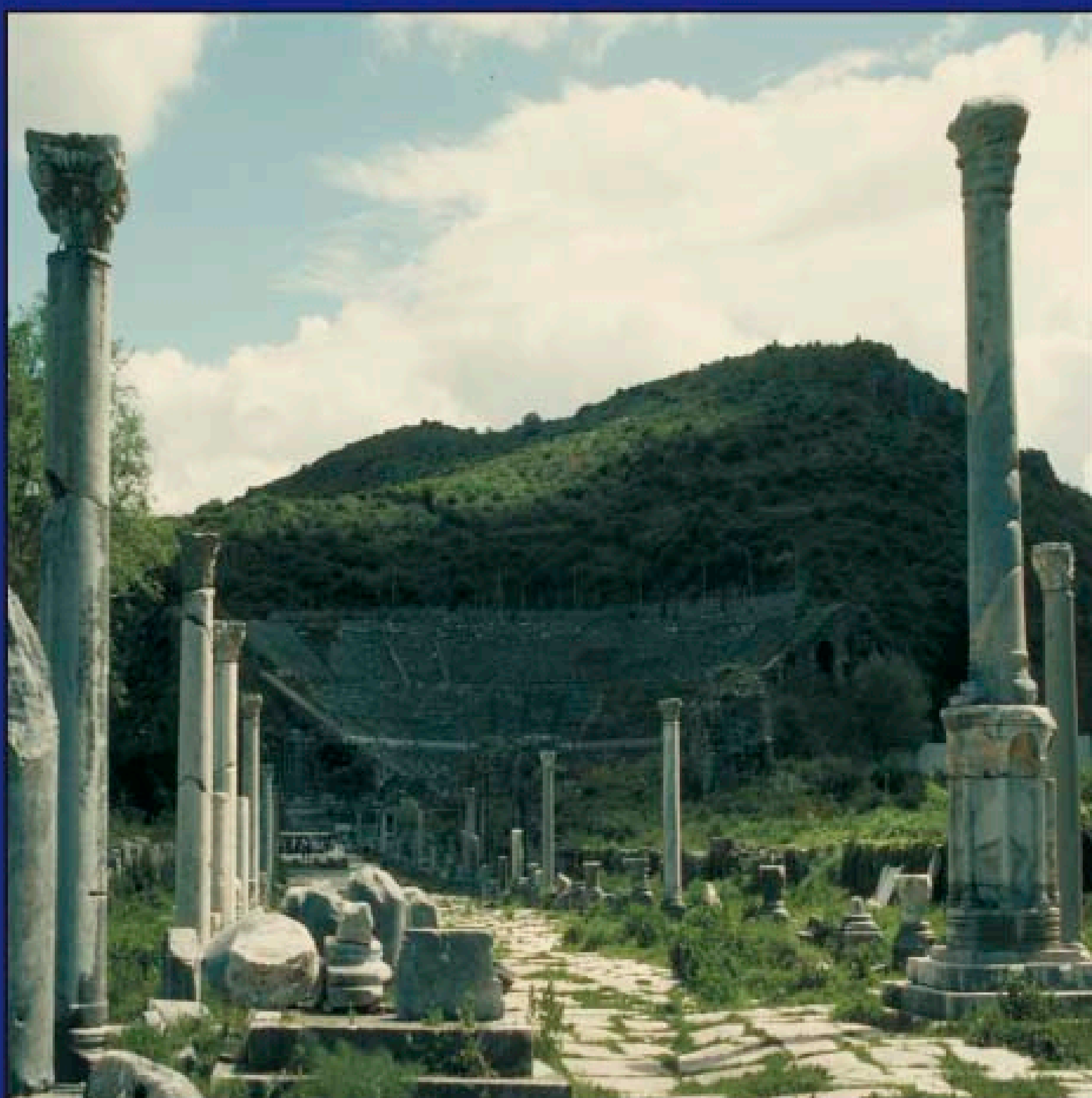


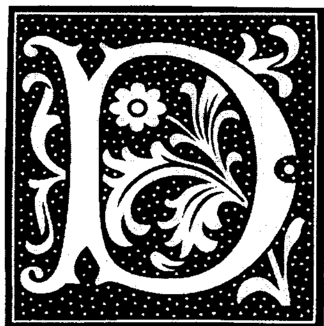
Dicționar Biblic



AMFITEATRUL, LOCUL UNDE PAVEL A PREDICAT EFESENILOR



EDITURA CARTEA CREȘTINĂ ORADEA



icționar Biblic

VOLUMUL I

A - J



DICȚIONAR BIBLIC

Volumul I

A - J

Redactor principal

J. D. Douglas, M.A., B.D., S.T.M., Ph.D.
Redactor general, *Christianity Today*.

Redactor tehnic

N. Hillyer, B.D., S.Th., A.L.C.D.
Fost bibliotecar, Tyndale House, Cambridge.

Redactori consultanți pentru Ediția a doua

F. F. Bruce, M.A., D.D., F.B.A.
Profesor emerit „Rylands" la catedra de critică și exegeză biblică,
Universitatea din Manchester.

D. Guthrie, B.D., M.Th., Ph.D.
Director adjunct, London Bible College.

A. R. Millard, M.A., M.Phil., F.S.A.
Lector principal „Rankin" de limbă ebraică și limbi semitice antice,
Universitatea din Liverpool.

J. I. Packer, M.A., D.Phil., D.D.
Profesor de teologie sistematică, Regent College, Vancouver.

D. J. Wiseman, O.B.E., M.A., D.Lit., F.B.A., F.S.A.
Profesor de asiriologie, Universitatea din Londra

SOCIETATEA MISIONARĂ ROMÂNĂ
EDITURA „CARTEA CREȘTINĂ"
ORADEA
1995

Originally published as
NEW BIBLE DICTIONARY
edited by J. D. Douglas

Publicat în România de Editura „Cartea Creștină"
a Societății Misionare Române - SRL, Oradea.

Traducători: Liviu Pup, John Tipei
Editor: Doris Laurențiu
Coperta și tehnoredactarea: Petru Lascău

Acest proiect s-a realizat
datorită generozității
următorilor donatori:

Fieldstead & Company
Fieldstead Charitable Trust
D. John H. Bell
The Crowell Trust
Calvary Baptist Church - Knoxville, Tennessee
Tyndale House Foundation
Mr. & Mrs. Wal-Pui Sam
Endowment for Biblical Research
Cornerstone Television

precum și a multor alți credincioși
suporteri ai
Societății Misionare Române

Cuprins

Prefață

Noul dicționar biblic s-a dovedit a fi una dintre cărțile cu cea mai mare vînzare timp de două decenii și acum a ajuns să fie socotit de mulți cel mai bun dicționar biblic într-un singur volum accesibil publicului.

Această ediție a Dicționarului a fost complet revizuită, folosind traducerea Bibliei Revised Standard Version. Cîteva dintre articolele originale au fost omise ca inutile, altele au fost combinate pentru a fi găsite mai ușor, și au fost adăugate multe articole noi. O mare parte dintre articole au fost rescrise în întregime. Bibliografia a fost adusă la zi și datele bibliografice au fost revizuite. Un aspect nou major este includerea unui index alfabetic cuprinzător.

Noul dicționar biblic nu se pretinde a fi o lucrare ilustrată, deși au fost incluse peste două sute de hărți și diagrame acolo unde ele contribuie în mod substanțial la înțelegerea textului. Acestea au fost luate din *The Illustrated Bible Dictionary* Dicționarul biblic ilustrat (1980), apărut în editura IVP, și care are același text.

Noul dicționar biblic este o lucrare majoră a Societății Tyndale pentru cercetări biblice, care a fost înființată în strînsă legătură cu Societatea Inter-Varsity (în prezent Părtășia creștină din universități și colegii) pentru a stimula cercetarea biblică evanghelică. Colaboratorii la *Noul dicționar biblic*, însă, nu sînt în exclusivitate membri ai Societății Tyndale (în special secția britanică); sîntem profund îndatorați colegilor teologi din multe părți ale lumii, pentru colaborarea lor generoasă.

Scopul redactorilor și al colaboratorilor a fost producerea unei lucrări de referință, scrisă într-un spirit de loialitate totală față de Sfînta Scriptură, și care să adîncească mai mult cunoașterea Cuvîntului lui Dumnezeu de către oameni. La baza întregului dicționar stă crezul că loialitatea față de Sfînta Scriptură comportă tratarea tuturor afirmațiilor ei ca fiind adevărate și demne de crezare, fie că se referă la aspecte teologice, fizice sau istorice. Nu ne cerem scuze pentru faptul că această carte reflectă crezul, mărturisirea și convingerile evanghelice pe care le are Societatea Tyndale - Trinitatea lui Dumnezeu, Dumnezeirea, moartea ispășitoare, învierea în trup și întoarcerea iminentă a lui Isus Cristos, inspirația divină și autoritatea Bibliei, caracterul supranatural al vieții Bisericii creștine, și toate aspectele legate de aceste articole de credință. Totuși, nu s-a făcut nici o încercare de a impune o uniformitate rigidă asupra lucrării în ansamblul ei și nici de a exclude exprimarea ocazională a unor puncte de vedere diferite, în limitele loialității fundamentale enunțate mai sus. De asemenea, colaboratorii noștri nu sînt obligați să accepte sau să sprijine toate părerile exprimate de colegii lor, fie în dicționar, fie în altă parte.

Sarcina organizării acestei revizuiri masive a căzut pe umerii reverendului Norman Hillyer, a cărui meticulozitate, dedicare și tact au fost esențiale pentru aducerea textului la forma lui actuală.

Toți cei care au participat la revizuire sînt îndatorați lui J. D. Douglas, doctor în teologie, redactorul principal al lucrării originale, și d-lui Ronald Inchley, fostul Secretar responsabil cu publicarea în Societatea Inter-Varsity. Această nouă ediție a dicționarului clădește pe temelia pusă de ei.

La elaborarea acestei lucrări au contribuit de asemenea un număr mare de editori și corectori. Fără a neglija contribuția celorlalți, trebuie să menționăm în mod special efortul minuțios și stăruitor al d-nei Mary Gladstone, din departamentul redacțional al editurii. Trebuie să ne exprimăm mulțumirile pentru ajutorul substanțial dat de dr. Colin Hemer și dr. John Bimson la pregătirea hărților și diagramelor. Paginarea textului pentru *Noul dicționar biblic* a fost făcută de Philip Miles și colegii săi de la Thumb Design Partnership Ltd, care au tipărit și *Dicționarul biblic ilustrat*.

Speranța noastră este că această nouă ediție a *Noului dicționar biblic*, la fel ca și cea anterioară, va permite multor cititori să înțeleagă mai profund Biblia și să prețuiască mai mult mesajul ei.

F.F.B
D.G.
A.R.M.
J.I.P.
D.J.W.

Îndrumări pentru folosirea Dicționarului

Articolele sînt aranjate în ordinea alfabetică și sînt ușor de găsit după titlul din capul paginii.

Trimiteri
Un asterisc pus înaintea unui cuvînt indică faptul că alte informații relevante pot fi găsite în articolul cu acest titlu; asteriscul este echivalent cu abrevierea *q.v.*

Abrevieri
O listă completă cu abrevierile folosite în acest dicționar poate fi găstă la p. X-XIII.

Autorii articolelor
Autorii și co-autorii articolelor sînt indicați la sfîrșitul articolelor prin inițialele lor. O listă completă a autorilor se găsește la p. XIV-XVIII. Lista este organizată în ordinea alfabetică a inițialelor, și nu în ordinea numelor de familie.

Bibliografie
Pentru a-i ajuta pe cei care doresc să studieze în detaliu un subiect, la sfîrșitul articolelor mai mari sînt furnizate bibliografii. Acestea se referă de obicei la lucrări generale recente cu privire la acel subiect și pot include studii detaliate sau cărți care adoptă o poziție diferită de cea a autorului articolului.

Traduceri ale Bibliei
Traducerea Bibliei folosită în acest dicționar este Revised Standard Version (pentru ediția românească, traducerea D. Cornilescu). În cîteva cazuri autorii articolelor au selectat citate din traducerea King James (Authorized) Version, sau, dacă a fost disponibilă la data scrierii, din traducerea New International Version.

Hărți
Hărțile nu sînt incluse într-o anexă separată la sfîrșitul dicționarului, ci pot fi găsite alături de articole.

Numele regiunilor, provinciilor, regatelor etc., sînt tipărite cu caractere romane majuscule, de ex. BABILON.

Triburile și grupurile etnice: caractere italice majuscule, de ex. *AMORIȚII.*

Orașele și satele: caractere romane, de ex. Ierusalim.

Formele de relief cum sînt munții, rîurile, lacurile, mările etc.: caractere italice, de ex. *Marea cea Mare*.

Numele moderne ale unor locuri: ca și mai sus, dar în paranteze, de ex. *(Marea Mediterană)*. Consecvența absolută nu a fost posibilă, dar în general, acolo unde numele modern este derivat de la un nume antic (de ex., Creta = Crete, Italia = Italy) sau unde punerea numelor moderne în paranteze ar fi inutilă (de ex. Egipt, Ierusalim), parantezele au fost omise. În alte cîteva cazuri, în care aproape toate numele localităților sînt moderne, principiul a fost abandonat în favoarea simplității.

Aspecte care trebuie remarcate în mod special, cum este subiectul articolului, sînt subliniate, de ex. <u>Asdod.</u>

Cînd un loc a fost cunoscut sub două sau mai multe nume, acestea sînt despărțite cu o linie oblică, de ex. Ețion-Gheber / Elat.

Un semn de întrebare sau cuvîntul „sau" indică incertitudinea cu privire la numele sau amplasarea unui oraș, a unei așezări etc.

Transliterația

Următoarele sisteme de transliterație au fost adoptate în volumul de față. Trebuie să spunem că unii autorii ai articolelor au avut dezacorduri de ordin filologic în legătură cu transliterația unor cuvinte ebraice în general, și în special în legătură cu numele divin *Yahveh în particular,* dar au acceptat sistemul ales de redacție.

Hebrew - Ebraică
Long Vowels = Vocale lungi
Short Vowels = Vocale scurte
Very Short Vowels = Vocale foarte scurte
(if vocal) = (dacă este vocală audibilă)
Greek = Greacă
Arabic = Arabă

Hebrew

א = ʾ	ד = ḏ	י = y	ס = s	ר = r
בּ = b	ה = h	כּ = k	ע = ʿ	שׂ = ś
ב = ḇ	ו = w	כ = ḵ	פּ = p	שׁ = š
גּ = g	ז = z	ל = l	פ = p̄	תּ = t
ג = ḡ	ח = ḥ	מ = m	צ = ṣ	ת = ṯ
דּ = d	ט = ṭ	נ = n	ק = q	

Long Vowels		Short Vowels	Very Short Vowels
(ה)ָ = â	ָ = ā	ַ = a	ֲ = ᵃ
ֵי = ê	ֵ = ē	ֶ = e	ֱ = ᵉ
ִי = î		ִ = i	ְ = ᵉ (if vocal)
וֹ = ô	ֹ = ō	ָ = o	ֳ = ᵒ
וּ = û		ֻ = u	

Greek

α = a	ι = i	ρ = r	ῥ = rh
β = b	κ = k	σ, ς = s	ʽ = h
γ = g	λ = l	τ = t	γξ = nx
δ = d	μ = m	υ = y	γγ = ng
ε = e	ν = n	φ = ph	αυ = au
ζ = z	ξ = x	χ = ch	ευ = eu
η = ē	ο = o	ψ = ps	ου = ou
θ = th	π = p	ω = ō	υι = yi

Arabic

ا = ʾ	خ = ḫ	ش = š	غ = ġ	ن = n
ب = b	د = d	ص = ṣ	ف = f	ه = h
ت = t	ذ = ḏ	ض = ḍ	ق = ḳ	و = w
ث = ṯ	ر = r	ط = ṭ	ك = k	ى = y
ج = ǧ	ز = z	ظ = ẓ	ل = l	ة = t
ح = ḥ	س = s	ع = ʿ	م = m	

Abrevieri

I. Cărţi şi publicaţii periodice

AASOR — *Annual of the American Schools of Oriental Research*
AB — *Anchor Bible*
ACA — Sir Moses Finley, *Atlas of Classical Archaeology*, 1977
AfO — *Archiv für Orientforschung*
AJA — *American Journal of Archaeology*
AJBA — *Australian Journal of Biblical Archaeology*
AJSL — *American Journal of Semitic Languages and Literatures*
AJT — *American Journal of Theology*
ALUOS — *Annual of the Leeds University Oriental Society*
ANEP — J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, 1954; [2]1965
ANET — J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 1950; [2]1965; [3]1969
ANT — M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, 1924
AOTS — D. W. Thomas (ed.), *Archaeology and Old Testament Study*, 1967
ARAB — D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 1926
ARE — J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, 5 vol., 1906-1907
Arndt — W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 1957
AS — *Anatolian Studies*
ASAE — *Annales du Service des* (Antiquites de l'Egypte)
ATR — *Anglican Theological Review*
BA — *Biblical Archaeologist*
BANE — G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East, 1961*
BASOR — *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BC — F. J. Foakes-Jackson şi K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, 5 vol., 1920-33
BDB — F. Brown, S. R. Driver şi C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 1906
Bib — *Biblica*
Bib Res — *Biblical Research*
BIES — *Bulletin of the Israel Exploration Society*
BJRL — *Bulletin of the John Rylands Library*
BNTC — *Black's New Testament Commentaries*
BO — *Bibliotheca Orientalis*
BRD — W. M. Ramsay, *The Bearing of Recent Discoveries on the Trustworthiness of the New Testament*, 1914
BS — *Bibliotheca Sacra*
BSOAS — *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
BTh — *Biblical Theology*
BZ — *Biblische Zeitschrift*
BZAW — *Beiheft, Zeitschrift für die alttestamentalische Wissenschaft*
CAH — *Cambridge Ancient History*, 12 vol., 1923-1939; ed. revizuită 1970-
CB — *Century Bible*
CBP — W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, 1895-1897
CBQ — *Catholic Biblical Quarterly*
CBSC — *Cambridge Bible for Schools and Colleges*
CD — Qumran Damascus Document
CDC — Cairo Geniza Documents of the Damascus Covenanters
CE — *Chronique (d'Egypte)*
CGT — *Cambridge Greek Testament*
CIG — *Corpus Inscriptionum Graecorum*
CIL — *Corpus Inscriptionum Latinarum*
CQ — *Classical Quarterly; Crozer Quarterly*
CRE — W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before AD 170*, 1903
CJT — *Calvin Theological Journal*
DAC — J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Apostolic Church*, 2 vol., 1915-1918
DBS — *Dictionnaire de la Bible*, (Supliment), 1928.
DCG — J. Hastings (ed.), *Dictionary of Christ and the Gospels*, 2 vol., 1906-1908
DOTT — D. W. Thomas (ed.), *Documents of Old Testament Times*, 1958
EAEHL — M. Avi-Yonah (ed.), *Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 vol., 1975-1978
EB — *Expositor's Bible*
EBi — *Encyclopaedia Biblica*
EBr — *Encyclopaedia Britannica*
EBT — J. B. Bauer (ed.), *Encyclopaedia of Biblical Theology*, 3 vol., 1970
EEP — K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul*, 1911
EGT — W. R. Nicoll, *The Expositor's Greek Testament*[6], 1910
EIs — *Encyclopaedia of Islam*, 1954-
EJ — C. Roth (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, 15 vol., 1971
EQ — *Evangelical Quarterly*
ERE — J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vol., 1908-1926
ExpT — *Expository Times*
FRLANT — *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*
FT — Faith and Thought (înainte JTVI)
GB — *Ginsburg's Bible* (New Masoretico-Critical Text of the Hebrew Bible), 1896
GNB — Good News Bible (= TEV)
GTT — J. Simmons, *Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959
HAT — *Handbuch zum Alten Testament*
HDB — J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible*, 5 vol., 1898-1904
HES — Harvard Expedition to Samaria, 1924
HHT — J. Lightfoot, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, 1658-64
HJ — Hibbert Journal
HJP — E. Schürer *A History of the Jewish People in the Time of Christ*, 2 vol., E.T. (1885-1901; ed. rev. M. Black, G. Vermes şi F. Millar (ed.), 3 vol., 1973-

HNT	H. Lietzmann, *Handbuch zum Neuen Testament*
HSS	*Harvard Semitic Series*
HTKNT	*Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IB	G. A. Buttrick et al. (ed.), *Interpreter's Bible*, 12 vol., 1952-7
IBA	D. J. Wiseman, *Illustrations from Biblical Archaeology*, 1958
ICC	*International Critical Commentary*
IDB	G. A. Buttrick et al., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 vol., 1962
IDBS	IDB, Supplement vol., 1976
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IG	*Inscriptiones Graecae*
IGRR	*Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*
Int	*Interpretation*
INT	*Introduction to the New Testament*
IOSCS	*International Organization for Septuagint and Cognate Studies*
IOT	*Introduction to the Old Testament*
ISBE	*International Standard Bible Encyclopaedia*, 5 vol., 2, 1930
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JB	*Jerusalem Bible*, 1966
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*
Jew	E I. Singer et al. (ed.), *Jewish Encyclopaedia*, 12 vol., 1901-06
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
JRS	*Journal of Roman Studies*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JTS	*Journal of Theological Studies*
JTVI	*Journal of the Transactions of the Victoria Institute (în prezent FT)*
JWH	*Journal of World History*
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KB	L. Köhler și W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*[3], 1967
KEK	H. A. W. Meyer (ed.), *Kritischexegetischer Kommentar über das Neue Testament*
LA	*Liber Annus* (Jerusalem)
LAE	A. Deissmann, *Light from the Ancient East*[4], 1927
LBC	*Layman's Bible Commentary*
LOB	Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1967
LOT	S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*[9], 1913
LSJ	H. G. Lidell, R. Stott and H. S. Jones, *Greek- English Lexicon*[9], 1940
MM	J. H. Moulton și G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other non-literary sources*, 1930
MNTC	*Moffatt New Testament Commentary*
Moffatt	J. Moffatt, *A New Translation of the Bible*[2], 1936
NASB	*New American Standard Bible*, 1963
NBC	F. Davidson (ed.), *The New Bible Commentary*, 1953
NBCR	D. Guthrie et al. (ed.), *The New Bible Commentary Revised*, 1970
NCB	*New Century Bible*
NClB	*New Clarendon Bible*
NEB	*New English Bible: NT, 1961; OT, Apocrypha, 1970*
Nestle	*Nestle's Novum Testamentum Graece*[22], *1956*
NIC	*New International Commentary*
NIDNTT	C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 3 vol., 1975-8
NIV	*New International Version:* NT, 1974; complete Bible, 1978
NLC	*New London Commentary*
NovT	*Novum Testamentum*
NTD	*Das Neue Testament Deutsch*
NTS	*New Testament Studies*
OCD	M. Cary et al. (ed.), *The Oxford Classical Dictionary*, 1949
ODCC	F. L. Cross și E. A. Livinsgstone (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* [2], 1974
Or	*Orientalia*
OTL	*Old Testament Library*
OTMS	H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study*, 1951
OTS	*Oudtestamentische Stüdien*
Pauly-Wissowa	*Vezi RE*
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PG	J. P. Migne, *Patrologia Graeca*
Phillips	J. B. Phillips, *The New Testament in Modern English*, 1958-ed. rev. 1972
PJB	(Palästina-Jahrbuch)
PL	J. P. Migne, *Patrologia Latina*
POTT	D. J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times*, 1973
P.Oxy.	*Papyrus Oxyrhynchus*
PRU	*Le Palais Royal d'Ugarit*
PTR	*Princeton Theological Review*
RA	*Revue d'Assyriologie*
RAC	T. Klausner et al., *Reallexicon (für) die Antike und Christentum*, 1941-
RAr	*Revue d'Archéologie*
RB	*Revue Biblique*
RE	A. F. Pauly, G. Wissowa et al. (ed.), *Real- Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft*, 1893-
RGG	K. Galling (ed.), *Die Religion in Geshichte und Gegenwart*[3], 7 vol., 1957-65
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*
RQ	*Revue de Qumran*
RTR	*Reformed Theological Review* (Australia)
SB	H. L. Strack și P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vol., 1926-1961
SBL	*Society of Biblical Literature*
SBT	*Studies of Biblical Theology*

Schürer	*Vezi HJP*
SHERK	*The New Schaff-Herzog Encyclopaedia of Religious Knowledge*[2], 1949-1952
SIG	W. Dittenberger (ed.), *Sylloge Inscriptionum Graecorum*, 1915-1924
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SDP	*Samaritan Pentateuch*
SPEM	G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929
SPT	W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen*[4], 1920
ST	*Studia Theologica*
Strack-Billerbeck	*Vezi SB*
TB	Babylonian Talmud
TBC	*Torch Bible Commentary*
TCERK	*The Twentieth Century Encyclopaedia of Religious Knowledge*, 1955
TDNT	G. Kittel și G. Friedrich (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1932-74; E.T. *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. W. Bromiley, 10 vol., 1964-1976
TDOT	G. J. Botterweck și H. Ringgren (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten* Testament, 1970-- E.T. *Theological Dictionary of the Old Testament*, trad. J. T. Willis, 1974-
TEV	*Todays English Version*[4], 1976(= GNB)
Th	*Theology*
THAT	E. Jenni și C. Westermann (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum* Alten Testament, 2 vol., 1971-1976
THB	*Tyndale House Bulletin* (în prezent *TynB)*
Them	*Themelios*
ThL	Theologische Literaturzeitung
THNT	*Theologisches Handbuch zum Neuen Testament*
TJ	Jerusalem Talmud
TNT	*Translators' New Testament* (Bible Society)
TNTC	*Tyndale New Testament Commentary*
TOTC	*Tyndale Old Testament Commentary*
TR	Theologische Rundschau
TS	*Texts and Studies*
TSFB	*Theological Students' Fellowship Bulletin*
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*
TWBR	A. Richardson (ed.), *A Theological Word Book of the Bible*, 1950
TynB	*Tyndale Bulletin* (înainte *THB)*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
VA	*Versiunea autorizată* (AV), (King James), 1611
VAR	*Versiunea americană revizuită* (ARV) (vezi VAS)
VAS	*Versiunea americană standard*, 1901 (versiunea americană a versiunii revizuite)
VKJ	*Versiunea King James* (=VA)
VR	*Versiunea revizuită* (RV); NT 1881; VT 1885
VSR	*Versiunea standard revizuită* (RSV); NT 1946; VT 1952; Biblia obișnuită 1972
VG	*Vigiliae Christianae*
VT	*Vetus Testamentum*
VT Supp.	*Vetus Testamentum*, vol. suplimentar
UF	*Ugarit-Forschungen: Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas*
WC	*Westminster Commentary*
WDB	*Westminster Dictionary of the Bible*, 1944
Wett.	J. J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum*, 1751-1952
Weymouth	R. F. Weymouth, *The New Testament in Modern Speech*, 1903
WH B. F.	Westcott și F. J. A. Hort, *The New Testament in Greek*, 1881
WJT	*Westminster Theological Journal*
ZA	*Zeitschrift für Assiriologie*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZDMG	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZPEB	M. C. Tenney (ed.), *The Zondervan Pictorial Encyclopaedia of the Bible*, 5 vol., 1975
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Diferitele ediții ale unei lucrări sînt indicate prin cifre mici înălțate: LOT[9]

II. Lucrări clasice

ad Fam.	Cicero, *Epistulae ad Familiares*
Adv.	Haer. Iraeneus, *Adversus Haereses*
Ann	Tacit, *Anale*
Ant.	Josephus, *Antichități iudaice*
Apol.	Justin Martyr, *Apologia;* Tertullian, *Apologia*
BJ	Josephus, *Războiul iudaic*
Clem. Recog	Rufinus, *Clementine Recognitions*
Contra Pelag.	Ieronim, *Contra Pelagium*
Eccles. Hist.	Sozomen, *Istoria bisericii*
EH	Eusebiu, *Istoria eclesiastică*
Epig.	Martial, *Eppigramaticus Latinus*
Ep. Mor.	Seneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*
Eus.	Eusebiu
Ev. Petr.	*Evanghelia după Petru* (apocrifă)
Exc. Theod.	Clement din Alexandria, *Excerpta ex Theodoto*
Geog	Ptolemeu, *Geografie;* Strabo, *Geografie*
Hypot.	Clement din Alexandria, *Hypotyposes*
Il.	Homer, *Iliada*
Iul	Suetonius, C. *Julius Caesar* (Viețile cezarilor)
In. Verr.	Cicero, *In Verrem Actio*
Ist.	Dio Cassius, *Istoria romană;* Tacit, *Istoriile*

Iuv.	Iuvenal
Jos.	Josephus Flavius
Magn.	Ignatius, *Magnesians*
NH	Pliniu, *Istoria naturală*
Od.	Horațiu, Ode
Onom.	Eusebiu, *Onomasticon de Locis* Hebraicis
Philad.	Ignatius, *Philadelphians*
Praep. Ev.	Eusebiu, *Praeparatio Evangelica*
Quaest.	Seneca, *Quaestiones* Naturales
Sat.	Iuvenal, *Satire;* Persius, *Satire*
Strom.	Clement din Alexandria, *Stromateis*
Trall.	Ignatius, *Trallians*
Vesp.	Suetonius, *Vespasian (Viețile cezarilor)*
Vit. Mos.	Filon, *De Vita Mosis (Viața lui Moise)*

III. Cărți biblice

Cărți din Vechiul Testament

Gen., Exod., Lev., Num., Deut., Ios., Jud., Rut, 1, 2 Sam., 1, 2 Împ., 1, 2 Cron., Ezra, Est., Iov, Ps., Prov., Ecl., Cînt., Is., Ier., Plîn., Ezec., Dan., Osea, Ioel, Amos, Obad., Iona, Mica, Naum, Hab., Țef., Hag., Zah., Mal.

Cărți din Noul Testament

Mat., Marcu, Luca, Ioan, Fapt., Rom., 1, 2 Cor., Gal., Efes., Filip., Col., 1, 2 Tes., 1, 2 Tim., Tit, Filim., Evr., Iac., 1, 2 Pet., 1, 2, 3 Ioan., Iuda, Apoc.

IV. Abrevieri generale

ad. loc.	ad locum (lat.), în locul respectiv
Ac.	trad. în gr. a VT făcută de Acuila, cca 140 d.Cr.
acad.	acadian
apocr.	apocrife
aram.	aramaic(ă)
asir.	asirian(ă)
b.	bar/ben (aram./evr.), fiul lui
bab.	babilonian(ă)
BM	British Museum
cca	circa
cap.	capitol(e)
cf.	confer (lat., vezi, compară cu)
D	documentul deuteronomist
de ex.	de exemplu
E	est, estic, oriental; Elohist
ebr.	ebraică
eccl. Lat.	(limba) latină eclesiastică
Ecclus.	Ecclesiasticus (apocr.)
ed.	editor(i)
egipt.	egiptean(ă)
engl.	englez(ă)
et.	etiopean(ă)
ev	engleza veche
fen.	fenician
fig.	figurat
germ.	german(ă)
gr.	grec, greacă
I	documentul Iahvist
lat.	latin(ă)
lit.	literal
loc. cit.	loco citato (lat.), în locul citat deja
l.t.	latina tîrzie
LXX	Septuaginta (tr. gr. a VT)
Mac.	Macabei (apocr.)
mg.	(adnotări) marginale
MMM	Manuscrisele de la Marea Moartă
mod.	modern
MS.	manuscrise(e)
Mt. / M-ții.	Muntele / Munții
N	nord, nordic
NT	Noul Testament
n. ed.	nota editorului
n.tr.	nota traducătorului
op. cit.	opere citato (lat.), în lucrarea citată mai sus
P	documentul levitic
par.	și paralel(e)
pass.	passim (în mai multe locuri din sursa citată)
Pent.	Pentateuh
Pesh.	Peshitta
pl.	placă (ilustrație)
Q	Quelle (germ.), sursă din care se crede că sînt luate zicerile lui Isus aflate atît în Mat. cît și în Luca
q.v.	quod vide (lat.), vezi
R.	Rabi
rom.	roman
S	sud, sudic
sem.	semitic
Sirah	Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah
s.n.	serie nouă
supl.	volum suplimentar
s.v.	sub verbo (lat.), sub cuvîntul
Symm.	Symmachus, trad. gr. a VT, sec. al 2-lea d.Cr.
sir.	siriac(ă)
ș.a.	și alții
ș. urm.	și următoarele (versete, etc.)
Targ.	Targum
tr. e.	traducere engleză
Theod.	Theodotion, tr. gr. a VT, sec. al 2-lea d.Cr.
TM	textul masoretic
TR	Textus Receptus
trad.	tradus, traducere
turc.	turc(ă)
V	Vest, vestic
v.	verset(e)
v.l.	vario lectio (lat.), diferite variante
vol.	volum(e)
vers.	versiunea
VT	Vechiul Testament
Vulg.	Vulgata

Lista autorilor

A.A.J. A.A. Jones, M.A., B.D., Ph.D., fost şef al Departamentului de studii religioase, Avery Hill College, Londra.

A.C. R.A. Cole, B.A., B.D., M.Th., Ph. D., secretar federal, Church Missionary Society (Australia) şi profesor de limbile şi literatura Vechiului Testament, University of Sydney.

A.E.C. A.E. Cundall, B.A., B.D., rector, Bible College of Victoria, Australia.

A.E.W. A.E. Willingale, B.A., B.D., M.Th., Romford, Essex.

A.F. A.Flavelle, B.A., B.D., pastor al bisericii Finaghy Presbyterian Church, Belfast.

A.F.W. A.F. Walls, M.A., B.Litt., profesor de studii religioase, University of Aberdeen.

A.G. A. Gelston, M.A., profesor de teologie, University of Durham.

A.J.M.W. A.J.M. Wedderburn, M.A., B.D., Ph.D., profesor de limbi şi literatura Vechiului Testament, University of St Andrews.

A.K.C. A.K. Cragg., M.A., D.Phil., D.D., episcop adjunct de Wakefield şi fost Vicar de Helme, Huddersfield.

A.R. A. Ross, M.A., B.D., D.D., fost profesor de Noul Testament, Free Church College, Edinburgh.

A.R.M. A.R. Millard, M.A., M.Phil., F.S.A., profesor „Rankin“ de ebraică şi limbi semitice antice, University of Liverpool.

A.S. A. Stuart, M.Sc., Dip.R.M.S., profesor emerit de geologie, University of Exeter.

A.S.W. A.S. Wood, B.A., Ph.D., F.R. Hist. S., fost rector, Cliff College, Calver, Derbyshire.

A. van S. A. van Selms, Th.D., profesor emerit de limbi semitice, University of Pretoria.

B.A.M. B.A. Milne, M.A., B.D., Ph.D., profesor de teologie biblică şi istorică şi de etică creştină, Spurgeon's College, Londra.

B.F.C.A. B.F.C. Atkinson, M.A., Ph.D., fost bibliotecar adjunct, University of Cambridge.

B.F.H. B.F. Harris, B.A., M.A., B.D., Ph. D., conferenţiar de istorie, Macquarie University, New South Wales.

B.L.S. B.L. Smith, B.D., Th.Schol., profesor de literatură clasică, Sydney Grammar School; Lector, Moore Theological College, Sydney.

B.O.B. B.O. Banwell, B.A., M.A., fost Lector de Vechiul Testament, Rhodes University; Pastor metodist, Fort Beaufort, Africa de Sud.

C.D.W. C. de Witt, doctor în filologie şi istorie orientală; custode onorific al Musees Royaux dfArt et Histoire, Brussels; profesor emerit la University of Louvain.

C.F.P. C.F. Pfeiffer, B.A., B.D., Ph.D., profesor asociat de Vechiul Testament, Gordon Divinity School, Beverly Farms, Massachusetts.

C.H.D. C.H. Duncan, M.A., B.D., Ph.D., Th.D., profesor de filozofie, State College of Victoria, Australia; preot la St Paul's Cathedral, Melbourne.

C.J.D. C.J. Davey, B.Sc., M.A., Inspector de mine, Victoria, Australia.

C.J.H. C.J. Hermer, M.A., Ph.D., bibliotecar, Tyndale House, Cambridge.

C.L.F. C.L. Feinberg, A.B., A.M., Th.B., Th.M., Ph.D., profesor emerit de limbi semitice şi de Vechiul Testament, decan la Talbot Theological Seminary, La Mirada, California.

D.A.H. D.A. Hubbard, B.A., B.D., Th.M., Ph.D., D.D., L.H.D., rector, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California.

D.B.K. D.B. Knox, B.A., B.D., M.Th., D.Phil, A.L.C.D., rector, Moore Theological College, Sydney; preot principal la St Andrew's Cathedral, Sydney.

D.F. D. Freeman, B.A., Th.B., Th.M., Ph. D., Profesor, Rhode Island Junior College.

D.F.P. D.F. Payne, B.A., M.A., şeful academic al Biroului de admiteri, London Bible College.

D.G. D. Guthrie, B.D., M.Th., Ph.D., prorector, London Bible College.

D.G.S. D.G. Stradling, Magdalen College, Oxford.

D.H.F. D.H. Field, B.A., prorector, Oak Hill College, Londra.

D.H.T. D.H. Tongue, M.A., fost lector de Noul Testament, Trinity College, Bristol.

D.H.W. D.H. Wheaton, M.A., B.A., rector, Oak Hill College, Londra; preot la St Alban's Cathedral.

D.J.A.C. D.J.A. Clines, M.A., Conferențiar, Departamentul de studii biblice, University of Sheffield.

D.J.V.L. D.J.V. Lane, Ll.B., B.D., director pentru străinătate, Overseas Missionary Fellowship, Singapore.

D.J.W. D.J. Wiseman, O.B.E., M.A., D. Lit., F.B.A., F.K.C., F.S.A., profesor emerit de asiriologie, University of London.

D.K.I. D.K. Innes, M.A., B.D., Rector of Alfold, Surrey and Loxwood, West Sussex.

D.O.S. D.O. Swann, B.A., B.D., pastor al bisericii Ashford Evangelical Congregational Church, Middlesex.

D.R. de L. D.R. de Lacey, M.A., Ph.D., lector de Noul Testament, Ridley Hall, Cambridge.

D.R.H. D.R. Hall, M.A., M.Th., director al Asociației bisericilor metodiste din nordul Scoției.

D.T. D.H. Trapnell, M.A., M.D., F.R.C.P., F.R.C.R., radiolog consultant, Westminster Hospital, London.

D.W. D. Wenham, M.A., Ph.D., lector de Noul Testament, Wycliffe Hall, Oxford.

D.W.B. D.W. Baker, A.B., M.C.S., M.Phil., lector de limbă ebraică, Regent College, Vancouver, BC.

D.W.B.R. D.W.B. Robinson, M.A., episcop de Parranmatta, New South Wales; fost Șef al Departamentului de Noul Testament, Divinity School, University of Sydney.

D.W.G. D.W. Gooding, M.A., Ph.D., M.R.I.A., fost profesor de greaca Vechiului Testament, The Queen's University, Belfast.

E.A.J. E.A. Judge, M.A., profesor de istorie, Macquarie University, New South Wales.

E.E.E. E.E. Ellis, Ph.D., profesor cercetător de literatura Noului Testament, New Brunswick Theological Seminary, New Jersey.

E.J.Y. E.J. Young, B.A., Th.M., Ph.D., fost profesor de Vechiul Testament, Westminster Theological Seminary, Philadelphia.

E.M.B. E.M. Blaiklock, O.B.E., M.A., Litt.D., profesor emerit de literatură clasică, University of Auckland.

E.M.B.G. E.M.B. Green, M.A., B.D., preot la St Aldate's Church, Oxford; preot la Coventry Cathedral. Fost rector la St. John's College, Nottingham.

E.M.Y. E.M. Yamauchi, B.A., M.A., Ph.D., director al studiilor postuniversitare, profesor de istorie, Miami University, Oxford, Ohio.

F.C.F. F.C. Fensham, M.A., Ph.D., D.D., profesor de limbi semitice, University of Stellenbosch.

F.D.K. F.D. Kinder, M.A., A.R.C.M., fost director, Tyndale House, Cambridge.

F.F. F. Foulkes, B.A., B.D., M.A., M.Sc., lector de studii biblice, St John's College, Auckland, și profesor de istorie și literatură biblică, University of Auckland.

F.F.B. F.F. Bruce, M.A., D.D., F.B.A., profesor emerit „Rylands" de criticism și exegeză biblică, University of Manchester.

F.H.P. F.H. Palmer, M.A., misionar parohial și preot la St Matthewís Church, Walsall, West Midlands.

F.N.H. F.N. Hepper, F.I.Biol., B.Sc., F.L.S., custode adjunct, The Herbarium, Royal Botanic Gardens, Kew.

F.R.S. F.R. Steele, A.B., M.A., Ph.D., director adjunct al organizației North America for North Africa Mission; fost profesor assistent de asiriologie, University of Pennsylvania.

F.S.F. F.S. Fitzsimmonds, B.A., B.D., M.Th., fost prorector, Spurgeon's College, Londra.

G.C.D.H. G.C.D. Howley, fost redactor consultant al revistei The Witness.

G.G.G. G.G. Garner, B.A., B.D., director al Institutului australian de arheologie, Melbourne.

G.I.D. G.I. Davies, M.A., Ph.D., lector de Vechiul Testament și de studii intertestamentale, University of Cambridge.

G.I.E. D-na G.I. Emmerson, M.A., Dip. Or. Lang., lector, Departamentul de teologie, University of Birmingham.

G.O. G. Ogg, M.A., B.Sc., D.D., D.Litt, fost pastor la Anstruther Easter, Fife.

G.R.B.-M G.R. Beasley-Murray, M.A., Ph.D., D.D., fost profesor „James Buchanan Harrison" de interpretarea Noului Testament, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky.

G.S.C. G.S. Cansdale, B.A., B.Sc., F.L.S., Biolog consultant.

G.S.M.W. G.S.M. Walker, M.A., B.D., Ph.D., fost profesor de istoria bisericii, University of Leeds.

G.T.M. G.T. Manley, M.A., cercetător, Christ's College, Cambridge.

G.W. G. Walters, B.A., B.D., Ph.D., profesor de teologie pastorală, Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, Massachusetts.

G.W.G. G.W. Grogan, B.D., M.Th., director, Bible Training Institute, Glasgow.

H.A.G.B. H.A.G. Belben, M.A., B.D., fost rector, Cliff College, Calver, Berbyshire.

H.D.McD. H.D. McDonald, B.A., B.D., Ph.D., D.D., fost prorector, London Bible College.

H.G.M.W. H.G.M. Williamson, M.A., Ph.D., lector de ebraică şi aramaică, University of Cambridge.

H.L.E. H.L. Ellison, B.A., B.D., fost consilier, Moorlands Bible College.

H.M.C. H.M. Carson, B.A., B.D., pastor la Knighton Evangelical Free Church, Leicester.

H.R. H.N. Ridderbos, D. theol., profesor emerit de Noul Testament, Kampen Theological Seminary, Olanda.

I.H.M. I.H. Marshall, B.A., M.A., B.D., Ph.D., profesor de exegeza Noului Testament, University of Aberdeen.

J.A.M. J.A. Motyer, M.A., B.D., pastor la Christ Church, Westbourne, Dorset, fost rector, Trinity College, Bristol.

J.A.T. J.A. Thompson, M.A., M.Sc., B.D., B.Ed., Ph.D., fost lector în Departamentul de studii despre Orientul Mijlociu, University of Melbourne.

J.B.J. J.B. Job, M.A., B.D., fost profesor de Vechiul Testament, Cliff College, Calver, Derbyshire.

J.B.P. J.B. Payne, Ph.D., fost profesor de Vechiul Testament, Covenant Theological Seminary, St Louis, Missouri.

J.B.T. J.B. Torrance, M.A., B.D., profesor de teologie sistematică, University of Aberdeen.

J.B.Tr. J.B. Taylor, M.A., episcop de St Albans.

J.C.C. J.C. Connell, B.A., M.A., fost profesor şi director de studii de exegeza Noului Testament, London Bible College.

J.C.J.W. J.C.J. Waite, B.D., pastor la Wycliffe Independent Chapel, Sheffield; fost rector, South Wales Bible College.

J.C.W. J.C. Whitcomb, Jr., Th.D., profesor de teologie şi director al studiilor postuniversitare, Grace Theological Seminary, Winona Lake, Indiana.

J.D.D. J.D. Douglas, M.A., B.D., S.T.M., Ph.D., redactor şef, Christianity Today.

J.D.G.D. J.D.G. Dunn, M.A., B.D., Ph.D., profesor de teologie, University of Durham.

J.E.G. J.E. Goldingay, B.A., arhivar şi profesor de Vechiul Testament, St John's College, Nottingham.

J.G.B. D-ra J.G. Baldwin, B.A., B.D., rector, Trinity College, Bristol.

J.G.G.N. J.G.G. Norma, B.D., M. Th., fost pastor la Rosyth Baptist Church, Fife.

J.G.S.S.T. J.G.S.S. Thomson, B.A., M.A., B.D., Ph.D., pastor la Wigtown, Scotland.

J.H. J.W. Hoad, M.A., şef de secţie clinică, Princeton, New Jersey.

SCJ.H.H. J.H. Harrop, M.A., fost lector de literatură clasică, Fourah Bay College, University of Sierra Leone.

J.H.P. J.H. Paterson, M.A., profesor emerit de geografie, University of Leicester.

J.H.S. J.H. Skilton, B.A., M.A., M.Div., Ph.D., director la Robert H. Skilton and Margaret B. Skilton House, Philadelphia; fost decan al Reformed Bible Institute din Delaware Valley şi profesor de Noul Testament, Westminster Theological Seminary, Philadelphia.

J.H.Sr. J.H. Stringer, M.A., B.D., fost consilier, London Bible College.

J.I.P. J.I. Packer, M.A., D.Phil., D.D., profesor de teologie sistematică, Regent College, Vancouver, BC.

J.J.H. J.J. Hughes, B.A., M.Div., profesor de studii religioase, Westmont College, Santa Barbara, California.

J.L.K. J.L. Kelso, B.A., Th.M., M.A., Th.D., D.D., Ll.D., fost profesor de istoria Vechiului Testament şi de arheologie biblică, Pittsburg Theological Seminary, Pennsylvania.

J.M. J. Murray, M.A., Th.M., fost profesor de teologie sistematică, Westminster Theological Seminary, Philadelphia.

J.M.H. J.M. Houston, M.A., B.Sc., D.Phil., fost rector, Regent College, Vancouver, BC.

J.N.B. J.N. Birdsall, M.A., Ph.D., F.R.A.S., profesor de Noul Testament şi critică textuală, University of Birmingham.

J.N.G. J.N. Geldenhuys, B.A., B.D., Th.M.

J.P. J. Phillip, M.A., pastor la Holyrood Abbey, Edinburgh.

J.P.B. J.P. Baker, M.A., B.D., preot la Newick, East Sussex.

J.P.K. J.P. Kane, Ph.D., Dip.Ed., profesor de greacă elenistă, University of Manchester.

J.P.U.L. J.P.U. Lilley, M.A., F.C.A., Magdalen College, Oxford.

J.R. J. Rea, M.A., Th.D., profesor de Vechiul Testament, Melodyland School of Theology, Anaheim, California.

J.Ru. J. Ruffle, M.A., custode, Gulbenkian Museum of Oriental Art, University of Durham.

J.S.W. J.S. Wright, M.A., fost director, Tyndale Hall, Bristol; preot la Bristol Cathedral.

J.T. J.A. Thompson, B.A., M.Div., Th.M., Ph. D., cercetător consultant, American Bible Society.

J.T.W. J.T. Withney, M.A., L.C.P., Ph.D., şeful catedrei de studii religioase, South East Essex Sixth Form College.

J.W.C. J.W. Charley, M.A., director la Shrewsbury House şi Preot la St Peter's, Everton, Liverpool.

J.W.D. J.W. Drane, M.A., Ph.D., Lector de studii religioase, University of Stirling.

J.W.M. J.W. Meiklejohn, M.B.E., M.A., fost secretar pentru Inter-School Christian Fellowship în Scotland.

K.A.K. K.A. Kitchen, B.A., Ph.D., lector de limbă egipteană şi coptică, University of Liverpool.

K.L.Mc.K K.L. McKay, B.A., M.A., lector de literatură clasică, The Australian National University, Canberra.

L.C.A. L.C. Allen, M.A., Ph.D., profesor de limba şi literatura Vechiului Testament, London Bible College.

L.M. L.L. Morris., M.Sc., M.Th., Ph.D., fost rector, Ridley College, Melbourne; preot la St Paul's Cathedral, Melbourne.

M.A.M. M.A. MacLeod, M.A., director, Christian Witness to Israel.

M.B. D-na M. Beeching, B.A., B.D., M. Ed., fost profesor şi şef al catedrei de teologie, Cheshire College of Education, Alsager.

M.G.K. CM.G. Kline, Th.M., Ph.D., profesor de Vechiul Testament, Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, Mass.

M.H.C. M.H. Cressey, M.A., profesor de teologie sistematică şi de apologetică, Westminster College, Cambridge.

M.J.S. M.J. Selman, B.A., M.A., Ph.D., profesor de Vechiul Testament, Spurgeon's College, London.

M.J.S.R. M.J.S. Rudwick, M.A., Ph.D., Sc.D., profesor de istoria ştiinţei, The Free University, Amsterdam.

M.R.G. M.R. Gordon, B.D., rector, Bible Institute of South Africa, Kalk Bay, South Africa.

M.R.W.F. M.R.W. Farrer, M.A., vicar la St Paulîs Church, Cambridge.

M.T.F. M.T. Fermer, B.A., B.Sc., A.R.C.S., preot la Old Brampton şi Loundsley Green, Derbyshire.

N.H. N. Hillyer, B.D., S.Th., A.L.C.D., fost bibliotecar, Tyndale House, Cambridge; vicar la Hatherleigh, Devonshire.

N.H.R. N.H. Ridderbos, D.D., profesor emerit de Vechiul Testament, The Free University, Amsterdam.

P.A.B. P.A. Blair, M.A., preot la Barking, Essex.

P.E. P. Ellingworth, B.A., M.A., Ph.D., traducător consultant pentru United Bible Societies, London.

P.E.H. P.E. Hughes, M.A., B.D., Th.D., D. Litt., profesor la Westminster Theological Seminary, Philadelphia/ preot la St John's Episcopal Church, Huntington Valley, Pennsylvania.

P.H.D. P.H. Davids, B.A., M.Div., Ph.D., şeful catedrei de studii şi limbi biblice, Trinity Episcopal School for Ministry, Ambridge, Pennsylvania.

P.W. P. Wolley, B.A., Th.M., D.D., profesor emerit de istoria bisericii, Westminster Theological Seminary, Philadelphia.

R.A.F. R.A. Finlayson, M.A., profesor emerit de teologie sistematică, Free Church College, Edinburgh.

R.A.H.G. R.A.H. Gunner, B.A., M.Th., lector de limbi moderne şi lector de studii religioase, Brooklands Technical College, Weybridge, Surrey.

R.A.S. R.A. Stewart, M.A., B.D., M.Litt., fost pastor la Church of Scotland.

R.E.N. R.E. Nixon, M.A., fost rector, St Johnîs College, Nottingham.

R.H.M., R.H. Mounce, B.A., B.D., Th.D., Ph.D., rector, Whitworth College, Spokane, Washington State.

R.J.A.S. R.J.A. Sheriffs, B.A., B.D., Ph.D., fost lector de Vechiul Testament, Rhodes University, Grahamstown, Cape Province.

R.J.B. R.J. Bauckham, M.A., Ph.D., profesor de istoria gîndirii creştine, University of Manchester.

R.J.C. R.J. Coates, M.A., fost director, Latimer House, Oxford.

R.J.McK. R.J. McKelvey, B.A., M.Th., D.Phil, rector, The Congregational College, Manchester.

R.J.T. R.J. Thompson, M.A., B.D., Th.M., D. Theol., lector în teologia biblică şi istorică şi în etica creştină, Spurgeon's College, Londra; fost rector, New Zeeland Baptist Theological College, Auckland.

R.J.W. CR.J. Way, M.A., pastor la St Columba's United Reformed Church, Leeds.

R.K.H. R.K. Harrison, M.Th., Ph.D., D.D., profesor de Vechiul Testament, Wycliffe College, University of Toronto.

R.N.C. R.N. Caswell, M.A., Ph.D., şeful catedrei de educaţie religioasă, The Academical Institution, Coleraine, Northern Ireland.

R.P.G. R.P. Gordon, M.A., Ph.D., profesor de Vechiul Testament, University of Cambridge.

R.P.M. R.P. Martin, M.A., Ph.D., Profesor de Noul Testament, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California.

R.S.W. R.S. Wallace, M.A., B.Sc., Ph.D., profesor emerit, Columbia Theological Seminary, Decatur, Georgia.

R.T.B. R.T. Beckwith, M.A., director, Latimer House, Oxford.

R.T.F. R.T. France, M.A., B.D., Ph.D., prorector, London Bible College.

R.V.G.T. R.V.G. Tasker, M.A., D.D., fost profesor de exegeza Noului Testament, University of London.

S.S.S. S.S. Smaley, M.A., B.D., Ph.D., episcop la Coventry Cathedral.

T.C.M. T.C. Mitchell, M.A., Custode adjunct, Department of Western Asiatic Antiquities, British Museum.

T.H.J. T.H. Jones, M.A., B.D., A.M.B.I.M., arhidiacon de Loughborough.

W.G.P. W.G. Putman, B.A., B.D., pastor metodist, High Wycombe, Bucks.

W.H.G. W.H. Gispen, D.Theol., doctorand în limbi semitice, profesor emerit de ebraică și Vechiul Testament, The Free University, Amsterdam.

W.J.C. W.J. Cameron, M.A., B.D., profesor de limba, literatura, exegeza și teologia Noului Testament, Free church of Scotland College, Edinburgh.

W.J.M. W.J. Martin, M.A., Th.B., Ph.D., fost șef al Departamentului de ebraică și limbi semitice antice, University of Liverpool.

W.O. W. Osborne, M.A., M.Phil., lector de Vechiul Testament, The Bible College of New Zeeland.

scW.W.W. W.W. Wessel, M.A., Ph.D., profesor de Noul Testament, Bethel College, St Paul, Minnesota.

AARON (În ebr. *'ahᵃrôn*). Potrivit genealogiei din Exod. 6:14 ș.urm., Aaron a fost unul dintre cei doi fii ai lui Amram și Iochebed (celălalt a fost Moise), al treilea în linia descendenților lui Levi (Levi-Chehat-Amram-Aaron); potrivit cu Exod. 7:7 el a fost cu 3 ani mai în vîrstă decît Moise. Maria, sora lor, a fost mai în vîrstă decît amîndoi, dacă ea este „sora" lui Moise al cărui nume nu ne este dat în Exod. 2:4, 7 ș.urm.

Aaron apare prima dată în narațiunea din Exodul ca și „Aaron Levitul" care s-a dus să-l întîlnească pe fratele său Moise cînd acesta din urmă s-a întors în Egipt, după teofania de la rugul care ardea. Datorită elocvenței sale superioare, el a fost purtătorul de cuvînt al lui Moise pentru israeliți și pentru Faraon (Exod. 4:14 ș.urm.). În tot cursul carierei sale el a fost în mare măsură un personaj secundar alături de fratele său mai dinamic. În împrejurarea cînd a acționat independent de instrucțiunile lui Moise, el a acționat greșit (Exod. 32:1-6). În afară de faptul că a fost purtătorul de cuvînt al lui Moise, el a îndeplinit și un rol taumaturgic: el a fost cel care a mînuit toiagul care s-a transformat în șarpe și a înghițit toiegele-șerpi ale vrăjitorilor egipteni (Exod. 7:8 ș.urm.) și care, cînd a fost îndreptat spre Nil, a transformat apele Nilului în sînge și apoi a adus plăgile succesive: broaștele și păduchii (Exod. 7:19; 8:5 ș.urm., 16 ș.urm.).

După trecerea Mării Roșii, Aaron a fost unul dintre cei doi care au sprijinit mîinile lui Moise în timpul luptei cu amaleciții (Exod. 17:8 ș.urm.), și s-a urcat pe muntele Sinai alături de Moise (Exod. 19:24), împreună cu fiii săi, Nadab și Abihu, și cu șaptezeci de bătrîni ai lui Israel; ei au avut o vedenie a Dumnezeului lui Israel și au mîncat în prezența Lui (Exod. 24:9 ș.urm.). În ocazia următoare, însă, cînd Moise s-a urcat pe Muntele Sinai însoțit numai de Iosua (Exod. 24:12 ș.urm.), Aaron a fost înduplecat de popor să facă o imagine vizibilă a prezenței divine și a făcut un vițel de aur, atrăgînd mînia lui Moise (Exod. 32:1 ș.urm.) Formula cu care a prezentat vițelul de aur poporului: „Iată dumnezeul tău, care te-a scos din țara Egiptului!" (Exod. 32:4), a furnizat lui Ieroboam I un precedent atunci cînd a instalat viței de aur la Betel și Dan (1 Împ. 12:28).

În legile preoției din Pentateuh, Aaron este instalat ca mare preot iar fiii săi ca preoți, ca să slujească în cortul din pustie (Exod. 28:1 ș.urm.; Lev. 8:1 ș.urm.). Aaron este uns cu ulei sfințit și de-aici încolo este „preotul uns" (Lev. 4:3, etc.; cf. uleiul de pe barba lui Aaron, în Ps. 133:2). El și fiii săi au primit veșminte speciale, dar ale lui Aaron sînt mai deosebite. Pe diadema turbanului său este scris: „Sfințenie Domnului" (sau, „Sfînt pentru Iahve" (Exod. 28:36); efodul său include un pieptar cu douăsprezece pietre prețioase (cîte una pentru fiecare seminție) și un loc pentru Urim și Tumim, obiectele cu care se făcea tragerea la sorți pentru a stabili voia lui Iehova pentru poporul Său (Exod. 28:15 ș.urm.).

Cea mai importantă zi a anului pentru Aaron (și pentru fiecare „preot uns" care l-a succedat) era Ziua ispășirii (Tișri 10), cînd trecea dincolo de perdeaua care separa compartimentul exterior al sanctuarului (Locul sfînt) de cel interior (Sfînta sfintelor) și aducea acolo sîngele unei jertfe de ispășire pentru păcatele poporului (Lev. 16:1 ș.urm.). Cu această ocazie el nu era îmbrăcat cu veșmintele lui de „glorie și frumusețe", bogate în culori, ci purta o haină albă de in.

Soția lui Aaron a fost Elișeba, din seminția lui Iuda. Fii lor cei mai mari, Nadab și Abihu, au murit în pustie după ce au adus un „foc străin" pentru tămîiere (Lev. 10:1 ș.urm.); din ceilalți doi fii ai lor care au supraviețuit, Eleazar și Itamar, au descins mai tîrziu familii preoțești rivale (1 Cron. 24:3).

În ciuda poziției lui Aaron, Moise a rămas profetul lui Iahve pentru Israel și principalul mijlocitor pentru popor înaintea lui Iahve, și lucrul acesta a stîrnit invidia lui Aaron și Maria (Num. 12:1 ș.urm.). Aaron însuși (împreună cu Moise) a atras invidia altor familii levitice, al căror lider a fost Core (Num. 16:1 ș.urm.). Îndoielile lor cu privire la privilegiile lui Aaron au fost spulberate de minunea petrecută cu toiagul lui Aaron.*

Aaron, la fel ca și Moise, a fost oprit să intre în Canaan la sfîrșitul pribegiei prin pustie; el a murit și a fost îngropat pe Mt. Hor, la granița cu Edom, iar slujba și veșmintele lui i-au fost transferate lui Eleazar (Num. 20:22 ș.urm.).

Preoții din Israel au ajuns să fie cunoscuți ca „fiii lui Aaron". „Fiii lui Țadoc", care au slujit ca preoți în Templul din Ierusalim de la dedicarea acestuia pînă în anul 171 î.d.Cr. (cu excepția întreruperii cauzate de exilul babilonian), sînt incluși în familia lui Aaron, între urmașii lui Eleazar, în genealogia din 1 Cron. 6:1 ș.urm. La 10 ani după abolirea preoției urmașilor lui Țadoc, Alcimus, marele preot instalat de Seleucizi, a fost recunoscut și de Hasideeni ca „preot din spița lui Aaron" (1 Mac. 7:12 ș.urm.), descendența lui fiind trasată probabil prin Itamar. Ben Sira rostește discursul elogios al lui Aaron în Eclus. 45:6 ș.urm. Bărbații de la Qumran au format o comunitate a lui „Israel și Aaron", adică, evrei laici și preoți (CD 1:7), preoții constituind o „sfîntă a sfintelor Aaronică" (1 QS 8:5 ș.urm., 8 ș.urm.), așteptînd venirea unui Mesia Aaronic (preoțesc) împreună cu „Mesia lui Israel" (laic) (1 QS 9:11; CD 12:23 ș.urm.; 20:1).

În NT Aaron este prezentat ca strămoș al Elisabetei, mama lui Ioan Botezătorul (Luca 1:5), și este menționat în discursul lui Ștefan despre istoria lui Israel (Fapt. 7:40). Scriitorul Epistolei către Evrei prezintă în contrast preoția limitată și ereditară a lui Aaron și slujba perfectă și perpetuă a lui Isus în sanctuarul ceresc (Evr. 5:4; 7:11, etc.).

BIBLIOGRAFIE: R. de Vaux, *Ancient Israel*[2], 1965, p. 345-401.

F.F.B.

AARON, TOIAGUL LUI. Răzvrătirea lui Core și a adepților săi (Num. 16:1 ș.urm.) a arătat limpede că statutul sacral al seminției lui Levi, și statutul preoțesc al lui Aaron și al descendenților săi din seminția aceea, trebuiau stabilite în mod public. În acest scop, numele conducătorului fiecărei seminții a fost scris pe un toiag sau pe un sceptru *(maṭṭeh)* aparținînd seminției sale - numele lui Aaron fiind scris pe toiagul ce aparținea seminției lui Levi - și cele douăsprezece toiege au fost puse „înaintea Domnului, în cortul mărturiei" (adică, tablele legii care erau în chivotul legămîntului). A doua zi dimineața, s-a găsit că toiagul pe care era scris

numele lui Aaron făcuse muguri, înflorise și rodise migdale - un semn că Aaron era ales de Dumnezeu ca preot. Toiagul lui a fost pus după aceea „înaintea mărturiei", ca un avertisment împotriva unei rebeliuni ulterioare (Num. 17:1-11). Potrivit cu Evr. 9:4, a fost păstrat în chivotul legămîntului, împreună cu „tablele legii". Se pare că a fost același toiag care a fost folosit pentru a lovi stînca la Cades (Num. 20:7-11); *cf.* „toiagul lui Dumnezeu" (Exod 4:20; 17:9).

F.F.B.

ABADDON. Îngerul satanic al adîncului nesfîrșit (Apoc. 9:11), al cărui nume grecesc este Apollyon, „distrugător" sau „nimicitor". În ebr. *'ᵃbaddôn* înseamnă „(locul) distrugerii", și în VT este folosit ca sinonim pentru *moarte sau Șeol. (*IAD.)

J.D.D

ABANA. Unul dintre cele două rîuri siriene menționate de leprosul Naaman în 2 Împ. 5:12. Grecii l-au numit Chrysorrhoas („Rîul auriu"), și probabil că este identic cu rîul Barada din zilele noastre, care izvorește din munții Anti-Liban, la 29 km NV de Damasc, și după ce trece prin oraș se varsă într-un lac mlăștinos, Bahret-el-Kibliyeh, la vreo 29 de km înspre E. Grădinile și livezile fertile pe care le udă ar putea justifica laudele lui Naaman.

J.D.D.

ABARIM. Nume dat munților care se înalță de pe malul de E al Mării Moarte, unde marginea *platoului moabit este crestată de o serie de văi seci pe direcția E-V: înțelesul literal este „regiunea de dincolo", adică, dincolo de Marea Moartă, privind dinspre Iuda. La capătul de N al munților se înalță Mt. *Nebo, de pe care Moise a putut privi peste țara Canaanului (Num. 27:12; Deut. 32:49). Potrivit itinerarului din Num. 33, ultima tabără a israeliților înainte de a ajunge la valea Iordanului a fost în acești munți (v. 47-48). *Iie-Abarim (v. 44-45; *cf.* Num. 21:11) trebuie să se fi aflat aproape de capătul de S al Mării Moarte. Potrivit traducerilor moderne, spre deosebire de AV care traduce „trecătoare" (*cf.* Targ), acest nume ar trebui să apară și în Ier. 22:20, unde sînt menționați alți doi munți de pe care se poate vedea Canaanul.

BIBLIOGRAFIE: G. Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*[25], 1931, p. 380-381; GTT, p. 261, 444.

G.I.D.

ABBA. O formă emfatică a cuvîntului aramaic care înseamnă „tată". Cuvîntul a intrat în limba ebraică și apare frecvent în TB, unde este folosit cînd un copil se adresează tatălui său, sau ca o formulă prin care cineva se adresa unui rabin. Termenul comunică atît un sens de intimitate cît și un sens de respect filial; totuși, în cercurile evreiești nu a fost folosit niciodată ca o formulă prin care cineva se putea adresa Celui Atotputernic.

În NT cuvîntul apare de 3 ori, fiind transliterat în greacă; în fiecare caz este un vocativ, adresîndu-I-se lui Dumnezeu, și termenul grecesc echivalent este adăugat lîngă cel ebraic (Marcu 14:36; Rom. 8:15; Gal. 4:6). Se pare că expresia ebraico-greacă era obișnuită în biserica de limbă greacă, unde este posibil să fi fost folosită ca o expresie liturgică. (Probabil că în limba aramaică rugăciunea „Tatăl nostru" probabil că în limba aramaică a început cu cuvîntul *'abba.*)

Se pare că Isus a fost cel dintîi care a folosit termenul pentru a Se adresa lui Dumnezeu, și El le-a dat ucenicilor autoritatea să facă același lucru. Pavel consideră că acest termen este un simbol al adoptării creștinului ca fiu al lui Dumnezeu și a faptului că este stăpînit de Duhul.

BIBLIOGRAFIE. J. Jeremias, *The Central Message of the NT,* 1965, p. 9-30; *idem., Abba,* 1966, p. 1-67; *TDNT* 1, p. 5 ș.urm.; 5, p. 1006; *NIDNTT* 1, p. 614 și urm.

D.F.P.

ABDON (în ebr. *'abdôn*). 1. Oraș levitic din ținutul lui Așer (Ios. 21:30, scris *Ebron* în 19:28); Kh. 'Abdeh (Avdon), la 6 km spre interiorul țării de la *Aczib, lîngă un drum care traversează dealurile. 2. Ultimul dintre judecătorii mici; de la *Piraton (Jud. 12:13 ș.urm.). 3. Căpetenie în seminția lui Beniamin (1 Cron. 8:23). 4. Un strămoș al lui Saul, din seminția lui Beniamin (1 Cron. 8:30; 9:36). 5. Curtean la curtea lui Iosia (2 Cron. 34:20).

J.P.U.L.

ABEDNEGO. Nume dat lui Azaria, camaradul de exil al lui Daniel (Dan. 1:7). A fost conducător al unei provincii babiloniene pînă cînd a refuzat să se închine înaintea unei statui (Dan. 3:13), dar a fost reașezat la conducere după ce a scăpat cu viață din cuptorul aprins (3:30). El este menționat în 1 Mac. 2:59 și este subînțeles în Evr. 11:33-34. Se poate ca numele să fie echivalentul aramaic (caldean?) al unui nume babilonian care înseamnă „slujitorul celui strălucitor", probabil un joc de cuvinte folosind numele zeului babilonian (Nabu) (*NEBO).

D.J.W.

ABEL. Al doilea fiu al lui Adam și Eva, fratele (poate fratele geamăn, Gen. 4:1-2) lui *Cain. Numele este legat uneori de termenul akadian *aplu,* de termenul sumerian *ibila,* „fiu", sau de termenul akadian *ibilu,* „cămilă", dar aceste asocieri sînt circumstanțiale. Abel a fost un om neprihănit (*dikaios,* Mat. 23:35) și cînd el, întrucît era păstor (Gen. 4:2), a adus o jertfă din întîii născuți din turma lui, Dumnezeu a primit jertfa (Gen. 4:4; Evr. 11:4). După aceea el a fost omorît de Cain, fără să lase urmași, din cîte știm noi. Este clar că Isus Cristos l-a considerat ca fiind un personaj istoric (Mat. 23:35; Luca 11:51).

BIBLIOGRAFIE. KB, p. 227; și S. Landersdorfer, *Sumerisches Sprachgut im Alten Testament,* 1916, p. 67-68.

T.C.M.

ABEL. Element din numele unor locuri, mai ales în Transiordania. Traducerea tradițională „pajiște" nu este certă și Baumgartner (KB, p. 7) preferă traducerea „pîrîu, curs de apă", prin comparație cu termenii ebraici *'ûḇāl, yûḇāl, yāḇāl*. „Abel" din *TM*, în 1 Sam. 6:18 (cf. AV) este probabil o eroare textuală și ar trebui înlocuit cu „*'eḇen* = piatră" (*cf.* LXX și traducerile moderne). În 2 Sam. 20:18 „Abel" reprezintă „Abel-Bet-Maaca" (v. 14-15), iar în 2 Cron. 16:4 (text alterat?) Abel-Maim pare să fie același loc (*cf.* 1 Împ. 15:20). Poziția exactă pentru Abel-Mițraim „dincolo (sau „lîngă, în NEB) de Iordan" (Gen. 50:11) și pentru Abel-Cheramim (Jud. 11:33; undeva în țara lui Amon) nu este cunoscută, dar vezi referirea lui Skinner și Kidner la Gen. 50:11, și *LOB*, p. 243, 371, pentru localuri posibile.

G.I.D.

ABEL-BET-MAACA. (În ebr. *'āḇēl bêt ma'ᵃkâ*, „pajiștea casei asupririi"). Cetate în N ținutului lui Neftali în care Ioab l-a împresurat pe Șeba, fiul lui Bicri (2 Sam. 10:14); capturat de sirieni sub conducerea lui Ben-Hadad (cca. 879 î.d.Cr.; 1 Împ. 15:20; 2 Cron. 16:4) unde este numit Abel-Maim. Capturat de asirieni sub conducerea lui Tiglat-Pileser III (cca. 733 î.d.Cr., 2 Împ. 15:29), Este posibil să fi făcut parte din statul sirian sub conducerea lui *Maaca. A fost identificat ca Tell Abil, la 20 de km N de Lacul Huleh. Folosirea numai a numelui Abel în blestemele egiptene (Textele execrative) și în 2 Sam. 20:18, cît și *folosirea combinației explicative* din 2 Sam. 20:14 („Abel, adică Bet-Maaca"), arată că acestea sînt două nume echivalente și nu un nume alcătuit din trei părți.

D.W.B.

ABEL-MEHOLA. Un oraș numit în legătură cu fuga madianiților dinaintea lui Ghedeon (Jud. 7:22). A făcut parte din al cincilea district al lui Solomon (1 Împ. 4:12) și a fost locul de naștere al lui Elisei (1 Împ. 19:16). Poziția lui nu este cunoscută, dar se consideră de obicei că este plasată în valea Iordanului, la S de Bet-Șean.

D.W.B.

ABIA (În ebr. *'ᵃḇîyā*, „tatăl meu este Yahve", sau „Yahve este tată"). Nume purtat de mai mulți bărbați și femei din VT. Cei mai importanți dintre ei sînt: al doilea fiu al lui Samuel (1 Sam. 8:2; 1 Cron. 6:28), un urmaș al lui Eleazar după care s-a dat nume la ceata a opta dintre cele douăzeci și patru de cete preoțești (1 Cron. 24:10; *cf.* Luca 1:5), fiul lui Ieroboam I (1 Împ. 14:1-18), și fiul și succesorul lui Roboam, împăratul lui Iuda (1 Cron. 3:10; 2 Cron. 11:20; 13:1). Numele acestuia din urmă apare ca Abiam (*'ᵃḇîyām*, „tatăl mării" sau „tatăl apusului") în 1 Împ. 14:31; 15:1, 7-8. Cîteva *ms* evr., însă, dau aici numele lui ca fiind Abia și această variantă este sprijinită de termenul *Abiou* din LXX.

Abia a domnit 3 ani peste Iuda (1 Împ. 15:2; 2 Cron. 13:2). Descrierea domniei lui în Împărați este diferită de cea din Cronici, dar diferențele sînt reconciliabile. În Împărați el este criticat pentru că a aderat la practicile religioase corupte ale tatălui său (1 Împ. 15:3). Relatarea din Cronici (2 Cron. 13) se ocupă aproape în întregime cu victoria decisivă obținută cu ajutorul lui Yahve asupra armatei mai numeroase a lui Ieroboam I. Cuvîntarea lui Abia înainte de bătălie condamnă apostazia regatului din N și afirmă aprobarea divină pentru dinastia lui David și pentru închinarea oferită la Templul din Ierusalim.

J.C.J.W.

ABIATAR. (În ebr. *'eḇyāṯār*, „părintele excelenței, părinte înălțat"). Fiu al lui Ahimelec, și împreună cu acesta, preot din Nob, a fost singurul supraviețuitor al masacrului pornit de Saul împotriva familiei lui și s-a alăturat lui David la Cheila, aducînd cu sine un efod (1 Sam. 22:20-22; 23:6, 9). El a ajutat la ducerea chivotului la Ierusalim și a fost unul dintre sfetnicii lui David (1 Cron. 15:11; 27:34). A fost trimis înapoi la Ierusalim împreună cu fiul său Ionatan atunci cînd David a fugit, și a fost însărcinat să apere interesele regelui împotriva lui Absalom (2 Sam. 15:35 ș.urm.-17:15). La sfîrșitul domniei lui David el a conspirat pentru a-l face pe Adonia rege și a fost destituit din funcție de către Solomon (1 Împ. 1-2), punînd capăt liniei urmașilor lui Eli. Mare preot în timpul domniei lui David, se pare că a avut un rang mai înalt decît Țadoc (1 Împ. 2:35; cf. Marcu 2:26). Nu se știe cu certitudine dacă a avut un fiu numit Ahimelec sau dacă cele două nume au fost echivalente în 2 Sam. 8:17; 1 Cron. 24:6. În Marcu 2:26, textul „în zilele marelui preot Abiatar" este tradus mai corect „în pasajul despre Abiatar", prin analogie cu Marcu 12:26.

A.R.M.

ABIEL (În ebr. *'ᵃḇî'ēl*, „Dumnezeu este tatăl meu"). 1. Bunicul lui Saul (1 Sam. 9:1 și 14:51). 2. Unul dintre vitejii lui David (1 Cron. 11:32), numit Abi-Albon (2 Sam. 23:31), *albon* fiind transferat de copist din versetul următor. În unele codice ale LXX avem aici Abiel.

R.A.H.G.

ABIEZER (În ebr. *'ᵃḇî'ezer*, „tatăl meu este ajutor").

1. O familie (clan) din Manase (Ios. 17:2) din care s-a tras Ghedeon (Jud. 6:11). Pe vremea lui Ghedeon, clanul locuia în Ofra (Jud. 6:11, 24), localitate care poate fi identificată cu (al-Tayibeh), la N de Bet-Șean. Districtul lui Abiezer este menționat în Ostraca de la Samaria (nr. 13, 28) datînd de la cca. 800 î.d.Cr. și este situat la SV de Sihem (vezi *LOB*, p. 315-327). Iezer (Num. 26:30) este o prescurtare.

2. Unul dintre cei treizeci de viteji ai lui David (2 Sam. 23:27; 1 Cron. 11:28), născut la Anatot, la 4 km N de Ierusalim. El a comandat divizia a noua a armatei lui David în luna a noua (1 Cron. 27:12).

R.P.G.

ABIGAIL. (În ebr. *'ᵃḇîḡayil*, „tatăl meu este bucurie" (?)).

1. Soția lui Nabal carmelitul sau calebitul, un țăran bogat care locuia la Maon, și care s-a deosebit foarte mult de soțul ei. Ea și-a dat seama că insulta pe care soțul ei a adus-o oamenilor lui David prin faptul că pe vremea tunsului oilor a refuzat să le dea acestora daruri, a pus în pericol toată gospodăria și familia lor și de aceea, din inițiativă proprie, a luat ca daruri pîini, vin, oi, grîu, stafide și smochine, și l-a îmbunat pe David cînd acesta plănuia atacul, prevenind astfel vărsarea de sînge. Înțelepciunea, frumusețea și demnitatea ei l-au impresionat pe David și el a binecuvîntat pe Dumnezeu. Cînd ea i-a spus lui Nabal despre acțiunea ei, el și-a dat seama că a scăpat cu viață ca prin minune, și de frică a avut un atac de apoplexie și a murit - lovit de Dumnezeu. După aceea David s-a căsătorit cu Abigail și i-a asigurat astfel o poziție socială nouă, împreună cu o avere considerabilă. Împreună cu Ahinoam din Izreel, ea a fost soția lui David la Gat. Ele au fost luate prizoniere de către amaleciți, în apropiere de Țiclag și au fost apoi eliberate (1 Sam. 30:18). Ea a fost mama lui Chileab (2 Sam. 3:3) sau Daniel (1 Cron. 3:1), al doilea fiu al lui David.

2. Soția lui Itra (2 Sam. 17:25) sau Ieter (1 Cron. 2:17; 1 Împ. 2:5) Ismaelitul - termeni care sînt ușor confundați în ebraică - și mama lui Amasa. Ea a fost fiica lui Nahaș (2 Sam. 17:25) sau Iese (1 Cron. 2:13-16). Criticii moderni consideră că *Nahaș este o eroare făcută de scribi. M.B.

ABIHAIL. (În ebr. *'ᵃḇîhayil*, „tatăl meu este putere"). Nume de bărbat sau de femeie. **1.** Un levit, tatăl lui Zuriel (Num. 3:35). **2.** Soția lui Abișur (1 Cron. 2:29). **3.** Un gadit care locuia în Basan (1 Cron. 5:14). **4.** Mama lui Mahalat, soția lui Roboam și fiica lui Eliab, fratele cel mai vîrstnic al lui David, (2 Cron. 11:18). **5.** Tatăl Esterei și unchiul lui Mardoheu (Est. 2:15; 9:29). R.A.H.G.

ABIHU (În ebr. *'ᵃḇîhû'*, „tatăl meu este el" (Yahve)). Fiul lui Aaron, preot. El L-a văzut pe Dumnezeu în gloria Lui (Exod. 24:1, 9) și cu toate acestea a acționat independent de cerințele legii rituale și a fost omorît de focul sfînt (Lev. 10:1-8). A.R.M.

ABILENE. Regiune din Anti-Liban, de lîngă cetatea Abila (cf. ebr. *'āḇēl*, „pajiște"), pe malul rîului Abana (mod. Barada), cam la 29 de km NV de Damasc (ruinele cetății încă dăinuiesc împrejurul satului Es-Suk). Abilene a aparținut regatului iturean al lui Ptolemeu Mennaeus (cca 85-40 î.d.Cr.) și al fiului său Lysanias I (40-36 î.d.Cr.); ulterior a fost separat pentru a forma tetrarhia unui alt *Lysanias mai tînăr, menționat în Luca 3:1. În anul 37 d.Cr. a fost dată lui Irod Agripa I de către împăratul Gaius, ca parte a regatului său, iar în anul 53 Claudius a dat-o lui Irod Agripa II. *Cf.* Jos., *BJ* 2. 215, 247; *Ant.* 18, 237; 19. 275; 20. 138.

BIBLIOGRAFIE. HJP, 1, 1973, p. 561-573.

F.F.B.

ABIMELEC. (În ebr. *'ᵃḇîmeleḵ*, „regele (divin) este tatăl meu"). **1.** Regi filisteni din Gherar care poartă acest nume apar în episoadele cu Avraam (Gen. 20:1-18) și Isaac (Gen. 26:1-33). Similaritatea dintre cele două episoade i-a făcut pe mulți să creadă că este o repetare, dar este posibil ca Abimelec să fi fost un nume generic dat regilor filisteni (*cf.* „Faraon", în Egipt); există diferențe semnificative între întîmplări (și observați relevanța lui Gen. 20:13 atît pentru Avraam cît și pentru Isaac). Aluzia la prezența filistenilor în Canaan, în zilele patriarhilor, nu este necesar greșită, deoarece „filisteni" poate să însemne că locuitorii din Gherar erau o avangardă a Oamenilor Mării care s-au așezat ulterior în Palestina; dintre aceste popoare, filistenii au ajuns să fie elementul dominant. În subtitlul Ps. 34 numele de Abimelec este dat lui Achiș, regele din Gat.

2. Fiul lui Ghedeon, născut de o concubină din Sihem (Jud. 8:31). Cu ajutorul familiei mamei sale el i-a omorît pe toți cei șaptezeci de frați ai săi, cu excepția lui Iotam. Deși s-a proclamat singur „rege" - titlu pe care tatăl său l-a refuzat (Jud. 8:23) - teritoriul său nu se poate să se fi extins dincolo de marginea de V a ținutului lui Manase. După trei ani locuitorii din Sihem s-au întors împotriva lui și au trecut de partea lui Gaal. Abimelec a răspuns cu vigoare și cruzime; ulterior a murit în mod rușinos, în timpul asediului Tebețului. Pentru a înțelege cadrul arheologic pentru Jud. 9, vezi G. E. Wright, *Shechem*, 1965, p. 123-128.

3. Preot, fiul lui Abiatar (1 Cron. 18:16), potrivit cu *TM*, dar probabil că aici este o eroare făcută de scrib, și ar trebui să fie A*h*imelec (*cf.* 2 Sam. 8:17).

R.P.G.

ABIRAM. (În ebr. *'ᵃḇîrām*, „tatăl meu este înălțat"). **1.** Fiul lui Eliab, un rubenit care împreună cu fratele său *Datan, cu *Core, un levit, și cu alții, a instigat o răzvrătire împotriva lui Moise (Num. 16). **2.** Fiul cel mai mare al lui *Hiel din Betel, care și-a pierdut viața în timpul reconstruirii fortăreței Ierihonului, cca. 870 î.d.Cr. (1 Împ. 16:34; *cf.* Ios. 6:26.)

D.W.B.

ABIS. Cuvîntul grec *abyssos* („prăpastie fără fund", „adînc") apare de 9 ori în NT. Este tradus „adînc" (locuința demonilor, Luca 8:31; locuința morților, Rom. 10:7) și „fîntîna adîncului" (Apoc. 9:1-2, 11; 11:7; 17:8; 20:1, 3). LXX traduce termenul ebr. *tᵉhôm*, „loc adînc" cu cuvîntul „abis" (Gen. 1:2, etc.), cu referire la ideea primară a unei întinderi imense de apă pe care a plutit lumea, sau cu referire la lumea de jos (Ps. 71:20). (*IAD.)

J.D.D.

ABIȘAG. (În ebr. *'ᵃḇîšaḡ*, sensul posibil „tatăl a hoinărit"). O tînără *sunamită foarte frumoasă care a fost adusă la David ca să-l îngrijească în zilele bătrîneții lui. După moartea lui David, Adonia, fiul lui cel mai mare, a dorit să se căsătorească cu ea, dar Solomon, văzînd în aceasta o încercare de a cuceri tronul, întrucît se pare că haremul regelui era moș-

tenit de succesorul său (*cf.* R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 116), a pus ca fratele său să fie omorît (1 Împ. 2:13-25). D.W.B.

ABIŞAI. (În ebr. *'ᵃbîšay*, „tatăl darului" sau „tatăl meu este Isai"). Fiul Ţeruiei şi fratele lui Ioab şi Asael (2 Sam. 2:18). 2 Sam. 23:18; 1 Cron. 11:20-21 arată că el era cel mai cu vază între „cei trei", care trebuie să însemne (aşa cum traduce Vulgata) „al doilea grup de trei", după „cei trei" din 2 Sam. 23:8-12. Totuşi, două ms. ebraice şi textul siriac din 2 Sam. 23:18-19 şi 1 Cron. 11:20 spun că el a fost căpetenie peste „cei treizeci". El a avut o carieră strălucită ca ofiţer superior în armata lui David. G.W.G.

ABNER. (În ebr. *'abnēr*, dar *'ᵃbînēr* în 1 Sam. 14:50). Vărul lui Saul şi comandantul armatelor lui (1 Sa. 14:50); unul dintre foarte puţinii slujbaşi regali menţionaţi în legătură cu domnia lui Saul. În urma morţii lui Saul, Abner a obţinut jurămîntul de credinţă faţă de fiul lui Saul, Eş-Baal (Iş-Boşet), al tuturor seminţiilor, cu excepţia lui Iuda (2 Sam. 2:8-10), şi l-a instalat ca rege într-o capitală nouă (Mahanaim), pe partea de E a Iordanului. În lupta care a urmat între casa lui Saul şi cea a lui David (*cf.* 2 Sam. 3:1), Abner l-a susţinut cu loialitate pe protejatul său pînă cînd acesta a insinuat că, prin luarea concubinei lui Saul, Abner a revendicat tronul pentru sine. Atunci Abner a început să ducă tratative cu David, promiţînd să unească tot Israelul în jurul regelui lor legitim. Dar Ioab nu a avut încredere în Abner şi, în parte pentru a răzbuna moartea fratelui său Asael (2 Sam. 2:18-23), l-a omorît la porţile Hebronului (2 Sam. 3:27). R.P.G.

ABSALOM (În ebr. *'abšālôm*), „tatăl este pace" sau „tatăl păcii"). **1.** Al treilea fiu al lui David, născut de o femeie străină, Maaca, fiica lui Talmai, regele Gheşurului (2 Sam. 3:3). A fost un tînăr frumos, la fel ca şi sora sa Tamar, care a fost violată de Amnon, cel dintîi fiu care i s-a născut lui David, dar de către o altă femeie (2 Sam. 13:1-18). Cînd Absalom a aflat despre acest incident, l-a omorît pe Amnon, atrăgînd astfel mînia tatălui său şi a fugit dinaintea lui la Gheşur (2 Sam. 13:19-39). Prima parte a profeţiei lui Natan s-a împlinit (2 Sam. 12:10). După 3 ani de exil şi după alţi 2 ani de interdicţie de a merge la curtea regală, David l-a reprimit pe fiul său, iar ca răsplată acesta a complotat împotriva tronului său (2 Sam. 15:1-15). Expresia „patruzeci de ani", în v. 7 nu este în acord cu 18:5, şi s-a sugerat că ar trebui să citim „patru". Acum s-a împlinit a doua parte a profeţiei lui Natan (2 Sam. 12:11a). A treia parte (v. 11b) s-a împlinit de asemenea curînd după aceea (2 Sam. 16:20-23) şi acum nu mai era cale de întoarcere. Găsim patos şi folos spiritual în cuvintele lui David cînd leviţii au vrut să ia chivotul legămîntului în lupta cu regele detronat (2 Sam. 15:25-26). Sfîrşitul lui Absalom este bine cunoscut. Cu ajutorul lui Huşai (2 Sam. 15:32-37 şi 17:1-16) şi Ioab (2 Sam. 18:1-21; vezi şi 19:1-7), David a putut să-l învingă în luptă. 2 Sam. 18:9-17 descrie moartea lui lipsită de glorie. Psalmul 3 datează din perioada răzvrătirii lui Absalom.

2. Socrul lui Roboam (2 Cr. 11:20-21; numit „Abisalom" în 1 Împ. 15:2, 17).

3. În Apocrife, un ambasador al lui Iuda Macabeul, tatăl lui Matatia şi Ionatan (1 Mac. 11:70; 13:11; 2 Mac. 11:17). T.H.J.

ACAD, AKKAD. Una dintre cetăţile majore alături de Babilon şi Erec, întemeiate de Nimrod, (Gen. 10: 10). A purtat numele semitic *Akkadu* şi numele sumerian *Agade*. Poziţia geografică precisă în apropiere de Sippar sau Babilon este incertă, deşi unii o identifică cu ruinele de la Tell (Sesubar) sau chiar cu Babilonul.

Inscripţiile arată că o dinastie semitică veche, întemeiată de Sargon I (cca. 2350 î.d.Cr.) a înflorit aici. În vremea aceea Acad a stăpînit peste tot Sumerul (S Babiloniei) şi armatele sale au ajuns pînă în Siria, Elam şi S Anatoliei. Dat fiind comerţul şi marea prosperitate care au urmat după domnia lui Sargon şi a succesorului său Naram-Sin, dinastia lor a devenit simbolul „epocii de aur". Mai tîrziu, cînd Babilonul a devenit capitală, termenul „Akkad" a continuat să fie folosit în cronicile regilor din *Asiria şi *Babilon pentru a descrie tot Babilonul de N, pînă către sfîrşitul perioadei persane.

Termenul „acadian" (akkadian) este folosit astăzi pentru a desemna limbile semitice asiriene şi babiloniene, dialectul faimoasei dinastii din Agade fiind desemnat ca „acadiană veche". D.J.W.

ACAN. (În ebr. *'ākān*). Un iudeu din clanul lui Zerah, care a participat la asaltul Ierihonului şi a încălcat interdicţia prin faptul că a furat aur, argint şi o haină scumpă. Faptul acesta a fost descoperit în urma cercetării făcute prin tragere la sorţi, după ce poporul nu a reuşit să cucerească cetatea Ai. Acan, împreună cu familia şi posesiunile lui, au fost împroşcaţi cu pietre şi arşi în Valea *Acor (Ios. 7). Cînd a rostit sentinţa, Iosua a folosit similaritatea dintre numele lui şi verbul *'ākar* „a aduce nenorocire"- cronicarul redă în felul acesta numele lui (Acar, 1 Cron. 2:7). Evenimentul este amintit în Ios. 22:20. J.P.U.L.

ACCEPTARE. Cuvintele „a accepta", „acceptat", „acceptabil", „acceptare" (sau „a primi", „primit", „vrednic de primit", „primire") traduc o serie de cuvinte evreieşti şi greceşti cu înţeles înrudit. De obicei subiectul este Dumnezeu; obiectul acceptării poate fi jertfa (Ps. 119:108), rugăciunile (Gn. 19:21), toată viaţa, şi în special persoana celui ce se închină. În opoziţie cu concepţia păgînă, doctrina biblică susţine că rugăciunile şi jertfele sînt acceptabile pentru Dumnezeu deoarece persoana omului este acceptabilă. Astfel „Domnul a privit cu plăcere spre Abel şi spre jertfa lui - dar spre Cain şi spre jertfa lui, n-a privit cu plăcere" (Gen. 4:4-5). Acceptarea jertfei lui Abel a fost o mărturie că persoana lui Abel a fost deja acceptată. Prin jertfa sa „el a căpătat mărturia că este

neprihănit, căci Dumnezeu a primit darurile lui" (Evr. 11:4), iar Cain a fost mustrat și i s-a spus că jertfa lui ar fi acceptată dacă viața lui ar fi acceptabilă (Gen. 4:7).

Profeții din VT au atacat ideea, atît de dragă omului firesc, că Dumnezeu poate fi înduplecat să accepte persoana cuiva prin închinări rituale oferite după toate regulile. Ei au afirmat în repetate rînduri că ordinea divină a fost inversată. Jertfele erau acceptabile numai cînd persoanele erau acceptabile (Osea 8:13; Mal. 1:10, 13). Pretutindeni în Biblie este subliniată învățătura că Dumnezeu nu acceptă persoana omului datorită poziției lui sociale sau a importanței lui. Dumnezeu nu se uită la fața omului (Gal. 2:6). Aceasta este o virtute pe care trebuie să o imite toți. Totuși, abia în urma incidentului cu Corneliu a înțeles Biserica primară adevărul că Dumnezeu nu cere naționalitatea evreiască, nici tăierea împrejur, ca o condiție a acceptării de către El (Fapt. 10:35).

Binele pe care-l cere Dumnezeu pentru a fi acceptați de El nu trebuie să fie mai prejos de perfecțiunea Sa în nici o privință. Numai cei care, prin răbdare, persistă în facerea de bine pot revendica viața veșnică drept răsplată pentru faptele lor (Rom. 2:6-7). Nici un om nu poate face așa ceva. Toți oamenii sînt mai prejos de gloria lui Dumnezeu, datorită păcatului (Rom. 3:9-23). Numai Domnul nostru este acceptat. Numai El a meritat verdictul lui Dumnezeu: „În Tine Îmi găsesc toată plăcerea".

Ezechiel a proorocit că lucrarea lui Dumnezeu va fi cea care îi va face pe păcătoși acceptabili înaintea lui Dumnezeu (Ezec. 20:40-41; 36:23-29). Prin includerea în Cristos și prin darul îndreptățirii (Rom. 5:17) credincioșii sînt acceptați de Dumnezeu. Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu care, prin harul Lui, ne face acceptați „în Preaiubitul Lui" (Efes. 1:6).

D.B.K.

ACCES. În curțile orientale cei care veneau cu o rugăminte înaintea regelui erau prezentați de un intermediar care garanta cinstea lor (*cf.* Barnaba, *Fapt.* 9:27-28). Prezentarea lui Dumnezeu ca Rege în VT (Ps. 47:7) le-a pus scriitorilor NT o problemă în ce privește *prosagōge* sau accesul păcătosului la Dumnezeu. Păcătosul nu are de la sine un drept de a se apropia de Dumnezeu și, de aceea, obține accesul numai prin Cristos (Rom. 5:2; Efes. 2:18; 3:12; 1 Pet. 3:18), a cărui moarte îndepărtează bariera de ostilitate (vrăjmășia) (Efes. 2:16) și îi permite credinciosului să se apropie cu încredere de tronul harului (Evr. 4:16).

D.H.T.

ACHELDAMA Fapt. 1:19 spune că înțelesul cuvîntului este „ogorul sîngelui" - expresia aramaică fiind *haqeldema.* Ogorul fusese cunoscut anterior sub numele de Țarina olarului și a fost identificată cu Casa olarului (Ier. 18:2), în Valea Hinomului. Jerome susține că locul a fost în partea de S a acestei văi; aceasta este și poziția geografică acceptată în zilele noastre. Eusebius, însă, a spus că acest ogor a fost la N de Ierusalim. Locul tradițional conține lut pentru olărit și a fost folosit vreme îndelungată ca loc de îngropăciune. Pentru bibliografie și o scurtă discuție a problemelor, vezi J. A. Motyer, în *NIDNTT* 1, p. 93-94.

D.F.P.

ACHIȘ. Regele Gatului (numit Abimelec în titlul Ps. 34) în cetatea căruia David a locuit incognito în timp ce fugea de Saul și cînd s-a prefăcut că este nebun (1 Sam. 21:10-15). A doua oară cînd David s-a refugiat în Gat, Achiș i-a dat cetatea Țiclag, pe granița cu Israelul (1 Sam. 27). El l-a numit pe David în garda sa personală într-o bătălie împotriva lui Israel (1 Sam. 28:1-2), dar ceilalți filisteni nu au vrut ca David să lupte alături de ei (1 Sam. 29). Achiș a continuat să fie rege și în timpul domniei lui Solomon (1 Împ. 2:39-40).

D.W.B.

ACOR (În ebr. *'āḵôr*). Valea din apropiere de Ierihon unde a fost executat *Acan. Potrivit tradiției iudaice și creștine este situată la N de Ierihon (Eusebius, *Onom.* 18, 84; J.T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert,* 1962, vol. 3, p. 262), probabil la V de Nu'eima. Dacă este așa, Ios. 15:7 se referă la o altă vale, la S de granița dintre Iuda și Beniamin; o poziție geografică probabilă este el-Buquei a (GTT, p. 137, 139, 271- L. E. Stager, *RB* 81, 1974; p. 94-96; Milik, Cross, *BASOR* 142, 1956, p. 17; vezi *SECACA). Un loc la V de Qilt a fost sugerat pe baza presupunerii că Ios. 7 și 15 vorbesc despre același loc, dar locul nu se potrivește cu nici una din descrieri. Is. 65:10; Osea 2:15 probabil că sînt mai clare dacă se face referire la un loc așezat la V de Nu'eima.

J.P.U.L.

ACRABIM (În ebr. *'aqrabbîm,* „scorpioni"). O trecătoare muntoasă la capătul de S al Mării Moarte (Num. 34:4; Ios. 15:3; Jud. 1:36) între Arba și ținutul deluros din Iuda; identificată cu trecătoarea Naqb *(eṣ-ṣāfā)* din zilele noastre.

J.D.D.

ACSA (În ebr. *'aḵsâ,* „brățară"). Fiica lui Caleb care atunci cînd s-a căsătorit cu Otniel, nepotul lui Caleb, ca răsplată pentru că Otniel a cucerit Chiriat-Sefer, l-a îndemnat să ceară de la Caleb un teritoriu mai mare, iar pentru sine a cerut izvoare de apă (Ios. 15:16-17; Jud. 1:12-15; 1 Cron. 2:49).

A.E.C.

ACȘAF (În ebr. *'aḵšāp*). O cetate importantă în Canaan (Ios. 11:1; 12:20), menționată în listele egiptene și *Papyrus Anastasi,* I (*ANET,* p. 477); este în apropiere de Acco, după cîte se pare la E sau SE. Pozițiile alternative cele mai probabile sînt Tell Keisan (W. Albright, *BASOR* 83, 1941, p. 33) și Khirbet Harbaj (Tell Regev) (*LOB,* p. 21, etc.). Cetatea a fost ocupată de Așer (Ios. 19:25).

J.P.U.L.

ACUILA ȘI PRISCA, PRISCILA. Un evreu, lucrător în piele („făcător de corturi", Fapt. 18:3), și soția sa, prieteni devotați ai lui Pavel. Acuila a venit din Pont, dar familia era în Roma cînd Claudius a dat în cca. 49 d.Cr. edictul de expulzare a evreilor din oraș. Un pasaj obscur din scrierile lui Suetonius (*Claudius* 25. 4) sugerează că expulzarea a urmat după niște tulburări cu privire la creștinism în comunitatea evreiască din Roma; și este foarte posibil ca Acuila și Prisca să fi fost deja creștini atunci cînd l-au întîlnit pe Pavel la Corint. El a locuit și a lucrat împreună cu ei (Fapt. 18:1-3; o completare la v. 7, într-un manuscris inferior, adaugă că Pavel a plecat de la ei după ce a avut loc o dezbinare în sinagogă). Fără îndoială că acesta a fost timpul cînd ei și-au pus viața în joc pentru Pavel (Rom. 16:3); s-ar putea, de asemenea, ca ei să fi stîrnit interesul apostolului pentru nevoile și oportunitățile din Roma.

Cînd Pavel a plecat, ei l-au însoțit pînă la Efes, unde l-au primit și l-au ajutat pe influentul *Apolo (Fapt. 18:18-20), să ajungă la o credință mai deplină. Ei se aflau tot la Efes, și biserica se întrunea în casa lor, cînd a fost scrisă 1 Cor., și ei nu i-au uitat pe prietenii lor din Corint (1 Cor. 16:19 - o observație marginală susține că Pavel era iarăși oaspetele lor). La scurtă vreme după aceasta, profitînd de destinderea relațiilor cu evreii după moartea lui Claudius, se pare că ei s-au întors la Roma (Rom. 16:3). Întrucît 2 Tim. 4:19 arată limpede că ei locuiau din nou în Efes, menționarea acestei familii a fost un argument important pentru a considera Romani 16 ca fiind o scrisoare separată adresată bisericii din Efes (*cf.* mai ales K. Lake, *EEP*, p. 327 ș.urm.); dar forța acestui argument este redusă de înclinația evidentă a lui Acuila și Priscila de a călători.

Numele lui Acuila este atestat în Pont (*cf. MM*) - omonimul său, traducătorul, a provenit tot de acolo. Cele mai bune mss arată că Pavel folosește numele corect, Prisca, pentru soția lui, în timp ce Luca folosește în mod caracteristic diminutivul Priscila.

Rom. 16:3 arată că această familie de evrei călători și ospitalieri era cunoscută și îndrăgită în bisericile de ne-evrei, și tentația de a umple golurile din cunoștințele noastre despre ei s-a dovedit irezistibilă. Faptul curios că Prisca este numită de obicei prima a fost interpretat ca o indicație a faptului că ea era o doamnă romană de rang mai înalt decît soțul ei (*cf.* Ramsay, *CBP*, 1, p. 637, pentru o analogie contemporană), sau că a avut un loc mai important în biserică. Adevăratul motiv nu poate fi descoperit. Au fost făcute încercări de a urmări întoarcerea lor finală la Roma (vezi Sanday și Headlam, *Romans*, p. 418 ș.urm., pentru date arheologice), sau chiar în Pont, ori pentru a arăta că Acuila a fost un membru sau un libert din *gens Pontia* sau *gens Acilia.* Deși unele sugestii sînt atrăgătoare, nici una dintre ele nu este convingătoare; și mai puțin convingătoare este sugestia lui Harnack care le atribuie lor scrierea Epistolei către Evrei, și care susține că Prisca a avut rolul conducător în familie.

BIBLIOGRAFIE. A. Harnack, *ZNW* 1, 1900, p. 16 ș.urm.; Ramsay, *SPT*, p. 241, 253 ș.urm. A.F.W.

ACZIB. 1. O cetate port din Canaan, repartizată seminției lui Așer (Ios. 19:29), dar pe care aceștia nu au ocupat-o niciodată (Jud. 1:31). Este cucerită de Sanherib în 701 î.d.Cr. (*ANET*, p. 287) și identificată cu orașul modern ez-Zib, la 14 km N de Acco (Acre). **2.** O cetate din Iuda (Ios. 15:44), în Șefela (deșertul din S). Probabil este cetatea Chezib din Gen. 38:5; cucerită de Sanherib (*cf.* Mica 1:14); a fost identificată de unii tentativ cu localitatea modernă Tell el-Beida.

D.W.B.

ADA (În ebr. *ʿādâ*, înțelesul numelui nu este cunoscut). **1.** Una dintre soțiile lui Lameh, mama lui Iabal și Iubal (Gen. 4:19 ș.urm.). **2.** Una dintre soțiile lui Esau, fiica lui Elon Hetitul, mama lui Elifaz (Gen. 36:2 ș.urm.).

T.C.M.

ADAM (În ebr. *ʾādām*). Oraș la 28 de km N de Ierihon, aproape de *Zaretan, lîngă vadurile Iordanului, imediat după confluența cu Iabocul; localitatea modernă Tell ed-Damiyeh. Blocarea apelor Iordanului la acest punct a făcut posibil ca israeliții să traverseze Iordanul la Ierihon (Ios. 3:10ș.urm.).

J.P.U.L.

ADAM.

I. În Vechiul Testament

Primul om, creat (*bārā*, Gen. 1:27) de Dumnezeu după chipul Său *(ṣelem)*, în ziua a șasea, făcut (modelat) din țărîna pămîntului *(ʾadāmâ)* (așa cum un olar modelează un vas, *yāṣar*, Gen. 2:7) și suflîndu-i în mod unic suflare de viață în nări (*nišmat ḥayyîm* - vezi *b*, mai jos). Rezultatul acestui fapt a fost că „omul" a devenit o ființă vie *(nepeš ḥayyâ)*. Miturile sumeriene și babiloniene despre creație sînt cunoscute, dar cînd sînt comparate cu descrierea creației în Biblie ele sînt primitive și politeiste.

a. Etimologia

Numele Adam *(ʾādām)*, în afară de faptul că este un nume propriu, are și sensul de „omenire", un sens care apare în VT de vreo 500 de ori așa încît atunci cînd numele apare însoțit de articolul hotărît *(hāʾādām)* trebuie tradus ca substantiv echivalent cu un nume propriu și nu ca nume. Cuvîntul *ʾadm* apare de asemenea în limba ugarită și are sensul de „omenire". În descrierea *creației în Gen. 1 și 2, articolul însoțește termenul *ʾādām* în toate cazurile, cu excepția a trei versete: 1:26, unde este evident că intenția autorului este să spună „om", în general; 2:5, unde „om" (sau „nici un om") este în mod evident sensul cel mai firesc; și 2:20, primul loc unde textul ne permite să folosim numele propriu. În unele traduceri (AV) numele propriu este folosit și în versetul precedent (2:19), în ciuda faptului că acolo este folosit articolul, în timp ce alte traduceri (RV, RSV) consideră că masoreții au pus un punct greșit în text și că numele propriu nu apare pînă în Gen. 4:25, întrucît traducătorii au observat că în cazul acesta, la fel ca și în celelalte (3:17, 21) cuvîntul apare fără un articol și este precedat de

prepoziția l^e-, care ar putea fi citită *(lā- <l^ehā-)*, pentru a include articolul, fără a altera textul consonantic. Deși au fost făcute încercări de a determina etimologia numelui, nu există un acord unanim, iar faptul că limba originală a omenirii nu a fost limba ebraică, face ca aceste teorii să fie pure speculații academice. Este clar, însă, că folosirea cuvîntului *'ᵃdāmâ*, „pămînt", „țărînă" în juxtapunere cu numele *'āḏām* în Gen. 2:7 este intenționată, și această concluzie este confirmată de Gen. 3:19.

b. Starea primară a lui Adam

Adam s-a deosebit de animale, și aceasta nu pentru că i-au fost aplicate epitetele *nep̄eš* și *rûah*, întrucît acești termeni sînt folosiți uneori și pentru animale, ci pentru că el a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, pentru că i s-a dat stăpînire peste toate animalele și, poate, pentru că Dumnezeu a suflat în mod special în el suflare de viață *(n^ešāmâ)* (*VT* 11, 1961, p. 177-187). Dumnezeu a făcut o grădină pentru Adam în *Eden (Gen. 2:8-14) și l-a pus acolo ca să o lucreze și să o păzească. Cuvîntul „să o lucreze" *('āḇaḏ)* este cel folosit în mod obișnuit pentru muncă sau trudă (de ex. Exod. 20:9), așa încît Adam nu era destinat să stea cu mîinile încrucișate. Se pare că hrana lui au fost fructele pomilor (Gen. 2:9, 16), roadele tufelor - mure, zmeură și nuci (*sîah, EVV* „plante") și cerealele de pe cîmp (*'ēśeḇ*, Gen. 2:5). După aceea, Dumnezeu a adus la Adam toate animalele și păsările ca să le dea nume și, probabil, pentru ca el să cunoască caracteristicile și potențialul acestora (Gen. 2:19-20). Este posibil ca o descriere vagă a acestui fapt să fie găsită în textele din literatura sumeriană care descriu cum zeul Enki a făcut ordine în lume și, printre alte lucruri, a pus animalele sub stăpînirea a două zeități mai mici.

c. Căderea

Dumnezeu a spus că „nu este bine ca omul să fie singur" (Gen. 2:18) și de aceea a creat-o pe femeie (2:22) ca să-i fie un ajutor (*EVA) pentru om. Ispitită de șarpe, femeia l-a convins pe Adam să mănînce din rodul pomului de care Dumnezeu i-a poruncit să nu se atingă (Gen. 3:1-7) (*CĂDEREA), iar ca urmare a acestui fapt bărbatul și femeia au fost izgoniți din grădină (Gen. 3:23-24). Este evident că pînă la acel moment Adam a avut comuniune directă cu Dumnezeu. Cînd Adam și femeia și-au dat seama de goliciunea lor, ei au luat frunze de smochin și le-au cusut laolaltă ca să-și facă haine cu care să-și acopere coapsele (*hᵃ ḡôrâ*, Gen. 3:7), dovedind astfel că ei aveau unele deprinderi simple cum este cusutul. Adam a fost pedepsit cu izgonirea din grădină și cu a-și cîștiga hrana cu sudoarea feței, întrucît pămîntul *('ᵃḏāmâ)*, în care avea să se întoarcă la moarte, a fost blestemat și avea să producă spini și pălămidă. El urma să fie în continuare agricultor, dar munca lui avea să fie de acum încolo mai grea decît în trecut (Gen. 3:17-19, 23). Au fost făcute paralele între acest episod și mitul acadian despre Adapa, care în mod greșit a refuzat pîinea și apa vieții, pierzînd în felul acesta nemurirea omenirii; dar asemănările sînt vagi. Dumnezeu le-a dat celor doi oameni haine de piele (Gen. 3:21), lăsînd să se înțeleagă că de acum încolo ei aveau nevoie să se protejeze de vegetație și de vremea rece.

Adam a avut doi fii, *Cain și *Abel, iar după ce Cain l-a omorît pe Abel, Adam a avut un alt fiu, *Set, care să ia locul lui Abel (Gen. 4:25) și care să continue linia de descendenți credincioși lui Dumnezeu. Adam era în vîrstă de 130 (LXX 230) de ani cînd s-a născut Set și după aceea a mai trăit 800 (LXX 700) de ani, trăind în total 930 de ani (Gen. 5:2-5 este în armonie cu LXX și cu Pentateuhul Samaritean, acesta din urmă fiind în armonie cu *MT* cu privire la toate cele trei cifre) (*GENEALOGIE). Pentru a face o comparație, trebuie remarcat că în lista sumeriană de regi, primul rege dinainte de potop, Alulim, se spune că a domnit 28.800 de ani (un alt text dă cifra de 67.200), iar omologul său, Aloros, în scrierea *Babylōniaka* de Berossos, se spune că a trăit 36.000 de ani. Se presupune că Adam a avut și alți copii în afară de cei trei menționați în Genesa. Perioada în care a trăit Adam și locul exact unde a trăit constituie subiectul unei controverse.

BIBLIOGRAFIE. *KB*3, p. 14; C. Westermann, *Biblischer Kommentar AT*, I/1, 1976; pentru crearea omului, vezi A. Heidel, *The Babylonian Genesis*², 1951, p. 46-47, 66-72, 118-126; W. G. Lambert și A. R. Millard, *Atrahasīs. The Babylonian Story of the Flood*, 1969, p. 8-9, 15, 54- 65; S. N. Kramer, *„Sumerian Literature and the Bible"*, *Analecta Biblica* 12, 1959, p. 191-192; pentru Enki și ordinea din lume, vezi *History Begins at Sumer*, 1958, p. 145-147; pentru Adapa, vezi Haidel, *Genesis*, p. 147-153; E. A. Speiser în *ANET*, p. 101-103; pentru lista regilor, vezi T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, 1939, p. 70-71; A. L. Oppenheim, în *ANET*, p. 265.

T.C.M.

II. În Noul Testament

În afara scrierilor lui Pavel, se face uneori referire la Adam și în Evanghelii: Luca îl așează în fruntea genealogiei lui Cristos (3:38), subliniind în felul acesta înrudirea lui Cristos cu întreaga omenire (vezi contrastul cu Mat. 1:1 ș.urm.); Iuda 14 îl menționează de asemenea pe Adam ca începătorul rasei umane. Crearea lui Adam și Eva și unirea lor care a urmat este folosită ca dovadă că Dumnezeu a vrut unirea dintre bărbat și femeie, cu scopul ca aceștia să devină „un singur trup" (Mat. 19:4-6; Marcu 10:6-9; unde se citează Gen. 1:27; 2:24). În tradiția lui Marcu aceasta înseamnă că divorțul este interzis, dar Mat. 19:9 adaugă o excepție, cazurile de „curvie".

În scrierile lui Pavel, unirea dintre Adam și Eva este folosită și ca bază a învățăturii despre relația dintre sexe: Gen. 2:24 este citat din nou în 1 Cor. 6:16, pentru a arăta că unirea sexuală nu este o problemă banală sau lipsită de importanță din punct de vedere etic, ci este întotdeauna o unire completă și complexă a celor doi parteneri, iar în Efes. 5:31, unde se argumentează că se referă și la unirea dintre Cristos și Biserică. În 1 Cor. 11:7-9 există aluzii la ordinea creării lui Adam și Eva și la poziția conferită de Dumnezeu bărbatului, iar Pavel folosește acest argument pentru a cere femeilor să fie supuse bărbaților lor (în ciuda v. 11 ș.urm.): bărbații nu trebuie să-și acopere capul, întrucît ei sînt „chipul și slava" lui Dumnezeu, dar femeile sînt „slava" bărbaților și ele își dezonorează capul (în sens literal, și poate în sens figurat - referindu-se la bărbații lor; *cf.* v. 3 ș.urm.) dacă nu-l acoperă. În mod asemănător, 1 Tim. 2:12-14 face apel la ordinea creării lui Adam și Eva pentru a sprijini ideea că femeile, fiind subordonate bărbaților, nu ar trebui să ia cuvîntul în adunări; această in-

ferioritate este confirmată de faptul că Eva a fost cea care a fost înşelată şi dusă în păcat (*cf.* Sirah 25:24). Prin urmare, învăţăturile practice date aici cu privire la conduita femeii nu pot fi respinse ca fiind doar o acomodare la obiceiurile din vremea aceea, fără a pune la îndoială exegeza scripturală şi doctrina creaţiei care sînt aduse în sprijinul acestor practici sau fără a pune la îndoială logica potrivit căreia una decurge din cealaltă.

Principala folosire a numelui lui Adam în scrierile lui Pavel este în contrastul dintre Adam şi Cristos. La acest contrast s-ar putea să se facă aluzie şi în Evangheliile sinoptice: descrierea ispitirii lui Isus în Evanghelia după Marcu (1:13) s-ar putea să reflecte ideea că Isus a restaurat starea omului în Paradis - prin învingerea ispitirii, prin faptul că a trăit între animalele sălbatice şi prin faptul că I-au slujit îngerii (*cf.* J. Jeremias, *TDNT* 1, p. 141). În mod asemănător, Luca 3:38 se referă la Adam folosind expresia „fiul lui Dumnezeu", o expresie care a fost folosită deja cu referire la Isus (1:35). Aceasta ar constitui o folosire pozitivă a povestirii despre Adam: Cristos este asemănat cu Adam, aşa cum era el înainte de căderea în păcat.

Pavel pune un accent mai mare pe deosebirile dintre Adam şi Cristos; lucrul acesta este adevărat cu privire la ambele pasaje în care dezvoltă această idee, 1 Cor. 15 şi Rom. 5:12-21. Este adevărat şi cu privire la o a treia referire posibilă la această idee, în materialul tradiţional folosit în Filip. 2:6-11; acolo, însă, nu există nici o referire explicită la Adam, nici vreun citat direct din Genesa; în cel mai bun caz am putea spune că unele idei de aici, de ex. ascultarea, renunţarea la egalitatea cu Dumnezeu, implică un contrast între Cristos şi Adam (*cf.* R. P. Martin, *Carmen Christi*, 1967, p. 161-164.).

1 Cor. 15 se referă de două ori la contrastul dintre Adam şi Cristos: prima dată, în v. 21-23, Pavel foloseşte acest contrast pentru a arăta că învierea lui Isus, pe care o acceptau corintenii, este o garanţie a faptului că „toţi" vor avea un destin similar, după cum toţi mor (observaţi timpul prezent) „în Adam"; nu spune că toţi au murit atunci cînd a murit Adam; dimpotrivă, toţi mor acum, la fel ca şi el. Expresia „în Adam" este formulată prin analogie cu „în Cristos" şi nu poate fi folosită pentru a arăta cum a fost formulată aceasta din urmă. Acelaşi contrast este preluat în v. 45-49: aici contrastul este între natura fizică a lui Adam, pe care o avem fiecare dintre noi în prezent, şi trupul spiritual care ne este promis la sfîrşit, în virtutea învierii lui Cristos. Unii din Corint, peste măsură de încrezători din pricina darurilor lor spirituale aveau nevoie să li se amintească de faptul că ei continuau să facă parte dintr-un veac şi dintr-o omenire dominate de moarte (v. 26); răspunsul pe care li-l dă Pavel este că Scriptura (Gen. 2:7) dovedeşte că toţi oamenii sînt fiinţe fizice (v. 45; al doilea Adam de la sfîrşitul vremurilor este o fiinţă spirituală, spune Pavel) şi „întîi nu vine ce este duhovnicesc, ci (mai degrabă) ce este firesc; ce este duhovnicesc vine pe urmă" (v. 46); ei vor avea parte de învierea lui Cristos, într-o natură transformată, dar tot în trup, totuşi, nu într-un trup de „carne şi sînge" (v. 50); folosirea expresiei echivalentă a termenilor „Adam" şi „om" arată că Pavel este perfect conştient că „Adam" înseamnă „om".

Această ultimă idee ne ajută să explicăm de ce introduce Pavel cealaltă referire majoră la Adam într-un mod atît de subtil (Rom. 5:12: „printr-un singur om"). În pasajul care urmează, el prezintă în contrast pe Adam, care prin păcătuirea sa a declanşat reacţia în lanţ a păcatului şi consecinţa acesteia, moartea - prin decretul lui Dumnezeu, şi Cristos, care prin ascultarea sa a inaugurat un proces de mîntuire prin care oamenii primesc darul lui Dumnezeu - neprihănirea (îndreptăţirea) şi „domnia în viaţă" (v. 17). Versetul 19 are un sens determinist, dar este bine să observăm timpurile verbale: îndreptăţirea multora este un fapt care a avut deja loc, în ciuda timpului viitor, şi am fi justificaţi să spunem că acest proces de îndreptăţire continuă să aibă loc; „vor fi făcuţi" ar putea foarte bine să însemne „vor deveni". Versetul 12 arată clar că moartea nu s-a răspîndit în mod automat asupra tuturor oamenilor ca rezultat al păcatului lui Adam ci, dimpotrivă, s-a răspîndit pentru că „toţi au păcătuit" şi au primit astfel pe drept sentinţa de condamnare la moarte; există o solidaritate a tuturor oamenilor în păcat, prin care noi sîntem părtaşi şi trăim în păcatul celorlalţi oameni, dar această idee nu este exprimată în versetul discutat. Există de asemenea o putere, păcatul, care este mai mult decît un act individual de încălcare a legii sau chiar mai mult decît suma actelor individuale, şi la aceasta se face referire în termeni quasi-personali în v. 13. În v. 13 ş.urm. Pavel se ocupă cu problema celor care, spre deosebire de Adam, nu au avut o poruncă explicită a lui Dumnezeu pe care să o încalce; cu toate acestea ei au păcătuit, aşa cum arată domnia continuă a morţii de la Adam la Moise, pînă la darea Legii. Adam este „o icoană preînchipuitoare a Celui ce avea să vină" dar dezvoltarea acestei tipologii arată că este, în mare măsură, antitetică şi contrastantă (v. 15-19), adică, este o folosire cu sens negativ a povestirii despre Adam. În afară de aceasta, în timp ce păcatul lui Adam şi urmările acestuia constituie o istorie pur umană a omului aflat la voia consecinţelor propriilor sale acţiuni (*cf.* Rom. 1: 24, 26, 28), latura referitoare la Cristos, în această comparaţie conţine un element uman care are o pondere mult mai mare decît latura negativă; de aceea se repetă expresia „cu mult mai mult" (5:15, 17).

S-a dezbătut mult originea ideii comparaţiei dintre Adam şi Cristos, unii căutînd-o în mitologia din Orientul Apropiat, sau, mai recent şi mai concret, în speculaţiile gnostice cu privire la omul primordial. Dar originea ideii ar trebui căutată în diferitele crezuri din iudaismul contemporan (lui Pavel) şi în învăţăturile lui Isus: restaurarea stării primordiale care va avea loc în final, contrastul dintre Adam şi diferite personaje din istoria lui Israel şi contrastul cu Mesia (*cf.* Syr. Baruch 73 ş.urm. şi 56:6), cît şi aşteptarea ca „omul" lui Dumnezeu (sau „Fiul omului") să vină la sfîrşitul vremurilor. Pavel şi/sau tradiţia creştină au formulat tipologia Adam-Cristos pe baza acestor materiale.

Oricare ar fi concepţia despre originea umană pe care o susţine cineva, este adevărat că rasa umană are o istorie şi un început. Ideea lui Pavel este că toată această istorie, de la bun început, este

marcată de păcat, că omul este răspunzător pentru această istorie plină de păcat, și că păcatul unui om îi afectează pe ceilalți și lumea din jur.

BIBLIOGRAFIE. C.K. Barrett, *From First Adam to Last*, 1962; M. D. Hooker, *NTS* 6, 1959-60, p. 297-306; *NIDNTT* 1, p. 84-88; A. J. M. Wedderburn, *NTS* 19, 1972-3, p. 339-354. A.J.M.W.

ADAMA (În ebr. *'ᵃḏāmāh*). Cetate în ținutul lui Neftali (Ios. 19:36). Probabil Qarn Hattin (Y. Aharoni, *JNES* 19, 1960, p. 179-181, o identifică cu Shemesh-adam din sursele egiptene). J.P.U.L.

ADAMI-NECHEB. Un loc menționat în Ios. 19:33, pe granița lui Neftali. Se pare că a fost o trecătoare și a fost identificată cu locul modern numit Kh. ed-(Damiyeh). Vezi *LOB*. R.A.H.G.

ADEVĂR. Adevărul, la fel ca și *cunoașterea, este folosit în VT în două sensuri: (1) sensul intelectual, cu privire la faptele care pot fi dovedite adevărate sau false (Deut. 17:4; 1 Împ. 10:6); (2) sensul existențial și moral, întîlnit mult mai frecvent, care se referă la adevăr ca și un atribut al unei persoane. Frații lui Iosif sînt reținuți în închisoare pentru ca vorbele lor „să fie puse la încercare" și pentru a ști „dacă este adevăr" în ei (Gen. 42:16), adică pentru a afla dacă sînt oameni de încredere, consecvenți, cu un caracter bun. Este semnificativ faptul că dintre cuvintele ebr. traduse „adevăr" (*'ᵉmet, emunâ*), al doilea este tradus uneori „credincioșie" (Deut. 32:4; Osea 2:20) (*AMIN). VT pune un accent mai mare pe temeiul adevărului într-o persoană demnă de încredere decît pe faptele propriu zise dintr- un anumit incident. Această credibilitate este în esență un atribut al lui Dumnezeu (Ps. 31:5; Ier. 10:10), al cărui adevăr „ajunge pînă la nori" (Ps. 108:4). Prin urmare, Dumnezeul Bibliei se deosebește foarte mult de zeitățile păgîne capricioase. El este adevărat, adică, El este consecvent atît în grija Sa iubitoare față de copiii Săi (Gen. 32:9 ș.urm.) cît și în ostilitatea Sa implacabilă față de păcat (Ps. 54:5).

Nu este o deosebire mare între adevăr ca atribut al lui Dumnezeu sau al unei activități a Sa. Astfel, El judecă cu dreptate (Ps. 96:13) și trimite adevărul (în trad. rom. „izbăvirea", *n.tr.*) (Ps. 57: 3). Cuvîntul Său este adevărat în sensul că este valabil în permanență. „După cum Tu este adevărat, tot așa și Cuvîntul Tău este adevărat, după cum este scris: „Cuvîntul Tău, Doamne, dăinuiește în veci în ceruri" (Ps. 119:89) (Exodus, Rabbah cu privire la 29:1). Ca răspuns dat lui Dumnezeu și în ascultare față de lege, omului i se cere să trăiască adevărul, (Ps. 119:51) să-l aibă în profunzimea ființei sale (Ps. 51:6) și să fie temelia oricăror relații dintre oameni (Exod. 20:16; Deut. 5:20).

În literatura greacă cuvintele folosite pentru adevăr (*alētheia, alēthēs, alēthinos*) nu au aceeași nuanță personală și morală. Dimpotrivă, adevărul este pur intelectual. Este „starea deplină sau reală a lucrurilor... La fel ca și în limbajul juridic, *alētheia* este starea reală de lucruri care trebuie apărată împotriva unor afirmații diferite, și de aceea istoricii folosesc acest termen pentru a indica evenimentele reale, pentru a le deosebi de mit, iar filozofii folosesc termenul pentru a indica existența reală în sensul absolut" (R. Bultmann, *TDNT* 1, p. 238).

În NT, aceste cuvinte gr. apar în mod obișnuit și aduc cu ele atît sensul din VT cît și sensurile lor din gr. elină și clasică, așa încît de multe ori este foarte greu de decis care nuanță predomină. Totuși, este posibil să facem distincție între trei sensuri largi în care sînt folosite cuvintele, chiar dacă există anumite suprapuneri.

1. Credibilitate, veracitate, corectitudine a caracterului (sensul ebr. este predominant). Acest sens este aplicat în egală măsură lui Dumnezeu (Rom. 3:7; 15:8) și oamenilor (2 Cor. 7:14; Efes. 5:9). Folosirea cuvîntului „adevăr" în sensul acesta nu este obișnuită, dar ideea unui Dumnezeu în care putem avea încredere că Își va respecta cuvîntul este subînțeleasă în tot NT.

2. Adevărul, în sensul de lucru real și complet, în opoziție cu ceva ce este fals și cu lipsuri (Marcu 5:33; Efes. 4:25). Credința creștină, în special, este adevărul (Gal. 2:5; Efes. 1:13). Isus a afirmat că El era adevărul personificat (Ioan 1:17; *cf.* Efes. 4: 21). El este mijlocitorul adevărului (Ioan 1:17) și Duhul Sfînt îi conduce pe oameni la adevăr (Ioan 16:13; *cf.* 14:17; 1 Ioan 4:6), așa încît ucenicii lui Isus cunosc adevărul (Ioan 8:32; 2 Ioan 1), îl împlinesc (Ioan 3:21), rămîn în el (Ioan 8:44) și nașterea lor din nou ca și copii ai lui Dumnezeu se bazează pe adevăr (Iac. 1:18). Adevărul este mai mult decît o formulă de credeu - este cuvîntul activ al lui Dumnezeu care trebuie ascultat (Rom. 2:8; Gal. 5:7).

3. Adjectivul *alēthinos* poartă uneori sensul „pla tonic" de lucru real, spre deosebire de ceva ce este o simplă înfățișare sau copie. Astfel, Cristos este un slujitor al adevăratului cort (Evr. 8:2), în contrast cu umbrele ritualului levitic (Evr. 8:4 ș.urm.). Într-o aluzie clară la cuvintele de instituire a Cinei Domnului, Isus declară că El este adevărata pîine (Ioan 6:32, 35) și adevărata viță (Ioan 15:1). În mod asemănător, adevărații închinători (Ioan 4:23) nu sînt doar sinceri, ci sînt reali. Închinarea lor este o apropiere reală de Dumnezeul care este Duh, în contrast cu ritualul care limitează prezența lui Dumnezeu la Ierusalim sau pe Mt. Garizim (Ioan 4:21) și care, în cel mai bun caz, poate simboliza pe Dumnezeu, iar în cel mai rău caz Îl poate distorsiona.

BIBLIOGRAFIE. R. Bultmann, *TDNT* 1, p. 232, 251; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, p. 139 ș.urm., 170-178; D. J. Theron, „*Altheia* in the Pauline Corpus", *EQ* 26, 1954, p. 3-18; A. C. Thiselton, *NIDNTT* 3, p. 874-902.

F.H.P.

ADMA. Una dintre Cetățile Cîmpiei (Gen. 14:2, 8; Deut. 29:23); este legată de *Țeboim (Osea 11:8). Asocierea cu Gaza (Gen. 10:19, sugerează corectitudinea localizării moderne a celor cinci orașe ca fiind scufundate în partea de S, sub apele Mării Moarte.

J.A.M.

ADONI-BEZEC. (În ebr. *'ᵃḏōnî-ḇezeq*, „domnul lui Bezec"). Iuda și Simeon, pregătindu-se să cucerească teritoriile lor, și-au combinat forțele pentru a înfrînge 10.000 de canaaniți la Bezec, probabil localitatea modernă Khirbet Ibziq, la 21 de km NE de Sihem (Jud. 1:4-7). Regele lor, Adoni-Bezec, care nu trebuie confundat cu *Adoni-Țedec (Ios. 10:1-27), a fugit, dar a fost prins și mutilat, potrivit cu obiceiurile vremii. El a recunoscut în această mutilare o anumită dreptate, deoarece și el a mutilat în felul acesta șaptezeci de regi. El a fost dus la Ierusalim, unde a murit. Întrucît israeliții nu au putut să mențină și să dezvolte toate cetățile cucerite, Ierusalimul a fost ocupat ulterior de către iebusiți (Jud. 1:21).

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, p. 197. A.E.C.

ADONIA. (În ebr. *'ᵃḏōniyyâ*, „domnul meu este Iahve").

1. Al patrulea fiu al lui David, născut de soția sa Haghita. După moartea celor trei frați mai în vîrstă, el s-a considerat moștenitorul tronului (Amnon a fost omorît de fratele său Absalom, care la rîndul lui a murit în timpul răscoalei împotriva tatălui său. Întrucît Chileab, fiul născut de Abigail, nu este menționat, se presupune că a murit înainte ca să se ridice problema succesiunii la tron.) Se pare, însă, că David i-a promis lui Bat-Șeba (1 Împ. 1:7) că fiul lor, Solomon, avea să-l urmeze la tron. Este posibil ca tocmai cunoașterea acestui fapt să fi fost lucrul care l-a determinat pe Adonia la această încercare zadarnică de a cuceri tronul în timp ce tatăl său era încă în viață. Între suporterii lui s-au numărat doi dintre oamenii de încredere ai tatălui său, Ioab, comandantul suprem al armatei, și preotul Abiatar, și nu încape îndoială că Adonia a sperat că ei vor atrage armata de partea lui și vor obține aprobarea preoțimii. Dar mai înainte ca speranțele lui să se materializeze, cei credincioși regelui, Natan, profetul-consilier, Țadoc, preotul, și Benaia, comandantul gardei regale, au trecut la acțiune. În timp ce Adonia era la un ospăț în cinstea sprijinitorilor săi, Bat-Șeba a fost sfătuită să se ducă la David și să-i amintească de jurămîntul său, și în timp ce ea vorbea încă cu regele, Natan avea să intre și să-l mustre pe rege pentru că nu i-a spus despre planurile sale (presupuse) cu privire la Adonia. David a confirmat jurămîntul făcut lui Bat-Șeba și a asigurat urcarea pe tron a lui Solomon. Zarva și vestea întronării au ajuns la urechile lui Adonia și ale oaspeților săi la En-Roguel, și i-a cuprins panica. Pretendentul la tron s-a refugiat la altar și Solomon a promis să-i cruțe viața cu condiția că-i va fi loial în viitor (1 Împ. 1). Curînd după moartea tatălui său, ambițiile din trecut au revenit. Cel puțin așa a interpretat Solomon cererea lui Adonia ca să-i fie dată de soție Abișag, tînăra concubină a tatălui său care l-a îngrijit la bătrînețe. Avînd în vedere obiceiurile orientale această acuzație de revendicare a tronului probabil că nu a fost lipsită de temei (cf. 2 Sam. 3:7; 16-21). Sentința de condamnare la moarte a lui Adonia, care a fost ambițios și lipsit de tact, a fost executată fără zăbavă (1 Împ. 2:13-25).

2. Unul dintre leviții pe care Iosafat i-a trimis să-i învețe pe oameni în cetățile lui Iuda (2 Cron. 17:8).

3. Unul dintre cei care au pecetluit legămîntul (Neem. 10:16). Este același cu Adonicam (Ezra 2:13, etc.).

M.A.M.

ADONIRAM (În ebr. *'ᵃḏōnîrām*, „domnul meu este înălțat"). Slujbaș regal însărcinat cu muncile forțate în timpul domniei lui Solomon (1 Împ. 4:6; 5:14). Probabil că este aceeași persoană cu Adoram care a avut aceeași responsabilitate în timpul domniei lui David (2 Sam. 20:24) și Roboam (1 Împ. 12:18; „Hodoram" în 2 Cron. 10:18). Oamenii din Israel l-au omorît cu pietre ca primul gest de revoltă și divizare a regatului pe vremea lui Ieroboam, cca. 922 î.d.Cr.

D.W.B.

ADONI-ȚEDEC (În ebr. *'ᵃḏōnî-ṣeḏeq*, „domnul meu este drept"). Rege amorit al Ierusalimului care a condus alți patru regi canaaniți în lupta împotriva israeliților și aliaților lor la Gabaon. Cei cinci regi au fost învinși prin intervenție divină și s-au ascuns într-o peșteră la *Macheda. Ei au fost umiliți de Iosua potrivit cu obiceiurile orientale și apoi au fost executați și îngropați în peșteră (Ios. 10). Înțelesul numelui lui poate fi comparat cu Melhisedec („regele meu este drept"), regele *Salemului (Gen. 14:18). Nu există dovezi suficiente care să confirme existența unui zeu numit Țedec, de la care să vină numele „regele meu este Țedec". A.R.M.

ADOPTARE.

I. În Vechiul Testament

Adoptarea apare rareori în VT. Limba ebraică nu are nici un termen care să descrie această practică și adoptarea nu apare în legile din VT. Situația probabil că este explicată de existența între israeliți a cîtorva alternative la problema infertilității în căsătorie. Poligamia și *leviratul au diminuat necesitatea adoptării, iar principiul menținerii proprietății în cadrul unui trib (Lev. 25:23 ș.urm.; Num. 27:8-11; Ier. 32:6 ș.urm.) a liniștit temerile unor părinți fără copii.

Înțelegerea adoptării în VT este clarificată prin comparație cu scrierile din Mesopotamia și Siria. În Orientul Apropiat antic, adoptarea era un act legal prin care o persoană intra într-o nouă relație de familie, avînd pe deplin privilegiile și responsabilitățile unei persoane care a avut acea relație prin naștere. Dacă aplicăm această descriere la VT, putem identifica un număr restrîns de adoptări, majoritatea dintre ele în Gen. 12-50. Preferința pentru adoptarea unei rudenii este ușor de observat și se pare că VT, la fel ca și textele din Orientul Apropiat antic, au inclus pierderea identității de către cel adoptat și legitimizarea alături de adoptare, într-un singur concept general, în timp ce legea romană a făcut distincție între aceste concepte.

Potrivit cu obiceiurile legale redate în scrieri cuneiforme, pentru ca Eliezer să devină moștenitorul lui Avraam era necesară adoptarea lui (Gen. 15:3), la fel cum era necesară pentru ca fiii lui Agar, Bilha și Zilpa să aibă parte de moștenirea lui Avraam și, respectiv, Iacov (Gen. 16:1-4; 30:1-13;

cf. 21:1-10). Deşi aparenta excludere a lui Eliezer de la moştenire nu este tipică (Gen. 24:36; 25:5-6), cazul lui este asemănător cu cel dintr-o scrisoare de la Larsa, scrisă în limba babiloniană veche (*Textes cunéiformes de Louvre* 18, 153) care arată că un om fără fii poate adopta un sclav al său. Statutul de copii adoptivi ai fiilor concubinelor este confirmat de declaraţiile Sarei şi ale Rahelei: „Voi avea copii de la ea" (Gen. 16:2; 30:3) şi prin afirmaţia Rahelei: „Dumnezeu ... *mi*-a dăruit un fiu" (Gen. 30: 6). Deşi nu există nici o dovadă că Iacov ar fi fost adoptat de către Laban (*cf.* Gen. 31:3, 18, 30; 32:3 ş.urm.), Iacov însuşi probabil că a adoptat pe Efraim şi Manase. Adoptarea unui nepot este întîlnită de asemenea în Ugarit (*PRU* 3, 70-71). În altă parte în VT, este aproape cert că Moise (Exod. 2:10) şi Estera (Est. 2:7, 15) au fost adoptaţi, probabil în conformitate cu alte legi decît cele evreieşti, iar cazul lui Ghenubat (1 Împ. 11: 20) este şi mai neclar.

O formulă de adoptare se pare că o întîlnim în Ps. 2:7 („Tu eşti fiul Meu"; *cf.* Gen. 48:5, „cei doi fii ai tăi ... vor fi ai mei"). O expresie similară apare în contractul de adoptare din papirusul Elephantin (E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, Nr. 8), şi întîlnim de asemenea un echivalent negativ, mai ales în texte în limba babiloniană veche. VT nu conţine nici o referire la ritualuri legate de adoptare, totuşi, obiceiul de „a naşte pe genunchii" cuiva (Gen. 30:3; 50:23; Iov 3:12) este asociat cu naşterea şi recunoaşterea de către capul familiei.

Adoptarea are şi un aspect teologic. Poporul Israel era considerat fiul lui Dumnezeu (Is. 1:2 ş.urm; Ier. 3:19; *Osea* 11:1), în special ca întîiul născut (Exod. 4:22; Ier. 31:9), iar regii din dinastia lui David au avut acelaşi privilegiu, deşi caracterul lor uman şi responsabilitatea lor înaintea lui Dumnezeu au fost subliniate cu aceeaşi tărie (2 Sam. 7:14; 1 Cron. 28:6 ş.urm.; Ps. 89:19 ş.urm.). Acest concept divin a stat la baza afirmaţiei lui Pavel că israeliţii au înfierea (Rom. 9:4).

BIBLIOGRAFIE. S. I. Feigin, *JBL* 50, 1931, p. 186-200; S. Kardimon, *JSS* 3, 1958, p. 123-126; I. Mendelsohn, *IEJ* 9, 1959, p. 180-183; J. van Seters, *JBL 87, 1968*, p. 401-408.

M.J.S.

II. În Noul Testament

În NT adoptarea îşi are originea nu în legea romană, unde scopul ei principal era să continue linia genealogică a părintelui adoptiv, ci în obiceiul evreiesc, care conferea celui adoptat beneficiile unui membru al familiei. Conceptul este întîlnit numai în scrierile lui Pavel şi este o relaţie conferită de Dumnezeu printr-un act al harului care răscumpără pe cei ce sînt sub lege (Gal. 4:5). Intenţia şi rezultatul este o schimbare de statut, planificată din eternitate şi mijlocită de Isus Cristos (Efes. 1:5), o trecere de la starea de sclav la starea de fiu (Gal. 4:1 ş.urm.). Strigătul „Abba! Tată!" (Rom. 8:15 şi Gal. 4:6; în contextul adoptării) se poate să fie strigătul tradiţional al unui sclav adoptat. Fiul adoptat de Dumnezeu are toate drepturile membrilor familiei, inclusiv accesul la Tatăl (Rom. 8:15) şi dreptul de a fi părtaş împreună cu Cristos la moştenirea divină (Rom. 8:17). Prezenţa Duhului lui Dumnezeu este atît un instrument (Rom. 8:14) cît şi o consecinţă (Gal. 4:6) a acestei filiaţii. Oricît de complet ar fi statutul acestei adoptări, realizarea finală va avea loc o dată cu izbăvirea creaţiei din robie (Rom. 8:21 ş.urm.).

În învăţătura lui Ioan cu privire la statutul de fii, adoptarea este subînţeleasă ca o relaţie bazată pe har (Ioan 1:12; 1 Ioan 3:1-2), la fel ca şi în acceptarea fiului risipitor în familie, cu drepturi depline (Luca 15:19 ş.urm.) şi în titlul de Tată pe care Isus Îl dă lui Dumnezeu în repetate rînduri (Mat. 5:16; 6:9; Luca 12:32).

BIBLIOGRAFIE. W. H. Rossell, „New Testament Adoption - Graeco; Roman or Semitic?", *JBL* 71, 1952, p. 233 ş.urm.; D. J. Theron, „Adoption in the Pauline Corpus", *EQ* 28, 1956, p. 1 ş.urm.; F. Lyall, „Roman Law in the Writings of Paul - Adoption", *JBL* 88, 1969, p. 458 ş.urm.

F.H.P.

ADORAIM. Cetate în partea de SV a lui Iuda, fortificată de Roboam (2 Cron. 11:9), identificată în zilele noastre cu satul Dura, la vreo 8 km SV de Hebron. A devenit o cetate importantă în Idumeea şi ca atare a apărut în diferite evenimente istorice din perioada intertestamentală.

D.F.P.

ADRAMELEC. 1. Un zeu adus din *Sefarvaim la Samaria, unde coloniştii îi jertfeau copii (2 Împ. 17: 31). Între încercările de a identifica numele lui este şi *'ddr mlk*, „Regele (sau Molec) este puternic". Nu este necesar să schimbăm ortografia pentru a citi Adad-Malik.

2. Unul dintre fiii lui Sanherib, fratele lui Şarezer, care l-a omorît pe tatăl lor în 681 î.d.Cr. (2 Împ. 19:37; Is. 37:38). Acest eveniment este înscris şi în Cronica babiloniană, fără a da numele fiului (*DOTT*, p. 70-73). Un nume semitic apusean pentru unul dintre fii este probabil, întrucît soţia lui Sanherib, Naqi a-Zakutu a fost de origine semitică apuseană; *cf.* numele *'drmlk*, rege în Byblos, de pe o monedă fen. din sec. 4 î.d.Cr.

D.J.W.

ADRAMIT (Adramytium). Port maritim în Misia, în provincia romană Asia, faţă în faţă cu Lesbos: locul modern este Karatash, dar oraşul modern din interior, Edremit, păstrează numele. Rendel Harris sugerează (neconvingător) originea S arabică a aşezării originale (*Contemporary Review* 128, 1925, p. 194 ş.urm.). Importanţa comercială mare din vechime a scăzut pînă în vremea NT.

O corabie din Adramit i-a dus pe Iulius şi Pavel din Cezarea (Fapt. 27:2). Nu încape îndoială că se întorcea acasă, participînd în traficul de coastă cu „porturile de pe coasta Asiei", unde putea fi găsită o legătură pentru Roma - fapt care s-a realizat curînd (v. 5 ş.urm.).

BIBLIOGRAFIE. Strabo, 13. 1. 51, 65-66; Pliniu, *NH* 13. 1. 2 (pentru export local); W. Leaf, *Strabo on the Troad*, 1923, p. 318 ş.urm.

A.F.W.

ADRIATICA. Marea Adriatică (Fapt. 27:27) pe care a traversat-o corabia încărcată cu grîne, ce îl ducea pe Pavel spre Italia, a plutit în derivă spre V timp de 14 zile, a fost de fapt partea centrală a Mediteranei, incluzînd Marea Ionică (*cf.* Strabo, *Geog.* 2. 5. 20; Jos. *Vita* 15; Pausanias, *Description of Greece* 5. 25. 3; Ptolemy, *Geog.* 3. 4. 1; 15.1); Trebuie făcută distincție între coasta și *golful* Adria (*cf.* orașul Adria sau Hadria, la N de Po), care este cunoscut de noi ca Marea Adriatică.

F.F.B.

ADULAM. Cetate canaanită din Iuda (Ios. 12:15); fortificată de Roboam (2 Cron. 11:7); menționată de Mica (Mica 1:15) și populată după exil (Neem. 11: 30). Identificată cu Tell esh-Sheikh Madhkur (Horvat Adullam), la jumătatea drumului între Ierusalim și Lachiș, locul este asociat de-obicei cu peștera în care s-a ascuns David cînd era urmărit de Saul (1 Sam. 22:1).

J.W.M.

ADUMIM. O trecătoare abruptă între Iuda și Beniamin (Ios. 15:7; 28:17), pe drumul de la Ierihon la Ierusalim. Potrivit tradiției este scena unde s-a petrecut întîmplarea cu Samariteanul milostiv (Luca 10: 34), și este cunoscută în zilele noastre ca Tal' at ed-Damm („urcușul sîngelui"), probabil datorită argilei roșii din sol, deși Jerome spune că locul a primit acest nume datorită omorurilor și jafurilor care au avut loc aici.

J.D.D.

ADUNARE, ADUNARE SOLEMNĂ. Substantivul „adunare" este folosit pentru a traduce mai multe cuvinte ebr.

1. *mô·ēd* și *·ēdâ* derivă de la rădăcina *yā·ad*, „a numi, a stabili, a desemna". *mô·ēd* înseamnă timp sau loc stabilit, sau întrunire, și este întîlnit de 223 de ori (*de ex.* Gen. 18:14; Osea 9:5, „zile de praznic"). Termenul este folosit cel mai frecvent în expresia *·ōhel mô·ēd*, „cortul întîlnirii" - o traducere care nu reușește să comunice sensul de „întîlnire la un timp hotărît" (de ex., Exod. 27:21). În Is. 14:13 *mô·ēd* este folosit pentru „muntele adunării". Vezi de asemnenea *BDB*. Termenul *·edâ* apare de 149 de ori (nu apare în Dt.) și înseamnă un grup de oameni adunați laolaltă în urma unei chemări (de ex., Exod. 16:1-2, unde adunarea lui Israel este întrunită de Dumnezeu pentru a începe călătoria din Egipt spre Canaan).

2. *qāhāl* apare de 123 de ori și derivă de la o rădăcină care înseamnă „a aduna împreună", fie că este vorba de război (de ex., 2 Sam. 20:14), rebeliune (Num. 16:3) sau pentru un scop religios (de ex., Num. 10:7). Termenul este folosit în Deut. 5:22, unde tot Israelul este adunat ca să asculte cuvintele lui Dumnezeu și în Deut. 23:3, unde se fac excomunicări într-un cadru solemn. Cu privire la distincția dintre *·ēdâ* și *qāhāl*, vezi *HDB*, *TWBR* și în special *TDNT* 3, p. 487-536 (*ekklēsia*). Se pare că *·ēdâ*, cuvîntul mai vechi, este folosit frecvent în Exod. și Num. unde are un sens aproape special de „cei adunați împreună" (pentru un scop precis), în timp ce *qāhāl*, preferat de Deut. și de scriitorii de mai tîrziu, a ajuns să însemne „tot Israelul adunat laolaltă de Dumnezeu ca un stat teocratic".

3. Termenul rar *·ᵃṣereṯ*, derivat de la o rădăcină care înseamnă „a reține" sau „a limita" este tradus „adunare de sărbătoare" sau, „adunare solemnă" (de ex., Is. 1:13; Neem. 8:18; Amos 5:21), fiind legată de sărbătorile mari, cum sînt Sărbătoarea Azimilor, a Corturilor (Deut. 16:8; Lev. 23:36). Acest cuvînt, tradus în gr. *panēgyris*, stă la baza expresiei din Evr. 12:23 care este tradusă „adunarea de sărbătoare", în RSVmg (în rom. „Biserica celor întîi născuți").

4. În LXX termenul *ekklēsia* este folosit de obicei pentru a traduce *qāhāl* și uneori *·ēdâ*, care este tradus și cu termenul *synagōgē*. În NT *ekklēsia* este tradus de obicei *„biserică", deși Luca folosește termenul în sensul clasic în Fapt. 19:39, 41, cînd se referă la o întrunire convocată politic. În Fapt. 13:43 *synagōgē* este tradus „adunare"; folosirea termenului în Iac. 2:2 indică o întrunire de evrei cerștini. Întrucît *synagōgē*, la fel ca și „biserică", a ajuns să însemne atît întrunirea cît și clădirea, și întrucît creștinii nu se mai întruneau în sinagogi, ei au ales termenul *ekklēsia* pentru a se descrie pe ei înșiși.

BIBLIOGRAFIE. K. L. Schmidt, *TDNT* 3, p. 501-536; L. Coenen, *NIDNTT* 1, p. 291-307.

M.R.W.F.

AFEC, AFECA (În ebr. *·ᵃpēq(â)*, „fortăreață"). Nume dat cîtorva locuri din Palestina. **1.** Ios. 13:4. Delimitează ținutul care urma să fie cucerit înspre N. Probabil Afqa, la NE de Beirut, la izvoarele rîului Nahr Ibrahim (*BDB*; Abel, *Géographie de la Palestine*, p. 247; *LOB*, p. 217). Alții plasează cetatea aceasta la *Ras el-Ain (cf. *GTT*, p. 110).

2. Ios. 12:18; 1 Sam. 4:1- 29:1. Cetatea numită mai tîrziu *Antipatris, în prezent Ras el-Ain, în ebr. Tel Afeq, la izvoarele rîului Nahr el-Auga (Iarcon, Ios. 19:46), pe drumul principal care ducea în Egipt. Menționată de Tuthmosis III, Amenophis II, Pamesses II și III, probabil și în Textele execrative. Esarhaddon menționează *'Apku* în ținutul Samariei; apare de asemenea în scrisoarea aramaică a lui Adon, c. 600 î.d.Cr. (vezi *ANET*, 242, 246, 292, 329). Excavațiile efectuate de Universitatea din Tel Aviv începînd din 1972 au scos la lumină vestigii importante din ultima parte a epocii bronzului și din perioada filisteană.

3. Ios. 19:30; Jud. 1:31 (Afic). În ținutul lui Așer, orașul modern Tell Kurdaneh, în evr. Tel Afeq, la izvoarele rîului Nahr Na'amein care se varsă în Golful Haifa.

4. 1 Împ. 20:26, 30; 2 Împ. 13:17. Fiq sau Afiq, la izvorul rîului în Wadi (Fiq), la E de Marea Galileii, se poate să fi păstrat numele; locul este En-Gev, o așezare pe țărmul mării (*LOB*, p. 304, n. 60).

5. Ios. 15:53 (Afeca). Cetate la SV de Hebron, fie Chirbet ed; Darrame (A. Alt, *Palästinajahrbuch*, 28, p. 16 ș.urm.) fie Chirbet Kana an (Abel, *op. cit.*, p. 247).

A.R.M.

AFRICA

I. Numele și cunoașterea continentului în antichitate

Grecii au numit continentul „Libia", dar nu existau cunoștințe despre întinderea lui și despre raportul cu Asia. Herodot (sec. 5 î.d.Cr.) era convins că era înconjurat de mări și citează (*Hist.* 4. 42) o pretinsă înconjurare a continentului de către o corabie feniciană în slujba Faraonului *Neco. O traducere a unui document punic, Periplul Mării Eritree, relatează o expediție din Cartagina care a ajuns pînă în Siera Leone, înainte de 480 î.d.Cr. Romanii au folosit numele de „Africa" pentru întregul continent (Pomponius Mela. 1. 4), dar mult mai frecvent doar pentru Africa Proconsulară, provincie cuprinzînd zona anexată de la Cartagina în 146 î.d.Cr. (aproximativ Tunisia modernă), plus domeniul Numidian și cel Mauritan care au fost adăugate mai tîrziu. Deși cartaginezii au cunoscut poate despre regiunea trans-sahariană mai mult decît ne dăm noi seama, cunoștințele despre Africa posedate de popoarele antice care au lăsat în urmă scrieri s-au limitat în mare măsură la zonele în care aceste popoare au avut acces, adică la civilizațiile mediteraneene, și numai rareori au trecut dincolo de barierele colosale constituite de Munții Atlas, de Sahara și de periculosul curs al Nilului Superior.

II. Africa în Vechiul Testament

Legăturile Israelului cu Africa s-au limitat în principal la relațiile cu vecinul lor puternic, Egiptul. Fie că a fost un grînar pentru patriarhi, asupritorul din timpul sclaviei, sau trestia frîntă din perioada înaintării asirienilor, rolul schimbător al Egiptului nu a putut fi ignorat. În ciuda trecutului crud, Israelul a continuat să aibă un sentiment de apropiere față de Egipt (Deut. 23:7), care ne pregătește pentru împlinirea profețiilor despre Egipt care spun că în final Egiptul va fi părtaș cu Israelul în cunoașterea și închinarea înaintea Domnului (Is. 19 - observați schimbarea de ton pe măsură ce capitolul progresează). Din cînd în cînd sînt menționate și alte popoare africane (*LIBIA, *PUT), dar cele mai frecvente aluzii sînt referitoare la Cuș (*ETIOPIA), un nume generic dat țărilor de dincolo de Egipt. Trăsăturile fizice caracteristice și culoarea pielii locuitorilor au fost remarcate (Ier. 13:23; Is. 45:14, și probabil Is. 18:2, 7).

În unele perioade istorice, împrejurările au făcut ca evreii să privească Egiptul și Etiopia deopotrivă și ele reprezintă, uneori împreună cu alte popoare africane, națiunile împotriva cărora vor fi împlinite judecățile drepte ale lui Dumnezeu (Is. 43:3; Ezec. 30:4 ș.urm.; Naum 3:9), care într-o zi vor recunoaște adevărata poziție a poporului lui Dumnezeu (Is. 45:14), și care în cele din urmă Îl vor accepta pe Dumnezeul Israelului (Ps. 87:4 și în special Ps. 68:31). Imaginea Etiopiei, simbolul marilor ținuturi africane necunoscute de dincolo de rîul Egiptului, întinzînd mîinile spre Dumnezeu, a fost ca un sunet de trompetă în mișcarea misionară din secolele al 18-lea și al 19-lea. Chiar și în perioada biblică s-a împlinit într-o oarecare măsură; nu numai că au existat așezări evreiești în Africa (*cf.* Țef. 3:10), dar un etiopian în slujba unui rege evreu a făcut mai mult pentru profetul lui Dumnezeu decît au făcut israeliții băștinași (Ier. 38), și etiopianul de rang înalt, în Faptele 8, a fost în mod evident un prozelit evlavios.

În ciuda unei lungi tradiții de exegeză distorsionată în unele cercuri, nu există nici un element care să facă legătura între blestemul lui Ham (Gen. 9:25) cu vreun blestem divin asupra popoarelor negroide; blestemul este aplicat în mod explicit canaaniților.

III. Africa în Noul Testament

Isus însuși s-a bucurat de ospitalitatea pămîntului african (Mat. 2:13 ș.urm.). Așezările evreiești din Egipt și Cirene, prefigurate, poate, în Is. 19:18 ș.urm. *et alia*, au fost în mod evident un teren fertil pentru Biserica primară. Simon, care a purtat crucea, a fost din Cirene, și faptul că relația lui cu Cristos nu se oprește aici poate fi dedus din Marcu 15:21, unde găsim că, după toate probabilitățile, fiii lui erau binecunoscuți în comunitatea creștină primară. Evrei din Egipt și Cirene au fost prezenți la Rusalii (Fap. 2:10); *Apolo, cel tare în Scripturi era un evreu din Alexandria (Fapt. 18:24). Convertiții din Cirene, printre care a fost probabil și profetul *Luciu, au participat la propovăduirea Evangheliei păgînilor din Antiohia (Fapt. 11:20 ș.urm.). Nu știm nimic cu privire la înființarea bisericilor din Egipt și din Africa de N, deși unele dintre ele au fost printre cele mai proeminente în lumea secolului al 2-lea. Tradiția, care nu poate fi verificată pînă în timpuri foarte vechi, potrivit căreia Marcu a fost evanghelistul pionier al Alexandriei (Eusebius, *EH* 2. 16), cînd este pusă alături de 1 Pet. 5:13, este singurul sprijin în favoarea teoriei că Petru a locuit acolo (*cf.* G. T. Manley, *EQ* 16, 1944, p. 138 ș.urm.). Descrierea plină de viață pe care o face Luca în Faptele privitor la înaintarea Evangheliei în țările din N Mediteranei s-ar putea să umbrească pentru noi faptul că înaintarea în țările din S se poate să fi fost la fel de eficientă și probabil aproape la fel de timpurie. Au existat creștini în Africa aproape tot atît de timpuriu ca și în Europa.

Luca, însă, nu uită să amintească de Africa. El arată cum, prin mijloace pe care biserica apostolică nu le-a anticipat niciodată, și înainte ca să înceapă cu adevărat misiunea între ne-evrei, Evanghelia a pătruns în regatul Etiopiei (Fapt. 8:26 ș.urm.), ca împlinire parțială a planului lui Dumnezeu pentru Africa, proclamat în VT.

BIBLIOGRAFIE. M. Cary și E. H. Warmington, *The Ancient Explorers*, 1929; B. H. Warmington, *The North African Provinces*, 1954; *idem, Carthage*, 1960; C. K. Meek, *Journal of African History* 1, 1960, p. 1 ș.urm.; C. P. Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 1, 1948, p. 31 ș.urm.

A.F.W.

AGAB. Derivarea numelui este incertă; se poate să fie echivalent cu numele Hagab, din VT.

Un profet din Ierusalim a cărui profeție despre „o foamete mare" s-a împlinit în timpul domniei lui Claudiu (Fapt. 11:27-28). Suetonius, Dio Cassius, Tacitus și Eusebius menționează foametea din vremea aceea. La Cezarea el a prezis în mod dramatic soarta lui Pavel la Ierusalim (Fapt. 21:10-11). Potrivit tradiției ulterioare, unul dintre cei „Șaptezeci" (Luca 10:1), și un martir.

G.W.G.

AGAG. Din felul în care Balaam folosește numele (Num. 24:7,. etc.) s-ar părea că ar fi un titlu comun dat regilor amaleciți, la fel cum „Faraon" era comun în Egipt. Numele este folosit în particular pentru regele amaleciților care a fost luat prizonier de Saul și cruțat, contrar poruncii lui Dumnezeu, împreună cu prada de război. El a fost omorît de Samuel. Neascultarea lui Saul a constituit ocazia cînd Dumnezeu l-a părăsit pe Saul (1 Sam. 15).

M.A.M.

AGAGHIT. Adjectiv aplicat lui Haman în Est. 3:1, 10; 8:3, 5; 9:24. Josephus (*Ant.* 11. 209) spune că a fost amalecit, probabil un urmaș al lui *Agag, pe care l-a cruțat Saul (1 Sam. 15). Mardoheu, care a dus la căderea lui Haman, a fost un urmaș al lui Chis, la fel ca și Saul (Est. 2:5; 1 Sam. 9:1). LXX folosește *Bougaios* (înțelesul este obscur) în Est. 3:1, și *Makedōn* (Macedonian) în 9:24; în alte locuri omite adjectivul.

J.S.W.

AGAR. Un nume semitic și nu egiptean; probabil că Avraam i-a dat femeii acest nume cînd a plecat din Egipt. Poate însemna „fugă" sau ceva similar, cf. arab. *hegira.* Agar a fost o sclavă egipteană din casa lui Avraam, servitoarea Sarei; probabil că Avraam a cumpărat-o în timpul vizitei sale în Egipt. Cu trecerea anilor Avraam a simțit tot mai puternic lipsa unui fiu și a unui moștenitor și, după războiul cu regii invadatori (Gen. 14), a avut o credință mare în promisiunea lui Dumnezeu că va avea într- adevăr un fiu (Gen. 15:2-6). Dar cu trecerea timpului, Avraam și Sara au avut îndoieli și au căutat să aibă un moștenitor prin eforturile lor lipsite de aprobarea lui Dumnezeu: potrivit legii obișnuite din perioada aceea (atestată în tăblițele de la Ur și Nuzi), Sara, care nu avea copii, l-a îndemnat pe Avraam să aibă un fiu cu slujitoarea sa Agar - și așa s-a născut Ismael, fiul sclavei (Gen. 16). În timpul sarcinii, Agar a disprețuit-o pe Sara care era stearpă și a fugit în pustie din fața mîniei Sarei. La fîntînă Dumnezeu i-a poruncit să se întoarcă la stăpîna ei și i-a promis urmași numeroși. Fiind copleșită de întîlnirea cu Dumnezeu, Agar a pus izvorului numele „Izvorul celui care trăiește și mă vede" (Beer-lahai-roi). La vremea rînduită (Gen. 21:1-7) s-a născut fiul promis, Isaac, darul inițiativei și harului supranatural al lui Dumnezeu. Ismael, care era pe jumătate sclav, a rîs cînd Isaac a fost înțărcat Isaac; atunci Dumnezeu i-a poruncit lui Avraam (contrar obiceiurilor din vremea aceea) să o alunge pe Agar și pe fiul ei (Gordon, BA 3, 1940, p. 3), deoarece urmașii promisiunii trebuia să descindă din Isaac, iar Dumnezeu avea un alt destin pentru Ismael (Gen. 21:9-14). În pustie cei doi fugari au rămas curînd fără apă și Agar a stat de-o parte ca să nu-l vadă pe Ismael murind. Atunci Dumnezeu i-a arătat un izvor de apă. Ismael a crescut în Paran (în NE Sinaiului) ca vînător cu arcul și Agar i-a adus o soție din Egipt, din țara ei (Gen. 21:15-21).

Două milenii mai tîrziu, Pavel i-a mustrat pe convertiții din Galatia pentru că ei căutau o „îndreptățire" înșelătoare dobîndită prin eforturile lor de a respecta prevederile legii, în loc să persevereze în Cristos, prin credință (Gal. 3-5). El a folosit ca alegorie povestea lui Agar și Ismael, Sara și Isaac. Ismael a fost fiul născut de sclava Agar, printr-un efort omenesc. În mod asemănător, evreii (adică, „Ierusalimul prezent") erau „fiii" legămîntului de la Sinai (ilustrat de Agar); faptul că ei nu au reușit să respecte fără greșeală legămîntul demonstrează puterea păcatului și zădărnicia încercării de justificare prin eforturi proprii. Isaac a fost fiul unei promisiuni primite prin credință, darul harului lui Dumnezeu: Sara a simbolizat legămîntul promisiunii și al harului (*cf.* Gen. 15), iar toți cei renăscuți spiritual prin credința mîntuitoare sînt socotiți alături de Isaac. La fel cum Isaac a fost adevăratul moștenitor, iar Agar și Ismael au fost alungați, tot așa Legea, fiind o fază limitată în planul de mîntuire al lui Dumnezeu, a fost înlocuită la vremea potrivită de legămîntul credinței stabilit în mod definitiv și etern în Cristos (Gal. 4:21-5:1).

K.A.K.

AGRICULTURĂ. Excavațiile de la Ierihonul din VT au demonstrat că Palestina a fost unul dintre cele mai vechi centre agricole descoperite pînă în prezent. Agricultura poate fi datată aici în jur de 7.500 î.d.Cr. Ierihonul reprezintă civilizația irigațiilor, care erau obișnuite în perioada preistorică în valea Iordanului, nu de-a lungul rîului propriu-zis, ci de-a lungul afluenților lui. Cam în aceeași perioadă pot fi găsite urme de agricultură și în zonele deluroase, deoarece civilizația Natufiană avea seceri de cremene și sape. Irigația este o tehnică antică ce a atins apogeul și a fost menținută în Egipt și Babilonia. Pe vremea lui Avraam, însă, cultivarea pămîntului folosind irigații a scăzut ca importanță în Palestina și s-a trecut la agricultura fără irigații, ca în Neghev.

Cei mai mulți agricultori din Palestina au depins de ploaie. Seceta celor 6 luni de vară să încheia cu „ploaia timpurie" și îndată ce pămîntul ars de soare putea fi săpat (sfîrșitul lui noiembrie sau decembrie) sămînța era împrăștiată și se ara. Uneori pămîntul era arat și înainte de semănare. Ploile abundente din timpul iernii dădeau plantelor cea mai mare parte a umezelii, dar „ploile tîrzii" din martie sau aprilie erau necesare pentru ca grînele să lege rod.

Principalele recolte de grîne erau grîul și orzul, grîul fiind mai valoros, dar orzul avînd avantajul unei perioade de creștere mai scurte și al unei capacități de a crește în pămînt mai sărac. Diferite legume, cum sînt lintea, mazărea și fasolea, au constituit o recoltă secundară. *Legumelele dădeau varietate mîncării, iar dintre acestea ceapa și usturoiul aveau un rol proeminent. *Ierburile, semințele și alte condimente confereau varietate unui meniu care consta în principal din pîine. Lăstarii fragezi de *plante sălbatice serveau ca salate.

După inventarea secerei, cînd dinții de cremene au fost puși într-un mîner de os sau de lemn, următoarea îmbunătățire majoră a constituit-o plugul. Stejarul era cel mai bun lemn din care se confecționau plugurile de lemn. Țăranii cei mai săraci nu au avut niciodată un plug de metal (În ebr. *et,* „brăzdar" - „fierul plugului" în 1 Sam. 13:20 ș.urm.). Pe vremea lui David, însă, fierul era suficient de abundent și putea fi folosit un plug de fier destul de mare. Rezultatul a fost recolte mai

bune și o creștere a populației dintr-o anumită regiune.

Plugul de lemn care avea un singur mîner avea avantajul că era ușor și, întrucît terenul era deseori pietros, plugul putea fi ridicat cu ușurință peste bolovani. Pe teren drept, ca în Basan, pietrele erau adunate în grămezi. Pe dealuri, însă, pietrele erau zidite în terase care să rețină solul bun, ca să nu fie spălat, și ca să păstreze umiditatea. Pietrele mari serveau ca să marcheze limitele cîmpurilor de grîne și nu se foloseau garduri. Plugul cu un singur mîner îi permitea țăranului să folosească cealaltă mînă pentru a conduce boii cu țepușa.

Recoltele de grîne se coceau mai întîi în valea adîncă și fierbinte a Iordanului și apoi sezonul recoltării înainta cu altitudinea regiunii, mai întîi în ținuturile de coastă și valea Esdraelonului (Izreel?), apoi în dealurile mai joase, și în cele din urmă în munții înalți. Recoltarea orzului, în aprilie și mai, preceda recoltarea grîului cu cîteva săptămîni sau chiar cu o lună. Pînă atunci se semăna deja mei de vară pe pămîntul care a fost lăsat necultivat în timpul iernii.

Pentru a recolta grînele, spicele erau apucate cu o mînă și erau tăiate cu secerea ținută în cealaltă mînă. După aceea, mănunchii erau legați în snopi, care la rîndul lor erau încărcați pe măgari sau pe cămile ca să fie duși la aria de treierat. Amos menționează folosirea căruțelor. După secerători veneau unii care adunau spicele cu mîna și apoi li se dădea drumul animalelor pe miriște, în ordinea următoare: oile, caprele și cămilele.

Ariile de treierat erau situate în apropierea satelor, într-un loc unde vîntul să ajute la vînturat. Aria era constituită fie de o piatră descoperită fie de o vatră acoperită cu lut marnos. Snopii erau împrăștiați pe arie așa încît să acopere aria într-un strat de vreo 30 de cm și la margine era o bordură din pietre așezate circular. Animalele, care uneori erau potcovite pentru acest scop, erau plimbate peste arie pînă cînd boabele de grîu cădeau din spic. O metodă mai rapidă consta în folosirea unei sănii de lemn cu bucăți de piatră sau fier prinse în partea inferioară. Grînele erau vînturate aruncîndu-le în vînt cu lopeți de lemn sau cu vînturătoare. Grăunțele erau cernute cu site (În ebr. *k^e^bārâ* în Amos 9:9 și *nāpâ* în Is. 30:28) pentru a îndepărta tărîțele înainte de a fi pusă făina în saci pentru a fi folosită de oameni. Paiele erau păstrate ca așternut pentru animale. A pune foc într-un cîmp de grîne coapte era o infracțiune majoră, întrucît se pierdea hrana pentru un an întreg. Faptul că Samson a pus foc holdelor folosind vulpi (Jud. 15:4-5) a constituit o catastrofă pentru filisteni. Treieratul putea avea loc pînă la sfîrșitul lunii august sau chiar pînă mai tîrziu, odată cu recolta a doua.

Cele mai bune terenuri pentru cultivarea grînelor erau terasele din valea Iordanului care puteau fi irigate de afluenții Iordanului, cîmpia Filistiei, Esdraelonul (deși o parte a cîmpiei era mlăștinoasă în vremea aceea), Basanul și Moabul. Dar întrucît pîinea era alimentul principal al țării, chiar și pămînturile sărace erau cultivate adesea cu grîne. Terase înguste, ca niște trepte, erau ridicate în zonele de munte iar, în zilele noastre, în Liban continuă să se cultive zonele de munte, pînă la limita zăpezilor. Dealurile mai joase, cum sînt Șefela, permiteau o varietate mai mare de culturi agricole, adăugînd pe lîngă grîne *viță de vie și *măslini, și constituind un trio faimos de culturi care sînt menționate adesea în VT. Porțiunile cele mai bune din terenurile înalte erau cultivate, dar o mare parte era lăsată pentru păscut și pentru păduri.

Roua abundentă din timpul verii, în multe părți ale țării, completa umiditatea acumulată în pămînt în timpul ploilor de iarnă și făcea posibilă cultivarea strugurilor, a castraveților și a pepenilor. Acestea erau recolte mult mai valoroase decît își închipuie cititorii Bibliei, deoarece Palestina nu are ploi de vară și majoritatea rîurilor seacă. Aceste fructe și legume devin atunci un supliment în porția de apă a oamenilor și animalelor. Erau cultivate multe varietăți de struguri și aceștia erau un aliment valoros nu numai în timpul verii, ci, dacă erau uscați ca stafide, erau consumați și iarna. Vinul de struguri era un articol de export. Strugurii erau cultivați de obicei pe dealuri, iar printre vițele de vie se mai creștea fasole și linte. Is. 5:1-6 face o descriere destul de completă a viilor. Fructele și nucile completau de asemenea meniul. Măslinii și susanul erau principalele surse de ulei de gătit; grăsimile animale erau foarte scumpe. Nucile, deși bogate în ulei, erau folosite în principal ca și condimente. Păstăile de roșcove erau o hrană excelentă pentru animale. *Inul era singura plantă cultivată pentru fibrele ce erau folosite la țesături.

Principalul dușman al agricultorului era seceta. Dacă nu ploua în unul dintre cele trei sezoane de ploi situația era gravă, iar secetele prelungite nu erau neobișnuite, în special în anumite părți ale țării. Agricultorii erau năpăstuiți și de invaziile de lăcuste, de bolile plantelor, cum este mana, și de vînturile fierbinți și uscate. De asemenea, războiul era prea adesea o pacoste pentru agricultori, deoarece războaiele erau purtate de obicei în timpul recoltatului așa încît armata invadatoare să poată trăi pe seama țării invadate. Principalele produse exportate din Palestina erau grîul, uleiul de măsline și vinul. Acestea nu numai că erau expediate în alte țări, ci cantități mari din aceste alimente erau consumate de caravanele care traversau Palestina.

Legile levitice date prin Moise au stabilit anumite principii agricole, dintre care unele au fost menționate mai sus. Acestea au fost deseori practici agricole bune pentru conservarea solului, *de ex.* a lăsa pămîntul necultivat în anul al șaptelea (Lev. 25), sau erau practici bune din punct de vedere social, *de ex.*, a-i lăsa pe săraci să culeagă spice după secerători (Lev. 23: 22). Dacă principiile lui Dumnezeu nu erau respectate, recoltele nu aveau să crească și avea să vină foametea (Lev. 26:14 ș.urm.): lecții morale și practice care continuă să fie actuale și care totuși nu sînt cunoscute încă în toată lumea.

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*[2], 1974; A. Reifenberg, *The Desert and the Sown*, 1956; F. N. Hepper, *Plants in Bible Lands*, în pregătire; P. J. Uncko și G. W. Dimbleby (ed.), *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, 1969.

J.L.K.
F.N.H.

AHAB. (În ebr. *'aḥ'āb*; în asir. *aḫābu*, „fratele (divin) este tată").

1. Fiul și sucesorul lui Omri, întemeietorul dinastiei, al șaptelea rege al lui Israel; a domnit 22 de ani, între cca. 874-852 î.d.Cr. (1 Împ. 16:28 ș.urm.). S-a căsătorit cu Izabela, fiica lui Etbaal, regele Sidonului care era și preot al Astarteei.

I. Cadrul istoric și politic

Ahab a fortificat o serie de cetăți israelite (1 Împ. 16:34; 22:39) și a întreprins lucrări de construcție extensive în capitala sa, *Samaria, așa cum arată excavațiile făcute (1 Împ. 16:32). Palatul său era împodobit cu fildeș (1 Împ. 21:1; 22:39; *cf.* Am. 3:15). În tot timpul domniei sale a purtat războaie frecvente cu Siria (*cf.* 1 Împ. 22:1), în special împotriva lui Ben-Hadad care, împreună cu aliații săi, a asediat Samaria, dar a fost respins (1 Împ. 20:21). Mai tîrziu, în lupta de la Afec, Ahab l-a înfrînt în mod decisiv pe Ben-Hadad, dar i-a cruțat viața (1 Împ. 20:26-32), probabil în schimbul unor concesii comerciale în Damasc, similare cu cele pe care le aveau comercianții sirieni în Samaria. Prin căsătoria sa au fost menținute legături economice cu porturile feniciene.

Analele asiriene arată că în anul 853 î.d.Cr., în bătălia de la Qarqar, pe rîul Orontes, Ahab l-a sprijinit pe Ben-Hadad cu 2.000 de care de război și 10.000 de oameni, în efortul reușit, dar temporar, al acestuia de a opri înaintarea spre SV a lui *Salmanaser III (*cf. ANET,* p. 278-281). Această intervenție a fost una dintre cauzele primare pentru înaintarea de mai tîrziu a Asiriei împotriva lui Israel. Faptul că Ahab era preocupat cu problemele pe care i le cauzau sirienii a permis Moabului, care fusese cîndva vasalul lui Ahab, să se revolte (*PIATRA MOABITĂ). În ultima parte a domniei sale, însă, Ahab, împreună cu Iosafat, regele lui Iuda, a pornit din nou la război împotriva Siriei (1 Împ. 22:3). Deși Mica l-a avertizat cu privire la deznodămîntul fatal, Ahab s-a angajat în bătălia finală de la Ramot, în Galaad, dar s-a deghizat. El a fost rănit mortal de o săgeată trasă la întîmplare și trupul său a fost dus la Samaria, ca să fie îngropat. Fiul său, Ahazia, l-a urmat la tron (1 Împ. 22:28-40).

II. Situația religioasă

Ilie a fost principalul profet în timpul domniei lui Ahab. Ahab a fost influențat de soția sa, Izabela, căreia i-a permis să construiască un templu dedicat lui Baal (al Tirului) în Samaria, împreună cu un altar păgîn, *asherah* și slujitori (1 Împ. 16:32). Ea a încurajat un grup mare de profeți falși și mai tîrziu i-a instigat, împreună cu închinătorii lui Baal, să se împotrivească lui Iahve (1 Împ. 18:19-20). Profeții adevărați (ai lui Iahve) au fost omorîți, altarele Domnului au fost dărîmate și Ilie a fost nevoit să fugă ca să-și scape viața. Cu toate acestea, o sută de profeți au fost ascunși de Obadia, slujitorul credincios al lui Ahab (1 Împ. 18:3-4).

Faptul că Ahab nu a apărat legea și dreptatea este exemplificat de judecata strîmbă și omorîrea lui Nabot, a cărui vie a fost anexată la pămînturile din jurul palatului de la Izreel (1 Împ. 21:1-16). Lucrul acesta l-a adus pe Ilie din nou în opoziție fățișă; poziția lui a fost îndreptățită de Iahve la testul de pe Carmel, cînd a dovedit că pretențiile profeților falși erau nejustificate. Ilie a profețit soarta lui Ahab, a soției și a dinastiei lui (1 Împ. 21:20-24). Domnia lui Ahab, marcată de idolatrie datorită influenței nefaste a lui Izabela (1 Împ. 21:25-26), a afectat în rău generațiile care au urmat și a fost condamnată și de Osea (1:4) și Mica (6:16).

2. Ahab, fiul lui Colaia, a fost unul dintre cei doi profeți falși criticați pentru că au folosit fără drept numele lui Iahve. Ieremia a profețit că Ahab avea să fie omorît de împăratul Babilonului (Ier. 29:21), și lucrul acesta s-a întîmplat, Ahab fiind ars în foc. D.J.W.

AHAIA. O regiune mică din Grecia, pe coasta de S a golfului Corint, care a dat de două ori numele întregii țări. În scrierile lui Homer grecii sînt numiți frecvent ahei. De asemenea, în epoca regilor eleniști, confederația Ahee a apărat libertatea republicilor și, după înfrîngerea lor de către romani (146 î.d.Cr.), numele a fost folosit de romani pentru Grecia în general. Ținutul a fost administrat la început împreună cu Macedonia și chiar după organizarea ca provincie separată (27 î.d.Cr.) a continuat să fie legat de Macedonia (Fapt. 19:21; Rom. 15:26; 1 Tes. 1:8). Provincia a făcut parte dintre provinciile senatoriale și de aceea a fost guvernată de un proconsul (*anthypatos*, Fapt. 18:12), cu două excepții: între anii 15-44 d.Cr. a fost sub legatul imperial al Moesiei; iar din anul 67 d.Cr. conducerea romană a fost suspendată în întregime timp de cîțiva ani, prin bunăvoința lui Nero, și cele vreo 40 de republici din zona aceea s-au bucurat de libertate deplină.

Vechea confederație a fost menținută sub stăpînirea romană, cu capitala la Argos, sediul cultului imperial, dar provincia mai mare a fost guvernată din Corint. Numele apare în NT întotdeauna în legătură cu Corintul și nu știm precis dacă se are în vedere numai Corintul sau o regiune mai întinsă (vezi 2 Cor. 1:1; 9:2; 11:10). Știm, însă, că a existat o biserică la Chencrea (Rom. 16:1) și că au fost credincioși în Atena (Fapt. 17:34). De aceea, putem presupune că atunci cînd se referă la casa lui Ștefana ca „cel dintîi rod al Ahaiei" (1 Cor. 16:15), Pavel aplică termenul la Corint întrucît avea întîietate datorită poziției sale de capitală romană. El nu se referă la restul provinciei.

BIBLIOGRAFIE. Pausanias 8, 16.10 - 17.4. Strabo 8; J. Keil, *CAH*, 11, p. 556-565. E.A.J.

AHAIC. Un creștin din Corint (1 Cor. 16:17): în ce privește starea lui socială, vezi *FORTUNATUS. Numele lui sugerează un sclav sau un fost sclav din Ahaia, sau poate în slujba lui Mumius: acesta a fost titlul lui L. Mumius, creatorul Ahaiei romane (și distrugătorul *Corintului), și a fost reținut în familia lui în timpul vieții lui Pavel (*cf.* Suetonius, *Galba* 3). A.F.W.

AHAȘVEROȘ (*'ᵃḥašwērôš*, echivalentul ebr, al numelui persan *khshayarsha*). În papirusul Elefantin, scris în aramaică consoanele care apar sînt *ḥsy 'rš*. Asemănarea acestora cu numele grec Xerxes este des-

tul de mare, iar versiunea babiloniană a numelui Xerxes, pe inscripția de la Behistun, este apropiată de numele evreiesc de mai sus. Xerxes I a fost rege al Persiei (485-465 î.d.Cr.). Numele apare în trei contexte diferite:

1. Ezra 4:6. Este probabil că în Ezra 4:6-23 autorul a introdus în mod deliberat două exemple de împotrivire din timpul domniei lui Xerxes I și a succesorului său, Artaxerxes I. Contextul vorbește despre împotrivire în legătură cu zidirea zidurilor cetății, și nu a zidurilor Templului, ca în 4:1-5, 24 (vezi J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958). O teorie alternativă, dar improbabilă, este că regele menționat aici este Cambyses, succesorul lui Cyrus (529-522 î.d.Cr.).

2. Cartea *Esterei. Aproape cu certitudine este Xerxes I, deși LXX redă numele ca „Artaxerxes", iar unii îl identifică pe Ahașveroș de aici cu Artaxerxes II (404-359 î.d.Cr.).

3. Dan. 9:1. Tatăl lui *Darius Medul.

J.S.W.

AHAVA. Oraș babilonian și, probabil, un canal cu același nume ca și orașul, unde Ezra i-a adunat pe exilații care se întorceau (Ezra 8:15-31). S-ar putea să fie cunoscutul oraș Scenae (Strabo, *Geog.* 16, 1. 27), un punct important de întîlnire a caravanelor, nu departe de Babilon.

D.J.A.C.

AHAZ (În ebr. *'āhaz*, „el a apucat"). **1.** Rege al lui Iuda (732-715 ș.urm.), fiul lui Iotam. Numele Ahaz este o formă abreviată a numelui Ioahaz. Faptul acesta este confirmat de o inscripție a lui Tiglat-Palassar III (*Yauhazi*, vezi *ANET*, p. 282). Vîrsta lui la urcarea pe tron și durata domniei lui (2 Împ. 16:2; 2 Cron. 28:1) au dat naștere la probleme de cronologie (*CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT).

În prima parte a domniei lui, Pecah, regele lui Israel, și Rețin, regele Siriei, au încercat să-l forțeze să li se alăture în alianța lor anti-asiriană. Întrucît nu l-au putut îndupleca, aliații au invadat Iuda (2 Împ. 16:5). Locuitorii lui Iuda au suferit pierderi omenești mari și mulți au fost luați prizonieri. Intervenția profetului Oded a dus la repatrierea prizonierilor (2 Cron. 28:5-15). Isaia a încercat în zadar să-l încurajeze pe Ahaz să-și pună încrederea în Iehova (Is. 7:1-12), dar regele acesta lipsit de credință a preferat să ceară ajutor de la Asiria. Prețul pentru ajutorul Asiriei, afară de golirea visteriei, a fost un secol de vasalitate al regatului lui Iuda. Filistenii și edomiții au profitat de slăbiciunea lui Iuda și au întreprins incursiuni ostile (2 Cron. 28:17-18).

Aceste calamități sînt prezentate ca o judecată divină împotriva lui Ahaz, din cauza apostaziei sale flagrante. El „a trecut pe fiul său prin foc", a încurajat închinarea la dumnezei străini pe înălțimi, a pus un altar de tip asirian în curtea templului, a folosit altarul de bronz al lui Solomon pentru vrăjitorie și a închis sanctuarul templului (2 Împ. 16:3-4, 10-16; 2 Cron. 28:2- 4, 23-25).

2. Ahaz a fost de asemenea numele unui fiu al lui Mica, strănepotul regelui Saul (1 Cron. 8:35-36; 9:41-42).

J.C.J.W.

AHAZIA. (În ebr. *'ᵃhazyā* sau *'ᵃhazyahû*, „Iahve a apucat"). **1.** Fiul și succesorul lui *Ahab, regele lui Israel, a cărui practică religioasă a continuat-o neschimbată (1 Împ. 22:51; 2 Împ. 1:18). În consecință, pentru povestitorul biblic, lucrul cel mai important din timpul domniei sale de 2 ani a fost controversa cu *Ilie după ce Ahazia a trimis oameni să-l consulte pe Baalzebub, zeul Ecronului. La urcarea lui pe tron s-a încheiat cu succes revolta Moabului (2 Împ. 1:1; 3:5), despre care *Piatra moabită sugerează că a început în timpul ultimilor ani ai domniei lui Ahab. Ahazia a fost confruntat de asemenea cu eșecul încercării sale nereușite de a forma o alianță maritimă cu Iosafat, regele lui Iuda (2 Cron. 20:35-36; 1 Împ. 22:48-49). El a murit prematur, după o cădere, și întrucît nu a avut nici un fiu, a fost urmat la tron de fratele său Ioram.

2. Numit și Ioazah (2 Cron. 2:17), o variantă a aceluiași nume: fiul cel mai tînăr al lui Ioram, regele lui Iuda. Relatări complementare despre urcarea lui pe tron și despre asasinarea lui, bazate pe surse independente care reflectă interese diferite, se găsesc în 2 Împ. 8:25-29; 9:16-29; și 2 Cron. 22:1- 9. El a fost urcat pe tron de către locuitorii Ierusalimului, ca singurul moștenitor în viață. Domnia lui de mai puțin de un an a fost caracterizată printr-o strînsă colaborare cu unchiul său, Ioram, regele lui Israel, și a fost fără îndoială sub influența mamei sale, *Atalia. El a fost omorît în timpul răscoalei lui Iehu, în timp ce îl vizita pe Ioram, care era în convalescență la Izreel.

H.G.M.W.

AHIA. 1. Profet din Silo care a protestat împotriva idolatriei lui Solomon. Ahia și-a rupt haina în mod simbolic în 12 părți, dintre care 10 le-a dat lui Ieroboam, un slujbaș mărunt în aparatul guvernamental al lui Solomon (1 Împ. 11:28 ș.urm.). Ahia a spus că împărăția lui Solomon avea să fie împărțită și că 10 seminții aveau să-i fie supuse lui Ieroboam (1 Împ. 11:30-40). Ca să scape de mînia lui Solomon, Ieroboam a fugit în Egipt, unde a primit azil de la Faraonul Șișac. După moartea lui Solomon, profeția lui Ahia s-a împlinit cînd cele 10 seminții din N s-au revoltat împotriva lui Roboam, fiul lui Solomon, și Ieroboam a devenit regele lui Israel (922-901 Î.d.Cr.). Ieroboam, însă, a condus pe Israel la idolatrie și a fost criticat de Ahia. Profetul a prezis moartea fiului lui Ieroboam, stingerea dinastiei sale și viitoarea robie a lui Israel (1 Împ. 14:6-16).

2. În 1 Sam. 14:3, 18, Ahia apare ca fiind strănepotul lui Eli. În altă parte el este numit Ahimelec, preotul lui Nob, și tatăl lui Abiatar (1 Sam. 21:1 ș.urm.; 22:9 ș.urm.).

3. Alți oameni care au purtat acest nume sînt menționați pe scurt: unul dintre secretarii lui Solomon (1 Împ. 4:3); tatăl lui Baeșa (1 Împ. 15:27-33); fiul lui Ierameel (1 Cron. 2:25, unde redarea numelui este incertă); fiul lui Ehud (1 Cron. 8:4, 7); unul dintre eroii lui David (1 Cron. 11:36); un păzitor al visteriei Templului (1 Cron. 26:20, unde textul este iarăși incert); unul dintre tovarășii lui Neemia, semnatar al legămîntului (Neem. 10:26).

C.F.P

AHICAM. (În ebr. *'ᵃḥîqām*, „fratele meu s-a ridicat"). Fiul lui Şafan (probabil că nu este vorba de Şafan, logofătul sau secretarul, 2 Împ. 22:12) şi tatăl lui *Ghedalia, pe care Nebucadneţar l-a numit guvernator în anul 587 î.d.Cr. (2 Împ. 25:22; Ier. 39:14). El a fost unul dintre cei trimişi de Iosia să se consulte cu profetesa *Hulda (2 Împ. 22:14; 2 Cron. 34:20-22), iar mai tîrziu el l-a salvat pe Ieremia de la moarte (Ier. 26:24). D.W.B.

AHIMAAŢ. (În ebr. *'ᵃḥîma'aṣ*, „fratele meu este mînie"). **1.** Tatăl soţiei lui Saul, Ahinoam (1 Sam. 14:50).

2. Fiul lui Ţadoc. Renumit pentru alergarea lui sprintenă (2 Sam. 18:27). Împreună cu Ionatan, fiul lui Abiatar, el a fost mesagerul lui David care a comunicat în secret cu aliaţii lui David din Ierusalim, în timpul răzvrătirii lui Absalom (2 Sam. 15:27, 36); el a scăpat de a fi prins la En-Roghel prin faptul că s-a ascuns într-o fîntînă (2 Sam. 17:17-21). El a fost unul dintre cei doi mesageri care au adus veşti despre înfrîngerea lui Absalom, dar el nu i-a spus despre moartea lui Absalom, fie pentru că nu a ştiut, fie pentru că a avut reţinere firească să-i spună lucrul acesta lui David (2 Sam. 18:19-32).

3. Comisarul lui Solomon pentru Neftali, care s-a căsătorit cu fiica lui Solomon, Basmat (1 Împ. 4:15). Unii îl identifică cu fiul lui Ţadoc. J.G.G.N.

AHIMELEC (În ebr. *'ᵃḥîmeleḵ*, „fratele unui rege", „fratele meu este rege"). Numele este găsit pe ostraca din Samaria şi pe un sigil evreiesc antic. **1.** Fiul lui Ahitub şi tatăl lui Abiatar. El a fost preot la Nob şi i-a dat lui David pîinile pentru punerea înainte şi sabia lui Goliat, lucru pentru care a fost omorît de Saul (1 Sam. 21-22) (*AHIA). **2.** Fiul lui *Abiatar, un preot din timpul domniei lui David, probabil nepotul lui Ahimelec de la punctul **1** (2 Sam. 8:17). **3.** Un hetit din slujba lui David, înainte ca David să devină împărat (1 Sam. 26:6). A.R.M.

AHIRAM Un fiu al lui Beniamin (Num. 26:38), al cărui nume este redat Ehi în Gen. 46:21 şi Aharah în 1 Cron. 8:1. J.D.D.

AHITOFEL (În ebr. *'ᵃḥîṯōpel*, probabil „fratele vorbirii nechibzuite"). Un om din Ghilo, unul dintre sfetnicii respectaţi ai lui David (2 Sam. 16:23). Cînd el a conspirat împreună cu Absalom, David s-a rugat ca sfatul lui să fie zădărnicit, făcînd probabil un joc de cuvinte cu numele lui (2 Sam. 15:12, 31 ş.urm.). Ahitofel a sugerat ca Absalom să-şi arate autoritatea prin luarea haremului tatălui său. Planul său de a-l ataca pe David mai înainte ca să-şi poată aduna forţele a fost zădărnicit de Huşai, prietenul lui David. Ahitofel, dîndu-şi seama că Absalom era pe calea spre dezastru, s-a dus acasă şi s-a spînzurat, ca să nu cadă în mîinile fostului său stăpîn (2 Sam. 16-17). Iehoiada şi Abiatar au luat locul lui ca şi sfetnici ai lui David (1 Cron. 28:33-34). Fiul său, Eliam, a rămas credincios lui David şi a fost unul dintre cei treizeci de viteji (2 Sam. 23:34). A.R.M.

AHITUB (În ebr. *'ᵃḥîṭûb*, „fratele binelui", „fratele meu este bun". LXX *Achitōb*) şi în asir. *Aḫuṭāb* sugerează că numele este Ahitob). **1.** Fiul lui Fineas, nepotul lui Eli, tatăl lui *Ahia (1 Sam. 14:3). **2.** Tatăl lui Ahimelec, probabil aceeaşi persoană ca la punctul **1** (1 Sam. 22:9). **3.** Un levit, fiul lui Amaria (1 Cron. 6:7-8), tatăl lui Meraiot, „mai marele casei lui Dumnezeu" (1 Cron. 9:11). Bunicul lui Ţadoc (2 Sam. 8:17; 1 Cron. 18:16; Ezra 7:2; *cf.* 1 Cron. 9:11; Neem. 11:11). A.R.M.

AHLAB. Cetate situată în teritoriul lui Aşer (Jud. 1:31), se poate să fie Mehebel din Ios. 19:29. Probabil că poate fi identificată cu Khirbet el-Mahālib, la 8 km NE de Tir, cetatea Mahalib cucerită de Tiglat-Palassar III în 734 î.d.Cr. şi apoi de *Sanherib. Vezi D. J. Wiseman, *Iraq* 18, 1956, p. 129. D.J.W.

AI. În limba ebraică numele este scris întotdeauna cu articolul hotărît, *hā'ay*, „grămada" sau „ruina". Cetatea este situată la E de Betel şi de altarul pe care Avraam l-a ridicat (Gen. 12:8) lîngă Bet-Aven (Ios. 7:2), la N de Micmaş (Is. 10:28). Atacul poporului împotriva cetăţii Ai, imediat după prădarea Ierihonului, a fost respins la început, dar după ce păcatul lui Acan a fost pedepsit, a fost folosită o stratagemă care a avut succes. Locuitorii din Ai au fost omorîţi, regele lor a fost executat, iar cetatea a fost arsă şi prefăcută într-un „morman de dărîmături" (ebr. *tēl*; Ios. 7:1 - 8:29). A devenit o cetate din ţinutul lui Efraim (1 Cron. 7:28, „Ayyah"), dar după exil a fost locuită de oameni din seminţia lui Beniamin (Neem. 11:31). Isaia a descris înaintarea armatelor asiriene spre Ierusalim, trecînd prin Ai (Is. 10:28, „Aiat").

Oraşul modern El-Tell (arab. *tall*, „morman, movilă"), la vreo 3 km SE de Betel (Tell Beitin), este identificat de obicei cu Ai pe temeiuri topografice şi pe baza corespondenţei dintre înţelesul numelui antic şi al numelui modern. Excavaţiile din 1933-35, conduse de D-na. J. Marquet-Krause şi cele din 1964-72, conduse de J. A. Callaway, au scos la lumină o cetate care a prosperat în mileniul al 3-lea î.d.Cr. Cetatea a avut un zid puternic şi un templu în care erau vase de piatră şi obiecte de fildeş importate din Egipt. A fost distrusă în *c.* 2400 î.d.Cr., probabil de către invadatorii amoriţi. Nu au fost găsite urme ale unei ocupări ulterioare, cu excepţia unei mici aşezări care a folosit ruinele mai vechi în jurul anului 1200-1050 î.d.Cr. Cei care cred în această identificare au încercat în mai multe feluri să explice discrepanţa dintre relatarea biblică a cuceririi cetăţii de către Iosua, şi dovezile arheologice. S-a sugerat că povestirea originală s-a referit la Betel, dar că a fost adaptată ulterior ca să se potrivească cetăţii Ai, sau chiar că ar fi fost inventată pentru a explica ruinele masive ca rezultat al atacului întreprins de eroul Iosua. Nu există nici o dovadă care să sprijine aceste ipoteze; de fapt, ar fi straniu să atribui prima dată un eşec

eroului. Mai plauzibilă este explicația că Ai, cu zidurile sale masive, a fost folosită ca o fortăreață temporară de către populația din jur; relatarea biblică, însă, indică o cetate locuită, avînd propriul ei rege. Deși este posibil ca Ai să fi fost situată în altă parte, nici o soluție complet satisfăcătoare nu a fost oferită pînă acum (pentru problema identificării, vezi D. Livingston, A. F. Rainey, *WTJ* 33, pp. 175-188; D. Livingston, *WTJ* 33, 1970, p. 20-44; *WTJ* 34, 1971, p. 39-50). Cetatea de mai tîrziu (Ezra 2:28; Neem. 7:32) poate fi identificată cu alte locuri din vecinătate. Pentru referiri la rezultatele excavațiilor și pentru soluții propuse la problemele pe care le ridică, vezi J. A. Callaway, *EAEHL*, 1, pp. 36-52; J. M. Grintz, Bib 42, 1961, p. 201-216.

Ai este de asemenea numele unei cetăți din Moab (Ier. 49:3), dar localizarea ei este necunoscută.
A.R.M.

AIALON. (În ebr. *'ayyālôn*). **1.** Cetate situată pe un deal care domină intrarea dinspre S pe valea Aialonului. Cele mai vechi urme (2000 î.d.Cr.) sînt la Tell el-Qoq'a, în apropiere de Yalo. În fazele succesive ale istoriei lui Israel cetatea a fost locuită de seminția lui Dan (care nu au putut să-i izgonească pe amoriți), Efraim și Beniamin (Ios. 19:42; Jud. 1:35; 1 Cron. 6:69; 8:13). O cetate levitică, fortificată de Roboam ca să păzească intrarea în Ierusalim dinspre NV, a fost ocupată de filisteni în timpul domniei lui Ahaz (2 Cron. 11:10; 28:18).

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *Geog. Companion*, 1963, p. 92 ș.urm.; *LOB*, p. 162, 285, etc.

2. O cetate în ținutul lui Zabulon (Jud. 12:12) unde a fost îngropat judecătorul Elon (numele conține aceleași litere ebr.); LXX *Ailom*. Este posibil să fie Kh. el-Lon.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, p. 241.
J.P.U.L.

ALALAH. (În acad. huriană *a-la-la-ah;* în egipt. *'irrh*). Capitala unui oraș-stat de pe rîul Orontes în cîmpia Amq din N Siriei, de unde 468 de texte din Nivelele VII (cca. 1900-1750 î.d.Cr.) și IV (cca. 1500-1470 î.d.Cr.) furnizează detalii care pot fi comparate cu perioada patriarhală din Gen. (vezi și *EBLA, *MARI, *UGARIT). Locul de la Tell *(Atšānā)* (în turc. Acana) a fost excavat de Sir Leonard Wooley, care în 1937-39 și 1946-49 a dezgropat 16 nivele diferite de ocupare între cca. 3100 î.d.Cr. (XVI) și cca. 1200 î.d.Cr. (I) cu afinități față de Palestina și Mesopotamia.

Cele 172 de texte de la palatul Yarimlim (VII) au fost în principal contracte și liste de rații alimentare. Cetatea a fost stăpînită de o familie semitică din V care stăpînea Aleppo (Halab), oraș al cărei guvernator Abba'el (sau Abban) a suprimat o revoltă la Irrid, în apropiere de Carchemiș și, în cca. 1720, a dat cetatea Alalah fratelui său Yarimlim (AT 1). Textul acestui tratat-legămînt vechi, și înțelegerile care-l însoțesc, descriu situația istorică, stipulațiile, mărturiile și blestemurile divine, ca în formulele de *legămînt de mai tîrziu. Un document separat, scris de același scrib înșiră obligațiile religioase (AT 126). Yarimlim a lăsat cetatea fiului său, printr-un testament (AT 6) atestat de oficiali ai statului, probabil pentru a evita rivalități în urma morții sale (*cf.* 1 Împ. 1:17-36). Cu toate acestea, un alt fiu, Irkabtum, a reușit să facă pace cu triburile semi-nomade Hapiru (*EVREU, *AVRAAM). Cetatea a căzut în mîinile regelui hitit Mursilis I cînd acesta a cucerit Aleppo (cca. 1600 î.d.Cr.).

După o perioadă (V), Idrimi, fiul cel mai tînăr al regelui din Aleppo, a fost exilat, așa cum spune el în autobiografia sa, înscrisă ca un monolog pe statuia sa. După ce a locuit timp de 7 ani printre cei din tribul Hapiru în Canaan, el a primit confirmarea divină pentru a organiza o operație amfibie ca să recucerească cetatea Mukish. El a intrat din nou în capitala sa Alalah în aclamațiile poporului, a fost făcut rege și a construit un palat și un templu cu prăzile luate în război (cca 1470 î.d.Cr.). Această narațiune a fost comparată cu experiențele lui David (1 Sam. 22:3 ș.urm.). Idrimi a făcut tratate cu țările vecine, reglementînd extrădarea sclavilor fugari (AT 3, *ANET*³, p. 532). În mod asemănător, Șimei a intrat în teritoriul filistean ca să caute doi sclavi fugari, iar Achiș din Gat i-a dat înapoi la cererea lui Șimei (1 Împ. 2:39-40). De aici se poate subînțelege un tratat de același tip, poate între Solomon și Gat, ca urmare a șederii lui David acolo (1 Sam. 27:5 ș.urm.). Faptul acesta aruncă lumină asupra prevederii care interzicea extrădarea fugarilor evrei, în Deut. 23:15-16 (*IEJ* 5, 1955, p. 65-72). Un alt tratat îi obliga pe bătrînii cetății să înapoieze fugarii (AT 2, *ANET*³, p. 531 ș.urm.; Deut. 23:15-16). Alalah a ajuns mai tîrziu sub stăpînirea hitită (Nivelul III), la fel cum anterior fusese stăpînită de triburi din NE, în secolele 19-20 î.d.Cr. Nu avem nici un motiv să nu credem că *hitiții se poate să fi locuit în S Palestinei în zilele lui Avraam (Gen. 23:5-7; *JTVI*, 1956, p. 124). Cetatea Alalah a fost distrusă în cele din urmă de „Oamenii mării", probabil cei aliați cu *filistenii.

Interesul principal pe care-l prezintă aceste texte pentru VT stă în compararea obiceiurilor și a limbajului cu narațiunile din Gen. În contractele de căsătorie (AT 91-94), mireasa era „cerută" de la viitorul socru (*cf.* Gen. 29:18), iar mireasa primea daruri de pețire (AT 17). Unele contracte prevăd că dacă soția nu năștea un fiu în timp de 7 ani, soțul putea să trăiască cu o concubină (*cf.* Gen. 29:18-21); cu toate acestea, dacă prima soție naște mai tîrziu un fiu, acesta este socotit întîiul născut (AT 92; *cf.* Gen. 21:10).

Regele a deținut control legal și economic ferm asupra cetățenilor din toate clasele sociale, inclusiv războinicii de elită *maryanu* (care aveau și obligații religioase, AT 15), asupra oamenilor liberi și asupra celor semi-liberi de la sate, între care erau trecuți *hupšu*) (*hopšî*), Deut. 15:12-18).

Unii oameni erau obligați să-și plătească datoriile prin muncă, mergînd la palat ca „să locuiască în casa regelui" (AT 18-27, 32; *cf.* Ps. 23:6). Sclavii nu erau numeroși și puteau fi primiți ca prizonieri de război sau ca dar (AT 224). Ei valorau mulți bani și unele contracte includeau clauze care nu permiteau eliberarea sclavilor în cazul unor amnistii regale (AT 65). *Corvoada* (munca forțată) era impusă la Alalah, la fel ca în Israelul de mai tîrziu

(AT 246; Ios. 17:13). Samuel probabil că s-a gîndit la toate aceste lucruri cînd israeliții au cerut un rege (1 Sam. 8).

Un alt obicei care ar putea ilustra practici biblice este schimbul de sate pentru a menține granițele politice de-a lungul unor granițe naturale ușor de apărat. Lucrul acesta poate fi reflectat în faptul că Solomon a „dăruit" 20 de sate lui Hiram, regele Tirului, și a primit în schimb lemn și aur (1 Împ. 9:10-14; *JBL* 79, 1960, p. 59-60). Ceremoniile de sigilare a tratatelor includeau sacrificarea de oi și participanții declarau: „Dacă voi lua vreodată înapoi ceea ce am dat..", lăsînd să se înțeleagă „fie ca zeii să-mi ia viața", o idee similară cu cea din jurămintele din VT (de ex. 1 Sam. 3:17). În unele contracte erau date haine ca o plată suplimentară, așa cum întîlnim mai tîrziu în Siria, potrivit cu 2 Împ. 5:5-27. Este posibil ca Ahab să fi încercat să-și justifice acțiunea de confiscare a proprietății lui Nabot (1 Împ. 21:15) pe baza obiceiului potrivit căruia proprietatea cuiva care se răzvrătea împotriva regelui era luată de rege după executarea răufăcătorului (AT 17, *ANET*[3], p. 546, no. 15). Folosirea termenului *mištannu*, „echivalent" (AT 3, *ANET*[3], p. 532), în documentele de eliberare a sclavilor (*cf. mišneh*, Deut. 15:18) contrazice textul din Ier. 16:18 care-l „stigmatizează pe Dumnezeu ca fiind nerezonabil și nedrept" (*HUCA* 29, 1958, p. 125 ș.urm.).

Amestecul de populații semite și huriane în regiunea aceea încă din vremuri vechi (VII) oferă paralele huriane (*HORIT) semnificative pentru nume cum sînt Ana, Oholibama, Alva, Aia, Dișon, Ețer (Gen. 36), Ana și Șamgar (Jud. 3:31), Toi (2 Sam. 8:9), Aghe (2 Sam. 23:11), Eliahba (2 Sam. 23:32) (*JTVI* 82, 1950, p. 6).

BIBLIOGRAFIE. C. L. Wooley, *A Forgotten Kingdom*, 1953; *Alalakh*, 1955; D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953 (=AT); *AOTS*, 1967, p. 119-135; *IBDS*, 1976, p. 16-17; Sidney Smith, *The Statue of Idrimi*, 1949; *cf. ANET*, 1969, p. 557-558.

D.J.W.

ALEASA DOAMNĂ. Epistola a 2-a a lui Ioan este adresată către „aleasa Doamnă" (*eklektē kyria*). Această expresie poate indica o persoană al cărei nume nu-l cunoaștem, sau o persoană numită Electa sau Kyria sau Electa Kyria. Există obiecții destul de convingătoare la fiecare dintre aceste sugestii. În plus, absența aluziilor personale și folosirea aproape invariabilă a pluralului, conținutul scrisorii și remarca de încheiere: „Copiii surorii tale alese te salută", arată probabil că Epistola este adresată unei biserici. Nu se cunoaște nici o altă scrisoare asemănătoare, dar aceasta pare să fie explicația cu cele mai puține dificultăți.

L.M.

ALEGERE. Actul de selectare prin care Dumnezeu alege un individ sau un grup dintr-o grupare mai mare pentru un scop sau un destin hotărît de El. Cuvîntul principal din VT folosit pentru acest concept este verbul *bāhar*, care exprimă ideea de selectare deliberată a unei persoane sau a unui lucru după examinarea atentă a alternativelor (de ex., pietrele de praștie, 1 Sam. 17:40; un loc de refugiu, Deut. 23:16; o soție, Gen. 6:2; binele și nu răul, Is. 7:15 ș.urm.; viața și nu moartea, Deut. 30:19 ș.urm.; slujirea lui Dumnezeu și nu a idolilor, Ios. 24:22). Cuvîntul subînțelege o preferință decisivă pentru obiectul ales și uneori indică o plăcere pozitivă în acel obiect (vezi Is. 1:29). În LXX și în NT verbul corespunzător este *eklegomai*. Verbul *eklegō* este de obicei la diateza activă în greaca clasică, dar scriitorii biblici îl folosesc întotdeauna la diateza reflexivă: astfel, înseamnă „a alege pentru sine". În 2 Tes. 2:13 verbul *haireomai* este folosit ca sinonim cu privire la alegera făcută de Dumnezeu, la fel ca și în Deut. 26:18, LXX. Adjectivele înrudite sînt ebr. *bāhîr* și gr. *eklektos*, traduse „ales"; NT folosește de asemenea substantivul *eklogē*, „alegere". Verbul ebr. *yāda*, „a cunoaște" este folosit cu privire la diferite acte de cunoaștere care, cel puțin în idee, implică și exprimă afecțiune (de ex. relațiile dintre sexe, și recunoașterea lui Dumnezeu de către credincios) și este folosit pentru a indica alegerea lui Dumnezeu (adică, El ia la cunoștință despre diferite persoane, cu dragoste) în Gen. 18:19; Amos 3:2; Osea 13:5. Verbul gr. *proginōskō*, „a cunoaște dinainte", este folosit în mod asemănător în Rom. 8:29; 11:2, în sensul de „a iubi dinainte" (vezi de asemenea folosirea verbului *ginōsko* în 1 Cor. 8:3 și Gal. 4:9).

I. În Vechiul Testament

Credința israelită a fost bazată pe crezul că Israel a fost poporul ales al lui Dumnezeu. Alegerea Israelului de către Dumnezeu a fost făcută prin două acțiuni complementare, cu legătură între ele. (*a*) El a ales pe Avraam și sămînța lui prin faptul că l-a scos pe Avraam din Ur și l-a dus în țara promisă, în Canaan, făcînd acolo un legămînt etern cu el și cu urmașii lui, promițîndu-i că sămînța lui va fi o binecuvîntare pentru tot pămîntul (Gen. 11:31-12:7; 15; 17; 22:15-18; Neem., 9:7; Is. 41:8). (*b*) Dumnezeu a ales sămînța lui Avraam prin faptul că i-a izbăvit din robia egipteană și eliberîndu-i din robie sub conducerea lui Moise, înnoind legămîntul avraamic cu ei într-o formă dezvoltată la Sinai și așezîndu-i în țara promisă care a devenit patria lor (Exod. 3:6-10; Deut. 6:21-23; Ps. 105). Fiecare dintre aceste alegeri ale lui Dumnezeu este descrisă de asemenea ca o chemare a lui Dumnezeu, adică, rostirea suverană a unor cuvinte și aranjarea evenimentelor prin care Dumnezeu a chemat, într-un caz, pe Avraam, și în celălalt caz, sămînța lui Avraam, ca să-L recunoască pe El ca Dumnezeu al lor și să trăiască pentru El ca popor al Său (Is. 51:2; Osea 11:1; *CHEMARE). Credința israelită a privit aceste două acte ca fiind la temelia creării națiunii lor (*cf.* Is. 43:1; Fapt. 13:17).

Semnificația alegerii Israelului poate fi înțeleasă din următoarele fapte:

a. Sursa alegerii a fost dragostea liberă și omnipotentă a lui Dumnezeu. Cuvîntările lui Moise din Deuteronom subliniază lucrul acesta. Cînd a ales pe Israel, Dumnezeu „și-a îndreptat dragostea" spre Israel (Deut. 7:7; 23:5). De ce? Nu pentru că Israel L-ar fi ales mai întîi pe Dumnezeu și nici pentru că Israel ar fi meritat favoarea Lui. De fapt Israelul a fost tocmai opusul, nefiind un popor numeros sau neprihănit, ci fiind un popor slab, mic și răzvrătit (Deut. 7:7; 9:4-6). Dragostea lui Dumnezeu față de Israel a fost spontană și liberă, exercitată în ciuda lipsei de merit, neavînd altă cauză decît buna plăcere a lui Dumnezeu. El Și-a găsit plăcerea și satisfacția în a face bine Israelului (Deut. 28-63; *cf.* 30:9), pentru simplul motiv că El a

hotărît așa. Este adevărat că atunci cînd a izbăvit pe Israel din Egipt Dumnezeu a respectat promisiunea făcută patriarhilor (Deut. 7:8) și faptul acesta a fost un aspect necesar al caracterului divin, deoarece Dumnezeu, prin însăși natura Sa, este întotdeauna credincios promisiunilor Sale (*cf.* Num. 23:19; 2 Tim. 2:13); dar facerea acestei promisiuni a fost un act de dragoste liberă și nemeritată, deoarece patriarhii au fost și ei păcătoși (așa cum se străduiește Gen. să arate) și Dumnezeu l-a ales din idolatrie pe Avraam, primul care a primit promisiunea (Ios. 24:2 ș.urm.). Prin urmare, și aici trebuie să vedem cauza alegerii nu în om, ci în Dumnezeu.

Dumnezeu este Rege în lumea Sa și dragostea Lui este omnipotentă. În consecință, El a realizat alegerea lui Israel printr-o izbăvire miraculoasă (cu „mînă tare", Deut. 7:8, *etc.*) dintr-o stare de robie în care erau neputincioși. Ezec. 16:3-6 vorbește despre starea deplorabilă a Israelului atunci cînd a fost ales de Dumnezeu; Ps. 135:4-12 vorbește despre manifestarea suveranității Lui prin faptul că a scos poporul din robie și l-a dus în țara promisă.

b. Scopul alegerii lui Israel a fost, într-o primă instanță, binecuvîntarea și mîntuirea poporului prin faptul că Dumnezeu i-a pus deoparte pentru Sine (Ps. 33:12) și, în ultimă instanță, gloria lui Dumnezeu *prin faptul că Israel avea să arate lumii* lauda lui Dumnezeu (Is. 43:20 ș.urm.; *cf.* Ps. 79:13; 96:1-10) și avea să depună mărturie despre lucrările mari pe care le-a făcut El (Is. 43:10-12; 44:8). Alegerea lui Israel a necesitat o separare. În felul acesta Dumnezeu a făcut din Israel un popor sfînt, adică, un popor pus deoparte pentru El (Deut. 7:6; Lev. 20:26b). El i-a considerat moștenirea Sa (Deut. 4:20; 32:9-12) și comoara Sa (Exod. 19:5; Ps. 135:4), a promis să-i apere, să le dea prosperitate (Deut. 28:1-14) și să locuiască în mijlocul lor (Lev. 26:11 ș.urm.). *Alegerea i-a făcut* să fie poporul Său, iar El a fost Dumnezeul lor prin legămîntul pe care l-au făcut împreună. Legămîntul a avut în vedere comuniunea dintre popor și Dumnezeu. Destinul lor, ca popor ales al lui Dumnezeu, a fost să aibă parte de prezența Lui manifestată în mijlocul lor și să primească mulțimea de daruri bune pe care a promis să le reverse peste ei. Prin urmare, alegerea lor a fost un act de binecuvîntare din care au izvorît toate celelalte binecuvîntări. Acesta este motivul pentru care profeții exprimă speranța că Dumnezeu va restaura poporul Său și prezența Sa în Ierusalim după Exil, că va restabili condițiile binecuvîntării, spunînd că Dumnezeu va „alege" din nou pe Israel și Ierusalimul (Is. 14:1; Zah. 1:17; 2:12; *cf.* 3:2).

c. Obligațiile religioase și etice create de alegerea Israelului au avut implicații de lungă durată. Alegerea și relația de legămînt bazată pe alegere, lucru care l-a deosebit pe Israel de toate celelalte popoare, a fost un motiv de laudă și recunoștință (Ps. 147:19 ș.urm.), de respectare fidelă a legii lui Dumnezeu (Lev. 18:4 ș.urm.) și de îndepărtare hotărîtă de idolatria și nelegiuirea lumii nealese (Lev. 18:2 ș.urm.; 20:22 ș.urm.; Deut. 14:1 ș.urm.; Ezec. 20:5-7, *etc.*). De asemenea, i-a dat Israelului un temei pentru speranță neclintită și pentru încredere în Dumnezeu în vremuri de necaz și descurajare (*cf.* Is. 41:8-14; 44:1 ș.urm.; Hag. 2:23; Ps. 106:4 ș.urm.). Israeliții nereligioși, însă, au fost amăgiți de gîndul alegerii naționale și au disprețuit pe celelalte popoare, presupunînd că ei se pot baza întotdeauna pe Dumnezeu pentru a primi apărare și un tratament preferențial, indiferent cum își trăiau viața (*cf.* Mica 3:11; Ier. 5:12). Această amăgire și în special gîndul că Ierusalimul, ca cetate a lui Dumnezeu, era inviolabil, au fost ideile pe care le-au propovăduit profeții falși în zilele dinainte de Exil (Ier. 7:1; 15; 23:9 ș.urm.; Ezec. 13). De fapt, așa cum a arătat Dumnezeu de la început (Lev. 26:14 ș.urm.; Deut. 28:15 ș.urm.), alegerea națională a subînțeles o judecată severă a păcatelor naționale (Amos. 3:2). Exilul a dovedit că amenințările lui Dumnezeu nu au fost vorbe goale.

d. În cadrul poporului ales, *Dumnezeu a ales anumite persoane pentru misiuni speciale* pentru a extinde sfera alegerii naționale - adică, pentru ca Israelul să se bucure de binecuvîntarea lui Dumnezeu și, în ultimă instanță, *ca lumea întreagă să* fie binecuvîntată. Dumnezeu a ales pe Moise (Ps. 106:23), pe Aaron (Ps. 105:26), a ales preoți (Deut. 18:5), profeți (*cf.* Ier. 1:5), regi (1 Sam. 10:24; 2 Sam. 6:21; 1 Cron. 28:5) și Robul-Mîntuitor din profeția lui Isaia („Alesul Meu", Is. 42:1; *cf.* 49:1, 5), care să sufere persecuție (Is. 50:5 ș.urm.), să moară pentru păcate (Is. 53) și să aducă lumină ne-evreilor (Is. 42:1-7; 49:6). H. H. Rowley numește „alegere fără legămînt" (*The Biblical Doctrine of Election*, 1950, cap. 5) faptul că Dumnezeu a ales Asiria și pe „robul Meu" Nebucadnețar ca un bici al Său (Osea 7:18 ș.urm.; 10:5 ș.urm.; Ier. 25:-9; 27:6; 43:10), că a ales pe Cirus, un om care nu L-a cunoscut pe Dumnezeu, ca să fie un binefăcător pentru poporul ales (Is. 45:4); totuși, expresia nu este potrivită deoarece Biblia rezervă întotdeauna terminologia alegerii pentru poporul legămîntului și pentru oficialitățile legămîntului aleși din mijlocul Israelului.

e. Binecuvîntările promise ale alegerii au fost *pierdute prin necredință și neascultare*. Profeții, confruntați cu ipocrizie larg răspîndită, au spus răspicat că Dumnezeu îi va respinge pe cei necredincioși din poporul Său (Ier. 6:30; 7:29). Isaia a prezis că numai o rămășiță de credincioși avea să trăiască pentru a se bucura de epoca de aur care avea să urmeze după judecata inevitabilă a păcatelor Israelului (Is. 10:20-22; 4:3; 27:6; 37:31 ș.urm.). Ieremia și Ezechiel, care au trăit pe vremea acelei judecăți, au așteptat o zi cînd Dumnezeu - ca parte a lucrării Sale de restaurare - avea să regenereze pe aceia din poporul Său pe care i-a cruțat și prin faptul că a dat fiecăruia o inimă nouă (Ie. 31:31 ș.urm.; 32:39 ș.urm.; Ezec. 11:19 ș.urm.; 36: 25 ș.urm.) avea să asigure credincioșia lor față de legămînt pentru viitor. Aceste profeții, cu accentul pe care-l pun pe evlavia individuală, ne-au îndreptat privirile spre o individualizare a conceptului alegerii (*cf.* Ps. 65:4): ele ne-au dat temeiul pentru a face distincție între alegerea pentru un privilegiu și alegerea pentru viață, cît și pentru a trage concluzia că în timp ce Dumnezeu a ales întreaga națiune pentru privilegiul de a trăi sub legămînt, El i-a ales numai pe unii dintre ei (aceia care au devenit credincioși prin regenerare) pentru a moșteni bogățiile relației cu Dumnezeu pe care le conținea legămîntul, iar ceilalți au pierdut acele bogății datorită necredinței lor. Învățătura

NT despre alegere presupune existența acestor distincții; vezi în special Rom. 9.

II. Folosirea conceptului în Noul Testament

NT anunță extinderea promisiunilor legămîntului lui Dumnezeu pentru a-i include și pe ne-evrei și anunță transferul privilegiilor legămîntului de la urmașii lui Avraam la un grup predominant ne-evreu (*cf.* Mat. 21:43) format din toți cei care au devenit adevărata sămînță a lui Avraam și adevăratul Israel al lui Dumnezeu prin credința în Cristos (Rom. 4:9-18; 9:6 ș. urm.; Gal. 3:14 ș.urm., 29; 6:16; Efes. 2:11 ș.urm.; 3:6-8). Ramurile naturale necredincioase au fost rupte din măslinul lui Dumnezeu (comunitatea celor aleși, născută din Patriarhi) și ramurile de măslin sălbatic (ne-evreii care au crezut) au fost altoite în locul lor (Rom. 11:16-24). Israelul necredincios a fost respins și judecat, iar Biserica internațională a lui Cristos a luat locul Israelului ca națiune aleasă a lui Dumnezeu, trăind în lume ca un popor al Său, închinîndu-I-se și proclamîndu-L ca Dumnezeul lor.

NT prezintă ideea alegerii în următoarele forme:

a. Isus este recunoscut de Însuși Tatăl ca fiind Alesul Său (Luca 9:35, unde găsim cuvîntul *ekkelegmenos*, asemănător cu Is. 42:1) și a fost recunoscut probabil de Ioan Botezătorul (Ioan 1:34, dacă versiunea corectă este *eklektos*; vezi Barrett *ad loc.*). Cuvintele batjocoritoare din Luca 23:35 arată că „Alesul" era un nume mesianic în zilele lui Cristos (la fel ca și în *Enoh* 40:5; 45:3; 5, etc.). În 1 Pet. 2:4, 6 Cristos este numit Piatra din capul unghiului aleasă de Dumnezeu; vezi asemănarea cu Is. 28:16, LXX. Cînd se referă la Cristos, acest nume „ne îndreaptă privirile spre funcția unică și distinctă cu care este investit și plăcerea deosebită pe care o găsește Tatăl în El" (J. Murray în *Baker's Dictionary of Theology*, 1960, p. 179).

b. Adjectivul „ales" se referă la comunitatea creștină în ce privește caracterul ei de popor ales al lui Dumnezeu, în contrast cu restul omenirii. Această folosire a termenului se aseamănă cu cea din VT. Biserica este „un neam ales" (1 Pet. 2:9, citează Is. 43:20; *cf.* 2 Ioan 1, 13), avînd privilegiul accesului la Dumnezeu și responsabilitatea de a-L lăuda și de a-L proclama, de a păzi cu credincioșie adevărul Lui, privilegii pe care le-a avut anterior Israelul. La fel ca și în cazul Israelului, Dumnezeu Și-a arătat îndurarea prin faptul că a ales pentru acest destin măreț oameni săraci și nebăgați în seamă (1 Cor. 1:27 ș.urm.; Iac. 2:5; *cf.* Deut. 7:7; 9:6); și, la fel ca înainte, alegerea și chemarea milostivă a lui Dumnezeu a creat un popor - poporul Său - care nu fusese un popor înainte (1 Pet. 2:10; Rom. 9:25 ș.urm., care citează Osea 1:10; 2:23).

În Evangheliile sinoptice, Cristos se referă la *eklektoi* (pl.) în diferite contexte escatologice. Aceștia sînt cei pe care-i acceptă Dumnezeu și pe care-i va accepta deoarece ei au răspuns la invitația Evangheliei și au venit la ospățul nunții dezbrăcați de auto-îndreptățirea lor și îmbrăcați cu hainele de nuntă pregătite de gazdă, adică s-au încrezut în îndurarea lui Dumnezeu (Mat. 22:14). Dumnezeu îi va îndreptăți (Luca 18:7) și îi va ocroti în necazul și pericolul viitor (Marcu 13:20, 22), deoarece ei sînt obiectele speciale ale grijii Lui.

c. Termenul *eklegomai* este folosit cu privire la alegerea apostolilor de către Cristos (Luca 6:13; *cf.* Fapt. 1:24; 9:15), cu privire la alegerea diaconilor (Fapt. 6:5) și a delegaților (Fapt. 15:22, 25) de către biserică. Aceasta este o alegere pentru o slujbă specială, o alegere din rîndul membrilor comunității, la fel ca în VT. Alegerea Celor Doisprezece de către Cristos pentru slujba apostolică a inclus alegerea lor din lume pentru a se bucura de mîntuire (*cf.* Ioan 15:16, 19), cu excepția lui Iuda (*cf.* Ioan 13:18).

III. Dezvoltarea teologică a ideii în NT

Dezvoltarea teologică completă a ideii de alegere este găsită în Epistolele lui Pavel (vezi în special Rom. 8:28; 11:36; Efes. 1:3-14; 1 Tes. 1:2-10; 2 Tes. 2:13-14; 2 Tim. 1:9-10). Pavel prezintă alegerea divină ca o alegere eternă, suverană și prin har a păcătoșilor pentru a fi mîntuiți și glorificați în și prin Cristos.

a. Alegerea este făcută prin *har.* Alegerea „prin har" (Rom. 11:5; *cf.* 2 Tim. 1:9) este o favoare nemeritată arătată din abundență față de membrii unei rase căzute căreia Dumnezeu nu-i datorează nimic decît mînie (Rom. 1:18 ș.urm.). Nu numai că Dumnezeu alege oameni păcătoși ca să-i mîntuiască (*cf.* Rom. 4:5; 5:6-8; Efes. 2:1-9); El alege să-i mîntuiască într-un mod care înalță harul Său prin faptul că mărește păcătoșenia lor. El îi închide pe aleșii Săi, atît evrei cît și ne-evrei, într-o stare de neascultare și necredință, așa încît ei își arată adevăratul caracter de oameni păcătoși și se remarcă în istorie ca necredincioși declarați, mai înainte ca El să-Și arate îndurarea față de ei (Rom. 11:30-32; ne-evreii, 9:30; 10:20; evreii, 10:19, 21; 11:11, 25 ș.urm. („atunci", în v. 26, se referă la „intrarea numărului deplin al neamurilor"). Astfel, modul în care este realizată alegerea arată și mai bine că harul este nemeritat.

b. Alegerea este o alegere *suverană,* determinată numai de buna plăcere a lui Dumnezeu (Efes. 1:5, 9) și nu de faptele omului, trecute sau viitoare (Rom. 9:11), nici de vreun efort omenesc de a cîștiga favoarea lui Dumnezeu (Rom. 9:15-18). Asemenea eforturi ar fi zadarnice în orice caz deoarece oricît de sus ar aspira păcătoșii și oricît de repede ar alerga, în realitate ei nu fac altceva decît să păcătuiască (Rom. 8-7 ș.urm.). Dumnezeu, în libertatea Sa suverană, îi tratează pe unii păcătoși așa cum merită, împietrindu-i (Rom. 9:18; 11:7-10, *cf.* 1:28; 1 Tes. 2:15 ș.urm.) și nimicindu-i (Rom. 9:21 ș. urm.); dar El alege pe alții ca să fie niște „vase ale îndurării", ca să primească „bogățiile slavei Sale" (Rom. 9:23). Această discriminare nu implică nedreptate, deoarece Creatorul nu datorează nimănui îndurare și El are dreptul să facă ce-I place cu creaturile Sale rebele (Rom. 9:14-21). Mirarea mare nu este că nu acordă îndurare unora, ci faptul că se îndură de cineva. Planul lui Dumnezeu de discriminare între un păcătos și altul s-a văzut încă din limitarea promisiunii avraamice numai la linia genealogică a lui Isaac și prin punerea lui Iacov mai presus de Esau (Rom. 9:7-13). Încă de la început a fost adevărat că „nu toți cei ce se coboară din Israel sînt Israel" („nu toți cei care descind din Israel fac parte din Israel") (Rom. 9:6) și că israeliții care s-au bucurat de mîntuirea promisă poporului ales au fost numai „o rămășiță, aleasă prin har" (Rom. 11:5; 9:27-29). Potrivit lui Pavel, numai alegerea suverană făcută

de Dumnezeu explică de ce atunci cînd este predicată Evanghelia unii o primesc. Necredința celorlalți nu necesită o explicație specială, deoarece nici un păcătos nu poate crede dacă este lăsat în voia minții sale (1 Cor. 2:14); dar fenomenul credinței necesită o explicație. Explicația lui Pavel este că Dumnezeu, prin Duhul Său, îi face pe cei aleși să creadă, așa încît atunci cînd oamenii ajung la o credință adevărată și activă în Cristos, faptul acesta dovedește că alegerea lor este o realitate (1 Tes. 1:4 ș.urm.; Tit 1:1; *cf.* Fapt. 13:48).

c. Alegerea este o alegere *eternă.* Dumnezeu ne-a ales pe noi, spune Pavel, „înainte de întemeierea lumii" (Efes. 1:4; 2 Tes. 2:13; 2 Tim. 1:9). Această alegere a fost un act de *predestinație (Efes. 1:5, 11), o parte din planul etern al lui Dumnezeu, o punere în practică cu dragoste a pre-cunoașterii („foreknowledge" - cunoaștere ante-factum, n.tr.) prin care Dumnezeu a hotărît să-i mîntuiască pe aceia pe care i-a cunoscut mai dinainte (Rom. 8:29; *cf.* 1 Pet. 1:2). În timp ce VT, care se ocupă cu alegerea națională pentru a primi un privilegiu, pune semnul de egalitate între alegerea și chemarea făcută de Dumnezeu, Pavel se ocupă cu alegerea personală pentru mîntuire și face distincție între alegere și chemare, vordind despre chemarea făcută de Dumnezeu (prin care el înțelege o chemare la credință care efectiv evocă un răspuns) ca despre un stadiu în împlinirea în timp a planului etern de dragoste (Rom. 8:30; 9:23 ș.urm.; 2 Tes. 2:13 ș.urm.; 2 Tim. 1:9). Pavel subliniază faptul că alegerea este eternă, pentru a-i asigura pe cititorii săi că alegerea este imutabilă și că nici un lucru care se întîmplă în timp nu poate clinti hotărîrea lui Dumnezeu de a-i mîntui.

d. Alegerea este o alegere a păcătoșilor individuali de a fi mîntuiți *în și prin Cristos.* Alegerea este „în Cristos" (vezi Efes. 1:4), Fiul întrupat, a cărui apariție istorică și mijlocire au fost ele însele incluse în planul etern al lui Dumnezeu (1 Pet. 1:20; Fapt. 2:23). Alegerea în Cristos înseamnă, în primul rînd, că scopul alegerii este ca aleșii lui Dumnezeu să poarte chipul lui Cristos și să fie părtași la gloria Lui (Rom. 8:29, *cf.* v. 17; 2 Tes. 2:14). Ei sînt aleși pentru sfințenie (care înseamnă asemănarea cu Cristos în toată purtarea lor) în viața aceasta (Efes. 1:4) și glorificarea lor (care înseamnă asemănarea cu Cristos în toată ființa lor, *cf.* 2 Cor. 3:18; Filip. 3:21) în viața viitoare. Alegerea în Cristos înseamnă, în al doilea rînd, că cei aleși trebuie să fie răscumpărați de Cristos din vinovăția și murdăria lor, prin moartea Lui ispășitoare și prin darul Duhului Său (Efes. 5:25-27; 2 Tes. 2:13; *cf.* 1 Pet. 1:2). Așa cum a spus El Însuși, Tatăl i-a dat un anumit număr de persoane care să fie mîntuite și El a făcut tot ce este necesar pentru a-i aduce pe toți la gloria eternă (Ioan 6:37-45; 10:14-16, 27-30; 17:2, 6, 9 ș.urm., 24). Alegerea în Cristos înseamnă, în al treilea rînd, că unirea cu Cristos este mijlocul prin care binecuvîntările alegerii sînt aduse celor aleși - unirea cu ei în mod reprezentativ, ca ultimul Adam, și în mod vital, ca Dătătorul vieții, care locuiește în ei prin Duhul Său, cît și unirea lor cu El prin credință.

IV. Semnificația alegerii pentru credincios

Pavel găsește trei semnificații religioase în cunoașterea de către credincios a alegerii sale.

a. Îi arată credinciosului că mîntuirea sa, de la început pînă la sfîrșit, este în întregime de la Dumnezeu, un rod al îndurării suverane discriminatoare. Izbăvirea pe care o găsește numai în Cristos și pe care o primește numai prin credință își are sursa în vreo calitate personală, ci numai în har - harul alegerii. Orice binecuvîntare spirituală îi vine credinciosului din decretul de alegere dat de Dumnezeu (Efes. 1:3 ș.urm.). Prin urmare, cunoașterea alegerii sale ar trebui să-l învețe să se laude în Dumnezeu, și numai în Dumnezeu (1 Cor. 1:31) și să-I dea Lui lauda cuvenită (Rom. 11:36). Țelul final al alegerii este ca Dumnezeu să fie lăudat (Efes. 1:6, 12, 14) și gîndul alegerii ar trebui să-i determine pe păcătoșii răscumpărați să înalțe neîncetat cîntări de laudă și de mulțumire, ca și Pavel (Rom. 11:33 ș.urm.; Efes. 1:3 ș.urm.; 1 Tes. 11:3 ș.urm.; 2 Tes. 2:13 ș.urm.). Pavel consideră că lucrurile pe care le-a revelat Dumnezeu cu privire la alegere trebuie să fie un motiv de închinare și nu de controversă.

b. Îi garantează credinciosului siguranța sa eternă și îndepărtează orice temei de frică și deznădejde. Dacă el este în har acum, el este în har pentru totdeauna. Nimic nu poate afecta starea sa de justificare (Rom. 8:33 ș.urm.); nimic nu-l poate despărți de dragostea lui Dumnezeu în Cristos (Rom. 8:35-39). El nu va fi niciodată mai sigur decît acum, deoarece el este deja sigur pe deplin. Cunoașterea acestui fapt este importantă- de aici rezultă dorința de a avea siguranța că alegerea unui om este o realitate (*cf.* 2 Pet. 1:10).

c. Îl determină pe credincios să ducă o viață etică. Departe de a aproba promiscuitatea (*cf.* 5:5 ș.urm.) sau mîndria (*cf.* Rom. 11:19-22), cunoașterea alegerii și a beneficiilor care decurg din ea sînt motivul suprem pentru a fi umil, bucuros, recunoscător în dragoste, este resortul principal al recunoștinței sanctificatoare (Col. 3:12-17).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; T. Nicol în *DAC*; J. Orr în *HDB* (1 vol.); C. Hodge, *Systematic Theology,* 1, p. 331-353; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election,* 1950; G. C. Berkouwer, *Divine Election,* 1960; *TDNT* 4, p. 144-192; *NIDNTT* 1, pp. 533-543.

J.I.P.

ALELUIA. Acest cuvînt este o transliterare a strigătului liturgic ebr. *hallᵉlû-yāh,* „lăudați-L pe Iah", forma prescurtată de la Iahve" (vezi DUMNEZEU, NUMELE LUI), și este întîlnit de 24 de ori în Psaltire. Deși este doar o variantă dintre mai multe strigăte de laudă, faptul că se găsește întotdeauna la începutul sau la sfîrșitul psalmilor (cu o singură excepție, Ps. 135:3) și că toți acești psalmi sînt anonimi și, probabil, mai tîrzii, sugerează că a devenit o strigare de laudă obișnuită în închinarea la Templu după exil.

Psalmii în care este întîlnită pot fi împărțiți în mai multe grupe: (1) Ps. 104-105 (la sfîrșit), 106 (la început și la sfîrșit, ultimul psalm făcînd parte din doxologia la Cartea a Patra a Psaltirii). (2) Ps. 111-113 (la început), 115-117 (la sfîrșit); LXX probabil că pune în mod corect repetiția de la sfîrșitul Ps. 113 la începutul Ps. 114, completînd în felul acesta seria. (3) Ps. 135, la început și la sfîrșit, dar LXX plasează în mod corect ultimul „Aleluia" la

începutul Ps. 136. (4) Ps. 146-150, la începutul și la sfîrșitul fiecărui psalm.

Din NT („Aleluia“, Apoc. 19:1, 3-4, 6), strigarea a fost preluată în închinarea creștină. Majoritatea psalmilor care conțin strigătul Aleluia au un rol special în închinarea din sinagogă. Ps. 113-118, Halelul egiptean, sînt cîntați la sărbătoarea *Paștelor, *Cincizecimii, *Corturilor și *Dedicării; la Paște Ps. 113-114 sînt cîntați înainte de masă, Ps. 115-118 după al treilea pahar (*cf.* Marc. 14:26). Ps. 135-136 sînt cîntați în Sabat, iar Halelul Mare (Ps. 146-150) și Ps. 145 sînt cîntați la serviciile de dimineață.

H.L.E.

ALERGĂTOR. În antichitate mesajele urgente erau trimise prin alergători iuți (ebr. *rūṣ*) care erau adesea membrii ai gărzii personale a regelui sau „alergători“ (2 Sam. 15:1). Termenul „alergător“ sau mesager regal (sol - Ier. 51:31) a fost folosit cu referire la cei care duceau scrisori de la o cetate la alta (2 Cron. 30:6, 10), folosind de obicei cai iuți (Est. 8:10, 14). Astfel, „alergător“ a ajuns să fie sinonim cu iuțeala (Iov 9:25). Pe tot întinsul Imperiului persan, cît și în vremurile babiloniene mai vechi, erau stabilite stații permanente între capitalele provinciale (G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century BC*, 1956, p. 10-12).

D.J.W.

ALEXANDRIA

I. Cetatea

a. Așezarea

Un mare port maritim pe coasta de NV a Deltei Egiptului, pe istmul îngust dintre mare și Lacul Mareotis. A fost întemeiat între anul 332 î.d.Cr. de către Alexandru Macedon (Cel Mare) și a primit numele de la el. O mică așezare Egipteană, Rakotis, a fost singura precursoare în acel loc și a fost absorbită în partea de vest a noului oraș; în jargonul egiptean (exemplificat de manuscrisul Coptic, cîteva secole mai tîrziu), numele Rakotis a fost folosit pentru întreaga Alexandrie. Se pare că orașul a fost construit după un plan în care străzile se încrucișau și formau *insule;* dar, întrucît rămășițele orașului antic sînt îngropate sub orașul modern și nu pot fi dezgropate, orice reconstituire a planului și așezării clădirilor importante trebuie să se bazeze în cea mai mare măsură pe referiri literare nu prea precise și, prin urmare, nu pot fi exacte. Abia în vremea lui Ptolemeu II (285-246 î.d.Cr.) a ajuns Alexandria să atingă splendorile arhitecturale pentru care este atît de faimoasă în scrierile autorilor de mai tîrziu. Între țărm și Insula Pharos se întindea un drum de legătură, „Heptastadion“ („șapte stadii“, lung de 1.300 m.); acesta despărțea zona de ancorare într-o parte de vest a portului și o parte de est numită și Marele Port, a cărui intrare era dominată de turnul farului din Pharos. Acolo se afla și portul regal care era flancat la E de palatul regal. Cetatea se întindea în partea de S a țărmului, pe toată lungimea lui pînă la Lacul Mareotis.

b. Populația

De la bun început Alexandria a fost un oraș cosmopolitan. În afară de cetățenii ei greci și de o comunitate numeroasă de emigranți greci săraci, exista o comunitate evreiască considerabilă (*cf.* mai tîrziu, Fapt. 6:9; 18:24) condusă de un etnarh propriu și avînd un cartier propriu (deși comunitatea nu a fost limitată la acest cartier pînă în anul 38 d.Cr), și un număr mare de locuitori egipteni băștinași, în special în districtul Rakotis din vest. În Rakotis se afla Serapeum, templul zeității egiptiano-eleniste, Sarapis, al cărei cult a fost promovat în special de către Ptolemeu I, probabil pentru a servi ca o punte de legătură între greci și egipteni (Sir H.I. Bell).

c. Rolul orașului

Din punct de vedere politic, Alexandria a devenit capitala Egiptului sub *Ptolemei, regii greco-macedonieni a Egiptului, 323-39 î.d.Cr.. Sub conducerea primilor regi din această dinastie, Alexandria a devenit cel mai important oraș elenist din zilele acelea. Alexandria a continuat să fie capitala administrativă a Egiptului și în timpul Imperiului Roman și în epoca bizantină. Alexandria a fost centrul bancar al întregului Egipt, un oraș activ în domeniul manufacturier (pînză, sticlă, papirus etc.) și un port înfloritor. Era un punct de tranzit pentru produsele exotice din Arabia, India și Orient, și de aici au navigat în vremurile romane corăbii mari cu grîne (*cf.* Fapt. 27:6; 28:11) ca să ducă grîu ieftin pentru plebea romană. În fine, Alexandria a devenit curînd și a rămas multă vreme o cetate strălucitoare a culturii. Din perioada domniei lui Ptolemeu I (323-285 î.d.Cr.) sau Ptolemeu II (285-246 î.d.Cr) datează „Muzeum“, unde învățații cercetau și predau artele și știința, cît și Biblioteca care a ajuns să conțină mii de lucrări în multe zeci de mii de suluri de papirus.

II. Iudaism și Creștinism

Comunitatea evreiască foarte numeroasă din Alexandria a fost concentrată în sectorul de est, dar locurile de închinare se aflau pretutindeni în oraș. (Filo, *Legatio ad Gaium* 132). O sinagogă faimoasă, decorată în mod magnific, era atît de mare încît trebuiau folosite steaguri ca să dea semnalul de Amin (TB *Sukkah* 51b, citat în *BC* 1, p. 152 ș.urm.). În afară de aceasta, Alexandria a fost un centru intelectual și literar al evreilor din Diaspora. Aici a fost produs VT în limba greacă, Septuaginta (*TEXTE ȘI TRADUCERI), și de aici au provenit lucrări cum sînt Cartea Înțelepciunii (*APOCRIFE), prezentînd modificările platonice ale ideilor din VT și interesul grecilor pentru cosmologie și imortalitate. A fost orașul natal al lui *Filo, probabil primul savant de seamă care a folosit materialul biblic ca material filozofic - deși „scopul lui nu este să investigheze ci să armonizeze“ (Bigg, p. 32) - și primul exponent important al exegezei alegorice a Scripturii. Oricare ar fi deficiențele încercării de sinteză a Atenei și Ierusalimului (adică, a credinței iudaice și a filozofiei grecești, n.tr.) făcută de evreii din Alexandria (și unele rezultate au fost niște enormități), scrierile care ne-au rămas depun mărturie despre vigoarea intelectuală, preocuparea misionară și seriozitatea profundă cu privire la Scripturi, în ciuda abaterilor îndrăznețe de la formele tradiționale.

Aceste aspecte au avut o influență considerabilă asupra creștinismului grec din primul secol.

Este semnificativ faptul că predicatorul foarte elocvent *Apolo, care a devenit o persoană importantă în biserica apostolică, era un evreu din Alexandria bun cunoscător al Scripturii (Fapt. 18:24). Deoarece Epistola către evrei folosește terminologia atît de îndrăgită la Alexandria și datorită folosirii sale caracteristice a Vechiului Testament, a fost asociată cu Apolo sau cel puțin cu un cadru alexandrin; la fel au fost asociate și alte cărți din noul Testament dar pe baza unor motive mai puțin întemeiate (J. N. Sanders *The Fourth Gospel in The Early Church,* 1943; S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalim and the Christian Church,* 1951). Cu excepția unor tradiții cu puțină credibilitate despre lucrarea evanghelistului Marcu (care este posibil să fi avut de a face inițial cu primirea evangheliei sale în Alexandria), originea și istoria bisericii din Alexandria sînt complet necunoscute (*AFRICA).

S-a sugerat că iudaismul alexandrin a înlăturat speranța mesianică prin abordarea *filozofică* a credinței încît propovăduirea creștină primară a progresat încet aici. Nu există dovezi suficiente pentru a verifica această ipoteză. Nu încape îndoială că atunci cînd creștinismul din Alexandria a ajuns la dezvoltare plenară a fost în mod vădit moștenitorul iudaismului alexandrin. Zelul misionar, apologetica filozofică, exegeza alegorică, folosirea comentariului biblic și pasiunea pentru sinteza intelectuală care duce uneori doctrina la dezastru, sînt trăsături comune pentru creștinismul alexandrin și pentru iudaismul creștin. Există legături, necunoscute în prezent, între Filo și Clement din Alexandria; nu facem o afirmație prea îndrăzneață dacă spunem că acestei legături se datorează convertirea la Cristos a unui număr substanțial de evrei sau adepți ai lor din Alexandria în perioada apostolică sau post-apostolică.

BIBLIOGRAFIE. Pentru o prezentare a cadrului istoric și cultural din Alexandria, pentru cultura ptolemaică și bizantină, vezi respectiv *CAH* 7, 1928, cap. IV, sect. VII, p. 142-148, și cap. VIII-XI, p. 249-311, și *ibid.*, 12, 1939, cap. XIV, secț. i, p. 176-492. O lucrare utilă și compactă, cu referiri la ruinele de astăzi ale orașului este cartea lui E. Breccia, *Alexandrea ad Aegyptum, A Guide...*, 1922. O lucrare populară despre istoria și viața din Alexandria antică este cartea lui H.T. Davis, *Alexandria, the Golden City,* 2 vol., 1957. Un studiu excelent al păgînismului, al iudaismului, al nașterii și al triumfului creștinității în Egipt, în general, și de asemenea în Alexandria, ni-l oferă Sir Harold Idris Bell în cartea *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt,* 1953. Cu privire la legătura dintre Alexandria și creștinism, vezi de asemenea J. M. Creed în S.R.K. Glanville (ed), *The Legacy of Egipt,* 1942, pp. 300-316. A.F. Shore, în *The Legacy of Egypt*², 1971, p. 300-398, editată de J.R. Harris; C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* ², 1913; J.E.L. Oulton și H. Chadwick, *Alexandrian Christianity* 1954; L.W. Barnard, *„St. Mark and Alexandria"*, *HTR* 57, 1964, p. 145-150. A.F.W.

ALEXANDRU Un nume obișnuit în culturile heleniste. Adoptarea larg răspîndită de către evrei nu a fost pe placul multor rabini stricți și a dat naștere la o poveste amuzantă care spune că la cererea lui Alexandru cel Mare ca să fie ridicată o statuie de aur în Templu, s-a răspuns cu propunerea ca în schimbul ridicării acestei statui, toți băieții născuți în anul acela să fie numiți Alexandru (vezi E. Nestle, *ExpT* 10, 1898-99, p. 527). Frecvența cu care apare numele este reflectată în NT.

1. Fiul lui Simon din Cirena (*RUFUS). **2.** Membru al familiei marilor preoți, necunoscut din alte documente afară de Faptele 4:6. **3.** Un om care a dorit să fie purtătorul de cuvînt al intereselor evreiești în răscoala de la Efes (Fapt. 19:33 ș.urm.). Se pare că intenția lui a fost să separe comunitatea evreiască obișnuită de creștinii care produceau tulburare: antisemitismul gloatei, însă, nu i-a permis să vorbească. **4.** Un învățător cu învățături morale periculoase (1 Timotei 1:20), pe care Pavel „l-a dat pe mîna Satanei" (*IMENEU).

5. Un dușman înfocat a lui Pavel și al Evangheliei (2 *Timotei* 4:14 ș.urm.), acționînd după cîte se pare în zona Efes și Troa (întrucît Timotei a fost avertizat să se păzească de el). Are el ceva de a face cu arestarea lui Pavel în Efes? El a fost căldărar (cuvîntul acesta era folosit pentru a-i desemna pe toți acei care lucrau metalele), deși unii susțin că numele este de fapt un nume propriu „Alexandru Calceus". Cînd Pavel adaugă „Domnul îl va pedepsi pentru faptele sale" timpul verbului arată că este vorba de o prezicere și nu de un blestem.

Cei care identifică persoanele menționate de noi la punctul **3** și **5** (de ex. P.N Harrison, *Problem of the Pastoral Epistles,* 1921, p. 11 ș.urm.) pot aduce ca argument faptul că Alexandru se afla în Efes, că acolo a început răscoala meșterilor argintari și că Alexandru este prezentat în Faptele 19:33 ca și cînd ar fi bine cunoscut; dar în textul acela nu este nici un element care să indice împotrivirea pe care o găsim descrisă în 2 Timotei 4:14. Nu pot fi aduse argumente împotriva identificării punctelor **4** și **5**; dar persoanele descrise la punctele **3** și **4** nu pot fi identice deoarece ultimul dintre ei pretindea că este creștin. A.F.W.

ALEXANDRU CEL MARE Tînărul rege al Macedoniei a cărui expediție pan-helenică din anul 336 î.d.Cr. pentru a-i elibera pe grecii din Asia Mică a dus în mod neașteptat la prăbușirea Imperiului Persan. Numai revolta trupelor sale l-a determinat să se întoarcă în India și a murit în anul 323 în timp ce plănuia cucerirea apusului. Generalii săi au înființat mai multe regate eleniste aliate pentru care domnia lui Irod a constituit epilogul. Probabil că necesitatea și nu idealismul l-au determinat pe Alexandru să abandoneze izolaționismul grecilor în favoarea cooperării rasiale. Elenismul a devenit o normă internațională de civilizație. De aici decurge agonia evreilor în perioada macabeană și tensiunea care a avut loc în preajma răstignirii. De aici decurge și inspirația filozofiilor cosmopolitane care s-au asemănat cu idealurile creștine.

Se presupune că Alexandru este cel la care se face referire în Dan. 8:21; 11:3.

BIBLIOGRAFIE. Arrian, *Anabasis;* Plutarch, *Life of Alexander;* C.B.Welles, *Alexander and the Hellenestic World,* 1970; R.L. Fox, *Alexander the Great,* 1973; J.R.Hamilton, *Alexander the Great,* 1973; P. Green, *Alexander of Macedon,* 1974. E.A.G.

ALFA ȘI OMEGA Combinarea primei și ultimei litere din alfabetul grecesc, care corespunzînd literelor *'alep̄* și *tāw* din alfabetul ebraic, este folosită numai în Apocalipsa ca un nume pe care și-L dă Dumnezeu (1:8; 21:6, unde „Alfa și Omega" este explicat prin expresia paralelă „Începutul și Sfîrșitul") și Cristos (22:13, unde este folosită aceeași paralelă și expresia complementară „Cel dintîi și Cel de pe urmă"). În Apocalipsa 22:13, divinitatea Fiului este confirmată prin faptul că I se aplică ceea ce s-a spus despre Tatăl. În fiecare dintre aceste cazuri termenul se referă la activitatea eternă, dinamică și comprehensivă a lui Dumnezeu sau a lui Cristos în creație și în mîntuire; adică, originea, păstrarea și scopul tuturor lucrurilor se găsesc în Dumnezeire (*cf.* Rom. 11:36). Evreii, grecii și romanii au folosit literele din alfabet și ca numere, așa încît „alfa și omega" ar putea să exprime foarte bine „cel dintîi și cel de pe urmă" (*cf.* Is. 44:6: „Așa vorbește Domnul: ... „Eu sînt Cel dintîi și Cel de pe urmă"; vezi și Apoc. 2:8). S.S.S.

ALFEU 1. Tatăl lui Levi, vameșul (Marcu 2:14) care este identificat în general cu apostolul Matei. Nu se cunoaște nimic altceva despre el.

2. Tatăl apostolului Iacov, care este numit „fiul lui Alfeu", pentru a-l deosebi de Iacov fiul lui Zebedei (Mat. 10:3; Marcu 3:18; Luca 6:15; Fapt. 1:13). Nu există nici un motiv serios pentru a-l identifica cu tatăl lui *Levi. Au fost făcute încercări de a-l identifica cu Cleopa (Luca 24:18) și Clopa (Ioan 19:25). Totuși, este improbabil că *Cleopa și *Clopa sînt aceeași persoană și că Alfeu este identic cu oricare dintre ei. Numele aramaic Alfeus este *Halphai*, care poate fi transliterat ca și *Clōpas*, dar chiar dacă este vorba de același individ, nu putem presupune bazîndu-ne pe Ioan 19:25 că acest Iacov a fost înrudit în vreun fel cu Domnul nostru și în mod cert acest Iacov nu a fost fratele Domnului.
R.E.N.

ALTAR

1. În Vechiul Testament

Cu excepția a patru cazuri, cuvîntul „altar" care apare în VT, este cuvîntul evreiesc *mizbēah*, care înseamnă „loc de jertfă" (de la *zābah* „a junghia jertfa"), și în unul dintre celelalte cazuri (Ezra 7:17) este echivalentul aramaic *madbah*. În timp ce etimologia termenului include junghierea, folosirea termenului nu este întotdeauna atît de limitată, fiind aplicat și la altarul pentru arderea tămîiei (Exod. 30:1).

a. Patriarhii

Patriarhii și-au construit propriile lor altare și au adus jertfe pe ele fără să folosească preoți. Noe a construit un altar după potop și a adus arderi de tot pe el (Gen. 8:20). Avraam a construit altare pentru Yahve la Sihem, între Betel și Ai, la Hebron și pe Moria, unde a adus ca jertfă un berbec în locul lui Isaac (Gen. 12:6-8; 13:18; 22:9). Isaac a ridicat un altar la Beer-Șeba (Gen. 26:25), Iacov la Sihem și Betel (Gen. 33:20; 35:1-7), iar Moise la Refidim după victoria israeliților asupra lui Amalec (Exod. 17:15). Este evident că altarele au fost ridicate în principal pentru a comemora un eveniment în care persoana respectivă a avut de-a face cu Dumnezeu. Nu ne sînt date informații cu privire la construcția lor, dar este logic să presupunem că ele au fost de același tip ca și altarele prescrise mai tîrziu în Legea mozaică, (vezi punctul *d* de mai jos.

b. Altare pre-israelite în Palestina

La începutul explorării arheologice a Palestinei, multe obiecte care astăzi se știe că sînt instalații casnice, agricole sau industriale, erau considerate în mod obișnuit ca fiind altare. Cu toate acestea au fost descoperite altare adevărate în cîteva locuri, altare ce provin din anumite perioade. La Ai, d-na J. Marquet-Krause a descoperit un templu mic din prima parte a epocii bronzului, iar lîngă unul dintre pereți era un altar din pietre prinse între ele cu mortar, pe care au fost aduse jertfe de animale și mîncare. La jumătatea epocii bronzului, la *Meghido (nivelul XV) au fost găsite două temple care conțineau altare dreptunghiulare, unul din cărămizi de lut și celălalt din pietre calcaroase legate între ele cu mortar. Temple din ultima parte a epocii bronzului conținînd altare similare au fost găsite la Lachiș, Betșean și Hațor. În nivelele din această perioadă la Hațor a fost descoperit un bloc mare de piatră cioplită, cu două bazine săpate în el, probabil pentru a aduna sîngele animalelor jertfite. La Meghido și Naharieh au fost descoperite platforme mari de piatră, dar acestea pot fi clasificate mai degrabă ca *„înălțimi" decît ca adevărate altare.

La Meghido au fost găsite o serie de altare de piatră cioplită, cu patru coarne în colțuri, datînd din perioada cuceririi. Dacă judecăm după mărimea lor redusă (cel mai mare dintre ele de aprox. 70 cm înălțime), probabil că aceste altare au fost folosite pentru arderea de mirodenii. Numeroase altare de lut care se poate să fi fost folosite pentru arderea de tămîie au fost descoperite în locuri cum sînt Meghido, Betșean și Lachiș, din nivelele corespunzînd epocii bronzului și a fierului.

Prin urmare, altarele erau folosite de canaaniți în Țara Promisă și acest fapt explică reglementările stricte cu privire la altare în revelația de pe Muntele Sinai. Faptul că altarele nu au fost limitate la Palestina este dovedit de descoperirile făcute în locuri cum sînt: Eridu, Ur, Kafagiah și Asur în Mesopotamia, și din această perspectivă poate fi înțeles și episodul în care Balaam a ridicat șapte altare la Chiriat-Huțot (Num. 23) și a jertfit berbeci pe ele.

c. Altarele din Cortul Întîlnirii

La Sinai Dumnezeu i-a revelat lui Moise dimensiunile pentru două altare care trebuiau să fie folosite în *Cortul întîlnirii: altarul pentru arderea de tot și altarul tămîierii.

d. Altare clădite

În Exod. 20:24-26, Dumenzeu i-a spus lui Moise să poruncească poporului să facă un altar din lut (*mizbah 'ᵃdāmâ*) sau din pietre (necioplite) (*mizbah 'ᵃbānîm*), pe care să sacrifice jertfele lor. Altarul trebuia făcut fără trepte, așa încît „goliciunea" celui ce aducea jertfa să nu fie descoperită. Forma acestui pasaj, în care Dumenzeu îi poruncește lui Moise să transmită aceste instrucțiuni poporului, sugerează că, la fel ca și Cele Zece Porunci de la începutul capitolului, porunca era adresată fiecărui israelit în parte, și nu doar lui Moise, ca reprezentant al lor - așa cum este cazul

în Exod. 27. Se poate ca după prevederile acestei porunci laicilor li s-a permis să facă ei înșiși acest lucru, și probabil că acest fapt a fost avut în vedere cînd Iosua a clădit altare pe Mt. Ebal (Ios. 8:30-31; *cf.* Deut. 27:5), cînd Ghedeon a clădit un altar la Ofra (Jud. 6:24-26), cînd David a clădit un altar în aria de treierat a lui Arauna (2 Sam. 24:18-25), cînd Ilie a clădit un altar pe Mt. Carmel (1 Împ. 18), și tot prin această prismă trebuie „privite întîmplările descrise în Ios. 22:10-34 și 1 Sam. 20:6, 29 (*cf.* Exod. 24:4).

e. Templul lui Solomon

Cînd Solomon a construit *Templul, deși a fost influențat de asociații săi fenicieni, el a căutat să urmeze planul de bază al cortului întîlnirii și al curților acestuia. Deși David clădise deja un altar pentru arderile de tot (2 Sam. 24:25), Solomon probabil că a construit unul nou, așa cum este arătat la 1 Împ. 8:22, 54, 64 și 9:25 (altarul nu este menționat în descrierea principală din 1 Împ. 6-7). Altare din această perioadă au fost găsite în săpăturile arheologice (perioada IAII) de la Arad, unde în curtea templului se afla un altar pentru arderile de tot, făcut din cărămidă și din lut (*cf.* Exod. 20:25), lung și lat de 5 coți (2,5 m), la fel ca și cel din cortul întîlnirii (Exod. 17:1; *cf.* 2 Cron. 6:13). Două altare pentru tămîiere, confecționate din piatră, cu adîncituri în partea de sus, au fost găsite pe o treaptă care ducea la „sfînta sfintelor". Alte altare pentru tămîiere, datînd din perioada israelită, au fost descoperite la Beer-Șeba, etc.

f. Altare false

Altare interzise de Legea mozaică erau folosite atît în Israel cît și în Iuda, așa cum se vede în condamnarea rostită de profeți (Amos 3:14; Osea 8:11), în descrierea păcatelor lui Ieroboam în 1 Împ. 12:28-33, cît și în descoperirile arheologice.

g. Vedenia lui Ezechiel

În timpul Exilului, Ezechiel a avut o vedenie a Israelului restaurat și a Templului rezidit (Ezec. 40-44) și, în timp ce nu este menționat nici un altar pentru tămîiere, altarul pentru arderea de tot este descris în detaliu (43:13-17). Era alcătuit din trei trepte, ajungînd la o înălțime de 11 coți și avînd o bază pătrată de 18 coți. Forma lui amintea de ziguratele babiloniene și această impresie era întărită de numele date unor părți componente. Baza, *hêq hā 'āreș* (Ezec. 43:14, „temelia de pe pămînt", literal „sînul pămîntului") ne aduce aminte de termenul acadian *irat irșiti*, avînd același înțeles, iar termenii *har'ēl* și *'ărî'ēl*, traduși „altar" în v. 15-16, pot fi forme ebraice ale cuvîntului acadian *arallu*, un nume al lumii spiritelor subpămîntene, care avea înțelesul secundar „muntele zeilor". Asemenea împrumuturi din vocabularul babilonian, independente de sensul lor etimologic, sînt normale după un exil îndelungat în Babilonia. La altar se urca pe niște trepte iar în cele patru colțuri el avea coarne.

h. Templul al doilea

Cînd a fost reconstruit Templul, după întoarcerea din Exil, se presupune că a fost dotat cu altare. La acestea se face referire în scrierile lui Josephus (*Contra Apionem* 1. 198) și în *Scrisoarea lui Aristeas*, dar afirmațiile lor despre această perioadă trebuie primite cu rezerve. În 169 î.d.Cr. Antiochus Epiphanes a scos „altarul de aur" (1 Mac. 1:21) și 2 ani mai tîrziu el a așezat deasupra altarului arderilor de tot o „urîciune" (1 Mac. 1:54), probabil un chip al lui Zeus. Macabeii au construit un altar nou și au restaurat altarul tămîierii (1 Mac. 4:44-49) și probabil că acestea au continuat să fie folosite atunci cînd Irod a mărit *Templul, în ultima parte a secolului 1 î.d.Cr. Pe vremea lui altarul pentru arderile de tot era făcut dintr-un morman de pietre necioplite și pentru a ajunge la el trebuia să urci pe o rampă.

II. În Noul Testament

În NT sînt folosite două cuvinte pentru „altar", cel mai des întîlnit fiind *thysiastērion*, care este folosit adesea în LXX pentru *mizbēah*. Cuvîntul este folosit pentru altarul pe care Avraam l-a pregătit ca să-l jertfească pe Isaac (Iac. 2:21), pentru altarul pentru arderile de tot din Templu (Mat. 5:23-24; 23:18-20, 35; Luca 11:51; 1 Cor. 9:13; 10:18; Evr. 7:13; Apoc. 11:1) și pentru altarul tămîierii, nu numai din Templul pămîntesc (Luca 1:11) ci și din cel ceresc (Apoc. 6:9; 8:5; 9:13; 14:18; 16:7; *cf.* Rom. 11:3; Evr. 13:10). Celălalt cuvînt, *bōmos* este folosit o singură dată (Fapt. 17:23). Termenul a fost folosit în LXX atît pentru *mizbēah* cît și pentru *bāmâ* (*ÎNĂLȚIMI), și a avut înțelesul principal de „loc înalt" („ridicătură").

BIBLIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, 1961, p. 406-414, 546; B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 1889, p. 453 ș.urm.; A. Edersheim, *The Temple, Its Ministry and Services as they were at the Time of Jesus Christ*, 1874, p. 32-33.

T.C.M.

ALUAT (În ebr. *sᵉ'ōr*, „aluat", „pîine dospită" în Deut. 16:4; *cf.* *hāmēș*, „orice lucru dospit sau fermentat"; *cf.* *mașșâ*, „fără aluat", Lev. 10:12; gr. *zymē*, „aluat"; *cf.* lat. *levare*, „a ridica").

În viața evreilor aluatul a ajuns să aibă un rol important nu numai în facerea pîinii, ci și în lege, în ritualuri și în învățăturile religioase. La început era făcut din tărîțe de faină albă frămîntate cu must de struguri; putea fi obținut din făina anumitor plante cum sînt lintea sau măzărichea; sau din făină de orz amestecată cu apă și apoi lăsată să stea pînă se acrește. Pe măsură ce s-a dezvoltat coacerea pîinii, aluatul era făcut din făină de pîine frămîntată fără sare și era ținut pînă cînd trecea într-o stare de fermentare.

a. Folosirea aluatului la facerea pîinii

Pentru facerea pîinii aluatul probabil că era o bucată de plămădeală, păstrată de la o frămîntare anterioară, care a fermentat și a devenit acidă. Aluatul era apoi dizolvat în apă în vasul de frămîntat înainte de a adăuga făina, sau era „ascuns" în făină (Mat. 13:3) și frămîntat cu făina. *Pîinea făcută în felul acesta era numită pîine „dospită", spre deosebire de „pîinea nedospită (fără aluat)" (Exod. 12:15, etc. Nu există dovezi clare că ar fi fost folosite alte feluri de aluat, deși s-a sugerat adesea că evreii au folosit de asemenea ca drojdie sedimentele din vin.

b. Aluatul în lege și în ritual

Cele mai vechi legi mozaice (Exod. 23:18; 34:25) au interzis folosirea aluatului în perioada *Paștelor și a „sărbătorii azimilor" („sărbătoarea pîinii nedospite", în gr. *azymos*) (Exod. 23:15; Mat. 26:17, etc.). Lucrul acesta trebuia să le amintească israeliților de plecarea lor grăbită din Egipt, cînd nu au mai așteptat să coacă

pîinea dospită ci au luat cu ei plămădeala și vasele de frămîntat, și au copt pîinea pe drum (Exod. 12:34 ș.urm.; Deut. 16:3, etc.), în felul în care fac beduinii din zilele noastre.

Interdicția cu privire la aluat, la fel ca și cea cu privire la miere (Lev. 2:11), probabil că a fost dată deoarece fermentarea implica dezintegrare și descompunere, și pentru evrei orice lucru într-o stare de descompunere sugera necurăție. Scriitorii rabinici au folosit adesea aluatul ca un simbol al răului și al corupției ereditare a omului (vezi și Exod. 12:8, 15-20). Plutarch dă glas acestei concepții antice cînd descrie aluatul ca fiind „rodul descompunerii și ducînd la descompunere în plămădeala cu care este amestecat". Termenul *fermentum* este folosit în Persius (Sat. 1. 24) în sensul de corupție (descompunere).

Nu încape îndoială că acesta este motivul pentru care a fost exclus și din jertfele aduse pe altarul lui Iahve, unde era permis să fie aduse numai pîini făcute din făină fără aluat (*maṣṣôt*, Lev. 10:12). (*PÎINEA PENTRU PUNEREA ÎNAINTE.)

Totuși, trebuie remarcate două excepții de la această regulă (Lev. 7:13; cf. Amos 4:5). „Pîinea dospită" era adusă împreună cu jertfa de mulțumire și de asemenea pentru jertfa legănată - adică, la sărbătoarea Cincizecimii.

c. Aluatul în învățătura religioasă

Folosirea frecventă a aluatului în sens figurat în NT reflectă ideea anterioară că „aluatul este corupt și produce corupție". Isus avertizează împotriva aluatului fariseilor, al saducheilor și al irodienilor (Mat. 16:6; Marcu 8:15): ipocrizia fariseilor și preocuparea lor cu aspectele exterioare (Mat. 23:14, 16; Luca 12:1); scepticismul saducheilor și ignoranța lor vinovată (Mat. 22:23, 29); răutatea irodienilor și viclenia politică (Mat. 22: 16-21; Marcu 3:6).

Cele două pasaje Pauline în care apare acest cuvînt sprijină acest punct de vedere (1 Cor. 5:6 ș.urm.; Gal. 5:9); primul pasaj folosește contrastul dintre „aluatul de răutate și viclenie" și „azimile curăției și adevărului", amindintu-ne semnificația nouă a sărbătorii vechi: „Cristos, Paștele nostru, a fost jertfit".

Trebuie remarcat că această idee de corupție nu își are locul în pilda scurtă dar profundă a lui Isus (care urmează după pilda seminței de muștar care crește încet) care compară Împărăția lui Dumnezeu cu „aluatul pe care l-a luat o femeie și l-a pus în trei măsuri de făină de grîu pînă s-a dospit toată plămădeala" (Mat. 13:33; Luca 13:21), o aluzie clară la acțiunea ascunsă, tăcută și misterioasă, dar atotpătrunzătoare și transformatoare a aluatului pus în făină" (*ISBE*, 3, p. 1862).

BIBLIOGRAFIE. *ISBE*; J. Lightfoot, *Horae Hebraicae*, 1659, 2, p. 232-233; O.T. Allis, „The parable of the Leaven", *EQ* 19, 1947, p. 254- 273; R.S. Wallace, *Many Things in Parables*, 1955, p. 22-25; H. Windisch, *TDNT* 2, p. 902-906; G.T.D. Angel, *NIDNTT* 2, p. 461-463.

J.D.D.

AMALEC AMALECIȚI. Amalec (În ebr. *ʼ^{a}mālēq*) a fost fiul lui Elifaz și nepotul lui Esau (Gen. 36:12, 16). Numele este folosit ca nume colectiv pentru urmașii săi, amaleciții (Exod. 17:8; Num. 24:20; Deut. 25:17; Jud. 3:13; etc.).

Unii scriitori fac distincție între amaleciții nomazi întîlniți de obicei în regiunea Negeb și Sinai, și descendenții lui Esau, deoarece Gen. 14:7, care îl predatează pe Esau, se referă la „ținutul" amaleciților (În ebr. *ʼ^{a}mālēqî*). Distincția nu este necesară dacă socotim expresia ca o descriere editorială ulterioară.

Israel i-a întîlnit prima oară pe amaleciți la Refidim, în pustia Sinai (Exod. 17:8-13; Deut. 25:17-18). Datorită acestui atac, amaleciții au intrat sub un blestem permanent și trebuia să fie nimiciți (Deut. 25:19; 1 Sam. 15:2-3). În împrejurarea aceea, Aaron și Hur au sprijinit mîinile lui Moise și Israel a biruit. Un an mai tîrziu, după raportul adus de iscoade, Israel a ignorat porunca lui Moise și a încercat să intre în S Palestinei. Amaleciții i-au înfrînt la Horma (Num. 14:43, 45).

Ne sînt relatate două întîmplări din vremea judecătorilor. Amaleciții l-au ajutat pe Eglon, regele Moabului, să atace teritoriul israelit (Jud. 3:13), iar mai tîrziu s-au alăturat madianiților și fiilor Răsăritului ca să distrugă ogoarele și turmele israelite. Ghedeon i-a alungat (Jud. 6:3-5, 33; 7:12; 10:12).

De la Exod încoace, amaleciții au fost întîlniți în Negeb, dar pentru o vreme au avut stăpînirea asupra ținutului lui Efraim (Jud. 12:15). Balaam, profetul străin, a privit asupra țării lor din perspectiva sa din Moab, și i-a descris ca fiind „cei dintîi dintre neamuri" (Num. 24:20), afirmație care se poate referi la originea sau la statutul lor.

Samuel i-a poruncit lui Saul să-i nimicească pe amaleciți în regiunea de la S de *Telaim. Luarea de prăzi a fost interzisă. Saul i-a urmărit de la Havila pînă la Șur, dar l-a lăsat în viață pe regele lor. Mai tîrziu Samuel l-a omorît pe Agag și l-a mustrat pe Saul (1 Sam. 15).

David s-a luptat cu amaleciții în regiunea Țiclag, pe care Achiș, regele Gatului, i-a dat-o ulterior (1 Sam. 27:6; 30:1-20). Amaleciții au intrat în declin mai tîrziu și în vremea lui Ezechia fiii lui Simeon „au bătut pe rămășița de amaleciți care scăpase cu viață" și a ocupat fortăreața lor din Mt. Seir (1 Cron. 4:43).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, p. 270-273; D. Baily, *The Geography of the Bible*[2], 1974.

J.A.T.

AMARNA (Tell) el-Amarna este numele modern al cetății Akhetaten, capitala Egiptului în timpul domniei lui Amenophis IV (Akhenaten) și a succesorilor săi direcți, cca. 1375-1360. Ruinele se află la vreo 320 de km S de Cairo, pe malul de E al Nilului. Se întind pe o suprafață de 8x1 km și au fost excavate parțial. Rămășițele impresionante includ temple, clădiri administrative, morminte cu fresce, cît și locuințe ale multor familii bogate, cu case construite adesea după un plan uniform.

Importanța cetății Amarna pentru studiile biblice rezultă dintr-o serie de scrisori scrise în cuneiforme pe tăblițe de lut și descoperite din întîmplare în 1887.

Împreună cu descoperirile de mai tîrziu, numărul total al documentelor recuperate se ridică la 380. Majoritatea dintre ele sînt scrisori de la diferiți stăpînitori asiatici către faraonii Amenophis III și IV, din perioada cca. 1385-1360 î.d.Cr.; aproape jumătate din scrisori provin din Palestina și Siria. Ele furnizează informații importante cu privire la istoria acestei regiuni, zugrăvind un tablou plin de viață al intrigilor și luptelor dintre cetăți care au urmat după slăbirea stăpînirii egiptene, la scurtă vreme înainte de intrarea israeliților în țară.

În S Siriei, Abdi-ashirta și fiul său Aziru, deși au protestat vasalitatea față de suzeranii lor egipteni, ei și-au mărit de fapt propriile lor domenii cu ajutorul hitiților din N Siriei, pregătind astfel calea pentru cucerirea completă a Siriei de către Suppiluliumas hititul. Rib-haddi din Byblos, un loialist care a scris 53 de scrisori către curtea Egiptului, descrie incertitudinea și haosul care au urmat după ce nu a primit răspuns la cererea sa de ajutor militar. El raportează cucerirea de către Aziru a unui oraș învecinat, unde locuitorii egipteni au fost omorîți, și atacul împotriva cetății Byblos, atac dinaintea căruia a fost silit să fugă. În mod asemănător, Lab'ayu din Sihem, în ciuda afirmațiilor sale că ar fi nevinovat (EA 254), și-a întărit stăpînirea asupra zonei deluroase centrale, în alianță cu poporul semi-nomad 'Apiru, care este amintit deseori în texte, mai ales ca grupuri mici înarmate (*EVREI). Activitățile acestor 'Apiru sînt raportate de mai multe cetăți. Cînd Lab'ayu a amenințat Meghido, conducătorul acestei cetăți, Biridiya, a cerut ajutor de la Egipt.

Abdi-heba din Ierusalim a trimis rapoarte frecvente în care se plînge că Milkilu din Ghezer și alții întreprind raiduri de jaf. El nu poate înțelege de ce faraonul permite Ghezerului, Lachisului și Aschelonului să nu se achite de datoria lor de a aproviziona cu alimente garnizoana egipteană, cînd ei aveau hrană din belșug. El însuși a fost jefuit de trupele egiptene și îi atrage faraonului atenția că tributul său și sclavii trimiși spre Egipt probabil că nu vor ajunge la destinație, întrucît Lab'ayu și Milkilu au pregătit o ambuscadă (EA 287). Acesta s-ar putea să fie un șiretlic ca să evite să trimită daruri, deoarece într-o altă scrisoare Shuwardata din Hebron îl avertizează pe faraon că Abdi-heba din Ierusalim este un pungaș.

Cunoștințele noastre despre situația politică și geografică a Palestinei din vremea aceea sînt suplimentate de referirile la diferiți conducători locali, cum sînt Ammunira din Beirut, Abimilki din Tir, Akizzi din Qatna și Abdi-tirši din Hațor. Unele dintre aceste nume pot fi corelate cu textele contemporane din *Ugarit (Ras Shamra). În afară de dovezile istorice locale pe care le prezintă, aceste scrisori sînt importante pentru implicațiile mai largi ale alianțelor dintre Egipt și stăpînitorii din Mitanni și din Babilon, alianțe care se încheiau sau erau sprijinite prin căsătorii între familiile conducătoare.

Referirile la un slujbaș egiptean numit Yanhamu, care a ajuns să ocupe o funcție înaltă, ne aduc aminte de poziția lui Iosif, deși aceste două persoane nu pot fi identificate una cu cealaltă. Numele lui Yanhamu este semitic și una dintre funcțiile sale a fost să supravegheze într-o perioadă de foamete proviziile de grîne pentru supușii sirieni ai faraonului.

Tăblițele au de asemenea o importanță lingvistică mare. În afară de două tăblițe, toate au fost scrise în limba acadiană, limba comună vorbită în Europa și Orientul Apropiat din această perioadă. Prezența în Amarna a literaturii mesopotamiene (miturile lui Nergal și Adapa, povestea lui Sargon din Acad) și textele lexicale, care includ o listă de cuvinte egiptene și acadiene, indică influența limbii acadiene și acest fapt este sprijinit de descoperirea în 1946 a unui fragment din Epopeea lui Ghilgameș (cca. 1400 î.d.Cr.) la Meghido. Scrisorile din Palestina și Siria sînt scrise în principal în dialectele semitice apusene ale limbii acadiene și ele ne furnizează informații importante cu privire la limba canaanită în diferitele ei forme locale, înainte de sosirea israeliților. Scrisorile de la Regele Tushratta din Mitanni au sporit considerabil cunoștințele noastre despre limba huriană ne-semitică (*HORIȚII).

Întrucît unii au susținut că poporul 'Apiru din aceste texte trebuie identificat cu poporul evreu sub conducerea lui Iosua, și că el nu a fost în Canaan înainte de cucerire, ar trebui să subliniem următoarele aspecte, ale dovezilor de la Amarna. Poporul *hap/piru* (SA.GAZ) (= 'Apiru) de aici, așa cum este indicat și de textele de la Ras Shamra și de la *Alalah, a ocupat regiunile care nu erau controlate strict de cetățile mai mari; de obicei ei acționau în număr mic pretutindeni în Palestina și Siria, și nu sînt prezentați ca asediatori de cetăți. În afară de aceasta, textele menționate prezintă o situație diferită de cea din timpul lui Iosua: Lachisul și Ghezerul, nu erau nicidecum distruse (Ios. 10), ci sprijineau în mod activ poporul 'Apiru. Numele conducătorilor sînt de asemenea diferite: regele Ierusalimului din vremea aceea este Abdi-heba, și în timp ce 'Apiru erau foarte activi în regiunea Ierusalimului, cetatea nu a ajuns sub stăpînirea israeliților decît în timpul lui David. În fine, 'Apiru foloseau care de război, în timp ce israeliții nu au cunoscut această formă de luptă decît în vremea lui David.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, 2 vol., 1907, 1915 (EA); A. R. Rainey, *El Amarna Tablets 359-379*², 1978; W. F. Albright în *ANET*, p. 483-490; C. J. M. Weir în *DOTT*, p. 38-45; W. F. Albright, *The Amarna Letters from Palestine*, *CAH*, 2/2, 1975, p. 98-116; F. F. Bruce în *AOTS*, p. 1-20; K. A. Kitchen, *Suppiluliuma and the Amarna Pharaohs*, 1962.

M.J.S.

AMASA. 1. Fiul lui Ieter (sau Itra), un ismaelit, și al lui Abigail, sora lui David. Amasa a fost comandantul armatei lui Absalom în timpul răzvrătirii acestuia (2 Sam. 17:25), a fost înfrînt de Ioab (2 Sam. 18:6-8), iertat de David, și apoi l-a înlocuit pe Ioab la conducerea armatei (2 Sam. 19:13). Luat prin surprindere, a fost omorît de vicleanul Ioab la „piatra cea mare care este lîngă Gabaon" (2 Sam. 20:9-12). Este posibil ca să fi fost Amasai din 1 Cron. 12:18, dar dovezile sînt neconclusive.

2. Un efraimit care, împreună cu alții, a ascultat de profetul Obed și s-a opus intrării în Samaria a prizonierilor din Iuda, luați de Pecah, regele lui Israel, în campania sa împotriva lui Ahaz (2 Cron. 28:9-15).

J.D.D.

AMAȚIA. (În ebr. *'ᵃmasyâ* sau *'ᵃmaṣyāhû*, „Iahve este puternic"). Fiul și succesorul lui Ioas, regele lui Iuda (2 Împ. 14:1-20; 2 Cron. 25). El a învins în mod decisiv Edomul, care dobîndise anterior independența față de Iuda (2 Împ. 8:20-22), deși se pare că nu l-a supus complet (*cf.* 2 Împ. 14:22). Peste măsură de mîndru de succesul lui și, probabil, înfuriat de raidurile de jaf ale unor mercenari israeliți care au fost scoși din armată, el l-a provocat la luptă pe Ioas, regele lui Israel, și această luptă s-a dovedit dezastruoasă pentru el. Înfrîngerea lui copleșitoare a dus la dărîmarea unei părți a zidurilor de apărare ale Ierusalimului și apoi Templul și palatul său au fost jefuite. El însuși a fost luat prizonier (2 Împ. 14:13). S-a sugerat că în vremea aceea a început să domnească fiul său Azaria, ca și co-regent, și această sugestie simplifică unele dificultăți legate de *cronologia domniei sale. În cele din urmă el a fost asasinat pentru motive care nu sînt dezvăluite.

2. Un preot al lui Ieroboam II, care a căutat să-l reducă la tăcere pe Amos la Betel (Amos. 7:10-17).

3. Un om din seminția lui Simeon (1 Cron. 4:34).

4. Un levit din familia lui Merari (1 Cron. 6:45).

H.G.M.W.

AMBASADOR (În ebr. *mal'āḵ*, „mesager"- *lûṣ*, „traducător"; *ṣîr*, „a merge"). Termen folosit pentru a descrie delegații trimiși la un alt popor în ocazii speciale, de ex., pentru a felicita (1 Împ. 5:1; 2 Sam. 8:10), pentru a cere o favoare (Num. 20:14), pentru a stabili o alianță (Ios. 9:4), sau pentru a protesta pentru o nedreptate (Jud. 11:12). Fiind de obicei oameni de rang înalt, ambasadorii au ajuns să fie mai des întîlniți după ce Israelul a stabilit relații cu Siria, Babilonul, *etc.* Ei nu reprezentau persoana suveranului lor și, în general, nu aveau autoritatea să negocieze (vezi însă 2 Împ. 18:17 - 19:8). Cu toate acestea, ei erau tratați cu respect și singura împrejurare descrisă în Biblie în care au fost maltratați a avut ca urmare o pedeapsă aspră (2 Sam. 10:2-5). Cuvîntul (gr. *presbeuō*, „a fi senior") apare în sens metaforic în NT (2 Cor. 5:20; Efes. 6:20), fiind aplicat reprezentanților lui Cristos care proclamă mesajul împăcării prin El. Un termen colectiv (în rom. „solie") apare în Luca 14:32.

J.D.D.

AMFIPOLIS Un centru comercial și strategic important în partea de N a Mării Egee, situat pe rîul Strymon (Struma), la vreo 5 km de la portul maritim Eion. A fost considerat de atenieni și de macedonieni ca o cale de a ajunge la aurul, argintul și lemnul de construcție din Mt. Pangaeus și de asemenea pentru a stăpîni Strîmtoarea Dardanele; în timpul stăpînirii romane a devenit oraș liber și capitala primului district al Macedoniei. Amfipolis este situat la vreo 50 de km VSV de Filipi pe Via Egnatia, o șosea romană importantă, iar Pavel a trecut pe aici cînd era în drum spre Tesalonic (Fapt. 17:1).

K.L.MCK.

AMIN În ebr. *'āmēn*, „cu siguranță, cu adevărat", derivă de la o rădăcină care înseamnă „a fi ferm, statornic, demn de încredere" - *cf.* *'ᵉmûnâ*, „credincioșie", *'ᵉmeṯ*, „adevăr". Este folosit în VT ca o formulă liturgică prin care adunarea sau persoanele individuale acceptă atît valabilitatea unui jurămînt sau unui blestem, cît și consecințele (Num. 5:22; Deut. 27:15 ș.urm.); Neem. 5:13; Ier. 11:5). A fost de asemenea răspunsul la o benedicție (1 Cron. 16:36; Neem. 8:6), și este inclus în doxologiile cu care se încheie cele patru cărți de Psalmi (Ps. 41:13; 72:19; 89:52; 106:48). Este folosit în răspunsul ironic al lui Ieremia la profeția lui Anania că exilul va fi de scurtă durată (Ier. 28:6); este folosit de asemenea în răspunsul lui Benaia cînd acceptă porunca lui David de a-l încorona pe Solomon ca rege (1 Împ. 1:36). În amîndouă cazurile, termenul constituie introducerea la o rugăciune ca Dumnezeu să binecuvînteze afirmația precedentă. Legătura pe care o are atît cu binecuvîntările cît și cu blestemurile este o explicație suficientă pentru descrierea lui Dumnezeu ca „Dumnezeul adevărului" (lit. „Dumnezeul amin") în Is. 65:16. În afara VT, cuvîntul este folosit într-un document din secolul al 7-lea î.d.Cr., ca introducere a unui jurămînt în care se declară nevinovăția: „Amin, eu sînt nevinovat..."

În vremea NT, cuvîntul era folosit cu regularitate la sfîrșitul rugăciunilor și a doxologiilor și este un răspuns așteptat de la cei care participă la închinăciunea publică (1 Cor. 14:16). Felul în care Cristos a folosit cuvîntul în expresii cum este „Amin, vă spun" („Adevărat, adevărat vă spun") probabil că Îi este specific și nu există nici o dovadă că apostolii ar fi urmat exemplul Lui; expresia lui Cristos a conferit cuvintelor Sale o autoritate mesianică distinctă. De aici rezultă asocierea termenului cu promisiunile lui Dumnezeu, împlinite în mod unic în El (2 Cor. 1:20) și faptul că I se atribuie titlul „Amin" (Apoc. 3:14).

BIBLIOGRAFIE. H. Bietenhard, *NIDNTT* 1, p. 97-99; S. Talmon, *Textus* 7, 1969, p. 124-129.

J.B.Tr.

AMON, AMONIȚI Amon (În ebr. *'ammôn*) a fost numele generic al urmașilor lui Ben-Ammi, fiul mai mic al lui Lot, născut de fiica sa într-o peșteră de lîngă Țoar (Gen. 19:38). Amoniții au fost considerați înrudiți cu israeliții, cărora li s-a poruncit să-i trateze cu bunătate (Deut. 2:19).

În vechime amoniții au ocupat teritoriul zamzumimilor dintre rîurile Arnon și Iaboc (Deut. 2:20-21, 37; 3:11). Mai tîrziu o parte a acestui teritoriu a fost luată de la ei de către amoriți, și ei au fost limitați la o regiune la E de Iaboc (Num. 21:24; Deut. 2:37; Ios. 12:2; 13:10, 25; Jud. 11:13, 22). Descoperirile arheologice rată că amoniții, la fel ca alte popoare, și-au înconjurat teritoriile cu fortărețe mici (Num. 21:24).

Pe vremea Exodului, Israel nu a cucerit țara lui Amon (Deut. 2:19, 37; Jud. 11:15). Totuși, amoniții au fost condamnați pentru că li s-au alăturat moabiților cînd l-au angajat pe Balaam, și li s-a interzis să facă parte din adunarea lui Israel pînă la a zecea generație (Deut. 23:3-6).

Orașul lor cel mai însemnat a fost Rabbath Ammon, mod. Amman (*RABA), unde se afla sarcofagul de fier („patul de fier") al lui Og, regele Basanului (Deut. 3:11).

În vremea judecătorilor, amoniții l-au ajutat pe Eglon, regele Moabului, să supună teritoriul israelit (Jud. 3:3). Pe vremea lui Iefta ei au atacat teritoriul israelit la E de Iordan (Jud. 11) și au fost alungați.

Religia lor i-a influențat pe unii israeliți (Jud. 10:6), și aceasta a dus la asuprirea amonită din Galaad care a condus la campania lui Iefta (Jud. 10). Mai tîrziu, regele amonit Nahaș, a asediat Iabesul Galaadului, cu puțin timp înainte ca Saul să ajungă rege. Saul a unit Israelul și l-a izgonit pe Nahaș (1 Sam. 11:1-11; 12:12; 14:47). Cîțiva ani mai tîrziu Nahaș a ajuns să fie prieten cu David (2 Sam. 10:1-2), dar fiul său Hanun a respins o vizită de prietenie a ambasadorilor lui David și i-a insultat. El a angajat mercenari sirieni și a pornit la război, dar generalii lui David, Ioab și Abișai, i-au învins (2 Sam. 10; 1 Cron. 19). Un an mai tîrziu israeliții au cucerit Raba, capitala amonită (2 Sam. 12:26-31; 1 Cron. 20:1-3) și i-a pus pe oameni la munci forțate. Cu toate acestea, unii amoniți s- au împrietenit cu David, de ex. Șobi, fiul lui Nahaș, care l-a ajutat cînd fugea de Absalom (2 Sam. 17:27, 29) și Țelec, care a fost unul dintre cei 30 de viteji (2 Sam. 23:37; 1 Cron. 11:39).

Solomon a avut femei amonite în haremul său și s-a închinat lui *Milcom (*MOLOH), zeul lor (1 Împ. 11:1, 5, 7, 33). O femeie amonită, Naama, a fost mama lui Roboam (1 Împ. 14:21, 31; 2 Cron. 12:13).

Pe vremea lui Iosafat, amoniții s-au unit cu moabiții și edomiții într-o incursiune împotriva lui Iuda (2 Cron. 20:1-30). În jurul anului 800 î.d.Cr. Zabad și Iozabad, amîndoi fii ai unei femei amonite, au conspirat ca să-l omoare pe Ioas, regele lui Iuda (2 Cron. 24:26). Mai tîrziu în acel secol, atît Ozia cît și Iotam, împărații lui Iuda, au primit tribut de la amoniți (2 Cron. 26:8; 27:5). Iosia a pîngărit înălțimile pe care le ridicase Solomon (2 Împ. 23:13). Amoniții s-au unit cu alte popoare ca să-l tulbure pe Ioiachi (2 Împ. 24:2), iar după căderea Ierusalimului în 586 î.d.Cr., Baalis, regele lor, a pricinuit din nou necaz (2 Împ. 25:25; Ier. 40:11-14). Ei au fost atacați de profeți, întrucît erau dușmani înrăiți ai lui Israel (Ier. 49:1-6; Ezec. 21:20; 25:1-7; Amos 1:13-15; Țef. 2:8-11).

După întoarcerea din exil, Tobia, guvernatorul lui Amon, a împiedicat construirea zidurilor de către Neemia (Neem. 2:10, 19; 4:3, 7). Căsătoriile între evrei și amoniți au fost atacate atît de Ezra cît și de Neemia (Ezra 9:1-2; Neem. 13:1, 23-31). Amoniții au supraviețuit cel puțin pînă în secolul al 2-lea î.d.Cr., întrucît Iuda Macabeul a lupta împotriva lor (1 Mac. 5:6).

Ocuparea permanentă a ținutului a fost reluată pe la începutul secolului al 13-lea î.d.Cr., după cîteva secole de întrerupere aproape completă. Cîteva morminte din Epoca Bronzului, din secolele al 17-lea și al 16-lea î.d.Cr., un templu din apropiere de Amman și diferite nivele de ocupare ale cetății în ultima parte a Epocii Bronzului sugerează că înainte de secolul al 13-lea orașul a fost locuit parțial. Un reviriment puternic al vieții urbane a avut loc la începutul epocii fierului și lucrul acesta este dovedit de o serie de turnuri rotunde care serveau ca fortărețe și erau clădite din pietre mari. Alte clădiri din acea perioadă erau pătrate sau dreptunghiulare. Au fost cercetate cîteva așezări, fiecare dintre ele constînd din cîteva case din cărămizi de cremene împreună cu unul sau mai multe turnuri, de ex. Khirbet Morbat Bedran. Este clar că ocuparea amonită a fost intensă în timpul celei de-a 2-a perioade a fierului (840-580 î.d.Cr.). În timpul secolului al 7-lea î.d.Cr., țara lui Amon a înflorit sub stăpînirea asiriană, așa cum arată numeroase referiri din documentele asiriene. Amon a plătit un tribut considerabil Asiriei. Mormintele găsite în regiunea Amman aduc dovezi ale unei culturi materiale bogate, dacă judecăm după vasele de lut, după sicriele antropoide, după pecețile, statuile, figurinele, găsite. Un număr mare de materiale scrise, incluzînd peceți (sec. 7 î.d.Cr.), o ploscă de aramă cu inscripții siriene (cca. 600 î.d.Cr.) și un fragment cu opt rînduri dintr-o inscripție din citadela Amman (sec. al 9-lea î.d.Cr.), arată că limba era similară cu ebraica, dar scrierea a fost influențată de aramaică. Plosca de aramă conținea semințe de grîu emmer, grîu de pîine și orz decorticat cu șase rînduri, trei plante ierboase cultivate de amoniți în sec. al 6-lea î.d.Cr. Cel puțin unsprezece regi amoniți pot fi întîlniți în diferite surse.

Descoperirile arheologice sugerează că ocuparea sedentară a fost întreruptă de campaniile babiloniene din sec. al 6-lea î.d.Cr. și nu a fost reluată pînă în sec. 3 î.d.Cr. Grupuri de beduini au ocupat regiunea pînă pe vremea tobiazilor (sec. 4 - 2 î.d.Cr.), nabataenilor (sec 1 î.d.Cr.) și romanilor (sec. 1 î.d.Cr. - sec. 3 d.Cr.).

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *Miscellanea Biblica B. Ubach*, 1953, p. 131 ș.urm.; P. Bordreuil, *Syria* 50, 1973, p. 181-195 (sigilii); G. Garbini, *Ann. de l'Inst. Or. Napoli* 20, 1970, p. 249-257; *idem*, *JSS* 19, 1974, p. 159-168; N. Glueck, *The Other Side of Jordan*, 1940; *idem*, *AASOR* 18, 19, 25-28; P. C. Hammond, *BASOR* 160, 1960, p. 38-41; S. H. Horn, *BASOR* 193, 1967, p. 2-13; G. M. Landes, *BA* 24.3, 1961, p. 66-86; H. O. Thompson, *AJBA* 2.2, 1973, p. 23-38; *idem* și F. Zayadine, *BASOR* 212, 1973, p. 5-11.

J.A.T.

AMON Fiul lui Manase, Amon a domnit 2 ani peste Iuda (2 Împ. 21:19-26; 2 Cron. 33:21-25). Înainte ca domnia sa să fie scurtată prin asasinarea lui, el a dovedit clar că acceptă întru totul idolatria crasă din primii ani de domnie ai tatălui său. Nu se cunoaște exact ce motive i-au inspirat pe asasinii lui, dar faptul că, la rîndul lor, și ei au fost omorîți de către „popor" sugerează că Amon a fost victima unei intrigi de la curte și al unei răscoale populare.

J.C.J.W.

AMON (În egipt. *Amūn*, „cel ascuns"). Zeu egiptean a cărui natură esențială este la fel de neclară cum indică numele său. Este asociat adesea cu vîntul și, în anumite forme, întruchipează puterea de generare; a fost important ca zeu al *Tebei, de unde a provenit cea de-a 12-a dinastie de faraoni (1991-1786 î.d.Cr.).Prin unirea cu zeul-soare Rē', zeu regal și cosmic, sub numele de Amen-Rē', (Amūn) a devenit zeul suprem. Mai tîrziu, cînd dinastia a 18-a tebană a înființat Imperiul Egiptean (1552 î.d.Cr.), Amūn a devenit zeul oficial, „regele zeilor", întrunind multe puteri și atribute ale acestor zei mai mici, iar preoții săi au acumulat bogății vaste și pămînturi. De aceea, căderea Tebei (No) și pierderea bogăției preoților ei în urma cuceririi de către Asiria în 663 î.d.Cr. a fost aleasă în mod adecvat de Naum (3:8) cînd a profețit prăbușirea Ninivei, care era la fel de puternică. După aceasta, (Amun) și Teba, care a continuat să fie o cetate sfîntă, au redobîndit într-o oarecare măsură prosperitatea, dar și aceasta a fost destinată nimicirii în profeția lui Ieremia (46:25). (*EGIPT).

K.A.K.

AMORIȚI. Un popor din Canaan (Gen. 10:16), menționat adesea alături de hetiți, fereziți, etc, dușmanii lui Israel (Exod. 33:2). Ei erau împrăștiați în zona deluroasă de amîndouă părțile Iordanului (Num. 13:29). Avraam a făcut un legămînt cu amoriții de la Hebron și cu ajutorul lor a învins pe cei patru regi care au atacat orașele din cîmpia Mării Moarte, inclusiv orașul amorit Hațațon-Tamar (Gen. 14:5-7). Numele acesta a fost folosit și ca un termen general pentru locuitorii Canaanului (Gen. 48:22; Ios. 24:15). Ezechiel descrie corect populația amestecată a Palestinei (amestecare cauzată în principal de infiltrațiile permanente dinspre stepele răsăritene) cînd spune că Ierusalimul este fiica amoriților și a hetiților (Ezec. 16:3, 45).

În timpul celei de-a doua jumătăți a mileniului al 3-lea î.d.Cr., inscripțiile sumeriene și acadiene se referă la amoriți (sum. *mar-tu*, acad. *amurru*) și spune că sînt oameni ai deșertului, neobișnuiți cu viața civilizată, cu grîne, case, cetăți, stăpîniri. Ei își aveau reședința în munții Basar, probabil Jebel Bishri la N de Palmyra. În jurul anului 2000 î.d.Cr. aceste popoare care s-au infiltrat vreme de secole, au atacat Babilonia. Prăbușirea unei dinastii puternice din Ur, dinastia a 3-a, s-a datorat în parte lor și ei au preluat stăpînirea cîtorva cetăți (de ex. Larsa). La *Babilon a fost instalată o dinastie „amorită" și cel mai puternic rege din această dinastie, Hammurapi, a cucerit celelalte două state „amorite" importante, Assur și Mari (cca. 1750 î.d.Cr.). Prezența amoriților poate fi descoperită prin dovezi lingvistice, în principal onomastice. Deși acestea nu sînt întotdeauna dovezi demne de încredere sau convingătoare, este clar că aceste dinastii au fost de origine apuseană, Hammurapi fiind numit „amorit" într-un text contemporan lui. Cele 20.000 de texte găsite la *Mari sînt scrise în cea mai mare parte în limba acadiană, cu multe influențe semitice apusene. Formele numelor personale obișnuite în aceste texte arată că numele patriarhilor au urmat tipare bine cunoscute. Textele Mari dau informații despre triburile nomade din Siria, dintre care remarcăm *Mare; Yamina* (sau poate *Bene-Yamina*) care avea legături cu regiunea Mt. Basar. Un alt grup s-a așezat în Liban și s-a ocupat cu comerțul cu cai. Acest regat a dăinuit pînă în perioada scrisorilor de la Amarna și a celei de-a 19-a dinastii din Egipt, unde este înscris tributul primit de la statul Amor. Capitala acestui stat se pare că a fost portul (Sumur) (orașul modern Tell Kazel), la S de Arvad. Aceasta este țara menționată în Ios. 13:4.

Agitația generală din perioada 2100-1800 î.d.Cr., atît în Mesopotamia cît și în Palestina, a fost strîns legată de migrațiile tot mai mari ale amoriților. Faptul că o anumită perioadă de timp între prima parte a Epocii Bronzului și mijlocul acesteia cîteva orașe din Palestina nu au fost locuite, a fost cauzat de migrațiile unor popoare nomade care au lăsat multe morminte în urma lor, dar prea puține clădiri. Vasele de lut ale acestor popoare au afinități clare cu vasele de lut din Siria, ceea ce poate fi un indiciu că aceștia erau un popor înrudit cu sirienii, adică amoriții (vezi K. M. Kenyon, *Amorites and Canaanites*, 1966; W. G. Dever, *HTR* 64, 1971, p. 197-226). Călătoriile lui Avraam pot fi plasate în timp în ultima parte a acestei perioade.

Pe vremea invaziei israelite în Palestina, regii amoriți (Sihon din Hesbon, și Og din Basan) stăpîneau peste cea mai mare parte a Transiordaniei (Ios. 12:1-6; Jud. 1:36). Cucerirea acestor două regate a fost prima etapă în ocuparea Țării Promise și a fost considerată un eveniment de cea mai mare importanță în istoria Israelului (Amos. 2:9; Ps. 135:11; 136:19). Gad, Ruben și jumătate din seminția lui Manase au ocupat acest teritoriu (Num. 32:33), iar mai tîrziu a constituit una dintre cele douăsprezece regiuni care aprovizionau curtea lui Solomon (1 Împ. 4:19). Locuitorii din Ai sînt numiți amoriți (Ios. 7:7), iar Ierusalimul, Hebronul, Iarmutul, Lachisul și Eglonul erau principate amorite pe care Israelul le-a biruit (Ios. 10:1-27). Amoriții din N l-au ajutat pe regele din *Hațor (Ios. 11:1-14). După ocuparea țării, amoriții au devenit servitori și au fost asimilați treptat (1 Împ. 9:20). Amintirea relelor făcute de ei a persistat și a furnizat un element de comparație pentru idolatria lui Ahab și Manase (1 Împ. 21:26; 2 Împ. 21:11; *cf.* Gen. 15:16).

Invaziile altor popoare în Mesopotamia - casiții, huriții și indo-europenii - invazia israeliților în Palestina și a arameilor în Siria au dus la slăbirea puterii amoriților care, în jurul anului 1000 î.d.Cr., nu mai erau o putere. Numele lor a persistat în scrierile acadiene ca un nume pentru Siria-Palestina, pînă cînd a fost înlocuit de *Hatti* (Hetit); numele lor a fost de asemenea sinonim cu „Apusul".

BIBLIOGRAFIE. S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959; J. R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari*, 1957; recenzie de A. Goetze, *JSS* 4, 1959, p. 142-147; I. J. Gelb, *JCS* 15, 1961, p. 24-47; M. Liverani în *POTT*, p. 100-133.

A.R.M.

AMOS, CARTEA LUI

I. Cuprinsul

În general, textul ebraic al profeției lui Amos a fost păstrat foarte bine. În afară de aceasta, ordinea din scrierile sale face posibil să împărțim cartea în secțiuni care nu sînt artificiale. Cartea poate fi împărțită în patru părți.

a. 1:1-2:16. După o introducere simplă (1:1 ș.urm.) în care Amos ne spune cine este, unde a profețit și de unde are autoritatea de a predica, el vestește judecata asupra popoarelor învecinate (1:3-2:3), asupra țării sale natale, Iuda, și asupra Samariei (2:4-16). Judecata vine asupra popoarelor păgîne datorită păcatului lor împotriva omenirii, datorită violării standardelor din conștiință care-i fac pe oameni să fie oameni; Iuda și Israel sînt judecate pentru că s-au abătut de la revelația divină (2:4, 11-12), abatere care a avut ca rezultat decăderea morală și socială.

b. 3:1-6:14. Fiecare cuvîntare din seria de cuvîntări din această secțiune este introdusă cu o formulă precisă (3:1; 4:1; 5:1; 6:1). Accentul este pus aici pe privilegiile Samariei, dar păcătoșenia națiunii a schimbat privilegiul într-un temei pe care Amos își bazează doctrina judecății. Privilegiul atrage pedeapsa asupra poporului lui Dumnezeu și de aceea Amos insistă asupra faptului că statutul nu-i mîntuiește (3:1-2) și că „ziua Domnului" va aduce întuneric și nu lumina așteptată (5:16-20).

c. 7:1-9:10. Urmează o serie de cinci vedenii ale judecății, și în fiecare dintre ele judecata este prezentată printr-un simbol: lăcustele (7:1-3), focul (7:4-6), o cumpănă (7:7-9), coșul cu poame coapte (8:1-14) și un sanctuar atacat (9:1-10). În 7:10-17 Amos pre-

zintă împuternicirea pe care o are de a vorbi poporului lui Dumnezeu.

d. 9:11-15. Un epilog care descrie restaurarea regatului lui David.

II. Autorul şi data scrierii

Nu se cunoaşte nimic cu privire la Amos din alte surse în afara scrierilor sale. El a fost originar din Tecoa (1:1; *cf.* 2 Sam. 14:2; 2 Cron. 11:6), la vreo 16 km S de Ierusalim. Locurile din jur erau acoperite de păşuni pentru turme, şi chemarea lui Amos a fost să îngrijească turmele (1:1). În afară de aceasta, el cultiva smochine (*POMI, Sicamor) Amos 7:14. Semnificaţia acestei informaţii este că Amos nu a fost pregătit ca profet; pînă atunci el nu s-a considerat pe sine profet, nici nu a fost educat în şcoli profetice (7:14 ş.urm.). Din 1:1 ştim că el a trăit în timpul domniei lui Ozia, regele lui Iuda (779-740 î.d.Cr.) şi a lui Ieroboam II, regele Samariei (783-743 î.d.Cr.). Ozia şi Ieroboam II au domnit în paralel timp de 36 de ani (779-743). Nu cunoaştem data cutremurului de pămînt (1:1) şi de aceea putem plasa în timp propovăduirea lui Amos numai pe baza indicaţiilor generale. Nivelul de prosperitate şi siguranţă de care se pare că s-a bucurat Israel ar putea indica o dată pe la jumătatea domniei lui Ieroboam, cca. 760 î.d.Cr.

III. Circumstanţele

Lucrarea şi mesajul oricărui profet evreu erau intim legate de condiţiile în care au trăit oamenii cărora le-a propovăduit şi cartea lui Amos nu face excepţie în privinţa aceasta.

a. Condiţiile sociale şi politice. Cu peste 40 de ani înainte de propovăduirea lui Amos, Asiria a zdrobit Siria, vecinul de la N al Samariei. Lucrul acesta i-a permis lui Ieroboam II să-şi extindă graniţele (2 Împ. 14:25) şi să întărească comerţul care a dus la formarea în Samaria a unei clase puternice de negustori. Din nefericire, bogăţia Samariei nu a fost distribuită uniform. Bogăţia a rămas în mîinile prinţilor negustori, care au cheltuit bogăţiile acumulate ca să-şi îmbunătăţească propriul lor standard de viaţă (3:10, 12, 15; 6:4) şi au neglijat complet ţărănimea, care pînă atunci a constituit punctul forte al economiei Samariei. Au început să apară în Samaria simptomele evidente ale unei societăţi bolnave din punct de vedere moral. În zilele lui Amos asuprirea săracilor de către cei bogaţi era un lucru obişnuit (2:6 ş.urm.), la fel ca şi indiferenţa nemiloasă a bogaţilor faţă de suferinţa celor flămînzi (6:3-6). Dreptatea era cumpărată cu bani (2:6; 8:6). În timp de secetă (4:7-9), săracii puteau merge numai la cămătari (5:11 ş.urm; 8:4-6), la care erau obligaţi să amaneteze pămîntul şi chiar persoana lor.

b. Starea religiei. Condiţiile sociale din Samaria au afectat obiceiurile religioase. Religia nu a fost neglijată, ci a fost pervertită. Au fost menţinute ritualurile (4:4 ş.urm.) la locurile naţionale de închinare (5:5), dar închinarea mergea mînă în mînă cu idolatria şi imoralitatea. Departe de a fi plăcută lui Yahve, această închinare a atras judecata Lui (3:14; 7:9; 9:1- 4); nu a redus nelegiuirea, ci a înmulţit-o (4:4). Dumnezeu nu trebuia căutat la locaşurile naţionale de închinăciune (5:4 ş.urm.) deoarece El nu putea accepta închinăciunea de acolo (5:21-23); poporul mergea după alţi zei (8:14). În afară de aceasta, ceremoniile bogate şi jertfele scumpe erau oferite pe socoteala săracilor (2:8; 5:11).

IV. Amos şi sistemul jertfelor

Amos cunoştea tradiţiile istorice (2:9 ş.urm.; 3:1, 13; 4:11; 5:6, 25; 7:16), religioase (4:4 ş.urm.; 5:22; 8:5) şi legale (2:8; *cf.* Exod. 22:26; Amos 8:5; *cf.* Lev. 19:35; Amos 2:4; *cf.* Deut. 17:19) ale naţiunii sale. Aceasta ne ajută să creăm cadrul pentru înţelegerea atitudinii sale aparent ostile faţă de religia pe care a văzut-o în jurul lui şi în special faţă pentru înţelegerea respingerii sistemului jertfelor, despre care a spus că este lipsit de autorizaţia divină (5:25). La fel ca în alte versete pe această temă din scrierile profeţilor pre-exilici (*cf.* Is. 1:10; 15; Ier. 7:21 ş.urm.; Osea 6:6; Mica 6:7 ş.urm.), ceea ce avem aici nu este o condamnare a codului jertfelor ca atare, ci a modului în care se făcea abuz de el în vremea aceea (*PROFEŢIE). Dacă ar fi citit orice parte din Pentateuch, oamenii din zilele lui Amos ar fi primit învăţături despre tradiţiile patriarhale şi mozaice potrivit cărora jertfele au făcut parte întotdeauna din religia poporului lui Dumnezeu şi că El a primit jertfele. Ţinînd cont de faptul că în 5:25 Amos nu face o afirmaţie ci pune o întrebare retorică, un singur răspuns este posibil: un răspuns afirmativ imediat. Textul evreiesc sugerează că Amos nu şi-a îndreptat întrebarea spre instituţia jertfelor ci spre proeminenţa care le era acordată în vremea aceea: „Mi-aţi adus voi jertfe şi daruri de mîncare...?" Sensul care se potriveşte în contextul scrierii lui Amos este: „Oare a fost aceasta suma totală a religiei voastre atunci, aşa cum este acum?" V. 22-23 şi v. 24 sînt alternative doar în aparenţă - aceasta este o modalitate biblică frecvent folosită pentru a pune accent pe prioritatea cuvenită în diferite lucruri, de ex. Prov. 8:10a, 10b; Luca 14:26); în esenţă aceste versete sînt un apel la restabilirea unui echilibru corect, ca în legea lui Moise, în care jertfele sînt o modalitate divină de ştergere a greşelilor unui popor dornic să trăiască o viaţă de supunere etică faţă de Legea lui Dumnezeu.

V. Mesajul profetului

a. Concepţia lui Amos despre Dumnezeu este de importanţă fundamentală pentru înţelegerea mesajului său către Samaria. Domnul este Creatorul lumii (4:13) dar El continuă să fie activ în prezent ca Susţinătorul ei. El cheamă ziua şi noaptea şi El stăpîneşte valurile mării (5:8; 9:6). El hotărăşte dacă va fi foamete (4:6-11) sau belşug (9:13). În lumina acestei cunoaşteri a Dumnezeului creaţiei nu este necesar să respingem versetele 4:13; 5:8-9; 9:5-6, ca fiind adăugiri ulterioare. Ele nu sînt afirmaţii premature din punct de vedere teologic şi nici nu sînt greşit plasate în context: fiecare dintre ele face o legătură între pronunţarea anterioară a judecăţii şi înţelegerea clară a naturii şi puterii divine. Domnul stăpîneşte de asemenea destinele naţiunilor. El pune frîu unei naţiuni (1:5), ridică pe una (6:14) şi doboară pe alta (2:9). El stăpîneşte împărţirea lor (9:7). Prin urmare, El este Judecătorul lor (1:3-2:3) atunci cînd ele încalcă legile Lui morale.

b. Mesajul lui Amos trădează, aşa cum este firesc, un interes special pentru Israel. Într-un sens special, a fost voia lui Yahve să aleagă Israelul pentru a face un legămînt cu el (3:2). Prin slujitorii Săi El le-a făcut cunoscută voia Sa (2:11; 3:7). Dar aceste privilegii mari atrag după sine o responsabilitate mare pentru

Israel; neacceptarea acesteia atrage asupra poporuui judecăți mult mai aspre decît cele care cad asupra popoarelor păgîne. Cînd Israel a încălcat legile lui Yahve (2:4) nu le mai rămînea decît să aștepte cu frică judecata Lui (4:12).

c. Amos a avut grijă să declare că o lege încălcată prin nelegiuire nu poate fi restaurată doar prin ritualuri, sărbători sau jertfe. De fapt, Iahve stătea deja la altar și era gata să-l lovească (9:1-4). Ritualul cel mai pompos era o urîciune pentru El, cîtă vreme era oferit de un popor care nu avea nici o intenție să se ridice la înălțimea standardelor etice expuse în legile Lui sfinte. O asemenea religie ceremonială și rituală nu avea nimic de a face cu moralitatea și lucrul acesta era urît de Iahve (5:21ș.urm.).

d. Afirmațiile de mai sus arată că preocuparea principală a lui Amos a fost să ceară de la poporul Domnului neprihănire, în Numele Domnului (5:24). Amos a considerat că neprihănirea era cel mai important atribut moral al naturii divine. Orice încălcare a legii morale, fie din partea națiunilor păgîne (1:3-2:3), fie din partea Israelului (2:4-16), era o insultă la adresa naturii lui Dumnezeu și, prin urmare, era o provocare la adresa justiției divine. Dacă Yahve este drept, atunci nedreptatea, necinstea și imoralitatea nu pot fi tolerate de El și trebuie să primească o plată aspră de la El.

e. Dar judecata nu a constituit cuvîntul final al lui Amos pentru Samaria (5:4). De fapt, el încheie cu promisiunea unei zile mai luminoase pentru Samaria (9:11-15). Ar trebui să ne opunem celor care consideră că aceste versete nu-i aparțin lui Amos. Nu este deloc nepotrivit ca un om din Iuda să proclame speranța davidică și nu este nepotrivit pentru Amos (în ciuda accentului pe care-l pune pe judecată) să încoroneze sentința negativă despre pierderea finală (7:1-6) cu o afirmație pozitivă despre gloria finală.

BIBLIOGRAFIE. W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, 1910; S. R. Driver, *Joel and Amos*, 1915; R. M. Gwynn, *The Book of Amos*, 1927; R. S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, 1929; E. A. Edghill, *The Book of Amos*, 1914; J. Marsh, *Amos and Micah*, 1959; J. L. Mays, *Amos*, 1969; J. A. Motyer, *NBCR* „Amos", 1970; *idem, The Day of the Lion, The Message of Amos*, 1974; H. W. Wolff, *Amos the Prophet*, 1973; R. Gordis, „The Composition and Structure of Amos", *HTR* 33, 1940, p. 239-251; H. H. Rowley, „Was Amos a Nabi?" Eissfelt *Festschrift*, 1947; J. D. Watts, *Vision and Prophecy in Amos*, 1958; E. Hammershaimb, *The Book of Amos*, 1970.

J.G.S.S.T.
J.A.M.

AMPLIAT. Prietenul lui Pavel, salutat cu dragoste (Rom. 16:8). Cele mai bune MSS arată „Ampliatus", un nume latin de sclav; „Amplias" este o formă alintată. Lightfoot (*Philippians*, p. 174) găsește numele în inscripțiile ce aparțin „casei Cezarului" (*cf.* Filip. 4: 22); era un nume obișnuit. Cei care cred că Rom. 16 se adresează de fapt Efesenilor pot găsi un Ampilat și acolo (*CIL*, 3, 436). O inscripție de pe un mormînt, „Ampliati", probabil din a doua jumătate a secolului întîi, în catacombele din Domitilla, este dedicată unui sclav, indicînd probabil cinstea de care se bucura în biserică (*cf.* Sanday și Headlam, *Romans*, p. 424). Nu este imposibil să fie vorba tocmai de Ampliat care este menționat de Pavel, sau de familia lui (*cf.* R. Lanciani, *Pagan and Christian Rome*, 1895, p. 342 ș.urm.). Ampliat, Stache și Urban (*cf.* v. 9) au fost comemorați împreună ca martiri (*Acta Sanctorum*, Oct. 13, p. 687).

A.F.W.

AMRAFEL. Un rege din *Șinear care a atacat Sodoma și cetățile învecinate, cu ajutorul lui *Chedorlaomer și a altor regi, dar a fost respins de Avram (Gen. 14:1 ș.urm.). Identitatea lui este incertă. Identificarea lui cu *Hammurapi este improbabilă.

D.W.B.

AMRAM. (În ebr. *'amrām*, „popor înălțat"). **1.** Soțul lui Iochebed și tatăl lui Moise, Aaron și Miriam (Maria) (Exod. 6:20; Num. 26:59; 1 Cron. 6:3; 23: 13). El era un „fiu" (adică, probabil un descendent, *cf.* 1 Cron. 7:20-27) al lui Chehat (Exod. 6:18; Num. 3:19), și prin urmare un „fiu" al lui Levi. **2.** În Ezra 10:34 este menționat un Amram care și-a luat o soție străină de poporul evreu.

E.J.Y.

AMULETE. Obiceiul de a purta obiecte simbolice pentru vrajă sau pentru protecție de rău era cunoscut în tot Orientul Apropiat. Asemenea amulete aveau de obicei forma unor ornamente mici, pietre prețioase, sigilii, mărgele, plăci sau embleme, pe care era scris uneori un descîntec sau o rugăciune. Evreii erau singurii care condamnau folosirea lor și Is. 3:18-23 dă o listă de asemenea bijuterii purtate de femei. Lista acestora include „cutiile cu mirosuri („cutii pentru suflet") și „amulete" (*lᵉhāšîm* - un cuvînt care înseamnă „șoaptă", fie un descîntec, fie o vrajă) (Isa. 3:20; *cf.* Ps. 58:5; Ecl. 10:11; Ier. 8:17). Prezența amuletelor poate fi dedusă în „pietrele scumpe care aduc noroc" (vezi Prov. 17:8), deoarece se credea că majoritatea pietrelor aveau proprietăți magice. Astfel, toate pietrele și inelele folosite ca *sigilii erau considerate amulete (*cf.* Ier. 22:24; Hag. 2:23), la fel ca majoritatea podoabelor personale cum au fost cele folosite pentru facerea vițelului de aur (Exod. 32:2) sau cele îngropate de Iacov (Gen. 35:4). Distrugerea șarpelui de aramă făcut de Moise este legată de condamnarea folosirii farmecelor (vezi Isa. 3:3); șarpele de aramă a fost distrus după ce a devenit un obiect de închinare superstițioasă (2 Împ. 18:4).

Dovezile arheologice arată folosirea pe scară largă a podoabelor de forma discului solar sau a unei semiluni răsturnate, un simbol al zeiței Iștar-Astarte, purtat de femei sau de animale pentru a le mări fertilitatea (Jud. 8:21). Figurinele de stil egiptean și simbolurile de animale și fructe (*ankh*, pentru viață, ochi sacru) sînt legate în general de fertilitate și protecție. Fruntariile dintre ochi (*ṭôṭāpôt*, Exod. 13:16; Deut. 6:8; 11:18) și ciucurii (*ṣîṣit*, Num. 15:38-39) de la haine erau meniți să fie o aducere aminte a Legii și o piedică în calea superstiției și idolatriei, care sînt condamnate (Exod. 13:9; Deut. 6:8 ș.urm.; Prov. 3:3). Aceste șnururi purpurii au fost comparate cu șnururile albastre și roșii folosite de hetiți ca amulete, iar unii au considerat că și clopoțeii de la poalele hainei marelui preot aveau un rol similar (Exod. 28:33), la fel cum aveau cele purtate de caii din Asiria (cf. Zah. 14:20).

Iuda Macabeul a găsit amulete pe trupurile soldaților săi morți (2 Mac. 12:40), folosite probabil ca *filacterii (grec. *phylaktērion*, „pază"); la fel au ajuns să fie considerate de evreii de mai tîrziu și cutiile mici care conțineau un sul mic cu un pasaj biblic, prinse pe ușorii ușii (*m^ezûzâ*; Deut. 6:9).

D.J.W.

AN SABATIC. Acest termen se referă la o lege cu privire la pămînt. În Lev. 25:2 găsim expresia *w^ešā-b^etâh ā'āreș šabbāṯ*, „pămîntul va ține un sabat". Este numit de asemenea „sabat de odihnă solemnă" sau „an solemn de odihnă" (Lev. 25:4-5). După 6 ani de semănat, prășit și recoltat, pămîntul era lăsat nelucrat timp de un an. Roadele care creșteau pe cîmp fără să fie semănate trebuiau să fie lăsate pentru cei săraci și pentru animale (Exod. 23:11; Deut. 15:2-18). Pentru a liniști temerile israeliților că vor duce lipsă, Domnul le-a promis că în anul al 6-lea pămîntul va rodi suficient pentru 3 ani (Lev. 25:20 ș.urm.). Acest an de odihnă a fost respectat în Israel de la vremea instituirii sale (Neem. 10:31; 1 Mac. 6:49, 53; *cf.* Jos., *Ant.* 12. 378; 14. 206). Textele din Lev. 26:34-43; 2 Cron. 36:21; Ier. 34:14-22 se referă la mînia lui Dumnezeu legată de nerespectarea acestei legi.

Culminarea anilor sabatici era atinsă la fiecare 50 de ani. Acesta era un an jubiliar (în ebr. *yôḇēl*, „berbece", de aici „trîmbiță" (corn de berbece) cu care era anunțat anul). Erau aplicate legile anului sabatic. În plus, proprietățile erau date înapoi proprietarilor originali, datoriile erau iertate și evreii care se vînduseră sclavi ca să-și plătească datoriile erau eliberați. Era o vreme de mulțumire și un prilej de a trăi prin credința că Dumnezeu va asigura hrana (Lev. 25:8, *etc.*).

Semnificația odihnei pămîntului în fiecare al 7-lea an nu este bazată doar pe principiile de chimia pămîntului. Nu urmează nici tiparul canaanit de cicluri de 7 ani fără recoltă, urmați de 7 ani de belșug. În text se spune că pămîntul este lăsat necultivat timp de un an. (Vezi C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 5 ș.urm.). Motivul fundamental pentru această succesiune este găsit în afirmația că anul al 7-lea de odihnă este un sabat de odihnă pentru pămînt și pentru Domnul (Lev. 25:2, 4). Este evident că aici există o legătură cu instituirea *sabatului, pe baza activității creatoare a lui Dumnezeu. Alte elemente pot fi observate în armonie cu această afirmație și anume, că omul nu este singurul proprietar al pămîntului și că el nu deține proprietatea pentru totdeauna, ci îi este încredințată de Dumnezeu (Lev. 25:23). Israeliții trebuia să-și aducă aminte de asemenea că ei nu stăpîneau nimic printr-un drept inerent al lor, deoarece ei au fost sclavi în Egipt (Deut. 15:15). Generozitatea este determinată de recunoștință.

D.F.

ANA. 1. Potrivit cu LXX samariteană și cu Peșita Siriană, Ana este „fiul" lui Țibeon, Hevitul, și tatăl lui Oholibama, una dintre soțiile canaanite ale lui Esau (Gen. 36:2; vezi și v. 14, 18, 24-25; 1 Cron. 1:40). Dacă în Gen. 36 Hevit și Horit (Hurian) înseamnă același lucru, Ana este cel care a găsit izvoarele calde din pustie pe cînd păștea măgarii tatălui său (v. 24). În afară de aceasta, dacă Oholibama din Gen. 36:2 poate fi identificată cu Iudita (Gen. 26:34), Beeri Hetitul din acest verset ar putea fi un alt nume al lui Ana, și comemorează descoperirea izvoarelor calde, deoarece în evr. b^e'ēr înseamnă „fîntînă".

2. Un șef de trib horit, fratele lui Țibeon și fiul lui Seir (Gen. 36:20, 29; 1 Cron. 1:38).

R.A.H.G.

ANA. (forma gr. a numelui ebr. *hannâ*, „har, grație"). O văduvă bătrînă, fiica lui Fanuel, din seminția lui Așer (Luca 2:36-38). La fel ca și Simeon, care făcea și el parte din rămășița care „aștepta mîngîierea lui Israel", a avut o viziune profetică; ea participa cu regularitate la serviciile de dimineață și de seară de la Templu. Cînd a auzit cuvintele lui Simeon atunci cînd a fost adus Isus la Templu, ea a spus că acest copil este Mesia cel mult așteptat, și a dat slavă lui Dumenzeu pentru împlinirea promisiunilor Lui.

J.D.D.

ANA. Ana (sau Annas, sau Ananos), fiul lui Set, a fost numit mare preot în anul 6 d.Cr. și a fost destituit în anul 15 d.Cr. În NT el este numit mare preot și după anul 15 d.Cr. Pot exista trei motive pentru acest lucru. Întîi, deși romanii îi destituiau pe marii preoți și numeau alții, evreii considerau că funcția de mare preot este deținută pe viață. Mișna (*Horayoth* 3, 4) spune: „Marele preot oficial se deosebește de preotul care a fost destituit din funcția de mare preot numai prin țapul care este jertfit pentru el în Ziua Ispășirii și prin zecimea de efă". În al doilea rînd, titlul de „mare preot" este acordat în Faptele și în scrierile lui Josephus atît membrilor cîtorva familii preoțești din care proveneau majoritatea marilor preoți, cît și marilor preoți oficiali. În al treilea rînd, Ana a avut o influență personală puternică asupra marilor preoți care l-au succedat. Cinci dintre fiii săi, cît și Caiafa, ginerele său, au ajuns mari preoți. La judecata lui Isus vedem că Ana conduce o investigație preliminară înainte de judecata oficială înaintea lui Caiafa (Ioan 18:13-24). Cînd Luca 3:2 spune că marele preot era Ana și Caiafa, folosirea singularului probabil că este deliberată, indicînd că deși Caiafa era marele preot oficial numit de romani, socrul său deținea puterea de mare preot, atît *de facto*, prin influența personală cît și, *de jure*, potrivit felului de gîndire al evreilor (*cf.* Fapt. 4:6).

D.R.H.

ANA. (în ebr. *hannâ*, „har", „grație"). Soția favorită a lui Elcana, un bărbat din Efraim care avea două soții și care locuia la Ramataim-Țofim (1 Sam. 1). Cealaltă soție, Penina, o chinuia pentru că nu avea copii. Ana a jurat că dacă va naște un fiu îl va închina lui Dumnezeu ca *nazireu. Ea a făcut lucrul acesta și a pus copilului numele *Samuel. Cîntarea ei de mulțumire (1 Sam. 2:1-10) sugerează că ea a fost profeteasă. Cîntarea menționează pentru prima oară regele ca Mesia lui Iahve („unsul Lui"). Există multe asemănări cu cîntarea Mariei cînd a fost anunțată nașterea lui Cristos (Luca 1:46-55; *MAGNIFICAT). Ea i-a adus lui Samuel o haină în fiecare an cînd mergea la Silo ca

să se închine. Mai tîrziu ea a mai născut trei fii și două fiice (1 Sam. 2:19, 21).

J.W.M.

ANAC „Fiii lui Anac" (În ebr. *ᵃnâqîm*), urmașii lui Anac, au fost locuitori ai Palestinei înainte de venirea israeliților. Numele Anac apare nearticulat numai în Num. 13:33 și Deut. 9:2, iar în altă parte apare articulat (evr. *hāᵃnāq*) și se presupune că trebuie considerat nume colectiv, echivalent cu „fiii lui Anac". Expresia „Arba (*qiryat 'arba'*, *CHIRIAT-ARBA) era tatăl lui Anac", din Ios. 15:13, pare să indice că un om cu numele Arba a fost strămoșul lui Anac, afară de cazul că substantivul „tatăl" este aplicat cetății; în acest caz cetatea Arba, cunoscută mai tîrziu ca *Hebron, a fost considerată cetatea strămoșească a lui Anac.

Statura și forța formidabilă a fiilor lui Anac au fost aproape proverbiale, deoarece ei erau luați ca un standard cu care să fie comparată statura altor oameni, cum erau fiii lui Emim (Deut. 2:10) și fiii lui Refaim (Deut. 2:21), și era o zicătoare: „Cine poate sta înaintea fiilor lui Anac?" (Deut. 9:2). În descrierea Țării Promise făcută de cei zece spioni cărora li s-a înmuiat inima, se subliniază faptul că acolo locuiau fiii lui Anac (Deut. 1:28; LXX traduce *ᵃnāqîm* cu *gigantes*, *URIAȘ). S-a spus că ei erau urmașii lui Nefilim, care erau de asemenea considerați fii ai lui Anac, și spionii au spus că s-au simțit ca niște lăcuste în comparație cu ei (Num. 13:33). Ei locuiau în zona deluroasă, în special la Hebron (Num. 13:22), unde se găseau Ahiman, Șeșai și Talmai, „fiii lui Anac". Iosua a nimicit pe fiii lui Anac din ținutul deluros (din Hebron, Debir și Anab), dar au mai rămas unii în Gaza, Gat și Asdod (Ios. 11:21 ș.urm.), și în cele din urmă i-a revenit lui Caleb misiunea să-i izgonească din Hebron, cetatea care i-a căzut la sorți. Nu se cunoaște nimic despre aceste popoare din alte surse decît Biblia; unii cercetători susțin că ei fac parte dintre popoarele menționate în Textele de execrație (blestem) egiptene din secolul al 18-lea, sau că reprezintă un titlu vechi „de tip filistean".

BIBLIOGRAFIE. *ANET*, p. 328; *VT* 15, 1965, p. 468- 474.

T.C.M.

ANAMELEC Alături de *Adramelec, o zeitate la care se închinau coloniștii din Sefarvaim, aduși în Samaria de asirieni (2 Împ. 17:31). Dacă *Sefarvaim este considerat a fi Sippar din Babilon, numele „Anamelec" înseamnă „Anu este rege". Totuși, întrucît numele începe cu particula ,legătura cu Anu este improbabilă, deoarece numele divinităților acadiene care încep cu vocale sînt scrise în transcrierile aramaice cu particula (cum este cazul cu Anu, în Uruk, în secolul al 3-lea î.d.Cr.). Mai probabilă este identificarea cu An, zeul masculin, perechea lui Anat, cunoscut în textele ugaritice și feniciene (F. Gröndahl, *Die Personnamen der Texte aus Ugarit*, 1967, p. 83, 110).

D.J.W.

ANANIA. Forma greacă a numelui Hananiah („Yahve a lucrat cu milostivire"). **1.** În Faptele 5:1 ș.urm., un membru al bisericii primare din Ierusalim a cărui contribuție la fondul monetar comun a fost mai mică decît a pretins el; el a căzut mort cînd necinstea lui a fost dată pe față. **2.** În Faptele 9:10 ș.urm., un urmaș al lui Isus în Damasc, „un om neprihănit după Lege", care s-a împrietenit cu Saul din Tars imediat după convertirea acestuia și care i-a comunicat lui Pavel misiunea dată de Cristos. **3.** În Faptele 23:2; 24:1, Anania fiul lui Nedebaeus, mare preot între anii 47-58 d.Cr., președintele Sanhedrinului cînd Pavel a fost adus înaintea lui; un om bine cunoscut pentru lăcomia sa; omorît de zeloți în anul 66 datorită poziției sale pro-romane.

F.F.B.

ANATEMA. 1. Sensul original al cuvîntului gr. *anathēma* este „ceva ridicat (într-un templu)", adică o jertfă votivă, o formă și un sens care sînt păstrate în Luca 21:5 („daruri").

2. Cuvîntul gr. *anathema* (cu e scurt) este mai recent; cele două forme sînt considerate distincte de lexicografi cum este Hesychius, dar au un înțeles înrudit și deseori sînt confundate în uzanța practică.

LXX folosește *anatema* pentru a traduce cuvîntul evr. *herem*, *blestem, „lucru închinat", lucru care trebuie interzis, înțelegînd prin aceasta nimicirea totală (de ex. Lev. 27:28 ș.urm.; Num. 21:3, pentru cetatea Horma; Deut. 7:26, și *cf.* lovitură, Judith 16:19). Textele ce cuprind blestemele păgîne arată că acest cuvînt era folosit ca o formulă de blestem în afara iudaismului (vezi Deissmann, *LAE*, p. 95 ș.urm.; și *MM*).

Dat fiind sincretismul helenist, a fost posibil ca unii creștini să audă blasfemia oribilă „Anatema Isus" de pe buzele unor predicatori aparent „inspirați" (1 Cor. 12:3): fie că era o tăgăduire a devotamentului (Pliniu, *Ep.* 10. 96 și alte surse arată creștini persecutați cărora li s-a cerut să-L „blesteme pe Cristos"), fie că era o modalitate de înjosire a pămînteanului Isus, în contrast cu Cristosul înălțat. Oricare ar fi fost starea vorbitorului, nici un mesaj care-l înjosește pe Isus nu vine de la Duhul Sfînt. De asemenea, Pavel spune despre sine că, de dragul fraților săi neconvertiți, ar prefera să fie el însuși „sub blestem", înțelegînd prin aceasta separarea de Cristos (Rom. 9:3); tot Pavel spune despre predicatorii „oricărei alte Evanghelii" (Gal. 1:8-9) să fie „*Anatema*", adică, să fie puși sub interdicție, înțelegînd prin aceasta abolirea recunoașterii lor ca și creștini. În toate aceste cazuri cuvîntul grec este transliterat anatema.

În 1 Cor. 16:22 cei care îl urăsc pe Cristos sînt puși sub blestem, sub *anatema*, și imediat după aceea urmează cuvîntul **maranata*. S-ar putea ca această asociere să confere sensul general : „Fie ca Domnul nostru să aducă în curînd judecățile Sale" (*cf.* C. F. D. Moule, *NTS* 6, 1960; p. 307 ș.urm.). Dar se poate ca „*Maranata!*" să fie o propoziție separată. Avînd în vedere conținutul 1 Cor., aceste cuvinte din contextul salutărilor pline de afecțiune, sînt adecvate, fără a exista vreo legătură specială a cuvîntului anatema cu demiterea dinaintea Eucharistului, cum cred unii (*cf.* G. Bornkamm, *ThL 75, 1950, p. 227* ș.urm.; *J. A. T. Robinson, JTS* n.s. 4, 1953, p. 38 ș.urm.).

Conspiratorii din Faptele 23:14 s-au pus sub *anathema* („blestem"), adică, au cerut un blestem asupra lor în cazul în care aveau să eșueze (*cf.* expresia din VT: „Să se poarte Domnul cu toată asprimea față de mine dacă nu voi face așa...").

Sensul ecleziastic de excomunicare este o extindere a sensului biblic, nu un exemplu, deși nu este imposibil ca obiceiurile din sinagogi (*cf. SB*, 4, p. 293) să-i fi dat o nuanță aparte.

Verbul înrudit apare în Marcu 14:71; Fapt. 23:12, 14, 21.

BIBLIOGRAFIE. H. Aust, D. Muller, *NIDNTT* 1, p. 413-415; J. Behm, *TDNT* 1, p. 354 ș.urm.

A.F.W.

ANATOT. Cetate din ținutul lui Beniamin dată leviților (Ios. 21:18). Cetatea natală a lui Abiatar (1 Împ. 2:26) și Ieremia (Ier. 1:1; 11:21), Abiezer (2 Sam. 23:27; 1 Cron. 11:28; 27:12) și Iehu (1 Cron. 12:3). Cucerită de Sanherib (Is. 10:30). Repopulată după exil (Neem. 11:32). Așezarea modernă, Ras el-(Harrubeh), la aprox. 5 km N de Ierusalim, este în apropierea satului 'Anāta (Foto. Grollenberg, *Atlas*, pl. 250.).

D.J.W.

ANDREI. Unul dintre cei doisprezece apostoli. Numele este de origine greacă (și înseamnă „bărbătesc"), dar se poate să fi fost un „nume creștin", la fel ca și „Petru". El a fost fiul lui Iona sau Ioan și a venit din Betsaida Galileii (Ioan 1:44), dar după aceea a locuit împreună cu fratele său Simon Petru la Capernaum (Marcu 1:29), unde lucrau împreună ca pescari (Mat. 4:18). Ioan Botezătorul, al cărui ucenic a fost (Ioan 1:35-40), i L-a arătat pe Isus ca Mielul lui Dumnezeu. După aceea el l-a găsit pe Simon și l-a adus la Isus (Ioan 1:42). Ulterior a fost chemat să-L urmeze pe Isus (Mat. 4:18-20; Marcu 1:16-18) și a devenit unul dintre cei doisprezece apostoli (Mat. 10:2; Marcu. 3:18; Luca 6:14). Credința lui practică este arătată în Ioan 6:8-9; 12:21-22. El a fost unul dintre cei care au pus întrebări despre judecata viitoare asupra Ierusalimului (Marcu 13:3-4). Este menționat ultima oară cînd era împreună cu ceilalți apostoli, după Înălțare (Fapt. 1:13).

Este probabil să fi fost crucificat în Ahaia. Evangheliile sinoptice ne spun puține lucruri despre el, dar în Ioan el ne este prezentat ca primul misionar în țara lui (1:42) și primul misionar pentru străini (12:21-22). William Temple a scris despre prima lui misiune: „Poate că este pentru Biserică un serviciu mai mare decît a făcut orice alt om" (*Readings in St John's Gospel*, p. 29).

R.E.N.

ANDRONIC ȘI IUNIAS, IUNIA („Iunia" este un nume feminin - poate soția lui Andronic? „Iunias" este o formă prescurtată a numelui masculin Iunianus.) Salutați cu dragoste de Pavel (Rom. 16:7) ca (1) „rude", adică, probabil evrei, ca în Rom. 9:3 (vezi *MM*, *syngenēs*, pentru explicarea acestui cuvînt ca un titlu de onoare); Ramsay (*Cities of St Paul*, p. 176 ș.urm.) presupune că făceau parte din același trib civic din Tars; (2) „tovarăși de temniță" (vezi Abbott, *ICC*, despre Col. 4:10); nu cunoaștem cînd s-a petrecut aceasta; (3) „cu vază *între* apostoli" (este improbabil ca înțelesul să fie „bine cunoscuți de către apostoli"): în privința aceasta vezi *Apostol, și (4) credincioși mai vechi decît el, așa cum ne-am aștepta de la apostoli. Pentru ipoteze care îi leagă de înființarea bisericilor din Efes sau din Roma, vezi B. W. Bacon, *ExpT* 42, 1930-1, p. 300 ș.urm., și G. A. Barton, *ibid.*, 43, 1931-2, p. 395 ș.urm.

A.F.W.

ANIMALELE DIN BIBLIE. Atît traducerile vechi cît și cele moderne menționează o gamă largă de animale. În traducerile mai vechi, lipsa unei cunoașteri precise a faunei din Palestina a fost principala cauză pentru lipsa de acuratețe și nu este surprinzător că traducătorii au folosit numele de specii europene cu care erau familiarizați. Studiul științific al vieții animale a început abia în secolul al 19-lea și în trecut era obiceiul să li se dea nume numai animalelor cunoscute sau celor care aveau importanță practică. Animalele care seamănă între ele în ce privește înfățișarea sau întrebuințarea au primit același nume sau nume similare. Aceste principii generale se aplică vieții animale în general. De obicei, avem puține dificultăți cînd este vorba de identificarea unor animale menționate de mai multe ori în contexte care ne furnizează indicii cu privire la identitatea lor, dar traducerea corectă a multor nume găsite numai în diferite liste din Lev. și Deut. va fi întotdeauna dificilă. Traducerile moderne au corectat unele dintre greșelile din trecut, dar există o lipsă de uniformitate și sînt incluse multe traduceri stranii. Nu toate aceste nume sînt menționate mai jos, întrucît unele sînt perimate sau nedefinite, dar majoritatea sînt discutate. Pot fi observate două secțiuni majore - *animalele sălbatice menționate incidental* odată cu descrierea cadrului în care trăiesc, și animalele domestice care constituiau o parte esențială a vieții de fiecare zi. Acestea din urmă sînt mai importante și vor fi tratate mai întîi.

Două cuvinte din ebr. sînt traduse cu cuvîntul **MĂGAR:** *'ātôn*, care se referă la rezistența lui, și *ḥ^amôr*, care derivă de la blana roșcată cea mai obișnuită. Al doilea cuvînt este folosit mult mai frecvent decît primul, care se găsește în principal în cele două incidente cu măgărița lui Balaam (Num. 22) și cu măgărițele lui Chiș (1 Sam. 9-10). Aceste cuvinte se referă numai la măgarul domesticit.

Două cuvinte sînt traduse în general **MĂGAR SĂLBATIC**- *'ārôḏ* și *pere'*. Primul dintre ele este întîlnit atît în forma aramaică, *'^arād* (Dan. 5:21) cît și în cea ebraică *'ārôḏ* (Iov 39:5), dar traducerea este contestată de unii specialiști. Termenul *pere'* apare de 9 ori și traducerea lui ca „măgar sălbatic", în Iov 39:5-8, este confirmată de context. Această specie este cunoscută în zilele noastre ca **ONAGAȘ** *(Equus onager)* și poate fi întîlnit în multe părți din Asia de V și Centrală. O formă înrudită îndeaproape cu subspecia care a devenit extinctă pe la jumătatea secolului al 19- lea a fost introdusă cu succes în rezervația naturală Hay Bar din S. Negevului.

MĂGARUL *este urmaș al măgarului sălbatic Nubian (Equus asinus)* și se crede că a fost domesticit în

Africa de NE în timpul Neoliticului. Prima menționare este în timpul șederii lui Avraam în Egipt (Gen. 12:16), dar probabil că el a folosit măgari pentru transport încă din Mesopotamia, unde erau cunoscute mai multe rase în jur de 1800 î.d.Cr. „Măgarii" care trăgeau căruțele în Mesopotamia antică cu mai bine de 1.000 de ani înainte de aceasta, zugrăviți în gravuri în piatră și în desene, știm că au fost onagași (măgari sălbatici), dar această specie nu a fost domesticită complet niciodată. Măgarii au fost de o importanță vitală pentru popoarele nomade și au constituit mijloace de transport esențiale, permițînd o călătorie medie de 30 de km pe zi. Un text de la Mari arată că încă în secolul al 17-lea î.d.Cr. era considerat nepotrivit ca regii să călărească pe cai și nu pe măgari. Imaginea biblică este în armonie cu acest text, și arată că regii călăreau pe măgari în timp de pace, în timp ce caii sînt asociați cu războiul. În lumina acestui fapt, *cf.* Zah. 9:9 și Mica 21:2 ș.urm.

MÎNZUL descrie membrii tineri ai familiei calului și măgarului; în Gen. 32:15 termenul este aplicat la puiul unei cămile.

VT conține numeroase referiri la **CAL** *(sûs)*, multe dintre ele figurative, și termenul este întîlnit deosebit de frecvent în scrierile profetice și în cărțile poetice. Pretutindeni în VT și NT calul este asociat de obicei cu războiul și cu puterea, și foarte rareori este menționat singur. Un alt cuvînt, *pārāš*, tradus „călăreț", poate însemna cal înșeuat din cavalerie sau, poate, calul și călărețul; *sûs* este un termen mai general, folosit în special pentru caii care trag căruțe.

Dintre toate animalele care au devenit animale de tracțiune, calul este cel mai important, deși a fost domesticit mult mai tîrziu decît vaca și decît măgarul. Spre deosebire de măgarul sălbatic, care a trăit în semi-deșertul din N Africii, strămoșii calului sînt originari din stepele Europei și ale Asiei. Probabil că domesticirea a avut loc în mod independent în mai multe locuri: Europa de V, Asia de SV și Mongolia. Caii din scrierile biblice se pare că provin din al doilea loc.

O tăbliță bab. din perioada lui Hammurapi, c. 1750 î.d.Cr., conține cea mai veche referire la un cal pe care-l descrie ca „măgarul din răsărit". Caii erau cunsocuți deja în Egipt pe vremea cînd a ajuns Iosif la putere și ei au fost folosiți în urmărirea din Exodul. Este improbabil ca poporul Israel să fi avut cai, dar în orice caz, caii nu sînt adaptați pentru călătoria prin deșert.

Popoarele care au trăit în Canaan au avut cai și i-au călărit în lupte (Ios. 11:4; *etc.*). David a luptat adesea împotriva lor: David „a tăiat vinele cailor de trăsură (de la 1.700 de călăreți) și n-a păstrat cai decît pentru o sută de care" (2 Sam. 8:4); aceasta pare să fie prima menționare a faptului că el a avut cai. („A tăiat vinele" - se referă la tendonul dintre genunchi și încheietura de deasupra copitei, la piciorul dinapoi. Tăierea acestui tendon schilodea permanent caii.) Fiii lui David au ignorat interdicția din Deut. 17:16 (referitoare la vremea cînd poporul avea să ceară un rege): „Dar să n-aibă mulți cai"- de ex., Absalom și-a pregătit care și cai" (2 Sam. 15:1), iar Solomon a avut mai tîrziu o mulțime de cai, ținuți în grajduri speciale la Hațor, Meghido și Gezer. Caii erau importați din Egipt și Cue (Anatolia de S) și erau exportați în țările învecinate, prețul unui cal fiind 150 de sicli de argint (1 Împ. 10:28 ș.urm.).

CATÎRUL este produsul împerecherii dintre cal și măgar. Acești hibrizi probabil că au fost produși curînd după introducerea cailor în ținuturi unde se creșteau măgari, deși o asemenea încrucișare pare să fie interzisă în mod special în Lev. 19:19: „Să nu împreunezi vite de două soiuri diferite" (aici „vite", *b^ehēmâ* înseamnă orice animal domestic). Interdicția aceasta poate explica de ce catîrii sînt menționați abia către sfîrșitul domniei lui David (2 Sam. 13:29). Este general acceptat faptul că termenul ebr. *yēmîm* (Gen. 36:24) ar trebui tradus „izvoare fierbinți" (RSV) și nu „catîr" (AV). *pereḏ* și *pirdâ* sînt termenii folosiți pentru mascul și femelă, deși acest hibrid este întotdeauna steril. Catîrii sînt valoroși deoarece ei combină puterea calului cu rezistența și stabilitatea măgarului, cît și capacitatea acestuia de a se hrăni cu o mîncare mai săracă; ei au de asemenea plusul de vigoare care caracterizează hibrizii, atît ai plantelor cît și ai animalelor.

În Est. 8:14 cuvîntul ebr. *reḵeš* este tradus mai corect „cai iuți". Deși istoria începuturilor **CĂMILEI** (în ebr. *gāmāl*; în gr. *kamēlos*) conține goluri majore și strămoșul sălbatic este necunoscut, există dovezi numeroase cu privire la domesticirea ei timpurie. Cămila cu o singură cocoașă, cunoscută de obicei sub numele de cămilă arabă, este numită adesea dromader, deși acest nume se referă la rasa de cămile alergătoare; este un animal tipic pentru deșerturile din Orientul Apropiat și apare în narațiunea biblică. Cămila cu două cocoașe, sau cămila Bactriană (numită după Bactria, probabil în apropiere de rîul Oxus din Asia de SV) este asociată în prezent cu deșerturile din Asia centrală și de NE, unde iernile sînt foarte reci. Această cămilă a fost adusă cîndva spre S și un obelisc de la Nimrod (841 î.d.Cr.) arată că a făcut parte din prada de război luată de Salmanaser III. Din punct de vedere anatomic există prea puține diferențe între cele două rase și ele pot fi încrucișate.

Cămila este adaptată perfect la viața în zonele aride. Cocoașa este un organ de depozitare din care sînt extrase substanțe nutritive atunci cînd este lipsă de hrană, cum se întîmplă de obicei în timpul traversării deșerturilor. Modul în care metabolizează apa îi permite să nu bea apă timp de o săptămînă, fapt care este posibil deoarece cămila poate scădea în greutate cu o treime fără să-i fie periclitată sănătatea; cînd are acces la apă, apa pierdută este înlocuită în aproximativ 10 minute. Cămila are de asemenea un mecanism fiziologic neobișnuit prin care temperatura corpului crește de la 34° C dimineața la 40° C după amiaza, evitînd astfel pierderea de apă prin transpirație. Gura, nasul, ochii și picioarele sînt toate adaptate anatomic pentru viața în deșert. Produsele cămilei sînt folosite pe scară largă: părul care-i crește iarna este tuns și folosit pentru a țese o pînză aspră, iar balega este folosită pentru a face foc. Cămila rumegă, dar nu are copita despicată, așa încît potrivit cu Legea mozaică era necurată; nu se știe dacă interdicția era aplicată și la laptele de cămilă, care este o sursă alimentară prețioasă, deoarece femela poate da lapte timp de doi ani. Pielea cămilei este prelucrată. Cămila se poate hrăni cu vegetație săracă, iar conținutul ridicat de celuloză face ca balega să fie folositoare.

Cămila poate purta o sarcină de 200 kg plus un călăreț, dar pentru călătoriile în deșert ia numai jumătate din această încărcătură. Cămilele de povară

călătoresc în medie 45 de km pe zi, dar o cămilă alergătoare a parcurs 150 de km în 13 ore.

A existat oarecare controversă cu privire la folosirea cămilelor de către patriarhi, dar arheologia modernă a arătat că în Egipt existau cămile domesticite cu 1.200 de ani înainte de vremea patriarhilor. Problema apare în principal deoarece au existat perioade lungi în care cămila pare să nu fi fost cunoscută în Egipt; este posibil să fi fost un tabu; Avraam a mers în Egipt într-o asemenea perioadă (Gen. 12:16) și includerea cămilelor în lista darurilor date de faraon este considerată o adăugire făcută de un scrib, dar nu există nici un motiv pentru a respinge cele menționate mai sus. Detalii cu privire la folosirea în vechime a cămilelor pot fi găsite în Zeuner (cap. 13) și Cansdale (cap. 4). Excavații recente din Oman confirmă prezența cămilelor acolo aprox. în 2.500 î.d.Cr.

În narațiunea din Gen. 24:35, cămilele au constituit o parte importantă a averii și au fost folosite pentru transportul la distanțe mari (Gen. 24:1ș.urm. și 31:34), dar folosirea lor de către nomazi și folosirea obișnuită a cămilelor nu s-a generalizat pînă aprox. în secolul al 16-lea î.d.Cr. David l-a numit pe un ismaelit ca administrator al cămilelor sale (1 Cron. 27:30) iar bagajele reginei din Seba au fost purtate de cămile din Arabia de SV (1 Împ. 10:2).

Cămilele au fost folositoare pentru transportul în deșert și împrejurul lui, dar nu au fost niciodată populare la evrei. Nu există nici o referire biblică limpede la cămile ca animale rezistente la secetă, dar cămilele au fost folosite pe larg în agricultură, fiind înjugate uneori cu un măgar. În contrast cu cele 57 de cazuri cînd VT se referă la cămilă în sens literal, dintre cele 6 referiri din NT numai două sînt literale - materialul pentru hainele lui Ioan Botezătorul, Mat. 3:4 și Marcu 1:6. Celelalte sînt incluse în comentariile pitorești ale lui Cristos și probabil că își au originea în proverbe - „strecurați țînțarul și înghițiți cămila" (Mat. 23:24) și zicala cu cămila și „urechea acului" (Mat. 19:24). Vezi de asemenea articolul separat despre *Cămilă.

Importanța pe care a avut-o pentru israeliți **OAIA** domesticită este arătată de faptul că este menționată de vreo 400 de ori, folosind 12 cuvinte în ebr. Unele dintre acestea nu sînt decît simple alternative; altele se referă la vîrstă și sex, iar cel puțin un cuvînt (*kar*, aram *d*e*kar*) ar putea desemna o rasă separată. *ṣo'n*, cuvîntul cel mai des folosit, este un termen colectiv, și întrucît se referă și la capre este discutat în secțiunea despre „Capre". *kebeś* apare de peste 100 de ori și se aplică la animalele de jertfă, cu numai 5 excepții; expresia „de un an" este întîlnită frecvent și se poate referi la un miel de un an sau mai bătrîn. Patru termeni grecești sînt întîlniți în cele peste 70 de cazuri din NT, iar dintre acestea cel mai des folosit este *probaton*. Pentru o listă completă a cuvintelor în ebr. și gr. cît și a sensului lor, vezi Cansdale, p. 53-55.

Originea și istoria oilor este complexă și controversată. Oile au fost crescute de oamenii din Neolitic în c. 5000 î.d.Cr., iar pînă în anul 2000 î.d.Cr. cel puțin cinci rase de oi au ajuns în Mesopotamia. Strămoșii lor probabil că au fost oi de munte, provenind probabil din mai multe surse diferite; pînă în prezent au fost produse o gamă largă de rase de oi care servesc scopuri diferite și sînt răspîndite începînd cu ținuturile mlăștinoase pînă în ținuturi care sînt aproape deșert. Oile au fost domesticite la început pentru carnea și grăsimea lor, mai ales pentru grăsime deoarece caprele aveau prea puțină. Lîna a fost îmbunătățită prin încrucișare și a devenit foarte valoroasă, fiind cea mai folositoare și cea mai ușor accesibilă dintre fibrele pentru îmbrăcăminte. Meșa, regele Moabului (2 Împ. 3:4) a plătit ca tribut anual lîna de la 100.000 de berbeci, care probabil că dădeau în medie 1 kg de lînă. Pieile tăbăcite erau folosite pentru îmbrăcăminte și pentru căptușirea cortului (Exod. 25:5, etc.). Laptele a fost folosit mai ales ca brînză și a fost un aliment de bază, probabil mai important decît carnea, care era mîncată de obicei numai la mesele legate de jertfe.

Oile sînt animale care pasc, adică, se hrănesc cu ierburi și sînt mai selective decît caprele. Rasa de oi cu coadă grasă este în prezent cea mai răspîndită în Palestina. Această caracteristică ciudată, care poate cîntări pînă la 5 kg, este cunoscută din mumiile egipt. de pe la 2000 î.d.Cr.; este un organ de depozitare, analog cu cocoașa cămilei, și este folositor în verile fierbinți și în iernile reci. Principalul factor limitant a fost accesibilitatea hranei în timpul iernii și în vremurile NT turmele erau ținute adesea în staul începînd cu perioada ploilor de noiembrie pînă la Paște, și erau hrănite cu pleavă și cu orz.

În Gen. 30:32 este clar că atît oile cît și caprele aveau culori și pete diferite și este posibil ca unele să fi fost complet albe. Aceasta sugerează că traducerea corectă a termenului ebr. *tāmîm* (Num. 28:3) este „fără cusur" și nu „fără pată", referindu-se la imperfecțiuni generale și nu la pete de culoare.

Deși materialele arheologice cuprind multe unelte și alte obiecte confecționate din oase de oi, nu există nici o referire biblică la folosirea coarnelor de berbece decît ca vase de ulei (1 Sam. 16:1) și ca instrumente muzicale (Ios. 6:4, etc.).

În întreaga Biblie oile au o semnificație metaforică profundă, iar în NT singura referire care este în întregime nefigurativă vorbește despre vînzarea lor în Templu (Ioan. 2:14, *etc.*). Oile au fost întotdeauna un element obișnuit al scenei, iar păstorul le conducea, le apăra și construia staule pentru ele. De aceea nu este surprinzător că oaia este folosită frecvent pentru a-l ilustra pe om - neajutorat, dus în rătăcire cu ușurință, sociabil prin natura sa, incapabil să se apere sau să-și găsească drumul spre casă, de ex. Is. 53:6: „Noi rătăceam cu toții ca niște oi, fiecare își vedea de drumul lui". Alternativa - omul restaurat - este prezentată în Ps. 23, scris de David care se folosește de experiența sa de păstor. NT prezintă marele paradox din Ioan 1:29: „Iată Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii!" și Ioan 10:14: „Eu sînt Păstorul cel bun", și Apoc. 5:6: „Am văzut stînd în picioare un Miel. Părea junghiat..."

Semnificația separării oilor de capre (Mat. 25:32) devine clară atunci cînd observăm o turmă amestecată; oile și caprele se aseamănă și este necesară o examinare atentă pentru a le separa. Despre pasajul foarte figurativ din Cînt. 4:2 este suficient să spunem că deși traducerea expresiei „toate poartă gemeni" este controversată, dorința păstorului este ca toate oile să aibă miei gemeni și să nu piardă niciunul.

În vechime o parte importantă a proprietății au constituit-o **VITELE CORNUTE**. Acest sens este apropiat de cel al cuvîntului ebr. *miqneh*. În zilele noastre vitele cornute sînt bovine sălbatice și domestice, adică, membrii ai familiei bovinelor, dar referirile biblice se limitează la animalele domestice. Zece cuvinte ebr. sînt folosite pentru vitele cornute și apar de

peste 450 de ori în Biblie. Următoarele cuvinte sînt cele mai importante: *b*ᵉ*hēmâ* (sing. și colectiv) desemnează animalele domestice mari, dar nu numai bovinele. *šôr*, înseamnă de obicei „taur", deși uneori se folosește pentru femelă; este cuvîntul de bază pentru animale izolate. *bāqār* este un alt termen colectiv pentru vitele cornute adulte, tradus adesea „turmă", iar *b*ᵉ*'îr* este un termen colectiv folosit mai ales pentru animale de povară, între care se includ și boii. *par* înseamnă taur; termenul feminin, *pārâ*, este folosit pentru „vaca roșie" din Num. 19. *'ēgel* și *'eglâ* (fem.) (de la rădăcina „a se rostogoli") sînt cuvinte folosite pentru animalele tinere. *m*ᵉ*rî'*, tradus animale grase, se referă aproape întotdeauna la animalele pentru jertfă.

Șase cuvinte gr. sînt folosite, *damalis*, vaca (roșie); *thremma*, *moschos* și *sitistos* se referă în principal la vitele îngrășate; *tauros*, taur; și *bous*, bou.

Se crede că toate vitele cornute domestice provin din boul sălbatic, sau bour (vezi mai jos). Acesta a fost îmblînzit în vremurile neolitice; probabil că a fost domesticit simultan în mai multe părți ale lumii, mai tîrziu decît oile și caprele. Motivul principal pentru domesticire a fost folosirea lor ca animale de carne; mai tîrziu vacile au fost folosite pentru lapte, iar boii pentru tracțiune, mărind considerabil terenul cultivabil. Mărimea lor și nevoia de pășune bună a limitat zonele în care puteau fi crescute; erau crescute cel mai mult în Galilea Superioară. Cu toate acestea, se pare că au fost crescute pretutindeni în număr mai mic și erau folosite pentru mai multe scopuri.

Cîteva reguli umanitare cu privire la boi sînt date în VT și în NT. Ei erau incluși în legile cu privire la odihna de sabat (Exod. 33:12). Un bou rătăcit trebuia condus la un loc unde să fie în siguranță (Exod. 23:4). Adăparea vitelor era permisă în ziua de sabat (Luca 13:15). Pavel a citat de două ori porunca din Legea mozaică (Deut. 25:4) de a nu lega gura boului care treieră (1 Cor. 9:9; 1 Tim. 5:18). Aceste precepte, împreună cu altele, arată o preocupare pentru binele animalelor, preocupare care nu a fost întîlnită în multe țări și nu a fost recunoscută în Apus decît în secolul al 19-lea.

CAPRELE au fost domesticite în antichitate - provenind din **CAPRA SĂLBATICĂ** (*Capra aegagrus*) - și au fost de folos pentru patriarhi (Gen. 15:9), deoarece, cu toate că erau crescute împreună cu oile, aveau avantajul de a trăi cu o hrană mai săracă. În narațiunea despre Iacov și Esau (Gen. 27:9) se subliniază valoarea pe care o are capra pentru carnea ei, dar de obicei numai iezii erau folosiți pentru hrană. Caprele dădeau lapte, pieile erau tăbăcite și unele erau folosite pentru burdufuri, iar unele varietăți de păr erau folosite pentru țesături; dar caprele au cauzat și distrugeri greu de evaluat habitatului din zonele unde au fost introduse și unde creșterea lor nu a fost controlată în mod adecvat. Lucrul acesta este adevărat în special în ținuturile deluroase la E de Mediterana, cu veri fierbinți și uscate și cu ierni ploioase.

Așa cum ar fi de așteptat, un animal atît de important are în limba ebraică mai multe nume pentru mascul (*ṣāpîr*, *sā'îr*, *tayiš*), pentru femelă (*'ez*, *s*ᵉ*'îrâ*), pentru pui (*g*ᵉ*dî*, *g*ᵉ*dî*, *'izzîm*, *pl. b*ᵉ*nê 'izzîm*), *etc*. În plus, mai frecvent decît orice alte nume sînt întîlnite două nume colective, *ṣō'n* sau *ṣ*ᵉ*'ôn* „turmă" și *seh* sau *sê*, „membru al turmei". Dacă nu li se adaugă particula *'ez*, „capră", sau *keḇes*, „oaie", aceste cuvinte se pot referi în egală măsură la oi sau la capre, sau la o turmă amestecată. Din această cauză, deseori este dificil să vorbim despre numere relative.

PORCUL domestic din Palestina provine din *Sus scrofa*, porcul sălbatic din Europa și V Asiei. Dumnezeu a interzis poporului Israel să mănînce porci (*h*ᵃ*zîr*), Lev. 11:7; Deut. 14:8). Această interdicție a fost dată pentru două motive igienice. În primul rînd, întrucît porcul mănîncă resturi este posibil să transporte materiale infectate sau să fie infectat el însuși. În al doilea rînd, porcul este gazdă pentru un vierme intestinal care cauzează trichinoză; într-o anumită fază a bolii, acest vierme trece în mușchii porcului și apoi poate fi transmisă numai prin ingerarea cărnii. Trichinoza poate invada diferite țesuturi din corpul omenesc și poate cauza chiar și moartea. Fierberea îndelungată omoară viermii, dar lucrul acesta nu este posibil întotdeauna, mai ales cînd lemnul de foc se găsește greu, și de aceea numai interdicția completă elimină riscul. Această relație dintre carnea de porc și trichinoză a fost dovedită numai în secolul al 20-lea.

Datorită acestei interdicții, porcul a devenit pentru evrei un simbol pentru tot ce este detestabil și vrednic de urît. Astfel, în Prov. 11:22 porcul este folosit într-o zicală despre o femeie cu un caracter dubios, iar fiul risipitor a ajuns în starea cea mai josnică atunci cînd a ajuns păzitorul porcilor (*choiros*) unui ne-evreu (Luca 15:15). În vremea NT, găsim că turme de porci erau crescute de comunități de ne-evrei (Mat. 8:30 ș.urm., *etc.*). Cererea demonilor de a fi trimiși într-o turmă de porci din apropiere nu ar părea ciudată unui evreu, care considera porcii și demonii în aceeași categorie. De asemenea, în Mat. 7:6 Isus le atrage atenția urmașilor săi să nu arunce mărgăritarele porcilor. În 2 Pet. 2:22, autorul îi socotește pe învățătorii falși ca oameni care se întorc la natura lor păgînă, ca o scroafă ce se tăvălește din nou în mocirlă.

Disprețul și dezgustul cu care este privit **CÎINELE** în VT este greu de înțeles pentru oamenii din zilele noastre, pentru care cîinele este un tovarăș și un ajutor. Se crede că a fost primul animal domesticit și că în ultima parte a epocii de piatră era crescut în multe părți ale lumii. Cei mai mulți specialiști consideră că lupul este strămoșul tuturor raselor de cîini domestici.

În multe părți din Orient cîinele continuă să fie un animal care se hrănește cu gunoaie. Era de folos pentru că el consuma resturile alimentare, dar era prin însăși natura sa necurat și un purtător de boli, și de aceea atingerea lui însemna pîngărire. Cuvîntul ebr. *keleḇ* și cel gr. *kyōn* se referă în mod cert la cîinii semi sălbatici care trăiau în afara zidurilor cetății și așteptau gunoaie sau trupuri moarte care să fie aruncate peste zid. Cîinii erau altfel priviți în alte țări, în special în Egipt, unde erau folosiți la vînătoare și unde erau de asemenea venerați. Un al doilea cuvînt gr., diminutivul *kynarion*, este folosit în incidentul cu femeia siro-feniciană (Mat. 15:26 ș.urm.). Contextul sugerează că acesta era un cîine căruia îi era permis să stea în casă.

„Cîinii" din Filip. 3:2 sînt iudaizatorii care tulbură pacea bisericii; „cîinii" care sînt excluși din Noul Ierusalim, în Apoc. 22:15, sînt oameni cu vieți necurate, probabil un ecou la Deut. 23:18, unde „cîine" pare să fie un nume dat bărbaților prostituați de la templele păgîne.

In vremurile VT în Palestina trăiau multe **RUMEGĂTOARE** sălbatice care puteau fi folosite pentru hrană. Sînt menționate frecvent *vînatul și metodele de vînătoare variate cum sînt lațurile, cursele, capcanele, *etc.* Multe dintre acestea sînt în contexte figurative și nu pot fi identificate întotdeauna cu exactitate, dar este cert că au fost unelte ale vînătorului și trebuie să presupunem că vînatul a asigurat carne bună de mîncat. Pare probabil că toate speciile majore sînt menționate în textul ebr., dar în traduceri nu a existat consecvență și lucrul acesta se datorează în parte faptului că fauna Palestinei nu a fost cunoscută atunci cînd au fost făcute primele traduceri, dar chiar în vremurile moderne tratarea este deseori neconsecventă. În cele ce urmează vom enumera rumegătoarele sălbatice care se știe că au trăit în Paletina, împreună cu scurte note explicative. Pentru o discuție mai completă, vezi Cansdale, cap. 5, „Animale vînate".

Cuvîntul ebr. *r^e'ēm* înseamnă fără îndoială **BOUR** sau **BOU SĂLBATIC,** strămoșul vitelor cornute domestice. A dispărut din Palestina înainte de era creștină, iar ultimul specimen cunoscut a fost omorît în Polonia în prima parte a secolului al 17-lea. În general este tradus „bou sălbatic". Cuvîntul ebr. *te'ô este tradus „bou sălbatic", „taur sălbatic" sau, mai frecvent, „antilopă". O traducere engleză modernă (JB) în redă* **ORYX,** și aceasta este traducerea corectă. Numele corect este oryx arab sau oryx de deșert- este un animal adaptat să trăiască în deșert, capabil să supraviețuiască fără apă timp îndelungat; blana este aproape albă, are cam 1 m înălțime și animalele de ambele sexe au coarne drepte. Armele moderne și transportul au cauzat un dezastru pentru oryx și se poate să fie deja o specie dispărută, cu excepția exemplarelor din captivitate. Is. 51:20 spune că oryxul (în rom. cerbul) este prins cu un laț, o metodă de vînătoare practicată de arabi pînă la sfîrșitul secolului al 19-lea.

ADDAX este o altă antilopă de deșert rar întîlnită; continuă să trăiască în Sahara, dar în țările biblice a dispărut înainte de 1900. Cuvîntul ebr. *dîšôn* este tradus „pygarg" (AV) (în rom. capră sălbatică - Deut. 14:5), pe baza traducerii gr. din LXX. Tradiția îndelungată și plasarea lui între alte două animale de deșert din lista animalelor care pot fi mîncate sugerează că acesta este probabil „addax". Traducerea „capră sălbatică" nu poate fi corectă.

Cuvîntul ebr. *yahmûr* este cel mai greu de tradus din lista de animale curate din Deut. 14:5. Tradiția, întărită de LXX, sugerează **ANTILOPA AFRICANĂ BUBAL,** o specie care în prezent este dispărută în partea de N a zonei de răspîndire, dar această identificare este mai puțin probabilă datorită includerii acestui animal în lista de bucate de la masa lui Solomon (1 Împ. 4:23), deoarece se subînțelege că era vorba de un animal de turmă sau care poate fi țărcuit. „Cerb" (cerb lopătar - AV) sau „ciută" (RSV) probabil că sînt traduceri incorecte.

Ultimul nume din această listă este de asemenea dificil de tradus. *zemer* („săritor") este tradus „capră neagră", dar această traducere nu poate fi corectă deoarece capra neagră este un animal care trăiește în munți înalți. **OI DE MUNTE** este o traducere acceptabilă, dar nu este un nume precis. Nu poate fi oaia berberă, care este limitată la N Africii și Sahara, dar poate fi o formă de **MUFLON,** dispărută în prezent, dar ale cărei sub-specii încă mai pot fi întîlnite în S Europei și SV Asiei.

CAPRA SĂLBATICĂ NUBIANĂ poate fi întîlnită în zilele noastre în aria sa de răspîndire de pe coastele stîncoase de lîngă oaza En-Ghedi - „izvorul iedului sălbatic". Nu încape îndoială că traducerea corectă a termenului *y^e'ēlîm* este „capră sălbatică". Rădăcina cuvîntului înseamnă „cățărător"; este asociată întotdeauna cu munții și numele este întotdeauna la plural, așa cum se cuvine pentru un animal de turmă: „Munții cei înalți sînt pentru țapii sălbatici" (Ps. 104:18). Pare probabil că termenul ebr. *'aqqô* (Deut. 14:5) este sinonim cu *yā'ēl*, forma la singular; nu este neobișnuit ca animalele bine cunoscute să aibă două nume.

Pentru mulți dintre noi, orice animal cu copite și coarne este pur și simplu o **CĂPRIOARĂ.** De fapt, căprioarele constituie un grup bine definit de rumegătoare; ele se deosebesc prin faptul că au cornite care cad și sînt înnoite în fiecare an, și cele mai multe dintre ele sînt tipice pentru regiunile temperate din N. Există multe specii și numirea lor necesită un nume mai complet.

Pe vremuri au trăit trei specii de căprioare în Palestina. **CĂPRIOARA ROȘCATĂ,** specia întîlnită în mod obișnuit în cea mai mare parte a Europei și Asiei de SV, este cea mai mare, și stînd pe picioare, are o înălțime de 1,5 m. Nu se poate să fi fost des întîlnită deoarece Palestina oferea prea puțină protecție naturală și căprioara a dispărut demult, probabil înainte de sosirea israeliților. **CĂPRIOARA BRUNĂ,** pe care o întîlnim în multe țări în parcuri și rezervații, este înaltă cam de 1 m (la spate) și poate fi remarcată deoarece blana ei este cu pete și la adult, nu numai la pui. Acest gen de căprioare au dispărut în Palestina înainte de 1922. **CIUTA** (sau „căprioara") are doar vreo 80 de cm înălțime; spre deosebire de celelalte două de mai sus, este întîlnită numai singură sau în perechi, și este greu de observat. Ultimul specimen a fost observat în Palestina pe Mt. Carmel la începutul secolului al 20-lea. Probabil că termenul ebr. *'ayyāl,* și formele sale feminine, tradus cerb, ciută, etc., se referă atît la căprioara brună cît și la ciută în general și de aceea termenul este tradus „căprioară".

Cuvîntul ebr. *ṣ^{e}ḇî* este întîlnit în Faptele 9:36: „Tabita, care înseamnă Dorca" (*dorkas,* **GAZELĂ**). Acest cuvînt nu era obișnuit pe vremea cînd au fost făcute primele traduceri și a fost redat „căprioară". În Palestina sînt întîlnite două specii: dorca și gazela palestiniană, amîndouă fiind mai mici de 70 de cm. Deși au fost în pericol să fie exterminate, ele s-au înmulțit din nou fiind protejate de lege și în zilele noastre pot fi întîlnite în dealurile din Iudea și în cîmpiile centrale, cît și în jurul deșertului. Gazelele sînt antilope specifice pentru zonele de deșert, cu blana de culoare deschisă și cu coarne îndreptate spre înainte.

PORCUL SĂLBATIC sau **MISTREȚUL** este menționat mai sus ca fiind strămoșul porcului domestic. Cuvîntul ebr. *h^{a}zîr* se referă la ambele forme. Mistrețul continuă să fie întîlnit în unele părți din Orientul Mijlociu, unde restricțiile alimentare ale evreilor și musulmanilor nu oferă nici un stimulent pentru limitarea înmulțirii mistrețului. Aria principală de răspîndire o constituie pădurile și stufărișul; de ex. Ps. 80:13: „mistrețul din pădure". În Ps. 68:30 „fiara din trestii" se crede că este mistrețul.

ELEFANTUL nu este menționat direct în Scriptură dar există 12 referiri la *fildeș, care provine atît de la elefantul african cît și de la cel asiatic. Metodele de îmblînzire și dresare a elefanților au fost elaborate în India în mileniul al 3-lea î.d.Cr. Dar aceasta nu a fost o adevărată domesticire, deoarece erau capturați puii și erau crescuți ca animale de transport sau, deseori, ca animale folosite în război. Cărțile Macabeilor (de ex. 1 Mac. 6:30, 35) se referă de cîteva ori la *elefanții de luptă folosiți împotriva evreilor de către* Antiohus Epifanes, din dinastia Seleucizilor. Elefantul asiatic a fost întîlnit în vechime în V Asiei, în zona superioară a Eufratului unde, potrivit scrierilor asiriene, era prins în gropi; nu era un animal obișnuit într-un asemenea ținut geografic și a fost exterminat pe la sfîrșitul milenului 1 î.d.Cr.

LEII au fost întîlniți cîndva în Asia Mică, în Orientul Mijlociu și Persia, pînă în India, iar o specie similară a trăit în Grecia pînă aproape de anul 100 d.Cr. Leul european/asiatic se aseamănă mult cu leul african. Dintre toate animalele carnivore numai leul a dispărut cu certitudine din țările biblice, deși leopardul și ursul sînt aproape dispărute. Ultimul leu din Palestina probabil că a fost omorît în apropiere de Meghido în secolul al 13-lea; în Persia leii erau întîlniți chiar și în secolul nostru; ei au dispărut înainte de 1930. Leii sînt menționați în Siria pînă în 1851 (Burton, *Travels in Syria*) iar în unele părți ale Irakului pînă în prima parte a anilor 1920. Puținii lei asiatici care au supraviețuit pînă în zilele noastre trăiesc într-o pădure din Kathiawar, în peninsula Indiei.

Cuvîntul „leu" apare de vreo 130 de ori în Biblie, fiind o traducere a cuvîntului ebr. *'aryeh* și a altor 8 cuvinte, folosite probabil pentru diferite stadii de dezvoltare ale ambelor sexe, deși unele dintre ele sînt probabil nume poetice. Vocabularul bogat sugerează că leul a fost un animal obișnuit și bine cunoscut în vremurile VT, fapt care este confirmat de multe contexte, chiar dacă folosirea cuvîntului este în mare măsură metaforică pentru a indica puterea. În Orientul Apropiat antic leul a fost un simbol al regalității (*LEUL LUI IUDA). Leii erau ținuți deseori în captivitate (*cf.* Dan. 6:7 ș.urm.). Pe vremea lui Așurnasirpal II (883-859 î.d.Cr.), erau crescuți la Nimrud (*CALAH) și erau ținuți în număr mare (E. W. Budge și L. W. King, *Annals of the Kings of Assyria*, 1901).

Cuvîntul **LEOPARD** este folosit de obicei pentru a descrie un număr mai mare de feline pătate. Este posibil ca termenul ebr. *nāmēr* să se refere atît la adevăratul leopard și la *GHEPARDUL, precum și la una sau două specii de feline sălbatice pătate din Palestina. Toate referirile sînt proverbiale și figurative, și de aceea nu sînt importante. Poate că cea mai familară folosire a cuvîntului este în proverbul din Ier. 13:23: „Poate un etiopian să-și schimbe pielea sau un leopard (versiunea Cornilescu, „pardos") să-și schimbe petele?"

PISICA SĂLBATICĂ (*Felix chaus*) continuă să trăiască în ținuturile împădurite, în special în Galilea. Leopardul (*Panthera pardus*) este în prezent foarte rar întîlnit în Israel și Iordania, dar cîțiva leoparzi au fost văzuți sau omorîți în ultima parte a anilor 1960, dintre care doi în apropierea țărmului Mării Moarte și unul în Galilea.

Cuvîntul ebr. *z^e'ēb̲* (Is. 11:6; *etc.*) și gr. *lykos* (Mat. 7:15, *etc.*) se referă la specia de **LUP** din Asia de SE. Aria de răspîndire și numărul lor a fost redus drastic în urma creșterii populației și a folosirii metodelor moderne de control al sporirii lor, dar în vremurile NT erau destul de frecvent întîlniți așa că puteau fi o amenințare pentru animale, deși se crede că lupii nu au fost niciodată un pericol pentru om, așa cum sugerează legendele populare. Caracterul lor carnivor este subînțeles în majoritatea pasajelor, dar lupul este menționat peste tot numai în sens metaforic. Este demn de remarcat faptul că în mai mult de jumătate dintre referințe lupul reprezintă pe cineva într-o poziție de autoritate care face abuz de putere, de ex. Țef. 3:3: „Judecătorii ei sînt niște lupi de seară". Lupul din Palestina este asemănător cu lupul din partea centrală și de N a Europei, dar este mai mic.

Atît **VULPILE** cît și **ȘACALII** pot fi întîlniți pretutindeni în Orientul Mijlociu. Ei fac parte dintre *Canidae*, din familia cîinelui, și sînt specii strîns înrudite, dar vulpea este de obicei un animal solitar, în timp ce șacalii trăiesc în haite. Este probabil că termenul ebr. *šû'āl* și cel gr. *alōpēx* include atît vulpea cît și șacalul, și traducerile moderne traduc „vulpe" în unele pasaje și „șacal" în altele. Ambele specii mănîncă fructe și alte plante, inclusiv struguri (Cînt. 2:15). În Jud. 15:4 cele 300 de animale prinse de Samson probabil că au fost șacali.

Un alt cuvînt ebr. *tannîm*, întotdeauna la plural, a fost tradus „balaur" (AV), dar mai recent a fost tradus „șacal" (RV/RSV). Este posibil ca acesta să fie un nume poetic folosit pentru a sugera pustietatea.

Varietatea siriană a **URSULUI BRUN** *mai poate fi* întîlnită în unele părți din Orientul Mijlociu, dar nu și în Palestina din zilele noastre; situația lui este incertă și s-ar putea să fie dispărut. Ultimul urs din Palestina a fost omorît în Galilea Superioară în anii 1930, dar cîțiva urși au continuat să trăiască în jurul Mt. Hermon timp de încă 10 ani. Este cert că ursul este în ebr. *dōb̲* (arab. *dub*). Acesta este mai deschis la culoare decît urșii obișnuiți și de obicei este considerat o sub-specie, *Ursus arctos syriacus*. La fel ca majoritatea urșilor, cu excepția celui polar, ursul brun este omnivor sau vegetarian în cea mai mare parte a anului, așa încît atacurile lui împotriva animalelor, în special oi, este cel mai probabil să aibă loc iarna, cînd fructele sînt greu de găsit.

Expresia „ursoaică de pe cîmp căreia i s-au răpit puii" (2 Sam. 17:8; Prov. 17:12) pare să fie proverbială, la fel ca și expresia din Amos 5:19: „ca un om care fuge dinaintea unui leu pe care-l întîlnește un urs". Ursul este mai temut decît leul deoarece forța lui este mai mare și acțiunile lui mai puțin previzibile.

NEVĂSTUICA. Este menționată numai în Lev. 11:29, ca traducere a cuvîntului ebr. *ḥōled̲*. În Palestina pot fi întîlniți mai mulți membri ai familiei nevăstuicii cît și mangusta; nu avem nici o indicație care să confirme că *ḥōled̲* se referă la toate aceste animale, dar *se crede că se referă la nevăstuica propriu-zisă.*

Este evident că animalele mai mici sînt greu de identificat afară de cazul în care contextul include unele indicii. Cuvîntul ebr. *šāpān* apare în 4 locuri în VT (Lev. 11:5; Deut. 14:7; Ps. 104:18; Prov. 30:26) și este **HYRAXUL SIRIAN DE STÎNCĂ** (în rom. este tradus „iepure" sau „șoarece" de stîncă). Acest animal aparține unui ordin înrudit cu elefantul și este cam de mărimea unui iepure, lung de vreo 30-40 de cm. Se hrănește cu plante și trăiește

în dealurile stîncoase unde se adăpostește în crăpăturile stîncilor. Această identificare a fost făcută în secolul trecut și a fost confirmată de Tristram în lucrarea sa *The Natural History of the Bible* (1867). De aceea, este greu de înțeles de ce unele traduceri moderne folosesc nume cum este „iepure de stîncă" sau „viezure de stîncă". Traducerea engleză JB folosește „hyrax" in lista mozaică, dar „viezure de stîncă" în alte locuri; este una dintre puținele traduceri englezești care traduc corect cuvîntul *šāpān*.

Cuvîntul ebr. *tahaš* descrie materialul folosit pentru acoperirea cortului atunci cînd a fost ridicat (Exod. 25) și a chivotului legămîntului atunci cînd era purtat (Num. 4). Cuvîntul este tradus piele de viezure (AV), piele de focă sau piele de capră. Tristram (1867) se pare că a fost primul care a sugerat că cea mai probabilă sursă pentru această piele a fost **DUGONG**, un mamifer marin mare care aparține familiei *Sirenia* și care pînă în prima parte a secolului al 19-lea era destul de des întîlnit în Golful Aqaba. Vițel de mare este numele popular pentru dugong.

Cuvîntul ebr. *'akbār* este găsit de 6 ori în VT și este tradus în toate cazurile **ȘOARECE.** În popor acest nume este dat la o gamă largă de rozătoare mici și ne-am aștepta ca *'akbār* să aibă acest sens atunci cînd este interzis să fie folosit pentru hrană în Lev. 11:29, adică, probabil că s-a referit la șoarecii de cîmp, la jerboa (Jaculus jaculus) și alte rozătoare mici, cît și la șoarecii și șobolanii propriu-ziși. Cuvîntul apare de patru ori în 1 Sam. 6, în incidentul cu molima care i-a afectat pe filisteni. Simptomele par să fie cele ale plăgii bubonice, fapt care sugerează că *'akbār* se referă aici la **ȘOBOLANUL NEGRU** (*Rattus rattus*) ai cărui păduchi sînt principalii purtători ai acestei boli mortale, cunoscută în Europa Evului Mediu sub numele de ciumă (moarte) neagră.

Cuvîntul ebr. *'arnebet* este menționat numai ca un aliment interzis, dar similaritatea cu cuvîntul arab *'arneb* cît și motivul interdicției sugerează că acesta este **IEPURELE** din Palestina. Afirmația din Lev. 11: 6: „Să nu mîncați iepurele, care rumegă, dar n-are unghia despicată" (adică, nu are copită), a fost înțeleasă greșit multă vreme deoarece este clar că iepurele, înrudit cu rozătoarele, nu rumegă. Totuși, se știe în prezent că iepurele de cîmp, la fel ca și iepurele de casă, produce două feluri de excremente, dintre care unul este mestecat și înghițit din nou, dînd impresia că iepurele rumegă. Acest obicei ciudat are cam același rol ca și rumegatul, deoarece permite digerarea materialelor care ar fi greu de asimilat în mod normal.

LILIAC este o traducere acceptabilă a cuvîntului *'ᵃṭellēp* (Lev. 11:19 și Deut. 14:18), inclus printre animalele zburătoare din listele mozaice. În Orientul Mijlociu pot fi întîlnite numeroase specii, dintre care unele se adăpostesc în număr mare în peșteri, fie atîrnate de tavanul peșterilor, fie adunate ca un roi în crăpături. Liliecii erau unele dintre animalele cele mai ușor de prins în anumite perioade și de aceea au fost incluse în lista animalelor interzise, întrucît sînt insectivore. Liliecii mai sînt menționați o singură dată, în Is. 2:20: „Oamenii își vor arunca idolii ... la lilieci", care erau animale necurate și erau folosite aproape întotdeauna în scrieri pentru a simboliza pustietatea.

Cuvîntul evr. *qôp̄* tradus în general **MAIMUȚĂ** (Simia) se consideră că a derivat de la cuvîntul egip. *g(i)f, gwf*, **MAIMUȚĂ.** Aceste animale au fost incluse în mărfurile aduse în Egipt de flotele egiptene din Marea Roșie; erau aduse din țara „Punt", probabil o țară situată în SE Sudanului și în Eritrea. Probabil că acestea au fost babuni sau maimuțe sud-africane. Alții sugerează că acest cuvînt este derivat din limba tamilă și de aceea ar indica originea orientală, și în acest caz maimuțele ar fi fost **MACAO** sau **LANGURI.** Nici una dintre acestea nu este o maimuță simiană propriu-zisă.

Cuvîntul evr. *tannîn* este discutat în secțiunea despre ***BALAUR,** care este cea mai frecventă traducere, deși uneori cuvîntul este tradus șarpe, balenă sau monstru marin. (Pentru o analiză detaliată, vezi Cansdale, Appendix B.) A existat oarecare confuzie cu termenul evr. *tannîm*, care probabil este un nume poetic pentru șacal, dar este puțin probabil că cele două cuvinte sînt înrudite. *tannîn* este întîlnit cel mai adesea în contexte care au un sens complet figurat și nu este nicidecum cert că se are în vedere un animal propriu zis aceste cazuri nu se cer discutate aici. Totuși, cuvîntul *tannîn* este întîlnit și în narațiunea creației, în ziua a 5-a (Gen. 1:21), „peștii cei mari" (în alte traduceri: „balenele mari", AV; „monștrii marini", RSV). În acest context este un cuvînt general și probabil că cea mai bună traducere este „animale marine gigantice". Cuvîntul este tradus „șarpe" în întîmplarea cînd toiegele au devenit șerpi (Exod. 7:9-10, 12). În două alte versete traducerea AV folosește cuvîntul „balenă" acolo unde contextul este în mod clar figurativ.

În Mat. 12:40, cuvîntul gr. *kētos* este tradus **BALENĂ** (în majoritatea traducerilor; „chit" în trad. rom.) și se referă la peștele mare (ebr. *dāg*) din Iona 1:17. Din motive anatomice pare improbabil ca „pește" să fie o traducere corectă, dar se știe că au existat în E Mării Mediterane cîteva specii de balene cu dinți care sînt capabile să înghită un om. În prima parte a acestui secol au fost unu sau două cazuri autentice confirmate de oameni care au supraviețuit după ce au fost înghițiți (*PTR* 25, 1927, p. 636 ș.urm.). Acesta este singurul loc din NT unde apare cuvîntul *kētos*, care este folosit de Homer și Herodotus pentru o gamă largă de animale marine, reale și mitice, și al cărui sens trebuie să rămînă incert.

Cuvîntul **HIPOPOTAM** a fost folosit de traducători din lipsa unui alt nume de animal care să se potrivească în contextul din Iov 40:15. În original este folosit pluralul cuvîntului ebr. *bᵉhēmâ*, un termen general pentru animale (fiare sălbatice). Cuvîntul este întîlnit de 9 ori și în toate aceste cazuri, cu o singură excepție, are sensul normal de animale sau vite. Pasajul din Iov 40, însă, este un caz special, deoarece pluralul pare să fie folosit pentru a conferi intensitate și probabil că se are în vedere un animal specific. Deși au fost făcute diferite sugestii, părerea celor mai mulți cercetători de-a lungul anilor este că Iov a scris despre **HIPOPOTAM.** Acest nume derivă de la termenul gr. care înseamnă „cal de rîu", deși cele două specii nu sînt înrudite. Acest animal imens de apă a trăit în partea Nilului Inferior pînă în secolul al 12-lea d.Cr. și, cu mult înainte, în rîul Orontes din Siria (și poate în altă parte din Asia de SV) pînă după vremea lui Iosif, așa încît este binecunoscut în țările biblice. Pasajul acesta este dificil, dar sînt cîteva indicii folositoare pentru traducere. Este un animal acvativ puternic (v.

21-23) și este vegetarian (v. 15). „El își găsește hrana în munți" (v. 20). Este adevărat că hipopotamii pot urca pante abrupte atunci cînd ies din apă ca să caute mîncare. Problema aceasta este discutată pe larg de Cansdale, p. 100 ș.urm.

Cuvîntul evr. *qippōḏ* face parte dintr-un număr mai mare de cuvinte greu de tradus care sînt folosite cu referire la animale din pustiu; cuvîntul este întîlnit de trei ori în legătură cu judecata lui Dumnezeu împotriva Babilonului (Is. 14:23), a Idumeii (Is. 34: 11) și a Ninivei (Țef. 2:14). Au fost sugerate numeroase alternative cum sînt buhaiul-de-baltă, stîrcul, dropia, porcul-țepos, ariciul și șopîrla. Nici filologia și nici contextul nu ne ajută. Buhaiul-de-baltă și stîrcul sînt păsări de baltă și este foarte improbabil să fie avute în vedere aici; dropia este rar întîlnită în această regiune. Probabil că **ARICI** este cea mai probabilă alternativă. În Țef. 2:14 se spune despre Ninive că va fi nimicită și cetatea a fost de fapt îngropată în nisip așa încît este literalmente posibil ca „aricii" să locuiască pe capiteluri. În regiunea aceea trăiesc trei specii de arici, dintre care două sînt forme de deșert sau semi-deșert, iar una din N Palestinei este asemănătoare cu ariciul britanic.

PORCUL - ȚEPOS poate fi găsit și în zilele noastre în Israel, unde este cel mai mare rozător, avînd o greutate de vreo 20 de kg. Nu există nici o legătură cu cuvîntul *qippōḏ* sau cu vreun alt cuvînt ebr. din Biblie.

În Palestina trăiesc multe **PĂSĂRI.** Țara are o varietate mare de relief și condiții climatice, de la climă semi-tropicală pînă la deșert; în afară de aceasta, una dintre rutele majore de migrare din Africa în Europa și V Asiei trece din N Mării Roșii peste tot Israelul. Prin urmare, numărul păsărilor localnice este mărit considerabil de păsările migratoare și el se schimbă aproape în fiecare lună a anului.

Această abundență de păsări face să fie dificilă identificarea cu certitudine a anumitor păsări menționate în Biblie și în unele cazuri nu este posibil să spunem dacă termenii ebr. se referă la păsări sau la alte categorii de animale. Cu excepția „uliului" , care este menționat în Iov 39:26, următoarele păsări sînt întîlnite numai în listele de mîncări din Lev. și Deut.: **PESCĂRUȘUL** (*šahap̄*), **ULIUL** (*nēṣ*), **ULIUL - DE - NOAPTE** (*tahmās*), **CORMORANUL** (*šālāḵ*), **PUPĂZA** (*dûkîpeṯ*), **OSPREY** (*'ozniyyâ*), și **GĂINUȘA-DE-BALTĂ** (*tinšemeṯ*). Se poate ca acestea să nu indice grupele majore din care face parte fiecare pasăre și Driver (1955) dă o nouă listă interesantă de traduceri.

În Palestina trăiesc și astăzi multe păsări de pradă și, în afara orașelor mari, unele pot fi văzute în fiecare zi.

Cuvîntul ebr. *rāhām* (Lev. 11:18; Deut. 14:17), „eretele", probabil că este **VULTURUL** egiptean, o pasăre cu pene albe și negre care poate fi văzută adesea hrănindu-se cu resturi și gunoaie.

Între păsările de pradă care era interzis să fie mîncate (Lev. 11:13) este **VULTURUL DE MARE** sau spărgătorul de oase (ebr. *peres*). Mai este numit și **VULTURUL BĂRBOS,** care lasă oasele să cadă de la înălțime ca să le spargă de stînci și să ajungă astfel la măduva care este în ele.

Unii **VULTURI** continuă să trăiască sau să călătorească prin Palestina; cuvîntul ebr. *nešer* este probabil un termen generic, la fel ca și termenul „vultur". Ar putea include toate păsările de pradă și referințele numeroase, dintre care cele mai multe sînt figurative, ne dau puține indicații cu privire la identitatea speciilor. Mica 1:16: „Lărgește-ți pleșuvia ca vulturul", sugerează clar că este vorba de **VULTURUL PLEȘUV,** care are pe cap un puf deschis la culoare și contrastează cu penajul bogat al tuturor vulturilor. Unii cercetători consideră că în toate cazurile *nešer* ar trebui să fie vulturul pleșuv, la fel cum ar trebui tradus și termenul gr. *aetos*, „vultur" în Mat. 24:28 („acolo se vor aduna vulturii"). Acest text vorbește despre adunarea vulturilor la un stîrv.

Cuvintele ebr. *'ayyâ* (Iov 28:7), *dā'â* (Lev. 11:14) și *dayyâ* (Deut. 14:13; Is. 34:15) probabil că înseamnă **GÎRLIȚĂ,** și în Palestina sînt cunoscute două specii, una neagră și una roșie.

BUFNIȚA este menționată de 8 ori în VT, folosind 4 cuvinte ebr. Probabil că traducerea este corectă și sînt avute în vedere cîteva specii diferite.

Cuvîntul ebr. *lîlîṯ* este întîlnit numai în Is. 34:14, alături de alte nume controversate de animale care par să indice toate pustietatea. Se crede că este un cuvînt împrumutat din asir., de la numele demonului feminin al nopții, *lilitu*. Au fost sugerate mai multe traduceri: cucuvea țipătoare (AV), monstru de noapte (AVmg., RV), ciuma nopții (RSV), caprimulg (NEB), *Lilith (JB) „năluca nopții", în Cornilescu. Potrivit tradiției rabinice era o năluca cu chip de femeie frumos îmbrăcată care stătea noapea în așteptare. Zoologii evrei sugerează că este vorba de „bufnița roșiatică". Se poate ca *lîlîṯ* să fie un animal real, dar în lipsa unor dovezi convingătoare, trebuie să-l lăsăm neidentificat.

BARZA ALBĂ este una dintre cele mai interesante păsări migratoare din Palestina, călătorind încet spre N, în special de-a lungul văii Iordanului, în lunile martie și aprilie. Ier. 8:7 spune: „Barza albă (în trad. rom. „cocostîrcul") își cunoaște vremea pe ceruri", și sugerează că *hᵃsîḏâ* poate însemna barză albă, deși se poate referi la alte cîteva păsări mari, inclusiv gîrlița și bîtlanul.

COCOSTÎRCUL sau **COCORUL** este asemănător cu barza albă și este tot o pasăre migratoare. Se crede că în Is. 38:14 și Ier. 8:7, cuvîntul *'āḡûr* ar trebui tradus „cocostîrc", iar *sûs* „rîndunică". Amîndouă sînt păsări migratoare, așa cum sugerează Ier. 8:7. Un alt cuvînt *dᵉrôr* este tradus **RÎNDUNICĂ** în Ps. 84:3 și Prov. 26:2, iar în primul text se subînțelege că își face cuibul în clădirile templului. Acest lucru este adevărat cu privire la cîteva specii de rîndunici, cît și cu privire la **LĂSTUNUL-MARE,** o pasăre asemănătoare ca și conformație și comportament, dar care nu este înrudită cu rîndunica. În Palestina sînt întîlnite cel puțin 4 specii de rîndunică, 4 specii de **LĂSTUN** (rîndunică de casă) și 3 specii de lăstun-mare.

VRABIA trăiește în apropierea locuințelor omenești în multe părți ale lumii și vrabia de casă, des întîlnită în Palestina de astăzi, este aproape identică cu specia europeană. Se poate ca aceasta să fi fost pasărea la care S-a referit Domnul nostru (Mat. 10:29, etc.), deși termenul gr. *strouthion* include mai multe păsări mici care erau, și continuă să fie, omorîte și vîndute în Palestina. În Ps. 84:3, cuvîntul ebr. *ṣippôr* este tradus „vrabie"; Ps. 102:7, „pasărea singuratică pe un acoperiș" nu credem că se referă la vrabia de casă, și ar putea să se refere la **STURZUL ALBASTRU DE STÎNCĂ,** o pasăre solitară care uneori se așează pe case.

Faptul că în VT nu sînt menționate **PĂSĂRI DOMESTICE** este surprinzător la prima vedere, întrucît avem dovezi că în tributul plătit de Asiria Egiptului erau incluse **GĂINI**, în cca. 1500 î.d.Cr. iar **COCOȘII** pot fi întîlniți pe pecețile din secolul al 7-lea î.d.Cr. Homer (cca secolul al 9-lea î.d.Cr.) nu amintește găinile, dar menționează **GÎȘTELE**. Unii cercetători cred că păsările îngrășate din 1 Împ. 4:23 ar putea fi păsări domestice. Importul de **PĂUNI** (1 Împ. 10:22), dacă această traducere este corectă, sugerează că Solomon a făcut comerț cu Ceylonul sau India, unde își au originea păsările domestice, și se poate ca astfel să le fi cunoscut.

Singura menționare a găinii în NT este în Mat. 23:37 și Luca 13:34, unde în una dintre cele mai plastice pilde ale Domnului nostru este evident că termenul gr. *ornis* se referă la găina domestică. Cocoșul (*alektōr*) este menționat în două incidente. În Marc. 13:35 Isus menționează cele patru străji din noapte, inclusiv „cîntatul cocoșilor" (între miezul nopții și ora 3 dimineața, după felul în care romanii socoteau timpul). Se credea că cocoșul cîntă la ore precise și în multe țări cocoșul era considerat ca un ceas deșteptător, dar ar fi greșit să speculăm o anumită oră în incidentul cu Petru și cîntatul cocoșului, Mat. 26:74-75, etc. Pentru cîteva observații remarcabile despre creșterea în Ierusalim a unor cocoși care să indice ora, vezi W. L. Lane, *The Gospel according to Mark*, *NIC*, 1974, p. 512, n. 69 și p. 543.

PĂUNUL este originar din junglele indo-malaeziene. Nu există nici o dovadă independentă care să confirme identificarea *tukkiyyim;* s-a sugerat că acest cuvînt este derivat de la cuvîntul *tokai*, din limba tamilă, dar acesta înseamnă „coadă" și în prezent nu se știe dacă se referă la păunul propriu-zis. Această pasăre splendidă a ajuns la Atena înainte de 450 î.d.Cr., iar pe insula Samos era crescută chiar înainte de această vreme.

PREPELIȚA, aproape cea mai mică dintre păsările vînate, apare într-un singur incident, în Exod. 16:13, etc.: „Seara, au venit niște prepelițe (*'sᵉlāw*), și au acoperit tabăra". Au fost făcute speculații cu privire la traducerea corectă, dar „prepeliță" pare să se potrivească mai bine decît orice alt termen. În Ps. 78:27, „păsări înaripate", confirmă că (*'sᵉlāw*) erau păsări; ele aparțineau de asemenea unuia dintre puținele grupuri care erau considerate curate. Prepelițele sînt păsări migratoare și în anumite perioade ele călătoresc în cîrduri mari, zburînd la un metru sau doi deasupra pămîntului. Migrarea lor traversează traseul urmat după Exod.

Numai o singură galinacee mai poate fi identificată, și anume **POTÎRNICHEA:** în 1 Sam. 26:20: „Cum ar urmări o potîrniche în munți". Cuvîntul ebr. *qôrē* înseamnă potîrniche de munte (*Alectoris graeca*), care este vînată în mod obișnuit în multe părți ale Orientului Mijlociu și în SE Europei. Este asemănătoare cu potîrnichea cu picioare roșii (*A. rufa*) din SV Europei. Înțelesul proverbului din Ier. 17:11 nu este clar.

Doi membri din familia **CORBULUI** pot fi văzuți foarte frecvent în Palestina - **CORBUL** și cioara cu moț. Cuvîntul ebr. *'ōrēḇ* și cel gr. *korax* este analog cu „cioară" și probabil că se referă în principal la corb, dar este folosit de asemenea pentru ciori, în general. Atît corbul cît și cioara au înfățișare obiceiuri asemănătoare cu păsările britanice.

STRUȚUL este menționat în cîteva pasaje, dar părerea generală este că în 8 pasaje termenul *baṯ ya'ᵃnâ* ar trebui să fie tradus „struț" și nu „cucuvea" (AV). Iov 39:13-18 este o descriere clară a struțului, o pasăre care în trecut a trăit în Orientul Mijlociu. Cuvîntul ebr. *yᵉ'ēnîm* este tradus de asemenea „struți" în Plîn. 4:3, dar o pasăre cum este struțul se poate să fi avut mai multe nume locale.

„PELICANUL din pustie" (Ps. 102:6) (în unele traduceri (RSV) „vultur") nu credem că este o expresie contradictorie, deoarece *pustie nu înseamnă întotdeauna deșert. Și o mlaștină poate fi descrisă cu acest cuvînt, iar mlaștinile asanate din N văii Iordanului continuă să fie vizitate de cîrduri de pelicani albi care migrează.

Cîteva specii de **PORUMBEI** și **TURTURELE** sînt întîlnite în Palestina și există oarecare confuzie cu privire la numele lor. Cuvîntul ebr. *yônâ* este tradus de obicei „porumbel", dar în pasajele despre jertfe, în Lev. și Num., este tradus întotdeauna „pui de porumbel". În aceleași versete este *tôr*, turtureaua; numele științific generic al acesteia este *Turtur*, și derivă de la sunetul pe care-l scoate; poate fi identificat cu turturica obișnuită sau cu guguștiucul gulerat, dar mai ales cu acesta din urmă, care a fost domesticită de multă vreme și poartă numele de turturică berberă. Prin urmare, termenul ebr. *yônâ* desemnează porumbelul de stîncă (*Columba livia*), care a fost domesticit în antichitate și care a fost folosit pentru carnea sa și ca porumbel-poștaș.

Mulți cercetători consideră că expresia „pasăre pestriță *(ṣāḇûa')* din Ier. 12:9, ar fi tradusă mai corect **„HIENA"**.

BIBLIOGRAFIE. G. R. Driver, Birds in the Old Testament, *PEQ* 86, 1954, p. 5 ș.urm.; 87, 1955, p. 129ș.urm.; Once Again, Birds in the Bible, *PEQ* 90, 1958, p. 56 ș.urm.; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, cap. 10-15.

ȘOPÎRLELE sînt cele mai răspîndite reptile din Palestina, numărînd vreo 40 de specii; acestea sînt singurele reptile pe care călătorul le va vedea cu siguranță. Cele două specii cu cea mai mare răspîndire sînt **AGAMA** sau **ȘOPÎRLA CURCUBEU**, care trăiește la marginea drumurilor și în apropierea locuințelor omenești; poate fi recunoscută cu ușurință prin obiceiul său de a face „flotări"; cealaltă specie este **GECO**, care dimineața devreme obișnuiește să se încălzească pe bolovani. Este de așteptat ca șopîrlele să fie menționate și, de fapt, există 6 cuvinte ebr. care sînt traduse în general „șopîrlă". Acestea apar numai în listele de mîncăruri din Lev. 11:29 ș.urm., dar contextul nu ne indică nimic altceva decît faptul că sînt necurate; aceasta sugerează că ele sînt reptile carnivore, dar orice identificare este speculativă, deoarece dovezile lingvistice și din tradiție sînt foarte sumare.

1. *ṣāḇ*. Broasca țestoasă (AV, și trad. rom) este o traducere incorectă. RV și RSV traduc „șopîrlă mare", un nume generic. Potrivit tradiției este vorba de șopîrle cu cozi țepoase, care ating o lungime de 50 de cm. Cuvintele arabe *dhubb* sau *dhabb* sînt suficient de asemănătoare încît să ne dea o oarecare confirmare.

2. *'ᵃnāqâ*. Traducerea cea mai probabilă este **GEKO.**

3. *kōah*. Cameleon. În unele traduceri (RV, RSV) „crocodil de uscat". Această expresie este lipsită de sens, dar a fost dată în trecut unei șopîrle de deșert, cea mai mare din acea regiune.

4. *l*[e]*ṭā'â*. Șopîrlă. Poate că este vorba de șopîrle din familia *Lacertidelor.*f

5. *hōmeṭ*. Melc (AV, și trad. rom.) este o traducere greșită. RV și RSV traduc „șopîrlă de nisip". Probabil că este vorba de o șopîrlă din familia **Scincidelor,** foarte suplă și foarte agilă.

6. *tinšemeṯ* este un termen foarte dificil. Cîrtiță (AV) nu este o traducere corectă. RV și RSV traduc "cameleon".

În afară de acestea, *s*[e]*māmît* (Prob. 30:28) este tradus „păianjen". Ar putea foarte bine să fie **GEKO,** sau șopîrla de casă; în Palestina pot fi întîlnite cîteva specii care trăiesc pe case sau în interiorul lor. Configurația specială a picioarelor le permite să se agațe de pereți netezi și chiar de tavan.

Una dintre șopîrlele *geko, Ptyodactylus hasselsquisti,* a fost numită *abubrais* (arab), „tatăl leprei", probabil pentru că are culoarea cărnii, poate pentru că se presupune (în mod greșit) că este otrăvitoare. **CAMELEONUL** este mic (pînă la 15 cm) și este întîlnit rar; trăiește în ținuturile împădurite din Palestina. Culoarea, înfățișarea și obiceiurile îl fac să fie greu de observat și nu ne-am aștepta să fie inclus în lista de alimente.

În Orientul Mijlociu există cîteva specii de **BROASCĂ ȚESTOASĂ.** Broasca țestoasă ar putea fi *sāḇ,* în Lev. 11:29, deoarece este o reptilă care poate fi întîlnită din cînd în cînd, dar alți cercetători au tradus acel cuvînt „șopîrlă" și identitatea acelei reptile trebuie considerată îndoielnică. Broaștele țestoase erau cunoscute în Asiria antică, unde era folosit un blestem: „Fie să te răstorni și tu pe spate ca o broască țestoasă (și să mori)" (*Iraq* 20, 1958, p. 76).

***ȘARPELE** este un membru al sub-ordinului de reptile cunoscute sub numele de *Ofidia,* dar termenul este folosit uneori într- un sens mai larg care include multe creaturi mitice.

Trei cuvinte ebr. sînt traduse „șarpe", iar dintre acestea *nāhāš* apare cel mai frecvent și este un termen general, care include probabil și alte reptile tîrîtoare. Cuvîntul ebr. tradus „vrăjitorie" derivă de la aceeași rădăcină - a prevesti viitorul prin observarea șerpilor. Prima mențiune a cuvîntului *nāhāš* este în Gen. 3:1, în introducerea pasajului despre căderea omului. *sārāp* este o rădăcină comună mai multor cuvinte și este tradus de obicei „înfocat" sau „arzînd"; în Num. 21:6 este un calificativ pentru *nahas* și este tradus „șarpe înfocat", dar în v. 8 și 9 este folosit singur pentru a descrie șarpele de aramă făcut de Moise. În Is. 14:29 și 30:6 este tradus „balaur zburător". Cuvîntul *tannîn,* tradus de obicei balaur, este tradus „șarpe" numai în incidentul cu toiagul lui Aaron (Exod. 7:9 ș.urm.).

Cuvîntul gr. *ofis,* un termen specific pentru șarpe, este întîlnit de 14 ori în NT, în contexte diferite, inclusiv referirile la șarpele din pustie (Ioan 3:14) și la șarpele din Gen. 3 (Apoc. 12:9).

Șerpii sînt întîlniți în toate zonele geografice, de la deșert pînă la păduri și mlaștini, și includ o gamă largă de specii, unele mai mici de 30 de cm, în timp ce altele ajung pînă la 2 m. Majoritatea sînt inofensivi; vreo 6 specii sînt în mod potențial letali, dar numai un procentaj mic din mușcături sînt mortale dacă este acordat tratament medical. Toți șerpii se hrănesc cu animale, de la insecte pînă la mamifere, pe care le înghit întregi, fără să le mestece. Pot supraviețui perioade lungi, uneori chiar mai mult de un an, fără mîncare, dar au nevoie de apă mai des.

Șerpii sînt priviți în zilele noastre cu groază și sînt obiectul multor fobii. Probabil că întotdeauna a fost așa. Nu ne putem aștepta ca șerpii să fie identificați clar în Biblie sau să fie descrise obiceiurile lor, dar contextele și rădăcinile cuvintelor ne permit uneori să facem deducții.

Cuvîntul ebr. *peṯen* reprezintă o specie veninoasă. Apare de 6 ori și în timp ce majoritatea traducerilor, inclusiv RSV, îl redau „viperă" sau „năpîrcă", *NEB,* îl redă „cobră" de două ori și „aspidă" de 4 ori. Este general acceptat că este corect să fie tradus **COBRĂ,** întrucît mușcătura de **ASPIDĂ** era folosită în Egipt pentru sinucideri; veninul neurotoxic al cobrei cauzează de obicei o moarte rapidă. Is. 11:8 vorbește despre „borta năpîrcii"; cobra trăiește de obicei în găuri în pămînt. Fermecarea șerpilor este menționată clar în Ps. 58:4-5, „glasul fermecătorului", referindu-se la *peṯen;* se știe că de obicei cobra este folosită în acest scop.

Importanța figurativă a șarpelui înfocat este accentuată de faptul că Domnul nostru se referă la el în Ioan 3:14. Contextul din Num. 21, unde este folosit atît *nāhāš* cît și *'sārāp,* ne permite să facem cîteva deducții și sînt 4 fapte care sugerează că este vorba de **VIPERA** *Echis* (Vipera de scoarță). Este cunoscută pentru atacurile sale fără provocare, lucru rar între șerpi; veninul său este un hemolitic puternic și cauzează moartea în curs de cîteva zile; este mai activă în timpul zilei decît orice altă viperă de deșert; în unele regiuni din Asia și Africa se știe că se pot înmulți foarte mult, într-un spațiu limitat. Cînd Israeliții au cerut ajutor, Dumnezeu i-a spus lui Moise să facă un șapre de aramă și să-l ridice pe o prăjină așa încît cei care vor privi la el cu credință să trăiască. Se pare că șarpele de aramă, sau o copie a lui, a devenit mai tîrziu obiectul unei închinări păgîne, și de aceea Ezechia l-a distrus în timpul reformei religioase din vremea sa (2 Împ. 18:4). Există dovezi despre un cult al șarpelui în vechime, în Palestina, iar în Cartea Înțelepciunii 11:15 găsim afirmația că ei s-au închinat „șerpilor lipsiți de rațiune". Un basorelief al zeiței șarpe a fost găsit la Beit Mirsin. Un șarpe de aramă, din cca. sec. 15 î.d.Cr., de la Gezer are gîtul întins al unei cobre și sînt multe exemple de vase pentru mirodenii care aveau pe ele basoreliefuri cu șerpi. Este probabil că șeprii sînt incluși între „tot felul de tîrîtoare" la care se închinau bătrînii din Ierusalim (Ezec. 8:10).

Alte cinci cuvinte ebr. sînt traduse **NĂPÎRCĂ** și **VIPERĂ.** *ṣip'ônî* (Prov. 23:32) este tradus basilisc, și este întîlnit numai în pasaje figurative din care se poate trage prea puține concluzii; dar versetul din Ier. 8:17, „bazilici împotriva cărora nu este nici un descîntec" sugerează că este vorba de **VIPERELE DE DEȘERT.** *ṣeṗa'* (Is. 14:29) a fost tradus bazilisc (AV, RV), dar cuvîntul este nedefinit și învechit; RSV traduce în prezent viperă. *š*[e]*pîpôn* este găsit numai în Gen. 49: 17, „o năpîrcă pe cărare, mușcînd călcîiele calului".

Viperele de deșert *Cerastes cerastes* și *C. vipera* au devenit hieroglifa egip. pentru litera „f", derivînd de la onomatopeea *fy, fyt;* cele trei nume de mai sus se poate să fie înrudite cu aceasta. Tristram notează că *shiphon* este termenul arab pentru vipera cu corn. Deși cuvintele năpîrcă și viperă sînt aproape sinonime și se

referă la șerpii din familia viperei, năpîrcă se referă în general la șerpi. Vipera, al cărui nume derivă de la vivipar (care naște pui vii), a fost folosită pentru prima dată de Tyndale în prima parte a secolului al 16-lea.

Atît *'ep̄'eh* cît și *'akšûb̲* sînt traduse „viperă" în pasaje figurative. Primul cuvînt este identificat cu termenul arab *afa'â*, folosit uneori pentru șerpi în general, alteori pentru vipere. Cuvîntul *'akšûb̲* este înrudit cu cuvîntul arab care înseamnă „a se încolăci", și descrie un obicei al viperelor de deșert.

Cea mai mare viperă din Palestina (*Vipera palestina*) este găsită în cea mai mare parte a țării, cu excepția deșertului; nu poate fi identificată cu nici unul dintre șerpii de mai sus, dar este întîlnită frecvent în Galilea și Iudea și ar putea fi specia la care se referă termenul gr. *echidna*. În 4 dintre cele 5 cazuri în care este menționat este vorba de „pui de năpîrci", o expresie folosită de Cristos și de Ioan Botezătorul cu referire la farisei. Expresia este corectă, deoarece aceste vipere dau naștere la mai mulți pui vii o dată. În al cincilea caz este singura menționare literală, în Fap. 28:3; șarpele care l-a mușcat pe Pavel se crede că a fost vipera obișnuită, care mai poate fi întîlnită în Sicilia și în alte insule, deși nu este întîlnită în Malta.

Pentru alte detalii cu privire la biologia și răspîndirea șerpilor, vezi Cansdale, p. 202-210.

Cuvîntul **CROCODIL** nu este găsit în nici o traducere; în Iov 41:1 găsim cuvîntul leviatan, și cu toate că acest pasaj este în întregime figurativ avem cîteva indicii care sugerează că este vorba de crocodil: de ex., v. 13 și 15: „Cine va putea pătrunde între fălcile lui? ... Scuturile lui mărețe și puternice sînt unite împreună...". Cadrul la care se referă Iov este incert, dar este probabil că a fost undeva în E Mediteranei. În vremurile biblice crocodilul de Nil putea fi întîlnit de la izvoare și pînă la vărsarea Nilului. În timp ce aria de răspîndire în N Egiptului în vremea aceea nu este cunoscută, soldații cruciați care s-au întors au povestit despre crocodili în rîul Zerka, rîu care se varsă în Mediterana în apropiere de Cezarea și continuă să fie cunoscut de localnici ca rîul Crocodilului. Animalele înrudite cu crocodilul sînt mîncate în diferite părți ale lumii și deși ele nu pot fi identificate în listele mozaice de alimente, este cert că erau necurate deoarece sînt animale carnivore.

În afară de folosirea în sens figurat în Apoc. 16:13 (gr. *batrachos*), cuvîntul **BROASCĂ** (în ebr. *ṣᵉp̄ardēa'* apare numai în legătură cu a doua plagă trimisă de Dumnezeu asupra Egiptului (Ex. 8:2 ș.urm.). Broaștele aparțin clasei *Amphibia*, ai cărei membri trebuie să petreacă primele stadii de dezvoltare în apă. Cîteva broaște, în special cele din genul *Rana*, sînt întîlnite frecvent în valea Nilului și există mai multe specii care ar fi putut fi (*ṣᵉp̄ardēa'*), broaștele care au cauzat această plagă.

LĂCUSTELE sînt cele mai importante insecte din Biblie, menționate de 56 de ori, sub 9 nume ebr. și un nume gr. Pentru evreii din vechime, lăcusta a fost în principal un distrugător, dar în același timp a fost o sursă folositoare de proteine animale. Au fost făcute trei sugestii pentru interpretarea numelor în ebr.:

1. Ele se referă la specii diferite. Lucrul acesta nu poate fi întru totul adevărat, deoarece este vorba numai de 3 specii de lăcuste - lăcuste migratoare, lăcuste de deșert și lăcuste marocane.

2. Ele reprezintă diferite faze sau stadii prin care trece lăcusta în procesul de maturizare. Se consideră uneori că lista din Ioel 1:4 descrie o asemenea serie.

3. Aceste nume sînt porecle descriptive, deoarece toate conțin rădăcini ale unor cuvinte care se referă la unul sau mai multe atribute ale lăcustelor. Aceasta este explicația cea mai plauzibilă, deși este posibil ca (1) și (2) se poate să fie adevărate în parte.

Lăcustele, din subdiviziunea *Saltatoria* (săritoare) din ordinul *Orthoptera*, au fost singurele insecte considerate „curate"; ele au fost descrise plastic și s-a spus despre ele că au „fluierul picioarelor dinapoi mai lung, ca să poată sări pe pămînt" (Lev. 11:21). Lăcustele sînt de fapt **COSAȘI** și este posibil ca 2 cuvinte ebr. să se refere la alte specii decît lăcustele propriu-zise - *ḥāg̲āb̲*, care derivă de la rădăcina cuvîntului „a ascunde", ar fi putut desemna la specii mai mici, deoarece în 3 din cele 5 cazuri se referă la dimensiunile lor mici. Termenul *sol'ām*, de la rădăcina „a înghiți" sau „a distruge", este tradus uneori „lăcustă pleșuvă", pe baza unor afirmații talmudice potrivit cărora capul ei este neted în partea dinainte, fapt care se potrivește bine cu *Tryxalinae*, o familie distinctă de cosași.

Modul în care diferitele traduceri tratează aceste nume este foarte variat, în special în listele alimentare, și Ioel 1:4, încît nu are rost să le înșirăm. Cuvîntul *'arb̲eh* (24 de ori) este un termen general, de la rădăcina „a înmulți", folosit întotdeauna în legătură cu plaga a 8-a și considerat a fi specific pentru lăcuste migratoare. Celelalte cuvinte ebr. sînt *hargôl*, tradus incorect gîndac (AV) și greier (RSV), care derivă probabil de la rădăcina „a alerga repede"; *gāzām*, de la rădăcina „a reteza"; *yeleq*, poate de la rădăcina „a linge sau a mînca"; *ḥāsîl*, de la rădăcina „a mistui"; *ṣᵉlāṣal*, de la rădăcina „a zumzăi"; și *gôb̲*, care înseamnă „a roi".

Lăcustele se asociază de obicei în roiuri mari, dar există dovezi că au existat faze solitare și roirea probabil că este o reacție fiziologică la condițiile date. Migrările nu urmează un tipar precis și roiurile sînt, într-o măsură mare, mînate de vînt, pe distanțe mari („vîntul dinspre răsărit adusese lăcustele", Exod. 10:13). Biologia tuturor speciilor este în general aceeași. Femela depune pachete de ouă în pămînt, imediat sub suprafața solului, și acestea pot sta acolo timp de mai multe luni, pînă cînd umezeala le permite puilor să iasă din ou. Lăcusta nu trece prin cele 3 stadii distincte ale unei insecte tipice; cînd ouăle se sparg, larva are în general forma adultului, dar fără aripi; aripile cresc treptat în curs de 5 sau 6 năpîrliri. Puii sînt numiți de obicei cosași (săritori). Lăcustele sînt totalmente vegetariene și pot trăi în roiuri atît de mari încît produc pagube dezastruoase pentru recoltă. În 1889 un roi de lăcuste de deșert care a trecut peste Marea Roșie s-a estimat că a acoperit o suprafață de 5.000 de km pătrați.

Nu găsim nici o afirmație directă că israeliții ar fi mîncat lăcuste, dar menționarea lor în lista de alimente lasă se se înțeleagă lucrul acesta. Valoarea lor nutritivă în vremurile antice este trecută cu vederea de multe ori, dar în literatură găsim multe dovezi cu privire la folosirea lor. Pînă în vremurile recente, cantități mari de lăcuste au fost mîncate de triburi din deșert și din alte locuri, și în unele perioade ale anului probabil că a fost principala sursă de proteine, cît și de grăsimi și minerale.

Lăcusta a fost aproape sinonimă cu „nimicitorul" și o invazie de lăcuste a fost considerată adesea ca o pedeapsă de la Dumnezeu; în 3 cazuri, afară de plaga a 8-a, lăcustele au fost trimise de Dumnezeu ca o pedeapsă.

FURNICILE, ALBINELE și **VIESPII** alcătuiesc împreună ordinul *Hymenoptera* (insecte cu aripi membranoase) și multe specii au organizări sociale complexe. În Palestina se găsesc numeroase specii și cele mai importante dintre ele sînt albinele producătoare de miere, deoarece pînă în secolul al 18-lea mierea a fost materialul de bază pentru îndulcire. Numele general **ALBINE** este dat la mai multe familii din acest ordin, incluzînd albinele solitare, bondarii și albinele producătoare de miere. Cuvîntul ebr. *d^{e}bôrâ* se poate să fi inclus o gamă și mai largă de insecte, chiar și muște asemănătoare cu albinele, dar din context este clar că, în 3 din cele 4 cazuri, VT se referă la albinele producătoare de miere (Jud. 14:8; Ps. 118:12; Deut. 1:44). Al patrulea pasaj care folosește acest cuvînt este figurativ - Is. 7:18: „Domnul va șuiera ... albinelor din țara Asiriei". Potrivit tradiției, băștinașii din Palestina își cheamă albinele scoțînd un fluierat sau un șuierat, și acest fapt sugerează că *d^{e}bôrâ*, din acest text, se referă la albinele producătoare de miere.

Numeroasele referiri la *miere în VT și în NT ne fac să înțelegem că era folosită frecvent și pe scară largă. Probabil că o mare parte din miere era produsă de albine sălbatice care își făceau cuibul în scorburi de copaci sau în crăpături din stînci, dar încă din timpuri străvechi albinele au fost atrase să ocupe stupi făcuți din coșuri împletite sau din lut.

Cuvîntul ebr. *șir'â* este tradus **VIESPI BONDĂREȘTI**, niște viespi mari care trăiesc în colonii de viespi, și au o înțepătură foarte dureroasă și chiar periculoasă; continuă să fie întîlniți în multe părți ale Palestinei, inclusiv deșertul din jurul Mării Moarte. Toate menționările sînt în contexte asemănătoare, ca în Exod. 23:28: „Voi trimite viespile bondărești înaintea ta". Referirea ar putea fi literală, deoarece există însemnări că viespile, și chiar albinele, pot face caii și vitele să intre în panică și să calce totul în picioare. Sugestia lui J. Garstang (*Joshua-Judges*, 1931, p. 112 ș.urm., 285 ș.urm.) că viespile bondărești din Ios. 24: 12, etc. reprezintă Imperiul Egiptean în Canaan, nu s-a bucurat de acceptarea multora.

FURNICA (în ebr. *n^{e}mālâ*) este menționată numai în Prov. 6:6 și 30:25. Furnicile se deosebsc mult în mărime și obiceiuri, dar toate sînt insecte sociale, trăind în colonii care numără de la cîteva zeci pînă la cîteva sute de mii. În Palestina pot fi întîlnite multe tipuri de furnici, dar contextul arată clar că aceasta este furnica agricultoare, care este lungă de vreo 6 mm. Coloniile ei sînt un lucru obișnuit în multe părți din Israel, afară de deșert. În timpul primăverii și al verii, ele adună semințe de multe feluri, mai ales semințe de ierburi, și le depozitează în galerii subpămîntene, după ce îndepărtează pleava ca să o sufle vîntul, marcînd în felul acesta intrarea în cuib.

MOLIE este numele corect dat unei grupe mari din ordinul *Lepidoptera* (insecte cu aripi cu solzi) care include majoritatea insectelor colorate și bătătoare la ochi. În Palestina există mai multe specii de fluturi și de molii, dar singura referire este făcută la molia de haine, ebr. *'āš*, gr. *sēs* (Iov 4:19; Luca 12:33, etc.) Contextul confirmă identificarea acestei insecte care este asociată întotdeauna cu omul și cu bunurile sale. În țările cu temperaturi medii ridicate în tot timpul anului, unde hainele erau considerate o avuție și de aceea erau păstrate în cantități mari, daunele produse de larvele acestor molii puteau fi serioase. Cînd moliile ies afară, dauna este produsă deja, deoarece moliile adulte nu mănîncă fibrele din haine.

PURICELE, care aparține ordinului insectelor fără aripi, a fost întotdeauna un parazit pe oameni și pe animalele domestice, și puricii sînt deosebit de numeroși la nomazi. Cuvîntul ebr. *par'ōš* apare numai în 1 Sam. 24:14; 26:20. Metafora este clară și corectitudinea traducerii este confirmată de faptul că puricele sare. Deși sînt cunoscuți în general doar ca niște paraziți neplăcuți, puricii sînt de asemenea purtători potențiali pentru diferite boli grave, în special plaga bubonică (vezi „Șoarece", mai sus).

Deși cuvîntul **MUSCĂ** este folosit frecvent și nespecific, se aplică în sens strict numai la *Diptera*, o insectă mare care are numai o pereche de aripi. Cuvîntul apare numai de două ori în AV/RSV, fiind de fiecare dată traducerea termenului ebr. *z^{e}bûb*, dar nici un element din context nu permite o identificare mai precisă. În Is. 7:18 este folosit în sens figurat, în timp ce în Ecl. 10:1 este folosit într-un proverb familiar: „Muștele moarte strică și acresc undelemnul negustorului de unsori". O mare varietate de insecte, fără să fie toate muște propriu-zise, pot fi atrase de aromele și unguentele celor ce îmbălsămează. Cuvîntul ebr. *'ārōb* este tradus „roi de muște" (Exod. 8:21 ș.urm.; Ps. 78:45; 105:31). Aceste pasaje se referă la plaga muștelor cînești din Egipt; multe specii depun ouăle și se înmulțesc în masă, producînd roiuri enorme care pot fi periculoase sau neplăcute doar prin numărul lor. Este posibil ca aceste roiuri să fi fost formate din mai multe feluri de muște.

ȚÎNȚAR este numele dat mai multor grupuri de insecte cu două aripi, asemănătoare cu musculițele, pe care le includ alături de țînțari. Singurul loc unde apare termenul gr. *kōnōps* în NT este în Mat. 23:24, unde se vorbește despre a „strecura țînțarul". Acest comentariu este bazat pe un obicei al fariseilor de a bea apa strecurată printr-o pînză, pentru a evita să înghită vreo insectă considerată necurată. Multe insecte mici se înmulțesc în apropierea apei și formele lor larvale sînt des întîlnite în apele stătătoare. Cuvîntul gr. *kōnōps* probabil că a avut un sens la fel de general ca și termenul nostru „țînțar".

Cuvîntul ebr. *kinnām*, în Exod. 8:16-18 este tradus **PĂDUCHE.** Puricele este o insectă fără aripi, în timp ce păduchele este un artropod cu opt picioare, înrudit mai degrabă cu păianjenii. Amîndoi acești paraziți sînt specializați în a suge sînge uman și sînt purtătorii unor boli periculoase pentru oameni. Această problemă este discutată de Cansdale la p. 229.

SCORPIONUL. (În ebr. *'aqrāb*; în gr. *skorpios*) este unul dintre artropodele care pot fi identificate cu ușurință. Membrii acestui ordin se deosebesc între ei în ce privește mărimea și toxicitatea; deși cel mai mare scorpion din Palestina are aproape 15 cm, majoritatea dintre cele 12 specii sînt mult mai mici și nici una dintre ele nu are o înțepătură care să fie fatală în condiții normale. Toate speciile au înfățișarea tipică scorpionilor - clește puternice, patru perechi de picioare și o coadă întoarsă în sus, terminată cu un ac. Scorpionii sînt în cea mai mare măsură nocturni, în special în deșert, și petrec ziua ascunși sub pietre sau în găuri, iar noaptea ies să vîneze animale mici cu care se hrănesc. Cîteva menționări în VT și în NT sînt în

proverbe, de ex., 1 Împ. 12:11: „Vă voi bate cu scorpioane", ar putea fi o referire la un bici cu mai multe cozi avînd legate la capăt bucăți de metal și cunoscut sub numele de „scorpion" (*cf.* 1 Mac. 6:51; „mașinării de aruncat săgeți" în gr. *skorpidia*). Domnul nostru folosește scorpionul într-o comparație cu un ou, în Luca 11:12; segmentul principal al unor scorpioni este constituit din grăsime și are o formă de ou.

În Palestina trăiesc mulți **PĂIANJENI**, un alt ordin de artropode cu opt picioare, iar dintre aceștia se face referire clară la păianjenii care țes pînze, în Iov 8:14 și Is. 59:5-6 (în ebr. *'akkābîš*. Cuvîntul *s^emāmîṯ*) este tradus de asemenea „păianjen" în Prov. 30:28: „Păianjenul îl poți prinde cu mîna". O traducere probabil mai corectă este **GEKO.**

În fine, există o serie de nume care se referă la nevertebrate (animale fără șira spinării) mai greu de identificat. Contextul confirmă clar că **MELC** este traducerea corectă a cuvîntului evr. *šablûl*: „Ca un melc, care se topește umblînd" (Ps. 58:8). Amîndouă traducerile reflectă un crez antic potrivit căruia melcul se topea treptat datorită faptului că lăsa în urma lui o urmă vizibilă. Nu există nici un element care să confirme că „melc" este traducerea corectă a termenului ebr. *hōmet* în lista de cărnuri interzise, în Lev. 11:30. În RSV este tradus „șopîrlă de nisip" și traducătorii moderni sînt de acord că este vorba de un gen oarecare de **ȘOPÎRLĂ.**

Cuvîntul **VIERME** este termenul corect numai pentru cîteva genuri de viețuitoare nevertebrate, dar în limbajul popular folosirea lui este mult mai largă. În vremurile antice, la popoarele mai puțin dezvoltate, sensul cuvîntului a fost și mai vag. Sînt cinci cuvinte ebr. traduse „vierme", și această traducere poate fi acceptată dacă adoptăm sensul popular al cuvîntului. În majoritatea pasajelor sensul este figurat și o identificare mai precisă este dificilă; pentru o discuție pe această temă, vezi Cansdale, p. 235 ș.urm. În textul ebr. al pasajului din Iov 19:16 nu există nici un cuvînt care să fie tradus „viermi" și textul ar trebui tradus: „Chiar dacă mi s-ar nimici pielea".

Cuvîntul ebr. *^{ca}lûqâ* („sugător") apare numai în Prov. 30:15 și este tradus „lipitoare"- în majoritatea traducerilor se face observația că acel text este obscur. Întîlnim două interpretări. 1. Majoritatea cercetătorilor presupun că textul se referă la **LIPITOARE**, probabil un gen acvativ cum este lipitoarea de cai (*Limnatis nilotica*), care continuă să fie întîlnită în apele stătătoare din Egipt și din Orientul Apropiat, unde prezintă un pericol grav pentru oameni și animale dacă este înghițită odată cu apa potabilă. Lipitorile aparțin clasei *Phylum Annelida*, viermi segmentați, cu răspîndire pe tot pămîntul. 2. Alți cercetători, observînd similaritatea cu cuvîntul arab *'alaqeh*, o identifică cu un demon feminin, probabil un vampir care suge sînge pe care arabii îl numesc *Alūq*; această interpretare nu poate fi acceptată, deoarece liliecii care sug sînge, vampirii propriu-ziși, sînt întîlniți numai în America Centrală și de Sud.

Expresia **TÎRÎTOARE** este un termen nespecific care traduce două cuvinte ebr. folosite în mod special în narațiunea *creației. Comentariile de mai jos se referă în principal la AV. În RSV traducerea acestor cuvinte nu este uniformă și într-un caz (1 Împ. 4:33) *šereș* este tradus „reptile" (în trad. rom. însă este „tîrîtoare").

1. *remes*, de la verbul *rāmas*, „a se tîrî, a se mișca); participiul verbului este *rōmēs*, care înseamnă „lucruri care se tîrăsc sau care se mișcă". Se pare că este aplicat la toate animalele din Gen. 9:3, dar uneori este folosit în exclusivitate pentru animale marine (Gen. 1:21; Ps. 104:25) sau de uscat (Gen. 1:24-25; 6:20; 7:8, 14, 21, 23), iar în 1 Împ. 4:33 și Ezec. 38:20 se face distincție între acest termen și animale sălbatice (*b^ehēmâ*), păsări (*'ôp*) și pești (*dāg*). Deși unii comentatori au argumentat că în narațiunea creației termenul se referă la reptile, nu poate corespunde cu nici o categorie științifică modernă, referindu-se mai degrabă la toate creaturile care se mișcă aproape de pămînt.

2. *šereș*, de la verbul *šāraș*, „a mișuna, a furnica", înseamnă „lucruri care mișună" și este tradus „tîrîtoare" (Gen. 7:21; Lev. 5:2; 11:21, 23, 29, 41-44; 22:5; Deut. 14:19) și „viețuitoare" (Gen. 1:20; *CREAȚIE). Poate fi aplicat la ceraturile acvatice (Gen. 1:20; Lev. 11:10) și de uscat (Gen. 8:21), iar în Lev. 11:29 se spune că include nevăstuica, șoarecii și șopîrlele. Pe scurt, *šereș*, la fel ca și *remes*, pare să se refere la creaturi care par să se miște aproape de pămînt, dar sensul este flexibil în funcție de context.

În NT, cuvîntul gr. *herpeton*, derivat de la *herpō*, „a se tîrî" și de aceea înseamnă „tîrîtoare"; cuvîntul este folosit de 4 ori (Fapt. 10:12; 11:6; Rom. 1:23; Iac. 3:7) și probabil că înseamnă „reptilă" în fiecare caz. În LXX este folosit în principal ca traducere a termenilor ebr. *remes* și *šereș*.

BIBLIOGRAFIE. G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970; F. E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals*, 1963.

G.S.C.

ANTICRIST. Expresia *antichristos* este întîlnită în Biblie numai în Epistolele lui Ioan (1 Ioan 2:18, 22; 4:3; 2 Ioan 7), dar ideea care stă la baza expresiei este larg răspîndită. Probabil că ar trebui să interpretăm sensul prefixului *anti* ca indicînd opoziție, și nu o pretenție falsă, adică, anticristul este cineva care se opune lui Cristos și nu unul care pretinde că este Cristos. Dacă așa stau lucrurile, ar trebui să includem în secțiunea „anticrist" unele pasaje din VT cum este Dan. 7:7 ș.urm., 21 ș.urm., și cele din 2 Tes. 2 și din Apocalipsa, pasaje care se ocupă cu opoziția puternică față de Cristos pe care o au forțele răului în zilele de pe urmă.

În scrierile lui Ioan ideea este prezentată ca și cum ar fi deja bine cunoscută („Ați auzit că are să vină anticrist", 1 Ioan 2:18). Cu toate că el nu contestă faptul că la sfîrșitul vremurilor va apare o creatură malefică, numită „Anticrist", Ioan insistă asupra faptului că există deja o atitudine caracteristică lui anticrist. Da fapt, el poate vorbi despre „mulți anticriști" care sînt deja în lume (1 Ioan 2:18). El dă oarecum o definiție a lui anticrist cînd spune: „Acela este anticristul, care tăgăduiește pe Tatăl și pe Fiul" (1 Ioan 2:22). Afirmația aceasta devine și mai clară atunci cînd cri-

teriul este refuzul de a recunoaşte faptul că „Isus Cristos vine în trup" (2 Ioan 7). Ioan consideră că este esenţial să vedem în Isus Cristos pe Dumnezeu lucrînd pentru mîntuirea omului (1 Ioan 4:9 ş.urm.). Cînd omul tăgăduieşte acest fapt, el nu se face vinovat doar de o eroare doctrinară, ci el subminează însăşi temelia credinţei creştine. El face lucrarea lui Satan prin faptul că se opune lucrurilor lui Dumnezeu. La sfîrşitul vremurilor aceasta va caracteriza lucrarea întrupării supreme a răului. Iar cei care la o scară mai mică fac acelaşi lucru în prezent, demonstrează tocmai prin acest fapt că sînt adepţii lui (Satan).

Pavel nu foloseşte termenul „anticrist" ci „omul nelegiuirii", despre care scrie „în 2 Tes. 2:3 ş.urm., dar este clar că se referă la aceeaşi fiinţă. Trăsătura caracteristică a acestui individ este faptul că se opune „şi se înalţă mai pe sus de tot ce se numeşte Dumnezeu, sau de ce este vrednic de închinare" (v. 4). El pretinde că este Dumnezeu (*ibid.*). El nu este Satan, dar venirea lui are loc „prin puterea lui Satan" (v. 9). Nu se poate spune că toate lucrurile dificile din acest pasaj au fost clarificate şi, în special, identificarea omului nelegiuirii continuă să fie controversată. Dar pentru scopul nostru, punctele principale sînt suficient de clare. Pavel crede că efortul suprem al lui Satan nu este de domeniul trecutului ci de domeniul viitorului. El nu crede că lumea evoluează treptat spre o stare de perfecţiune, ci el crede că răul continuă să crească pînă în vremurile de pe urmă. Atunci răul va lansa cea mai mare provocare la adresa binelui, şi această provocare va fi condusă de personajul misterios care îşi datorează puterea lui Satan şi care este instrumentul provocării supreme a lui Satan la adresa lucrurilor lui Dumnezeu. Pavel cunoaşte cu certitudine rezultatul. Cristos îl va nimici pe omul nelegiuirii „cu suflarea gurii Lui" (v. 8). Încercarea supremă şi finală a lui Satan va fi înfrîntă.

Acesta este cu certitudine şi înţelesul, cel puţin în parte, al simbolismului din cartea Apocalipsei. Cercetătorii biblici sînt departe de unanimitate în ce priveşte interpretarea corectă a acestei cărţi, dar aproape toţi sînt de acord că viziunea se referă la lupta finală a forţelor răului împotriva lui Cristos. Uneori acest simbolism se referă direct la Satan. Astfel, „marele balaur roşu" din Apoc. 12:3 este identificat direct cu Satan (v. 9). Dar „fiara" din Apoc. 11:7 nu este identificată cu Satan. Fiara este în legătură strînsă cu Satan, aşa cum arată lucrările ei. Apar şi alte personaje similare (Apoc. 13:11, etc.). Scopul nostru nu este să identificăm aici care dintre ele este anticristul, ci doar să arătăm că şi această carte vorbeşte despre cineva care are putere de la Satan să se împotrivească lui Cristos în zilele de pe urmă. Se poate spune că aceasta caracterizează concepţia creştină despre zilele de pe urmă.

BIBLIOGRAFIE. W. Bousset şi A. H. Keane, *The Antichrist Legend*, 1896; art. „Antichrist", în *EBi;* M. R. James, art. „Man of Sin and Antichrist" în *HDB;* G. Vos, *The Pauline Eschatology*², 1961, p. 94-135; *NIDNTT* 1, p. 124-126; G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, 1972, p. 260-290.

L.M.

ANTIOHIA (PISIDIEI). Potrivit lui Strabo, această cetate din Asia Mică situată în Frigia, în apropiere de Pisidia, a fost una dintre mai multe cetăţi cu numele „Antiohia" întemeiate de un conducător macedonean al cavaleriei, Seleucus I Nicator (312-280 î.d.Cr.), probabil pe locul unui sat frigian. Situată în apropierea unei căi comerciale importante între Efes şi Cilicia, a devenit un centru proeminent pentru elenism în perioada pre-creştină. Seleucizii au adus colonişti evrei în Frigia, din motive politice şi comerciale, şi urmaşii mai toleranţi ai acestor colonişti l-au primit cu bunătate pe Pavel în prima sa călătorie misionară (Fapt. 13:14). Romanii au inclus Antiohia Pisidiei în provincia Galatia, iar Augustus a transformat-o în colonie romană.

În Frigia femeile se bucurau de un prestigiu considerabil şi uneori ocupau funcţii publice. Duşmanii lui Pavel s-au folosit de cîteva asemenea femei pentru a obţine expulzarea lui din Antiohia (Fapt. 13:50). Ruinele cetăţii sînt în apropiere de Yalvac în Turcia modernă, şi din acea localitate provin inscripţii, stele funerare şi alte obiecte legate de cultul zeului (Mên), care a fost venerat în Antiohia Pisidiei în secolul 1 d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. B. Levick, *JHS* 91, 1971, p. 80-84.

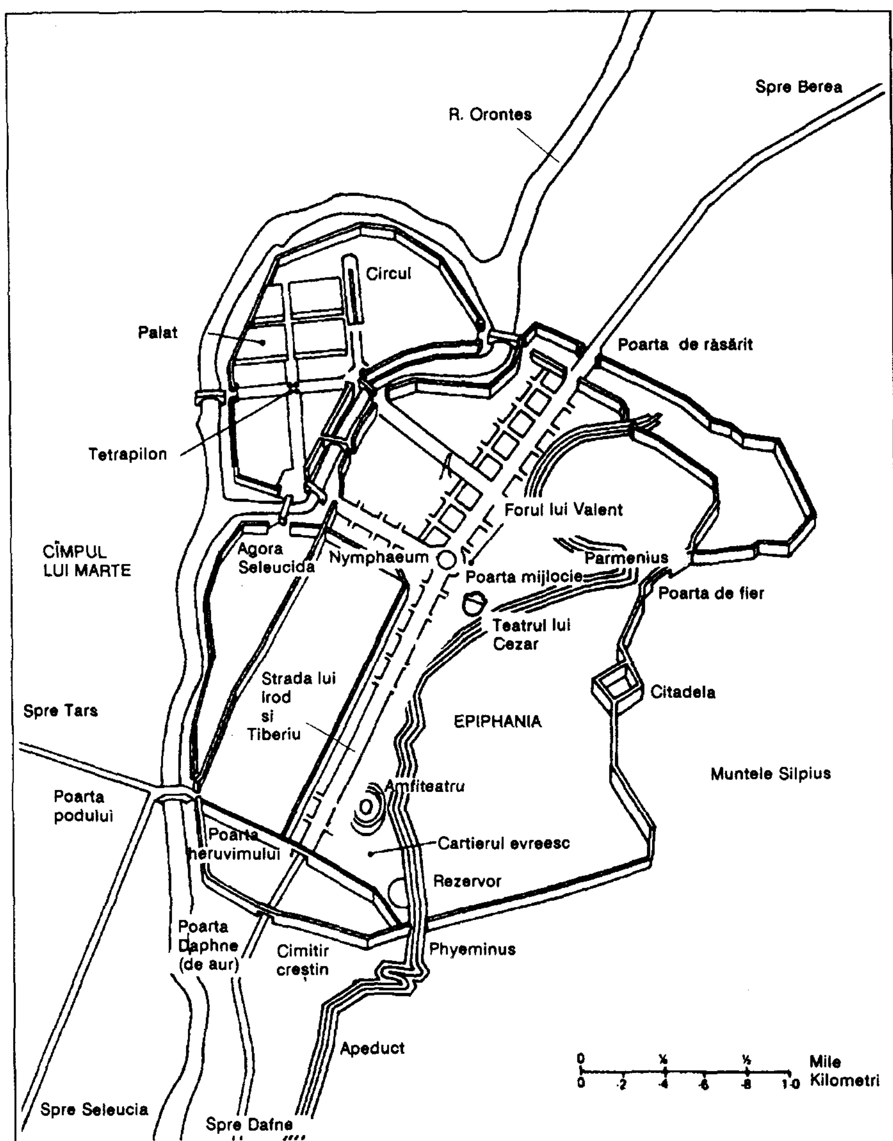
R.K.H.

ANTIOHIA (SIRIEI). Antiohia de pe Orontes, în prezent Antakya, în SE Turciei, la vreo 500 de km N de Ierusalim, a fost întemeiată în cca. 300 î.d.Cr. de către Seleucus I Nicator, după victoria sa asupra lui Antigonus, la Issus (310 î.d.Cr.). A fost cea mai faimoasă dintre cele 16 Antiohii întemeiate de Seleucus în onoarea tatălui său. Construită la poalele Muntelui Silpius, domina rîul navigabil Orontes şi se mîndrea cu un port maritim înfloritor, Seleucia Pieria. Deşi populaţia din Antiohia a fost întotdeauna amestecată, Josephus scrie că Seleucizii i-au încurajat pe evrei să emigreze acolo în număr mare şi le-a dat drepturi depline de cetăţenie (*Ant.* 12, 119).

Antiohia a căzut în mîinile lui Pompei în anul 64 î.d.Cr. şi el a făcut-o cetate liberă. A devenit capitala provinciei romane Siria şi a fost al treilea oraş ca mărime din imperiu. Seleucizii şi romanii au ridicat temple mărețe şi alte clădiri.

Încă de pe vremea Seleucizilor locuitorii au dobîndit o reputaţie pentru violenţă, insolenţă şi instabilitate, care s-a manifestat într-o serie de revolte împotriva stăpînirii romane. Cu toate acestea, Antiohia a fost renumită pentru cultura sa, fiind lăudată în această privinţă de însuşi Cicero (*Pro Archia* 4). În apropierea cetăţii erau renumitele dumbrăvi ale Daphnei şi un sanctuar dedicat lui Apolo, unde erau celebrate ritualuri orgiastice în numele religiei. În ciuda standardului moral scăzut, viaţa din Antiohia la începutul erei creştine era complexă şi variată.

Nici un alt oraş, afară de Ierusalim, nu este atît de strîns legat de începuturile creştinismului. Nicolae, unul dintre cei şapte „diaconi" din Fapt. 6:5, era din Antiohia, şi era un ne-evreu convertit la iudaism. În timpul persecuţiei care a urmat după moartea lui Ştefan, unii dintre ucenici s-au îndreptat spre nord, pînă la Antiohia (Fapt. 11:19) şi au predicat la evrei. Cei care au sosit mai tîrziu au predicat creştinismul şi grecilor, iar cînd au avut loc numeroase convertiri, biserica din Ierusalim l-a trimis pe Barnaba la Antiohia. După ce a evaluat situaţia, s- a dus la Tars şi l-a adus cu sine pe Saul şi amîndoi i-au învăţat pe credincioşii din Antiohia timp de un an. Ucenicii au fost



Planul cetății Antiohia în sec. 1 d.Cr.

numiți pentru prima dată „creștini" în Antiohia (Fapt. 11:26).

Firea energică a creștinilor din Antiohia a fost dovedită prin felul în care au trimis ajutoare la biserica mamă din Ierusalim atunci cînd a venit o foamete (Fapt. 11:27-30). A fost potrivit ca cetatea în care a fost întemeiată prima biserică creștină alcătuită din ne-evrei, și unde creștinii au primit acest nume, poate în batjocură, să devină locul de naștere al misiunilor creștine pentru străinătate (Fapt. 13:1-3). Pavel și Barnaba au plecat din portul maritim al Antiohiei și au navigat spre Cipru. Această primă călătorie în Asia Mică s-a încheiat atunci cînd Pavel și Barbana s-au întors la Antiohia și au prezentat un raport bisericii întrunite.

Unii dintre refugiații din vremea persecuției prilejuită de moartea lui Ștefan au luat inițiativa de a predica în Antiohia în egală măsură la evrei și ne-evrei (Fapt. 11:20). Problema ne- evreilor a ajuns în centrul atenției cînd niște evrei au vizitat Antiohia și au proclamat necesitatea circumciziei pentru ne- evrei, ca o condiție preliminară pentru a deveni creștini. Întrucît

s-a împotrivit acestui principiu, biserica din Antiohia a trimis o delegaţie condusă de Pavel şi Barnaba la Ierusalim, ca să dezbată problema (Fapt. 15:1-2).

Iacov a prezidat adunarea şi s-a discutat pe larg dacă circumcizia era sau nu obligatorie pentru creştinii ne-evrei. Petru întîmpinase deja dificultăţi cu privire la relaţia dintre evrei şi ne-evrei la alte nivele decît cel comercial (Fapt. 10:28). Deşi se părea că el priveşte favorabil asemenea contacte, el a fost criticat de către biserica din Ierusalim pentru că a mîncat cu cei necircumcişi (Fapt. 11:3; *cf.* Gal. 2:12). Acum el a recunoscut că după Rusalii, Dumnezeu nu a făcut diferenţă între evrei şi ne-evrei.

După ce Pavel a arătat binecuvîntările pe care le-au primit ne-evreii, Iacov şi-a exprimat părerea că singurele lucruri care trebuie cerute convertiţilor ne-evrei sînt abstinenţa de la a mînca sînge, de la lucrurile sugrumate, de la idolatrie şi de la imoralitate. Aceste prevederi au fost scrise într-o scrisoare apostolică pentru biserica din Antiohia şi din provincia sa. Pavel s-a întors la Antiohia ca apostolul recunoscut pentru cei necircumcişi (Fapt. 15:22-26).

Avem motive puternice să credem că *Epistola către Galateni a fost scrisă în ajunul acestui Conciliu de la Ierusalim, probabil din Antiohia. Se pare că Conciliul a rezolvat în principiu problemele pentru care Pavel a trebuit să se lupte cu galatenii.

Pavel a început şi a încheiat a doua sa călătorie misionară la Antiohia. Această cetate importantă a fost punctul de plecare în cea de-a treia călătorie misionară. Zelul evanghelistic a conferit Antiohiei o poziţie importantă în istoria ulterioară a bisericii. Descoperirile arheologice din Antiohia au scos la lumină ruinele a peste douăzeci de biserici datînd din secolul al 4-lea d.Cr.

Vezi G. Downey, *Ancient Antioch,* 1963.

R.K.H.
C.J.H.

ANTIOCHUS (ANTIOH). Numele a 13 regi din dinastia Seleucizilor care în cei 40 de ani după moartea lui Alexandru cel Mare, în 323 î.d.Cr., au devenit stăpîni pe Asia Mică, Siria şi părţile apusene ale teritoriilor Orientale ocupate de Alexandru. Fiind o dinastie elenistă, ei au căutat să menţină stăpînirea asupra acestui imperiu vast prin întemeierea sau reaşezarea unui lanţ de cetăţi greco-macedoniene în lungul şi latul imperiului. Oraşul *Antiohia de pe Orontes a fost capitala lor, iar Seleucia, pe Tigru, a fost a doua capitală, administrînd provinciile răsăritene.

Antiochus I a fost fiul lui Seleucos I, fondatorul dinastiei, şi Apama I. A fost co-regent cu tatăl său din anul 292, iar la începutul anului 280 l-a succedat la tron şi a domnit pînă la moartea sa, în 1 sau 2 iunie 261. Prin anul 275 a fost onorat cu titlul *Sōtēr* („salvator") pentru că a eliberat cîteva cetăţi din Asia Mică de sub stăpînirea galilor; el a întemeiat multe cetăţi eleniste. În timpul domniei sale au avut loc multe conflicte cu dinastia Ptolemeilor din Egipt.

Antiochus II, fiul mai tînăr al lui Antiochus I şi Stratonice, l-a succedat pe tatăl său în 261 î.d.Cr. El a eliberat Efesul, Ionia, Cilicia şi Pamfilia de sub stăpînirea egipteană, iar în schimbul autonomiei lor aceste cetăţi din Asia Mică i-au dat titlul Theos („dumnezeu"). El a alungat-o pe prima sa soţie, verişoara sa Laodice, împreună cu doi fii şi două fiice, şi în anul 252 s-a căsătorit cu Berenice, fiica lui Ptolemeus (Ptolemeu) II Philadelphus, regele Egiptului. A murit în anul 246.

Antiochus III, fiul mai tînăr al lui Seleucos II şi nepotul lui Antiochus II şi Laodice, l-a succedat pe fratele său mai mare Alexandru Seleucos III Soter în urma asasinării acestuia în anul 223. În timp ce a slăbit S Siriei şi Palestina, în anul 217 a fost învins la Raphia de către Ptolemeus IV Philopator, regele Egiptului, dar o victorie la Panion (Cezarea lui Filip, în NT) în anul 198 î.d.Cr. i-a dat stăpînirea asupra acestor regiuni care făcuseră parte din imperiul Ptolemeilor. După ce a înăbuşit două revolte interne, a condus o armată victorioasă înspre E pînă în Bactria, ca să recucerească vechiul Imperiu Seleucid; din această cauză a fost numit de greci „cel Mare" cînd şi-a asumat titlul achaemenid de „Mare Rege". Campaniile din Asia Mică şi Grecia au avut ca rezultat înfrîngeri succesive în faţa Romei, culminînd cu bătălia de la Magnesia (189) şi tratatul de la Apamea, care a urmat după bătălie şi prin care a cedat Romei toată Asia Mică la N şi V de Munţii Taurus. În 187 a murit şi a fost succedat de fiul său Seleucos IV Philopator.

Antiochus IV, fiul cel mai tînăr al lui Antiochus III şi Laodice III, l-a succedat pe fratele său Seleucos IV în anul 175. Pînă în 170/169 a domnit împreună cu nepotul său Antiochus, fiul cel mai tînăr al lui Seleucos, care a fost omorît de Andronicus în absenţa lui Antiochus. Andornicus a aranjat de asemenea asasinarea lui Onias III, marele preot destituit pe nedrept, şi a fost el însuşi răsplătit cu execuţia (2 Mac. 4:32-38). În timpul domniei sale au existat multe intrigi între Iason şi Menelaus (Menelau), pentru ocuparea funcţiei de mare preot; datorită purtării lor nepotrivite Antiochus a vizitat Ierusalimul în 169 şi a insistat să intre în Sfînta sfintelor, şi a luat de la templu vase de aur şi de argint. Presiunea din partea Egiptului l-a convins de necesitatea de a eleniza Palestina şi măsurile luate împotriva vechii religii au avut ca rezultat încetarea jertfelor la Templu şi ridicarea unui altar grec în locul celui vechi, în 25 decembrie 167. Revolta condusă de Matatia, din familia Hashmon, şi cei cinci fii ai săi, a dus la reconsacrarea templului trei ani mai tîrziu. Antiochus, care pe monede din anii de pe urmă ai domniei sale s-a numit pe sine (*Theos*) (*Epiphanēs*), „(dumnezeu) arătat oamenilor", a murit în timpul campaniei din Media, în 164.

Antiochus V Eupator, fiul lui Epiphanes şi Laodice, a fost omorît de armată în anul 162, în urma sosirii în Siria a vărului său Demetrius I Soter (Dimitrie), fiul mai tînăr al lui Seleucus IV, succesorul legitim al lui Epiphanes.

Antiochus IV Epiphanes Dionysus, fiul minor al pretendentului la tron Alexandru Balas (a domnit între 150-145), a fost întronat de către Diodotus (Tryphon) (Diodot) în 143, detronat de el în 142 şi apoi omorît tot de Diodotus în 138.

Antiochus VII Sidetes, fiul lui Demetrius I Soter, l-a detronat pe Tryphon (Trifon) în 139 şi a domnit pînă în 130/129. După decretul dat pentru evrei (1 Mac. 15:1-9), prin care le-a permis pentru prima dată să emită monedă proprie, în anul 134 a invadat şi a supus Iudea, acordînd locuitorilor libertate religioasă.

Restul istoriei dinastiei este o rivalitate constantă pentru tron. Antiochus VIII Grypus (nepotul lui Sidetes) a domnit între 125 şi 115, cînd a fost expulzat

de Antiochus IX Philopator (Cyzicenus), fiul mamei lui Grypus, Cleopatra Thea și Sidetes. Grypus s-a întors în 111 și a recucerit tot regatul cu excepția provinciei Coele-Siria, pe care Cyzicenus a condus-o pînă la moartea sa în anul 95. Grypus a murit în anul 96 și printre pretendenții la tron care au purtat acest nume au fost doi fii ai lui Grypus (Antiochus XI Epiphanes Philadelphus și Antiochus XII Dionysus) , cît și un fiu și un nepot al lui Cyzicenus (Antiochus X Eusebes Philopator și Antiochus XIII Asiaticus). Ultimul dintre aceștia a domnit între 69 și 65 și a fost ultimul dintre regii Seleucizi; în anul 64 Pompei a anexat provincia Siria la Imperiul Roman.

BIBLIOGRAFIE. *CAH*, 6-9, *passim*; J. Bright, *History of Israel*, cap. 11-12- D. J. Wiseman în *Iraq* 16, 1954, p. 202-211. D.H.W.

ANTIPA. Prescurtare a numelui Antipater.

1. *Irod Antipa, care a poruncit execuția lui Ioan Botezătorul.

2. Un martir din biserica din Pergam (Apoc. 2:13) care, potrivit tradiției, a fost ars de viu într-un cazan înroșit în foc, în timpul domniei lui Domițian.

BIBLIOGRAFIE.n H. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972. J.D.D.

ANTIPATRIS. Numită în vechime Kaphar-Saba iar în prezent Ras el-Ain, această cetate situată la vreo 42 de km S de Cezarea, pe drumul către Lida, a fost reconstruită de Irod cel Mare în memoria tatălui său Antipater (Josephus, *Ant.* 16. 143; *BJ* 1. 417). Pavel a fost dus aici cînd era în drum de la Ierusalim spre Cezarea (Fapt. 23:31 în rom. „Antipatrida"). Vespasian a ocupat cetatea în anul 68 d.Cr. (*BJ* 4. 443). Codex Sinaiticus redă în Mat. 13:54 *Antipatris* în loc de *patris* (patrie), dar prefixul *anti-* a fost tăiat ulterior. (*AFEC.) D.H.W.

APĂ. (în ebr. *mayim*; în gr. *hydōr*). Într-o parte a lumii unde resursele de apă sînt limitate, este normal ca apa să aibă un loc important în viețile oamenilor din Biblie. Nimic nu este mai grav decît lipsa apei (1 Împ. 17:11 ș.urm.; Ier. 14:3; Ioel 1:20; Hag. 1:11), iar pe de altă parte, ploaia este un semn al îndurării și al bunătății lui Dumnezeu. Un pericol la fel de mare este apa care a fost poluată sau care a devenit nepotabilă. Aceasta a fost una dintre plăgile din Egipt (Exod. 7:17 ș.urm.). Israeliții au descoperit că apele de la Mara erau amare (Exod. 15:23), iar fîntîna de la Ierihon nu avea apă bună pe vremea lui Elisei (2 Împ. 2:19-22).

În timp de război era un lucru obișnuit ca armata invadatoare să taie alimentarea cu apă a cetății asediate, așa cum a făcut Iosafat cu izvoarele Moabului (2 Împ. 3:19, 25) și cum a făcut Holofernes la Betulia (Iudit 7:7 ș.urm.). Ezechia a prevenit pericolul acesta prin construirea unui tunel care s-a păstrat pînă în zilele noastre în Ierusalim; tunelul mergea de la fîntîna Fecioarei (Ghihon), aflată în afara zidurilor cetății pe vremea lui, pînă la bazinul *Siloam (2 Cron. 32:30). În împrejurări cînd apa trebuia să fie împărțită cu porția (Plîng. 5:4; Ezec. 4:11, 16), expresia „apa întristării" putea fi folosită pe bună dreptate (Is. 30:20), dar contextul sugerează de obicei o pedeapsă (1 Împ. 22:27; 2 Cron. 18:26).

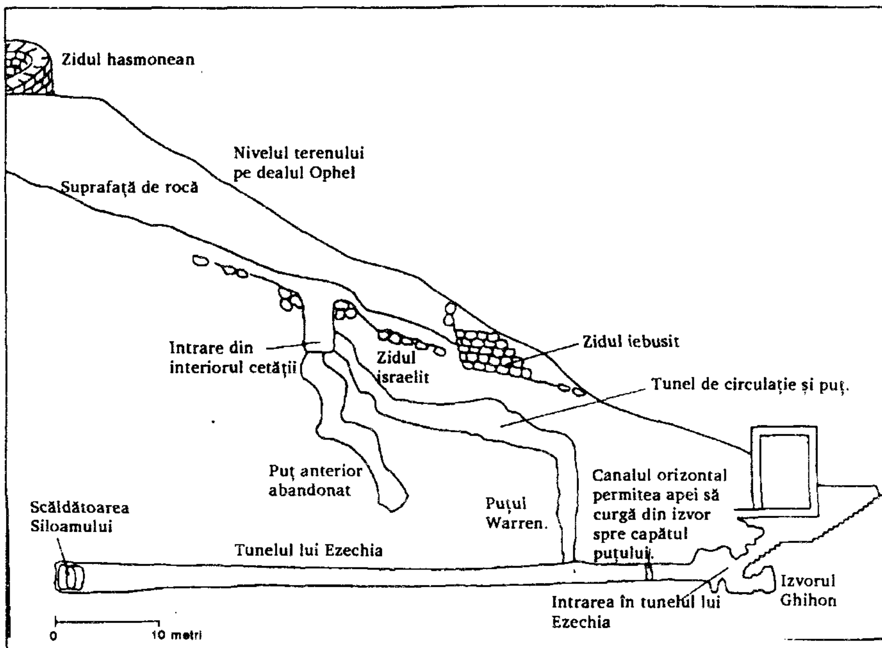
Deseori apa simbolizează binecuvîntarea lui Dumnezeu și înviorarea spirituală, ca în Ps. 23:2; Is. 32:2; 35:6-7; 41:18, etc., iar dorul după apă indică nevoia spirituală (Ps. 42:1; 63:1; Amos 8:11). În vedenia pe care Ezechiel o are cu privire la casa lui Dumnezeu (47:1-11) apa care curgea de sub prag reprezenta revărsarea nestînjenită a binecuvîntărilor lui Iahve peste poporul Său (cf. Zah. 14:8). Ieremia L-a descris pe Iahve ca „Izvorul apelor vii" (2:13; 17:13), o expresie repetată în Ioan 7:38 cu privire la Duhul Sfînt. În NT apa este legată de viața veșnică, binecuvîntarea supremă pe care o dă Dumnezeu (Ioan 4:14; Apoc. 7:17; 21:6; 22:1, 17), dar în Efes. 5:26; Evr. 10:22, ideea predominantă este aceea de curățire prin botez pentru iertarea păcatelor.

Ideea de curățire apare alături de aceea de împrospătare. În sistemul ceremonial spălarea era o trăsătură proeminentă. Preoții se spălau cînd erau consacrați (Exod. 29:4); leviții, de asemenea, erau stropiți cu apă (Num. 8:7). Marele preot trebuia să facă o serie de spălări speciale în Ziua Ispășirii (Lev. 16:4, 24, 26); de asemenea, preoții trebuiau să îndeplinească ritualul „apei de curățire" (Num. 19:1-10), la fel ca și toți oamenii care trebuiau să se curățească de pîngărirea ceremonială (Luca 11:40; 15:5 ș.urm.; 17:15; 22:6; Deut. 23:11). Ligheanul de lîngă *cortul întîlnirii era o aducere aminte constantă a nevoii de curățire cînd oamenii se apropie de Dumnezeu (Exod. 30:18-21). O formă dezvoltată a acestui ritual de curățire era practicată de secta de la Qumran și de o mulțime de secte evreiești care se botezau și care au prosperat înainte și după începutul erei creștine. Acestea au oferit cadrul pentru botezul pocăinței propovăduit de Ioan și pentru *botezul creștin de curățire, inițiere și încorporare în Cristos.

Un al treilea aspect este acela al pericolului și al morții. Istoria Potopului, înecarea egiptenilor în Marea Roșie și teama generală de mare și de ape adînci, exprimată de psalmist (18:1; 32:6; 46:3; 69:1 ș.urm., etc.) arată că în mîinile lui Iahve apa putea fi și un instrument de judecată, deși în același timp conținea



Scăldătoarea Siloamului și gura de intrare a tunelului lui Ezechia.



Secţiune transversală prin sistemul de alimentare cu apă a vechiului Ierusalim, incluzînd tunelul lui Ezechia.

ideea salvării din pericol a oamenilor credincioşi lui Dumnezeu (*cf.* Is. 43:2; 59:19). Este greu de spus în ce măsură aceste idei au fost afectate de miturile canaanite despre lupta lui Baal cu apele tiranice ale mării, relatate în textele de la Ras Shamra. Cercetători scandinavi şi şcoala de gîndire „Mit şi ritual", a lui Hooke, au văzut în aceste referiri din VT, în special în Psalmi, un lucru ce indica existenţa în Israel a unui festival regal anual la care era prezentată dramatic victoria lui Iahve, personificat de rege. Este clar că gîndirea şi poezia ebr. a reflectat limbajul mitologic din Orientul Apropiat (vezi referirile la Rahab, leviatan, balaur, etc.), dar nu există nici o dovadă pentru a susţine că ritualurile canaanite sau crezurile doctrinare care stau la baza lor au fost preluate de religia israelită. Ideile lui Gunkel, Mowinckel şi ale altora sînt discutate de A. R. Johnson în capitolul „Psalmii" din *OTMS*, 1951.

BIBLIOGRAFIE. O. Bocher, R. K. Harrison, în *NIDNTT* 3, p. 982-993. J.B.Tr.

APEL LA CEZAR. Cînd *Festus l-a succedat pe *Felix în funcţia de procurator roman al Iudeii în anul 59 d.Cr. (Fapt. 24:27) şi a redeschis cazul lui Pavel, pe care Felix l-a lăsat nerezolvat, Pavel a avut motive să se teamă că lipsa de experienţă a noului guvernator ar putea fi exploatată de marele preot în detrimentul lui. În consecinţă, el s-a folosit de privilegiul său de cetăţean roman şi „a făcut apel la Cezar" - adică, a cerut transferarea cazului său de la tribunalul local la tribunalul suprem de la Roma (Fapt. 25:10 ş.urm.).

Dreptul cetăţenilor de a face apel (*prouocatio*) la împărat se pare că s-a dezvoltat din dreptul pe care l-au avut în timpul republicii cetăţenii suverani din Roma. Potrivit lui Dio Cassius (*Hist.* 51. 19), lui Octavian i s-a acordat în anul 30 î.d.Cr. dreptul de a judeca apelurile. Tot în această perioadă a fost pusă în practică *lex Iulia de ui publica* (Legea iuliană cu privire la folosirea publică a forţei) şi această lege interzicea oricărui magistrat învestit cu *imperium* sau *potestas* să omoare, să biciuiască, să pună în lanţuri sau să tortureze un cetăţean roman, să-l condamne la *aduersus prouocationem* („în faţa unui apel") sau să-l împiedice să meargă la Roma ca să-şi prezinte apelul la timpul stabilit. A. H. M. Jones (*Studies in Roman Government and Law*, 1960, p. 96) conchide că de la data acestei legi, un cetăţean roman, oriunde se află în imperiu, era protejat împotriva oricărei pedepse magisteriale sumare (*coercitio*), deşi magistratul provincial se putea ocupa de cazuri care implicau o încălcare vădită a legilor sau statutelor stabilite (şi Pavel nu s-a încadrat în această prevedere). La începutul secolului al 2-lea d.Cr., a devenit un lucru obişnuit ca cetăţenii romani din provincie, acuzaţi de infracţiuni *extra ordinem* (care nu erau prevăzute în codul standard de procedură), să fie trimişi la Roma aproape în mod automat, fără să treacă prin formalitatea de a face apel la Cezar. În privinţa aceasta, ca şi în multe altele, descrierea practicii romane descrise în Faptele este corectă pentru data scrierii cărţii; cazul apelului lui Pavel se încadrează în ceea ce cunoaştem despre condiţiile din ultima parte a deceniului anilor 50 din primul secol creştin, şi scrierea lui Luca aduce o contribuţie substanţială la dovezile disponibile.

Festus a răsuflat uşurat cînd a auzit de apelul lui Pavel către Cezar: el era eliberat de responsabilitatea de a judeca un caz despre care ştia că îl depăşeşte. Îi rămînea totuşi o responsabilitate: el trebuia să trimită la Roma, împreună cu cel acuzat, o notă explicativă

(*litterae dimissoriae*) în care să schițeze natura și istoria cazului pînă la acea dată. Cînd a redactat această notă el a beneficiat de ajutorul unuia care avea reputația de a fi un expert în problemele religioase ale evreilor, tînărul Agripa, care a venit la Cezarea împreună cu sora sa Berenice, ca să-l salute pe noul reprezentant al împăratului.

După schimbul obișnuit de amabilități, Festus i-a prezentat problema lui Agripa. Acuzațiile aduse împotriva lui Pavel păreau să fie legate de „un oarecare Isus, care a murit, și despre care Pavel spunea că este viu" (Fapt. 25:19). Agripa s-a arătat interesat și și-a exprimat dorința să se întîlnească cu Pavel. Festus a fost bucuros să aranjeze audierea. După ce l-a ascultat pe Pavel, Agripa a fost de acord cu Festus că Pavel nu putea fi condamnat pentru nici una dintre acuzațiile aduse împotriva lui. De fapt, a spus regele, Pavel ar fi putut fi eliberat imediat dacă nu ar fi făcut apel la Cezar, iar dacă Festus ar fi judecat acum problema și l-ar fi eliberat, ar fi fost *ultra vires* (Fapt. 26:30-32). Dar se pare că Agripa i-a dat lui Festus ajutorul cerut pentru redactarea unei *litterae dimissoriae.*

Pavel nu a făcut apel la Cezar cîtă vreme Felix a fost procurator, probabil pentru că Felix era convins de nevinovăția lui și doar a amînat achitarea oficială și eliberarea lui. Pavel spera că într-o zi amînarea lui Felix avea să ajungă la capăt și el va fi eliberat și își va putea împlini planul îndrăgit de a călători la Roma și în Apus. Dar odată cu rechemarea lui Felix și instalarea lui Festus, se profila o situație nouă și periculoasă pentru Pavel; aceasta l-a determinat să facă apel la Cezar.

Motivul suprem pentru apelul făcut de Pavel la Cezar nu a fost să-și scape viața, ci interesele Evangheliei. Cu 7 sau 8 ani mai înainte, el s-a bucurat de neutralitatea binevoitoare a legii romane în decizia tacită a lui *Galio, proconsulul Ahaiei, care ne arată că el nu a găsit nimic ilegal în propovăduirea lui Pavel (Fapt. 18:12-16). El se putea aștepta la un verdict la fel de favorabil din partea tribunalului suprem din Roma. Dar nu era numai atît; chiar și un om mai puțin inteligent decît Pavel trebuie să-și fi dat seama că motivul care l-a determinat pe Galio nu mai era valabil. Galio a spus de fapt că ceea ce predica Pavel era o variantă de iudaism și, prin urmare, nu era interzis de legea romană. Dar mulțumită în mare parte activității lui Pavel, curînd avea să fie imposibil pentru creștinism să fie considerat o variantă a iudaismului, întrucît acum cuprindea mai mulți ne-evrei decît evrei. O audiere favorabilă înaintea împăratului din Roma ar fi putut cîștiga recunoașterea pentru creștinism, dacă nu ca adevărata împlinire a religiei strămoșești a lui Israel (așa cum credea Pavel că este), cel puțin ca o asociere permisă legal (*collegium licitum* sau un grup de *collegia licita*). În afară de aceasta, dacă Cezarul însuși avea să asculte cuvîntul de apărare al lui Pavel, care ar putea fi rezultatul? Tînărul Agripa a refuzat politicos să recunoască logica argumentului lui Pavel, dar ne-evreii s-au arătat de obicei mai deschiși pentru Evanghelie decît evreii, și un împărat roman ar putea fi cîștigat mai ușor decît un rege vasal evreu. Ar fi greșit să punem limite speranțelor lui Pavel, oricît de nerealiste ni s-ar părea în retrospectivă.

Faptul că Pavel a făcut apel la Cezar nu era o garanție că Cezarul însuși avea să judece cazul. Potrivit lui Tacitus (*Annals* 13. 4. 2), Nero a anunțat la începutul domniei sale că el nu va judeca cazurile *in propria persona*, cum a făcut predecesorul său, Claudius; într-adevăr, în primii 8 ani el a delegat în general altora aceste cazuri. Astfel, „dacă Pavel ar fi venit la judecată curînd după perioada de doi ani menționată în Faptele 28:30, este probabil că audierea cazului său ar fi fost făcută de altcineva, nu de Principele" (A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963, p. 366). Acest „altcineva" putea fi prefectul gardei pretorienilor, care-l „reprezenta pe împărat în calitatea sa de păzitor al justiției, împreună cu asesorii și funcționari superiori ai tribunalului" (W. M. Ramsay, *SPT*, p. 357). Dar aceasta este o problemă despre care nu avem nici o informație.

Nu avem nici o informație cu privire la rezultatul apelului - dacă Pavel a fost cercetat și condamnat, sau dacă a fost cercetat și achitat. Nu știm nici măcar dacă apelul său a fost cercetat sau nu. Prelungirea șederii sale în Roma pentru mai mult de 2 ani întregi se poate să fi fost datorată numărului mare de cazuri de la tribunal sau unui alt motiv oarecare; dacă el a fost eliberat fără să fie judecat, probabil că a fost ca urmare a unui act de *imperium* din partea Cezarului. „Poate că Pavel a beneficiat de clemența lui Nero și a obținut doar o eliberare întîmplătoare. Nu este necesar să forțăm relatarea din Faptele să indice că el ar fi fost eliberat" (A. N. Sherwin-White, *op. cit.*, p. 109). Potrivit relatării vedeniei lui Pavel cînd era pe mare, cînd a fost asigurat că va sta înaintea Cezarului (Fapt. 27:23 ș.urm.), probabil că Luca lasă să se înțeleagă că apelul lui Pavel a ajuns să fie judecat în cele din urmă, indiferent care a fost rezultatul.

BIBLIOGRAFIE. H. J. Cadbury, „Roman Law and the Trial of Paul", BC 5, p. 297 ș.urm.; A. H. M. Jones, *Studies in Roman Government and Law*, 1960; T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, 1899; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; *idem*, *The Roman Citizenship*², 1973.

F.F.B.

APELLES (APELE). Un credincios încercat din Roma căruia Pavel îi transmite salutări (Rom. 16:10). Lightfoot (*Philippians*, p. 174) a găsit numele acesta care era adoptat adesea de către evrei (*cf.* Horace, *Sat.* 1. 5, 100) în cercurile casei imperiale; Lagrange *in loc.* remarcă existența unui Apelles contemporan cu Pavel în *CIL*, VI, 9183, probabil un creștin. Unele MSS conțin numele „Apelles" (Apele) în loc de „Apollos" (Apolo) în Fapt. 18:24; 19:1, probabil datorită presupunerii lui Origen care credea că este posibil ca aceste două persoane să fi fost identice.

A.F.W.

APFIA. Felul în care i se adresează Pavel în Filim. 2 sugerează că Apfia a fost soția lui Filimon și gazda bisericii din Colose (vezi însă *FILIMON, EPISTOLA CĂTRE). Traducerea „sora noastră", cum este redată în RSV, probabil că este mai bună decît cea din AV, „iubita noastră". Numele acesta era un nume obișnuit în V Asiei și probabil că este de origine frigiană. (Vezi exemplele date de Lightfoot, *Colossians*, p. 304, *MM*, și inscripția de la Colose, *CIG*, 3, 4380K, 3.)

A.F.W.

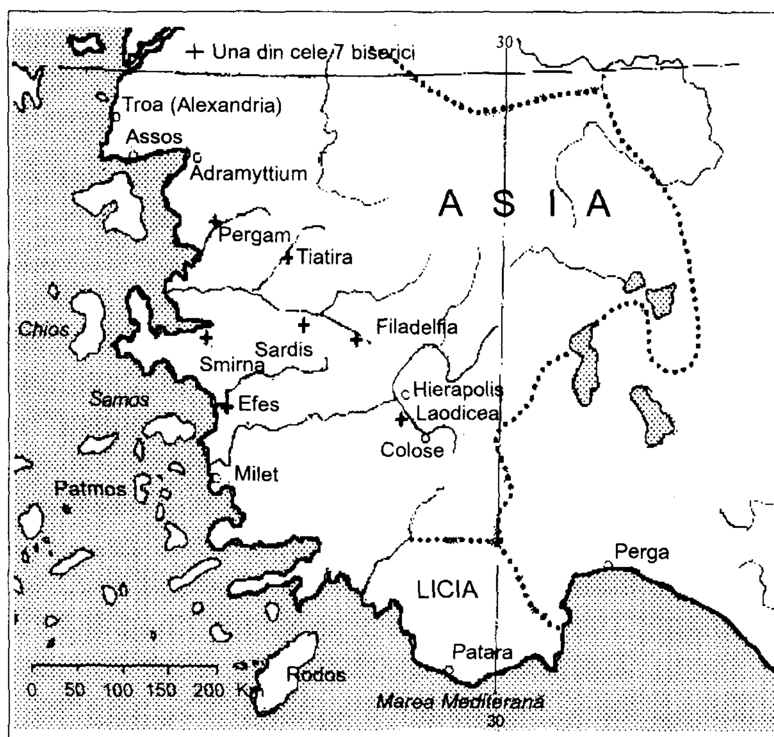
APOCALIPSA, CARTEA. Ultima carte a Bibliei este, pentru cei mai mulți creștini, una dintre cele mai puțin citite și una dintre cele mai dificile cărți. Cîteva pasaje din această carte sînt bine cunoscute și foarte îndrăgite (de ex. 7:9-17); dar cea mai mare parte a cititorilor moderni găsesc această carte greu de înțeles. Faptul acesta se datorează în mare măsură abundenței de simboluri de un tip pe care noi nu-l folosim și pe care nu-l mai înțelegem. Totuși, acest simbolism a fost ușor înțeles de oamenii din vremea aceea. De fapt, acest lucru explică în parte dificultățile noastre. Autorul a putut presupune că cititorii săi aveau să înțeleagă aluziile sale și de aceea nu a simțit nevoia să dea explicații.

Apocalipsa este clasificată împreună cu scrierile numite *apocaliptice. Este singura carte de acest gen din NT, deși există pasaje apocaliptice și în alte cărți (de ex. Mat. 24), iar viziunile lui Daniel, în VT, aparțin aceleiași categorii. Un element caracteristic pentru scrierile apocaliptice este ideea că Dumnezeu este suveran și că, în ultimă instanță, El va interveni în mod supranatural pentru a face să se împlinească voia lui bună și perfectă. Lui I se opun diferite forțe puternice ale răului și acestea sînt descrise de obicei în mod simbolic, ca fiare, coarne, etc. Întîlnim vedenii; îngerii vorbesc; există o luptă între forțe puternice; în ultimă instanță sfinții persecutați sînt răzbunați. O mare parte a acestor simboluri sînt convenționale (și acesta este motivul pentru care primii cititori ai Apocalipsei probabil că au înțeles-o destul de ușor), dar în mîinile multor amatori a dus la fantezii bombastice și grotești. Apocalipticul biblic este mult mai moderat decît cel necanonic.

O altă diferență între Apocalipsa și cărțile apocaliptice obișnuite este că în Apocalipsa ni se dă numele autorului, în timp ce alte scrieri apocaliptice foloseau de obicei pseudonime. Autorii împrumutau numele unor personaje importante din trecut și le atribuiau lor aceste lucrări. Pentru scopul nostru de față este important să observăm că în această carte Duhul Sfînt a folosit o formă literară cunoscută, dar cu toate acestea cartea nu este o scriere apocaliptică de rînd. Are caracteristici proprii și este o profeție autentică, așa cum indică primele trei versete.

I. Schița conținutului

Cartea începe cu o viziune a Domnului înviat, care trimite mesaje la șapte biserici din Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodicea, o serie de cetăți din provincia romană Asia (1:1; 3:22). Prin aceste mesaje bisericile sînt mustrate și îndemnate să persevereze pe calea slujirii creștine. După aceea urmează viziunile lui Dumnezeu și ale Mielului (4:1; 5:14), după care citim despre 7 peceți. La ruperea fiecărei peceți este redată o viziune (6:1-17; 8:1). Urmează apoi cele 7 trompete și cîte o viziune este



Cele șapte biserici din Asia amintite în Apoc. 1-3 și insula Patmos unde Ioan a primit revelația.

redată după sunetul fiecărei trompete (8:2; 9:21; 11:15-19). Între pecetea a 6-a și a 7-a este un interludiu (7:1-17), la fel ca și între trompeta a 6-a și a 7-a (10:1; 11:14). După aceea Ioan descrie diferite lucruri stranii petrecute în cer, o femeie care a dat naștere unui copil de parte bărbătească și căreia i se împotrivea Satan (12:1-17), fiarele care se opuneau lui Dumnezeu (13:1-18), Mielului de pe Muntele Sion și urmașilor Săi (14:1-20). În continuare sînt relatate cele 7 plăgi. Ioan vede 7 îngeri cu 7 potire și atunci cînd fiecare dintre ei varsă potirul său pe pămînt urmează o plagă (15:1; 16:21). O serie de judecăți sînt rostite împotriva unei femei îmbrăcate în purpură și împotriva Babilonului (17:1; 19:21), și cartea se încheie cu viziuni ale mileniului, a unui cer nou și a unui pămînt nou (20:1; 22:21).

Nu știm cu certitudine în ce măsură unele secțiuni din carte sînt repetate. Repetarea numărului 7 indică destul de clar că cel puțin unele serii de evenimente sînt descrise în mai multe moduri. Ceea ce este cert este că în carte ni se prezintă o opoziție extrem de mare față de Dumnezeu și față de poporul lui Dumnezeu, dar că în final Dumnezeu va triumfa asupra oricărui rău.

II. Autorul și data scrierii

Autorul ne spune că numele lui este Ioan și se descrie pe sine ca „slujitorul" lui Dumnezeu (Apoc. 1:1), unul dintre „profeți" (Apoc. 22:9) și „fratele vostru" (Apoc. 1:9). Tradiția susține că acest Ioan este identic cu apostolul Ioan și, mai mult, că el a fost autorul celei de-a patra evanghelii și a celor trei Epistole ale lui Ioan. Părerea că autorul a fost apostolul Ioan datează din vremea lui Iustin Martirul (cca. 140 d.Cr.) și este sprijinită de Irenaeus (Ireneu) și de mulți alții. Principala obiecție este stilul Apocalipsei. Limba greacă folosită se deosebește în multe privințe de limba celorlalte scrieri ale lui Ioan. Este atît de neobișnuită și uneori respectă atît de puțin regulile gramaticii grecești încît se crede că nu a putut fi scrisă de aceeași pană care a scris evanghelia și epistolele. (Charles spune că a fost scrisă „într-o limbă greacă deosebită de limba folosită de pana oricărui om muritor".) Problema este prea complicată pentru a fi discutată aici în detaliu. Este suficient să spunem că deși majoritatea teologilor de astăzi contestă faptul că autorul este apostolul Ioan, există o serie de teologi care consideră că este cel mai bine să credem că toate cele cinci scrieri amintite aparțin aceluiași autor, și că acel autor este apostolul Ioan (de ex., E. Stauffer).

Este evident că Apocalipsa a fost scrisă într-o perioadă cînd biserica trecea prin persecuție și prin dificultăți. În perioada cînd se crede că a fost scrisă cartea au fost două valuri de persecuție - în timpul domniei lui Nero și în timpul domniei lui Domițian. Principalul argument pentru prima datare este Apoc. 17:9 ș.urm.: „Aici este mintea plină de înțelepciune. Cele șapte capete sînt șapte munți, pe care șade femeia. Sînt și șapte împărați: cinci au căzut, unul este, celălalt n-a venit încă". Dacă acest pasaj se referă la împărații Romei, atunci Nero a fost al cincilea, și scrierea ar fi datată la scurtă vreme după domnia lui. Lucrul acesta este confirmat de profeția că „fiara, care era, și nu mai este, ea însăși este al optulea împărat: este din numărul celor șapte" (Apoc. 17:11). Acest verset pare să se refere la mitul despre „Nero redivivus", ideea că Nero, deși mort, avea să apară din nou pe acest pămînt. În sprijinul acestei idei este adus Apoc. 13:18 care spune că „numărul numelui fiarei" este 666. În primul secol, numerele nu erau scrise cu notația noastră convențională, ci cu litere din alfabet. Fiecare literă avea o valoare numerică. Dacă luăm valoarea numerică a literelor care alcătuiesc titlul „Nero Caesar" în limba ebraică, obținem 666. Dar este dificil să înțelegem de ce ar trebui să facem socoteala în ebraică (de vreme ce cartea a fost scrisă în greacă), și pentru a obține rezultatul dorit este necesar să fie adoptată o variantă ortografică.

Data mai tîrzie este atestată de o serie de scriitori antici, cum sînt Irenaeus și Eusebius, care afirmă în mod categoric că această carte a fost scrisă în timpul domniei lui Domițian. Datarea aceasta este sprijinită de anumite indicații generale din carte, deși nu sînt aluzii concrete la evenimente care pot fi identificate. Astfel, cartea vorbește despre anumite grupuri de creștini care au devenit delăsători și au intrat în declin spiritual. În timpul domniei lui Nero, Biserica era încă foarte tînără și plină de vigoare. Pînă pe vremea lui Domițian, este posibil într-o măsură mai mare să fi avut loc acest declin. Majoritatea teologilor din zilele noastre sînt de acord că este preferabil să acceptăm această datare.

III. Interpretarea

Cum trebuie să interpretăm această carte? În biserica creștină s-au conturat patru modalități principale de interpretare a acestei cărți.

a. Concepția preteristă

Această concepția consideră că Apocalipsa descrie evenimente din trecut. Consideră că toate viziunile s-au născut din condițiile existente în Imperiul roman în secolul 1 d.Cr. Vizionarul a fost îngrozit de posibilitățile răului inerent în Imperiul roman și a folosit imagini simbolice pentru a protesta împotriva lui, cît și pentru a-și exprima convingerea că Dumnezeu va interveni în mod supranatural pentru a realiza ceea ce Îi este plăcut Lui. În general, teologii liberali adoptă această concepție. Ea le permite să interpreteze cartea fără să atribuie vreun rol profeției predictive și, în același timp, ei văd în Apocalipsa o afirmare necesară a adevărului guvernării morale a lui Dumnezeu în lume. Această concepție susține că Apocalipsa își are originea în circumstanțele din vremea autorului, lucru care este desigur adevărat. Dar trece cu vederea faptul că această carte se declară „profeție" (Apoc. 1:3) și că cel puțin o parte din profețiile ei se referă la ceva de domeniul viitorului (de ex. cap. 21-22.)

b. Concepția istorică

Această concepție consideră că Apocalipsa prezintă într-o singură imagine cuprinzătoare o vedere panoramică a istoriei din secolul 1 și pînă la a doua venire a lui Cristos. Cartea menționează vremea în care a trăit autorul, cît și vremea sfîrșitului, dar nu există nicăieri vreo întrerupere. Din această cauză, susțin adepții acestei concepții, cartea trebuie privită ca o istorie continuă a întregii perioade. O asemenea concepție a fost susținută de Reformatori, care au identificat fiara cu Roma papală. Dar dificultățile par insurmontabile și este semnificativ faptul că, deși susțin că aici este prezentată toată istoria, istoricii nu au putut cădea de acord cu privire la episoadele istorice concrete pe care le simbolizează diferite viziuni. În 1900 de ani ar fi trebuit să iasă la lumină cu claritate

cel puţin schiţa generală. De asemenea, este greu să înţelegem de ce schiţa istorică ar trebui să fie limitată la Europa de V, cu atît mai mult cu cît în zilele acelea cea mai mare parte a expansiunii creştinismului a avut loc în ţările din E.

c. Concepţia futuristă
Această concepţie susţine că începînd cu cap. 4 Apocalipsa se ocupă cu evenimente de la sfîrşitul vremurilor. Cartea nu se ocupă cu vremea profetului, nici cu evenimente istorice de mai tîrziu, ci numai cu evenimentele care vor avea loc în legătură cu a doua venire a Domnului. Această concepţie ia în serios elementul predictiv din carte (Apoc. 1:19; 4:1). În favoarea ei pledează faptul că Apocalipsa ne conduce în mod incontestabil la instaurarea domniei finale a lui Dumnezeu, aşa încît o parte a cărţii trebuie să se refere la zilele de pe urmă. Principala obiecţie este că această concepţie are tendinţa să scoată cartea în întregime din cadrul ei istoric. Nu este uşor să vedem ce înţeles ar fi avut cartea pentru primii ei cititori dacă trebuie interpretată în felul acesta.

d. Concepţia idealistă sau poetică
Această concepţie susţine că scopul principal al cărţii este să-i inspire pe creştinii persecutaţi să îndure suferinţa pînă la capăt. În acest scop autorul a folosit un limbaj simbolic, şi singura lui intenţie a fost să dea o serie de descrieri plastice ale victoriei lui Dumnezeu. Asemenea concepţii pot fi legate de altele şi pot fi întîlnite adesea în combinaţie cu ideile preteriste. Dificultatea cu care se confruntă acest punct de vedere constă în faptul că vizionarul declară că profeţeşte despre zilele sfîrşitului.

Nici una dintre aceste concepţii nu s-a dovedit complet satisfăcătoare şi probabil că o concepţie corectă trebuie să combine elemente din mai multe concepţii expuse mai sus. Meritul principal al concepţiilor preteriste este că ele dau sens cărţii pentru oamenii din vremea cînd a fost scrisă cartea şi, indiferent ce alte afirmaţii fac ei, această idee trebuie reţinută. Concepţiile istorice, de asemenea, consideră că Apocalipsa aruncă lumină asupra întregii istorii a Bisericii, şi adevărul acesta nu trebuie abandonat. Concepţiile futuriste tratează cu toată seriozitatea limbajul cărţii referitor la vremurile sfîrşitului. Cartea pune accent pe triumful final al lui Dumnezeu şi asupra evenimentelor asociate cu acest triumf. Nici concepţia idealistă nu poate fi abandonată, deoarece cartea lansează provocarea de a trăi pentru Dumnezeu cînd opoziţia este vehementă. De asemenea, credinciosul trebuie să primească întotdeauna cu bucurie asigurarea că triumful lui Dumnezeu este cert.

BIBLIOGRAFIE. Comentarii de H. B. Swete, 1906; R. H. Charles, *ICC*, 1920; M. Kiddle, *MNT*, 1940; A. Farrer, 1964; L. Moris, *TNTC*, 1969; G. E. Ladd, 1972; G. R. Beasley- Murray, 1974; N. B. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church*, 1929; W. M. Ramsay, *Letters to the Seven Churches in Asia*, 1909; W. Hendriksen, *More than Conquerors*, 1962; M. Wilcock, *I saw heaven opened*, 1975; M. C. Tenney, *Interpreting Revelation*, 1957; D. T. Niles, *As Seeing the Invisible*, 1962. Numărul scrierilor este enorm de mare; majoritatea cărţilor enumerate aici au bibliografii extensive. L.M.

APOCALIPTIC. Cuvîntul acesta desemnează atît un gen literar (apocalipse iudaice şi creştine) cît şi ideile caracteristice ale acestei literaturi. În cadrul Canonului Bibliei, literatura apocaliptică este reprezentată în mod special de cartea lui *Daniel şi de *Apocalipsa, dar există multe alte apocalipse din perioada intertestamentală şi din perioada creştinismului primar.

Chiar în cărţile profetice din VT există pasaje care trebuie clasificate drept apocaliptice, cel puţin în unele privinţe. *Escatologia apocaliptică poate fi întîlnită în special în Is. 24-27; 56-66; Ioel; Zah. 9-14. În aceste pasaje viitorul escatologic este prezentat în termenii unei intervenţii divine directe, ai unei judecăţi universale a naţiunilor şi ai unei noi epoci de mîntuire, în care cosmosul va fi transformat în mod radical. Această escatologie transcendentală constituie miezul crezului apocaliptic. Doctrina apocaliptică a învierii morţilor probabil că este întîlnită deja în Is. 26:19, cît şi în Dan. 12:2. Formele literare ale apocalipsei, însă, sînt anticipate în special în viziunile lui Ezechiel şi în Zah. 1-6.

Abia după încetarea profeţiei a început să înflorească literatura apocaliptică să se dezvolte ca un gen literar diferit de profeţie. Prima perioadă importantă de înflorire a avut loc la mijlocul secolului al 2-lea, în perioada de criză a credinţei iudaice, sub domnia lui Antiochus Epiphanes; literatura apocaliptică a fost principalul vehicul literar al mişcării Hasidice care a promovat pocăinţa naţiunii, opoziţia totală faţă de elenizare, şi credinţa escatologică în intervenţia iminentă a lui Dumnezeu pentru a ajuta poporul Său. Literatura apocaliptică de mai tîrziu probabil că a caracterizat diferite grupuri din sînul iudaismului, inclusiv esenienii, fariseii, zeloţii, evreii creştini. (*Diversitatea* literaturii apocaliptice ar trebui avută în vedere ori de cîte ori cineva încearcă să facă generalizări cu privire la literatura apocaliptică.) Literatura apocaliptică a înflorit în mod deosebit în perioade de criză naţională, şi ultimele apocalipse escatologice importante ale evreilor datează din perioada de după căderea Ierusalimului în anul 70 d.Cr. şi eşecul revoltei lui Bar Kokhba.

Cele mai importante apocalipse evreieşti postcanonice sînt: **1 Enoh*, o colecţie de scrieri dintre care cele mai vechi datează probabil din secolul al 5-lea î.d.Cr., iar cele mai recente din secolul 1 d.Cr.; *Testamentul lui Moise* (numit şi *Înălţarea lui Moise*), care ar trebui datat fie în cca. 165 î.d.Cr., fie la începutul secolului 1 d.Cr.; *4 Ezra* (sau *2 Esdras*, în Apocrifele engleze), *2 Baruh* şi *Apocalipsa lui Avraam*, care datează toate din perioada 70-140 d.Cr. *Oracolele Sibiline* evreieşti conţin un material apocaliptic prezentat în stilul oracolelor păgîne de la Sibyls. Alte lucrări cum sînt **Jubileele* şi *Testamentele celor doisprezece patriarhi*, conţin pasaje apocaliptice, iar cîteva texte apocaliptice noi au fost descoperite la Qumran.

Apocalipsele menţionate mai sus sînt în mare măsură escatologice în conţinutul lor, continuînd, într-un sens, tradiţia profeţiei din VT. Ele revelează (gr. *apokalyptō*) secretele planurilor lui Dumnezeu pentru istorie şi pentru victoria Lui viitoare de la sfîrşitul istoriei. Literatura apocaliptică include de asemenea o tradiţie de literatură *apocaliptică cosmologică*, care revelează misterele cosmosului. Această tradiţie îşi are originea în unele părţi din *1 Enoh*, unde Enoh este

purtat de îngeri în călătorii prin cer și în tărîmul celor morți. Cosmologia atinge dezvoltare maximă în apocalipsele eleniste din era creștină, cum sînt *2 Enoh* și *3 Baruh*, unde speranțele escatlogice au pălit în mare măsură. În restul acestui articol ne vom concentra atenția asupra literaturii apocaliptice *escatologice*.

Din punct de vedere *literar*, literatura apocaliptică este o formă de literatură foarte stilizată, cu convenții sau simbolisme și cu o terminologie proprie, alimentîndu-se încontinuu din surse din VT. Este o literatură a visurilor și viziunilor, centrată adesea în jurul unei viziuni a sălii tronului ceresc. Profeția escatologică poate lua forma unor discursuri lungi sau a unor imagini simbolice, care sînt uneori foarte artificiale, alteori pline de viață și foarte eficiente. Probabil că scriitorii apocaliptici nu au intenționat niciodată să descrie literalmente Sfîrșitul. În încercarea lor de a zugrăvi o mîntuire viitoare care depășește dimensiunile experienței istorice obișnuite, se pare că ei au împrumutat simboluri din mitul canaanit și din mitologia pe care au întîlnit-o în Diaspora Orientală și în Palestina elenistă. Literatura apocaliptică arată deseori o interacțiune strînsă, dar critică, cu cultura internațională din vremea sa.

Chiar dacă literatura apocaliptică ebraică a împrumutat adesea imaginile și formele din mediul neebraic, conținutul ei escatologic a fost derivat din profețiile din VT. În privința aceasta literatura apocaliptică a fost *moștenitoarea profeției*. Rolul ei a fost să reafirme promisiunile profetice pentru viitor în măsura în care erau relevante pentru generația scriitorului apocaliptic. Acești scriitori nu au fost profeți. Ei au trăit într-o epocă în care profeția încetase și probabil că acesta este motivul pentru care au adoptat *pseudonime*, folosind numele unor sfinți din VT, din perioada revelației profetice. Nu trebuie să considerăm acest fapt ca o încercare de fraudă, ca și cum ei ar fi încercat să-i facă pe oameni să creadă că scrierile lor aparțineau epocii profeților; dimpotrivă, ar trebui considerată ca o formă literară ce exprimă rolul scriitorului apocaliptic de tălmăcitor al revelației date în epoca profetică.

Din această perspectivă fictivă din trecut, scriitorii apocaliptici fac adeseori un rezumat al istoriei care s-a desfășurat pînă în vremea lor, sub forma unei profeții predictive. Trebuie să accentuăm iarăși că acest fapt nu a fost menit să inducă în eroare. Este modalitatea scriitorului apocaliptic de a pătrunde în planul divin al istoriei și de a prezenta o interpretare a profețiilor din trecut, pe care le rescrie în lumina împlinirii lor, cu scopul de a arăta modul în care au fost împlinite și ce mai rămîne de împlinit.

Așadar, scriitorii apocaliptici sînt tălmăcitori ai profeției din VT. Aceasta nu înseamnă că ei nu pretind că ar fi inspirați. Avem motive serioase să credem că experiențele vizionare atribuite presupușilor autori reflectă adesea experiențe vizionare reale ale scriitorului apocaliptic. Inspirația lui, însă, nu a fost atît o sursă de revelație profetică nouă, cît a fost o interpretare a revelației date deja prin profeți. Autoritatea mesajului său este derivată din cea a profeților.

Dacă adoptăm această concepție cu privire la modul în care s-au văzut scriitorii apocaliptici pe ei înșiși, se va vedea că ei ocupă o poziție esențială în perioada *inter-testamentală*. Ei interpretează scrierile profeților într-o perioadă cînd profeția încetase, dar împlinirea ei continua să fie așteptată. Prin urmare, excluderea lor din Canon nu este o evaluare negativă a valorii lor pentru dezvoltarea religiei ebraice în perioada intertestamentală. Dimpotrivă, prin susținerea și intensificarea speranței escatologice ei au avut un rol de importanță decisivă, ca o punte între testamente.

Interpretarea apocaliptică a *istoriei și a escatologiei* s-a dezvoltat în contextul experienței istorice post-exilice, cînd Israel a rămas sub dominația puterilor păgîne și promisiunile profetice a unei restaurări glorioase rămîneau în mare măsură neîmplinite. În perioada îndelungată de contradicție între promisiunile lui Dumnezeu și realitatea experienței istorice a Israelului, scriitorii apocaliptici au căutat să-i asigure pe credincioși că Dumnezeu nu a abandonat poporul Său, că mîntuirea promisă avea să vină. În scopul acesta ei au accentuat *suveranitatea* divină *asupra istoriei*: Dumnezeu a hotărît mai dinainte întregul curs al istoriei lumii și Sfîrșitul avea să vină la vremea hotărîtă de El. Puterea imperiilor păgîne dăinuiește numai atîta vreme cît permite El. Această concepție puternic deterministă despre istorie, însă, nu a devenit un fatalism care contrazice libertatea și responsabilitatea umană, deoarece scriitorii apocaliptici îi cheamă pe cititori la pocăință, la mijlocire și la acțiune etică. Foarte rareori se aventurează și să stabilească o dată pentru Sfîrșitul lumii.

Salvarea escatologică viitoare este imaginată în termeni transcendenți și universali. Este un eveniment care transcende evenimentele mărețe din istoria salvării din trecut. Este echivalentă cu o nouă creație, în care orice forme de rău și de suferință vor fi eliminate. O caracteristică a scriitorilor apocaliptici este credința că pînă și moartea are să fie învinsă: credința aceasta apare atît sub forma învierii fizice cît și sub cea a nemuririi spirituale. Era escatologică va fi Împărăția lui Dumnezeu și va înlocui pentru totdeauna toate imperiile pămîntești. Soarta ne-evreilor este descrisă în moduri diferite. Asupritorii lui Israel vor fi condamnați, dar adeseori popoarele străine pot ajunge să fie părtașe la salvarea celor neprihăniți din Israel, în timp ce apostații din Israel vor fi judecați. Universalismul literaturii apocaliptice rezultă atît din implicarea Israelului post-exilic în istoria imperiilor mondiale, cît și din faptul că scriitorii apocaliptici erau conștienți de caracterul universal al problemei răului.

Experiența negativă din istoria prezentă, în care a luat naștere literatura apocaliptică, este pusă în contrast cu mîntuirea transcendentă viitoare, și aceasta dă naștere la *dualismul temporal* al literaturii apocaliptice: distincție pe care o face între epoca aceasta și epoca viitoare, care va urma după creația nouă. Acest dualism ajunge la dezvoltare plenară numai într-un stadiu mai tîrziu. Terminologia celor două epoci apare numai în secolul 1 d.Cr. (cînd este întîlnită și în NT). Nu este niciodată un dualism absolut, pentru că deși forțele răului au devenit dominante în epoca aceasta, Dumnezeu continuă să fie suveran peste ele. Creația nouă este văzută ca o înnoire a *acestei* lumi (deși gradul de continuitate imaginat pare să fie diferit). Dualismul apocaliptic este cel mai puternic exprimat în *2 Baruh* și în *4 Ezra*, unde există un pesimism crescînd și o tendință puternică de a privi istoria acestei epoci numai în termeni complet negativi. De la acest dualism escatologic extrem nu este un pas prea mare pînă la dualismul cosmologic al gnosticismului.

Relația dintre literatura *apocaliptică și NT* a fost dezbătută pe larg. Există pasaje care se aseamănă cu

apocalipsele evreiești atît în formă cît și în conținut: în special Mat. 24; Marcu 13; Luca 21; 1 Tes. 4:16, ș.urm.; 2 Tes. 2; Apoc. Dar chiar și dincolo de aceste pasaje apocaliptice este clar că atît Isus cît și Biserica primară au împrumutat din felul de gîndire apocaliptic, lucru care se vede din folosirea unor concepte apocaliptice cum sînt învierea, cele două epoci, Fiul omului, vremea Necazului cel mare, împărăția lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, literatura apocaliptică evreiască *orientată* în întregime spre viitor, este modificată în NT prin convingerea că *împlinirea* escatologică *a început deja* în evenimentele istorice legate de Isus Cristos. Creștinii *se află* între „deja" și „nu încă". În felul acesta, tendința apocaliptică de a face o evaluare negativă a istoriei prezente este suprimată de convingerea că scopul lucrării de răscumpărare a lui Dumnezeu operează deja în istoria acestei epoci.

În afară de aceasta, literatura apocaliptică din NT este centrată *în jurul lui Cristos*. Actul decisiv al lui Dumnezeu de mîntuire escatologică a avut loc în viața lui Isus, și prin urmare Isus este de asemenea speranța viitoare a creștinilor. Pentru scriitorii NT, literatura apocaliptică devine în principal o modalitate de a proclama importanța lui Isus Cristos pentru destinul lumii.

Un aspect al împlinirii escatologice este înnoirea profeției, și de aceea literatura apocaliptică din NT este o formă de revelație profetică reîmprospătată. Nu mai recurge la pseudonime și nu adoptă o perspectivă fictivă din trecut: profetul Ioan, de exemplu, își scrie numele (Apoc. 1:1) și abandonează practica de a scrie despre viitorul îndepărtat (22:10).

BIBLIOGRAFIE. G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 1954; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1976; M. Hengel, *Judaism and Helenism*, 1974; K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, 1970; L. Morris, *Apocalyptic*, 1973; H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 1944; R. J. Bauckham, *Them* 3.3, Jan. 1978, p. 10-23; D. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964. R.J.B.

APOCRIFE.

I. Definiție

Termenul „apocrife" (neutru plural al adjectivului gr. *apokryphos*, „ascuns") este un termen tehnic care se referă la relația anumitor cărți față de Canonul VT, și înseamnă că deși aceste cărți nu sînt aprobate pentru citire publică, ele sînt considerată folositoare pentru studiu și edificare personală. Termenul se referă la o serie de adăugiri la unele cărți canonice, în forma lor din LXX (*vezi Estera, Daniel, Ieremia, Cronici*), și alte cărți, legendare, istorice sau teologice, dintre care multe au fost scrise original în ebraică sau aramaică, dar au fost păstrate sau cunoscute pînă recent numai în greacă; acestea apar în Canonul vag definit al LXX, dar au fost respinse din *Canonul evreiesc de la Jamnia. Folosirea lor de către creștini și părerea cu privire la statutul lor a fost oarecum ambiguă pînă în secolul al 16-lea, cînd douăsprezece lucrări au fost incluse în Canonul Bisericii Romano-Catolice de către Conciliul de la Trent; dar Protestanții (de ex. Luther, și Biserica Anglicană în cele Treizeci și nouă de articole) le-au admis numai pentru edificare personală. Lucrările care nu fac parte dintre acestea douăsprezece sînt cunoscute în vremea noastră sub numele de *„pseudoepigrafe". Din acestea s-a citit înainte de secolul al 16-lea în bisericile răsăritene și au fost păstrate numai în aceste limbi (de ex., etiopiană, armeniană, slavonă).

II. Conținutul

Putem încerca să rezumăm conținutul și principalele probleme critice legate de cele douăsprezece cărți care alcătuiesc ceea ce numim astăzi Apocrifele.

1 Esdras în traducerile engleze este numit *2 Esdras* în recenzia LXX făcută de Luciani, și *3 Esdras* în Vulg. lui Jerome. Cartea conține o relatare paralelă a evenimentelor redate în Cronici-Ezra-Neemia, cu o adăugire amplă (vezi „Dezbaterea celor trei tineri" în 3:1-5:6). 1:1-20, 23-25 = 2 Cron. 35:1- 36:21; 2:1-11 = Ezra 1:1-11; 2:12-26 = Ezra 4:7-24; 5:7-71 = Ezra 2:1-4:5; 6:1-9:36 = Ezra 5:1-10:44; 9:37-55 = Neem. 7:72-8:13. „Dezbaterea celor trei tineri" este o adaptare a unei povești persane și detaliile din această poveste pot fi încă observate: este adaptată în așa fel încît Zorobabel, păzitorul lui Darius, cîștigă o dezbatere despre puterea cea mai mare (vinul, femeile sau Adevărul?) și astfel are un prilej să-i amintească monarhului persan de obligația sa de a permite reconstruirea Templului. O comparație detaliată între acest pasaj cu cartea lui Ezra din LXX arată că cele două sînt traduceri independente de *MT*: probabil că 1 Esdras este traducerea mai veche. Ele conțin diferențe nu numai în ce privește textul ci și în ordinea cronologică a evenimentelor și a regilor persani. În mai multe dintre aceste cazuri, teologii nu au decis pînă acum care este lucrarea pe care să o urmeze. Este cert că în anumite cazuri 1 Esdras furnizează dovezi textuale bune. Este o traducere idiomatică liberă și a fost cunoscută de Josephus.

2 Esdras din traducerile engleze este *4 Esdras* din Vulg.; este numită de asemenea *Apocalipsa lui Ezra* sau *4 Ezra*. Această versiune, așa cum o avem în prezent în latina veche, este dezvoltarea dată de scriitori creștini unei lucrări apocaliptice evreiești găsite în cap. 4-14. Celelalte capitole, adică, adăugirile creștine, lipsesc din unele versiuni orientale. Cartea originală constă din șapte viziuni. În prima dintre ele (3:1-5:19), vizionarul cere o explicație pentru suferința Sionului, al cărui păcat nu este mai mare decît al asupritorului său. Îngerul Uriel răspunde că lucrul acesta nu poate fi înțeles, dar că epoca care va veni curînd îi va aduce Sionului scăpare. A doua viziune (5:20-6:34) se ocupă cu o problemă similară - de ce poporul Israel, alesul lui Dumnezeu, a fost dat pe mîna altor popoare; și faptul acesta ni se spune că nu poate fi înțeles de oameni. Era care va veni, va urma după era noastră fără vreun interval și va fi precedată de semne ale sfîrșitului și de o vreme de convertire și mîntuire. Faptul acesta ar trebui să-l mîngîie pe vizionar. A treia viziune (6:35-9:25) pune întrebarea: „De ce nu stăpînesc evreii pămîntul?" Răspunsul este că evreii vor moșteni pămîntul în epoca viitoare. Sînt abordate diferite probleme cu privire la viața viitoare și la epoca viitoare, inclusiv numărul mic al celor aleși. A patra viziune (9:26-10:59) este cîntarea de jale a unei femei care își povestește necazurile și apoi este transformată într-o cetate glorioasă. Acesta este un simbol al Ierusalimului. A cincea viziune (10:60-12:51) este cea a unui vultur cu douăsprezece aripi și cu

trei capete - simbolul Romei, despre care îngerul spune clar că este cea de-a patra împărăție din Dan. 7. Aceasta este împărăția pe care o va înlocui Mesia. Potrivit celei mai probabile interpretări, această viziune trebuie să fie datată în timpul domniei lui Domițian. A șasea viziune (13:1-58) este cea a unui om care se ridică din mare și nimicește o mulțime care i se împotrivește. Aceasta este o adaptare a vedeniei Fiului omului în Dan. 7. Viziunea finală (14) se ocupă cu subiectul restaurării cărților evreiești sacre de către Ezra, printr-o viziune și cu ajutorul unor scribi ajutați în mod supranatural. Există 94 de asemenea cărți, vezi cele 24 din Canonul ebraic și 70 de scrieri esoterice sau apocaliptice.

Tobit este o povestire pioasă scurtă despre un evreu neprihănit aflat în robie în nord, Tobit și fiul său Tobias. Tobit suferă persecuție și privații datorită ajutorului pe care l-a dat fraților săi evrei sub tirania lui Esarhadon. El este orbit în mod accidental și soția sa este obligată să-l întreţină, lucru ce era considerat ca o rușine. El se roagă să moară. În același timp, o rugăciune este înălțată de către Sara, o evreică tînără din Ecbatana, care este urmărită de demonul Asmodaeus, care a omorît pe rînd șapte pețitori în noaptea nunții cu ea. Îngerul Rafael este trimis „să-i vindece pe amîndoi". Tobias este trimis de tatăl său să aducă 10 talanți de argint pe care i-a lăsat în Media. Rafael ia chipul lui Azaria, care este angajat ca tovarăș de călătorie. Ei prind un pește în Tigru și, datorită sfatului lui Azaria, inima, ficatul și fierea îi sînt păstrate. Tobias ajunge la Ecbatana și se logodește cu Sara, despre care află că este tocmai verișoara lui. În noaptea nunții el arde inima și ficatul peștelui, și mirosul lor îl alungă pe demon în Egipt. La întoarcerea acasă (precedat de cîinele său) - unde fusese declarat mort sau rătăcit - Tobias unge ochii tatălui său cu fierea peștelui și îi redă vederea. Se pare că povestea s-a născut în perioada exilului babilonian sau a celui persan și este probabil că limba originală a fost aramaica. Sînt cunoscute trei versiuni grecești și cîteva fragmente în ebraică și în aramaică au fost găsite la Marea Moartă.

Iudit este povestea unei tinere evreice curajoase care era văduvă, și povestea înfrîngerii oștirii lui Nebucadnețar prin dibăcia ei. Ea era originară din Bethulia, care era asediată de Holofernes; ea îl vizitează în tabără și pretinde că vrea să-i vîndă secrete militare; după aceea începe să-l atragă prin farmecul său pînă cînd, în cele din urmă, petrece cu el toată noaptea și îl decapitează. Se întoarce apoi în cetate cu capul lui, fiind salutată cu bucurie. Oștirea asiriană(!) se retrage în urma descoperirii asasinării generalului lor. Iudit și femeile din Bethulia se bucură și cîntă un psalm lui Dumnezeu. Întîmplarea este pură ficțiune - dacă nu ar fi așa, inexactitățile ei sînt incredibile - și datează din secolul al 2-lea î.d.Cr. A fost scrisă original în ebraică și o traducere greacă în 4 versiuni s-a păstrat pînă în vremea noastră.

Adăugiri la Daniel sînt găsite în LXX și în traducerea lui Theodotion. La capitolul 3 este adăugată **Rugăciunea lui Azaria,** rostită în cuptor și **Cîntarea celor trei copii sfinți** (adică, *paidon*, „slujitori"), cîntată spre slava lui Dumnezeu cînd cei trei umblau în mijlocul focului. Aceasta este Benedicția din închinarea creștină. Aceste două adăugiri este evident că au existat într-un original ebraic. Povestea lui **Susana** este o prefață la cartea lui Daniel, în traducerea lui Theodotion, iar în LXX urmează după această carte. Susana este soția frumoasă și virtuoasă a unui evreu bogat din Babilon. Doi bătrîni ai poporului, care o pofteau, o surprind îmbăindu-se și îi cer să cedeze la avansurile lor sau, dacă refuză, o vor acuza de adulter. Ea preferă să fie acuzată pe nedrept: acuzatorii ei sînt crezuți și ea este condamnată, în ciuda mărturiei sale că este nevinovată. Deși Daniel este foarte tînăr, el se ridică împotriva acestei nedreptăți, și într-o a doua judecată înaintea lui minciuna este dată în vileag și femeii i se face dreptate.

Povestirile lui **Bel și Balaurul** sînt scrise pentru a ridiculiza idolatria. Daniel arată că preoții lui Bel, și nu statuia unui zeu, mănîncă jertfele de mîncare aduse seara; în urma acestui fapt regele distruge statuia. Un balaur puternic la care se închinau oamenii din Babilon este nimicit de Daniel. El este aruncat în groapa cu lei și acolo rămîne în viață 6 zile; în a 6-a zi profetul Habacuc este adus în mod miraculos din Iudea ca să-i dea mîncare; în a 7-a zi este eliberat de către rege. Probabil că aceste două povestiri sînt traduse dintr-un original semitic, dar nu se știe cu certitudine. Aceste adăugiri sînt exemple de legende pioase brodate pe marginea povestirii lui Daniel și datează din jurul anului 100 î.d.Cr.

Adăugirile la Estera măresc în mod considerabil volumul versiunii grecești a cărții. Există 6 pasaje adăugate. Primul se ocupă cu visul lui Mardoheu și prevenirea unei conspirații împotriva regelui; acest pasaj precede capitolul 1. Al doilea pasaj este edictul regelui pentru nimicirea tuturor evreilor din regatul său. Urmează după 3:13 din textul ebraic. Al treilea pasaj cuprinde rugăciunile lui Estera și Mardoheu, și urmează după capitolul 4. Al patrulea pasaj descrie audiența Esterei la rege, fiind un supliment la 5:12. Al cincilea pasaj este edictul regelui prin care le permite evreilor să se apere, și urmează după 8:12. Al șaselea pasaj include tălmăcirea visului lui Mardoheu; mai există o notă istorică în care se dă data aducerii versiunii grecești în Egipt. Majoritatea teologilor consideră că aceste pasaje sînt adăugiri la lucrarea mai scurtă din Canonul ebraic și că unele pasaje, dacă nu chiar toate, au fost compuse în greacă. Teologii ro*mano-catolici și un număr mic de alți teologi (inclusiv* C. C. Torrey) susțin, însă, că versiunea ebraică este o prescurtare a unei lucrări mai ample, în ebraică sau aramaică, și că versiunea greacă este o traducere a acelei versiuni. Nota finală afirmă că lucrarea a fost tradusă în Palestina, înainte de anul 114 î.d.Cr., de către Lysimachus, fiul lui Ptolemeu, un om din Ierusalim.

Rugăciunea lui Manase pretinde că redă rugăciunea menționată în 2 Cron. 33:11-19. După părerea celor mai mulți teologi, este o compoziție evreiască și probabil că a fost scrisă original în ebraică. Chiar dacă ar fi așa, prima atestare este în Didascalia siriacă (secolul al 3-lea d.Cr.), și este întîlnită printre Ode (adică, imnuri din VT și NT folosite în serviciile de închinăciune ale creștinilor), adăugate la Psalmi în unele mss ale LXX, cum este Codex Alexandrinus.

Epistola lui Ieremia este un atac evreu-elenist tipic împotriva idolatriei și este prezentată ca o scrisoare de la Ieremia către exilații din Babilon, similară cu cea menționată în Ier. 29. Idolii sînt ridiculizați; relele și absurditățile legate de ei sînt date în vileag și robilor evrei li se spune să nu se închine înaintea lor și să nu se teamă de ei. Este scrisă într-o greacă elevată, dar se poate să fi avut un original aramaic.

Cartea lui Baruc pretinde că este lucrarea prietenului și secretarului lui Ieremia. Cartea este scurtă, dar, după părerea celor mai mulți teologi, este o lucrare compusă de doi, trei sau chiar patru autori. Se împarte în următoarele secțiuni: (*a*) 1:1-3:8. Pe fundalul exilului babilonian din 597, Baruc este prezentat adresîndu-se exilaților, mărturisind păcatele poporului și rostind o rugăciune pentru iertare și pentru mîntuire. (*b*) 3:9-4:4. Această secțiune începe cu laudele aduse Înțelepciunii care poate fi găsită în Legea lui Moise și fără de care păgînii au ajuns în pragul nimicirii, dar Israelul, pentru că o are, va fi mîntuit. (*c*) 4:5-5:9. O plîngere a Ierusalimului pentru cei exilați, urmată de un îndemn pentru Ierusalim ca să fie mîngîiat, întrucît copiii săi vor fi aduși înapoi. Prima parte a fost scrisă în mod cert în ebraică și, deși greaca din ultimele două secțiuni este mai idiomatică, se poate susține în mod plauzibil că originalul a fost scris în ebraică.

Eclesiasticul este numele dat în versiunea greacă la Cartea Înțelepciunii lui Iosua ben-Sira (sau Isus fiul lui Sirah, n.tr.). Acesta a fost un palestinian care locuia în Ierusalim și cîteva părți din lucrarea sa au dăinuit în originalul ebraic în cîteva mss de la Cairo Geniza. Lucrarea apare în limba greacă între scrierile apocrife, în traducerea făcută de nepotul său, care furnizează detaliile cronologice în prefață. Cea mai probabilă dată a scrierii este cca. 180 î.d.Cr., întrucît se pare că nepotul său a emigrat în Egipt în timpul domniei lui Ptolemeu VII Euergetes (170-117 î.d.Cr.). Autorul a compus lucrarea sa în două părți, capitolele 1-23 și 24-50, cu o anexă scurtă, capitolul 51. La fel ca și Cărțile de Înțelepciune, conține sfaturi pentru o viață plină de succes, în sensul cel mai larg al cuvîntului; frica de Domnul și respectarea legii Lui sînt unite în experiența și învățătura autorului, „înțelepciunea" practică fiind extrasă din observații și din propria lui viață. Pietatea personală se exprimă în respectarea Legii, în care este revelată Înțelepciunea; trăirea cumpătată în fiecare zi este elementul cheie al tuturor aspectelor vieții. A doua carte se încheie cu laude aduse unor oameni faimoși, o listă de oameni vrednici din Israel, care se încheie cu marele preot Simon II (cca. 200 î.d.Cr.), care este cunoscut și din Mishna (*Aboth* 1:2) și Josephus (*Ant.* 12. 224). Cartea reprezintă începuturile idealului unui cărturar, cum era Ben-Sira însuși, care a devenit prototipul evreilor ortodocși - devotați lui Dumnezeu, ascultători față de Lege, cumpătați în trăire și acordînd cea mai înaltă prețuire învățării Legii. A devenit una dintre cărțile favorite ale creștinilor, așa cum arată titlul ei - „Cartea Bisericii"- deși nu a fost niciodată o carte canonică pentru evrei, a fost cinstită foarte mult, fiind citată uneori de rabini ca și cum ar face parte din Scriptură. Versiunea siriacă este de origine ebraică și este bazată pe textul ebraic.

Înțelepciunea lui Solomon este probabil cea mai importantă dintre cărțile evreiești de înțelepciune. Își are rădăcinile în curentul literaturii de înțelepciune care poate fi întîlnită în VT și în Apocrife, dar aici, sub influența gîndirii grecești, cartea atinge un nivel mai înalt și o precizie mai ridicată decît orice carte din acest gen literar. Cartea este un îndemn de a căuta Înțelepciunea. Capitolele 1-5 proclamă binecuvîntările care vin asupra evreilor care sînt căutători ai Înțelepciunii; capitolele 6-9 aduc laude Înțelepciunii divine, prezentată în ipostaza unei ființe feminine cerești, cea mai însemnată dintre creaturile și slujitorii lui Dumnezeu; capitolele 10-19 recapitulează istoria VT pentru a ilustra ideea că Înțelepciunea a ajutat întotdeauna pe prietenii săi evrei, și a adus pedeapsă și condamnare asupra dușmanilor ei. Lucrarea poate fi interpretată ca o încurajare pentru evrei ca să nu abandoneze credința strămoșească, dar nu lipsește nici motivul misionar atît de vădit în iudaismul elenist. Autorul a extras din surse evreiești, dar se pare că lucrarea a fost compusă în greacă, întrucît prozodia ei este în greacă, folosește termeni filozofici grecești și folosește traducerea greacă a VT. Descrierea Înțelepciunii, în care este folosită o terminologie stoică și platonică, și convingerile autorului cu privire la nemurirea sufletului, sînt punctele în care dependența de gîndirea greacă iese cel mai clar în evidență. După părerea celor mai mulți teologi, nu există argumente convingătoare pentru a susține că au existat mai mulți autori, dar pot fi observate mai multe surse. Autorul cărții este necunoscut, dar cea mai probabilă origine este una alexandrină.

Mai multe cărți sînt intitulate **Macabei:** două dintre acestea apar în Apocrifele tipărite în traducerile englezești. Acestea sînt scrierile istorice **1 și 2 Macabei.** 1 Macabei cuprinde evenimentele dintre 175 și 134 î.d.Cr., adică lupta cu Antiochus Epiphanes, războaiele Hasmoneene și domnia lui Ioan Hyrcanus. Cartea se încheie cu un elogiu adus lui Ioan Hyrcanus și este evident că a fost scrisă la scurtă vreme după moartea lui în anul 103 î.d.Cr. Cartea a fost scrisă original în ebraică și este tradusă în stilul literar al unor părți din LXX. Scopul lucrării este să aducă elogii familiei Macabeilor care este considerată o apărătoare a iudaismului. **2 Macabei** are o origine diferită: subiectul ei este istoria Macabeilor, dar nu continuă istorisirea dincolo de campaniile și înfrîngerea lui Nicanor. Autorul necunoscut al cărții este numit uneori „epitomist", întrucît o mare parte a cărții sale este luată din lucrarea de asemenea necunoscută a lui Iason din Cirena. Între cele două lucrări există o serie de discrepanțe în probleme de cronologie și de numere, și de obicei este acordată mai mare crezare datelor din 1 Macabei. Există păreri controversate și cu privire la valoarea istorică a scrisorilor și a edictelor care apar în cele două lucrări. Cu toate acestea, nici una dintre lucrări nu trebuie discreditată ca și sursă istorică. **3 și 4 Macabei** se găsesc în o serie de mss ale LXX. Cea dintîi este o relatare a pogromului și contra-pogromului din timpul domniei lui Ptolemeu IV (221-204 î.d.Cr.) care se aseamănă cu cartea Esterei prin tonul și etosul ei. 4 Macabei nu este o narațiune ci o diatribă un tratat despre supremația rațiunii asupra pasiunii, ilustrată cu istorisiri biblice și cu povestirile despre martiri din 2 Mac. 6-7. Scriitorul caută să dea mai multă importanță Legii, deși el este influențat puternic de stoicism. (Vezi și *APOCRIFE DIN NOUL TESTAMENT.)

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and the Pseudoepigrapha of the Old Testament*, 1913; *idem*, *Religious Development between the Old and New Testaments*, 1914; C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature*, 1945; R. H. Pfeiffer, *History of the New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, 1949; B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha*, 1957.

J.N.B.

APOLO. Un evreu din Alexandria (Fapt. 18:24). Numele este o prescurtare de la Apollonius. El a venit la Efes în anul 52 d.Cr. în timpul vizitei scurte a lui Pavel în Palestina (Fapt. 18:22). El cunoștea bine despre viața lui Isus; și este posibil ca aceste cunoștințe să-i fi parvenit (poate în Alexandria) fie de la ucenicii galileeni ai Domnului nostru, fie dintr-o Evanghelie scrisă timpuriu. El a combinat darul natural al elocvenței (sau învățăturii) cu o înțelegere profundă a VT și era entuziast în proclamarea adevărului pe care-l cunoștea (Fapt. 18:24-25). O lipsă majoră în cunoașterea sa era legată de revărsarea Duhului Sfînt și de ritul botezului creștin. Aceste lipsuri au fost remediate prin învățăturile pline de răbdare date de Priscila și Acuila (Fapt. 18:26). Apolo a plecat de la Efes la Corint, unde s-a dovedit a fi un expert în apologetica creștină cînd era vorba să discute cu evreii (Fapt. 18:27-28). La Corint au apărut grupări care purtau numele lui Pavel, Apolo, Chifa și Cristos Însuși (1 Cor. 1:12). Pavel caută să arate că această lucrare nu se datora lui însuși sau lui Apolo, deoarece ei lucrau împreună sub conducerea lui Dumnezeu (1 Cor. 3:4-6). Toate lucrurile le aparțineau corintenilor, inclusiv Pavel și Apolo (1 Cor. 3:21-23) și nu poate exista nici un motiv pentru spiritul de partidă (1 Cor. 4:6). Fracțiunile probabil că se datorau preferinței unora pentru elocvența cizelată a lui Apolo. Dorința lui de a reduce controversa ar putea fi motivul pentru care nu s-a întors la Corint, în ciuda cererii lui Pavel (1 Cor. 16:12). El este menționat ultima oară în Tit 3:13, cînd era într-o călătorie.

De la Luther încoace, Apolo a fost sugerat deseori ca fiind autorul Epistolei către Evrei. Lucrul acesta este posibil, dacă a folosit exegeza alegorică din Alexandria, orașul său natal, dar nu este nicidecum un fapt dovedit.

BIBLIOGRAFIE. H. W. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1964, p. 9 ș.urm.; F. F. Bruce, *New Testament History*, 1969, p. 304 ș.urm.; *idem*, „Apollos in the NT“, *Ekklesiastikos Pharos* 57, 1975, p. 354 ș.urm.

R.E.N.

APOLONIA. Un oraș de pe Via Egnatia, la vreo 43 de km VSV de Amfipolis. Se află între rîurile Strymon și Axius (Vardar), dar localizarea nu este cunoscută cu certitudine. Pavel și Sila au trecut pe aici în drum de la Filipi spre Tesalonic (Fapt. 17:1). În regiunea mediteraneană există alte cîteva orașe numite Apolonia.

K.L.McK.

APOSTAZIE. În limba gr. clasică *apostasia* este un termen tehnic pentru revoltă sau trădare politică. În LXX se referă întotdeauna la revolta împotriva lui Dumnezeu (Ios. 22:22; 2 Cron. 29:19), instigată inițial de Satan, balaurul apostat din Iov 26:13.

În NT există două cazuri în care apare cuvîntul grecesc Fapt. 21:21 relatează împrejurarea cînd Pavel a fost acuzat pe nedrept că i-ar învăța pe evrei să abandoneze Legea lui Moise prin abandonarea circumciziei și a altor obiceiuri tradiționale. 2 Tes. 3:3 descrie marea apostazie care va avea loc simultan sau înainte de arătarea omului nelegiuirii (*cf.* Mat. 24:10-12). Aluzia nu este la infidelitatea politică sau religioasă a iudeilor, ci are în întregime un caracter escatologic și se referă la „revolta catastrofală finală împotriva autorității lui Dumnezeu, care în scrierile apocaliptice este un semn al sfîrșitului lumii“ (E. J. Bicknell. *The First and Second Epistles to the Tesalonians*, 1932, p. 74). Poate fi considerat un echivalent terestru al răzvrătirii cerești din Apoc. 12:7-9.

Apostazia este un pericol continuu pentru Biserică, și NT contine mai multe avertismente împotriva ei (*cf.* 1 Tim. 4:1-3; 2 Tes. 2:3; 2 Pet. 3:17). Natura ei este arătată limpede: cădere „de la credință“ (1 Tim. 4:1) și „de la Dumnezeul cel viu“ (Evr. 3:12). Apostazia crește în vremuri de încercare grea (Mat. 24:9-10; Luca 8:13) și este încurajată de către învățătorii falși (Mat. 24:11; Gal. 2:4), care îi abat pe credincioși de la puritatea Cuvîntului cu „o altă Evanghelie“ (Gal. 1:6-8; *cf.* 2 Tim. 4:3-4; 2 Pet. 2:1; 2; Iuda 3-4). Imposibilitatea restaurării (reabilitării) după apostazie deliberată este declarată solemn (Evr. 6:4-6-10:26).

BIBLIOGRAFIE. *NIDNTT* 1, p. 606-611; I. H. Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, 1969.

A.S.W.

APOSTOL. Există peste 80 de locuri unde apare cuvîntul gr. *apostolos* în NT, în special în scrierile lui Luca și Pavel. Termenul derivă de la un verb foarte obișnuit, *apostellō*, „a trimite“, dar în limba greacă folosită în afara cercurilor creștine, după Herodotus în secolul al 5-lea î.d.Cr., există foarte puține cazuri în care termenul să însemne „persoană trimisă“, și în general înseamnă „flotă“ sau, uneori „amiral“. Sensul de „trimis, mesager“ se poate să fi supraviețuit în limbajul poporului; cîteva cazuri izolate din LXX și Josephus sugerează că acesta este sensul recunoscut în cercurile evreiești. Totuși, numai odată cu literatura creștină ajunge să se încetățenească acest sens. În NT este folosit cu referire la Isus, ca Trimisul lui Dumnezeu (Evr. 3:1), cu referire la cei trimiși de Dumnezeu să predice poporului Israel (Luca 11:49) și cu privire la cei trimiși de biserici (2 Cor. 8:23; Filip. 2:25); dar mai presus de toate, termenul acesta este folosit cu referire la grupul de oameni care au deținut funcția cea mai înaltă în Biserica primară. Întrucît *apostellō* pare să însemne „a trimite cu un anumit scop“, spre deosebire de termenul neutru *pempō* (cu excepția scrierilor lui Ioan unde cei doi termeni sînt sinonimi), înțelesul cuvîntului *apostolos* este probabil „persoană însărcinată (cu o misiune)“ - și se subînțelege că Isus Cristos este Cel care dă acea însărcinare.

Este discutabil dacă termenul *apostolos* reprezintă în NT un termen evreiesc cu un sens similar. Rengstorf, în special, a elaborat teoria că acest cuvînt reflectă termenul ebraic *šalīah*, reprezentant acreditat al unei *autorități religioase căruia i s-au încredințat mesaje și* bani și care este împuternicit să acționeze în numele acelei autorități (pentru comparație, v. Fapt. 9:2); Gregory Dix și alții au aplicat ideile și expresiile legate de conceptul de *šālīah* (de ex. „*salīah* unui om este ca și omul respectiv“) la apostolat și în final la episcopatul modern. Un asemenea proces este foarte ris-

cant, mai ales că nu există nici o dovadă că termenul *šālîah* ar fi fost folosit în sensul acesta înainte de perioada post-apostolică. De fapt, *apostolos* se poate să fie termenul mai vechi și este mai corect să-i căutăm înțelesul în cuvîntul *apostello* și în contextul cazurilor din NT.

a. Originea apostolatului
Un fapt esențial pentru înțelegerea tuturor Evangheliilor în forma pe care o avem este alegerea de către Isus, din grupul mai mare de urmași ai Săi, a 12 bărbați, cu scopul ca să fie cu El, să predice și să aibă autoritate să vindece și să scoată demoni (Marcu 3:14 ș.urm.). Singurul caz în care Marcu folosește cuvîntul „apostol" este cu prilejul întoarcerii pline de succes a Celor doisprezece dintr-o misiune de predicare și vindecări (Marcu 6:30; *cf.* Mat. 10:2 ș.urm.). Se consideră de obicei că acest termen nu este folosit în sens tehnic (adică „cei trimiși cu această ocazie"), dar este puțin probabil ca Marcu să fi folosit termenul fără să evoce alte asocieri. Această misiune pregătitoare este o miniatură a lucrării lor viitoare în toată lumea. Din această pregătire preliminară ei se întorc „apostoli" adevărați. Prin urmare, nu există nici o contradicție în Luca (care vorbește despre apostoli în 9:10; 17:5; 22:14; 24:10) cînd declară că Isus le-a conferit El Însuși acest titlu (deja în greacă?) (6:13).

b. Funcțiile apostolatului
Primul lucru pe care-l specifică Marcu în legătură cu alegerea Celor doisprezece este „ca să fie cu El" (Marcu 3:14). Nu este o întîmplare că linia despărțitoare a Evangheliei după Marcu este mărturisirea apostolică a mesianității lui Isus (Marcu 8:29), sau că Matei continuă această mărturisire apostolică cu discuția despre „Piatră" (Mat. 16:18 ș.urm.; *PETRU). Funcția primară a apostolilor a fost să depună mărturie despre Cristos și mărturia lor era bazată pe anii de cunoaștere intimă, pe experiența scump plătită și pe pregătirea intensivă.

Aceasta completează funcția lor general recunoscută de martori ai învierii (*cf.* de ex. Fapt. 1:22; 2:32; 3:15; 13:31); semnificația specială a învierii constă nu în evenimentul propriu-zis ci în faptul pe care-l demonstrează, ca o împlinire a profeției - și anume, identitatea lui Isus cel răstignit (*cf.* Fapt. 2:24 ș.urm., 36; 3:26; Rom. 1:4). Mărturia lor despre învierea lui Cristos i-a făcut să fie martori buni ai Lui, și El Însuși le-a încredințat să ducă mărturia în toată lumea (Fapt. 1:8).

Aceeași însărcinare introduce un factor de importanță profundă pentru apostolat: venirea Duhului. Este curios faptul că acest subiect este tratat cel mai pe larg în Ioan 14-17, unde nu este folosit deloc cuvîntul „apostol". Aceste capitole conțin discursul prin care Cei doisprezece sînt însărcinați ca trimiși ai lui Cristos (termenii *apostellō* și *pempō* sînt folosiți ca echivalenți): însărcinarea dată lor de Isus este la fel de reală ca și însărcinarea dată lui Isus de Dumnezeu (*cf.* Ioan 20:21); *ei trebuie să depună mărturie pe baza* cunoașterii lor îndelungate a lui Isus, dar Duhul depune mărturie despre El (Ioan 15:26-27). El le va aduce aminte cuvintele lui Isus (Ioan 14:26), îi va călăuzi în tot adevărul, le va arăta epoca viitoare (a Bisericii) și gloria lui Cristos (Ioan 16:13-15). În cea de-a patra evanghelie sînt date exemple privitoare la acest proces, în care semnificația cuvintelor sau acțiunilor a fost înțeleasă numai după „glorificarea" lui Cristos (Ioan 2:22; 12:16; *cf.* 7:39). Cu alte cuvinte, mărturia apostolilor despre Cristos nu este lăsată în seama impresiilor și amintirilor lor, ci este sub călăuzirea Duhului Sfînt, care astfel depune El Însuși mărturie - un fapt important în evaluarea mărturiilor scrise ale apostolilor în evanghelii.

Acesta este motivul pentru care apostolii reprezintă norma de doctrină și părtășie în Biserica NT (Fapt. 2:42; *cf.* 1 Ioan 2:19). În vremea lor, ei au fost priviți ca „stîlpi" (Gal. 2:9; C. K. Barrett în *Studia Paulina*, 1953, p. 1 ș.urm.) - probabil că o traducere mai bună ar fi „stîlpi de demarcare". Biserica este clădită pe temelia apostolilor și a profeților (Efes. 2:20; probabil că este avută în vedere mărturia VT, dar ideea este valabilă și în cazul în care aluzia se face la profeții creștini). Apostolii sînt asesorii judecății mesianice (Mat. 19:28) și numele lor sînt gravate pe pietrele de temelie a cetății sfinte (Apoc. 21:14).

Doctrina apostolică, însă, își are originea în Duhul Sfînt și este mărturia *comună* a apostolilor, nu rodul muncii unui individ oarecare. (Pentru propovăduirea comună, vezi C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1936; pentru folosirea comună a VT, C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952). A fost posibil ca un apostol de frunte să trădeze - prin implicație - un principiu fundamental pe care l-a acceptat, și să fie înfruntat de un coleg (Gal. 2:11 ș.urm.).

Așa cum am văzut deja, scriitorii sinoptici au privit incidentul din Marcu 6:7 ș.urm. și pasajele paralele ca o miniatură a misiunii apostolice, în care erau incluse alături de predică și vindecarea și scoaterea de demoni. Vindecarea și alte daruri spectaculare, cum sînt profeția și vorbirea în limbi, sînt atestate din abundență în Biserica apostolică, fiind legate - la fel ca și mărturia apostolilor - de dispensația (lucrarea) specială a Duhului Sfînt; dar, în mod straniu, acestea lipsesc în Biserica din secolul al 2-lea și scriitorii din acele zile vorbesc despre ele ca despre un lucru de domeniul trecutului - era apostolică (*cf.* J. S. McEwan, *SJT* 7, 1954, p. 133 ș.urm.; B. B. Warfield, *Miracles Yesterday and Today*, 1953). Chiar și în NT, nu întîlnim aceste daruri decît acolo unde au lucrat apostolii. Chiar și acolo unde a existat anterior credință autentică, aceste daruri au fost revărsate numai în prezența apostolilor (Fapt. 8:14 ș.urm.; 19:6 - contextele arată că sînt avute în vedere niște fenomene vizibile și audibile).

În contrast cu aceasta, NT spune mai puține decît ne-am aștepta cu privire la conducerea Bisericii de către apostoli. Ei reprezintă standardul doctrinar, și sînt purtătorii *tradiției autentice despre Cristos: delegații apostolici vizitează adunările în care apar abateri de la doctrină (Fapt. 8:14 ș.urm.; 11:22 ș.urm.). Dar Cei doisprezece apostoli nu i-au numit pe cei șapte diaconi; Conciliul de la Ierusalim, care a fost atît de important, a constat dintr-un număr mare de prezbiteri și apostoli (Fapt. 15:6; *cf.* 12, 22); doi dintre apostoli au slujit printre „profeții și învățătorii" bisericii din Antiohia (Fapt. 13:1). Darul conducerii a fost un dar distinct (1 Cor. 12:28), exercitat în mod obișnuit prin prezbiterii locali: apostolii, prin virtutea însărcinării lor, mergeau dintr-un loc în altul. Ei nu ocupă un loc proeminent nici în administrarea sacramentelor (*cf.* 1 Cor. 1:14). Identitatea funcției de apostol cu cea de episcop (în secolul al 2-lea) nu este

nicidecum evidentă (cf. K. E. Kirk în *The Apostolic Ministry*, p. 10).

c. Calificările necesare

Este evident că o calificare esențială pentru orice apostol este chemarea divină, însărcinarea primită din partea lui Cristos. În cazul Celor doisprezece, aceasta le-a fost dată în timpul lucrării Lui pe pămînt. În cazul lui Matia însărcinarea divină nu este mai puțin evidentă: Dumnezeu a ales deja apostolul (Fapt. 1:24), chiar dacă alegerea lui nu era cunoscută încă. Nu este menționată punerea mîinlor. Se cerea ca viitorul apostol să fi fost un ucenic al lui Isus de la botezul lui Ioan („începutul Evangheliei") pînă la înălțare; să fi fost unul care cunoștea tot cursul propovăduirii și lucrării lui Isus (Fapt. 1:21-22). Și, desigur, el trebuia să fi fost în mod special un martor al învierii.

Pavel insistă asupra însărcinării sale directe din partea lui Cristos (Rom. 1:1; 1 Cor. 1:1; Gal. 1:1, 15 ș.urm.). El nu și-a primit autoritatea de la ceilalți apostoli; la fel ca și Matia, el a fost acceptat, și nu numit de ei. El nu a îndeplinit condițiile din Fapt. 1:21 ș.urm., dar experiența de pe drumul Damascului a fost o arătare a Cristosului înviat (*cf.* 1 Cor. 15:8) și el a putut spune că „a văzut pe Domnul" (1 Cor. 9:1); în felul acesta el a fost un martor al învierii. El era conștient că trecutul său - dușman și prigonitor, nicidecum ucenic - era diferit de al celorlalți apostoli, dar cu toate acestea se include în numărul lor și îi asociază cu Evanghelia sa (1 Cor. 15:8-11).

d. Numărul apostolilor

„Cei doisprezece" este un nume obișnuit al apostolilor în evanghelii, iar Pavel îl folosește în 1 Cor. 15:5. Valoarea simbolică a numelui este evidentă și apare în alte texte cum este Apoc. 21:14. Alegerea lui Matia are menirea de a completa numărul celor doisprezece. Totuși, Pavel este sigur că și el este unul dintre apostoli. În afară de aceasta, există cazuri în NT unde, la prima vedere, alți oameni - din afara cercului Celor doisprezece - primesc titlul de „apostoli". Iacov, fratele Domnului, apare cu acest titlu în Gal. 1:19; 2:9, și, deși el nu a fost un ucenic (*cf.* Ioan 7:5), lui i S-a arătat Cristosul înviat în mod personal (1 Cor. 15:7). Barnaba este numit apostol în Fapt. 14:4 și este introdus de Pavel într-un argument care neagă orice diferență calitativă între apostolia sa și apostolia Celor doisprezece (1 Cor. 9:1-6). *Andronicus și Iunias, puțin cunoscuți de noi, sînt numiți probabil „apostoli" în Rom. 16:7, iar Pavel, care a fost întotdeauna foarte atent la folosirea pronumelor personale, se poate să-l includă între apostoli și pe Sila, în 1 Tes. 2:6. Este evident că dușmanii lui Pavel în Corint pretindeau a fi „apostoli ai lui Cristos" (2 Cor. 11:13).

Pe de altă parte, unii au insistat cu tărie că trebuie să limităm folosirea titlului la Pavel și la Cei doisprezece (*cf.* de ex., Geldenhuys, p. 71 ș.urm.). Aceasta implică acordarea unui sens subordonat apostolilor („mesageri acreditați ai Bisericii") în Fapt. 14:14 și Rom. 16:7, și explică diferit înțelesul cuvintelor lui Pavel cînd vorbește despre Iacov și Barnaba. Unii au recurs la explicații și mai puțin credibile, spunînd că Iacov l-a înlocuit pe Iacov, fiul lui Zebedei, la fel cum Matia l-a înlocuit pe Iuda, sau că Matia a fost instalat în pripă în locul pe care Dumnezeu l-a rezervat pentru Pavel. Asemenea idei nu sînt sprijinite deloc de NT. Oricare ar fi explicația, pare corect să spunem că *au existat* la o dată timpurie apostoli în afara grupului celor Doisprezece. Apostolia lui Pavel atacă orice teorie restrictivă și arată că este posibil ca Dumnezeu să fi numit și alți apostoli alături de el. O sugestie în sensul acesta ar putea fi dată de distincția făcută 1 Cor. 15:5, 7 între „Cei doisprezece" și „toți apostolii". Toate dovezile sugerează că apostolii au fost martori ai învierii, și arătarea Cristosului înviat la Pavel este în mod vădit o excepție. Unii scriitori de mai demult au sugerat că unii dintre cei care au ajuns mai tîrziu să fie numiți „apostoli" au făcut parte din grupul celor Șaptezeci trimiși de Domnul (Luca 10:1 ș.urm.) - aceasta, însă, este o problemă diferită. Semnificația specială a Celor doisprezece pentru întemeierea Bisericii nu poate fi pusă la îndoială.

e. Canonicitate și continuitate

În funcția apostolică este subînțeleasă însărcinarea de a-L mărturisi prin lucrări și prin semne pe Cristosul înviat și lucrarea Lui încheiată. Această mărturie, fiind bazată pe experiența unică a Cristosului întrupat, și fiind îndrumată printr-o lucrare specială a Duhului Sfînt, furnizează o interpretare autentică a lui Cristos și, de atunci încoace, a fost determinantă pentru Biserica universală. Potrivit cu natura lucrurilor, oficiul de apostol nu a putut fi repetat sau transmis, tot așa cum nici experiențele istorice fundamentale nu au putut fi repetate sau transmise celor care nu L-au cunoscut niciodată pe Domnul întrupat și care nu L-au văzut după înviere. Originile lucrării creștine și ale succesiunii din biserica din Ierusalim nu se încadrează în scopul acestui articol; totuși, deși NT arată că apostolii s-au îngrijit de lucrarea locală, nu există nici un indiciu că ar fi transmis funcții specific apostolice vreunui creștin care a participat în acea lucrare.

O asemenea transmitere nu este necesară. Mărturia apostolică a fost menținută prin lucrarea dăinuitoare a apostolilor și în NT, care a devenit normativ pentru vremurile de după ei (vezi Geldenhuys, p. 100 ș.urm.; O. Cullmann, „The Tradition," în *The Early Church*, 1956). Nu a fost necesară nici o înnoire a oficiului apostolic sau a darurilor speciale caracteristice acestuia. Oficiul apostolic a fost un oficiu fundamental și istoria bisericii, de atunci încoace, a fost o suprastructură a acelui oficiu. (*EPISCOP; *TRADIȚIE.)

BIBLIOGRAFIE. K. H. Rengstoff, *TDNT* 1, p. 398-447; J. B. Lightfoot, *Galatians*, p. 92 ș.urm; K. Lake în *BC*, 5, p. 37 ș.urm.; K. E. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry*², 1957, în special eseurile 1 și 3; A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession*, 1953 (vezi cap. 1 pentru o critică a ideilor lui Kirk); J. N. Geldenhuys, *Supreme Authority*, 1953; W. Schneemelcher, etc. „Apostle and Apostolic", în *New Testament Apocrypha*, ed. E. Hennecke, W. Schneemelcher, R. McL. Wilson, 1, 1965, p. 25-87; C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle*, 1970; R. Schnackenburg, „Apostles before and during Paul's time", în *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque și R. P. Martin, 1970, p. 287-303; W. Schimthals, *The Office of Apostle in the Early Church*, 1971; J. A. Kirk, „Apostleship since Rengstorf: Towards a Synthesis", *NTS* 21, 1974-75, p. 249-264; D. Müller, C. Brown, *NIDNTT* 1, p. 126-137.

A.F.W.

APROAPELE. În VT cuvîntul „aproapele" traduce termenii ebr. *šāḵēn*, *'āmîṯ*, *qārôḇ* și *rēa'*. În Lev. 19:18 LXX folosește *ho plēsion*. În NT (unde porunca aceasta este citată de opt ori) Luca și Ioan folosesc cuvintele *geitōn* și *perioikos*; în altă parte (inclusiv în Luca 10:27-36; Fapt. 7:27) apare expresia din LXX.

Termenul ebr. *rea* are un sens mai general decît termenul nostru „aproapele". Este folosit chiar și cu referire la obiecte neînsuflețite (Gen. 15:10), cît și în expresia „unii pe alții"; este folosit și în sensul de „prieten apropiat" (Prov. 27:10), „iubit" (Cînt. 5:16) și chiar „soț" (Ier. 3:20). La fel ca și *'āmîṯ*, *rēa'* este folosit aproape în exclusivitate în contexte în care se discută principii morale (*qārôḇ* și *šāḵēn* exprimă doar proximitatea geografică sau fizică). Dintre pasajele în care termenul *rēa'* este definit în context (de ex., se referă la anumite persoane), există numai trei cazuri (1 Sam. 15:28; 28:17; 2 Sam. 12:11) în care nu poate fi tradus „prieten" și toate acestea pot primi o interpretare ironică. Prin urmare, fie că termenul este folosit în sens precis și înseamnă un om care a acționat - sau, *în mod surprinzător*, care nu a acționat (Ps. 38:11) - într-un mod adecvat, adică un „prieten"- fie că este folosit în sens nedefinit cu privire la oameni față de care este de așteptat o comportare adecvată. Termenul *rēa'* este întîlnit adesea în texte paralele cu *'āh*, „frate" și Biblia folosește această dihotomie pentru a dezvolta o serie de sensuri. Astfel, o rudenie este prezentată în contrast cu o altă rudenie dintr-un clan, un evreu este contrastat cu un ne-evreu și, în sine, un credincios cu un necredincios.

Este important să-i iubim pe cei față de care avem o obligație naturală sau legală, dar este la fel de important să-i iubim pe cei cu care avem numai contacte întîmplătoare: ideile distincte de *hesed* și *'āh^{a}bâ* (dragoste prin „legămînt" și dragoste „electivă" - *cf.* N. H. Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, p. 94-95) se îmbină în NT în dragostea *agapē*, care i se cere creștinului să o aibă față de cei din biserică și față de cei din afara ei. Biblia ne învață lucrul acesta în următoarele moduri:

1. Biblia îi laudă pe cei care au avut o purtare exemplară față de oameni pe care ar fi fost de așteptat să-i urască: vezi în special felul în care Rahav i-a tratat pe spioni (Ios. 2:1); refuzul lui Rut de a o părăsi pe soacra sa, deși era dezlegată de orice obligație în urma morții soțului ei (întreaga povestire este deosebit de instructivă în sensul acesta și poate că nu este întîmplător că „Rut" este un substantiv abstract derivat de la aceeași rădăcină cu *rēa'*); grija văduvei pentru Ilie (într-o comparație subînțeleasă cu păsările necurate (1 Împ. 17:6) care l-au hrănit; Sarepta se afla în teritoriul Sidonului, de unde provenea Izabela).

2. Biblia mustră independența mîndră a evreului (*cf.* Amos 2:6 ș.urm.; Is. 1:17; Iona *passim*; Iov 12:2).

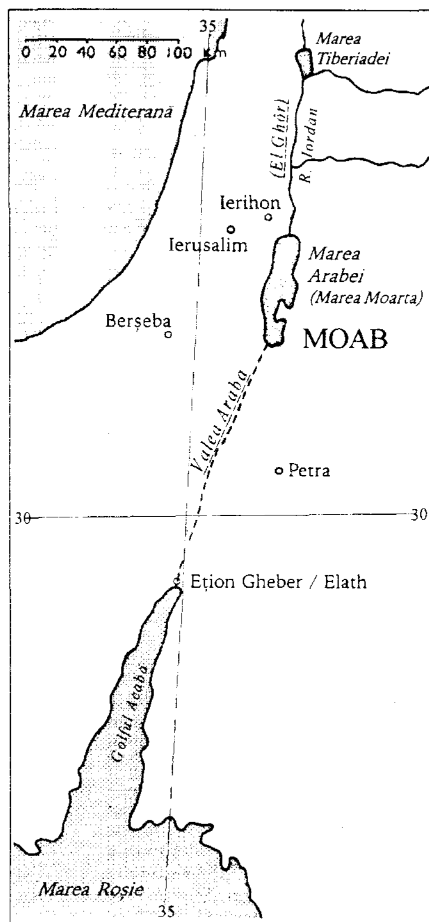
3. În pilda Samariteanului milostiv este dat un exemplu clar de învățătură biblică în care se combină **1** și **2.** La întrebarea: „Cine este aproapele meu?" Isus a răspuns: „Care dintre aceștia trei ți se pare că a dat dovadă că este aproapele celui ce căzuse între tîlhari?" (Luca 10:36).

BIBLIOGRAFIE. U. Falkenroth, *NIDNTT* 1, p. 258 ș.urm.

J.B.J.

AR. Cetatea cea mai importantă din Moab, la E de Marea Moartă, în apropiere de rîul Arnon (vatra ei este necunoscută). Unele lucruri despre istoria veche a cetății le-au fost cunoscute evreilor din cronicile ce se găsesc în Cartea războaielor Domnului (Num. 21: 15) și din proverbele populare (Num. 21:28). Se pare că Isaia a avut acces la scrieri similare (Is. 15:1). În stadiile mai avansate ale rătăcirii prin pustie, evreilor li s-a interzis să-i alunge pe moabiți din cetatea lor ca să o ocupe și să se stabilească acolo, deoarece aceasta nu era țara pe care Domnul Dumnezeul lor le-a dat-o lor (Deut. 2:9, 18, 29; LXX „Seir").

R.J.W.



Araba; Valea care duce de la Marea Tiberiadei la Golful Acaba (Aqabah)

ARABA (În ebr. *^{a}rāḇâ*). În AV, cuvîntul este folosit numai o singură dată în forma originală (Ios. 18:18), deși este întîlnit frecvent în textul ebraic.

1. Rădăcina *rb*, care înseamnă „uscat“, „ars“, și prin urmare „ținut pustiu“, este folosită pentru a descrie stepa deșertului (Iov 24:5; 39-6; Is. 33:9; 35:1, 6; Ier. 51:43); RSV traduce de obicei „pustie“ sau „deșert“.

2. Cînd este folosit cu un articol (*hā-'ªrāḇâ*), numele este dat în general văii depresionare care merge de la Marea Tiberiadei spre Golful Aqaba. Deși semnificația topografică a acestui cuvînt a fost ignorată de comentatorii mai vechi, ea are o conotație specifică în multe pasaje din VT. Localizarea ei este legată de lacul Tiberiadei (Deut. 3:17; Ios. 11:2; 12:3), iar înspre S, de Marea Roșie și de Elath (Deut. 1:1; 2:8). Marea Moartă este numită Marea Araba (Ios. 3:16; 12:3; Deut. 4:49; 2 Împ. 14:25). În zilele noastre, valea Iordanului mergînd spre sud pînă la Marea Moartă este numită Ghôr, „depresiunea“, și Araba propriu-zisă începe la S de stîncile Scorpionului și se termină la Golful Aqaba. Pentru caracteristicile fizice ale văii, vezi *IORDAN.

3. Pluralul aceluiași cuvînt, „Araboth“, fără articol, este folosit în sensul primar al cuvîntului pentru a descrie anumite regiuni pustii din Araba, în special împrejurul Ierihonului (Ios. 5:10, RSV „cîmpii“; 2 Împ. 25:5; Ier. 39:5, RSV, „cîmpii“) și pustia Moabului. Araboth Moab („cîmpiile Moabului“, RSV) este complet diferită de ținuturile pastorale și de terenurile cultivate din platoul care se înalță deasupra văii depresionare Sede-Moab (vezi Num. 22:1; 26:3, 63; 31:12; 33:48-50; Deut. 34:1, 8; Ios. 4:13; 5:10, etc.).

4. Bet-Araba (casa lui Araba) se referă la o așezare situată în apropiere de Ain el-Gharba (Ios. 15:6, 61; 18:22).

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *Geography of the Bible²*, 1974, p. 191-209.

J.M.H.

ARABIA.

I. În Vechiul Testament

a. Geografia

În structura peninsulei Arabiei întîlnim o masă de rocă cristalină veche, care formează lanțurile de munți din V, care se ridică la mai mult de 3.000 de m în unele locuri, și o serie de formațiuni geologice mai recente înclinate spre E. În munții din V, și în special în colțul de SV al peninsulei, unde precipitațiile anuale depășesc 500 de mm în unele părți, este posibilă viața sedentară, bazată pe irigații, și aceasta este regiunea unde au înflorit în principal regatele din S Arabiei- în prezent aici sînt Republica Arabă Yemen și Republica Democratică și Populară a Yemenului. Capitalele a trei dintre aceste regate antice, (Qārnawu) (Ma'în), (Mārib), (Saba') și Timna' (Qatabān), erau situate pe coastele de E ale munților, pe cursuri de apă care curgeau spre E, iar Shabwa, capitala regatului (Hadramaut) se afla mai departe spre SE, pe un rîu care curge spre NV podișului (Hadramaut). O regiune cu precipitații anuale de 100- 250 de mm se întinde spre N de-a lungul părții de V a munților și spre E, de-a lungul coastei. În tot restul peninsulei precipitațiile anuale sînt neglijabil de mici și viața depinde de oaze și de fîntîni.

Între povîrnișurile formate de straturile înclinate și coasta de E, panta abruptă a ținuturilor mai înalte formează platouri, care variază de la stepă pînă la deșerturi nisipoase. Zonele de deșert care există în această regiune și între povîrnișurile centrale se lărgesc spre S și formează deșertul nisipos al-Rub' al-Hāli („ținutul gol“), iar în N formează deșertul mai mic al-Nafud. În diferite locuri de la poalele povîrnișurilor sînt izvoare care dau naștere la oaze, și în consecință pe aici trec drumurile comerciale. Afară de zonele deșert nisipos sau pietros, terenul peninsulei este în cea mai mare parte o stepă, care produce iarbă în urma ploilor sporadice din cursul anului și întreține o populație nomadă săracă (*NOMAZI), în special în regiunea din N, între Siria și Mesopotamia. Acolo unde această zonă se unea cu ținuturile locuite din Siria au înflorit metropole cum sînt Petra, Palmyra și Damascul.

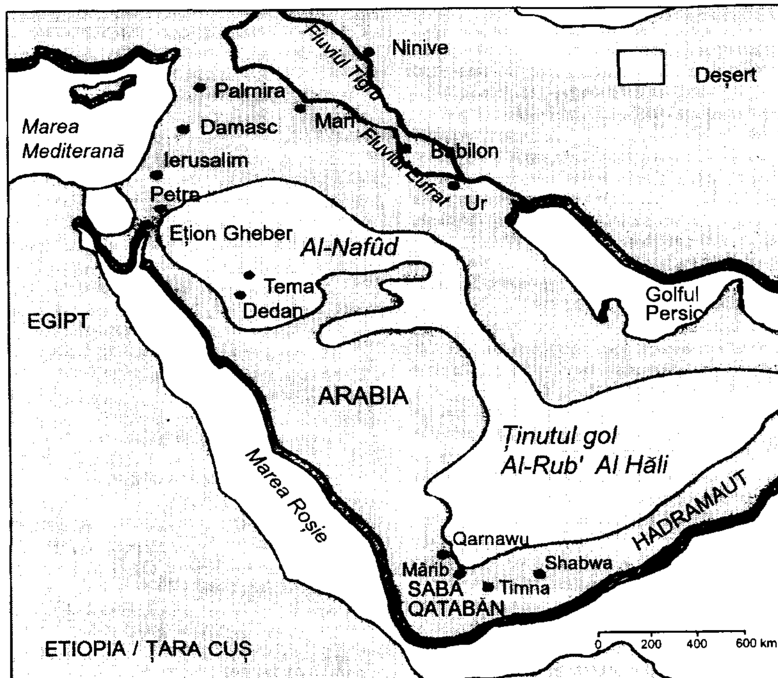
b. Explorarea

Primul explorator european cunoscut al peninsulei Arabiei a fost orientalistul danez Carsten Niebuhr, care a vizitat Yemenul în 1763. În partea de N, J. L. Burckhardt a redescoperit Petra în 1812, dar interesul savanților a fost concentrat asupra părții de S cînd J. R. Wellsted a publicat în 1837 prima dintre inscripțiile arabe din S care au fost văzute în Europa; acest eveniment a dus la descifrarea lor în 1841 de către W. Gesenius și E. Rödiger. Aceste inscripții au fost cunoscute ca „Himyaritice“, de la numele regatului care a dominat întreg SV-ul peninsulei în ultimele secole î.d.Cr. și care a fost considerat de istoricii de mai tîrziu ca fiind sursa acestor inscripții, deși în realitate ele își aveau originea în regatele mai vechi. În prezent sînt cunoscute cîteva mii de asemenea inscripții, în special ca rezultat al explorărilor lui J. Halévy și E. Glaser, în a doua jumătate a secolului trecut, cît și a numeroșilor exploratori individuali, iar mai recent ca rezultat al cercetărilor făcute de Fundația americană pentru studiul omului în Aden și Yemen. Excavațiile din S Arabiei au fost puține. În 1928 C. Rathjens și H. v. Wissmann au excavat la Hugga, în apropiere de San'â, în Yemen, iar în 1937-8 d-ra G. Caton Thompson a scos la lumină templul zeului lunii *(syn)* la Hureyda, în (Hadramaut). De la al 2-lea război mondial încoace, Fundația americană pentru studiul omului a făcut excavații la Timna și în împrejurimi (1950-1), la (Marib), unde a fost descoperit templul zeului lunii din Saba, *'lmqh* (1952), și în Oman. Mai recent o expediție franceză a lucrat la Shabwa.

Multe explorări au fost întreprinse în alte părți ale Arabiei și dintre acestea trebuie remarcate cele ale orientalistului ceh A. Musil, care a călătorit foarte mult în centrul și nordul Arabiei (1909-14), cele ale lui N. Glueck, care a făcut cercetări exhaustive în Transiordania și Sinai (1932-71), și cele ale lui G. Ryckmans și H. St J. Philby, care au colectat cîteva mii de inscripții arabe din Arabia Saudită în 1951-2, fără să menționăm călătoriile mai limitate ale unor cercetători cum sînt Burton, Hurgronje, Doughty, Rutter și Thomas. Între inscripțiile din N un loc important îl ocupă Piatra Taimaî, pe care este o inscripție aramaică, aproximativ din secolul al 5-lea î.d.Cr, și a fost obținută de Huber în 1883 (*TEMA).

c. Istoria și civilizația

În afara *nomazilor din stepele Arabiei, a căror viață s-a desfășurat neschimbată timp de milenii, principalele regiuni de civilizații istorice s-au aflat în colțul de SV al peninsulei și în zona de N, unde stepa se îmbină cu regiunile locuite ale Siriei.



Arabia antică.

În mileniul al 2-lea î.d.Cr. diferite triburi vorbind limbi semitice au venit dinspre N în regiunea Yemenului modern și la V de Aden, și au întemeiat așezări care s-au unit mai tîrziu și au format regatele Saba (*ȘEBA, 7), (Ma'în) (*MINAENI), (Qataban) și (hardamaut) (Ațarmavet, Gen. 10:26). Cauza principală a prosperității lor a fost poziția lor intermediară pe căile comerciale care veneau din ținuturile cu mirodenii de pe coasta de S și din Etiopia (*IERBURI, Mirodenii), și se îndreptau către țările din N. Primul regat care s-a ridicat a fost Saba', așa cum se vede în inscripții locale din secolul al 8-lea î.d.Cr, care indică existența unui stat bine organizat aflat sub conducerea unui conducător *(mkrb)* care întrunea printre funcțiile sale și anumite slujbe de preot. Prosperitatea regatului este indicată prin faptul că a plătit tribut lui Sargon și lui Sanherib. Pe la 400 î.d.Cr., regatul învecinat, Ma'în a ajuns mai puternic și a slăbit în mare parte autoritatea Sabei. În secolul l 4-lea a fost instaurată monarhia la Qatabān, iar în ultimul sfert al primului mileniu stăpînirea Sabei, Ma'inului, Qatabānului și Hadramautului a fluctuat, pînă cînd ținutul a ajuns sub stăpînirea Himyariților. La apogeul lor, regatele din S Arabiei au avut colonii chiar în N Arabiei, iar inscripții cu scrierea lor au fost găsite în Golful Persic și în Mesopotamia (Ur, Uruk). Alfabetul inscripțiilor Thamūdice, Lihyānite și Safāitice arată de asemenea influența lor în N, iar similaritatea limbii și a scrisului etiopian sînt mărturii că au avut o influență similară și în Africa.

În partea de N istoria refectă contactele stabilite de nomazi cu civilizațiile sedentare din Mesopotamia și Siria. În Transiordania procesul de infiltrare și așezare sedentară este vizibil, deși există perioade în care a fost foarte limitat. În prima parte a Epocii Bronzului, toată Transiordania era presărată cu așezări (*AVRAAM), dar a urmat o perioadă sterilă, c. 1900-1300 î.d.Cr., pînă cînd formarea de așezări s-a intensificat din nou în secolul al 13-lea. Numele „Arab“ apare pentru prima dată în inscripții contemporane din analele lui Salmanaser III, cînd un oarecare Gindibu (*(m)gin-in-di-bu-' (mât)ar-ba-a-a*; Kurkh Stele 2. 94) a luptat împotriva lui la Qarqar (853 î.d.Cr.); după aceea numele apare frecvent în inscripțiile asiriene, fiind folosit pentru nomazii care călăreau cămile, aceștia fiind zugrăviți în basoreliefurile lui Asurbanipal de la Ninive (*CĂMILĂ). Un episod neobișnuit din istoria Mesopotamiei a fost călătoria lui Nabonidus, regele Babilonului (556-539 î.d.Cr.) la Taimac (*TEMA), în N. El a rămas acolo timp de 10 ani, timp în care fiul său (Bel-šar-ușur) (*BELȘAȚAR) a domnit în locul lui în Babilon.

În ultima parte a secolului al 4-lea î.d.Cr. regatul arab al *Nabataenilor, care vorbeau aramaică, cu capitala la Petra, a început să se ridice și să prospere ca un stat comercial, din secolul al 2-lea pînă în perioada romană. În aceeași perioadă a fost format mai departe spre S regatul Lihyānit al *Dedanului, de către arabii care s-au stabilit într-o colonie veche a mineenilor. În secolul 1 î.d.Cr, un alt stat arab care a adoptat limba aramaică drept limbă oficială, a început să devină proeminentă la Palmyra (*TADMOR) și în era creștină a eclipsat în mare măsură Petra ca stat comercial, și a devenit un rival serios pentru Roma.

d. Referiri biblice

Arabia nu este menționată de multe ori în Biblie sub acest nume, întrucît locuitorii ei erau cunoscuți sub numele politice sau tribale ale grupurilor mai mici cărora le aparțineau. Tabelul de *națiuni din Gen. 10 înșiră o serie de popoare din S Arabiei ca urmași ai lui *Ioctan și ai lui *Cuș. O serie de triburi din N Arabiei sînt menționate ca urmași ai lui Avraam, prin *Chetura și *Agar (Gen. 25). De asemenea, între urmașii lui Esau (Gen. 36) sînt menționate o serie de popoare arabe. Pe vremea lui Iacov erau două grupuri de urmași ai lui Avraam, Ismaeliții (*ISMAEL) și *Madianiții, care puteau fi întîlniți în caravanele de negustori (Gen. 37:25-36; *NOMAZI). Pe vremea lui Solomon contactele cu Arabia au ocupat un loc proeminent în narațiunea VT, mai ales ca urmare a relațiilor sale comerciale extinse, în special prin portul Eziongheber de la Marea Roșie. Faptul acesta este subliniat de faimoasa vizită a reginei din *Seba (1 Împ. 9:26-28), iar mai aproape de casă, de tributul primit de la *mal^{e}kê '^{a}rab* (2 Cron. 9:14), care în traduceri sînt numiți „regii Arabiei". Numele *'^{a}rāb*, *'^{a}rābî* se pare că a însemnat la început „deșert" sau „stepă" și, prin extensie, „locuitor al deșertului stepei", și de aceea în contextul biblic se referă în principal la acele popoare care ocupau ținuturile de semi-deșert de la E și S de Palestina (*RĂSĂRIT, FIII). De aceea, nu este posibil să precizăm cu exactitate cînd trebuie să luăm cuvîntul cu sensul propriu ca nume, „arab", sau ca un nume colectiv, „locuitor al stepei". Problema este complicată și mai mult de faptul că există o rădăcină etimologică distinctă, *'rb*, „ a amesteca", și una dintre formele ei se pronunță *'ēreb*, aceasta fiind interpretată în unele contexte în sensul de „mulțime amestecată". De fapt, aceasta este forma care apare în 1 Împ. 10:15, pasajul paralel cu 2 Cron. 9:14, și distincția depinde în întregime de vocalizarea masoretică. Prin urmare, fiecare caz în care apare cuvîntul trebuie judecat după context și nu după formă, și în cazul acesta nu există nici un motiv ca să nu-l citim „Arabia" sau, poate și mai bine, „arabi".

În secolul al 9-lea, Iosafat, regele lui Iuda, a primit tribut de la *'^{a}rābî* (2 Cron. 7:11), dar succesorul său, Ioram, a fost victima unui raid în care *'^{a}rābî* au luat pe soțiile și fiii săi (2 Cron. 21:16-17) și numai Ahazia, cel mai tînăr, a fost lăsat (2 Cron. 22:1). În secolul al 8-lea, Ozia a schimbat situația și a readus *Elatul sub stăpînirea sa (2 Împ. 14:22).

Deși regatele din S Arabiei erau cunoscute (de ex. Ioel 3:8), cele mai multe contacte ale Israelului cu Arabia au avut loc cu triburile nomade din N. Pe vremea lui Ezechia aceste popoare erau foarte bine cunoscute (Is. 13:20; 21:13) și unii dintre ei au luptat ca mercenari pentru a apăra Ierusalimul împotriva lui Sanherib ((amêel)ur-bi); Prisma lui Taylor, 3. 31).Pe vremea lui Iosia (Ier. 3:2) și în ultimele zile ale regatului lui Iuda, arabii au ocupat un loc important ca negustori (Ier. 25:23-24; Ezec. 27; *CHEDAR).

Tendința crescîndă a arabilor de a se stabili și de a construi centre comerciale este ilustrată de *Gheșem, arabul care a încercat să-l împiedice pe Neemia să reconstruiască Ierusalimul (Neem. 2:19; 6:1), probabil pentru că se temea de competiție comercială. Regatul care a urmat a fost cel al nabateenilor și în apocrife termenul „arab" se referă de obicei la acest popor (1 Mac. 5:39; 2 Mac. 5:8); de asemenea, deșertul „Arabiei" unde s-a retras Pavel (Gal. 1:17) probabil că a făcut parte din regatul nabateenilor.

BIBLIOGRAFIE. (*a*) Generală: J. Bright, *A History of Israel*[2], 1972; I. Eph'al, *JAOS* 94, 1974, p. 108-115; W. C. Brice, *South-West Asia*, 1966, p. 246-276; W. B. Fisher, *The Middle East. A... Geography*[6], 1971, p. 441-478; H. Field, *Ancient and Modern Man in Southwestern Asia*, 1956, p. 97-124, și harta pliantă de buzunar; P. K. Hitti, *History of the Arabs*[6], 1956, p. 1-86; J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, retipărită în 1969 cu o introducere de G. W. van Beek; A. Grohmann, *Arabien*, 1963; G. W. van Beek, în G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East*, 1961, p. 229-248; A. K. Irvine în *POTT*, p. 287-311; S. Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, 1957, p. 181-207, 243; *The Semites in Ancient History*, 1959, p. 104-132; G. Ryckmans, *Les religions arabes preislamiques*, 1951.

(*b*) Arabia de S: A. F. L. Beeston, *A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian*, 1962; B. Doe, *Southern Arabia*, 1971; despre excavațiile americane în Arabia de S, R. le B. Bowen și F. P. Albright, *Archaeological Discoveries in South Arabia*, 1958; și o serie de alte volume publicate de American Foundation for the Study of Man, tipărite de John Hopkins Press, Baltimore; R. L. Cleveland, *An Ancient South Arabian Necropolis*, 1965.

(*c*) Arabia de N: W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*[3], rev. de W. R. Smith și M. J. de Goeje, 1896; A. Musil, *Oriental Explorations and Studies*, 1-6, 1926-8; N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*, I-IV (*AASOR* 14, 15, 18, 19, 25, 28), 1934-51; multe relatări cunoscute - *The Other Side of Jordan*[2], 1970; *The River Jordan*, 1946; și *Rivers in the Desert*, 1959; vezi și *BA*, 22, 1959, p. 98-108; B. Dee, *Southern Arabia*, 1977; F. V. Winnett și W. L. Reed, *Ancient Records from North Arabia*, 1970; despre Tema, vezi R. P. Dougherty, *Nabodinus and Belshazzar*, 1929, p. 105-166; C. J. Gadd, în *Anatolian Studies* 8, 1958, p. 79-89.

T.C.M.

II. În Noul Testament

Arabia nu a desemnat, ca în zilele noastre, întreaga peninsulă dintre Marea Roșie și Golful Persic, ci numai partea din imediata apropiere a Palestinei, la S și E. Acest teritoriu a fost ocupat de unul sau mai multe triburi arabe numite *nabateeni, care s-au stabilit în această regiune în secolul al 3-lea î.d.Cr. Pînă în secolul 1 ei și-au stabilit stăpînirea asupra unei regiuni care se întindea de la Damasc, la N, pînă la Gaza, la S, și mult în deșertul din E. Capitala lor era cetatea Petra, construită din piatră roșie.

Arabia este menționată numai de două ori în NT. Pavel povestește cum după convertirea sa a plecat în Arabia (Gal. 1:17). Acest incident nu este relatat nicăieri în altă parte din NT. Localizarea exactă a acestui eveniment este incertă. Întrucît pentru lumea greco-romană Arabia însemna regatul nabateenilor, este posibil ca Pavel să fi mers acolo, poate chiar la Petra, care era capitala. Nu ni se spune de ce a mers acolo. Poate că scopul lui a fost să fie singur, în comuniune cu Dumnezeu. K. Lake sugerează că Pavel a predicat aici, deoarece în Epistola către Galateni, unde el menționează acest incident, antiteza nu este între discuția cu creștinii din Ierusalim și discuția cu Dumnezeu în deșert, ci între a pune imediat în practică misiunea de a predica ne-evreilor, și plecarea la Ieru-

salim pentru a obține autoritatea de a predica (*The Earlier Epistles of St Paul*, 1914, p. 320 ș.urm.).

Celălalt caz în care apare cuvîntul Arabia în NT (Gal. 4:25), termenul este folosit într-un sens mai restrîns și desemnează Peninsula Sinai, sau teritoriul aflat imediat la E, lîngă Golful Aqaba.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1931, p. 547 ș.urm., 649; *HDAC*; *IDB*; J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934. W.W.W.WR.

ARAD. **1.** Oraș canaanit din pustia lui Iuda, al cărui rege a atacat fără succes poporul Israel în timpul pribegiei în pustie. Aradul a fost distrus și noua localitate a primit numele *Horma (Num. 21:1-3; 33:40). Ios. 12:14 menționează între regii învinși pe un rege al Aradului și un rege al cetății Horma, în timp ce Jud. 1:16-17 spune că în regiunea aceea s-au așezat cheniții, și spune că Iuda și Simeon au distrus cetatea Țefat și i-au schimbat numele în Horma. Tell Arad, la 30 de km NE de Beerșeba a fost excavat între 1962 și 1974 de Y. Aharoni și R. B. K. Amiran. La începutul Epocii Bronzului a existat o cetate mare fortificată (Cetatea de jos), apoi locul a fost părăsit pînă în Epoca Fierului I, cînd un deal dintr-o parte a cetății a fost ocupat. Aici a fost construită o fortăreață în secolul al 10-lea î.d.Cr. și a fost folosită pînă în secolul al 6-lea. În cursul mai multor faze de remodelare într-un colț a fost găsit un loc de închinare cu altare de piatră și stîlpi. Cioburile de lut găsite aici au avut inscripții în ebraică cu numele familiilor preoțești Pashhur și Meremoth. Mai multe texte au fost scoase la lumină din alte părți ale fortăreței, referitoare la probleme militare și aprovizionare în perioada grea din jurul anului 600 î.d.Cr.. Un text menționează „casa lui YHWH". Cetatea Arad din ultima parte a Epocii Bronzului (Aradul canaanit) se poate să fie orașul modern Tell Malhatah, la 12 km spre SV. *Șișac menționează după invazia sa două cetăți Arad - Arad Rabbat și Arad din Yeruham. Vezi *EAEHL*, 1, s.v.; și *K^{e}tuvot 'Arad* 1975.

2. Un om din seminția lui Beniamin, fiul lui Beria (1 Cron. 8:15-16). A.R.M.

ARAM, ARAMEI.

I. Originea și numele personal

a. Fiul lui Sem, menționat alături de Elam, Asur și alții în Gen. 10:23 și 1 Cron. 1:17; alte patru linii genealogice derivă de la el. Cu privire la această asociere a lui Aram cu părțile de E și NE ale Orientului antic, vezi secțiunea **II.***a* de mai jos.

b. Nume personal purtat de persoane care au devenit capi de familii în perioada patriarhală și după această perioadă. Dintre aceștia menționăm: Aram, nepotul lui Nahor, fratele lui Avraam (Gen. 22:21); o „aramită" a fost mama lui Machir, fiul lui Manase (1 Cron. 7:14); un alt Aram este menționat ca urmaș al lui Așer (1 Cron. 7:34).

În genealogiile din Mat. 1:3-4 și Luca 3:33 (AV) sîntem induși în eroare de Aram, care este forma greacă a numelui Ram (RSV), un nume cu totul diferit.

II. Popoare, țări și limbi

a. Originea

Aram și arameii sînt numiți de obicei „sirieni" în traducerile VT - un nume care ne induce în eroare cînd este folosit înainte de anul 1000 î.d.Cr. Începînd din mileniul al 3-lea î.d.Cr., se știe din surse cuneiforme că popoarele semi-nomade care vorbeau o limbă semitică s-au infiltrat în mod constant în Siria și Mesopotamia venind din toate direcțiile de la marginea deșertului Arabiei. În Mesopotamia, în timpul regilor acadieni și în timpul celei de-a treia dinastii din Ur (cca. 2400-2000 î.d.Cr.) acești „apuseni" *MAR.TU* în sumeriană, *Amurru* în babiloniană) au penetrat în cele din urmă pînă dincolo de Tirgu, în stepele din răsărit, ajungînd pînă la munții Iranului. Avem dovezi puternice că ei s-ar fi stabilit acolo. (Pentru o discuție competentă despre acest subiect vezi J.-R. Kupper, *Les Nomades en Mesopotamie au Temps des Rois de Mari*, 1957, p. 147 ș.urm., 166, 177 ș.urm., 196.) Dar aceste regiuni din NE nu au fost ținuturi nelocuite. În stepele și dealurile de dincolo de ele locuiau huriani și nu încape îndoială că aceste două populații s-au amestecat. Aceste fapte furnizează un cadru folositor pentru cunoașterea originii arameilor din surse biblice și ne-biblice.

În această perioadă este menționată o așezare numită Aram(e.i) în partea de E a regiunii Tigrului, la N de Elam și la ENE de Asiria. Dacă legăm acest fapt cu prezența în aceste locuri a unor semiți din V care s-au stabilit aici, am putea pe bună dreptate să-i numim proto-aramei. Kupper respinge această interpretare, dar se pare că aici el a trecut cu vederea importanța unor pasaje din VT. Această asociere a primilor „aramei" cu regiunile din E și NE este evidentă în Gen. 10:22-23, unde Aram, Elam și Asiria apar împreună - indicînd o dată foarte timpurie. Amos 9:7 continuă această tradiție în vremurile de mai tîrziu: Dumnezeu a adus pe Israel din Egipt (S), pe filisteni din Caftor (V) și pe aramei din Chir (NE). Chir mai apare încă o dată (Is. 22:6) - desemnînd Asiria - alături de Elam, așa încît Amos este în armonie cu Gen. 10 și cu faptul că proto-arameii locuiau în NE. Pe baza dovezilor cuneiforme (fără a folosi pasajele biblice aduse aici) existența acestor primi aramei a fost acceptată de către A. Dupont-Sommer, *VT Supp.* vol. I, 1953, p. 40-49; de către S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, p. 66-67, și în lucrările anterioare; cît și de către M. McNamara, *Verbum Domini*, 35, 1957, p. 129-142; existența lor a fost contestată de (de ex.) I. J. Gelb, *JCS* 15, 1961, p. 28, n.5; D. O Edzard, *Die zweite Zwischenzeit Babyloniens*, 1957, p. 43, n. 188.

Aramu este atestat ca nume personal în dinastia a 3-a din Ur (cca. 2000 î.d.Cr.) și la Mari (secolul al 18-lea î.d.Cr.); la Alalah în N Siriei a apărut tot în această perioadă forma (Arammu), cu dublu „m", *cf.* numelui ebr. *'^{e}rammî*, „arameu". Acesta corespunde cu Aram, ca un nume personal din VT, în aproximativ aceeași perioadă. Este posibil ca numele Aram să fie de origine huriană; la Alalah și la Nuzi apar o serie de nume de tip hurian compuse cu prefixul Aram- sau Arim- (Kupper, *Nomades*, p. 113). Este posibil ca „Aram" să fi fost numele unui grup tribal care a traversat pentru prima oară Tigrul, pătrunzînd în regiunile huriene și numele acesta a fost dat de hurieni tuturor popoarelor semitice din V care s-au infiltrat și s-au așezat aici (*cf.* folosirea sumeriană și babiloniană

a termenilor *MAR.TU* și *Amurru*, vezi mai sus) - și de aici provine folosirea în nume de locuri; se poate, de asemenea, să fi fost un epitet hurian, lucru care ar explica și mai bine apariția prefixului în nume personale. Cînd hurianii s-au răspîndit în partea nordică a Mesopotamiei și în Siria, la începutul mileniului al 2-lea, probabil că ei au folosit acest termen cu referire la mulți locuitori semiți veniți din V în aceste regiuni - cunoscuți din surse cuneiforme ne-huriane (de ex. Mari), haneeni, suteeni și alții; lucrul acesta, însă, este complet incert.

b. Istoria veche, secolele 19-12 î.d.Cr.
După ce au părăsit cetatea Ur, patriarhii evrei s-au stabilit mai întîi în partea superioară a Mesopotamiei, la Haran (Gen. 11:28- 32), în „Aram-naharaim" (vezi mai jos). O parte a familiei a rămas aici (Nahor, Betuel, Laban) și au fost cunoscuți sub numele de „aramei" (adică, au primit numele locului unde au trăit), în timp ce o altă parte a familiei (Avraam) a plecat în Canaan. Dar soțiile lui Isaac și Iacov au provenit din ramura aramee a familiei (Gen. 24:28 ș.urm.), justificînd în felul acesta pe deplin numele care a fost dat mai tîrziu israeliților, în Deut. 26:5, „Arameu pribeag" (= Iacov). Limba vorbită de familia lui Iacov și cea a lui Laban arată deja diferențe de dialect („canaanită" și „aramaică"), vezi Gen. 31:47; observați forma veche a acestei „expresii aramaice, folosind direct genitivul și nu circumlocuțiunea cu *dî*.

Aram-naharaim („Aram de pe cele două rîuri") sau Padan-Aram a fost în esență regiunea cuprinsă între marea cotitură a fluviului Eufrat, dincolo de Carchemiș, care constituia marginea de V, și fluviul Habur, care constituia marginea de E. În această regiune s-a format regatul hurian al lui Mitanni (sec. 16-14 î.d.Cr.). În *Scrisorile de la Amarna (cca 1360 î.d.Cr.) regiunea este numită *Nahrima*, cu sunetul canaanit dual în „m" (la fel ca în ebr.), în timp ce textele egiptene din cca 1520-1170 î.d.Cr. apare în forma *Nhrn*, indicînd clar un sunet dual de tip aramaic, nefiind asimilat în forma canaanită, ca în Scrisorile de la Amarna. Forma din limba egipteană - derivată din contactele militare directe ale Egiptului cu Aram-naharaim - este o dovadă clară că existau mai multe dialecte ale limbii aramaice începînd cu secolul al 16-lea î.d.Cr. Formele *Nahrima/Nhrn* sînt menționate pe scurt în cartea lui Gelb, *Hurrians and Subarians*, 1944, p. 74 și n. 208. Alte indicii de forme (proto) aramaice din prima parte a mileniului al 2-lea în această regiune pot fi întîlnite în lucrarea lui Albright, *AfO* 6, 1930-1, p. 218, n. 4.

Din Ugarit (secolele 14-13 î.d.Cr.) provin numele personale Armeia și B(e)n-Arm(e)i(a), și un teritoriu numit „cîmpurile arameilor" (Kupper, *Nomades*, p. 114), care continuă firul istoriei. O mențiune egipteană a lui Aram apare în timpul domniei lui Amenofis III (c. 1370 î.d.Cr.), *cf.* E. Edel, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III*, 1966, p. 28 ș.urm.. Locul numit „Aram" sau „Pa-Aram" în Papirusul egiptean Anastasi III (secolul al 13-lea î.d.Cr.) probabil că este Aram, nu Amurru. În secolul al 13-lea î.d.Cr. Balaam, care locuia în *Petor (în ʿAmaw?), lîngă Eufrat, în Aram (-naharaim) și în „munții Răsăritului", a fost angajat ca să-l blesteme pe Israel (Num. 22:5; 23:7; Deut. 23:4).

În haosul care a venit asupra părții de V a Orientului antic, imediat după cca. 1200 î.d.Cr. cînd oamenii mării au distrus imperiul hitit și au tuburat structurile din Siria și Palestina (*CANAAN; *EGIPT, Istoria), unul dintre asupritorii Israelului a fost oportunistul *Cușan-Rișeataim, regele din Aram-naharaim, a cărui stăpînire întinsă dar fragilă a durat numai 8 ani (Jud. 3:7-11). În perioada judecătorilor, zeii Siriei puteau fi numiți pe bună dreptate „zeii Aramului" (cca 1100 î.d.Cr.?) în Jud. 10:6 (ebr.); aceasta se leagă de accelerarea influxului de aramei care s-au stabilit în ultima parte a secolului al 12-lea și în secolul al 11-lea î.d.Cr. în Siria și în Mesopotamia, culminînd cu întemeierea statelor Aramee. În această perioadă, Tiglat-Pileser I, regele Asiriei (1100 î.d.Cr.), a încercat în zadar să oprească înaintarea „Akhlamu, arameilor" de-a lungul Eufratului (*ANET*, p. 275). Numele Akhlamu apare în secolele al 13-lea și al 14-lea și (ca nume personal) în secolul al 18-lea î.d.Cr. se referă la un popor de tip arameu, indicînd astfel continuitatea arameilor din vechime pînă în timpuri mai recente. În legătură cu această secțiune, vezi și Kupper, *Nomades*; R. T. O Callaghan, *Aram Naharaim*, 1948; A. Malamat, *The Armeans in Aram Naharaim and the Rise of Their States*, 1952 (ebr.); M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, 1957; *ANET*, p. 259 și n. 11.

c. Israel și statele Aramee (cca. 100-700 î.d.Cr.)
(i) *Saul (cca. 1050-1010 î.d.Cr.)*. În timpul domniei sale, Saul a trebuit să lupte cu mulți dușmani ai Israelului: Moab, Amon și Edom, în E, filistenii, în V, și „împărații din Țoba", în N (1 Sam. 14:47; sau „împăratul", dacă folosim LXX). Probabil că aceste lupte au avut loc la apogeul puterii sale (cca. 1025 î.d.Cr.?), înainte de finalul dezastruos al domniei sale.

(ii) *David (cca. 1010-970 î.d.Cr.)*. Primul contact cunoscut al lui David cu arameii este prietenia stabilită cu Talmai, fiul lui Amihur, regele Geșurului, pe a cărui fiică a luat-o în căsătorie (Absalom a fost fiul ei și al lui David) în primii 7 ani de domnie la Hebron (1010-1003 î.d.Cr.), 2 Sam. 3:3, 5. Talmai a continuat să domnească în Geșur către sfîrșitul domniei lui David, cînd Absalom s-a refugiat acolo timp de 3 ani (2 Sam. 13:37-39). În a doua jumătate a domniei sale, David s-a luptat cu Hadadezer, fiul lui Rehob, regele din Aram-Țoba (la N de Damasc). Acest rege își extinsese deja stăpînirea pînă la Eufrat (după ce l-a înfrînt pe Toi, regele ostil al Hamatului, 2 Sam. 8:10), dar supușii din N probabil că s-au revoltat, deoarece atunci cînd l-a atacat David, Hadadezer era în război, încercînd se „restaureze" cuceririle de aici (2 Sam. 8:3). Probabil că David și Toi au considerat că Hadadezer era prea periculos; în orice caz, David a anexat Damascul și Toi, regele Hamatului, a devenit aliatul (supusul) său, 2 Sam. 8:5-12. Revolta împotriva lui Hadadezer probabil că a urmat după două înfrîngeri serioase pricinuite de David cînd Hadadezer s-a aliat cu Amon (2 Sam. 10; 1 Cron. 19) și alte state aramee (vezi Unger, p. 42-46). Nu este stabilită nici o relație temporală directă între 2 Sam. 8:3-12 și 2 Sam. 9-12, dar este posibil ca războiul cu Amon să-l fi precedat pe cel din 2 Sam. 8. În consecință, David era fără îndoială suzeranul lui Hadadezer și al Siriei, în întregimea sa. Este posibil ca textele siriene de mai tîrziu să facă aluzie la stăpînirea întinsă dar efemeră a lui Hadadezer, acesta descriind felul în care în timpul domniei lui Ashur-rabi II (cca 1012-972 î.d.Cr.), „regele Aramului" a preluat controlul asupra Petorei

(Pitru) și Mutkinu, pe ambele maluri ale Eufratului; aceasta poate marca întemeierea acolo a regatului arameu Bit-Adini - care se poate să fi fost sursa trupelor lui Hadadezer de dincolo de Eufrat. Pentru o discuție mai detaliată, vezi Landsberger, *Sam'al I*, 1948, p. 35, n. 74; și Malamat, *BA* 21, 1958, p. 101-102.

(iii) *Solomon* (*c. 970-930 î.d.Cr.*). Probabil că în prima parte a domniei sale Solomon a înfrînt „Hamat-Țoba", adică, se pare că a înfrînt o revoltă în partea de S a Hamatului, care se învecina cu Țoba - se poate să fi fost o revoltă de revocare a poziției de aliat-supus a Hamatului? În orice caz, stăpînirea lui Solomon a fost suficient de fermă încît a construit aici cetăți-magazii (2 Cron. 8:3-4). În ultima parte a domniei lui David, după înfrîngerea lui Hadadezer din Țoba, un tînăr numit Rezon, a adunat în jurul său o ceată de haiduci. În primii ani ai domniei lui Solomon probabil că Rezon a fost doar un insurgent mic și neînsemnat. Dar în ultima parte a domniei lui Solomon, Rezon a pus stăpînire pe Damasc și a devenit rege acolo, domnind ceva mai mult decît Solomon, cu care s-a luptat în permanență (1 Împ. 11:23-25); se pare că Rezon a fost haiduc pînă prin 955 î.d.Cr., a domnit în Damasc probabil între 955-925 î.d.Cr., pînă cînd a murit - de bătrînețe - și un alt „haiduc", Hezion, a urcat cu forța pe tronul Damascului.

(iv) *Dinastia lui Hezion*. Noul oportunist a întemeiat o dinastie care a durat un secol. Hezion (cca. 925-915 î.d.Cr.), fiul său Tabrimon (cca. 915-900? î.d.Cr.) și nepotul său, Ben-Hadad I (cca. 900-860? î.d.Cr.) sînt prezentați în această ordine și în aceste relații în 1 Împ. 15:18. (Stela Melqart, despre care se susține că arată aceeași succesiune (*DOTT*, p. 239-41; *ANET*, p. 501), este de fapt imposibil de descifrat cu certitudine.)Acești regi au transformat repede regatul Damascului în Siria propriu-zisă, rivalizînd numai cu Hamatul. Cînd a fost atacat de Baeșa, regele Israelului, Asa, regele lui Iuda, a cerut ajutor de la Ben-Hadad I (1 Împ. 15:18 ș.urm.).

*Ben-Hadad care s-a luptat cu Ahab (1 Împ. 20) și care a fost asasinat de Hazael în timpul domniei lui Ioram, cca. 843 î.d.Cr. (2 Împ. 6:24 ș.urm.; 8:7-15) probabil că este un alt rege, poate Ben-Hadad II (cca. ?860-843 î.d.Cr.), dar este posibil să argumentăm - așa cum face Albright - că acesta este Ben-Hadad I (care ar fi domnit între cca. 900-843 î.d.Cr. - o domnie lungă, dar nu unică). Acest Ben-Hadad II/I este aproape cu certitudine Adad-idri („Hadadezer"), regele Damascului, pe care Salmanaser III l-a atacat în 853, 849, 848 și 845 î.d.Cr. și la a cărui asasinare și înlocuire de către Hazael se face de asemenea aluzie în scrierile asiriene. Era un lucru obișnuit ca monarhii din Orientul Apropiat antic să aibă două nume; Ben-Hadad/Adad-idri este doar un exemplu. Ben-Hadad, regele Damascului, și Urhileni, regele Hamatului, au condus opoziția față de Asiria și au contribuit cu cele mai mari armate, deși eforturile lor au fost sprijinite generos de Ahab, regele Israelului, în 853 î.d.Cr., la Qarqar (*ANET*, p. 278-281; Wiseman, în *DOTT*, p. 47).

(v) *De la Hazael la Rezin*. Uzurpatorul *Hazael (cca 843-796 î.d.Cr.) a avut de luptat aproape imediat cu Ioram, regele lui Israel (842/1 î.d.Cr.), *cf.* 2 Împ. 8:28-29; 9:15. Iehu a ocupat tronul lui Israel cu acest prilej, dar el - împreună cu alții - a plătit tribut Asiriei (*ANET*, p. 280; *DOTT*, p. 48; *IBA*, p. 57, fig. 51), lăsîndu-l pe Hazael al Damascului să lupte singur cu Asiria în 841 și 837 î.d.Cr. (Unger, *op. cit.*, p. 76-78). După aceea, Hazael a atacat cu sălbăticie pe Israel, atît în timpul domniei lui Iehu, cînd a ocupat Transiordania (2 Împ. 10:32-33), cît și în timpul domniei lui Ioahaz, cca 814/3-798 î.d.Cr. (2 Împ. 13:22). Dar a urmat o perioadă de răgaz; este posibil ca „eliberatorul" trimis atunci de Dumnezeu (2 Împ. 13:5) să fi fost Adad-nirari III, regele Asiriei, care a intervenit împotriva lui Hazael (numit „Mari") prin 805-802 î.d.Cr.

În primii ani ai domniei lui Ioas în Israel, presiunea a fost menținută de fiul lui Hazael, Ben-Hadad III (2 Împ. 13:3). Dar așa cum Dumnezeu a promis prin Elisei, Ioas (cca. 798-782/1 î.d.Cr.) a luat înapoi de la Ben-Hadad teritoriile cucerite de Hazael (2 Împ. 13: 14-19, 22-25). Ben-Hadad s-a urcat pe tron în cca. 796 î.d.Cr. și a domnit pînă prin 770 î.d.Cr., potrivit stelei Zakur (vezi Unger, *op. cit.*, p. 85-89; *DOTT*, p. 242-250). Ben-Hadad a condus o coaliție puternică împotriva lui Zakur, regele Hamatului, un uzurpator din Lu ash care a preluat stăpînirea asupra întregului regat Hamat-Lu ash. dar Zakur și aliații săi au înfrînt coaliția lui Ben-Hadad și au pus capăt perioadei de dominație în Siria a regatului arameu cu capitala la Damasc.

La scurtă vreme după aceasta, Damascul slăbit a ajuns sub suzeranitatea lui Ieroboam II, regele lui Israel (2 Împ. 14:28). Mai tîrziu, probabil după moartea lui Ieroboam II în 753 î.d.Cr., s-a ridicat la Damasc un rege numit *Rețin (în asiriană *Rahianu*) și a amenințat regatul lui Iuda, care era aliat cu Israel, și (la fel ca și Hazael) a cucerit din nou Transiordania; dar Ahaz, regele lui Iuda, a apelat la Tiglat-Palassar III, regele Asiriei, care în 732 î.d.Cr. l-a înfrînt și l-a omorît pe Rețin (2 Împ. 16:5-9; *ANET*, p. 283) și, așa cum a profețit Amos (1:4-5), i-a deportat pe arameii nefericiți la Chir, ironia constînd în faptul că aceasta era țara lor de origine.

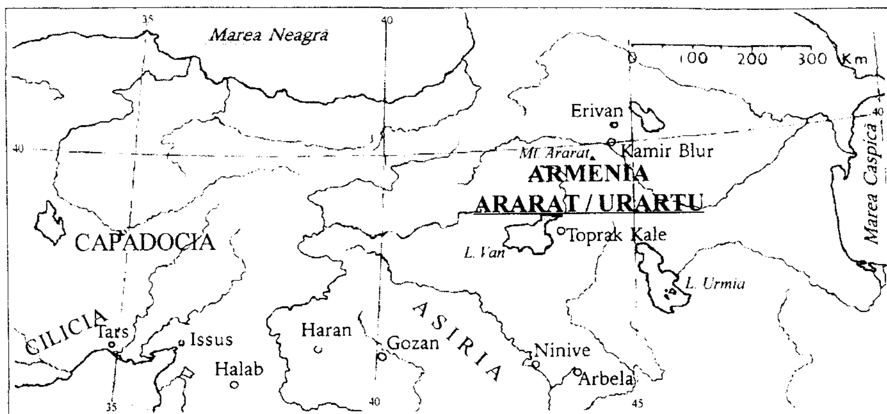
(vi) *Alte regate aramee* sînt menționate rareori în Scriptură. În anul 701 î.d.Cr., Sanherib și-a bătut joc de Ezechia, vorbind despre neputința regilor și zeilor din *Arpad, *Hamat, *Gozan, *Haran, *Rezef (asir. *Rașappa*) și „fiii lui Eden din Telasar" (2 Împ. 18:34; 19:12-13). Ultimii din această listă sînt locuitorii provinciei aramee (fost regat) Bit-Adini, „Casa lui Eden" sau Bet-Eden, în Amos 1:5.

BIBLIOGRAFIE. M. F. Unger, R. T. O Callaghan, A. Malamat (lucrări citate la sfîrșitul **II.***b*); A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, 1949. Între studiile specifice se includ: R. de Vaux, *RB* 43, 1934, p. 512-518, și A. Jepsen, *AfO* 14, 1941-4, p. 153-172, și *ibid.* 16, 1952-3, p. 315-317; B. Mazar, *BA* 25, 1962, p. 98-120, pentru Aram-Damasc și Israel; E. O. Forrer, în Ebeling și Meissner, *Reallexikon der Assyriologie*, 1, 1932, p. 131-139 *(Aramu)*, și B. Landsberger, *Sam'al* I, 1948; W. F. Albright, în AS 6, 1956, p. 75-85, despre infiltrarea asiriană în politica și arta aramee; A. Malamat, în *POTT*, p. 134-155. Inscripții, *cf.* J. C. L. Gibson, *Textbooks of Syrian Semitic Inscriptions*[2], 1975.

d. Limba

Vezi *LIMBA VECHIULUI TESTAMENT.

Trebuie remarcat că apariția unor cuvinte și expresii aramee în limba ebraică din VT indică adesea vechimea scrierii. Observați urmele de forme aramaice în mileniul al 2-lea **II.***b*, mai sus). Statele aramee din Siria, care au existat cel puțin din timpul domniei lui Saul, și căsătoriile din vremea lui David (Talmai), lasă



Locul Muntelui Ararat în Armenia

să se înțeleagă influența lingvistică aramaică în Palestina. În fine, unele „aramaisme" sînt de fapt ebraisme sau (canaanisme) în limba aramaică (*cf.* K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, p. 143-146- A. Hurwitz, *IEJ* 18, 1968, p. 234-240.

e. Cultura aramee

Cea mai importantă contribuție a arameilor la cultura Orientului antic a constituit-o limba lor: la început, în comerț și în diplomație, apoi pentru comunicație în ținuturi întinse (vezi mai sus), și ca limbă literară (vezi R. A. Bowman, „Aramaic, Arameans and the Bible", *JNES* 7, 1948, p. 65-99). Povestea și proverbele lui Ahiqar sînt plasate în Asiria, pe vremea lui Sanherib, și își au originea în vremea aceea; din secolul al 5- lea î.d.Cr. provin textele religioase în scrierea demotică (egipteană) (Bowman, *JNES* 3, 1944, p. 219-231) și Papirusul Blacassiani (G. A. Cooke, *A Textbook of North- Semitic Inscriptions*, 1903, p. 206-210, Nr. 76). Dintr-o perioadă mai tîrzie provin textele magice, inclusiv un text în scriere cuneiformă, din perioada seleucidă (C. H. Gordon, *AfO* 12, 1937-9, p. 105-117). În era creștină, limba siriacă a ocupat un loc important. Zeii principali ai arameilor au fost Baal-shamim și alte forme ale lui Baal, Hadad - zeul furtunii, zeitățile canaanite cum au fost Ashtar (Iștar?) și zeitățile din Mesopotamia, inclusiv Marduk, Nebo, Shamash, etc. (J. A. Fitzmyer, *The Aramaic inscriptions of Sefîre*, 1967, p. 33 ș.urm.). Vezi Dupont-Sommer, *Les Araméens*, p. 106-119; Dhorme și Dussaud, *Religions, Babilonie*, etc., 1949, p. 389 ș.urm. K.A.K.

ARAMĂ LUSTRUITĂ Cuvîntul ebr. *hašmal* apare numai în Ezec. 1:4, 27; 8:2. Contextul cere ca *hašmal* să fie ceva strălucitor, dar înțelesul exact al cuvîntului nu a fost cunoscut de teologi, din vremurile rabinice pînă în prezent. LXX traduce folosind cuvîntul *ēlektron*, care înseamnă „chihlimbar" sau „un aliaj de aur și argint" *(LSJ)*. Delitzsch sugerează că termenul asirian *ešmaru* ar fi înrudit; lucrul acesta este posibil din punct de vedere fonetic și înțelesul este „aliaj metalic strălucitor". G. R. Driver sugerează „aramă", prin comparație cu cuvîntul acadian *elmešu*. Vezi *VT* 1, 1951, p. 60-62; *VT Supp.* 16, p. 190-198. R.J.W.

ARARAT.

I. Dovezi biblice

Numele Ararat apare de patru ori în Biblie. A fost regiunea muntoasă sau deluroasă (*hārê ᵃrārāṭ*, „munții Ararat") unde s-a oprit arca lui Noe (Gen. 8:4. Relatările despre așa-zise rămășițe de lemn în Lacul Kop din Mt Ararat, făcînd legătura între acestea și arca folosită de Noe la *potop, nu au fost confirmate arheologic și nici nu au fost datate ca fiind mai vechi de cca. 2500 î.d.Cr.); țara (*'ereṣ*) în care s-au refugiat Adramelec și Șarezer, fiii patricizi ai lui Sanherib (2 Împ. 19:37 = Is. 37:38); regat (*mamlāḵâ*) inclus de Ieremia alături de Mini și Așchenaz într-o profeție despre nimicirea Babilonului (Ier. 51:27). Traducerea engleză AV redă „Armenia" atît în Împărați cît și în Isaia, folosind ca bază termenul *Armenian* din textul lui Isaia în LXX.

II. Dovezi extra-biblice

Există prea puține îndoieli că numele biblic *ᵃrārāt* este același cu *Urartu* din inscripțiile asiriene, un regat care a înflorit în vremea Imperiului asirian în apropierea Lacului Van din Armenia. Deși este menționat frecvent de regii asirieni ca un vecin care a cauzat multe probleme în partea de N, a fost influențat puternic de civilizația mesopotamiană, iar în secolul al 9-lea scrierea cuneiformă a fost adoptată și modificată pentru scrierea urartiană (numită și „vanică" sau „chaldiană", care nu trebuie confundată cu cea „caldeană"), o limbă care nu era înrudită cu limba acadiană. Sînt cunoscute aproape 200 de inscripții urartiene și în unele dintre acestea țara lor este numită *Biainae* iar poporul este numit „copiii lui Haldi", zeul național. Săpăturile arheologice făcute în special la Toprak Kale, o parte a vechii capitale antice, Țușpa, în apropiere de Lacul Van, cele de la Kamir Blur, un oraș în apropiere de Erevan, în URSS, și cele de la Alting Tepe, în apropiere de Erzincan, au scos la lumină exemple de artă și arhitectură.

III. Urartu

În secolul al 13-lea, cînd Urartu este menționat pentru prima oară în inscripțiile lui Salmanaser I, se pare că era un principat mic între lacurile Van și Urmia, dar se pare că s-a întărit în secolele care au urmat, cînd Asiria

a trecut printr-o perioadă de declin. În secolul al 9-lea devin tot mai frecvente rapoartele despre campanii asiriene împotriva regatului (Urartu), ale cărui teritorii se întindeau acum mult înspre N și V, iar prin anul 830 î.d.Cr. Sardur a instaurat o nouă dinastie și a stabilit capitala la Tuspa. Succesorii săi imediați au menținut frontierele, dar regatul a fost zdruncinat puternic în secolul al 8-lea de invaziile cimeriene (*GOMER), și a fost întărit doar temporar pe la jumătatea secolului al 7-lea de către Rusa II, care se poate să fie regele care a acordat azil asasinilor lui Sanherib. Despre sfîrșitul regatului Urartu nu cunoaștem prea multe, dar armenienii care vorbesc o limbă indoeuropeană trebuie să se fi stabilit acolo pe la sfîrșitul secolului al 6-lea î.d.Cr., așa cum se arată în inscripția de la Behistun care folosește numele *arminiya* în versiunea persană veche acolo unde în versiunea babiloniană găsim termenul *urašṭu*, iar versiunea aramaică a ms Elefantin folsoește *'rrt*. Urartu probabil că a dispărut ca stat în prima parte a secolului al 6- lea, în perioada cînd a profețit Ieremia.

BIBLIOGRAFIE. A. Goetze, *Kleinasien*², 1957, p. 187-200, 215-216; F. W. König, *Handbuch der chaldischen Inschriften* (*AfO*, Beiheft 8), I, 1955, II, 1957; M. N. van Loon, *Urartian Art*, 1966.

T.C.M.

ARAUNA (În ebr. *'ᵃrawnâ*, sau *hā'ᵃwarnâ*, *'ᵃranyâ*). În 2 Sam. 24:16 ș.urm., un iebusit a cărui arie de treierat a fost cumpărată de David cînd a văzut pe îngerul nimicitor care avea mîna întinsă acolo; David a cumpărat locul ca să poată construi un altar acolo și să aducă o jertfă pentru a opri molima care a izbucnit după ce el a făcut numărătoarea poporului. În 1 Cron. 21:18 ș.urm. (unde Arauna este numit Ornan) ni se spune că David a cumpărat și pămîntul care înconjura aria de treierat, ca să fie locul unde să fie construit Templul; Solomon a construit acolo Templul, cînd a venit vremea (1 Cron. 22:1; 2 Cron. 3:1). Numele lui Arauna este derivat de la cuvîntul hitit *arawanis*, „om liber" „nobil". H. A. Hoffner (*POTT*, p. 225) sugerează că ar trebui citit *'wrnh* (cf. Cron. și LXX), care în limba huriană este *ewri-ne*, „domnul". La Ugarit găsim atît *irwn* (hurian) cît și *arwn* (hitit) ca nume personale (F. Gröndahl, *Die Personnamen der Texte aus Ugarit*, 1967, p. 224, 272). În 2 Sam. 24:16 numele este precedat de articolul hotărît, iar în v. 23 este însoțit de *hammelek* („regele"), și de aici s-a sugerat că el ar fi fost ultimul rege iebusit al Ierusalimului (*HITIȚI).

F.F.B.

ARBECH. Un termen obscur proclamat înaintea lui Iosif în calitatea lui de prim ministru al lui Faraon (Gen. 41:43). W. Spiegelberg a interpretat acest termen ca fiind cuvîntul egiptean *ib-r.k*, „atenție!", „luați seama!" J. Vergote sugerează *i.brk*, „dați cinste!", „îngenunchiați!", un imperativ egiptean împrumutat dintr-o limbă semitică *(Joseph en Egypte)*, 1959, p. 135-141, 151. Discuții recente nu adaugă nimic la aceste sugestii

K.A.K.

ARCĂ. 1. Arca lui Noe (În ebr. *tēḇâ* probabil de la Egip. *db' .t* „cufăr, sicriu", *Gen.* 6-9; *kibōtos* „cutie, cufăr" în NT. A fost destinată să fie doar un dispozitiv de plutire, ale cărui dimensiuni au fost - dacă luăm cotul de cca. 46 cm. (*MĂSURI ȘI UNITĂȚI), aproximativ 150 x 25 x 15m (Gen. 6:15). Este posibil să citim *qānîm*, „trestii", în loc de *qinnîm* „cuiburi", în Gen. 6:14, fără să modificăm textul consonant, și astfel înțelegînd că părțile componentele din lemn de gofer au fost legate laolaltă și tencuite cu trestii, și că toată arca a fost apoi tencuită cu *bitumen (smoală). În timp ce afirmația din 6:16 (literal „s-o faci mai jos, al doilea și al treilea") poate fi luată în sensul tradițional descriind trei nivele, ea poate fi interpretată și în sensul de a indica trei straturi de lemne puse în cruce, și această idee ar fi în armonie cu construirea din lemn, trestie și smoală. Arca a avut deasemenea o deschidere (*peṯaḥ*) în latura ei, și un *sōhar*, un cuvînt care nu este înțeles exact, dar care este interpretat cel mai adesea că ar însemna o deschidere pentru lumină, permițînd luminii să intre în interior pe sub acopreriș.

Arca s-a orpit pe „unul din munții *Ararat" (Gen. 8:4) sau, potrivit babilonienilor, muntele Nisir („salvare") în NV Persiei. Încercările de a descoperi rămășițele corăbiei lui Noe și de a dovedi existența ei pe baza fragmentelor de lemn găsite în estul Turciei nu au fost încă confirmate (*cf.* J. A. Montogomery, *The Quest for Noe's Ark*, 1972).

2. Arca lui Moise (În ebr. *tēḇâ*, Exod. 2:3-6) poate fi descrisă ca o versiune în miniatură a arcei lui Noe, fiind doar atît de mare cît să încapă în ea un copil nou născut. A fost confecționată din trestii (*gōme*, /papirus), și a fost izolată cu smoală (*hēmār*) și lut (*zep̄eṯ*, *BITUMEN) și din faptul că a fost necesar să fie deschisă (Exod. 2:6), se pare că, la fel ca și arca lui Noe, a fost închisă complet.

BIBLIOGAFIE. A. Heidel, *The Gilghamesh Epic and Old Testament Parallels*², 1949, p. 232-237; E. Ullendorff, *VT*, 4, 1954, p. 95-96.

T. C. M.

ARCHIT. Gen. 10:17; 1 Cron. 1:15. Urmaș al lui Ham, prin Canaan, și strămoșul eponim al locuitorilor unei cetăți feniciene, orașul modern Tell 'Arqa, la 20 km NE de Tripoli. Locul este menționat în scrieri egiptene, în Scrisorile de la *Amarna; de asemenea, este menționat de Salmanaser III (853 î.d.Cr.) și Tiglat-Palassar III. În vremea romană a fost numit Caesari Libani.

G.G.G

AREOPAG (Gr. *Areios pagos*, „dealul lui Ares", zeul grec al războiului, corespunzător zeului roman Marte).

1. Un deal mic la NV de Acropole în Atena, numit Areopag în Fapt. 17:22.

2. Conciliul de pe Areopag, numit astfel deoarece locul inițial de întrunire a fost dealul lui Ares. În vremea NT, cu excepția investigării cazurilor de omor, acesta se întrunea în „porticul regal" (*stoa basileios*) din piața ateniană (*agora*), și probabil că aici a fost adus Pavel înaintea Areopagului (Fapt. 17:19) și nu „în mijloculului Areopagului" (v. 22). Era cea mai venerabilă instituție din Atena, datînd din vremuri legen-

dare, şi în ciuda reducerii pronunţate a puterii pe care o avusese în vechime, continua să se bucure de prestigiu şi avea jurisdicţie specială în probleme de morală şi religie. De aceea a fost normal ca „un predicator care vesteşte nişte dumnezei străini" (Fapt. 17:18) să fie supus judecăţii areopagului.

Cuvîntarea dinaintea areopagului, prezentată de Pavel cu această ocazie (Fapt. 17:22-31), este un discurs despre adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu. Luînd ca punct de plecare o inscripţie de pe un altar închinat „unui *dumnezeu necunoscut", el le spune ascultătorilor săi că a venit să le facă cunoscut pe Dumnezeul pe care ei mărturiseau că nu-L cunosc. Adevăratul Dumnezeu este creatorul şi Domnul universului; El nu locuieşte în temple materiale; El nu depinde de jertfele aduse de creaturile sale ci El revarsă asupra lor viaţă şi toate celelalte lucruri de care ele au nevoie. El, care este creatorul tuturor lucrurilor, în general, este creatorul omenirii, în special; cuvîntarea continuă în felul acesta şi face anumite afirmaţii cu privire la om în raportul său cu Dumnezeu. Toţi oamenii au provenit dintr-unul singur; ţinuturile de locuit de pe pămînt şi anotimpurile anului au fost rînduite pentru folosul omului; scopul lui Dumnezeu în aceste rînduieli este ca oamenii să-L caute şi să-L găsească, cu atît mai mult cu cît ei sînt copiii Lui. Deşi formularea şi citatele din cuvîntare sînt *elenistice, accentul este în întregime biblic. În cuvîntarea* sa, Pavel îi cheamă pe ascultători să se pocăiască şi să se supună cunoaşterii lui Dumnezeu, întrucît El este nu numai creatorul ci şi judecătorul tuturor; garanţia judecăţii viitoare a fost dată prin faptul că L-a înviat din morţi pe Omul împuternicit să execute această judecată. Cînd au auzit această referire cu privire la înviere, conciliul l-a întrerupt pe Pavel şi nu l-a mai ascultat, socotind că nu este vrednic de a fi luat în serios.

BIBLIOGRAFIE. N. B. Stonehouse, *Paul before the Areopagus*, 1957; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 1956, p. 26-83; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, 1955; H. Conzelmann, „The Address of Paul on the Areopagus", în L. E. Keck şi J. L. Martyn (ed.), *Studies in Luke-Acts*, 1966, p. 217-230; T. D. Barnes, „An Apostle on Trial", *JTS* s.n. 20, 1969, p. 407-419; C. J. Hemer, „Paul at Athens: A Topographical Note", *NTS* 20, 1973-4, p. 341- 349.

F. F. B.

ARETA. Referinţa din 2 Cor. 11:32 este făcută la Areta IV Filopatris, ultimul şi cel mai faimos rege *Nabatean care a purtat acest nume (cca 9 î.d.Cr. la 40 d.Cr.). El a fost confirmat pe tron ca şi rege vasal de către Augustus, deşi cu oarecare reţineri, întrucît el a ocupat tronul fără permisiunea împăratului. Fiica lui s-a căsătorit cu *Irod Antipa, care a divorţat de ea şi a vrut să se căsătorească cu *Irodiada (Marcu 6:17). Areta i-a declarat război lui Irod şi l-a învins în anul 36 d.Cr. Roma a fost de partea lui Irod, dar expediţia de pedepsire care a fost trimisă sub conducerea lui Vitelius, guvernatorul Siriei, a ajuns numai pînă la Ierusalim cînd vestea morţii împăratului Tiberiu în anul 37 d.Cr. a dus la abandonarea expediţiei.

Din 2 Cor. 11:32 pare probabil, deşi foarte surprinzător, că Areta a avut la un moment dat stăpînire asupra Damascului, vechea capitală a Siriei. Se presupune că el a primit cetatea de la Gaius (37-41 d.Cr.) a cărui politică a fost să încurajeze regatele vasale. Nu au fost găsite monede romane emise la Damasc între 34 şi 62 d. Cr. Lipsa unor asemenea monede poate fi semnificativă, sau nu. Se poate ca ocuparea cetăţii de către Areta să fi avut loc cîndva între 34 (sau 37) şi 40, sau activitatea acestui „etnarh" se poate să aibă şi altă explicaţie. Referinţa este probabil importantă pentru cronologia paulină, dar pe baza dovezilor pe care le avem în prezent indicaţiile sînt prea incerte şi posibilităţile prea variate ca să ne permită să tragem vreo concluzie. Dacă putem pune semnul de egalitate între împrejurarea din 2 Cor. 11:32 şi evenimentele din Gal. 1:17-18 şi Fapt. 9:23-29, se poate ca această întîmplare să fi avut loc la „3 ani" după convertirea lui Pavel. După părerea unora această posibilitate ar oferi un acord mai bun cu datarea mai timpurie a convertirii apostolului, care pare probabilă pe baza altor dovezi.

E.M.B.G.
C.J.H.

ARGINTAR, TOPITOR. Rădăcina ebr. *srp* exprimă topirea, testarea şi purificarea metalelor, în special a metalelor preţioase cum sînt aurul şi argintul. Aceeaşi terminologie a fost folosită de Dumnezeu cu privire la testarea oamenilor (punerea oamenilor la încercare) şi cu privire la Cuvîntul lui Dumnezeu care este încercat şi testat. Un termen mai puţin comun pentru purificare a fost *zqq*. În lumea antică metalul brut era de obicei topit din nou pentru a îndepărta impurităţile şi pentru a turna piese de metal (unelte, arme, imagini, etc.). Metalul era încălzit în creuzete de lut (Prov. 17:3; 27:21) în cuptoare sau pe vatră şi adesea erau folosite foale pentru a furniza aerul suplimentar necesar pentru a crea o temperatură mai ridicată.

Termenul ebr. *sōrēp* folosit cu referire la topitor sau cel care prelucrează metalul, este tradus adesea aurar. Pe vremea Judecătorilor, mama lui Mica a dat să-i fie turnată o statuie de argint (Jud. 17:4), iar mult mai tîrziu Isaia (40:19; 41:7; 46:6) şi Ieremia (10:8-9; 51:7) au descris plastic confecţionarea zadarnică a unor idoli de metal sau acoperiţi cu un strat metalic. David a pregătit aur şi argint rafinat pentru viitorul Templu de la Ierusalim (1 Cron. 28:18; 29:4); la repararea zidurilor Ierusalimului pe vremea lui Neemia au luat parte diferiţi meşteşugari care prelucrau metale (Neem. 3:8, 31-32).

Dumnezeu, ca un meşter topitor care caută metalul curat, ni se spune adesea că a pus la încercare sau că a testat (*srp*) inimile oamenilor. Vezi Jud. 7:4 (oamenii lui Ghedeon); Ps. 17:3b; 26:2b; 66:10; 105: 19; Is. 48:10; Ier. 9:7; Zah. 13:9; Mal. 3:2-3. Vezi de asemenea imaginile plastice din Ps. 12:6 şi Prov. 30:5 care se referă la Cuvîntul lui Dumnezeu. Pentru acest ultim concept, vezi şi 2 Sam. 22:31 (= Ps. 18:30); Ps. 119:140. Metalul purificat era folosit pentru turnare (*cf.* Prov. 25:4). Dumnezeu a căutat să curăţească pe poporul Său de păcat aşa cum se scoate zgura şi impurităţile (Is. 1:25), dar uneori nici chiar focul încins cu foale nu a fost suficient de fierbinte ca să facă lucrul acesta (Ier. 6:29-30). Încercările sînt folosite uneori pentru a-i curăţi pe oameni şi cei înţelepţi se curăţesc singuri (Dan. 11:35; 12:10). O dată se face referire la vin (Is. 25:6). (*ARTE ŞI MEŞTEŞUGURI.)

BIBLIOGRAFIE. Cu privire la scenele egip. de prelucrare a metalelor, forme de turnat şi creuzete, vezi

ANEP, p. 40, fig. 133-136; Singer, Holmyard şi Hall, *A History of Technology*, 1, 1954, p. 578, fig. 383 (folosirea foalelor). În general, vezi *ibid.*, p. 577-584; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 6, 1958, p. 70-73, 81-85; 8, 1964, p. 133 ş.urm., 170 ş.urm., 239 ş.urm.; 9, 1964, p. 67 ş.urm.; A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1962, cap. 11.

K.A.K.

ARGOB. District în Transiordania care a fost sub stăpînirea lui Og, regele Basanului înainte de a fi cucerit de poporul Israel condus de Moise (Deut. 3:3-5). Avea 60 de cetăţi cu ziduri puternic întărite, şi multe sate fără ziduri. Localizarea exactă a regiunii este controversată. O localizare care a fost sprijinită de tradiţia evreiască, şi care a cîştigat suport suplimentar de la etimologia improbabilă a cuvîntului „argob", susţine că această regiune este ţinutul vulcanic cunoscut sub numele de el-Leja (*TRAHONT). Această părere nu mai este acceptată. Numele probabil că indică un ţinut arabil fertil (*'argōḇ* probabil de la *reḡeb*, „bulgăre" sau „ţărînă". *cf.* Iov 21:33; 38:38). Spre V graniţa se întinde pînă la regatele mici Gheşur şi Maaca (Deut. 3:14), adică Înălţimile Golan. Există oarecari dificultăţi în ce priveşte schimbarea numelui cetăţii Argob, * Havot-Iair, de către Iair, din seminţia lui Manase. În 1 Împ. 4:13 satele lui Iair sînt situate în Galad (*cf.* Jud. 10:3-4).

J.C.J.W.

ARHEOLOGIE.

I. Generalităţi

În cadrul ştiinţei arheologiei, care se dezvoltă rapid, studiul special al „Arheologiei biblice" se ocupă cu acele vestigii materiale din Palestina şi ţările învecinate care sînt legate de perioada şi naraţiunea biblică. În aceste vestigii materiale se includ resturile de clădiri, vestigiile de artă, inscripţiile şi orice lucruri primitive care ajută la înţelegerea istoriei, vieţii şi obiceiurilor evreilor şi ale altor popoare, cum sînt egiptenii, fenicienii, sirienii, asirienii şi babilonienii, care au venit în contact cu ei şi i-au influenţat. Interesul pentru locurile şi timpurile menţionate în Biblie a constituit imboldul iniţial pentru multe dintre excavaţiile mai vechi; cadrul general istoric, religios şi etnic al Bibliei, generat de descoperirile arheologice, a contribuit în mare măsură la explicarea, ilustrarea şi, uneori, coroborarea afirmaţilor biblice cu teoriile contradictorii, bazate insuficient pe fapte.

Limitările arheologiei sînt datorate perioadei mari de timp şi zonei geografice întinse care trebuie studiate, cît şi problemelor legate de păstrarea în timp a materialelor. Obiectele de lemn, piele şi pînză dăinuiesc rareori şi existenţa lor trebuie presupusă. Nici o localitate biblică nu a fost excavată complet, şi probabil că nici nu poate fi. Numai în ultimii ani au putut fi făcute comparaţii între diferite excavaţii, folosind metode exacte de stratificare şi notare. Lucrul acesta a dus la revizuirea unor concluzii mai vechi, de ex. Garstang a datat zidurile Ierihonului ca fiind cu cîteva secole mai vechi decît le-a datat Kenyon. În afară de aceasta, numărul mic de inscripţii din Palestina face ca informaţiile extra-biblice directe despre gîndirea şi felul de viaţă al oamenilor din vechime să fie rare. Întrucît arheologia, care este o ramură a istoriei, se ocupă în principal cu vestigiile materiale, ea nu poate verifica adevărurile biblice majore cum sînt existenţa şi activitatea răscumpărătoare a lui Dumnezeu şi a lui Cristos, Cuvîntul întrupat.

Metoda arheologică de datare secvenţială a fost elaborată în Palestina (în acest termen includem statele moderne Israel şi Iordania). În 1890, Flinders Petrie care făcea excavaţii la Tell el-Hesi, şi-a dat seama că diferitele nivele de ocupare ar putea fi distinse prin vasele de lut caracteristice şi prin alte aspecte ale lor. Această schemă de stratigrafie şi tipologie este aplicată în prezent în toată lumea; în Palestina a fost îmbunătăţită de arheologii de mai tîrziu, în special la Tell Beit Mirsim, Samaria, Lachiş şi Ierihon. Prin compararea excavaţiilor din Palestina şi cele din alte părţi, a fost stabilită o reţea de descoperiri înrudite, corelate cu cronici istorice, furnizînd o cronologie remarcabil de bine închegată începînd din mileniul al 4-lea î.d.Cr. Datele dinainte de această perioadă continuă să fie imprecise, chiar şi atunci cînd metoda da datare cu Carbon-14 furnizează unele dovezi. Tabelul alăturat (p. 74) prezintă denumirile acceptate în prezent pentru aceste perioade arheologice.

II. Perioada preistorică

Orientul Apropiat a fost scena apariţiei omului ca şi culegător, în perioada Paleolitică ale cărei rămăşiţe pot fi întîlnite în peşterile de pe Carmel (Wadi el-Mughârah), Eynan şi Oren. După o perioadă în care lipsesc urme materiale, omul este întîlnit ca şi culegător în aşa-numita „revoluţie neolitică". Mulţi cercetători găsesc legături cu Europa preistorică, şi nu cu Africa, şi cu trăsăturile fizice ale omului de Neanderthal din Europa. Aşezări constituite din colibe datate în cca. 9000 î.d.Cr. sînt găsite la Shanidar (Irak), Eynan (Lacul Huleh), Ierihon şi Beidha (în apropiere de Petra). Dezvoltarea producţiei a dus la Neoliticul B, caracterizat prin „pre-olărit". La Ierihon sînt găsite din această perioadă (c. 7500 î.d.Cr.) sisteme masive de apărare şi figurine şi cranii vopsite în mod neobişnuit, a căror folosire nu este cunoscută. Aşezări neolitice au fost descoperite în Yarmuk şi Galilea (Shaâar Haggolan). Acestea sînt contemporane cu aşezările de pe Nil, din Cipru şi din Valea Tigrului (Jarmo).

Din perioada Calcolitică provin picturi pe pereţi, vase pictate de lut şi topoare de cupru, găsite în Valea Iordanului, Telulat Ghassul, Esdraelon, în apropiere de Gaza, şi din N Neghevului. Folosirea metalelor devine tot mai răspîndită şi modelele de lut arată că magaziile subpămîntene, cisternele de piatră şi unele locuinţe au avut plafoane de lut arcuite (Abu Matar).

Tranziţia spre prima parte a epocii bronzului nu este bine definită în Palestina. Unii arheologi atribuie acestei perioade o serie de aşezări care s-au dezvoltat ulterior şi au devenit oraşe-state (Meghido, Ierihon, Bet-Şean, Beth-yerah şi Tell el-Farâa, în apropiere de Sihem) sau au fost abandonate pentru o vreme (Samaria şi Tell el-Nasbeh). Popoarele invadatoare, care probabil că au fost nomazi din N sau E, au adus un nou tip de vase de lut şi şi-au îngropat morţii în gropi comune săpate în stîncă. În aceste morminte se puneau uneori obiecte de lut de care erau cunoscute de la sfîrşitul perioadei calcolitice anterioare, vase de lut arse de la Esdraelon şi vase de lut pictate, care mai tîrziu au fost găsite în cantităţi mari (EB I). Pentru

PERIOADA ARHEOLOGICĂ
Perioada romană și islamică - 70 d.Cr.
Perioada helenistă II 165 - 63 d.Cr.
Peroada israelită tîrzie 587-330 î.dCr
Epoca fierului III a/b 800-587
Epoca fierului II b 900-800
Epoca fierului I a 1150-1200
Epoca tîrzie a bronzului 1550-1200
Epoca mijlocie a bronzului I/II 2200-1600
Epoca primară a bronzului 3150-2850
Calcolitic (Epoca pietrei) c. 3500



descrierea acestei faze a fost folosit termenul „proto-urban", corespunzînd cu perioada proto-literată (Jemdet Nasr) din Irak, la cca 3200 î.d.Cr.

III. Epoca bronzului în Canaan

În prima parte a epocii bronzului I au început să apară orașe cu ziduri din cărămizi de lut. În același timp, vasele de lut din N (Beth-yerah, nivelul II; Beth-shan, nivelul XI) se deosebesc de cele din S, găsite la Ophel (Ierusalim), Gezer, Ai, Ierihon (VI; VII) și Tell en-Nasbeh. Orașele din N au continuat să prospere în EB II, cca. 2900 î.d.Cr. (Meghido, XVI-XVII; Beth-yerah, III; Bet-Șean, XII) deși în S pot fi observate unele influențe egiptene (Ierihon, IV). Orașul Arad, care era foarte dezvoltat (IV-I), avînd temple gemene, arată afinități cu orașele canaanite din N (*cf.* *AI). Textele de la Ebla (Siria), din c. 2300 î.d.Cr., menționează deja locurile care au ajuns cunoscute mai tîrziu, de ex. Lachiș, Hațor, Meghido, Gaza. Au avut loc progrese remarcabile, în special în vasele fine de lut „Khirbet Kerak", vase care arată îmbunătățirea treptată a tehnicii olăritului în Palestina și Siria.

În jurul anului 2200 î.d.Cr., au început să sosească popoare care aveau obiceiuri de înmormîntare, vase de lut și arme caracteristice, fiind probabil amoriți semi-nomazi (de ex. Tell Ajjul, Ierihon, Meghido). Acestea erau grupuri nomade a căror prezență în dealurile Palestinei a fost observată ulterior de israeliții care au ocupat Palestina (Num. 13:29; Ios. 5:1; 10:6) și de Textele execrative (blestemele) din *Egipt.

Tipurile diferite de vase de lut, de arme, cît și obiceiurile de înmormîntare diferite arată că aceste popoare aveau legături cu orașele-state din Siria și Fenicia, și curînd au început să apară numeroase orașe-state care sînt în mod caracteristic canaanite. Regii lor probabil că au fost „Domnitorii străini" asiatici (Hyksos) care au pustiit Egiptul în cca. 1730 î.d.Cr. A fost o perioadă de prosperitate, marcată însă de războaie frecvente între aceste orașe. Cetățile majore aveau o citadelă și un oraș înconjurat de ziduri înalte de apărare (de ex. Carchemiș, Qatna, Hațor, Tel el-Yahudiyeh, Egipt).

Perioada de mijloc a Epocii Bronzului a fost o perioadă cînd grupuri semi-nomade, inclusiv Habiru - între care se poate să fi fost și Patriarhii - s-au infiltrat în ținuturile nelocuite dintre orașele cu ziduri de apărare (*ERA PATRIARHALĂ). Morminte provenind de la aceste popoare au fost găsite la Ierihon. Orașele și casele lor (de ex. Beit Mirsim, Meghido și Ierihon) au rămas mici și au suferit prea puține schimbări pînă cînd au fost distruse în mod violent (LB), probabil de către egiptenii (Tuthmosis III) care i-au alungat pe conducătorii din dinastia Hyksos la cca. 1450 î.d.Cr.. În ciuda contactelor comerciale cu E Mediteranei (vase de lut miceniene), orașele din zona de deal a Palestinei erau acum mai sărace decît cetățile feniciene învecinate.

Cetățile majore au fost ocupate din nou, dar numai pentru a fi jefuite iarăși în secolul al 13-lea. Urme ale atacului israelit, sub conducerea lui Iosua, pot fi văzute în ruinele arse de la Hațor, Betel, Beit Mirsim (Debir?) și Lachiș, dar este imposibil să confirmăm această afirmație. Potrivit VT, Iosua nu a pus foc în multe locuri. La Ierihon s-a observat că orașul a fost abandonat în cca. 1325 î.d.Cr., dar despre zidurile prăbușite care se credea că aparțin acestei perioade de sfîrșit a epocii bronzului (Gargstang) se știe acum că au fost distruse în prima parte a epocii bronzului (Kenyon).

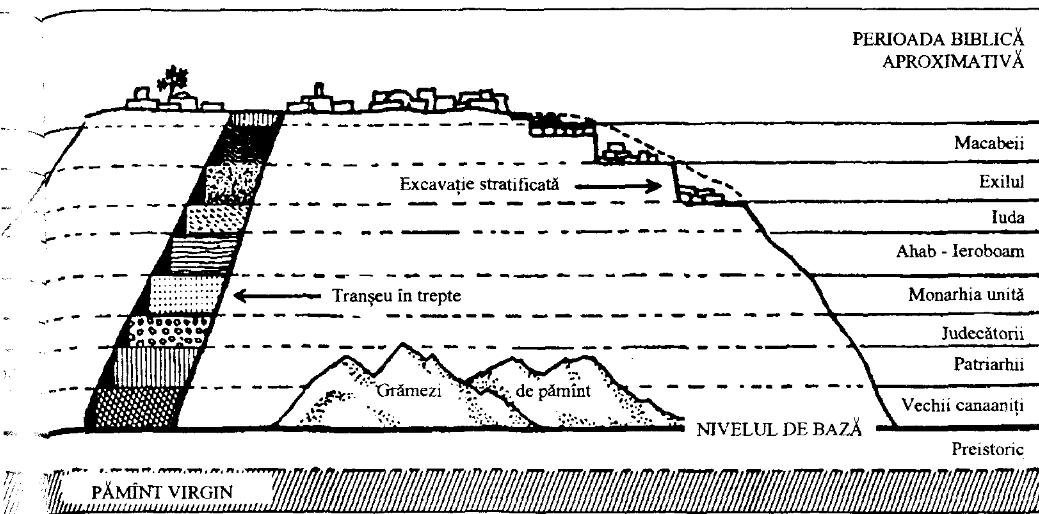
În așezările din Canaan din ultima parte a epocii bronzului au fost găsite cel puțin șase tipuri diferite de *scrieri: cuneiforme babiloniene, hieroglife și hieratice egiptene, alfabetul canaanit liniar (strămoșul alfabetului ebr. și gr.), și un alfabet cu 25 pînă la 30 de semne cuneiforme înrudit cu cel din *Ugarit, scrierea silabică din Byblos și scrieri de tip cipriot sau cretan.

Practicile religioase canaanite pot fi întrezărite în vestigiile templelor și ale locurilor de închinare de la Hațor, Lachiș, Meghido, Arad și altele, cît și în *altarele, mesele de jertfă și mobilierul cultic. Figurinele de metal îl reprezintă pe *Baal, iar figurinele de lut o reprezintă pe Astartea. Asemenea figurine sînt întîlnite frecvent. *Sigiliile cilindrice reprezintă de asemenea zei și zeițe; un asemenea sigil din Betel poartă numele zeiței Astartea, în limba egipteană.

(Pentru o examinare recentă a dovezilor arheologice și de altă natură în legătură cu datarea Exodului în secolul al 15-lea î.d.Cr., vezi J. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, 1978.)

IV. Epoca fierului în Israel

Prin secolul al 12-lea, așezarea filistenilor în SV Canaanului este atestată de o gamă nouă de vase de lut decorate, inspirate de formele miceniene recente, avînd însă elemente locale palestiniene, elementele cipriote și egiptene. Lipsa acestui gen de vase de lut filistene în locul care a fost identificat pînă în prezent cu orașul Gat constituie o problemă. Asemenea vase de lut pot fi întîlnite pretutindeni în *Filistia*, începînd din cîmpia de coastă de la Debir și Gaza, pînă la N de Iope. Asemenea vase de lut lipsesc în locurile ocupate de alte popoare de pe malul mării și, în afara unor cantități mici care pot fi atribuite comerțului, nu sînt întîlnite la început nici în dealurile centrale (Ghibea,



Diagramă schematică a unui loc excavat din Palestina, arătînd metodele de excavare și nivelele (stratele) de ocupare.

Ierusalim, Beth-zur, Tekk el-Nasbeh), dar în jurul anului 1050 î.d.Cr. au fost descoperite urme ale pătrunderii lor la Silo și Bet-Șean. Acești filisteni au fost primii care au folosit fierul în Palestina (un pumnal și un cuțit de fier într-un mormînt de la Tell el-Far'a), iar israeliții au întrerupt cu greu acest monopol și superioritatea lor economică (1 Sam. 13:18-22). Fortărețe canaanite bogate și bine construite au rezistat încă un secol (Bet-Șean). *Israeliții din vremea Judecătorilor* fie că au construit case slabe (Betel), fie că au trăit în clădirile canaanite cucerite (Beit Mirsim), fie că au înjghebat sate cu case rudimentare (Gat, Raqqat). Vasele lor de lut erau de asemenea brute și sărăcăcioase în comparație cu cele ale canaaniților.

Citadela lui Saul de la Ghibea (Tell el-Fûl) arată că israeliții au adoptat un sistem nordic de ziduri de cazemată pentru zidurile lor de apărare, și acestea erau o caracteristică a *arhitecturii din perioada respectivă. Viața de aici era simplă, deși a fost marcată de importarea cîtorva arme de fier. Este posibil ca zidurile de cazemată găsite la Sihem să fi fost construite de Abimelec (Jud. 9), iar cele de la Beit Mirsim și Bet-Șemeș de David, în efortul său de apărare a lui Iuda împoriva filistenilor. În rest, cu excepția zidurilor de apărare de la Ofel, nu există nici o clădire care să poată fi atribuită cu certitudine perioadei de domnie a lui David.

Perioada lui Solomon este marcată de întrebuințarea fierului pe scară tot mai mare și de folosirea unor tehnici de construcție îmbunătățite. Același plan a fost folosit pentru clădirile de la poarta cetății în Hațor, Gezer și Meghido (1 Împ. 9:15). La Meghido și Hațor au fost construite reședințe pentru guvernatorii districtelor, iar la Lachiș și Bet-Șemeș au fost găsite grînare masive pentru depozitarea grînelor luate ca impozit. Există de asemenea dovezi despre un program cuprinzător de construire a unor clădiri administrative regionale. Prosperitatea materială din timpul domniei lui Solomon trebuie să fi fost datorată în mare măsură construirii și dezvoltării multor *mine și topitorii de cupru și de fier. Portul Ezion-geber, la golful Aqaba, a fost folosit pentru a importa multe bunuri aduse de *corăbii. Un ulcior găsit la Tell Qasileh poartă inscripția „Aur din Ofir" și atestă schimburile comerciale.

Înfrîngerea filistenilor a deschis calea pentru extinderea *necontestată a comerțului fenician* și lucrul acesta este reflectat în construirea Templului lui Solomon. Planul de construcție a urmat stilul fenician adoptat deja la Hațor și Tell Tainat. Intrarea, flancată de stîlpi identici (*cf.* *IACHIN ȘI BOAZ), ducea în linie dreaptă, printr-un vestibul, la sanctuarul mare (*hêkāl*) și la sanctuarul mic, interior (*d^ebîr*). Un element specific planului lui Solomon a fost construirea de-a lungul zidurilor a unor camere mari pentru depozitarea tezaurului. Decorarea *Templului cu heruvimi, palmieri, modele geometrice, cît și mobilierul, pot fi comparate cu obiectele de fildeș din aceeași perioadă găsite la Samaria, Arslan Tash (Siria) sau Nimrud (Irak), și sînt atestate de *arta mai veche descoperită la *Ugarit. În cursul excavațiilor au fost descoperite și alte lucruri, cum sînt altarele, sfeșnicele, cleștele și lopețile.

Invazia lui Șișac I, regele Egiptului, în cca. 926 î.d.Cr., a avut ca rezultat distrugeri mari înspre N pînă la Tell Abu Hawan și la Beit Mirsim (B) și Bet-Șemeș (IIa). Perioada de după împărțirea regatului a fost clarificată de o serie de excavații. Arheologul de Vaux a arătat la Tirța (Tell el-Far'a) că orașul a fost abandonat după secolul al 10-lea; lucrul acesta este de așteptat dacă ținem seama că Omri a mutat capitala la Samaria (1 Împ. 16:23-24), întrucît avea căi mai bune de comunicare cu porturile maritime feniciene.

Vîrful dealului din Samaria a fost construit ca o reședință regală, înconjurată de un zid de cărămidă de calitate. Este posibil ca multe obiecte de fildeș din

	Perioadele arheologice	Cunoscute uneori ca	Perioada aproximativă
Islamică 636 d.Cr.	Islamică		636 d.Cr.
Bizantină 324 - 636 d.Cr.	Bizantină		234 d.Cr. - 636
Romană 37 î.d.Cr. - 324 d.Cr	Romană III		180 d.Cr. - 324
	Romană II		70 d.Cr. - 180
	Romană I	Irodiană	37 î.dCr. - 70 d.Cr.
Helenistă 330 - 37 î.d.Cr.	Helenistă II	Hasmonee-Macabee	152 - 37 î.d.Cr.
	Helenistă I		330 - 152 î.d.Cr.
Epoca fierului 1200 - 330 î.d.Cr. Cunoscută uneori ca Perioada israelită	Babiloniană/Persană	Epoca tîrzie a fierului (-ETF)/Persană	587 - 330 î.d.Cr.
	Epoca fierului III b		720 - 587 î.d.Cr.
	Epoca fierului III a		800 - 720 î.d.Cr.
	Epoca fierului II b	Epoca mijlocie a fierului (-EMF)	900 - 800 î.d.Cr.
	Epoca fierului II a		1000 - 900 î.d.Cr.
	Epoca fierului I b		1150 - 1000 î.d.Cr.
	Epoca fierului (= EF) I a	Epoca primară a fierului/Israelită (EPF)	1200 - 1150 î.d.Cr.
Epoca bronzului 3150 - 1200 î.d.Cr. Cunoscută uneori ca și Perioada canaanită	Epoca tîrzie a bronzului II b		1300 - 1200 î.d.Cr.
	Epoca tîrzie a bronzului II a		1400 - 1300 î.d.Cr.
	Epoca tîrzie a bronzului (-ETB) I	(Epoca canaanită tîrzie (-ECT))	1550 - 1400 î.d.Cr.
	Epoca mijlocie a bronzului II c		1600 - 1550 î.d.Cr.
	Epoca mijlocie a bronzului II b		1750 - 1600 î.d.Cr.
	Epoca mijlocie a bronzului II a	(Epoca canaanită mijlocie (-ECM))	1950 - 1750 î.d.Cr.
	Epoca mijlocie a bronzului (-EMB) I	Începutul Epocii mijlocii a bronzului	2200 - 1950 î.d.Cr.
	Epoca veche a bronzului IV	Epoca veche a bronzului III b	2350 - 2200 î.d.Cr.
	Epoca veche a bronzului III	(Epoca canaanită veche III)	2650 - 2350 î.d.Cr.
	Epoca veche a bronzului II	(Epoca canaanită veche II)	2850 - 2650 î.d.Cr.
	Epoca veche a bronzului (-EVB) I	(Epoca canaanită veche (-ECV) I)	3150 - 2850 î.d.Cr.
Calcolitic 4000 - 3150 î.d.Cr.	Calcolitic	Gasulian	4000 - 3150 î.d.Cr.
Epoca pietrei -> 4000 î.d.Cr.	Neolitic (Olărit)		5000 - 4000 î.d.Cr.
	Neolitic (Pre-olărit)	Epoca pietrei noi	7500 - 5000 î.d.Cr.
	Mezolitic	Epoca mijlocie a pietrei/Natufian	10.000 - 7500 î.d.Cr.
	Paleolitic	Epoca pietrei vechi	- 10.000 î.d.Cr.

Clasificarea perioadelor arheologice

palatul lui Omri și Ahab să provină din decorațiile sau mobilierul din „casa de fildeș“ a lui Ahab (1 Împ. 22:39; Amos. 6:4) și unele sînt gravate cu semne feniciene obișnuite în prelucrarea *fildeșului. Scrierea este identică cu cea din inscripția lui Meșa, găsită la Dibhan, care descrie relațiile dintre el și Israel în cca. 825 î.d.Cr. (*PIATRA MOABITĂ). În curtea palatului de la Samaria exista o cisternă sau un „bazin“ deschis și se poate ca aici să fi fost spălat carul de război al lui Ahab (1 Rev. 22:38). Șaizeci și trei de ostraca cu inscripții, evidențele vinului și uleiului adus la magaziile regale, stau ca dovadă a organizării administrative, probabil în timpul lui Ieroboam II.

Clădiri oficiale similare cu cele din Samaria (I) au fost găsite la Bet-Șean (V) și Meghido (V). La Meghido, Hațor și Beerșeba au fost descoperite magazii mari unde erau depozitate bunurile cu care erau plătite impozitele. La Hațor (VIII) se pare că Ahab a extins orașul prin construirea unor fortificații noi, în jurul dealului pe care era citadela. Acolo, la fel ca și la Samaria (II = Iehu), zidurile solide de apărare au fost construite așa încît au rezistat pînă în perioada reconstruirilor eleniste, cca 150 î.d.Cr. În jurul anului 800 î.d.Cr. Tell el-Far'a a fost ocupat din nou ca reședință locală a unui guvernator, avînd în apropiere locuințe particulare excelente. Vasele de lut găsite aici sînt similare cu cele din Samaria (IV), unde își avea reședința Ieroboam II.

Tell el-Nasbeh (Mițpa) și Ghibea au fost refortificate puternic ca cetăți de frontieră după desbinarea regatului unitar. Amîndouă localitățile au fost reconstruite după un plan identic și cu materiale similare, fapt care arată că lucrarea a fost făcută de Asa, după ce a distrus fortul lui Baeșa de la Rama, situat în apropiere (1 Împ. 15). Invazia lui Tiglat-Pileser III, regele Asiriei, în c. 734 î.d.Cr. a avut ca rezultat distrugeri serioase la Hațor (V) și Meghido (IV). În ruinele primei cetăți a fost găsit un ciob cu inscripția *lpqh* („aparținînd lui Pecah“) și ne amintește că vremea aceea Pecah era rege, așa cum citim în 2 Împ. 15:29; 16:5-8 și în Analele asiriene. Același rege asirian l-a menționat pe Ioahaz, al cărui tribut este redat în 2 Împ. 16:8.

În 722 î.d.Cr., Sargon II a încheiat asediul Samariei și, după cum spune el, a luat 27.290 de prizonieri „și zeii lor“ din cetate și din district, aducînd străini în locul lor (2 Împ. 17:24). Din punct de vedere arheologic, lucrul acesta poate fi observat din faptul că localitățile au fost locuite numai parțial și mai sărăcăcios, iar vasele de lut găsite au inclus vase asiriene și vase importate. De atunci încolo Israel a fost sub dominația și sub influența Asiriei. Cînd Iuda s-a împotrivit înaintării Asiriei spre Egipt, Sanherib și-a condus armata spre sud și a jefuit Meghido (IV), Samaria și Ghibea, în drum spre Iuda, în anul 701 î.d.Cr. Căderea Lachișului, un eveniment ilustrat în basoreliefurile din palatul asirian, a fost confirmată de armurile, armele și coifurile atacatorilor care au murit în apropierea rampei care ducea spre poarta principală a cetății. Se pare că o groapă comună pentru 1500 de victime datează din perioada aceasta. Ezechia, despre care Sanherib spune că l-a „închis în capitala sa, Ierusalim, ca pe o pasăre în colivie“, a ajutat la stăvilirea asediului împotriva capitalei sale prin tunelul pe care a avut previziunea să-l sape, aducînd apă în cetate de la 500 de m, de la Izvorul Fecioarei (2 Împ. 20:20; 2 Cron. 32:30). Inscripția găsită în 1880 în *Tunelul Siloam este unul dintre cele mai lungi texte monumentale evr. care au dăinuit pînă în prezent (*DOTT*, p. 209-211). Alte *scrieri evr. contemporane includ o inscripție a lui *Șebna.

Ardoarea opoziției lui Iosia față de Egipt este văzută în distrugerile de la Meghido (II) produse de Neco, în 609 î.d.Cr., în drum spre Carchemiș, o cetate despre care excavațiile arată că a fost arsă după aceea. Lucrul acesta s-a petrecut în timpul bătăliei din 605 î.d.Cr., cînd Nebucadnețar II a cucerit cetatea și a înfrînt Siria și Palestina, care au devenit supuse Babilonului (potrivit Cronicii babiloniene). Cînd Iuda s-a răzvrătit, pedeapsa aspră a fost inevitabilă. Cronica babiloniană descrie cucerirea Ierusalimului în 16 martie 597 î.d.Cr. Multe orașe și fortărețe din Iuda, dar nu și din N, arată devastările produse de atacurile babiloniene în vremea aceasta și, după revolta lui Zedechia, în timpul războiului din 589-587; unele cetăți au fost distruse și nu au mai fost ocupate niciodată (Bet-Șemeș, Tell Beit Mirsim). În dărîmăturile de la Lachiș (III) au fost găsite 21 de cioburi de lut care depun mărturie despre groaza apărătorilor (*DOTT*, p. 211-217).

Cercetările arheologice arată că țara a fost sărăcită foarte mult în timpul exilului, deși proprietățile regale ale lui Iuda au continuat să fie administrate în numele lui Ioiachin, care este amintit în textele scrise din închisoarea sa din Babilon. Sigilii cu inscripția „Eliachim, ispravnicul lui Yaukin“, *sigilii ale lui Iaazaniah din Tell en-Nasbeh și ale lui Ghedalia din Lachiș (2 Împ. 25:22-25) stau mărturie despre activitățile acestor lideri.

Reașezarea lui Iuda a fost înceată și excavațiile [illegible] că abia în secolul al 3-lea Iuda a fost repopulată la aceeași densitate ca și înainte. Samaria, Betel, Tell en-Nasbeh, Beth-zur și Ghezer, însă, au fost ocupate aproape în mod continuu și în cimitirele de la Athlit (Carmel) și Tell el-Far a (Negeb) s-au găsit vase de lut din Epoca Fierului III, cît și obiecte persane. Perșii au permis o oarecare autonomie locală și unele monede emise pe plan local au început să apară în secolul al 5-lea și abundă în secolul al 3-lea. Majoritatea sînt imitații ale drahmelor grecești, dar unele poartă inscripții evreo-aramaice (*yehud*, „Iuda“) similare cu cele găsite pe monedele evreiești care arată o zeitate masculină șezînd într-un car de război, ținînd pe mînă un șoim (la începutul secolului al 4-lea î.d.Cr.; vezi *IBA*, fig. 96). Posibil ca acesta să fie un caz vechi de folosire a *banilor. Multe mînere de ulcioare din această perioadă sînt ștampilate cu inscripții cum sînt „Iuda“ (*yhd*), Ierusalim (*yršlm*) sau cu numele Mosah. Influența gr. a crescut în permanență prin importurile făcute prin coloniile comerciale de pe coastă. Sînt găsite tot mai multe obiecte cu desene grecești și ioniene. Comerțul cu Arabia a înflorit în urma înființării regatului „idumean“. Partea de S a Palestinei a fost stăpînită de un arab, Gashmu (Neem. 6:1); numele acestui „rege al Chedarului“ este înscris pe vase de argint și este posibil ca vila persană de la Lachiș, construită după un plan asemănător cu palatul parților de la Nipur, în Babilonia, să fi fost centrul său administrativ. Vase persane de argint au fost dezgropate la Gezer și Sharuhen. Vase de calcar, cioplite pentru a se arde în ele tămîie, avînd o formă cunoscută în Babilonia și în S Arabiei, au fost găsite la Tell Jemmeh, Lachiș și în alte locuri.

V. Explorări și excavații

Interesul față de locurile biblice tradiționale a fost renăscut după Reformă și mulți autori au scris despre călătoriile lor în Palestina. Totuși, abia în 1838 doi americani, Edward Robinson și Eli Smith, au efectuat primele explorări planificate la suprafață, identificînd cîteva locuri antice cu localități menționate în Biblie. Prima excavație a fost întreprinsă în 1863 de către francezul De Saulcy, în apropiere de Ierusalim, și aceasta a fost urmată de o serie de cercetări patronate de Fondul pentru Explorarea Palestinei (Palestine Exploration Fund), între 1865-1914. Zonele vizitate și cartografiate includ V Palestinei, Cades (Conder), Galilea și Araba (Kitchener), deșertul Exodului (Palmer) și locuri din Capernaum, Samaria și Cezarea (Wilson). Interesul s-a concentrat asupra Ierusalimului, unde tuneluri subterane au scos la lumină fundațiile unor ziduri, nivele pietruite și părți ale zidului și porților de S și Ophel, în explorări făcute între 1867 și 1928. După excavațiile efectuate la Tell el-Hesi, în 1890 de Sir Flinders Petrie care a stabilit prima cronologie stratigrafică și primul index al obiectelor de ceramicii folosind comparații cu Egiptul, au urmat multe expediții conduse de cercetători americani, britanici, francezi, germani și israelieni, care au lucrat în mai multe locuri, mai ales la *Ghezer, *Taanac, *Meghido, *Samaria, *Sihem și *Bet-Șemeș. Cercetările ulterioare efectuate la suprafață de N. Glueck în Iordania (1933-) și de cercetători israelieni în Negev au făcut posibilă elaborarea unor hărți arheologice detaliate.

În 1920, Departamentul de Antichități al Palestinei a încurajat dezvoltarea unor tehnici minuțioase de cercetare și a metodelor de interpretare, și la scurtă vreme după aceasta a fost stabilită o cronologie bazată pe vase de lut (mai ales de către Albright, la Ghibea și Tell Beit Mirsim), iar această cronologie a fost îmbunătățită ulterior. Au fost făcute comparații cu descoperiri similare din alte părți ale Orientului Apropiat. În timp ce lucrările au continuat la locurile explorate înainte de primul război mondial, alți cercetători au excavat *Ascaelonul, *Bet-Șean, *Ghibea, Ophel, *Silo, *Ai, *Betel, *Beth-eglaim, *Beth-zur, iar eforturile principale au fost cocentrate la *Ierihon, *Lachiș, Ghassul, Tell en-Nasbeh, Tell Beit Mirsim (*Chiriat-Sefer sau *Debir) și *Tirța. După al doilea război mondial, lucrările au fost reluate în majoritatea acestor locuri, și lucrări noi au început la *Betel, *Cezarea, Der Alla, *Dotan și *Ghibeon. „Școala“ israeliană de arheologie, de dată mai recentă, a inclus cercetători cum sînt Mazar, Yadin, Aharoni, care au condus, printre altele, lucrări la Acco, *Arad, *Așdod, *Beerșeba, *Dan, *En-ghedi, Masada, Tell ash-Sheriah, Tell Mor, Tell Qasile, Ras-al-ʿAin (*Afec?) și Sinai.

Lucrări importante au fost întreprinse în Iordania la Buseirah (*BOȚRA), *Hesbon (Hesban), Madeba, Petra, Ezion-geber. Rezultatele tuturor acestor lucrări au fost prezentate cu regularitate în reviste de specialitate (dintre care unele sînt enumerate în bibliografie), în enciclopedii de arheologie și în cărți speciale dedicate unor anumite locuri. În viitor putem aștepta o creștere continuă a cunoștințelor despre locurile și vremurile biblice.

VI. Inscripții (Vechiul Testament)

Multe excavații au avut ca rezultat descoperirea unor documente, atît în arhive cît și izolate. Acestea au folosit diferite feluri de scriere, pe diverse materiale. Este de așteptat ca asemenea inscripții, în special cele din *Egipt, *Asiria și *Babilonia, și care pot fi datate destul de precis, să fie foarte folositoare pentru comparații cu documente păstrate în VT. Unele fac referiri directe, altele ilustrează răspîndirea largă a gradului de instrucție publică și a stilurilor literare în întregul Orient Apropiat. Produsele acestor școli de scriere sînt găsite în Palestina, alături de scrieri indigene și locale pe papirus, vase de lut, *sigilii și *bani, pe monede, pietre, lemn sau alte suprafețe.

Unele colecții de documente sau arhive sînt deosebit de importante pentru a face comparații cu VT. Între acestea se includ Textele execrative (blestemele) din *Egipt (cca 1800 î.d.Cr.), iar din Siria textele de la *Ebla (cca 2300 î.d.Cr.), *Mari și *Ugarit (Ras Shamra). Aceste documente, alături de textele de la *Nuzi (secolul al 15-lea) și de la *Amarna (secolul al 14-lea), ilustrează istoria veche, pînă în perioada patriarhală; documentele mai recente din *Samaria și *Lachiș oferă informații generale despre regatele lui Israel și Iuda. Alte inscripții ilustrează dezvoltarea *scrierii în toată perioada VT.

Studiul arheologiei biblice (în Palestina) impune facerea unor comparații cu dovezile generale din țările învecinate: *Egipt, *Siria, *Asiria și *Babilonia, cît și cu aspectele particulare, de ex. *arta și *arhitectura și aspectele specifice ale acesteia, construcțiile, *palatele, *casele și accesoriile (de ex. *altare, *amulete, *sticlărie, *vase de lut, *bani), în diferite locuri (de ex. *Ierusalim, etc.).

BIBLIOGRAFIE. *Localități*: E. K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1972; Detalii recente sînt date în reviste periodice cum sînt *The Biblical Archaeologist* (American Schools for Oriental Research); *Israel Exploration Journal, Iraq, Levant, Palestine Exploration Quarterly.*

Texte: *ANET, ANEP, DOTT.*

Bibliografie selectată: W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1960; E. Anati, *Palestine before the Hebrews*, 1962; M. Avi-Yonah, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 1976-7; M. Burrows, *What Mean these Stones?*, 1957; H. J. Franken și C. A. Franken-Battershill, *A Primer of Old Testament Archaeology*, 1963; G. L. Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1959; K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1960; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966; A. R. Millard, *The Bible BC; What can archaeology prove?*, 1977; P. R. S. Moorey, *The Bible Lands*, 1975; S. M. Paul și W. G. Devers, *Biblical Archaeology*, 1973; J. A. Sanders, *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*, 1969; D. Winton Thomas (ed.), *Archaeology and Old Testament Study*, 1967; D. J. Wiseman, *Illustrations from Biblical Archaeology*, 1962; *Peoples of Old Testament Times*, 1973; G. F. Wright, *Biblical Archaeology*, 1962; E. Yamauchi, *The Stones and the Scriptures*, 1973.

D.J.W.

VII. Perioada elenistă și romană

Cînd în anul 332 Alexandru cel Mare, regele Macedoniei, a cucerit Palestina care făcuse parte din Imperiul persan, țara a fost deschisă și mai mult pentru influențele eleniste. Totuși, după moartea sa, răz-

boaiele distrugătoare dintre generalii săi au întîrziat această dezvoltare. Numai vase de lut și monede izolate pot fi atribuite cu certitudine perioadei de domnie a dinastiei Lagides, în 332-200 î.d.Cr. La Mareshah (Marisa), în Idumea, a fost scos la lumină un oraș grec construit după un plan atent. Străzile sînt perpendiculare între ele, paralele unele cu altele, și duc în apropiere de poarta cetății într-o piață comercială (*agora*), iar pe trei laturi ale pieței erau prăvălii. În apropierea cetății au fost găsite morminte de negustori greci, fenicieni și idumei (cca. 250-200 î.d.Cr.).

Zilele aspre în care Macabeii au luptat pentru independența evreilor (165-37 î.d.Cr.) sînt atestate de lagărele de refugiați și de peșteri (Wadi Habsa) și fortărețe cum este cea construită la Ghezer de către Simon Macabeul. Urme ale liniei nordice de forturi care se spune că au fost create de Alexandru Iannaeus (Jos., *BJ* 7. 170) au fost găsite în apropiere de Tel Aviv - Iaffa. La Bet-Țur, un punct de control pe drumul de la Hebron la Ierusalim, Iuda (165-163 î.d.Cr.) a construit un fort, peste o construcție persană mai veche, și acest turn a fost reconstruit ulterior de către generalul Bacchides. Prăvăliile, casele, fortificațiile, rezervoarele, mînerele de ulcioare cu ștampile de Rhodos, cît și monedele au ajutat la cunoașterea vieții prinților Hasmonei, dintre care unul, Ioan Hyrcanus (134-104 î.d.Cr.), a distrus cetățile grecești păgîne din Samaria și Marisa.

Irod cel Mare (37-4 î.d.Cr.), un domnitor capabil și ambițios, a realizat multe proiecte de construcție grandioase. La Ierusalim, zidurile masive pe care le-a construit în jurul Muntelui Templului, extinse și înfrumusețate, au fost construite *in situ* pe roca de bază și s-au înălțat mai sus decît nivelul prezent, la o înălțime considerabilă. Părțile superioare ale zidului erau înconjurate de pilaștri, și probabil că au arătat întocmai ca și zidul de la Hebron (Macpela), care mai dăinuiește. Acest zid a înconjurat de asemenea un loc sacru, unde au fost îngropați patriarhul Avraam și soția lui, Sara. Lucrări recente în jurul Muntelui Templului în Ierusalim au dezgropat un complex de străzi și terase, cît și fragmente ornamentale de la porți și chilii (reconstituiri și planuri la p., 26-31, 34-35 în *Jerusalem Revealed*). Avigad (*ibid.*, p. 41-51; fotografie color înainte de p. 41) a excavat în Orașul de Sus rămășițe ale unor picturi murale și ale unor mozaicuri policrome din casele unor bogătași, cît și diferite obiecte de mobilier, veselă și așa mai departe. Așa-numitul *Turn al lui David* din Orașul de Sus, excavat de Johns în urmă cu multă vreme, este de asemenea o lucrare a lui Irod, *in situ*, construită peste zidurile Hasmoneilor. Acesta a fost unul dintre cele trei turnuri ale lui Irod care au apărat colțul de NV al cetății; imediat în interiorul zidului cetății se afla palatul lui Irod (în Orașul de Sus), și recent au fost excavate structurile subterane ale acestuia. În afara palatului era locul numit *Gabbatha*, locul pardosit cu pietre unde Isus a fost judecat de către Pilat. În cealaltă parte a cetății, la capătul de N al Muntelui Templului, era turnul Antonia. În prezent se crede că diferitele rămășițe de la Mănăstirea Surorilor Sionului sînt prea departe spre N pentru a proveni din turnul Antonia; probabil că ele provin din cetatea refăcută de Adrian, Aelia Capitolina. Pe vremea lui Isus scăldătorile de la Betesda erau în afara zidurilor cetății, imediat la N de Muntele Templului; ele au fost incluse în oraș cu Zidul lui Agripa (al 3-lea Zid de N al Ierusalimului), în c. 41-44 d.Cr. Nu toți cercetătorii sînt de acord cu privire la liniile de demarcare a celui de-al 2-lea și al 3-lea zid de N al Ierusalimului; dar indiferent că acceptăm linia Sukenik/Mayer sau linia Școlii britanice, Golgota și mormîntul, în locul tradițional al *Mormîntului Sfînt*, erau în afara zidului al 2-lea de la N. Există argumente puternice că acestea au fost locul răstignirii și al îngropării lui Isus, fiind sprijinite de tradiția care datează cel puțin din vremea lui Hadrian (135 d.Cr.). Dar forma camerei de îngropare, cu tavanul arcuit, descrisă de pelerinul Arculf, nu este tipică pentru această perioadă și constituie o problemă. Celălalt loc care atrage pelerini, *Mormîntul din grădină*, este privit favorabil, dar nu revendică autenticitate. Foarte multe morminte din secolul 1 î.d.Cr./d.Cr. au fost situate în Ierusalim, iar unele dintre ele sînt monumentale. Grupurile de la „Dominus Flevit" (Mt. Măslinilor) și de la Sanhedria sînt interesante; mormîntul Reginei Elena din Adiabene, care a fost convertită la iudaism, este deosebit de impresionant. Osuariile (cutii mici pentru oase) din aceste morminte poartă deseori inscripții. Recent a fost descoperit un osuar care conținea oasele unui om crucificat- un cui continua să țintuiască două oase. Au fost făcute diferite încercări de a reconstitui poziția trupului la crucificare (de ex. *IEJ* 1970, pl. 24).

În afara Ierusalimului, cele mai importante rămășițe din vremea lui Irod au fost descoperite în cetățile construite de Regele Irod (Sebaste, Caesarea Maritima), în reședința lui de iarnă (Ierihon) și în fortărețele sale (Masada, Herodium). În dealurile Samariei, Irod a reconstruit cetatea Samaria și a numit-o Sebaste, în cinstea împăratului roman Augustus (echivalentul gr. al numelui latin *augustus* este *sebastos*). Zidurile israelite antice au fost reconstruite și întărite cu turnuri rotunde, a fost construit un templu dedicat lui Augustus și un stadion de sport; toate acestea au fost localizate prin excavații; la stadion au fost descoperite picturi murale, asemănătoare cu cele din Ierihon, Masada și Herodium. Marele port irodian de la Cezarea a fost explorat de o echipă subacvatică; liniile sale de demarcație sînt văzute clar în fotografiile aeriene. Excavatori italieni au descoperit o parte a zidului cetății din Turnul lui Strato și teatrul lui Irod, cu locurile spectatorilor și scena, și o serie de panouri de pardoseală vopsite (aproape unice). Palatul magnific al lui Irod de la Ierihon este de ambele părți ale rîului Wadi Qelt, are o grădină în terase și un bazin între cele două aripi ale palatului. Și mai neobișnuită este folosirea unei tehnici băștinașe de construire cu cărămizi uscate, îmbinată cu tehnicile romane speciale care foloseau ciment roman, caracteristice pentru Italia din vremea lui Augustus. Această tehnică romană a fost întîlnită numai la Ierihon; din cît cunoaștem pînă în prezent, Irod nu a folosit această tehnică nicăieri în altă parte. La Ierihon au fost descoperite pînă și vazele de flori! Decorațiile interioare din palatele lui Irod includ panouri de pereți pictate, pardoseli cu încrustații și mozaicuri. Bazine descoperite sau acoperite, tencuite și cu scări, au fost descoperite în multe construcții irodiene, dar împreună cu acestea sînt întîlnite tehnicile romane de încălzire a bazinelor prin pardoseală, și camere de aburi. Asemenea băi sînt găsite în fortărețele lui Irod, care erau dotate și cu locuințe luxoase. Mozaicurile policrome sînt probabil cea mai interesantă caracteristică a palatului administrativ de la Masada. Palatul mic *(vila)*

din partea de N la orașului Masada este amplasat pe terase la marginea stîncilor golașe; și aici sînt prezente panourile pictate. În fortărețele de la Masada și Herodium, arheologii israelieni spun că au găsit în sfîrșit rămășițele unei sinagogi din secolul 1 d.Cr. (cele mai vechi sinagogi cunoscute, în afara acesteia, sînt datate în secolele al 2-lea sau al 3-lea d.Cr.). În toate aceste vestigii artistice irodiene nu au fost găsite figuri umane sau animale decît foarte recent, în excavațiile lui Broshi, în apropiere de Poarta Sionului din Ierusalim.

VIII. Alte inscripții (Noul Testament)

Anumite inscripții găsite la Ierusalim trebuie să fie legate de Templul lui Irod. Unele dintre acestea sînt întîlnite în osuarii, în care oasele uscate ale morților au fost îngropate a doua oară (secolul 1 î.d.Cr./d.Cr.). Un asemenea osuar conține oasele lui „Simon, constructorul Templului", probabil un zidar, și nu arhitectul lui Irod. Pe un alt osuar citim: „Oasele fiilor lui Nicanor, Alexandrinul, care a furnizat porțile"; probabil că se referă la un evreu, renumit pentru pietatea sa, care a plătit pentru cele mai frumoase porți din noul Templu. A fost descoperită o inscripție importantă care a fost plasată în incinta Templului. Sînt cunoscute două exemple, ambele în gr., iar una dintre ele este fragmentară. Textul (din secolul 1 î.d.Cr./d.Cr.) sună astfel: „Nici unui ne-evreu nu îi este permis să treacă dincolo de bariera și zidul care înconjoară Locul Sfînt; oricine este prins făcînd așa ceva este singur răspunzător pentru moartea sa, care este consecința". Josephus se referă la aceste plăci, care erau scrise în gr. și lat. în jurul Locului Sfînt (Templul interior); el folosește aproape aceleași cuvinte ca și cele găsite în inscripțiile găsite (*BJ* 5. 194; *Ant.* 15. 417). Incidentele din Faptele 21:26-29 trebuie să fie legate de aceeași interdicție. Răscoala care a izbucnit a fost cauzată de evrei pioși care au crezut că Pavel a dus un grec în zona interzisă.

Alte inscripții de pe osuare sînt de asemenea relevante. Inscripția care s-a crezut că înseamnă „Isus! Vai!", și că ar fi legată de răstignire, se știe că a fost interpretată greșit. Aceste cuvinte, scrise pe osuarul unui evreu aflat în mormîntul familiei sale, nu sînt de fapt decît numele său: „Isus, fiul lui Iuda" (identificînd oasele mortului, cum era obiceiul). Poate fi interesant să observăm combinația „Isus, fiul lui Iosif", care apare pe un alt osuar; amîndouă numele erau obișnuite în perioada aceea. De fapt, lista numelor derivate din aceste osuare este foarte asemănătoare cu cea pe care ne-am aștepta să o întîlnim dacă citim NT: Ioan, Iuda, Lazăr (Eliezer), Isus, Maria, Marta, etc. În fine, putem menționa mormîntul și osuarele lui „Alexandru, fiul lui Simon din Cirena" și al surorii sale Sara din Cyrenaican Ptolemais. Este posibil ca tatăl acestui om să fi fost „un om numit Simon, din Cirena, tatăl lui Alexandru și Ruf" (Marcu 15:21).

În Palestina pot fi găsite ruinele multor sinagogi. Multă vreme s-a crezut că cele mai vechi ruine ale unor sinagogi sînt cele din Capernaum, Horazin și Chefar Biram din Galilea (datate de obicei în ultima parte a secolului al 2-lea sau în prima parte a secolului al 3-lea d.Cr.). În prezent se susține că sălile de adunare din secolul 1 d.Cr, găsite la Masada și Herodium, au fost sinagogi; franciscanii care au făcut săpăturile au susținut că ruinele de la Capernaum sînt mai recente decît s-a crezut (ultima parte a secolului al 4-lea, prima parte a secolului al 5-lea d.Cr.). În orice caz, cea mai veche dovadă certă despre existența unei sinagogi, în Palestina, vine din Ierusalim și este o inscripție gr. (secolul 1 î.d.Cr./d.Cr.). Inscripția declară că un oarecare Theodotus, un preot, a plătit în parte cheltuielile legate de construirea unei case de adunare (sinagogă) peste care a prezidat în calitate de „archisynagogos". Era o problemă de familie: tatăl și bunicul său au fost de asemenea conducători ai aceleiași sinagogi. Inscripția declară în continuare că acest loc a fost construit „pentru citirea Legii și pentru studiul preceptelor ei"; de asemenea, un han a fost anexat, pentru vizitatorii din alte locuri, care aveau băi și camere proprii.

Excavațiile făcute de cercetători italieni la Cezarea au arătat că punerea din nou a fundațiilor vechii fortărețe feniciene, a Turnului lui Strato, a teatrului antic, a trecut prin mai multe faze de construcție și reconstrucție. Ulterior, cînd în perioada romană ruinele irodiene originale au fost aruncate sub scări ca „moloz", a fost inclusă acolo și o inscripție pe piatră. Săpătorii au descoperit că aceasta se referă la *Pilat din Pont. El este numit „prefectul Iudeii" și inscripția spune că el a ridicat un altar în onoarea lui Tiberius, împăratul roman. Probabil că în această perioadă termenul „prefect" a fost abandonat ca titlu pentru guvernatori minori (ecvestrieni), cum era Pilat; a fost înlocuit de termenul „procurator" (folosit anterior pentru agenții fiscali ai împăratului).

Inscripțiile descrise pînă acum se leagă în principal de Evanghelii. Alte inscripții - din Grecia, Turcia, etc. - sînt legate de evenimentele descrise în Faptele sau în Epistolele lui Pavel. Un decret al lui Claudius, găsit la Delfi (Grecia) îl descrie pe Galio ca și proconsul al Ahaiei în anul 51 d.Cr., făcînd astfel legătura cu propovăduirea lui Pavel la Corint (Fapt. 18:12). O inscripție găsită la Corint pe o ușă - „Sinagoga evreilor" - s-ar putea să indice locul unde a predicat Pavel (Fapt. 18:4). Excavațiile făcute acolo au scos la lumină un text care dă numele unui donator, Erastus, care se poate să fie vistiernicul cetății menționat în Rom. 16:23; au fost descoperite ateliere similare cu cele în care a lucrat Pavel (Fapt. 18:2-3), și de asemenea o inscripție despre „Lucius, măcelarul", care marchează probabil locul unde a fost „piața (de carne)" (*makellon*) la care se referă Pavel în 1 Cor. 10:25.

La Efes au fost descoperite părți ale templului zeiței Artemis, „Diana Efesenilor", împreună cu agora și teatrul în aer liber care avea 25.000 de locuri. Un text votiv al lui Salutaris, dedicînd o statuie de argint a lui Artemis „care urma să fie înălțată în teatru în timpul unei sesiuni plenare a adunării *ecclēsia*", arată că toată cetatea s-a adunat acolo, așa cum se înțelege din Faptele 19:28-41. Credibilitatea istorică a lui Luca a fost atestată de numeroase inscripții. „Politarhii" din Tesalonic (Fapt. 17:6, 8) erau magistrați și au fost menționați în cinci inscripții din această cetate din secolul 1 d.Cr. De asemenea, Publius este numit corect *prōtos* („întîiul bărbat") sau guvernatorul insulei Malta (Fapt. 28:7). În apropiere de Listra au fost găsite inscripții care notează că niște licaonieni au dedicat lui Zeus o statuie a lui Hermes, iar în apropiere era un altar de piatră pentru „Cel care ascultă rugăciunile" (Zeus) și Hermes. Aceasta explică de ce Barnaba și Pavel au fost identificați aici cu Zeus (Jupiter) și, respectiv Hermes (Mercur) (Fapt. 14:11). Derbe, următoarea localitate unde s-a oprit Pavel, a fost identificată de Ballance în 1956 cu Kaerti (Hüyük), în

apropiere de Karaman (*AS* 7, 1957, p. 147 ş.urm.). Menţionarea de către Luca a lui *Quirinius, guvernatorul Siriei înainte de moartea lui Irod I (Luca 2:2) şi a lui *Lisanias, Tetrarhul Abilenei (Luca 3:1), a fost confirmată de asemenea de inscripţii.

BIBLIOGRAFIE. Sînt menţionate numai lucrările recente în limba engleză. Y. Yadin, *Masada*, 1966; K. M. Kenyon, *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History*, 1967 (cap. 6-11); P. Benoit, *HTR*, 1971, p. 135-167 (Antonia); Inscriptions Reveal, 1973, incl. no. 169-170, 182, 216 (publicate de Israel Museum, Jerusalem); K. M. Kenyon, *Digging Up Jerusalem*, 1974 (cap. 1-3, 10-15); B. Mazar, *The Mountain of the Lord*, 1975; L. I. Levine, *Roman Caesarea: an Archaeological-Topographical Study*, 1975; Y. Yadin, *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City*, 1968-74, p. 1-91; *EAEHL*, *s.v.* Caesarea, Herodium, Ierihon, Ierusalim.

J.P.K.

ARHIP. „Tovarăş de luptă" al lui Pavel şi Timotei (Filim. 2); expresia lasă se se înţeleagă că ei au lucrat împreună anterior (*cf.* Filim. 2:25). Pavel i se adresează cînd se adresează şi lui Filimon şi Apfia într-un mod care sugerează că el ar fi putut fi fiul lor. Aceasta nu exclude nicidecum sugestiile anterioare (*cf. Theodore of de Mopsuestia*, ed. Swete, I, p. 311) bazate pe contextul din Col. 4:17, şi adoptate de Lightfoot şi Goodspeed, care au ajuns la concluzii diferite; ei spun că „lucrarea" la care trebuie să-l îndemne colosenii trebuia făcută în cetatea învecinată, Laodicea; contextul, însă, nu impune această interpretare şi s-ar putea să nici nu o sprijine. Chiar dacă el a predicat la Colose şi îndemnul este să extirpe erezia de acolo (*cf.* W. G. Rollins, *JBL* 78, 1959, p. 277 ş.urm.), este curios că i s-a cerut *bisericii* să-i comunice acest lucru. Şi mai dubioasă este sugestia lui J. Knox că Arhip a fost gazda bisericii din Colose, că a fost proprietarul lui Onisim şi că lui i se adresează în principal Epistola către Filimon. Expresia din Col. 4:17 implică primirea unei însărcinări şi cu greu ar putea fi interpretată ca o eliberare a lui Onisim. Nu se ştie exact care a fost natura lucrării sale, dar probabil că vechiul tovarăş de arme al lui Pavel, deşi continua să aibă legături cu biserica mamă, era angajat din nou în lucrarea misionară. Însărcinarea solemnă nu implică delăsare din partea lui Arhip (*cf.* 2 Tim. 4:5). (*FILIMON, EPISTOLA CĂTRE.)

BIBLIOGRAFIE. J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul*[2], 1960.

A.F.W.

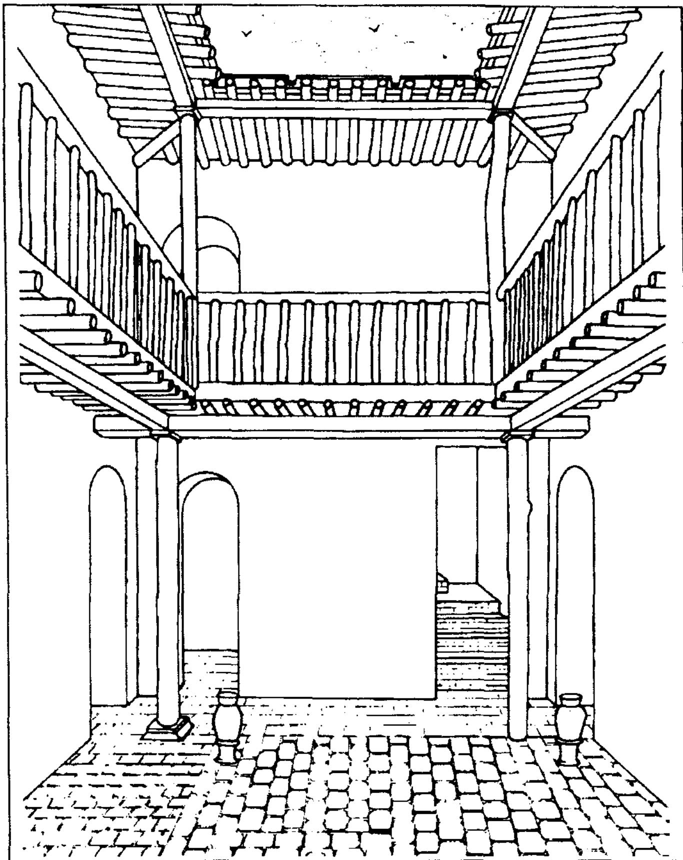
ARHITECTURA. Cînd sînt comparate cu alte culturi antice, vestigiile arhitecturale din Palestina nu sînt impresionante, în cea mai mare parte a istoriei ei. Lipsa de durabilitate a materialului de construcţie folosit în mod obişnuit poate fi o cauză a acestei deficienţe la fel ca şi lipsa prosperităţii indigene fără de care clădiri monumentale nu pot fi construite. Deşi cea mai mare parte a construcţiilor din Palestina au fost făcute de neprofesionişti, cîteva perioade sînt remarcabile prin splendoarea lor arhitectuală: epoca bronzului II, perioada lui Solomon, Irod şi Omaiad. În relatările biblice se vorbeşte despre Egipt, Mesopotamia, Persia şi lumea clasică, care posedau cele mai impunătoare vestigii arhitectonice antice care au rămas pînă în vremea noastră.

a. Materiale şi construcţii

Datorită cantităţilor mari necesare, nu era obişnuit ca materialele de construcţie să fie transportate pe distanţe lungi. Lucrul acesta este adevărat mai ales cu privire la piatră, deşi în timpul perioadei romane marmora a fost transportată la distanţe pînă la 1500 km. Roca de bază în ţinutul deluros al *Palestinei este calcarul şi aceasta este şi piatra de construcţie obişnuită în zona aceea. Se poate să fi fost exploatată în cariere chiar la locul de construcţie, cum este cazul la *Samaria şi Ramat Rahel (*BASOR* 217, 1975, p. 37). Gresia era folosită în ţinuturile de coastă ale Palestinei, în timp ce în sudul Siriei, piatra de construcţie obişnuită era bazaltul. Climatul relativ umed al Palestinei a necesitat punerea unor *fundaţii care constau din ziduri de pietriş ridicate deasupra nivelului pămîntului pentru a proteja cărămizile de lut de umezeala din pămînt. Unele *fortificaţii au fost construite aproape în întregime din pietriş; cel mai vechi exemplu cunoscut este turnul neolitic de la *Ierihon (cca. 7000 î.d.Cr.). Totuşi, abia în jurul anului 1400 î.d.Cr. a ajuns să fie folosită pentru construcţiile din Palestina piatra cioplită. Solomon a folosit pietre cioplite dreptunghiular în multe dintre clădirile sale, cum sînt porţile de la *Meghido şi Ghezer. Producţia acestei pietre de construcţie era scumpă şi cerea mulţi lucrători (2 Cron. 2:18). Exemple mai recente de construcţii din pietre prelucrate pot fi întîlnite la Samaria şi la Ramat Rahel, şi pot fi văzute în „Zidul plîngerii" în Ierusalim, construit de *Irod cel Mare. În timpul monarhiei israelite, piatra era cioplită pentru diverse elemente arhitectonice cum sînt *stîlpii protoeolici (*PEQ* 109, 1977, p. 39-52) şi balustrada de la Ramat Rahel, care probabil a format partea de jos a unei ferestre. (*ARTA ŞI MEŞTEŞUGURILE.)

În lumea antică s-au folosit în construcţie majoritatea tipurilor de piatră. Încă din perioada clasică marmora a fost una dintre cele mai valoroase pietre de construcţie şi vestigiile din *Corint, *Efes, *Pergam şi *Atena ne dau o imagine clară a măreţiei arhitecturii folosite în perioada NT.

Lemnul a fost deasemenea prezent din abundenţă în Palestina (Ios. 17:15, 18). Clădirile regale erau construite şi decorate cu lemn scump cum este cedrul şi stejarul (1 Împ. 5:6, 8) importat din Liban, lemnul de chiparos (1 Împ. 10:11-12) din Ofir şi lemnul autohton de măslin (1 Împ. 6:23, 31, 33). (*COPACI.) Lucrările generale erau făcute de obicei cu lemnul local cel mai potrivit pentru acel scop, care se poate să fi fost sicamorul (Is. 9-10), bradul sau stejarul. Excavaţiile unei mici fortăreţe de la *Ghibea, din jurul anului 1000, arată că lemnul de chiparos şi pin a fost folosit în prima construcţie, dar poate în urma defrişării, în reconstruirile ulterioare s-a folosit lemn de migdal. Cantităţile mari de lemn carbonizat se poate să indice că suprastructura a fost în cea mai mare parte din lemn. Datorită rezistenţei sale, lemnul îndeplinea funcţii arhitectonice importante şi era folosit pentru sprijinirea acoperişului, pentru ziduri de rezistenţă, pentru rame de uşi şi ferestre (1 Împ. 6:31, 34), pentru uşi şi suporturi pentru turnurile suspendate. Un alt material de construcţie folosit este trestia, care oferă oarecare rezistenţă şi de aceea se poate să fi fost folosită pentru a întări zidurile de lut. Principala im-



Reconstituirea unei case particulare excavată la Ur. camerele de locuit erau la primul etaj, iar parterul era folosit pentru servitori și pentru magazii. c. 1900 î.d.Cr.

portantă a trestiei însă constă în construirea acoperișurilor, cînd era pusă pe un schelet de lemn care constituia o bază stabilă pentru mortar. Trestia putea fi îndepărtată cu ușurință (cf. Marcu 2:4).

Diferitele amestecuri cu pămînt au fost cele mai obișnuite materiale pentru construcție în lumea antică. Primele încercări de a construi ziduri masive din lut probabil că nu au avut succes, deoarece lutul se contractă la uscare și formează crăpături mari. În schimb, a devenit un lucru obișnuit ca lutul să fie modelat în bulgări sau *cărămizi care să fie uscate la soare înainte de a fi zidite într-o clădire. La Tell el-Kheleifeh, în apropiere de Marea Roșie, a fost găsită o cărămidărie cu cărămizi lăsate să se usuce la soare, și a fost datată la 850 î. d. Cr. Lutul pentru cărămizi era amestecat cu paie zdrobite care nu numai că reprezentau un liant, ci accelerau și procesul de uscare și împiedecau lutul să se lipească de tiparele în care era turnat. Tipare rectangulare de lemn erau folosite încă în jurul anului 4000 î. d. Cr. în Mesopotania și ceva mai tîrziu în Palestina.

Cărămizile de lut erau în general prinse între ele cu mortar de lut și apoi erau acoperite tot cu un mortar de lut. În fiecare an întreaga clădire trebuia să fie tencuită din nou pe dinafară și probabil și înăuntru pentru a nu fi pătrunsă de apă. Fără această îngrijire, cărămizile de lut se degradează în scurt timp. În rămășițile unei case găsite la *Sihem a fost descoperită o bucată de material de acoperiș pe care se vedeau tencuiri succesive; casa a fost datată în jurul anului 750 î. d. Cr. (G. E. Wrigth, *Shechem*, 1965). Excavațiile de la Tel Jemmeh au scos la lumină o locuință asiriană cca. 700 î.d.Cr. avînd un acoperiș arcuit, din lut. Această formă arhitectonică era folosită în Mesopotamia și Egipt în mileniul al 3-lea, dar nici un exemplu mai vechi decît acesta nu este cunoscut în Palestina.

Înainte de perioada romană în Palestina nu s-au folosit cărămizi arse și plăci ceramice decît în împrejurări speciale, și chiar și atunci numai de către cei bogați.

b. Privire generală

Eficiența vieții trăite în colectivitate produce bogăție care trebuie protejată și de îndată ce oamenii au început să trăiască în așezări, au fost necesare *for-

tificații. Zidurile caselor de la perimetrul satului au fost întărite, constituind o primă formă de apărare. Poarta era aproape întotdeauna cel mai vulnerabil punct al fortificației și atenția specială care i-a fost acordată poate fi observată la Java, în deșertul sirian, unde toate planurile de bază ale porților folosite mai tîrziu în Palestina erau folosite încă în anul 3200 î.d.Cr. După anul 3000 î.d.Cr. au început să se construiască în jurul cetăților ziduri secundare, pentru a acoperi baza zidului principal, precum și turnuri situate în toate punctele strategice de pe zidul principal. Se mai foloseau și întărituri de pămînt, dar nu la potențialul deplin, decît după anul 2000 î.d.Cr., cînd în afara zidurilor cetății au fost construite pante abrupte stabilizate cu pietriș calcaros.

Cetățile din această perioadă erau mari. Zidurile cetății *Hațor înconjurau o suprafață de circa 700.000 de m^2; aceasta includea zona turnului superior, aflat în perimetrul unui al doilea zid principal. Cetățile aveau, în continuare, mai multe linii de apărare, fie prin împrejmuirea unei cetăți întregi, cum e cazul la *Lachis (cca 700 î.d.Cr.), fie prin protejarea diferitelor secțiuni, ca în *Ierusalim, în vremea NT. În timpul expansiunii asiriene (după cca 850 î.d.Cr.) porțile cetăților au fost mărite cu lăcașuri suplimentare pentru a rezista la atacurile berbecilor de asediu. În perioada romană Palestina a fost o zonă de frontieră și a fost apărată de mai multe fortărețe; o asemenea fortăreață a fost Antonia (*PRETORIU), în Ierusalim, unde este probabil că a fost întemnițat Isus (Mat. 27:27; Marcu 15:16).

Din punct de vedere arhitectonic, *templele și monumentele sînt deseori greu de deosebit de palate sau de casele mari, afară de cazul că sînt găsite anumite obiecte care să indice practicile religioase. După anul 2000 î.d.Cr. în Palestina exista o mare varietate de clădiri religioase. Numai la *Hațor, au fost descoperite patru temple și monumente separate. Alte temple cananite importante au fost excavate la Meghido și la Sihem unde a fost identificată o construcție de tip „Migdol" (turn), care este considerat de unii a fi templul lui El-be rit (Jud. 9:46). Această clădire avea ziduri groase de (5,1 m) cu un pridvor la intrare. La *Bet-Șean au fost descoperite două temple construite în stil egiptean, deși erau închinate zeităților cananite, * Dagon și * Aștarot. Clădiri religioase au fost găsite de asemenea în afara cetăților, cum este la Nahariah, unde a fost excavat un altar (*ÎNĂLȚIMI) și un templu. Templele cananite nu au o arhitectură uniformă. Faptul acesta poate reflecta diversitatea religioasă cu care au fost confruntați israeliții (Deut. 7:1-5). Un templu care probabil a fost folosit de israeliți a fost excavat la *Arad. Acesta consta dintr-o încăpere mare, sanctuarul, conținînd o nișă și o curte în care era situat un altar de 2,5 x 2,5 m. Una dintre puținele asemănări cu templele lui Solomon (așa cum este descris în 1 Împ. 6 și 7) a fost baza alcătuită din două coloane situată de fiecare parte a intrării în sanctuar, la fel ca și Iachin și *Boaz (1 Împ. 7:15-22). Un templu din secolul al 8-lea î.d.Cr., asociat cu un palat de stil hitit de la Tell Tainat, în nordul Siriei, este singurul templu cunoscut care are un plan similar cu cel al *templului lui Solomon. Multă vreme s-a crezut că planul era de origine *feniciană, dar un templu fenician excavat recent la Kition, în Cipru, este complet diferit. Un templu filistean găsit la Tell Qasile (cca 1000 î.d.Cr.) a avut coloane de lemn care să susțină acoperișul (*cf.* Jud. 16:29) și o platformă. Templul lui *Irod a fost descris de Josephus și pe baza observării vestigiilor din prezent poate fi făcută o reconstituire destul de bună. Baza masivă de piatră, construită de Irod, poate fi văzută în Haram eș-Șerif (*cf.* Marcu 13:1-2).

*Palatele mari nu erau un lucru obișnuit în Palestina. O clădire care probabil a fost reședința unui monarh local a fost descoperită la Meghido, în apropierea porții. Avea mai multe încăperi dispuse în jurul unei curți și a fost folosită între cca 1500 și 1200 î.d.Cr., timp în care a fost reconstruită cel puțin o dată. Palatele lui Solomon din Ierusalim nu au fost descoperite și prea puține lucruri au fost găsite cu privire la palatele lui *Omri și *Ahab din *Samaria. Palatul lui *Ioiachim, din Ramat Rahel, la care se referă probabil Ieremia (22:13-19), a fost excavat, dar nu a putut fi determinat un plan precis. Palatele vaste ale regilor asirieni și babilonieni au fost excavate la *Ninive, Nimrud, Korsabad și *Babilon. Acestea erau complexe administrative de mărime considerabilă, avînd săli oficiale bogat ornamentate cu basoreliefuri, și aveau de asemenea numeroase birouri și locuințe oficiale. La Masada a fost descoperit palatul frumos așezat a lui Irod cel Mare și a fost dată la iveală imitația de marmoră folosită pentru decorații.

Planul obișnuit al unei *case din Palestina a fost întotdeauna aranjat în jurul unei curți. Casele de la Arad (cca 2800 î.d.Cr.) constau dintr-o cameră mare și una sau două camere mai mici, construite în jurul unei curți neregulate înconjurată cu un zid. Israeliții foloseau un plan de casă foarte regulat în care mai multe încăperi erau construite în jurul a trei laturi ale unei curți dreptunghiulare. Pe a patra latură era poarta care ducea la stradă. Acest plan de construcție folosea spațiul în mod economic și asigura protecția și căldura necesară în ținutul deluros al Palestinei. Etaje suplimentare erau adăugate după cum dictau nevoile (2 Împ. 4:10). Unele dintre cele mai mari și mai confortabile case antice au fost excavate la * Ur. Ele au fost locuite în jurul anului cca 1900 î.d.Cr. și constau din două etaje aranjate în jurul unei curți.

O clădire des întîlnită în cetățile israelite este magazia. Prima dată cînd s-au excavat asemenea clădiri la Meghido s-a crezut că sînt grajduri.

BIBLIOGRAFIE. H. J. Franken și C. A. Franken-Battershill, *A Primer of Old Testament Archaeology*, 1963; S. M. Paul and W. G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1973; H. and R. Leacroft, *The Buildings of Ancient Mesopotamia*, 1974. C. J. D.

ARIEL (În ebr. *'ᵃrî'ēl*, „vatra lui El Dumnezeu"). **1.** Nume dat altarului pentru arderea de tot descris de Ezechiel (43:15-16). S-au dat mai multe interpretări pentru acest nume. Au fost date mai multe interpretări acestui nume; „vatra altarului" (RV); „muntele lui Dumnezeu" (*cf.* Ezec. 43:15-16) sau, mai puțin probabil, „Leul lui Dumnezeu". Acesta este sensul în care *'r'l* este menționat pe *Piatra moabită (1:12, cca 830 î.d.Cr.) **2.** Nume criptic dat Ierusalimului (Is. 29:1-2, 7.) care era reședința principală și centrul principal de închinare lui Dumnezeu (vezi **1** mai sus). **3.** Un moabit ai cărui fii au fost omorîți de Benaia, unul dintre luptătorii lui David (2 Sam. 23:20; 1 Cron. 11:22). AV traduce „un om ca și un leu" (vezi **1** mai

sus). **4.** Un delegat trimis de Ezra la Casifia ca să aducă oameni care să-l însoțească la Ierusalim pentru slujirea la Templu. (Ezra 8:16). D. J. W.

ARIMATEEA. „O cetate a iudeilor", cetatea natală a lui *Iosif, în al cărui mormînt a fost pus trupul lui Isus (Mat. 27:57; Marcu 15:43; Luca 23:51; Ioan 19:38). Cetatea a fost identificată de Eusebiu și Ieronim cu *Rama sau Ramataim-Țofim, locul de naștere a lui Samuel (1 Sam. 1:19). Probabil că este identică cu localitatea samariteană numită Ratamaim (1 Mac. 11:34) sau Ramathain (Jos., *Ant* 13. 127), pe care Demetrius II a adăugat-o la teritoriul lui Ionatan. Ar putea fi orașul modern Rentis, cca 15 km NE de Lyda. Vezi K. W. Clark, „Arimathaea", în *IDB*.

J. W. M.
F. F. B.

ARIOC. 1. *Numele regelui din * Elasar, aliat a lui* *Chedorlaomer al Elamului, *Amrafel regele Șinearului, care a pornit război împotriva Sodomei și Gomorei (Gen. 14:1,9) și a fost înfrînt de Avraam. Deși această persoană este neidentificată, numele poate fi comparat cu *Ariuk* un fiu al lui Zimri-Lim, menționat în scrisorile de la Mari. (cca 1770 î.d.Cr.) sau cu numele hurian *Ariukki* din textele de la Nuzi (secolele al 15-lea în. d. Cr.).

2. Membru al gărzii personale a regelui babilonian în 588 î.d.Cr. (Dan. 2:14-15). Lui i s-a poruncit să-i omoare pe „înțelepții" care nu au fost în stare să tălmăcească visul regelui, dar a oprit ducerea la îndeplinire a acestei porunci aducîndu-l pe Daniel înaintea regelui Nebucadnețar II.

D. J. W.

ARISTARH. Nu încape în îndoială că toate textele se referă la aceeași persoană. Primul text, Fapt. 19:29, îl descrie ca pe un tovarăș de călătorie a lui Pavel cînd acesta a fost prins de mulțimea din Efes (deși unii au susținut că aici este o profeție. În Fapt. 20:4 el îl însoțește pe Pavel la Ierusalim, probabil ca delegat oficial al bisericii din Tesalonic pentru a aduce darurile adunate; în Fapt. 27:2 el se află pe corabia lui Pavel de la Cezarea. W. M. Ramsay susține că el a călătorit, probabil numai în calitate de sclav al lui Pavel (*SPT*, p. 315 ș.urm.). Ligthtfoot sugerează că modul în care se face referirea indică faptul că Aristarh era în drum spre Tesalonic. Totuși (presupunînd că epistola către Coloseni a fost scrisă din Roma), el s-a alăturat din nou lui Pavel și a devenit din nou „tovarășul lui de temniță" (Col. 4:10), alternînd probabil cu Epafra ca și prizonieri voluntari (*cf.* Col. 4:10-12 și Filim. 23-24). În ce privește teoria „întemnițării în Efes" putem spune că el s-a dus acasă după răscoală și după scrierea Epistolei către Coloseni (*cf.* G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929, p. 196, 237 ș.urm.) Menționarea lui în legătură cu strîngerea de ajutoare a sugerat identificarea lui cu „fratele" din 2 Cor. 8:18 (Zahn, *INT*, 1. p. 320). Cea mai firească interpretare a textului din Col. 4:10-11 implică originea lui evreiească.

A. F. W.

ARMAGHEDON (*WH*, RV, *Har Magedon*; TR *Armageddon*; lat. *Hermagedon*; sir.[Gwy]. *Magedon*). Locul de adunare în scena apocaliptică din Ziua cea mare a Dumnezeului Atotputernic (Apoc. 16:16- necunoscut în altă parte). Dacă este un loc simbolic, localizarea geografică exactă nu este importantă. Cea mai veche interpretare cunoscută, care există numai în limba arabă, este „locul bătătorit, locul *neted* (arab, *'lmwd' 'lwtv* = Cîmpia?)" (Hippolytus, ed. Bonwetsch). Dintre patru interpretări moderne, și anume: „Muntele Meghido", „Cetatea Meghido", „Muntele adunării" (C. C. Torrey) și „Dealul lui roditor", cei mai mulți teologi preferă prima interpretare. De fapt, dealul (movila) de la Meghido era înalt de vreo 21 de m în zilele lui Ioan și era în apropierea Muntelui Carmel, și aceasta justifică folosirea termenului ebr. har, folosit în VT în sensul vag de „deal" sau „zonă deluroasă" (*BDB*, p. 249; *cf.* Jos. 10:40; 11:16). „Apele de la Meghido" (Jud. 5:19) și „valea Meghido" (2 Cron. 35:22) au fost *martorele unor bătălii importante, de la cele purtate* de Tutmes II în 1468 î.d.Cr. pînă la cea a Lordului Allenby de Meghido, în 1917. „Munții lui Israel" sînt martori la înfrîngerea lui Gog, în Ezec. 39:1-4. Se poate ca acesta să fi fost lucrul avut în vedere de autor.

R.J.A.S.

ARMATĂ. Spre deosebire de regii egipteni și mesopotamieni, se pare că regii din Israel nu au fost interesați să-și comemoreze victoriile militare în basoreliefuri și în picturi. Descrierea pe care o facem armatei israeliene trebuie să se bazeze în mare măsură pe descrieri verbale ale luptelor și pe referințele incidentale pe care le oferă VT.

a. Alcătuirea

Așa cum ilustrează foarte bine povestirea despre Debora și Barac, armata israeliană a fost la început o gardă tribală adunată în vremuri de criză și condusă de cineva cu calități de conducător. La baza organizării era clanul tribal care, teoretic, furniza un contingent de o mie de bărbați (1 Sam. 10:19). Unele triburi au cîștigat o reputație deosebită pentru îndemînarea lor în folosirea anumitor arme (de ex. Jud. 20:16; *cf.* 1 Cron. 12). Saul a fost cel care a dat Israelului nucleul unei armate stabile, numărînd la început nu mai mult de 3.000 de oameni (1 Sam. 13:2). La fel ca și în instituirea monarhiei, crearea unei armate regulate a avut loc datorită amenințării din partea filistenilor. Duelurile între apărători ai părților implicate în conflict, ca o modalitate de a evita vărsarea de sînge excesivă, se pare că erau mai obișnuite la filisteni decît la Israel (1 Sam. 17), dar citim despre o luptă între două grupuri de reprezentanți, *n^eārîm* (lit. „tineri", dar termenul este folosit uneori pentru a desemna „trupe de elită") din armatele lui David și Iș-Boșet (2 Sam. 2:12-17). Armata lui David era alcătuită atît din contingente regulate (2 Sam. 15:8) cît și dintr-o gardă națională. 2 Sam. 23:8 ș.urm. enumeră comandanții militari din armata lui David - „Cei Trei" și „Cei Treizeci". Aceștia erau în principal bărbați care s-au distins în luptă încă din vremea cînd David se ascundea de Saul și erau la conducerea cetei de haiduci. În contingentele regulate erau incluși mercenarii egeeni (Cheretiți și Peletiți) care formau garda per-

sonală a regelui (2 Sam. 15:18-22, care menționează și pe filistenii din Gat). Garda națională era împărțită în douăsprezece batalioane și fiecare servea timp de o lună (1 Cron. 27:1-15). Dacă David a avut care de război organizate într-o unitate militară separată, probabil că a fost o unitate mică (*cf.* 2 Sam. 8:3-4); carele de război ajung să fie folosite pe scară largă abia în timpul lui Solomon (1 Împ. 4:26; 10:26) Există prea puține dovezi care să sugereze că Israel a avut vreodată o cavalerie care să merite acest nume. Majoritatea carelor de război au fost acaparate de regatul de N atunci cînd s-a dezbinat regatul dar, datorită incursiunilor siriene, avantajul a fost pierdut în mare măsură pînă la sfîrșitul secolului al 9-lea (2 Împ. 13:7). (*CĂPITAN.)

b. Tabăra
Tabăra (ebr. *mah^{a}neh* probabil că avea formă de cerc sau de pătrat (*cf.* Num. 2); regele și ofițerii superiori erau în centru (1 Sam. 26:5). Faptul că soldații dormeau în colibe (ebr. *sukkôt*; *cf.* 2 Sam. 11:11; 1 Împ. 10:12, 16) este contestat de Yadin (p. 274-275, 304-310) care preferă să traducă Sucot, adică, numele localității. În timpul luptei bagajele erau lăsate în tabără și erau păzite de un detașament (1 Sam. 25: 13). Civililor li se permitea să viziteze tabăra pentru a aduce provizii sau mîncare, precum și pentru a aduce știri (1 Sam. 17:17-30).

c. Armata romană
Unitatea principală era *legiunea, care număra - teoretic - 6.000 de oameni, dar care avea de fapt între 4.000 și 6.000 de oameni. Într-o legiune erau zece *cohorte și fiecare cohortă era alcătuită din șase centurii*; fiecare centurion comanda șaptezeci pînă la o sută de oameni. Existau de asemenea cohorte auxiliare și mici unități de cavalerie, numite *alae*, alcătuite mai ales din provinciali, dar nu din iudei (Josephus, *Ant.* 14. 204). Există inscripții care atestă prezența unei „Cohorte Italiene" (Fapt. 10:1) în Siria, în cca 69 d.Cr.; aceasta era o cohortă auxiliară și era alcătuită din liberți romani.

d. Armate spirituale
Sensul original al expresiei din VT, „Domnul oștirilor" (*Yahve ș^{e}bā'ôt*) nu este cert; titlul se poate referi la suveranitatea lui Dumnezeu asupra armatelor lui Israel (1 Sam. 17:45) sau asupra armatelor spirituale de sub comanda Sa (Ios. 5:13-15; 1 Împ. 22:19; 2 Împ. 6:17). Acest ultim sens este sensul predominant în VT. În bătălia finală dintre bine și rău, Cristos apare ca lider al armatelor cerului (Apoc. 19:14), și înfrînge armatele fiarei și ale regilor pămîntului (Apoc. 19:19).

BIBLIOGRAFIE. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel*², 1965, p. 213-228; A. F. Rainey, în L. R. Fisher (ed.), *Ras Shamra Parallels*, 2, 1975, p. 98-107.

R.P.G.

ARMURĂ ȘI ARME. Termenii generali în ebraică și greacă sînt *kēlîm* (Gen. 27:3; 1 Sam. 17:54; mai concret, *k^{e}lê milhāmâ*, „arme de război", ca în Deut. 1:41, etc.) și *hopla* (LXX *passim*; 2 Cor. 10:4). Referiri la purtători de arme sînt făcute în Jud. 9:54; 1 Sam. 14:1; 17:7, iar la armuri în 1 Împ. 10:17; Neem. 3:19. *Sulurile de război* de la Qumran furnizează descrieri detaliate ale armurii folosite de „fiii luminii" în războiul lor escatologic cu „fiii întunericului". Yadin (vezi bibliografia) susține că descrierile reflectă practica militară romană din a doua jumătate a secolului 1 î.d.Cr. *Diferite elemente ale armurii capătă o semnificație figurativă și spirituală în* Is. 59:17; Efes. 6:10-17, etc.

I. Armura (de apărare)
a. Scutul
Folosirea scuturilor în luptă este atestată în scenele de luptă vechi din Egipt și Mesopotamia; pentru Egipt, *cf.* picturile murale pre-dinastice din Hierakonpolis, în prezent în Muzeul din Cairo, iar pentru Mesopotamia, Stela Eannatum a Vulturilor (cca 2500 î.d.Cr.). Scuturi de forme și mărimi diferite au fost la modă în diferite țări și în diferite epoci. Introducerea scuturilor mai mici, circulare, este asociată cu venirea Oamenilor Mării în Levant la sfîrșitul mileniului al 2-lea î.d.Cr. În limba ebraică cel mai obișnuit termen este *māgēn*, care desemnează adesea scuturile mici; *sinnâ* este folosit pentru scuturile mai mari. Acest ultim tip de scut a fost folosit de Goliat, care avea un om care să-i poarte scutul (1 Sam. 17:7). Scuturile mai mici erau purtate de arcași, cum au fost descendenții lui Beniamin din armata lui Asa (2 Cron. 14:8). Scuturile erau confecționate de obicei dintr-o ramă de lemn acoperită cu piele de animal care era unsă înainte de luptă (*cf.* 2 Sam. 1:21; Is. 21:5). Scuturile de metal ofereau protecție mai bună, dar stînjeneau mișcările; pentru folosirea lor, vezi 1 Împ. 14:27. Ca un compromis, scuturile de piele puteau fi țintuite cu discuri de metal, pentru a le mări eficiența.

b. Coiful
Coifuri de metal au fost purtate de soldați sumerieni și acadieni în mileniul al 3-lea î.d.Cr. Termenul ebraic este *qôba' /kôba'* și este probabil de origine străină. Coifurile de metal erau scumpe și greu de confecționat și de aceea în unele perioade au fost folosite numai de regi și de conducătorii militari; Saul i-a oferit lui Goliat propriul său coif de bronz pentru lupta cu Goliat (1 Sam. 17:38). Versetul din 2 Cron. 26:14 ar putea fi interpretat în sensul că în armata lui Iuda din vremea lui Ozia toți soldații primeau coifuri (din piele?). Potrivit cu 1 Mac. 6:35, în perioada Seleucizilor, toată armata era dotată cu coifuri de bronz. Armata asiriană care a atacat Palestina purta de obicei un coif conic, cu întăritură, avînd o prelungire care să protejeze gîtul.

c. Platoșa
Platoșa a fost purtată pentru prima oară de luptătorii din carele de război (*cf.* Ier. 46:4) și de arcași (*cf.* Ier. 51:3), care nu se puteau apăra cu scuturi. Platoșa de zale, asigurînd o protecție mai bună decît cea de piele și, în același timp, fiind mai ușoară decît platoșa masivă, era folosită pe scară largă în Orientul Apropiat la jumătatea mileniului al 2-lea. Era scumpă și de aceea Tutmes III (1490-1436 î.d.Cr.) s-a bucurat cînd a capturat 200 de platoșe în prada luată de armata sa după lupta de la Meghido. Nuzi (secolul al 15-lea î.d.Cr.) furnizează atît material cît și dovezi scrise cu privire la compoziția platoșei. Un text menționează o platoșă formată din 680 de zale, iar un altul o platoșă din 1.035 de zale. Mărimea zalelor depinde de poziția lor pe platoșă; ele erau prinse pe piele sau pe țesătură

cu un fir de ață trecut prin niște găuri făcute în zale tocmai pentru acest scop. Locul unde se îmbinau mînecile era un punct slab, așa cum se vede din întîmplarea cu Ahab (1 Împ. 22:34 ș.urm.) și dintr-un basorelief cu un car de război din vremea lui Tutmes IV. În ebraică termenul obișnuit este *širyôn*, care probabil include platoșa pentru piept și pentru spate. O asemenea armură a avut Goliat (1 Sam. 17:5); platoșe au fost folosite și de lucrătorii lui Neemia (Neem. 4:16).

Termenul grec echivalent este *thōrax*, folosit și în 1 Mac. 6:43 cu referire la armura pentru protejarea elefanților de luptă ai Seleucizilor.

Traducerea de către Targum Onkelos' a termenului *tahrā'* din Exod. 28:32-39:32 cu cuvîntul „platoșă" s-a dovedit a fi corectă, în lumina folosirii cuvîntului *tahrā* în limba samariteană, care are tocmai acest sens; vezi J. M. Cohen, *VT*, 24, 1974; p. 361-366.

d. Gambiere

În 1 Sam. 17:6 ni se spune că Goliat a purtat *mishôṯ* (*MT mishaṯ*) de bronz pe picioare, iar LXX traduce acest termen cu termenul gr. *knēmides*, „gambiere" (armură pentru picioare). Cuvîntul ebraic este un *hapax legomenon*, dar sensul nu pare să fie în dubiu. Gambierele erau folosite în mod obișnuit de soldații greci și romani de mai tîrziu.

II. Arme (ofensive)

a. Sabia

Sabia (ebr. *hereḇ*) este arma cel mai des menționată în Biblie. În vechime săbiile erau de obicei drepte, cu două tăișuri, asemănătoare cu pumnalele, și erau folosite pentru a junghia (*cf.* săbiile găsite în Cimitirul regal din Ur și de la Dorak (Anatolia), datînd din cca. 2500 î.d.Cr.). Pe la mijlocul mileniului al 3-lea au început să fie folosite săbii încovoiate; exemplare din perioade ceva mai tîrzii au fost găsite la Byblos, Sihem și Abydos. În prima jumătate a mileniului al 2-lea lamele erau încă destul de scurte și abia în vremea Regatului Nou din Egipt au început să fie folosite pe scară largă săbiile cu lame lungi. Odată cu sosirea Oamenilor Mării, săbiile drepte, cu lamă lungă, au ajuns să fie foarte răspîndite; *cf.* sabia purtînd numele Faraonului Merenptah, descoperită la Ugarit (sfîrșitul secolului al 13-lea î.d.Cr.). Sabia a avut un rol important în cucerirea Canaanului de către israeliți (*cf.* Ios. 10:11; 11:11; etc.). De obicei sabia era păstrată într-o teacă, atîrnată de centură (*cf.* 2 Sam. 20:8); mînerele erau deseori ornamentate, dacă judecăm după săbiile descoperite în Egipt și Mesopotamia.

Cuvîntul cel mai des folosit în NT este *machaira* (*cf.* Mat. 26:47). *Rhomphaia*, care apare numai o singură dată, în Apocalipsa, era o sabie lată, folosită la început de traci. Asasinii revoluționari evrei, *sicarii*, purtau sub haine pumnale scurte, puțin curbate (Jos., *BJ* 2. 255). În amîndouă Testamentele sabia este folosită adesea, prin metonimie, ca să descrie războiul, sau ca un simbol al Cuvîntului lui Dumnezeu (*cf.* Ezec. 21:9; Efes. 6:17).

b. Sulița și lancea

Sulița (ebr. *ḥanîṯ*), confecționată dintr-o coadă de lemn și un vîrf metalic, iar în vremuri mai recente, din fier (*cf.* 1 Sam. 13:19; 17:7), era folosită mult de sumerieni în mileniul al 3-lea. A rămas arma de bază a infanteriei, în timp ce lancea, mai ușoară, era folosită de luptătorii din carele de război (cf. practica din Egipt în timpul dinastiei a 19-a și următoarele). În limba ebraică există cuvîntul *rōmah* (de ex. Jud. 5:8), prin care probabil că se înțelege o suliță ușoară sau o lance (*cf.* Num. 25:7). Cuvîntul ebr. *kîḏôn* a fost tradus de obicei „lance" (de ex. 1 Sam. 17:6), dar această traducere a fost contestată (*cf.* *NEC*, „pumnal"), iar dovezile aduse de *Sulurile de război* de la Qumran confirmă sensul de „sabie". În anumite circumstanțe sulița era un simbol al autorității regale (*cf.* 1 Sam. 22:6; 26:7). *Armata asiriană a folosit de asemenea furci și aruncătoare de lănci.

Cuvîntul gr. *longchē* din Ioan 19-34 este echivalent cu termenul ebr. *ḥanîṯ*. Unii au susținut că termenul „isop" din Ioan 19:29 a înlocuit un cuvînt din original care însemna „lance" (*hyssōpos* în loc de *hyssos*), dar avem motive puternice să reținem textul tradițional.

c. Arcul și săgeata

Cuvintele ebr. de bază sînt *qešeṯ* și *ḥēṣ*. Arcul antic a avut probabil o singură curbură, sau poate că a fost dublu-convex (exemple de acest fel provin din Egiptul pre-dinastic). Confecționarea arcului compus a dus la o creștere considerabilă a forței și razei de acțiune și poate explica în parte superioritatea militară a acadienilor semitici asupra sumerienilor, în ultima parte a mileniului al 3-lea î.d.Cr. Totuși, a trecut încă aproape un mileniu pînă cînd arcul compus a ajuns să fie folosit pe scară largă. Coarne și tendoane de animale erau legate cu fîșii de lemn pentru a forma rama arcului (*cf.* descrierea arcului lui Anat în legenda ugaritică Aqhat); se poate să fi fost folosit și bronz pentru a conferi tărie (*cf.* Ps. 18:34). Săgețile erau confecționate de obicei din trestie iar la capăt aveau un vîrf metalic; ele erau purtate în tolbe de piele, iar uneori și carele de război erau dotate cu tolbe. Într-o tolbă erau puse de obicei treizeci de săgeți (Amarna, Nuzi) sau, dacă tolba era atașată la un car de război, ea conținea cincizeci de săgeți (basoreliefuri asiriene). Pentru a lega arcul, extremitatea lui inferioară era apăsată cu piciorul, iar cea superioară era îndoită ca să permită legarea firului într-un locaș anume; de aici derivă expresia ebraică „a călca arcul"; arcașii erau numiți „călcători de arcuri" (Ier. 50:14). Din poporul Israel, oamenii din semințiile lui Beniamin, Ruben, Gad și Manase erau renumiți pentru arcașii lor (*cf.* 1 Cron. 5:18; 12:2; 2 Cron. 14:8).

d. Praștia

Praștia (*qela*) era purtată în principal de păstori (de ex. David, 1 Sam. 17:40), pentru a abate animalele sălbatice de la turme sau pentru a preveni împrăștierea animalelor din turmă. Era folosită ca armă de război de către armatele egiptene, asiriene și babiloniene, deși în cazul asirienilor dovezi grafice încep să fie găsite numai din secolul al 8-lea î.d.Cr. Israeliții au folosit de asemenea companii de prăștiași în armatele lor și oamenii din seminția lui Beniamin, care foloseau la fel de bine ambele mîini, erau cei mai pricepuți mînuitori ai acestei arme (1 Cron. 12:2). Praștia era confecționată dintr-o bucată de pînză sau de piele, legată cu curele la capetele opuse. Capetele curelelor erau ținute în mînă iar praștia încărcată era rotită deasupra capului, pînă cînd una dintre curele era eliberată brusc. Acest lucru este exprimat metaforic în Ier. 10:18. Pietre de praștie (pietre de rîu, rotunde sau ascuțite) trase de asediatorii asirieni au fost găsite în excavațiile de la Lachis.

e. Securea de război

Securea de război, la fel ca şi buzduganul, era menită pentru lupta corp la corp şi avea diferite forme şi mărimi. Există puţine referiri biblice. În Ier. 51:20 *mappēṣ* (literal „zdrobitor", *BDB*) este tradus „ciocan" în RSV şi „secure de război" în *NEB*. Un cuvînt similar apare în expresia „unealtă de nimicire" (sau, „armă de măcel") în Ezec. 9:2. (*ARMATĂ, *RĂZBOI.)

BIBLIOGRAFIE. Y. Yadin, *The Scrolls of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, 1962; *idem., Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery*, 1963; K. Galing, *SVT* 15, 1966; p. 150-169.

R.P.G.

ARNON. Pîrîu (wadi) care se varsă în partea de E a Mării Moarte, de partea opusă cu En-Gedi. Acest pîrîu forma graniţa de S a teritoriului lui Ruben în perioada ocupării ţării (Deut. 3:12, 16), iar anterior a marcat graniţa dintre Moab, la S, şi Amon, la N (Jud. 11:18-19). Invadatorii evrei au traversat Arnonul de la S spre N şi această traversare s-a dovedit a fi un punct de cotitură în istoria lor, deoarece atunci au luat în stăpînire primele teritorii la N de Arnon (Deut. 2:24). Totuşi, *Piatra Moabită (rîndul 10) menţionează că moabiţii locuiau în Atarith, care este la N de pîrîu, sugerînd fie cucerirea incompletă de către evrei, fie infiltrarea ulterioară a moabiţilor. Importanţa pîrîului este confirmată de mai multe fortăreţe şi vaduri care se găsesc acolo; vadurile sînt menţionate de Isaia (Is. 16:2).

R.J.W.

AROER. Localitate în Transiordania, pe malul de N al pîrîului Arnon (Wadi Môjib), veghind asupra văii adînci a acestuia (D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, fig. 72 la p. 237); localitatea modernă 'Ara'ir (N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine* I (= *AASOR* 14, 1934, p. 3, 49-51 cu fig. 21 a şi Planşa 11), la cca. 22 de km E de Marea Moartă (Deut. 2:36; 3:12; 4:48; Ios. 12:2). La început a simbolizat limita de S a regatului amorit al lui Sihon, apoi, limita teritoriului lui Ruben (Ios. 13:9, 16; Jud. 11:26 şi probabil 33), fiind sediul unei familii din Ruben (1 Cron. 5:8) şi, mai tîrziu, limita cuceririlor lui Hazael, regele Damascului, în timpul lui Iehu (2 Împ. 10:33). Cam în această vreme, Meşa, regele Moabului, „a zidit Aroer şi a construit drumul de lîngă Arnon" (Piatra Moabită, rîndul 26); Aroer a rămas o cetate moabită pînă în vremea lui Ieremia (Ier. 48:18-20). În Num. 32:34 se pare că Gad a ajutat la repararea cetăţilor recent cucerite, inclusiv Aroer, înainte ca Moise să împartă teritoriile lui Ruben şi Gad. În 2 Sam. 24:5 citim că Ioan a început recensămîntul poruncit de David de la Aroer şi de la cetatea din vale care este *înspre* Gad, şi pînă la Iaezer. Isaia (17-1-3) a profeţit împotriva Aroerului (aflat în mîinile moabiţilor), împotriva Damascului şi a lui Efraim. „Cetatea care este în vale" (Deut. 2:36; Ios. 13:9, 16, în toate RV (dar nu şi 12:2, vezi AV, RSV); 2 Sam. 24:5) se poate să fie localitatea contemporană Khirbet el-Medeiyineh, la cca 11 km SE de Aroer (Simons, *Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959, sec. 298, p. 116-117; pentru o descriere, vezi Glueck, *op. cit.*, p. 36, No. 93).

2. Localitate în Transiordania, „înainte de Raba" (Ios. 13:25); ar putea fi localitatea modernă (es-Sweiwina), la c. 3 1/2 km SV de Raba (Glueck, *Explorations in Eastern Palestine* III (= *AASOR* 18, 19), 1939, p. 247, 249; pentru o descriere, vezi ibid., p. 168-170 şi fig. 55). Existenţa acestui Aroer, în afara celui de la punctul **1** este îndoielnică, iar textul din Ios. 13:25 ar putea fi tradus „... jumătate din ţara Amoniţilor pînă la Aroer, care (ţară se întinde) pînă la Raba" (Glueck, *op. cit.*, p. 249).

3. Localitate în Neghev (partea de sud), în Iuda, la 19 km SE de Beerşeba; în prezent Khirbet Ar areh (N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, p. 131-132, 184-185). Printre iudeii care au primit daruri de la David la Ţiclag (1 Sam. 30:26-28) s-au aflat „cei din Aroer"; printre vitejii săi erau doi fii ai lui „Hotam, din Aroer" (1 Cron. 11:44).

K.A.K.

ARPACŞAD (în ebr. *'arpaḵšad*; LXX şi NT *Arphaxad*). Un fiu al lui Sem (Gen. 10:22; 1 Cron. 1:17, 24), care s-a născut la doi ani după potop (Gen. 11:10). În *MT* se afirmă că el a fost tatăl lui Şela, care s-a născut cînd el avea 35 de ani (Gen. 10:24; 11:12; 1 Cron. 1:18, 24; LXX şi Pentateuhul Samaritean dau aici 135 de ani), dar unele MSS ale LXX interpun pe *Cainan* între Arpacşad şi Şela, şi este evident că acest text a fost folosit de Luca 3:36. Arpacşad a trăit în total 438 de ani (Gen. 11:13; LXX dă 430, iar Pentateuhul Samaritean dă acelaşi total deşi numerele componente sînt diferite). Au fost emise cîteva teorii cu privire la identificarea numelui, cele mai bine cunoscute făcînd legătura cu *Arraphu* din inscripţiile cuneiforme, numele gr. *Arrapachitis*, de la care derivă probabil numele modern Kirkuk. Alte teorii consideră că sfîrşitul numelui, *-kšad*, este o formă alterată a cuvîntului (keseḏ, kasdîm), *„Caldeeni", şi de aceea susţin că ar fi legat de S Mesopotamiei. A fost sugerată şi o etimologie iraniană, şi în acest context trebuie menţionat că în Apocrife (Iudit 1:1) se spune că un oarecare Arpacşad (*cf.* LXX *Arphaxad*) a domnit peste Mezi al Ecbatana. Această carte, însă, este în mare măsură o ficţiune şi în absenţa unui original ebraic nu avem nici o garanţie că este vorba despre acelaşi nume. De aceea, numele continuă să fie necunoscut în afara Bibliei.

BIBLIOGRAFIE. J. Skinner, *ICC, Genesis*², 1930, p. 205, 231, 233; W. F. Albright, *JBL* 43, 1924, p. 388-389; W. Brandenstein, în *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift Albert Debrunner*, 1954, p. 59-62; iar pentru o altă teorie, G. Dossin, *Muséon*, 47, 1934, p. 119-121; KB, p. 87.

T.C.M.

ARPAD. Numele unei cetăţi şi al unei provincii aramee din N Siriei, în prezent Tekk Rifâat, la c. 30 km NV de Aleppo; excavată în 1956-64. Din cca. 1000 î.d.Cr. Arpad (acad. *Arpaddu*, aram. veche *rpd*), capitala unui teritoriu tribal *arameu, cunoscut ca Bit Agush, opus Asiriei, aliat cu Hamat, Damasc, şi în 743 î.d.Cr. cu Urartu. (*ARARAT.) Anexată de *Tiglat-Palassar III după un asediu de 2 ani în 740 î.d.Cr., s-a răsculat împreună cu Hamat, Damasc şi Samaria în 720, şi a fost recucerită de Sargon II. Acesta este faptul cu care se laudă *Rabşache la Ierusalim (2 Împ. 18:34;

Is. 36:19; 37:13, AV „Arphad"). Distrugerea acestei cetăți a simbolizat puterea copleșitoare a Asiriei (Is. 10:9; Ier. 49:23). Ultimul conducător al Arpadului, Mati el, a semnat un tratat de vasalitate cu Ashurnirari V, regele Asiriei, în anul 754 î.d.Cr.; acest tratat ne-a rămas în limba asiriană; a semnat un alt tratat cu un rege neidentificat, „Bar-Ga'yah din KTK", și acesta este înscris pe o stelă de piatră găsită la Sefire (*cf.* Ios. 8:32).

BIBLIOGRAFIE. *Excavații*: V. M. S. Williams, *Iraq* 23, 1961, p. 68-87; *idem.*, *AASOR* 17, 1967, p. 69-84; *Iraq* 29, 1967, p. 16-33; *Tratat: ANET,* p. 532 ș.urm., 659-661; J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire,* 1967. D.J.W.

ARTA. În tot cursul istoriei îndelungate a Palestinei și a Siriei, aceste țări au fost ocupate de popoare și culturi mixte și de aceea nu este ușor să facem distincție între arta evreiască sau iudaică și arta contemporană din Egipt, Siria, Mesopotamia sau Fenicia; de asemenea, arta iudaică de mai tîrziu nu poate fi separată de importurile, imitațiile sau influențele heleniste și greco-romane. În fiecare perioadă, însă, descoperirile *arheologice indică anumite stiluri locale dezvoltate într-un context bine definit.

a. Arta preistorică

Încrustațiile natufiene în os, din regiunea Carmel (cca. 8.000 î.d.Cr.), mînerele de seceră încrustate și o gazelă desenată cu roșu de ocru pe calcar sau craniile decorate cu scoici de kauri, un obicei neolitic din Ierihonul dinainte de olărit (cca 6500 î.d.Cr.) constituie, alături de figurine și figurile votive, o galerie a unei lungi istorii a artei. Cele mai vechi picturi murale care au dăinuit pînă în vremea noastră provin din Teleilat Ghassul, în valea Iordanului (cca 3500 î.d.Cr.). O frescă policromă folosește modele geometrice centrate în jurul unei stele cu opt colțuri și înconjurată de siluete și balauri (?). Altele zugrăvesc o pasăre și un grup de siluete, probabil închinători. Stilul amintește de arta contemporană din Asiria (Tell Halaf). Oamenii neolotici din Ierihon au decorat vasele arse de lut roșu cu desene geomerice. În alte părți, *fildeșul și osul au fost folosite pentru confecționarea unor lucruri de preț cum sînt figurinele și obiectele de mobilier (de ex., Abu Matar, cca 3900-3300 î.d.Cr.).

b. Arta canaanită (3.000-1.200 î.d.Cr.)

Aceasta trebuie studiată în strînsă legătură cu caracteristicile dezvoltării regionale; astfel, întîlnim realizări artistice care variază de la statuia cu gravuri fine de la Tell Mardih (*EBLA) și paharul de argint gravat de la Ain Samiyeh (amîndouă reflectînd influență mesopotamiană), pînă la versiunile locale obișnuite de figurine și statui. Figurinele de metal din Byblos, bibelourile cu încrustații de fildeș sau confecționate din fildeș găsite într-un mormînt din El Jisr (MB II) indică influențe egiptene puternice, în timp ce un basorelief de bazalt din palatul lui Yarimlim de *Alalah (secolul al 18-lea) este asemănător cu cele găsite în Anatolia și Palestina (Hațor). Figura lui Yarimlim, la fel ca și sculptura mai recentă a lui Idrimi de Alalah (cca 1460 î.d.Cr.), par să indice originea de tip sumerian.

Către sfîrșitul Epocii Bronzului sînt întîlnite multe forme artistice locale mixte, cum este stela lui Baal, care este o combinație între elemente egiptene (poziția și o parte a îmbrăcămintei), anatoliene (coiful și frizura) și siriene (îmbrăcămintea). Sculpturile în fildeș din această perioadă au fost comparate cu arta miceneană și cu cea mesopotamiană. O placă de aur cu lucrătură fină, descoperită la *Ugarit, folosește motive mitologice. Către sfîrșitul acestei perioade apar o serie de basoreliefuri care urmează tradiția stelei sculptate de la Bet-Șean (MN II, sub influență egipteană) și plăci votive dedicate zeului local Mekal din Khirbet Balu a (Transiordania). Între imaginile de *idoli putem include o statuie de bronz acoperită cu aur, găsită la Meghido, și sculpturi în fildeș, executate cu măiestrie și descoperite la Lachiș, Tell el-Farah sau Meghido (secolul al 12-lea). Din această perioadă provine de asemenea un număr mare de vase de lut pictate, folosind motive locale, deși unele erau cunoscute deja din Siria și Mesopotamia. Decorațiile cu o spirală caracteristică și cu o „pasăre" marchează cănile și ulcioarele cu două urechi ale filistenilor din zona de coastă.

c. Arta evreiască (cca 1.200-586 î.d.Cr.)

Atunci cînd israeliții au intrat în țară se pare că s-au produs prea puține schimbări în produsele locale, care erau într-o perioadă de declin în întreg Orientul Apropiat. Se pare că ei nu au importat forme indigene, deși nu au fost lipsiți de capacitatea de a aprecia arta și folosirea ei în *arte și meșteșuguri. Ei primiseră ca daruri bijuterii egiptene fine (Exod. 12:35) și au folosit aur și argint pentru facerea vițelului de aur, după modelul egiptean, la scurtă vreme după Exod (Exod. 32:2-4). Israeliții au donat lucrurile cele mai frumoase pe care le-au avut pentru a decora *Cortul întîlnirii care a fost construit sub îndrumarea unui om din Iuda, Bețaleel, care era el însuși talentat în ce privește lucrările în lemn și metal, cît și în *broderie (Exod. 35:30-33).

Odată cu creșterea prosperității în timpul domniei lui David și Solomon, evreii au chemat artiști fenicieni ca să-i instruiască pe lucrătorii locali. Întrucît planurile *arhitecturale și de construcție pentru *palatul lui David și pentru *Templul construit de Solomon în Ierusalim au primit aprobarea regelui, faptul acesta poate fi un indiciu că gusturile evreilor nu se deosebeau semnificativ de gusturile vecinilor lor din Siro-Fenicia.

Porunca a doua, care spune: „Să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a lucrurilor care sînt sus în ceruri ... pe pămînt ... sau în ape" (Exod. 20:4) nu a condamnat arta ci idolatria la care putea conduce (v. 5). În practică, se pare că a fost interpretată doar ca o interdicție de a reprezenta siluete omenești și este semnificativ faptul că nu a fost descoperit nici un asemenea obiect de artă care să fie în mod indubitabil evreiesc sau iudaic. Templul, la fel ca și cortul întîlnirii, a fost decorat cu lei înaripați, cu cap de om (*HERUVIM), cu grifoni înaripați, palmieri și motive florale și arboricole. În altă parte sînt întîlnite siluete și simboluri egiptene, cît și păsări și reptile și o mulțime de animale (lei, tauri), iar în decorațiile de la Templu întîlnim modele (de ex. ghioșe; 1 Împ. 6:18); asemenea motive sînt găsite pe obiecte contemporane din fildeș descoperite la Samaria și Hațor, desenate pe vase de lut și încrustate pe sigilii.

Regii și oamenii bogați au angajat meșteșugari care să le înfrumusețeze casele (1 Împ. 22-39) și faptul acesta este condamnat numai cînd este considerat un lux nepotrivit, o expresie de interes egoist, în timp ce casa și lucrarea lui Dumnezeu erau neglijate (Amos 3:15; Ps. 45:8; Hag. 1:4). Trebuie să ne amintim, însă, că evreii au încurajat *muzica, literatura (atît proza cît și poezia) și oratoria, și în felul acesta au stabilit un standard înalt pentru „exprimarea artistică", standard care a influențat profund arta de mai tîrziu.

d. Mijloace de exprimare artistică

(i) *Pictura.* Întrucît egiptenii și amoriții (de ex. Fresca Învestiturii, de la Mari) aveau obiceiul să picteze diferite scene pe pereții tencuiți, este posibil ca și evreii să fi făcut lucrul acesta, deși prea puține exemple sînt cunoscute. Pigmenți au fost găsiți în cursul excavațiilor (vezi și secțiunea „Vopsitor" din articolul *ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI), iar roșul de ocru (în ebr. *šāšēr*) a fost folosit pentru picturi pe pereți și pe lemn (Ier. 22:14; Ezec. 23:14). Oholiba, în secolul al 6-lea, a văzut pe un perete haldei (chaldei) pictați (în ebr. *māšah*, „a spoi, a unge") cu un roșu aprins (Ezec. 23:14).

(ii) *Sculptura în lemn.* Bețaleel și ajutorul său, Aholiab, au condus lucrările de cioplit în lemn (*ḥ^a^rōšeṯ ‘ēs*) pentru Cortul întîlnirii, inclusiv stîlpii cu capiteluri curbate (Exod. 36:38; 35:33) și altarul cu coarne, avînd niște scobituri pentru grătar (38:2-4). Templul construit de Solomon a fost acoperit cu lemn de pin, acoperit cu cedru (1 Împ. 6:15-16) iar la margine a avut o aplică cu frunze de palmier și borduri cu ghiloșe (2 Cron. 3:5). Pereții și ușile erau sculptate (*miqlā‘ōṯ*) cu basoreliefuri cu boboci de lotus, flori de crin și finici, formînd o floare triplă (AV „boboci de floare și flori deschise"), palmieri și chipuri de *heruvimi (1 Împ. 6:18, 29). Ușile din lemn de măslin aveau încrustații (*hāqâ*) similare și gravuri scobite (v. 32-35); totul era acoperit cu aur, așa cum se făcea cu lemnul scump și cu obiectele de fildeș. Întrucît lemnul de esență tare, cum este santalul și abanosul, trebuia să fie importat (1 Împ. 10:11), iar cioplitorii talentați erau puțini, folosirea pereților îmbrăcați cu lemn (*sāpan*), lucrările minuțioase în lemn și ferestrele sculptate, au fost considerate o manifestare extravagantă de bogăție (Ier. 22:14; Hag. 1:4) Templul lui Ezechiel a fost conceput cu panouri sculptate pe care erau heruvimi cu două fețe, alternînd cu palmieri și pui de lei, iar ușile exterioare erau căptușite (*s^e^ḥîp*) cu lemn (*Ezec. 41:16-26*).

Mobilier minuțios sculptat și alte obiecte de lemn, cutii, linguri și diferite vase au fost găsite în mormintele „amorite" de la *Ierihon. Întrucît sculpturile în lemn din Egiptul antic (cca 2000-500 î.d.Cr.) „atît cele mari cît și miniaturile, au atins un nivel neegalat în Europa pînă în perioada Renașterii", aceste lucrări trebuie să fi fost cunoscute de evreii bogați. Vezi de asemenea secțiunea „Tîmplar" din articolul *ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI.

(iii) *Sculpturile în fildeș.* Încă în jur de 3400-3300 î.d.Cr. (Abu Matar) fildeșul și osul erau prelucrate în Palestina pentru a confecționa obiecte de preț, figurine și mobilier. Era încrustat (în special în panouri de lemn), sculptat, cioplit sau lucrat în basorelief. Fildeșurile „canaanite" includ o vază cosmetică modelată în forma unei femei, avînd un capac de forma unei mîini (Lachiș, secolul al 14-lea î.d.Cr.) sau de tip Hathor (Hațor, secolul al 13-lea î.d.Cr.), o lingură de unguent, modelată în forma unei femei care înoată și prinde o rață (Tell Beit Mirsim) și cîteva pixide (casete pentru bijuterii) cu siluete umane. După o perioadă de declin în artă, panourile încrustate de la Meghido, confecționate probabil de meșteșugari locali din secolele al 12-lea sau al 10-lea, prezintă scene pline de viață în care un rege așezat pe tron primește tribut; această scenă este similară cu cea făcută mai tîrziu pentru Solomon (2 Cron. 9:17-18).

Fildeșurile găsite la Samaria, datînd din vremea lui Ahab, arată influența artei feniciene, cu elementele sale egiptene, siro-hitite și asiriene. Ele se aseamănă mult cu fildeșurile contemporane găsite la Arslan Tash (Siria) și Nimrud (Irak) și se poate să provină din aceeași „școală" sau breaslă de meșteșugari. Unele sînt acoperite cu aur sau încrustate cu aur, lazurit, pietre colorate sau sticlă. Motive artistice care apar frecvent includ „floarea de lotus" și heruvimii, menționate deja în secțiunea despre sculptura în lemn și artele înrudite; de asemenea, întîlnim panouri cu un cap de femeie (Astarte?) la fereastră, animale culcate sau care sug, siluete și simboluri „egiptene", în special copilul Horus îngenunchiat. O paletă cosmetică asortată și un vas pentru mirodenii, găsite la Hațor (secolul al 8-lea), au un model cioplit simplu și sînt de proveniență israelită.

(iv) *Sculptura.* Au fost recuperate cîteva sculpturi din Palestina, datînd din perioada „canaanită". Statuia de bazalt a lui Baal, șezînd, stela cu gravuri primitive, cu două mîini ridicate în sus, altarele de la Hațor, zeița în formă de șarpe încolăcit, de la Beit Mirsim, trebuie considerate alături de picioarele minuțions sculptate ale unei statui din Hațor (secolul al 13-lea î.d.Cr.), și arată că aici puteau fi întîlniți artiști buni și mediocri. O cupă de piatră pentru tămîie, avînd forma unei mîini care ține o cană, provine din aceeași cetate (secolul al 8-lea) și arată afinități cu arta asiriană contemporană. Bolovanul din canalul de apă de la Lachiș (secolul al 9-lea î.d.Cr.), modelat în forma unui om cu barbă, arată că oamenii din Palestina nu au fost lipsiți de spirit inventiv. Dar pînă acum au fost descoperite puține lucruri care să fiu supraviețuit și lucrările vecinilor lor (de ex. sarcofagul sculptat al lui Ahiram din Byblos) sînt mai bine cunoscute. Capitelurile spirale găsite la Meghido și Samaria, precursoarele celor de tip Ionian, probabil că au fost similare cu cele folosite la Templu. În perioada Macabeilor, artiști decoratori de formație helenist-iudaică au gravat în piatră roadele țării (struguri, frunze de etrog și acant), simboluri care sînt găsite și pe monedele folosite ca *bani.

O breaslă specială a lucrătorilor care confecționau osuare în Ierusalim ne-au lăsat cîteva sipete încrustate cu stele cu șase colțuri, rozete, flori și chiar motive arhitecturale.

(v) *Gravarea sigiliilor.* Cilindrii, scarabeii, pecețile și sigiliile cilindrice găsite în Palestina poartă motive „feniciene" tipice, cum sînt cele găsite pe obiecte de fildeș, deși în cazul acestora discurile înaripate și scarabeii înaripați apar mai frecvent. Figura umană este gravată adesea începînd din perioada monarhiei și includerea numelor personale pare să fie mai obișnuită în Israel decît în țările învecinate. Reprezentările grafice sînt rare pe sigiliile iudaice și acest fapt poate arăta atenția mai mare acordată interdicției religioase (vezi secțiunea *c.* de mai sus).

(vi) *Lucrări în metal.* Avem indicații că evreii erau experți în prelucrarea metalelor, dar prea puține lucruri au dăinuit pînă la noi. Priceperea lor este indicată de altarul miniatural de bronz, găsit la Meghido, lucrat în stil ajurat, prezentînd invocarea unui zeu așezat pe tron (cca 1.000 î.d.Cr.). „Marea" de aramă (bronz) din Templul construit de Solomon, s-a socotit că a cîntărit cam 23.000 de kg și era confecționată din bronz turnat, gros de 8 cm și avea un diametru de 4,6 m și o înălțime de 2,3 m, iar marginea era încrustată cu „petale". „Marea" se sprijinea pe spatele a doisprezece boi, turnați separat și aranjați în patru triade de sprijin (1 Împ. 7:23 ș.urm.). Avea o capacitate de circa 50.000 de litri și trebuie să fi fost o realizare tehnologică remarcabilă (*IACHIN ȘI BOAZ).

Multe dintre motivele și materialele folosite în i-vi sînt similare cu cele folosite în alte *arte și meșteșuguri, cum este prelucrarea metalelor, și sînt cunoscute din lucrări de artă din afara Palestinei. Nu este posibil să spunem în ce măsură *dansul era considerat artă sau parte a unui ritual sacru.

BIBLIOGRAFIE. A. Reifenberg, *Ancient Hebrew Arts*, 1950; H. H. Frankfort, *The Art and Architecture of Ancient Orient*, 1963; A. Moortgart, *The Art of Ancient Mesopotamia*, 1969.

D.J.W.

ARTAXERXE. (ebr. *artahšastâ*, cu diferite vocalizări, derivînd din limba persană veche, *arta-xša ra*, „regat al dreptății"). **1.** Artaxerxe I (Longimanus), 464-424 î.d.Cr. În timpul domniei sale Ezra și Neemia au plecat la Ierusalim, potrivit cu Ezra 7:1; Neem. 2:1; etc. Unii au susținut că în primul caz cronicarul l-a confundat cu Artaxerxe II (Mnemon), 404-359 î.d.Cr., dar nu avem nici un motiv să punem la îndoială cronica biblică. (Vezi J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958).

2. Ezra 4:7. Probabil că și aici este vorba despre Artaxerxe I și acțiunea se petrece cu puțin înainte de Neem. 1:1 ș.urm., cînd regele a schimbat Edictul din Ezra 4:21. Alții l-au identificat (improbabil) cu pseudo-Smerdis, care a domnit cîteva luni, în 522-521 î.d.Cr.

3. LXX redă Artaxerxe în loc de *Ahașveroș, în *Estera, și unii cred că regele despre care este vorba aici este Artaxerxe II, 404-359 î.d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, 1948.

J.S.W.

ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI. În tot cursul istoriei lor locuitorii Palestinei au menținut aceleași meșteșuguri de bază ca și vecinii lor și au folosit pentru confecționarea diferitelor obiecte, lut, metal, fibre, lemn și piatră. Prelucrarea acestor materiale era ocupația oricărui țăran, sprijinit de femei care torceau, țeseau și făceau de mîncare. Contactele cu țări mai avansate din punct de vedere tehnologic le-au permis evreilor să învețe și să adapteze pentru folosința lor meșteșuguri mai specializate și în felul acesta probabil că ei nu au fost lipsiți niciodată de meșteșugari, deși arheologia a scos la lumină puține dintre lucrările lor.

Avem dovezi că israeliții, deși nu s-au remarcat prin inventivitatea sau caracterul lor artistic, au apreciat o lucrare bine realizată. Posedarea unor deprinderi cum au fost cele ale lui Bețaleel, din seminția lui Iuda, au fost considerate un dar divin (Exod. 31:3; 35:31; 28:3). Prelucrarea fierului a fost învățată de la filisteni (1 Sam. 13:20), iar secretele vopsirii au fost învățate de la fenicieni, care au pus la dispoziție proiectanți, meșteri și meseriași care să completeze forța de muncă locală disponibilă pentru proiecte majore cum au fost construirea palatului regal al lui David și a Templului din Ierusalim (vezi secțiunea III.*c.* de mai jos). În secolul 1 î.d.Cr., arta producerii sticlei a fost importată din Tir.

I. Meșteșuguri și bresle meșteșugărești

Din motive de economie și aprovizionare, meșteșugarii mai pricepuți locuiau în orașele sau cetățile mai mari, lucrînd de obicei într-un sector special, ca în bazarurile (*sūq*) moderne. Aceasta a dus la organizarea asociațiilor meșteșugărești sau breslelor numite „familii", care erau situate uneori într-un oraș unde era concentrată activitatea lor; astfel, scribii erau la Iabes (1 Cron. 2:55), iar vopsitorii și țesătorii la Tell Beit Mirsim (Debir?; 1 Cron. 4:21). La Ierusalim anumite sectoare erau rezervate pentru lucrătorii în lemn și în piatră (1 Cron. 4:14; Neem. 11:35); olarii (Mat. 27:7) și nălbitorii (2 Împ. 18:17) aveau ogoare ale lor, în afara zidurilor cetății. Membrul unei bresle era numit „fiu" al meșteșugului său (de ex., aurarii din Neem. 3:8, 31). În vremea NT, breslele erau grupuri politice puternice care lucrau cu autorizație imperială. Dimitrie a condus breasla argintarilor din Efes (Fapt. 19: 24), iar faptul că Alexandru este numit „căldărarul" (lucrător în cupru - gr. *chalkeus*) lasă să se înțeleagă că era membru al unei asemenea bresle (2 Tim. 4:14).

Un termen general (în ebr. *hārāš*, „unul care taie în, unul care născocește") este folosit atît pentru meșteșugari în general (Exod. 38:23; 2 Sam. 5:11) cît și pentru lucrătorii specializați în prelucrarea metalului, fie că este vorba de cupru (2 Cron. 24:12; Is. 40:19) sau de fier (Is. 44:12; 2 Cron. 24:12). Acest termen include pe cei care pregătesc și rafinează metalul (Ier. 10:9) cît și pe cei care lucrează în lemn (Is. 44:13; 2 Împ. 12:12), cei care prelucrează piatra (2 Sam. 5:11), cei care gravează pietre prețioase (Exod. 28:11) sau cei specializați în confecționarea idolilor (Is. 44:9-20).

II. Uneltele de bază

În Palestina au fost găsite, datînd din vremuri preistorice, cuțite, răzătoare și săpăligi de cremene; cremenea a continuat să fie folosită multă vreme pentru unelte rudimentare, pentru seceri, în care cremenea este prinsă într-un semicerc de lut, sau pentru amnare. Uneltele de lemn și ciocanele și piuele de piatră sînt foarte vechi. Fierul meteoric a fost folosit atunci cînd a fost disponibil (Gen. 4:22), la fel ca și cuprul nativ, încă din cca. 6.000 î.d.Cr. În Palestina cuprul a fost folosit în mod obișnuit din 3200 î.d.Cr., iar fierul și uneltele de fier au fost folosite din abundență după sosirea filistenilor, c. 1190 î.d.Cr. (cf. 1 Împ. 6:7). Topoarele, cu mînere de lemn, erau folosite pentru tăiat copaci (Deut. 19:5), iar cuțitele (Gen. 22:6) erau folosite pentru diferite scopuri, inclusiv pentru mîncat (Prov. 30:14). Uneltele sînt menționate uneori cu termeni evreiești colectivi, *kᵉlī*, „vase, instrumente",

sau *hereḇ*, care include sabia, cuțitul și orice obiect cu tăiș ascuțit. Topoarele de fier (2 Împ. 6:5), fierăstraiele (1 Împ. 7:9), teslele, săpăligile, răzuitoarele, dălțile, sulile, burghiele și cuiele (Ier. 10:3-4) erau folosite în mod obișnuit și și-au lăsat urmele în obiectele descoperite în excavații.

III. Dovezi arheologice

a. Olarul

Cele mai vechi vase de lut cunoscute provin din N Siriei și sînt datate în jur de 8000 î.d.Cr. Totuși, abia în c. 4000 î.d.Cr. au folosit olarii o roată simplă, iar în c. 3000 î.d.Cr. a fost inventată roată cu rotație rapidă. *Olarul, al cărui mod de lucru este descris în Ier. 18:3-4, ședea pe un scaun de piatră și cu picioarele învîrtea o roată mare din piatră sau lemn, situată într-o groapă, și această roată învîrtea o altă roată de piatră pe care era modelat vasul. Un atelier de olar, cu „două pietre" (v. 3), a fost descoperit la Lachiș (c. 1200 î.d.Cr.). Roți mai mici confecționate din piatră sau din lut și care se roteau într-un disc cu ax datează din vremea monarhiei și au fost găsite la Meghido, Ghezer și Hațor. Lutul folosit pentru vasele mai fine sau pentru tăblițe de scris era pregătit prin călcarea în picioare a lutului brut amestecat cu apă (Is. 41:25). Pentru dezvoltarea olăritului și pentru tipurile de vase de lut folosite, vezi articolul *OLAR. Cuptoare pentru ars vase de lut au fost găsite în multe locuri din Palestina, deși rareori a rămas ceva mai mult decît vatra de ars. Lîngă atelierul unui olar din Meghido se află trei *cuptoare în formă de „U" (secolul al 8-lea sau al 7-lea î.d.Cr.).

b. Constructorul

Confecționarea de *cărămizi uscate la soare, pentru a fi folosite în construirea locuințelor obișnuite, făcea parte din munca sezonieră a țăranului, care își acoperea casa cu lut sau trestie, întinse peste acoperișul din bușteni. Asemenea clădiri necesitau îngrijire permanentă. În cîteva cazuri cărămizile făcute în tipare au fost arse și probabil că aceasta a fost lucrarea olarului.

Cuvîntul ebr. *bānâ*, care înseamnă „a construi" și „a reconstrui, a repara" și „constructor", este folosit atît pentru lucrătorii calificați cît și pentru cei necalificați (2 Cron. 34:11) care erau necesari pentru lucrul la orice proiect mare unde lucrau pietrari, tîmplari și mulți cărăuși și oameni necalificați. Clădirile mari erau construite după un plan, sub supravegherea unui meșter constructor (gr. *architektōn*; 1 Cor. 3:10).

Locul de construcție era măsurat mai întîi cu frînghia de măsurat, care consta dintr-o sfoară sau o frînghie (2 Sam. 8:2; Zah. 2:1), o ață (1 Împ. 7:15) sau un fir de in împletit (Ezec. (40:3) marcat în coți (1 Împ. 7:15, 23). În vremurile eleniste era folosită o trestie marcată în prăjini (Apoc. 11:1; 21:15). Pentru măsurarea unui teren puteau fi folosite mai multe frînghii (2 Sam. 8:2); măsurătoarea era scrisă pe plan. Lucrarea celui ce măsura terenul este considerată un simbol al judecății divine (Is. 28:17; Ier. 31:39).

Progresul făcut în construire era verificat de meșterul constructor cu un „fir cu plumb", o sfoară avînd la capăt o bucată de plumb sau cositor (*ʾanāḵ*; Amos 7:7-8), o piatră (Zah. 4:10) sau un obiect greu (în ebr. *mišqeleṯ*); 2 Împ. 21:13), care indica dacă zidul era vertical. Acesta era un simbol al testării adevărului (Is. 28:17). Metafora construirii era folosită frecvent, deoarece Dumnezeu, ca un constructor zidește o națiune (Ps. 69:35), casa lui David (Ps. 89:4) și cetatea Sa, Ierusalimul (Ps. 147:2). De asemenea, Biserica este comparată cu o clădire (1 Cor. 3:9; 1 Pet. 2:4-6). Pavel folosește cuvîntul „a zidi", „a edifica" (gr. *oikodomeō*) de vreo 20 de ori. Credincioșii sînt zidiți (*epoikodomeō*) în Cristos (Col. 2:7) și sînt îndemnați să se zidească ei înșiși în credință (Iuda 20).

c. Tîmplarul

Atît Iosif (Mat. 13:55) cît și Isus (Marcu 6:3) au practicat meseria străveche de tîmplar (gr. *tektōn*). Un lucrător priceput în prelucrarea lemnului (ebr. *ḥārāš ʿēṣîm*) făcea toate lucrările de tîmplărie necesare în construcții - făcea acoperișul, uși, ferestre și scări. El confecționa de asemenea mobilier - paturi, scaune, mese și scăunele pentru picioare. Asemenea obiecte de mobilier, cît și vase, linguri și cutii cu încrustații fine au fost găsite în mormintele din Ierihon (cca 1800 î.d.Cr.). Tîmplarul confecționa și utilaje agricole, cum sînt plugul, jugul, uneltele de treierat (2 Sam. 24:22) sau scîndurile (Is. 28:27-28) și mașinile de irigat. În cetățile mari, grupuri de tîmplari care construiau care în timp de pace, în timp de război făceau care de război (Cînt. 3:9). În Levant, construirea de corăbii se pare că a rămas un monopol fenician, cu centrul în Tir, unde erau construite corăbii din lemn de chiparos, cu catarge de cedru și vîsle de stejar (Ezec. 27:5-6). (*CORĂBII.) Unii tîmplari făceau idoli (Is. 44:13-17).

------------------------------n'y ---------------făcător de funii

----------------ps insj ---vopsitor (de pînză roșie)

------------------------------gnwty ------------------------sculptor

------------------------------hmw -------------------------tîmplar

Diferite ocupații în Egiptul antic și numele lor în hieroglife și în transliterare.

Deși israeliții au prelucrat ei înșiși lemnul pentru lucrurile din Cortul întîlnirii (Exod. 25), pentru construirea palatului lui David (2 Sam. 5:11) și a Templului construit de Solomon, lemnul și tîmplarii cu experiență au fost furnizați de Tir, potrivit unei înțelegeri. Același lucru a fost făcut pentru Templul de mai tîrziu (Ezra 3:7) și poate și pentru repararea Templului, despre care scrie în 2 Cron. 24:12.

Cioplirea lemnului a fost efectuată de cîțiva specialiști (Exod. 31:5; 35:33), care se poate să fi lucrat și în os și în fildeș. Aceștia au lucrat heruvimul pentru primul Templu (1 Împ. 6:23) și alte obiecte de artă. Pentru aceste lucrări a fost importat lemn de esență tare, lemn de abanos, santal și cimșir, în timp ce lemnul local de cedru, chiparos, stejar, frasin (Is. 44:14) și acacia a fost folosit pentru tîmplărie; lemnul de dud era folosit în mod obișnuit pentru unelte agricole. (*POMI)

Tîmplarul avea mai multe unelte specifice: o unealtă pentru marcat (*sereḏ*), compasul sau unealta de împărțit (*m*ᵉ*ḥûḡâ*), tesla (*maqṣu'â* - „o unealtă de răzuit", „rindea", Is. 44:13), barda mică (*ma*ᵃ*ṣāḏ*), fierăstrăul de fier (unele erau cu două tăișuri), pilele (Ier. 10:4), burghiul și ciocanul de lemn (*halmûṯ*, Jud. 5:26) și ciocanul; (*maqqāḇâ*, Is. 44:12) cît și diferite dălți și sule; exemple de asemenea unelte au fost descoperite. Atît cuiele cît și îmbinările cu pene pot fi întîlnite în obiecte de lemn de la mijlocul epocii bronzului și din perioada monarhiei. În vremea romană erau folosite diferite tipuri de rindele de lemn și cuțite.

d. Pietrarul

Întrucît transportul și prelucrarea pietrei erau costisitoare, folosirea pietrei într-o casă particulară era considerată o extravaganță (Amos 5:11), iar pentru clădirile publice mai importante piatra era folosită cu economie și numai pentru elementele esențiale. (*PIATRĂ UNGHIULARĂ, *ARHITECTURĂ.) În timp ce în Egipt existau cariere pentru exploatarea granitului, gresiei, cuarțitului și calcarului, în Palestina exista numai calcar. Blocurile de pietre mai tari folosite pentru construirea Templului și a altor clădiri impunătoare au fost prelucrate în Liban, mai înainte să fie importate (1 Împ. 6:7). Pietrarul folosea în mare măsură aceleași unelte ca și tîmplarul, pentru a *tăia* piatra de calcar (1 Împ. 7:9) și pentru a o ciopli cu ciocanul și dalta sau cu ciocanul de zidărit. Pentru a scoate din carieră blocuri mari de piatră erau folosite pene care erau bătute cu ciocane de lemn și înmuiate pînă cînd piatra crăpa din cauza forței lor de expansiune; această metodă era folosită în mod obișnuit în Orientul Apropiat. Piatra tare era modelată prin lovituri repetate cu un ciocan de metal (ebr. *pattîš*). Un asemenea ciocan este folosit pentru a descrie acțiunea Cuvîntului divin (Ier. 23:29) și a puternicului Babilon (Ier. 50:23).

Pietrarii săpau de asemenea morminte în grotele naturale din dealuri sau săpau puțuri în zonele de deal, pentru ca apoi să excaveze camere mortuare (Is. 22:16). Exemple foarte bune de asemenea mausolee de familie pot fi întîlnite la Betșemeș (secolul al 8-lea î.d.Cr.) și în jurul Ierusalimului (secolul al 8-lea î.d.Cr. și secolul 1 î.d.Cr. - secolul al 2-lea d.Cr.). Rezervoare sau cisterne adînci, cum sînt cele săpate la Lachiș, Meghido și Ghibeon, au necesitat săparea și transportul manual a 400.000 de metri cubi de piatră de calcar. Acolo, și în tunelele de apă săpate de pietrari și de mineri, continuă să fie vizibile urmele dălților lor. (*MINERIT, *ARHITECTURĂ, *SILOAM.)

În perioada monarhiei au fost tăiate pietre mari pentru a servi drept baze pentru stîlpi, iar începînd cu secolul al 10-lea î.d.Cr. au fost făcute construcții din piatră cioplită, măsurată cu grijă. În perioada elenistă, clădirile irodiene din Ierusalim, Macpela și alte locuri, ne arată felul în care blocuri imense de piatră erau cioplite cu atîta grijă încît puteau fi aliniate fără mortar și chiar în zilele noastre este imposibil să introduci între blocurile de piatră o lamă de cuțit. Asemenea lucrări minuțioase pot fi văzute la Meghido, în secolul al 9-lea. Semne lăsate de pietrari pot fi văzute pe o serie de construcții cum sînt treptele sinagogii din Capernaum. Pietrarii erau folosiți și pentru a face inscripții pe pietre; pentru aceasta era folosită scrierea cursivă, deoarece exemplele pe care le avem din mormîntul lui Șebna, tunelul Siloamului și fragmentul din Samaria nu indică nici o adaptare la materialul pentru *scriere. Inscripții fine pot fi găsite pe sigilii.

e. Metalurgii

Cuprul (arama) era prelucrat în mod obișnuit în Palestina, începînd din cca. 3200 î.d.Cr. După cca. 2000 î.d.Cr. a devenit obișnuită folosirea bronzului în loc de cupru și acest material a continuat să fie folosit și după introducerea fierului. Solomon a dispus confecționarea unor obiecte mari, cum sînt stîlpii pentru Templu, turnați din bronz de către un metalurg din Tir, care i-a turnat în tipare de lut din valea Iordanului, între Sucot și Zaretan (1 Împ. 7:46; 2 Cron. 4:17). Datorită tăriei sale mai mari, fierul era preferat pentru confecționarea de unelte agricole și arme, dar tehnicile de producere și întreținere erau mai complicate. La început Israel nu a cunoscut prelucrarea fierului și a depins de filisteni pentru furnizarea uneltelor de fier (1 Sam. 3:19-22).

Metalurgul lucra în cetate folosind un cuptor alimentat cu aer suflat cu foale din piele (în ebr. mappuah, „o unealtă de suflat"). De aceea metalurgul era numit de obicei „cel ce suflă (cărbunele)", un titlu înrudit cu termenul acadian *nappāhu* (Is. 54:16). Cuprul și bronzul erau rafinate în creuzete (evr. *masrēp̄*, Pr. 17:3; 27:21) și apoi erau turnate în forme de piatră sau de lut. Fierul, pe de altă parte era forjat prin batere pe nicovală (în ebr. *pa'am*, Is. 41:7). Fierarul este numit, cum este și firesc, „cel care bate nicovala", în timp ce lucrătorul în bronz, care trebuia să ciopleasă și să îndrepte obiectele turnate cu ciocanul, este numit „cel care netezește cu ciocanul" (Is. 41:7). Tehnicile de lipire, nituire și turnare au fost practicate de acești meșteșugari și le-au permis să confecționeze obiecte complexe. Un asemenea obiect este un stativ mic din Meghido care, dacă este de proveniență israelită, arată că deprinderile lor tehnice erau la fel de bune ca și ale vecinilor lor.

Metalurgii confecționau o serie de vase și obiecte de metal, lame de plug, vîrfuri pentru țepușele de îmboldit boii, furci, osii și topoare, cît și ace, fibule (din secolul al 10-lea î.d.Cr.), figurine și instrumente mici. Confecționarea cuțitelor, care erau strîns înrudite cu pumnalele și săbiile, cu vîrfurile de lance și de suliță, și cu alte arme de război (*ARMURĂ ȘI ARME), ne amintește cu cîtă ușurință acești meșteșugari puteau să treacă de la confecționarea de arme la con-

fecţionarea de unelte paşnice (Is. 2:4; Ioel 3:10; Mica 4:3).

Femeile au posedat bijuterii încă din vechime şi aceasta era pentru ele singura metodă de a poseda şi de a păstra averea personală. Aurarii şi argintarii foloseau foale pentru a ventila cuptoarele lor mici şi turnau produsele lor cu ajutorul unor tipare de steatit sau de lut. *Cire perdue*, granulaţia, filigranul şi încrustaţiile cloazonate erau tehnici folosite de aurari şi argintari.

f. Tăbăcarul

Pielea tratată a oilor şi a caprelor era folosită pentru anumite articole de îmbrăcăminte (Lev. 13:48; Num. 31:20), pentru sandale şi curele (2 Împ. 1:8; Mat. 3:4). Pieile cusute erau folosite ca vase ieftine pentru apă (Gen. 21:14), vin (Mat. 9:17) sau alte lichide (Jud. 4:19). Uneori pieile erau cusute sub forma unor „sticle". Pielea era folosită uneori pentru corturi (Exod. 25:5; Num. 4:6), dar mai ales pentru articole militare, cum sînt coifurile, tolbele, hamurile pentru care de război, praştiile şi scuturile (acestea erau unse bine pentru a preveni crăparea sau pătrunderea săgeţilor; 2 Sam. 1:21; Is. 21:5). Sandalele din piele de focă sau purcel de mare erau un semn de lux Ezec. 16:10), deşi este posibil ca, la fel ca în Egipt şi Asiria, pielea fină să fi fost folosită pentru a acoperi paturi, scaune şi alte articole de mobilier.

Întrucît tăbăcitul este o operaţiune rău mirositoare, era efectuată de obicei în afara cetăţilor şi în apropierea unor cursuri de apă. Vizita făcută de Petru lui Simon, tăbăcarul, afară din Iope (Fapt. 9:43; 10:6, 32) arată în ce măsură a trecut el peste reţinerile legate de contactul cu ceea ce era necurat din punct de vedere ceremonial. Procesul începea prin îndepărtarea grăsimii animalului de pe piele, folosind răzuitoare de piatră sau cuţite de metal. Părul era îndepărtat prin răzuire, prin înmuierea pielii în urină sau prin frecare cu sodă. După aceea pielea era prelucrată fie prin afumare, fie prin frecare cu un ulei, fie prin tanare cu coajă de lemn sau cu frunze. Dacă părul sau blana nu era îndepărtată, pielea era tratată cu alaun obţinut din Marea Moartă sau din Egipt, era uscată la soare şi apoi tratată cu ulei pentru a-i elimina rigiditatea.

g. Vopsitorul

Meşteşugul antic al vopsitului era cunoscut evreilor încă din vremea Exodului, cînd pieile folosite pentru Cortul întîlnirii au fost vopsite în roşu folosind lichidul obţinut prin zdrobirea insectelor cochineale găsite în stejari (Exod. 26:1, 31; 36:8; Lev. 14:4). Colorantul purpuriu închis sau roşu-violet de „Tir" sau colorantul „Imperial", preparat din moluştele *purpura* şi *murex* găsite pe coasta de E a Mediteranei, a fost în principal un monopol fenician şi a fost folosit pentru vopsirea hainelor foarte scumpe care erau un semn de rang şi nobleţe (Jud. 8:26; Prov. 31:22; Luca 16:19; Apoc. 18:12, 16). Comerţul cu acestea este atestat în textele de la Ras Shamra (cca. 1500 î.d.Cr.). Acesta a fost colorantul „purpuriu" folosit pentru ţesătura cortului (Exod. 26:31; 28:5), pentru perdeaua din Templu; „albastru, purpuriu şi cărămiziu" erau variante ale aceluiaşi colorant (2 Cron. 3:14); acelaşi colorant a fost folosit pentru haina pusă pe Isus la judecată (Ioan 19:2, 5). Băştinaşii israeliţi au învăţat acest meşteşug de la meşterii din Tir, la cererea lui Solomon (2 Cron. 2:7). Lidia făcea comerţ în Tiatira cu material tratat în mod similar (Fapt. 16:14). Vezi *JNES* 22, 1963, p. 104 ş.urm.

În Palestina, coloranţii galbeni erau obţinuţi prin măcinarea cojilor de rodii; fenicienii foloseau de asemenea şofran şi curcumă. Albastrul era obţinut din plantele de indigo (*Indigofera tinctoria*) importat din Siria sau Egipt, unde a fost transplantat din India. Glastul (drobuşor) a fost cunoscut după anul 300 î.d.Cr.

La Tell Beit Mirsim (= Debir?) au fost excavate şase sau şapte plante producătoare de coloranţi, indicînd faptul că producţia textilă era importantă în acel loc. La Tell Amal, în apropiere de Bet-Şean, au fost găsite multe vase de lut cu gheme de aţă colorată, alături de obiecte legate de ţesătorie, cum sînt greutăţile pentru războiul de ţesut.

h. Nălbitorul

Arta înălbirii, a curăţirii şi albirii pînzei, a fost importantă datorită preţului ridicat al pînzei şi datorită nevoii de a curăţi fibrele de uleiuri şi răşini naturale înainte de vopsire. În multe locuri nălbitorul era şi vopsitor.

De obicei nălbitorul lucra în afara cetăţilor, aproape de un curs de apă unde pînza să poată fi curăţită prin batere pe o piatră aflată în apă. De aceea nălbitorul era numit de multe ori „cel care calcă în teasc" (în ebr. *kāḇas*). Locul de lîngă zidul de E al Ierusalimului, afară din cetate, unde hainele erau întinse la soare ca să se usuce, era numit „cîmpul nălbitorului" (2 Împ. 18:17; Is. 7:3; 36:2). Hainele lui Cristos, în urma schimbării la faţă, sînt descrise ca fiind mai albe decît albul care poate fi obţinut de orice nălbitor (gr. *gnapheus*, „cel care tratează pînza" ; Mica 9:3).

Pentru curăţire se importa uneori natron (nitrat) din Egipt, unde era folosit ca săpun, în amestec cu un lut alb (Prov. 25:20; Ier. 2:22). Leşiile alcaline erau obţinute cu uşurinţă din cenuşa plantelor, iar „săpunul" (în ebr. *bōriṯ*, *kâlî*) era obţinut prin arderea plantei de sodă (*Salsola kali*). „Leşia nălbitorului", în Mal. 3:2, probabil că a fost „cenuşă de *bōriṯ*, întrucît nitratul de potasiu şi de sodiu se pare că nu erau cunoscute în Siria sau Palestina, deşi au fost găsite în Babilonia.

Alte meşteşuguri: *ARTĂ, *COSMETICE ŞI PARFUMURI, *FILDEŞ, *TORS ŞI ŢESUT, *BRODERIE; sticlărie, *STICLĂ; alte referiri la meşteşuguri, *MUZICĂ, *EGIPT, *ASIRIA şi *BABILONIA.

BIBLIOGRAFIE. C. Singer (ed.), *A History of Technology*, 1, 1958; G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 191-198; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 1-8, 1955-64; A. Reifenberg, *Ancient Hebrew Arts*, 1950; A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1962; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969; D. Strong şi D. Brown, *Roman Crafts*, 1976.

D.J.W.

ARTEMIS. Acesta a fost numele grec al zeiţei identificate cu zeiţa romană Diana din mitologia clasică. Numele Artemis este pre-grec. Ea apare pentru prima dată în literatura greacă drept stăpînă şi protectoare a animalelor sălbatice. (*Cf.* W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950, p. 99 ş.urm.) În Grecia

propriu-zisă ea era venerată ca și fiică a lui Zeus și Leto, și soră geamănă a lui Apolo. Groaza care a cuprins-o cînd a aflat de durerile avute de mama sa la nașterea ei a făcut-o să aibă aversiune față de căsătorie. Ea era zeița lunii și a vînătoarei și era zugrăvită în general ca o vînătoare, înconjurată de cîini. Templul ei din *Efes era una dintre cele șapte minuni ale lumii și se pare că aici închinarea adusă „zeiței fecioare" a fost combinată cu un cult al fertilității al zeiței-mamă a Asiei Mici. Templul ei era sprijinit pe 100 de coloane masive, dintre care unele erau sculptate. Potrivit tradiției, statuia ei a căzut din cer la Efes (Fapt. 19:35) și se crede că această poveste se referă la un meteorit; Pliniu povestește despre o piatră imensă aflată deasupra intrării, despre care se spunea că a fost pusă acolo de însăși Diana. Venerarea ei era condusă de preoți eunuci, numiți *megabyzoi* (Strabo, 14. 1. 23), iar arheologii au descoperit statui ale ei cu mulți sîni. Argintarii care făceau mici altare votive, prezentînd zeița odihnindu-se înconjurată de leii săi, sau poate modele în miniatură ale templului, au provocat răscoala din Efes atunci cînd Pavel a predicat acolo (Fapt. 19:23-20:1). Strigătul lor: „Mare este Diana (Artemis) efesenilor!" (Fapt. 19:28, 34) este atestat de o inscripție din Efes care o numește „Artemis cea mare" (*CIG*, 2963c; *Greek Inscriptions in the British Museum*, iii, 1890, 481. 324).

Vezi și *DIMITRIE; Conybeare și Howson, *Life and Epistles of St Paul*, 1901, cap. 16; J. T. Wood, *Discoveries at Ephesus*, 1877. D.H.W.

ARVAD. Ezec. 27:8; 1 Mac. 15:23; (Aradus) și locuitorii săi, arvadiții, Gen. 10:18; 1 Cron. 1:16. Localitatea modernă (Ruad), o insulă mică la 3 km de coasta Siriei (Fenicia antica) și aproximativ 80 de km N de Byblos. *Cea mai nordică dintre patru cetăți* feniciene mari, a plătit tribut unor regi asirieni care au remarcat calitățile ei maritime. O perioadă de independență din cca 627 î.d.Cr. a fost încheiată de Nebucadnețar (*ANET*, p. 308). În timpul acestor perioade a fost un port secundar pentru Tir și Sidon. Importanța comercială a fost redobîndită în sub stăpînirea Persiei și a Seleucizilor, dar în vremurile romane a fost înlocuită de Antaradus (mod. (Tartus)). G.G.G.

ARVUNĂ. (în gr. *arrabōn*, un cuvînt semitic împrumutat; ebr. *'ērāḇn*; lat. *arrha, arr(h)abo*). Este traducerea unui termen comercial, introdus probabil în apus de comercianții fenicieni. Înseamnă, în sens strict, prima rată dintr-un cadou sau dintr-o plată, ca o garanție că va veni și restul (vezi arvuna în tranzacțiile comerciale moderne). Plata arvunei face obligatorie plata restului sumei. În sensul acesta Pavel spune că darul Duhului este o arvună pentru moștenirea creștinului (Efes. 1:14; 2 Cor. 1:22; 5:5) - o garanție, o anticipare sau o primă rată din gloria viitoare. În sens mai general, un *arrabōn* este orice garanție sau orice sumă depusă ca semn că o plată mai mare va fi făcută ulterior; vezi în *LXX*, Gen. 38:17-18, 20, traduce *'ērāḇn*. BIBLIOGRAFIE. O. Becker, *NIDNTT* 2, p. 39 ș.urm.; J. Behm, *TDNT* 1, p. 475. J.I.P.

ASA. (în ebr. *'āsā'*). **1.** Al treilea rege al statului independent al lui Iuda, a domnit 41 de ani (cca. 911-870 î.d.Cr.). Problema sincronizării domniei sale cu cea a lui *Baeșa (1 Împ. 16:8, Baeșa a murit în anul al 26-lea al lui Asa; 2 Cron. 16:1, Baeșa a atacat Iuda în anul al 36-lea al lui Asa) este soluționată în prezent într-un mod foarte plauzibil dacă presupunem că autorul Cronicilor *socotește anii de la dezbinarea regatului unitar.* Prima parte a domniei sale a fost caracterizată de un zel religios care a dus la abolirea zeilor păgîni și a prostituției cultice. Amploarea reformei sale și extinderea cultelor păgîne este indicată de faptul că Asa a îndepărtat-o pe mama (bunica) sa *Maaca din poziția sa oficială (1 Împ. 15:13). El nu a distrus toate înălțimile din Israel, dar ni se spune că devotamentul său (față de Dumenzeu, n.tr.) a fost motivul pentru care țara s-a bucurat de pace pentru o vreme (2 Cron. 15:15, 19). Cronicarul prezintă în victoria remarcabilă asupra lui *Zerah, etiopianul (2 Cron. 14:9), și o atribuie credinței sale în Iahve; în contrast cu aceasta prezintă faptul că a cerut ajutorul Siriei ca să-l învingă pe Baeșa. Această acțiune, care se poate să fi fost declanșată de trecerea unui număr mare de israeliți de partea lui Asa (2 Cron. 15:9), i-a permis să fortifice Mițpa și Gheba (nu Ghibea, LXX), care au constituit după aceea granița de N a lui Iuda. Ultima parte a domniei sale a fost marcată de boală (2 Cron. 16:12) și de războaie neîntrerupte, care au fost privite de cronicar ca un rezultat al faptului că Asa nu a continuat să fie dependent față de Iahve (2 Cron. 16:7 ș.urm.).

2. Un levit, fiul lui Elcana, unul dintre primii care s-au întors din Exil și s-au așezat din nou în Palestina. W.O.

ASAEL (în ebr, *'ăsāh'ēl*, „Dumnezeu a făcut"). **1.** Fiul surorii lui David, frate cu Ioab și Abișai (1 Cron. 2:16). Era renumit pentru alergarea sa foarte sprintenă, dar cînd a alergat ca să-l urmărească pe *Abner după lupta de la Gabaon, acesta a fost forțat să-și folosească experiența militară mai mare și l-a omorît (2 Sam. 2:18 ș.urm.). Aceasta a dat naștere la o dușmănie sîngeroasă și Abner a fost omorît de Ioab în mod mișelesc (2 Sam. 3:27 ș.urm.). El face parte dintre cei treizeci de luptători aleși ai lui David (2 Sam. 23:24) și este scris că a fost căpetenie peste 24.000 de luptători rînduiți să-l slujească pe David în luna a patra (1 Cron. 27:7). Această listă se poate să fi fost schițată la începutul domniei lui David, iar mai tîrziu locul lui Asael a fost luat de fiul său Zebadia.

2. Unul dintre cei nouă leviți pe care Iosafat i-a trimis împreună cu preoții și slujbașii oficiali într-o misiune educativă în cetățile lui Iuda (2 Cron. 17:8). **3.** Supraveghetor care ajuta la strîngerea zeciuielilor pentru Templu în timpul lui Ezechia (2 Cron. 31:13). **4.** Tatăl lui Ionatan care s-a opus instalării unui grup de oameni aleși care să-i reprezinte pe cei întorși din Exil pentru a hotărî cu privire la despărțirea de nevestele străine (Ezra 10:15).

W.O.

ASAF. (în ebr. *'āsāp*). **1.** Un urmaș al lui Gherșom, fiul lui Levi (1 Cron. 6:39); numit de conducătorul leviților cîntăreț principal, a cîntat la cimbale (chimvale) cînd a fost adus Chivotul legămîntului la Ierusalim (1 Cron. 15:17, 19). David l-a făcut conducător al corului care conducea închinarea (16:4-5). „Fiii lui Asaf" au rămas cea mai importantă familie de muzicanți pînă în vremea restaurării (1 Cron. 25:2; 2 Cron. 20:14; 35:15; Ezra 3:10; Neem. 11:17, 22; 12:35) și au fost în principal cîntăreți și cîntăreți la cimbale. Asaf a avut reputația de a fi un văzător și a fost recunoscut ca și autor al psalmilor folosiți cînd Ezechia a restaurat închinarea la Templu (2 Cron. 29:30; cf. atribuirea tradițională a Ps. 50, 73-83; cf. și profeția lui Iahaziel, 2 Cron. 20:14 ș.urm.). Nu se știe exact dacă Asaf a trăit pînă la dedicarea Templului sau dacă 2 Cron. 5:12 se referă doar la „familia lui Asaf", etc. **2.** Păzitorul pădurilor din Palestina, în timpul regelui persan Artaxerxe (Neem. 2:8). J.P.U.L.

ASASINI. Un termen folosit în Fapt. 21:38 pentru a reda cuvîntul gr. *sikarioi* (în trad. rom. „tîlhari"), se referă aici la urmașii unui *impostor egiptean. Termenul a fost aplicat în special la grupuri de militanți naționaliști evrei care pe la jumătatea secolului 1 d.Cr. se înarmau cu pumnale (lat. *sicae*, și de aici *sicarii*, „oameni cu pumnale") ascunse sub haine și pe care le foloseau pentru a se debarasa de oamenii pe care îi considerau dușmani ai națiunii (Josephus, *BJ* 2. 254-257; *Ant.* 20. 163-165, 168-188).

F.F.B.

ASCALON. Orașul modern (Asqalōn) se află pe coasta de S a Palestinei, între Jaffa și Gaza. Excavațiile arată că orașul a fost locuit din vremuri neolitice pînă în secolul al 13-lea î.d.Cr. (*IEJ* 5, 1955, p. 271). Este menționat în texte egiptene (secolele 19-15 î.d.Cr.) și în *scrisorile de la Amarna (secolul al 14-lea î.d.Cr.) cînd liderul Ascalonului, Widiya, a ajutat pe Habiru. În Deut. 2:23 s-ar putea să fie o referire la ocuparea pre-filisteană. Cetatea a fost jefuită de Ramses II (*ANET*, p. 256, *cf.* stela Merenptah, *ANET*, p. 378).

A fost cucerită de Iuda (Jud. 1:18), dar și-a redobîndit independența și a fost una dintre cele cinci cetăți filistene majore (Ios. 13:3); a fost aliată cu *Gaza, *Asdod și *Ecron (Amos 1:1-7) și uneori cu Gat (2 Sam. 1:20). *Tiglat-Pileser III a transformat *Asqaluna* într-un vasal al Asiriei în anul 733 î.d.Cr., pînă cînd a fost cucerită de Sanherib, regele Asiriei, care a înăbușit revolta lui Sidqa și l-a așezat pe tron pe Sharruludar (701 î.d.Cr.).

Ascalonul a ajuns din nou sub dominație egipteană în cca, 630 î.d.Cr., dar a fost atacat în anul 604 î.d.Cr. pentru că s-a împotrivit lui Nebucadnețar (Cronica Bab.). Regele Aga a fost omorît iar prizonierii au fost duși la Babilon în 598 î.d.Cr. (*Mélanges Dussaud* 2, 1939, p. 298). Acest eveniment, prezis de Ieremia (47:5-7) și Țefania (2:4-7), a avut un efect profund asupra Ierusalimului, care avea să împărtășească o soartă asemănătoare cîțiva ani mai tîrziu (Ier. 52:4-11). Ascalonul a fost subordonat Tirului în vremea Imperiului Persan și a devenit o cetate elenistă liberă în 104 î.d.Cr.. A fost cucerită de Ionatan (1 Mac. 10:86). Irod cel Mare a înfrumusețat cetatea, care a fost cetatea sa natală. Excavațiile (1921-76) au scos la lumină rămășițe succesive canaanite, filistene, persane, eleniste și, în special, romane.

BIBLIOGRAFIE. EAEHL, 1, 1975, p. 121-130.

D.J.W.

ASCULTARE. Verbul ebr. tradus „a asculta" sau „a se supune" este *šāma' bᵉ*, care înseamnă lit. „a lua aminte". Verbul folosit în LXX și în NT este *hypakouō* (substantivul *hypakoē*; adjectivul, *hypēkoos*), un cuvînt compus derivat de la *akouō*, care înseamnă și „a auzi". Verbul *hypakouō* înseamnă literal „a auzi *sub*". NT folosește de asemenea *eisakouō* (1 Cor. 14:21), lit, „a auzi în", *peithomai* și *peitharcheō* (Tit 3:1). Aceste ultime două cuvinte exprimă ideea de a se lăsa înduplecat și, respectiv, de a se supune față de autoritate. Ideea de ascultare pe care o sugerează acest vocabular este aceea de a auzi ceea ce are loc *sub* autoritatea sau influența unui vorbitor și această auzire duce *la* conformare cu cererea vorbitorului. Pentru ca ascultarea să fie datorată unei persoane, persoana aceea trebuie să aibă (*a*) dreptul de a porunci și (*b*) trebuie să-și poată face cunoscute cerințele. Astfel, datoria omului de a asculta de Făcătorul său presupune (*a*) stăpînirea lui Dumnezeu și (*b*) revelația Sa. VT descrie de obicei ascultarea față de Dumnezeu ca ascultarea (auzirea) fie a *vocii* Lui (care pune accent pe (*b*)), fie a *poruncilor* Lui (presupunînd (*b*) și punînd accentul pe (a)). Neascultarea este descrisă ca și cum omul nu ar auzi vocea lui Dumnezeu cînd El vorbește (Ps. 81:11; Ier. 7:24, 28).

Potrivit Scripturii, Dumnezeu cere ca revelația Sa să fie luată ca normă pentru toată viața omului. Astfel, ascultarea de Dumnezeu este un concept suficient de larg încît să includă toată religia și moralitatea biblică. Biblia insistă asupra faptului că actele externe izolate de omagiu adus lui Dumnezeu nu pot compensa lipsa de ascultare consecventă în inimă și în conduită (1 Sam. 15:22; *cf.* Ier. 7:22 ș.urm.).

Neascultarea lui Adam, primul om reprezentativ, și ascultarea perfectă a celui de-al doilea om reprezentativ, Isus Cristos, sînt factori decisivi în destinul fiecărui om. Abaterea lui Adam de la ascultare a aruncat omenirea în vinovăție, condamnare și moarte (Rom. 5:9; 1 Cor. 15:22). Ascultarea neabătută a lui Cristos, „pînă la moarte" (Filip. 2:8; *cf.* Evr. 5:8; 10:5-10) a dobîndit îndreptățire (acceptare înaintea lui Dumnezeu) și viață (părtășie cu Dumnezeu) pentru toți cei care cred în El (Rom. 5:15-19).

Cînd Dumnezeu a dat legămîntul vechi, accentul a fost pus pe ascultarea de cerințele Lui, dacă poporul a vrut să se bucure de favoarea Lui (Exod. 19:5, etc.). În promisiunea legămîntului nou, însă, accentul a fost pus pe ascultare ca un dar pentru oameni, pentru ca să se poată bucura de favoarea Lui (Ier. 31:33; 32:40; *cf.* Ezec. 36:26 ș.urm.; 37:23-26).

Credința în Evanghelie și în Isus Cristos este ascultare (Fapt. 6:7; Rom. 6:17; Evr. 5:9; 1 Pet. 1:22), deoarece Dumnezeu poruncește lucrul acesta (*cf.* Ioan 6:29; 1 Ioan 3:23). Necredința este neascultare (Rom. 10:16; 2 Tes. 1:8; 1 Pet. 2:8; 3:1; 4:17). O viață de ascultare față de Dumnezeu este rodul credinței (*cf.* ce i s-a spus lui Avraam, Gen. 22:18; Evr. 11:8, 17 ș.urm.; Iac. 2:21 ș.urm.).

Ascultarea creştină înseamnă imitarea lui Dumnezeu în sfinţenia Lui (1 Pet. 1:15 ş.urm.) şi imitarea lui Cristos în umilinţă şi dragoste (Ioan 13:14 ş.urm., 34 ş.urm.; Filip. 2:5 ş.urm.; Efes. 4:32-5:2). Aceasta izvorește din recunoștință pentru darul primit (Rom. 12:1 ş.urm.), nu dintr-o dorinţă de a cîştiga vreun merit şi de a te îndreptăţi singur înaintea lui Dumnezeu. De fapt, respectarea legii din acest ultim motiv nu este ascultare faţă de Dumnezeu, ci tocmai contrariul (Rom. 9:31-10:3).

Ascultarea de autoritatea rînduită de Dumnezeu în familie (Efes. 5:22 ş.urm; 6:1 ş.urm.; *cf.* 2 Tim. 3:2), în biserică (Filip. 2:12; Evr. 13:7) şi în stat (Mat. 22:21; Rom. 13:1 ş.urm.; 1 Pet. 2:13 ş.urm.; Tit 3:1) face parte din ascultarea creştină faţă de Dumnezeu. Totuşi, atunci cînd există o contradicţie între cerinţe, creştinul trebuie să fie gata să nu asculte de oameni, ci de Dumnezeu (*cf.* Fapt. 5:29).

BIBLIOGRAFIE. W. Mundle, *NIDNTT* 2, p. 172-180.

J.I.P.

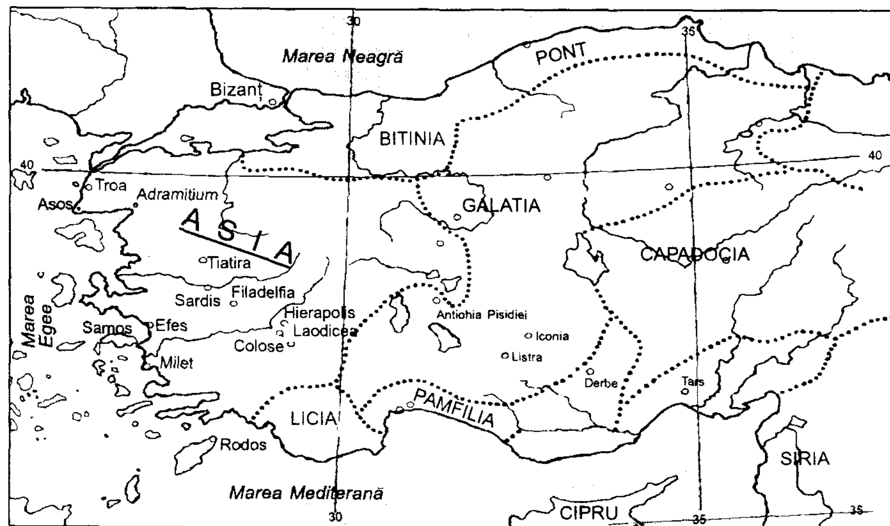
ASDOD. Tel Ashdod, la 6 km de un sat contemporan cu acelaşi nume, a fost o cetate filisteană importantă, menţionată pentru prima oară în texte de la sfîrşitul epocii bronzului (Ios. 11:22) care vorbesc despre Ugarit. Se poate să se fi împotrivit încercărilor lui Iuda de a cuceri zona şi de a se stabili acolo (Ios. 13:3; 15:46-47). A avut un port important (Ashdod-Yam; în scrierile acadiene, *Asdudimmu; cf. ANET,* p. 286) şi un templu al lui Dagon în care a fost dus chivotul legămîntului (1 Sam. 5:1 ş.urm.). Cetatea Asdod a fost atacată de Ozia, regele lui Iuda (2 Cron. 26:6). Potrivit unor inscripţii asiriene, atunci cînd s-a răsculat împotriva Asiriei care a înlocuit pe regele Azuri cu fratele său, cetatea *Asdudu* a fost jefuită de Sargon II în anul 711 î.d.Cr. Aceste calamităţi au fost redate în scris de Amos (1:8) şi Isaia (20:1). Mai tîrziu a fost asediată timp de 29 de ani de Psamtik I, regele Egiptului (Herodotus 2. 157), a devenit o provincie babiloniană şi a fost slabă (Ier. 25:20) şi părăsită (Ţef. 2:4; Zah. 9:6). A fost repopulată parţial după Exil (Neem. 13: 23-24). În timpul Macabeilor cetatea se numea Azotus şi idolatria ei a atras atacuri din partea lui Ioan Hasmoneanul şi Ioan Hyrcanus (1 Mac. 5:68; 10:84). Cetatea a fost separată de Iudea de către Pompei (Jos. *BJ* 1. 156), reconstruită de Gabinius şi apoi dată de către Augustus lui Salome, sora lui Irod; a avut o perioadă de înflorire (Fapt. 8:40) pînă cînd a capitulat în faţa lui Titus.

Excavaţiile făcute (1962-72) confirmă această istorie şi au scos la lumină urme ale ocupării de către canaaniţi, filisteni (templu) şi probabil de către Solomon (poarta).

BIBLIOGRAFIE. *EAEHL,* 1, p. 103-119; F. M. Cross, Jr. şi D. N. Freedman, *BASOR* 175, 1964, p. 48 ş.urm. - despre numele cetăţii).

D.J.W.

ASIA. Pentru greci Asia a desemnat fie continentul, fie - mai frecvent - numele regiunii Asia Mică, cu capitala la Efes. Provincia Asia a inclus o serie de state greceşti care în secolul al 3-lea î.d.Cr. au ajuns sub dominaţia regilor Pergamului. În 133 î.d.Cr., posesiunile regale au fost lăsate moştenire romanilor şi apoi regiunea a fost organizată ca provincie romană, incluzînd toată coasta de V a Asiei Mici, împreună cu insulele adiacente; în interior s-a întins pînă în podişul Anatoliei. A existat o pleiadă de state greceşti care au suferit mai întîi din cauza exploatării romane, dar în perioada NT s-au refăcut şi au devenit cele mai strălucitoare centre ale elenismului din lume. Jurisdicţia romană a fost exercitată prin nouă sau mai multe sesiuni periodice (*agoraioi,* Fapt. 19:38) peste care prezidau proconsuli senatoriali sau legaţi (*anthypatoi, ibid.*). Republicile greceşti au format o confederaţie a cărei principală modalitate de exprimare era cultul Romei şi al lui Augustus, oficiat pentru prima



Provincia romană Asia procensulară (după 133 î.d.Cr.)

oară la Pergam. Nu se știe sigur dacă „asiarhii" (Fapt. 19:31; în rom. „dregători") erau foști mari preoți ai cultului sau membri ai adunării federale. În orice caz, ei reprezintă elita politică pro-romană. (J. A. O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman Antiquity*, 1955, p. 117-120.)

Bisericile au fost plantate la început numai în inima administrativă a provinciei. Toate cele trei centre metropolitane: Pergam, Smirna și Efes aveau biserici. În afară de acestea, știm cu certitudine că existau biserici în alte două centre politice din apropiere: Sardis, în valea Hermus (Tiatira și Filadelfia erau cetăți importante din aceeași regiune) și Laodicea (pe rîul Lycus), la capătul văii Maeander (orașele mai mici Colose și Hierapolis erau în apropiere).

BIBLIOGRAFIE. Pliniu, *NH* 5. 28-41; Strabo 12-14; J. Keil, *CAH*, 11, p. 580-589; A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*[2], 1971, p. 28-94; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, 2 vol., 1950.

E.A.J.

ASIARHI. (MAI MARII ASIEI) În Fapt. 19:31, unii dintre asiarhi („mai marii Asiei,. în rom.; în gr. (*asiarchēs*), descriși ca prieteni ai lui Pavel, îl avertizează să nu-și riște viața mergînd în teatrul din Efes în timpul demonstrației violente în onoarea zeiței Artemis. Liga (*koinon*) cetăților din provincia Asia era administrată de asiarhi, care erau aleși anual dintre cetățenii cei mai bogați și mai nobili. Din rîndurile lor erau aleși marii preoți onorifici ai cultului provincial „al Romei și al Împăratului", instituit în anul 29 î.d.Cr. Asiarhii sînt menționați de Strabo (*Geography* 14. 1. 42) și în inscripții.

BIBLIOGRAFIE. L. R. Taylor, „The Asiarchs", în *BC*, 5, 1933, p. 256-262.

F.F.B.

ASIGURARE. 1. Temeiuri pentru certitudine (un angajament, o arvună sau o dovadă). **2.** Stare de certitudine. Ambele testamente descriu credința ca o stare de asigurare bazată pe asigurarea dată de Dumnezeu. Sensul **1** este întîlnit în Fapt. 17:31, cînd Pavel spune că prin învierea lui Cristos, Dumnezeu „a dat tuturor oamenilor o dovadă netăgăduită" (*pistis*, temeiuri obiective adecvate pentru un anumit crez) că va judeca lumea. Compară cu 2 Tim. 3:14, unde i se spune lui Timotei să stăruiască în lucrurile „de care (este) deplin încredințat" (forma pasivă a verbului *pistoō*, a fi convins) - în cazul acesta asigurarea fiind derivată din faptul că Timotei își cunoștea învățătorii și cunoștea Scripturile.

Sensul **2** este exprimat de obicei de substantivul *plērophoria* (plinătate a convingerii sau încrederii), tradus „asigurare deplină" sau „siguranță deplină". Citim despre „bogățiile *plērophoriei* de pricepere" („un belșug de siguranță, cum este cea pe care o aduce înțelegerea lucrurilor", Arndt) (Col. 2:2); citim despre apropierea de Dumnezeu cu *plērophoria* credinței (Evr. 10:22); citim despre a menține *plērophoria* speranței (Evr. 6:11); citim de asemenea că Evanghelia a fost predicată„cu Duhul Sfînt și cu deplină *plērophoria*" - adică, cu putere, cu o convingere a Duhului atît în predicator cît și în cei convertiți (1 Tes. 1:5). Pavel folosește forma pasivă a verbului corespunzător, *plērophoreō* (lit., „a fi umplut deplin; a fi hotărît ferm", Ecles. 8:11, LXX; „a fi satisfăcut pe deplin", papirusuri (vezi *LAE*, p. 82)) pentru a indica o stare de asigurare deplină cu privire la voia lui Dumnezeu (Rom. 14:5) și cu privire la capacitatea Lui de a-Și împlini promisiunile (Rom. 4:21). Un alt verb la diateza pasivă (*pepeismai*, „sînt convins", „sînt deplin încredințat") prezintă convingerea lui Pavel că Dumnezeu îl poate păzi pe el (2 Tim. 1:12) și că nimic nu-l poate separa de dragostea lui Dumnezeu (Rom. 8:38 ș.urm.). Diateza pasivă a verbului indică faptul că asigurarea creștină nu este o formă de optimism sau aroganță omenească, ci o convingere de la Dumnezeu. De fapt, este doar un aspect al darului *credinței (*cf.* Evr. 11:1). Temeiul ei este mărturia lui Dumnezeu și autorul ei este Duhul lui Dumnezeu.

În NT credința certă are un obiect dublu: în primul rînd, adevărul revelat al lui Dumnezeu, privit în mod cuprinzător ca o promisiune a mîntuirii în Cristos; în al doilea rînd, interesul credinciosului față de acea promisiune. În ambele cazuri asigurarea este corelată cu mărturia divină și derivă din aceasta.

1. Dumnezeu depune mărturie pentru păcătoși că Evanghelia este adevărul Lui. El face aceasta atît prin minuni și prin lucrările Duhului Sfînt care au autentificat faptul că apostolii erau mesagerii Lui (Evr. 2:4), cît și prin iluminarea dată de Duhul Sfînt și care le-a permis ascultătorilor să recunoască și să primească mesajul lor „nu ca pe cuvîntul oamenilor, ci, așa cum și este în adevăr, ca pe Cuvîntul lui Dumnezeu" (1 Tes. 2:13, *cf.* 1:5).

2. Dumnezeu depune mărturie pentru credincioși că ei sînt fiii Lui. Darul Duhului Sfînt care le este dat (vezi Fapt. 2:38; 5:32; Gal. 3:2) este el însuși mărturia lui Dumnezeu pentru ei, întrucît ei au fost primiți de El în Împărăția mesianică (Fapt. 15:8) și acum ei Îl cunosc ca Mîntuitor (1 Ioan 3:24). Acest dar, „arvuna moștenirii noastre" (Efes. 1:4), îi pecetluiește ca posesiunea permanentă a lui Dumnezeu (Efes. 1:13; 4:30) și îi asigură că prin Cristos sînt deja copiii și moștenitorii Lui. Duhul mărturisește despre acest lucru prin faptul că îi îndeamnă să-L numească pe Dumnezeu „Tată" (Rom. 8:15 ș.urm.; Gal. 4:6) și le dă un sentiment de dragoste față de Tatăl (Rom. 5:5). De aici derivă îndrăzneala și bucuria înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor care caracterizează pretutindeni religia NT.

Desigur, există aici pericolul amăgirii de sine, deoarece convingeri puternice despre o relație mîntuitoare cu Dumnezeu pot fi amăgiri puternice de origine demonică. Prin urmare, asigurarea lăuntrică trebuie examinată prin prisma testelor exterioare de ordin moral și spiritual (*cf.* Tit 1:16). Epistolele lui Ioan se ocupă direct cu această problemă. Ioan spune că un crez corect despre Cristos, dragostea față de creștini și conduita neprihănită sînt semne obiective că cineva este un copil al lui Dumnezeu și că a primit mîntuirea Lui (1 Ioan 2:3-5, 29; 3:9 ș.urm., 14, 18 ș.urm.; 4:7; 5:1, 4, 18). Cei care găsesc aceste semne în ei înșiși pot să-și asigure (lit., să convingă) inimile în prezența lui Dumnezeu atunci cînd un sentiment de vinovăție îi face să aibă îndoieli cu privire la harul Lui (1 Ioan 3:19). Absența acestor semne arată că asigurarea simțită este înșelătoare (1 Ioan 1:6; 2:4, 9-11, 23; 3:6-10; 4:8, 20; 2 Ioan 9; 3 Ioan 11).

BIBLIOGRAFIE. L. Berkhof, *The Assurance of Faith*; G. Delling, *TDNT* 6, p. 310 ș.urm.; R. Schippers,

NIDNTT 1, p. 733 ş.urm.; şi, printre alte lucrări, W. Guthrie, *The Christian's Great Interest*, 1658.

J.I.P.

ASIRIA. Numele unei ţări antice ai cărei locuitori erau numiţi asirieni. Este situată în cîmpia superioară a Mesopotamiei, mărginită la V de deşertul Siriei, la S de Jebel Hamrin şi Babilonia iar la N şi E de dealurile Urartian (Armenian) şi Persian. Cea mai fertilă şi mai dens populată parte a Asiriei se află la est de rîul central Tigru („Hidechel", Gen. 2:14,). Cuvîntul evreiesc *'aššûr* (Asir. *„aššur"*) este folosit pentru a desemna atît ţara cît şi locuitorii. Numele Asiria a fost dat uneori acelor teritorii care au fost supuse regilor care au domnit la Ninive, Asur şi Cala, cetăţile cele mai importante. La apogeul puterii sale, în secolele al 8-lea şi al 7-lea î.d.Cr., aceste teritorii includeau Media şi sudul Anatoliei, Cilicia, Siria, Palestina, Arabia, Egipt, Elam şi Babilon.

În VT, Asur a fost considerat al doilea fiu a lui Sem (Gen. 10:22) şi nu a fost unul şi acelaşi cu Asuram („Aşurim"), un trib arab care descinde din Avram şi Chetura (Gen. 25:3) şi de *Aşuriţii din 2 Sam. 2:9 (unde probabil ar trebui să citim „Aşeriţi" sau fiii lui „Aşer" sau „Gheşur"; *cf.* Jud. 1:31-32). Asiria, care a fost întotdeauna deosebită cu grijă de Babilonia, desemnează acea putere politică ale cărei invazii în Israel şi Iuda au fost permise de Dumnezeu, deşi mai tîrziu Asiria a fost nimicită datorită nelegiuirii sale. Există referiri frecvente la această ţară (Is. 7:18; Osea 11:5) şi la regii Asiriei (Is. 8:4; 2 Împ. 15-19).

I. Istoria

a. Istoria veche, pînă la anul 900 î.d.Cr.

Asiria a fost locuită din vremuri preistorice (de ex. Iarmo, cca 5000 î.d.Cr.) şi vase de lut din perioadele cunoscute sub numele de Hassuna, Samarra, Halaf şi Ubaid (cca 5000-3000 î.d.Cr.) au fost găsite într-o serie de localităţi, între care Assur, Ninive şi Cala, care - potrivit cu Gen. 10:11-12 - au fost întemeiate de emigranţi din Babilon. Deşi originea asirienilor continuă să fie controversată, se ştie că sumerienii au trăit în Assur în jurul anului 2900 î.d.Cr. şi limba şi cultura asiriană sînt îndatorate într-o mare măsură locuitorilor din sud. Potrivit listei asiriene a regilor, primii şaptesprezece regi din Aşur „au locuit în corturi". Unul dintre aceştia, Tudiya, a făcut un tratat cu *Ebla în cca 2300 î.d.Cr., aşa încît nu poate fi considerat doar un „strămoş eponim".

Regii Babilonului, inclusiv Sargon din Agade (*ACAD), cca 2350 î.d.Cr., au făcut construcţii în Asiria la Ninive, iar la Assur a fost găsită o inscripţie a lui Amar-Su en din Ur (cca 2040 î.d.Cr.). După căderea cetăţii Ur în mîna invadatorilor amoriţi, potrivit listei asiriene de regi, în Assur au domnit prinţi independenţi. Aceştia au stabilit legături comerciale cu Capadocia (cca 1920-1870 î.d.Cr.). Samsi-Adad I (1813-1781 î.d.Cr.) a extins treptat teritoriile sale, iar fiii săi (Yasmah-Adad) şi Zimrilim au domnit la *Mari pînă cînd cetatea a fost cucerită de *Hammurapi, regele Babilonului. Odată cu sosirea grupurilor de mitani şi hurieni în regiunea superioară a Eufratului, influenţa Asiriei a intrat în declin, deşi a continuat să fie o comunitate agricolă prosperă ale cărei obiceiuri şi fel de viaţă pot fi văzute în tăbliţele de lut descoperite la *Nuzi. În timpul domniei lui Ashurballit I (1365-1330 î.d.Cr.), Asiria a început să cîştige din nou ceva din măreţia ei din trecut. El a trimis scrisori lui Amenophis IV, regele Egiptului; Burnaburias II, regele Babilonului, s-a opus acestui schimb şi l-a declarat vasal al său (scrisorile de la Amarna). Totuşi, declinul stăpînirii mitanilor a permis redeschiderea drumurilor comerciale spre N şi în timpul domniei lui Arik-den-ili (1319-1308 î.d.Cr.) şi Adadnirari I (1307-1275 î.d.Cr.) au fost recuperate teritorii care se întindeau spre V pînă la Carchemiş şi care fuseseră pierdute din vremea lui Šamši-Adad.

Salmanaser I (1274-1245 î.d.Cr.) a întreprins numeroase expediţii împotriva triburilor din dealurile de E şi împotriva noilor duşmani din Urartu. De asemenea, el a încercat să stăvilească forţele huriene prin campaniile sale din NV, în Hanigalbat. El a reconstruit *Cala şi aceasta a devenit capitala sa. Fiul său Tukulti-Ninurta I (1244-1208 î.d.Cr.) a trebuit să acorde o atenţie deosebită Babilonului, peste care a domnit timp de 7 ani, pînă cînd a fost asasinat de fiul său Aššurnadinapli. La scurtă vreme după aceea Babilonia a devenit din nou independentă şi puterea ei s-a întărit pentru o vreme în timpul lui Tiglat-Palassar I (1115-1077 î.d.Cr.). El a purtat război cu (Muski) (*MEŞEC) şi cu triburile subariene, împingîndu-le spre N pînă la Lacul Van şi pînă la Mediterană, de unde a primit tribut de la Biblos, Sidon şi Arvad; în efortul său de a stăvili triburile aramee ((Ahlame)) din deşert el a întreprins expediţii pînă la Tadmor (Palmyra). Activităţile acestor triburi au împiedicat expansiunea Asiriei din cca. 1100 pînă în 940 î.d.Cr. şi au permis lui David şi Solomon să atace Siria (Aram).

b. Perioada neo-asiriană (900-612 î.d.Cr.)

Sub conducerea lui Tukulti-Ninurta II (890-884 î.d. Cr.), asirienii au început să întreprindă acţiuni militare viguroase împotriva triburilor care asupreau Asiria. Fiul său, Assurbanipal II (883-859 î.d.Cr.), într-o serie de campanii strălucite a supus triburile din regiunea mijlocie a Eufratului şi a ajuns pînă în Liban şi Filistia, unde cetăţile de coastă i-au plătit tribut. El a trimis de asemenea expediţii în N Babilonului şi în dealurile din E. Domnia lui a marcat începutul unei presiuni puternice a Asiriei împotriva regiunilor din V şi aceasta avea să ducă la conflictul cu Israel. Mai mult de 50.000 de prizonieri au fost folosiţi pentru a mări cetatea Cala, unde Assurbanipal a construit o fortăreaţă nouă, un palat, mai multe temple, şi a început construirea unui zigurat. El a angajat artişti care să sculpteze basoreliefuri în sălile sale de audienţă, şi oameni pricepuţi care să îngrijească o grădină botanică, o grădină zoologică şi un parc.

Salmanaser III (858-824 î.d.Cr.), fiul lui Assurbanipal, a continuat politica tatălui său şi a extins considerabil graniţele Asiriei, devenind el însuşi stăpîn de la (Urartu) pînă la Golful Persic, şi de la Media pînă la coasta Siriei şi la Cilicia (Tarsus). În anul 857 î.d.Cr., el a cucerit Carchemiş şi atacul său împotriva lui Bit-Adini (*EDEN, CASA LUI) a alertat oraşele-state importante din SV. Arhuleni, regele Hamatului, şi Hadadezer, regele Damascului, au format o coaliţie anti-asiriană de 10 regi care au înfruntat armata Asiriei în lupta decisivă de la Qarqar, în 853 î.d.Cr. Potrivit analelor asiriene, „Ahab israelitul (*sir'alaia*)" a contribuit cu 2.000 de care de război şi cu 10.000 de luptători cu această ocazie. După trei ani, Sal-

manaser a întreprins o serie de atacuri îndreptate în principal împotriva lui *Hadadezer* (probabil *BEN-HADAD I). În anul 841 î.d.Cr., al 18-lea an al lui Salmanaser, coaliția s-a destrămat, așa încît toată forța armatei asiriene a putut fi îndreptată împotriva lui *Hazael, regele Damascului, care a purtat un război de hărțuială în munții Antiliban și s-a retras în Damasc. Cînd asediul cetății a eșuat, Salmanaser a trecut prin Hauran pînă la Nahr el-Kelb, în Liban, și acolo a primit tribut de la domnitorii Tirului, Sidonului și de la „Iehu (*Ya-u-a*), fiul lui Omri". Acest fapt care s-a petrecut în timpul domniei lui Iehu, și nu a lui Ioram, nu este menționat în VT, dar este descris pe „Obeliscul negru" al lui Salmanaser de al Nimrud (Cala). El a poruncit ca diferite scene din campaniile sale să fie gravate pe plăcile de bronz de pe porțile templului de la Imgur-Bel (Balawat). (Acestea se află în prezent în Muzeul Britanic.)

Šamši-Adad V (823-811 î.d.Cr.) a fost obligat să întreprindă raiduri punitive în Nairi pentru a contracara comploturile rebelului Ispuini din Urartu; el a lansat de asemenea trei campanii împotriva Babilonului și a fortăreței Der de pe granița cu Elamul. (Šamši-Adad) a murit tînăr și văduva sa, Sammuramat (Semiramis) a fost regentă pînă în 805 î.d.Cr., cînd fiul lor Adad-nirari III a fost destul de matur ca să poată prelua domnia. În această perioadă armata a întreprins expediții în N și V, și Guzana (*GOZAN) a fost încorporată ca provincie asiriană. În anul 804 î.d.Cr., Adad-nirari a sprijinit Hamatul prin atacul împotriva Damascului, unde domnea *Hazael, fiul lui Ben-Hadad II - pe care el l-a numit cu titlul său aramaic de *Mari'*. Aceasta a dat Israelului o perioadă de răgaz cînd nu a mai fost atacat de Aram (2 Împ. 12:17; 2 Cron. 24:23 ș.urm.) și mulți domnitori au adus daruri regelui asirian în semn de recunoștință pentru ajutorul său. El spune că între cei care i-au adus tribut au fost „Hatti (Siria de N), Amurru (Siria de E), Tir, Sidon, țara lui Omri (Israel), Edom și Filistia, pînă la Mediterana". Stela de la Rimah (Asiria), cca 796 î.d.Cr., îl include și pe „Ioas, regele Samariei" (*Ya'usu samerinaia*) printre aceștia. Acțiunea Asiriei se pare că i-a permis lui Ioas să recucerească cetățile de la granița de N care fuseseră ocupate de Hazael (2 Împ. 13:25). Se pare că nu au existat probleme interne, deoarece regele Asiriei a construit un palat nou în afara zidurilor fortăreței din Cala.

Salmanaser IV (782-773 î.d.Cr.), deși a fost hărțuit la granița de N de Argistis I, regele din Urartu, a menținut presiunea asupra Damascului și faptul acesta l-a ajutat pe Ieroboam II să extindă granițele lui Israel pînă la Beqa' („poarta Hamatului", 2 Împ. 14: 25-28). Dar Asiria era slăbită de lupte interne, întrucît succesiunea la tron era incertă, deoarece Salmanaser a murit tînăr, fără să aibă urmași. În 763 î.d.Cr., o dată importantă în cronologia asiriană, a avut loc o înfrîngere remarcabilă în N, marcată de acel „semn de rău augur", o eclipsă de soare. Încă o dată țările din V au putut să se regrupeze ca să reziste la atacurile viitoare, așa cum indică tratatul aramaic al lui Mati'el din Bit-Agusi (Arpad) cu Barga'ayah.

Cronicile lui Tiglat-Palassar III (744-727 î.d.Cr.) sînt fragmentare și ordinea evenimentelor din domnia lui este incertă. Totuși, el a fost un domnitor puternic care și-a propus să recucerească și chiar să extindă teritoriile care erau fidele zeului național Așur. În prima parte a domniei sale, el a fost proclamat rege al Babilonului, cu numele local *Pul(u)* (2 Împ. 15:19; 1 Cron. 5:26). În N el a luptat cu Sardur II, regele din Urartu, care a complotat cu statele siriene. Prin campanii neîncetate Tiglat-Palassar i-a înfrînt pe rebelii din cetățile de- a lungul munților Antitaurus (Kashiari) pînă la Kummuh, a organizat țările cucerite în provincii loiale regelui. Cetatea *Arpad a fost asediată timp de 2 ani (742-740 î.d.Cr.) și în această perioadă Rezin, regele Damascului, și alți domnitori locali au adus tributul lor. În 738, în timp ce Tiglat-Palassar se afla în dealurile din N, o revoltă a fost instigată de „Azriau din Yaudi" în alianță cu Hamatul. Yaudi era un oraș-stat mic din N Siriei; există totuși posibilitatea ca referirea să fie la Azaria, regele lui Iuda. În această perioadă Tiglat-Palassar pretinde că a primit tribut de la Menahem (*Meni himmu*), regele Samariei, și de la Hiram, regele Tirului. Acest eveniment nu este menționat în VT, care menționează însă o altă plată a tributului. În contractele asiriene contemporane se vede că suma de 50 de sicli de argint, cerută de la israeliții bogați, era prețul unui sclav. Este evident că aceasta a fost o plată de răscumpărare, ca să evite deportarea (2 Împ. 15:20).

O serie de campanii întreprinse 2 ani mai tîrziu s-a încheiat cu cucerirea Damascului în 732 î.d.Cr. Potrivit analelor sale, Tiglat-Palassar a înlocuit pe Pecah, asasinul lui Pecahia, fiul lui Menahem, cu 'Ausi (Osea; *cf.* 2 Împ. 15:30). Probabil că aceasta s-a petrecut în 734 î.d.Cr., cînd armata asiriană a înaintat pe coasta Feniciei și pe la „granița lui Israel" pînă la Gaza, al cărei rege, Hanunu, a fugit peste „Rîul *Egiptului". Această acțiune în Palestina a fost, cel puțin în parte, un răspuns la apelul lui *Iauhazi* ((Ieho)Ahaz), regele lui Iuda (al cărui tribut este înscris alături de cel al lui Amon, Moab, Ascalon și Edom), care a cerut ajutor împotriva lui Rețin, regele Damascului, și împotriva lui Pecah, regele lui Israel (2 Împ. 16:5-9). Israel *Bit-Humria* a fost atacat; cetatea Hațor din Galilea a fost distrusă (2 Împ. 15:29) și mulți prizonieri au fost duși în exil. Ahaz a trebuit să plătească scump acest ajutor și a trebuit să accepte obligații religioase (2 Împ. 16:10 ș.urm.); altarul străin a fost doar unul dintre simbolurile vasalității, celălalt fiind statuia regelui Tiglat- Pileser, înălțată în cetatea cucerită Gaza.

Salmanaser V (726-722 î.d.Cr.), fiul lui Tiglat-Palassar III, a purtat de asemenea război cu țările din V. Cînd Osea, vasalul Asiriei, nu a plătit tribut ca urmare a promisiunilor de ajutor din partea Egiptului (2 Împ. 17:4), Salmanaser a asediat Samaria (v. 5). După 3 ani, potrivit Cronicii babiloniene, „el a zdrobit rezistența cetății *Šamara'in*" (Samaria?) așa încît „regele Asiriei (care) a cucerit Samaria" (v. 6) și i-a dus pe israeliți în exil în regiunea superioară a Eufratului și în Media, se poate să fie același rege asirian. Totuși, întrucît succesorul său, Sargon II, spune mai tîrziu că el a cucerit Samaria, se poate ca acest rege care nu este numit în v. 6 să fi fost Sargon, care se poate să fi fost asociat cu Salmanaser în timpul asediului și se poate să fi încheiat operațiunea după moartea acestuia.

Sargon II (721-705 î.d.Cr.) a fost un conducător energic, la fel ca și Tiglat-Palassar III. El scrie că atunci cînd locuitorii Samariei au fost îndemnați de Iau-bi'di, regele Hamatului, să nu plătească tributul, el a luat 27.270 (sau 27.290) de oameni din ținutul Samariei, „împreună cu zeii lor în care s-au încrezut". Data

exactă a acestui exil, care a zdrobit Israelul ca națiune independentă, nu poate fi stabilită cu certitudine din cronica asiriană. Hanunu, regele din Gaza, s-a întors din Egipt cu ajutor militar și de aceea Sargon a înaintat spre Rafia unde, în prima luptă dintre armatele celor două națiuni puternice, el i-a înfrînt pe egipteni. În ciuda acestui fapt, conducătorii și popoarele din Palestina au continuat să se bazeze pe Egipt pentru ajutor militar și istoria acestei perioade constituie fundalul profețiilor lui Isaia. În 715, Sargon a intervenit încă o dată, a jefuit Asdodul și Gatul și a declarat că „a subjugat Iuda"; dar în VT nu există nici o dovadă că el ar fi ocupat țara cu această ocazie. Sargon l-a înfrînt pe Pisiris din Carchemiș în 717 și a condus o campanie în Cilicia. El a continuat raidurile asiriene împotriva lui Mannai și a triburilor din regiunea Lacului Van (714 î.d.Cr.) care se agitau sub presiuni din partea cimerienilor. În S, el a invadat Elamul, a jefuit Susa și l-a împins pe Marduk-apla-iddina II (*MERODAH-BALADAN) în ținuturile mlăștinoase de la Golful Persic. Sargon a murit înainte de încheierea lucrărilor la noul său palat din Dur-Šarrukin (Khorsabad).

În primii ani ai domniei sale, Sanherib (704-681 î.d.Cr.) a fost preocupat de înăbușirea revoltelor care au izbucnit la moartea tatălui său. Pe cînd era prinț moștenitor el a fost răspunzător pentru apărarea graniței de N și cunoștințele dobîndite în această perioadă s-au dovedit prețioase în relațiile cu Urartu și Media, și în expedițiile sale militare care au ajuns în V pînă în Cilicia, unde cetatea Tarsus a fost cucerită în 698 î.d.Cr. Marduk-apla-iddina a ocupat tronul Babilonului (703-701 î.d.Cr.) și pentru a-l detrona a fost nevoie de o expediție militară puternică. Probabil că aceasta este perioada în care caldeii (haldeii) au cerut ajutorul lui Ezechia (2 Împ. 20:12-19). Împotrivirea lui Isaia față de această alianță a fost justificată, deoarece în 689 î.d.Cr. asirienii l-au alungat pe Merodah-Baladan din țară și au jefuit Babilonul. O operațiune navală care a fost planificată pentru a traversa Golful în urmărirea rebelului a fost anulată în urma primirii veștii că el a murit în Elam. În afară de aceasta, în anul 701 î.d.Cr. Sanherib a pornit împotriva Siriei, a asediat Sidonul și s-a îndreptat spre S pentru a ataca Ascalonul care s-a răzvrătit. Probabil că în această perioadă asirienii au asediat și au cucerit Lachișul (2 Împ. 18:13-14), o victorie zugrăvită în basoreliefurile din palatul lui Sanherib de la Ninive. După aceea armata a înaintat să lupte cu egiptenii la Eltekeh. În timpul acestor deplasări de trupe în Iuda, Ezechia a plătit tribut (2 Împ. 18:14-16), fapt care este înscris în analele asiriene. Părerea celor mai mulți cercetători este că mai tîrziu în cursul acestei campanii Sanherib „l-au închis pe Ezechia, iudeul, în Ierusalim, ca pe o pasăre în colivie" și au cerut capitularea lui (2 Împ. 18:17 - 19:9). Fără nici o explicație, asirienii au întrerupt pe neașteptate asediul și s-au retras (2 Împ. 19:35-36; cf. Herodotus, 2. 141). Alții sînt de părere că asediul Ierusalimului a avut loc în cursul unei alte campanii, probabil în timpul campaniei împotriva arabilor, în 686 î.d.Cr. Această datare presupune că nu sînt perioade neexplicate în cronologie și că asediul a avut loc între întoarcerea la Ninive și asasinarea lui *Sanherib de către fiii săi, în luna Tebet din anul 681 î.d.Cr. (Is. 37:38; 2 Împ. 19:37). Cronica babiloniană spune că Sanherib a fost omorît de „fiul său", și că Esarhaddon, fiul său mai tînăr care l-a succedat la tron, i-a urmărit pe frații săi rebeli în S Armeniei (pentru o discuție mai completă cu privire la discrepanța aparentă dintre VT și textele asiriene în ce privește locul și numărul asasinilor, vezi *DOTT*, p. 70-73).

Sanherib și soția sa Naqi'a-Zakutu, de origine semitică apuseană, au reconstruit în mare măsură Ninive, palatele, porțile și templele, iar pentru a asigura aprovizionarea cu apă au fost construite apeducte (Jerwan) și baraje. Acestea au fost folosite și pentru a iriga parcurile întinse din jurul cetății. Prizonierii din campaniile sale, inclusiv evreii, au fost folosiți la aceste lucrări și sînt zugrăviți în basoreliefurile de la palat.

Esarhadon (680-669 î.d.Cr.) a fost numit de tatăl său prinț moștenitor cu 2 ani înainte de a ajunge la tron și a fost vice-rege al Babilonului. Cînd babilonienii din S s-au răsculat, a fost suficientă o singură campanie pentru înfrîngerea lor, iar Na'id-Marduk a fost instalat în 678 ca și conducător al lor. O serie de campanii au fost necesare pentru a contracara mașinațiile vecinilor lor, elamiții. În zonele deluroase din N, raidurile periodice au menținut tribul Zamua și pe locuitorii din cîmpia Mediei în supunere față de stăpînirea asiriană. Triburile din N au fost mai agitate, datorită uneltirilor lui Teušpa și ale cimerienilor. Esarhadon a ajuns în conflict și cu triburile sciților (*Išguzai*).

În partea de V, Esarhadon a continuat politica tatălui său de a cere tribut de la orașele-state, inclusiv de la cele din Cilicia și Siria. Baal, regele Tirului, a refuzat să plătească și a fost atacat, iar Abdi-Milki a fost asediat în Sidon timp de 3 ani, începînd din 676. Această opoziție față de dominația asiriană a fost instigată de Tirhakah, regele Egiptului, și a atras o reacție imediată. Esarhaddon a mărit tributul, a adunat lemn, piatră și alte materiale pentru noul său palat din *Cala și pentru reconstruirea Babilonului. Se poate ca Manase să fi fost dus la Babilon tocmai în legătură cu aceste lucrări (2 Cron. 33:11). „Manase (*Menasi*), regele lui Iuda" este printre cei de la care Esarhaddon a cerut tribut. Cei care au plătit tribut au fost „Baal din Tir, Qauš-(Chemosh)-gabri din Edom, Mușuri din Moab, Șili-Bel din Gaza, Metinti din Ascalon, Ikausu din Ecron, Milki-ašapa din Gebel, ... Ahi-Milki din Asdod cît și 10 regi din Cirpu (*Iadnana*)".

Întrucît aceste state îi datorau cel puțin o supunere formală, calea era deschisă pentru ca Asiria să-și împlinească ambiția de a stăpîni Delta Egiptului, de unde a fost îndreptată atît de multă împotrivire. Lucrul acesta a fost realizat printr-o expediție majoră din 672 î.d.Cr., în urma căreia au fost instalați guvernatori asirieni la Teba și Memphis. În același an Esarhadon i-a chemat pe vasalii săi să asiste la declararea lui Așurbanipal ca prinț moștenitor al Asiriei și a lui (Šamaš-šum-ukin) ca prinț moștenitor al Babilonului. În felul acesta el a sperat să evite tulburări de felul celor care au marcat urcarea sa pe tron. Copii ale condițiilor și jurămintelor impuse cu prilejul acestei ceremonii prezintă interes pentru noi întrucît ne dau informații despre *„legămîntul" și relațiile pe care le stabilea între un suzeran și vasalii săi. Pot fi făcute multe paralele între acest legămînt și terminologia din VT (D. J. Wiseman, *Vassal-Treaties of Esarhadon*, 1958). El arată că Manase, la fel ca și ceilalți conducători, a trebuit să jure loialitate veșnică lui Așur,

zeul național al suzeranului său (2 Împ. 21:2-7, 9). Sfîrșitul domniei lui Esarhadon a fost marcat tocmai de revoltele pe care aceste „legăminte" erau menite să le prevină. Faraonul Tirhakah a instigat pe stăpînitorii băștinași din Egiptul Inferior să rupă tratatul. Esarhadon a murit la Hara, pe cînd mergea să înfrîngă această insurecție, și a fost succedat de fiii săi, așa cum a planificat.

Assurbanipal (668-cca. 627 î.d.Cr.) a continuat imediat campania neterminată a tatălui său și a pornit împotriva lui Tirhakah (*Tarqu*); dar pentru a redobîndi controlul asupra Egiptului a fost nevoie de trei campanii dificile și de jefuirea Tebei în 663 (Naum 3:8, cetatea „No-Amon"). În timpul domniei sale, Asiria a *atins cea mai mare extindere teritorială*. Raidurile punitive împotriva rebelilor din Tir, Arvad și Cilicia au făcut ca Asiria să intre în contact cu o altă putere politică în ascensiune - Lydia, al cărei rege Gyges a trimis emisari la Ninive ca să facă o alianță împotriva cimerienilor. Raidurile asupra triburilor arabe și restaurarea lui Manase, regele lui Iuda, numit *Minse* de Assurbanipal, probabil că a avut ca scop menținerea unei căi libere spre Egipt. Cu toate acestea, Asiria a fost sortită să cadă cu repeziciune. Mezii și-au întărit stăpînirea asupra triburilor învecinate și au amenințat teritoriul Asiriei. În anul 652 î.d.Cr. (Šamaš-šum-ukin) s-a răsculat și lupta care a urmat cu Babilonul a împiedicat armata să lupte în ținuturile mai îndepărtate și s-a încheiat cu jefuirea capitalei de S în 648 î.d.Cr.. Această răzvrătire a fost sprijinită de Elam și de aceea Assurbanipal a înaintat împotriva capitalei *Susa în 645 și a transformat-o în provincie asiriană. În absența incursiunilor frecvente ale armatei asiriene în sprijinul guvernatorilor locali și a colectorilor de impozite, orașele-state din V s-au îndepărtat treptat de Asiria, iar în Iuda această libertate s-a reflectat în reformele inițiate de Iosia. Egiptul a devenit din nou independent și a instigat din nou popoarele din Palestina.

Data morții lui Assurbanipal este incertă (cca 631-627 î.d.Cr.) și au fost găsite foarte puține texte istorice pentru această perioadă. Hoardele de sciți (Ummanmanda) au început să domine zona Eufratului Mijlociu și Kyaxares, Medul, a asediat Ninive. Se poate ca Assurbanipal să fi delegat puterea fiilor săi Aššur-etel-ilāni (632-628 î.d.Cr.) și Šin-šar-iškun (628-612 î.d.Cr.). Assurbanipal a fost interesat de artă. El a construit foarte mult în *Ninive, iar în palatul său și în templul lui Nabu a adunat colecții de tăblițe (vezi secțiunea III de mai jos, Literatura).

Odată cu ridicarea la putere a lui Nabopolasar, *haldeii i-au izgonit pe asirieni din Babilon în 625 î.d.Cr. Babilonienii s- au unit cu mezii pentru a cuceri Assur (614 î.d.Cr.) iar în iulie/august 612 î.d.Cr., așa cum au prezis Naum și Țefania, Ninive a căzut în urma atacurilor lor. Aceste campanii sînt descrise în detaliu în Cronica babiloniană. Zidurile au fost sparte de inundații (Naum 1:8; Xenophon, *Anabasis* 3. 4)iar Šin-šar-iškun) (Sardanapalus) a murit în flăcări. Timp de 2 ani guvernul lui (Assur-uballit) a rezistat la Haran, dar nu a primit nici un ajutor din Egipt, întrucît Neco a pornit prea tîrziu ca să împiedice căderea cetății în mîinile babilonienilor și sciților, în 609 î.d.Cr.. Asiria a încetat să existe și teritoriul ei a fost ocupat de babilonieni.

Mai tîrziu „Asiria" a constituit o parte a Imperiului Persan, a Imperiului Elen (Seleucid) și a Imperiului Parților; în această perioadă numele „Asiria" (*Athura*, în limba persană) a continuat să fie folosit ca un nume geografic general pentru a descrie fosta țară (Ezec. 16:28; 23:5-23).

II. Religia

Regele asirian era considerat regentul pe pămînt al zeului național Assur, căruia îi raporta cu regularitate activitățile sale. Astfel, campaniile asiriene erau concepute, cel puțin în parte, ca un război sfînt împotriva celor care refuzau să recunoască suveranitatea lui sau care au încălcat granițele țării lui, și erau urmăriți fără milă dacă se răsculau. Templul principal al lui Assur era în capitala Assur și se credea că diferite alte zeități protejau interesele altor cetăți. Anu și Adad locuiau la Assur și aveau acolo temple și zigurate, în timp ce Iștar, zeița războiului și a dragostei, era venerată la Ninive, deși fiind „Iștar din Arbela" ea stăpînea peste Erbil. Nabu, zeul înțelepciunii și patronul științelor, avea temple atît la Ninive cît și la Cala (Nimrud) unde existau biblioteci cu documente colecționate de oficiali regali și erau găzduite în parte în templul lui Nabu (*NEBO). Sin, zeul lunii, și preoții și preotesele lui aveau un templu și chilii la Ehulhul în Haran și era în strînsă legătură cu omologul său din Ur. În general, consoartele divine și zeitățile mai puțin proeminente aveau locuri de închinăciune în templele majore; astfel, la Cala, unde au fost descoperite temple ale lui Ninurta, zeul războiului și al vînătoarei, ale lui Iștar și Nabu, existau locuri pentru zeități cum sînt Shala, Gula, Ea și Damkina. În cele mai multe privințe, religia asiriană se deosebea prea puțin de cea babiloniană, din care a derivat. În ce privește rolul religiei în viața de fiecare zi, vezi secțiunea următoare.

III. Literatura

Viața de fiecare zi și felul de gîndire al asirienilor pot fi văzute în sutele de scrisori, documente economice și administrative și texte literare descoperite în cursul excavațiilor. Astfel, prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr. este înțeleasă din scrisorile de la Mari și Șemșara, iar perioada din jurul anului 1500, sub influență huriană, apare în scrisorile de la *Nuzi. Perioada cel mai bine cunoscută, însă, este cea a Imperiului neo-asirian; multe texte, inclusiv unele copiate în perioada asiriană mijocie, permit reconstituirea administrației și a serviciului public. Astfel, analele istorice, înscrise pe prisme, cilindri și tăblițe de lut, au fost concepute inițial ca introducere la inscripțiile care descriau lucrările de construcție ale regelui; ele pot fi completate de texte care conțin cererile făcute de rege unei zeități (adeseori Șamaș) pentru semne care să-l îndrume în decizii cu privire la problemele militare sau politice. O serie de scrisori și documente legale, cît și analele, menționează Israelul, Iuda și orașele-state din V (*DOTT* p. 46-75; *Iraq* 17, 1955, p. 126-154).

Asurbanipal, un om educat, a creat o bibliotecă prin importarea sau copierea textelor din arhivele existente la Ninive, Assur și Cala, și din centrele religioase babiloniene. În excavațiile făcute în 1852-53 în palatul lui Assurbanipal din Ninive și în templul lui Nabu, Layard și Rassam au descoperit 26.000 de tăblițe fragmentare, reprezentînd aproape 10.000 de texte diferite. Această descoperire și publicarea ei ulterioară a pus bazele studiului limbii semitice asiriene și babiloniene, de care se deosebește mai ales ca

un dialect. Scrierea cuneiformă, folosind vreo 600 de semne ca ideografe, silabe sau determinative, a fost preluată de la sumerieni. În prezent, cea mai mare parte a inscripțiilor semitice antice sînt în asiro-babiloniană (acadiană). Întrucît unele texte aveau traduceri sumeriene interliniare, această descoperire este importantă pentru studiul limbii non-semitice care a supraviețuit pentru scopuri religioase, la fel cum este limba latină în Anglia.

Descoperirea în colecția de la Ninive (Kuyunjik), aflată în prezent la Muzeul Britanic, a unei relatări babiloniene despre potop (Ghilgameș XI), publicată ulterior de George Smith în decembrie 1872, s-a dovedit a fi un stimulent pentru noi excavații și s-a scris mult cu privire la relevanța acestor descoperiri pentru VT. Textele din bibliotecă sînt manuale, vocabulare, liste de semne și cuvinte, și dicționare. Textele mitologice, scrise în formă poetică, includ seria de douăsprezece tăblițe numite în prezent „Epopeea lui Ghilgameș", care descrie căutarea lui după viață eternă și povestea pe care i-a spus-o Uta-napishtim despre felul în care a supraviețuit *potopul într-o corabie construită într-un mod aparte. Epopeea *creației, numită *Enuma eliš*, după expresia cu care începe, se ocupă în principal cu înălțarea lui Marduk în fruntea panteonului babilonian. O epopee babiloniană veche (*Atra-hasīs*) descrie creația omului, după un atac împotriva zeilor, și descrie și Potopul. Acest text furnizează paralele mai apropiate cu VT decît *Enuma eliš* sau Epopeea lui Ghilgameș. Alte epopei includ Coborîrea lui Iștar în lumea subpămînteană, în căutarea soțului ei Tammuz. Contrar multor teorii recente, nu a fost descoperit încă nici un text care să descrie învierea lui Tammuz. Unele legende au fost comparate cu incidente din VT; astfel, legenda despre Sargon din Agade spune că el a fost salvat la naștere prin punerea lui într-un coș de trestie pe rîul Eufrat, de unde a fost salvat de un grădinar care l-a crescut să devină rege. Aceste texte literare acadiene conțin de asemenea legenda lui Etana, care a zburat la cer pe aripile unui vultur, și legenda zeului plăgilor, Era, care a luptat împotriva Babilonului. Literatura de înțelepciune include poemul neprihănitului care suferă (*Ludlul bēl nēmeqi*), așa numitul „Iov babilonian", teodicee babiloniană, precepte și îndemnuri, între care sînt sfaturile înțelepciunii, zicători și dialoguri ale unui pesimist și sfaturi date unui prinț; aceste scrieri fac parte din același *gen* literar cu scrierile de înțelepciune din VT, dar nu sînt scrise în același spirit. Există de asemenea colecții de cîntări, fabule, zicători populare, pilde, proverbe și povestiri („Săracul din Nippur"), care sînt precursoarele formelor literare de mai tîrziu.

Literatura religioasă este de asemenea bine reprezentată de tăblițe grupate în serii de pînă la 90, avînd numele și titlul scrise într-o notă finală (colofon). Majoritatea sînt preziceri bazate pe observarea ficatului sau măruntaielor animalelor de jertfă, sau bazate pe mișcările și trăsăturile oamenilor, animalelor, păsărilor, obiectelor și planetelor. Multe tăblițe dau instrucțiuni pentru ritualuri menite să asigure bunăstarea regelui și a țării sale. Strîns legate de aceste texte sînt observațiile atente care au constituit baza științei acadiene, în special a medicinei (prognoză și diagnostic), a botanicii, geologiei, chimiei, matematicii și care au stat la baza legilor. Pentru scopuri cronologice, listele care acoperă perioada de la cca. 1100 î.d.Cr. pînă la 612 î.d.Cr. dau numele eponimului *limmu*-oficial prin care era desemnat fiecare an. Acestea, împreună cu listele de regi și datele astronomice furnizează un sistem de datare care are o precizie de cîțiva ani.

IV. Administrația

Țara era condusă de rege, care era în același timp liderul religios și comandantul suprem. El își exercita autoritatea direct, deși în unele cazuri delega jurisdicția locală unor guvernatori provinciali (de ex. *RABȘACHE, *RABSARIS) și guvernatori de districte care strîngeau tributul și impozitele, plătite de obicei în natură. Ei erau sprijiniți de expedițiile armatei asiriene, al cărei nucleu îl constituia un detașament bine pregătit și bine echipat de care de război, asediatori, arcași, sulițași și prăștiași. Teritoriile cucerite deveneau supuse vasale zeului Assur printr-un jurămînt și erau obligate la loialitate politică și religioasă față de Asiria. Cei care încălcau jurămîntul erau pedepsiți prin represalii și invazii, care aveau ca rezultat jefuirea și distrugerea cetăților lor, omorîrea liderilor rebeli și sclavie și exil pentru locuitorii în stare să lucreze. Cei care rămîneau erau puși sub supravegherea unor lideri pro-asirieni. Lucrul acesta ne ajută să explicăm atît atitudinea profeților evrei față de Asiria cît și teama statelor mici, Israel și Iuda, de acest „cazan clocotind, dinspre miazănoapte", *cf.* Ier. 1:13).

V. Arta

În cursul excavațiilor au fost scoase la lumină multe exemple de artă asiriană, picturi murale, panouri smălțuite, basoreliefuri, statui, ornamente, sigilii cilindrice, sculpturi în fildeș, în bronz și metal. Unele dintre basoreliefuri prezintă un interes deosebit deoarece stela și obeliscul lui Salmanaser III din Nimrud menționează Israelul și s-ar putea să-l portretizeze pe Iehu. Sanherib, în sculpturile din palatul său din Ninive, zugrăvește asediul Lachișului și folosirea prizonierilor iudei la lucrările sale de construcție; porțile de bronz de la Balawat arată armata asiriană luptînd în Siria și Fenicia. Alte basoreliefuri ale lui Assurnasirpal II la Nimrud și ale lui Assurbanipal în „Vînătoarea de lei", la Ninive, oferă informații despre îmbrăcămintea, obiceiurile, operațiunile militare și civile ale asirienilor din secolul al 9-lea pînă în secolul al 7-lea î.d.Cr.

VI. Excavații

Primii exploratori au căutat cetatea biblică *Ninive (Kuyunjik și Nebi Yunus) lîngă Mosul; măsurători topografice au fost făcute de C. J. Rich în 1820, iar excavații au fost conduse în 1842-43 de Botta, în 1846-47, 1849-51 și 1853-54 de Layard și Rassam, în 1903-5, 1927-32 de Muzeul Britanic, și apoi de arheologi irakieni. Alte cetăți majore excavate includ Assur Qala'at Shergat, excavată de expediții germane (1903-14); *Cala (Nimrud), excavată de britanici - Layard (1842-52), Loftus (1854-5), Mallowan și Oates (1949-63) - și de irakieni și polonezi; (Dūr-Sharrukīn) (Khorsabad), excavată de francezi (1843-45) și americani (1929-35). Locuri preistorice au fost excavate la Jarmo, Hassuna, Thalathat, Umm, Dabaghiyah, Arpachiyah și Tepe Gawra. Principalele localități din perioada asiriană mijlocie care au fost descoperite, în afară de Assur, sînt Tell Rimah și Billa (Shibaniba). Între localitățile din perioada asiriană tîrzie includem Balawat (Imgur-Bēl).

Pentru localități explorate între 1842-1939, vezi S. A. Pallis, *The Antiquity of Iraq*, 1956; pentru perioada 1932-56, vezi M. E. L. Mallowan, *Twenty-Five Years of Mesopotamian Discovery*, 1956; și comunicările mai recente din revistele *Iraq*, *Sumer* (*passim*).

BIBLIOGRAFIE. *Istorie*: *CAH*, 1, 1971, p. 729-770; 2, 1975, p. 21-48, 274-306; 443-481; 3, 1978. *Inscripții*: A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions, 1975-76;* W. W. Hallo și W. K. Simpson, *The Ancient Near East*; *A History*, 1971, cap. 5; A. L. Oppenheim, *Letters from Mesopotamia*, 1967; *Ancient Mesopotamia*, 1964; *În ce privește raporturile cu VT*: *ANET, DOTT. Bibliografie generală*: *Reallexikon der Assyriologie*, 1932-78. *Artă*: R. D. Barnett, *The Assyrian Palace Reliefs*, 1976; *The Sculptures of Ashurbanipal*, 1976; M. E. L. Mallowan, *Nimrud and Its Remains*, 1966; *Diverse*: G. van Driel, *The Cult of Aššur*, 1976; J. N. Postgate, *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*, 1974.

D.J.W.

ASNAT. Fiica lui „Poti-Fera, preotul lui On“ din Egipt, care a fost dată în căsătorie lui Iosif de către Faraon (Gen. 41:45); ea a devenit mama lui Manase și Efraim (Gen. 41:50-52; 46:20). Numele Asnat (ebr. *'āsᵉnaṯ*) este un nume egiptean, format după tiparul I(*w*).*s-n-X*, „ea aparține lui X“, X fiind o zeitate sau un părinte, sau un pronume care se referă la unul dintre aceștia. Există trei înțelesuri posibile: *'Iw.s-*(*n*)*-Nt*, „ea aparține (zeiței) Neit“, *'Iw.s-n-'t*, „ea aparține tatălui (său)“, sau *Iw.s-n-'t*, „ea îți aparține ție“ (fem., fie o zeiță, fie mama ei). Asemenea nume sînt atestate documentar în perioada Regatului Mijlociu și în vremea hicsoșilor (cca 2100-1600 î.d.Cr.) din istoria Egiptului, care corespund cu vremea patriarhilor și a lui Iosif.

K.A.K.

ASOS. Port maritim în partea de NV a Asiei Mici, pe locul localității moderne Behram (Koy), pe coasta de S a Troadei, în dreptul insulei Lesbos. Cetatea a fost construită pe un deal pietros înalt de 230 de m și rămășițe impresionante din fortificațiile sale superbe din secolul al 4-lea î.d.Cr. mai dăinuiesc și astăzi. Țărmul era protejat de vînturile dominante de nord, dar portul era artificial, fiind protejat de un dig (Strabo 13. 1. 57; p. 610). În Fapt. 20:13-14 se spune că tovarășii lui Pavel au mers cu corabia înaintea lui de la *Troa la Asos, unde el li s-a alăturat după ce a călătorit mai repede pe uscat cei 30 de km, probabil pentru că a vrut să stea cît mai mult posibil la Troa, fără să întîrzie călătoria spre Ierusalim. Pînă în vremurile moderne Asos a continuat să fie un port minor, cu un comerț în declin.

C.J.H.

ASTARTEEA, AȘTAROT. 1. În ebr. *'aštōreṯ*, *'aštārôṯ*, o zeiță mamă care era în același timp zeiță a fertilității, a dragostei și a războiului, cunoscută de israeliți prin intermediul canaaniților (1 Împ. 11:5). Numele este întîlnit în mod frecvent într-o formă sau alta la multe popoare de limbă semitică din antichitate. În Mesopotamia zeița Iștar a fost identificată cu zeița mamă Inanna, din Sumer. Numele apare în forma *'ṯtrt* în textele de la Ugarit, iar în inscripțiile feniciene (de mai tîrziu) este *'štrt*, și a fost transcris în scrierea grecească *Astartē*. S-a sugerat că termenul ebr. *'aštōreṯ* este o formă artificială, derivată de la *'štrt*, prin analogie cu modelul vocalelor din *bōšeṯ*, „rușine“, pentru a arăta care ar trebui să fie atitudinea israeliților față de zeița al cărei cult practicat de canaaniți era extrem de imoral. Forma de plural a numelui este *'aštārôṯ*. Israeliții au adoptat închinarea la Astartea la scurt timp după intrarea în Canaan (Jud. 2:13; 10:6); cultul Astarteii era în floare în timpul lui Samuel (1 Sam. 7:3-4; 12:10) și a primit aprobare oficială din partea lui Solomon (1 Împ. 11:5; 2 Împ. 23:13). După ce Saul a fost omorît de filisteni, armura lui a fost pusă în templul Astarteii din Bet-Șean (1 Sam. 31:10), iar cei care au făcut săpături arheologice în această localitate au sugerat că templul din N, în nivelul V, se poate să fi fost cel menționat, deși lucrul acesta rămîne de dovedit. În localitățile palestiniene din Epoca Bronzului și a Fierului au fost descoperite numeroase plăci de lut zugrăvind imagini de femei dezbrăcate și este probabil că unele dintre acestea o reprezentau pe zeița Astartea.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Pritchard, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known trough Literature*, 1943, în special p. 65-72; W. F. Albright, *Mélanges Syriens ... Dussaund*, 1, 1939, p. 107-120; *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 74 ș.urm.; A. Caquot, M. Sznycer și A. Herdner, *Textes Ougaritiques*, I, 1974, p. 92-95; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1973, p. 141-142; A. Rowe, *The Four Cannanite Temples of Beth-Shan*, Part I, 1940, p. 31-34.

2. Expresia *'ašᵉrôṯ sō'nekā* apare în Deut. 7:13; 28:4, 18, 51 și a fost tradusă în mod diferit: „rodul turmelor tale de oi“, „rodul turmelor tale“, „fătul oilor tale“. Se poate ca aspectul de fertilitate al numelui Astarteii să fi fost asociat de către canaaniți cu înmulțirea oilor, și a ajuns să însemne „oaie“ sau ceva asemănător; cuvîntul a fost împrumutat ulterior de către israeliți, fără conotații cultice.

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 75, 220.

3. Aștarot (în ebr. *'aštarôṯ*). Cetate, presupusă a fi fost centrul de închinăciune pentru zeița Astartea (Aștarot); probabil că poate fi identificată cu Tell Ashtarah, la vreo 30 de km E de Marea Galileii. Cetatea, care în zilele lui Avraam este posibil să fi purtat numele *Așterot-Carnaim, a fost capitala lui Og, regele Basanului (Deut. 1:4). Era în teritoriul care a fost împărțit de Moise lui Manase (Ios. 13:31); deși Iosua a învins pe Og (Ios. 9:10) și a cucerit Aștarotul (Ios. 12:4), cetatea nu a rămas supusă deoarece pe vremea cînd Iosua era bătrîn făcea parte dintre teritoriile care trebuiau cucerite (Ios. 13:12). Mai tîrziu a devenit o cetate levitică (1 Cron. 6:71; Ios. 21:27, *bᵉ 'eštarâ*, se poate să fie o contracție între *bêṯ 'aštārâ*, care apare în traduceri Beeștra) și apoi mai este menționată în Biblie ca fiind cetatea natală a lui Ozia, unul dintre vitejii lui David (1 Cron. 11:44). Probabil că poate fi identificată cu *'s(t')rtm* ('As(ta)rtum?) din Textele execrative din Egipt, din jurul secolului al 18-lea î.d.Cr.; poate fi identificată cu mai multă certitudine cu *strt* din cronicile lui Tuthmosis III, *aš-rat-te* din scrisorile de la Amarna și *as-tar-tu* din inscripțiile

asiriene. Pe un basorelief al lui Tiglat-Pileser III, descoperit la Nimrud (*BM* 118908; *ANEP*, nr. 306), regelui îi este dată o reprezentare stilizată a cetății, cu turnuri crenelate și cu bastioane așezate pe un deal, avînd dedusubt înscris numele *as-tar-tu*. G. Pettinato (*BA* 39, 1976, p. 46 și n. 7) spune că *textele de la Ebla se referă în repetate rînduri la un loc numit Aștarot.

BIBLIOGRAFIE. N. Glueck, *AASOR* 18-19, 1937-9, p. 265; F .M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 255; W . F Albright, *BASOR* 83, 1941, p. 33; J. A. Knudtzon, *Die el-Amarna Tafeln*, 1, 1907, p. 726, 816; 2, 1915, p. 1292; Honigman, *Reallexikon der Assyriologie*, 1, 1932, p. 304; W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien*, 1962, p. 57; R. D. Barnett și N. Falkner, *The Sculptures of Tiglath-Pileser III* (745-727 BC), 1962, pl. LXIX, p. 30.

T.C.M.

ASSURBANIPAL. (asir. *Aššur-bān-apli* „Așur a născut un fiu"). În mai 672 î.d.Cr. fost ridicat la rangul de prinț de coroană de către tatăl său Esarhadon, pe care l-a urmat la tron ca rege al Asiriei în 669 î.d.Cr. La începutul domniei sale el a purtat război cu Egiptul și a cucerit *Teba în 663 î.d.Cr. (*cf.* Naum 3:8); pentru a ține sub control țara aceasta îndepărtată el a trebuit să întreprindă o serie de raiduri punitive împotriva sirienilor, fenicienilor și arabilor. Probabil că el este regele care l-a eliberat pe Manase din exilul său în Ninive (2 Cron. 33:13) și în felul acesta a avut un rege vasal care să-l slujească în Iuda. În jurul anului 645 î.d.Cr., Asurbanipal a jefuit *Susa, capitala Elamului și de aceea se crede că el este „marele și vestitul Osnapar", despre care samaritenii spuneau că i-a adus din Susa și Elam la Samaria (Ezra 4:9-10). Întrucît această mențiune este făcută într-o scrisoare aramaică datată la mai mult de 200 de ani după ce s-a petrecut evenimentul, nu este imposibil ca numele regelui Asiriei să fie redat *'as(rb)npr* (LXX *Asennaphar*; în traducere gr. (Lucian), *Salmnaser).

Din 652 pînă în 648 î.d.Cr. ultimul dintre regii mari ai Asiriei a fost în război cu fratele său geamăn Šamaš-šum-ukin din Babilon, și dominația Asiriei asupra Palestinei a slăbit. Sfîrșitul domniei sale este obscur întrucît în cca 627 î.d.Cr. el a murit sau l-a adoptat pe fiul său Aššur-etil-ilāni ca și co-regent. Asurbanipal este bine cunoscut pentru biblioteca de literatură acadiană pe care a colecționat-o la Ninive.

BIBLIOGRAFIE. *CAH*, 3, 1978.

C.J.H.

AȘER (în ebr. *'āšer*, „fericit, binecuvîntat"). **1.** Al optulea fiu al lui Iacov, al doilea fiu al Zilpei, slujitoarea lui Lea (Gen. 30:13; 35:26). Așer a avut patru fii și o fiică (Gen. 46:17; Num. 26:46; descendenții, 1 Cron. 7:30-40). Prosperitatea urmașilor lui a fost prevestită în ultima binecuvîntare dată de Iacov (Gen. 49:20). Numele Așer este atestat ca nume semitic din NV în perioada cînd a trăit Iacov, fiind găsit într-un papirus egiptean ca numele unei servitoare (cca. 1750 î.d.Cr.; vezi W. C. Hayes, *A Papyrus in the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, 1955, p. 88,. 97, și în special W. F. Albright, *JAOS* 74, 1954, p. 229, 231: *išr, 'šra*). Această descoperire filologică exclude posibilitatea identității lui Așer din Biblie cu termenul isr din textele egiptene din secolul al 13-lea î.d.Cr., ca fiind numele unui loc din Palestina: isr reprezintă de fapt *'ṯr* și nu *'šr* (*cf.* Albright, *loc. cit.*). Aceasta elimină sugestia că termenul egiptean isr din 1300 î.d.Cr. (Sethos I) ar indica un „Așer" - o comunitate locuită în Palestina înainte de invazia israeliților de la sfîrșitul secolului al 13-lea î.d.Cr.

2. Seminție Israelită care a descins din **1**, cît și teritoriul ocupat de ei. Seminția lui Așer a constat din cinci familii sau clanuri principale (Num. 26:44-47) și a participat la organizarea și distribuirea semințiilor în călătoria prin pustie (Num. 1:13; 2:27; 7:72; 13: 13, etc. și a avut parte de binecuvîntarea lui Moise (Deut. 33:24). Teritoriul lui Așer, hotărît de Iosua, a ocupat în principal Cîmpia Acra, partea de V a dealurilor Galileii de dincolo de aceasta și zona de coastă, de la vîrful Carmel, în N, pînă la Tir și Sidon (Ios. 19:24-31, 34). În partea de S, Așer s-a învecinat cu Manase, cu excepția unor cetăți de graniță (Ios. 17: 10-11; v. 11 ar putea fi tradus: *„Manase avea lîngă* Isahar și *lîngă* Așer ... (diferite localități)"). Vezi Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, p. 38. (*Cf.* și cu *HELCAT și *IBLEAM.) În teritoriul lui Așer leviții din familia lui Gherșom aveau patru cetăți (1 Cr. 6:62, 74-75). Tribul lui Așer nu i-a izgonit pe canaaniți, ci doar a ocupat unele zone în mijlocul lor (Jud. 1:31-32). În ce privește topografia și resursele ținutului lui Așer, vezi D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, p. 121-127. În vremea judecătorilor, Așer nu a ajutat-o pe Debora, dar apoi s-a aliat cu Ghedeon (Jud. 5:17; 6:35; 7:23). Așer a dat luptători pentru armata lui David (1 Cron. 12:36) și a făcut parte dintr-un district administrativ al lui Solomon (1 Împ. 4:16). După căderea regatului de N, unii locuitori din Așer au răspuns la chemarea lui Ezechia de a sărbători din nou Paștele la Ierusalim (2 Cron. 30:11). Mult mai tîrziu după aceste evenimente, proorocița Ana, îmbătrînită de zile, care s-a bucurat la vederea Pruncului Isus, era din seminția lui Așer (Luca 2:36).

3. Se poate să fi fost o localitate la granița dintre Manase și Efraim, dar localizarea este incertă (Ios. 17:7).

K.A.K.

AȘERA. Zeiță-mamă canaanită, menționată în textele de la Ras Shamra (*'aṯrt*) ca zeiță a mării și soție a zeului El, dar în VT este asociată cu Baal (de ex., Jud. 3:7). Deși VT se referă uneori la Așera ca la o zeiță (de ex. 1 Împ. 18:19; 2 Împ. 23:4; 2 Cron. 15:16; în rom. „Astartea"), numele este folosit și pentru a desemna un chip care a ajuns să reprezinte acea zeitate (de ex., 1 Împ. 15:13). Israeliților li s-a poruncit să taie (de ex., Exod. 34:13) sau să ardă (Deut. 12:3) *așerim* ale canaaniților și, de asemenea, li s-a interzis să așeze „o așera de orice fel de pom" lîngă altarul lui Dumenzeu (Deut. 16:21). Din aceste texte se pare că obiectul era din lemn și probabil că constituia o imagine specifică. O bucată de lemn carbonizat, lungă de vreo 1,2 m, descoperită în altarul de la Ai, datînd de la începutul epocii bronzului, a fost considerată de unii că ar putea fi o așera, dar în prezent mulți cercetători resping ideea că obiectul a fost un stîlp și preferă să folosească traducerea „imagine-așera" în

textele unde este întîlnit termenul. În traducerea engl. VA cuvîntul este tradus întotdeauna „dumbravă" sau „crîng". (În traducerea românească, termenul este tradus „stîlp idolesc", „idol", „idolul Astarteii", etc., n.tr.)

BIBLIOGRAFIE. W. L. Reed, *The Asherah in the Old Testament*, 1949; A. Caquot, M. Sznycer și A. Herdner, *Textes Ougaritiques*, 1, 1974, p. 68-73; J. C. de Moor în *TDOT* I, p. 438-444; R. Patai, *JNES* 24, 1965, p. 37-52; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*[3], 1953, pp. 77-79; J. Marquet-Krause, *Les Fouilles de 'Ay (et-Tell)* 1933-1934..., 1949, p. 18

T.C.M.

AȘIMA. Zeul sau idolul locuitorilor din Hamat (2 Împ. 17:30), pe care și l-au făcut în ținutul Samariei unde au fost deportați de către asirieni. Nu este cunoscut în afara VT, deși unii au sugerat că este identic cu zeul Semios al sirienilor sau cu *'šm* din papirusul Elefantin. Vezi A, Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Elephantine*, 1937, p. 654 ș.urm.; P. Grelot, *Documents Araméens de l'Égupte*, 1972, p. 353, 464.

T.C.M.

AȘCHENAZ. Urmaș al lui Noe, prin Iafet și Gomer (Gen. 10:3; 1 Cron. 1:6). Strămoș eponim al locuitorilor ținutului dintre Marea Neagră și Marea Caspică. *Ascanius* este întîlnit ca nume al unui prinț din Misia și Frigia, iar în altă parte ni se spune că oamenii aceștia locuiau în districtul *Ascania*. Începînd din cca. 720 î.d.Cr., textele asiriene vorbesc despre *Aškuzai), care se afla în partea de NE. Mai tîrziu ei s- au alăturat altor triburi pentru a cuceri Babilonul, așa cum citim în Ier. 51:27. Poporul Așchenaz poate fi identificat cu Skythai* (*SCIȚII) menționați de Herodotus (1. 103-107- 4. 1).

R.J.W.

AȘERIȚI. În 2 Sam. 2:9 întîlnim termenul *Așuri* care a fost tradus Așeriți (în limba română, „Gheșuriți" - n.tr.), ca un nume gentilic colectiv, deși există unele probleme. Este clar că nu există nici o legătură cu așurimii din Gen. 25:3. Unii au tradus termenul „așeriți" și au făcut legătura cu Jud. 1:32, întrucît Targumul lui Ionatan îl redă Bet-Așer. Unii cercetători corectează termenul și-l traduc „gheșuriți" și găsesc sprijin pentru aceasta în versiunile siriacă și Vulgata (*cf. POTT*, p. 26, n. 45). Obiecția la această traducere este că Gheșur a avut propriul rege, Talmai (*cf.* 2 Sam. 13:37), a cărui fiică s-a căsătorit cu David (1 Cron. 3:2). LXX redă *thaseiri*, poate datorită interpretării greșite a articolului hotărît *h*, pe care l-au luat în considerare ca *t*.

Totuși, folosirea prepoziției *'el* în 2 Sam. 2:9 împreună cu numele Galaad, Așuri și Izreel indică nume de locuri, întrucît această prepoziție poate avea sensul de „la". Înțelesul ar putea fi că acestea sînt numele a trei centre administrative. La alegerea unor asemenea centre trebuia luată în considerare accesibilitatea geografică. În cazul cetății Așuri, care este necunoscută din alte surse, acesta se poate să fi fost un factor decisiv. Cu celelalte trei nume este folosită prepoziția *'al*, asociată de obicei cu cuvîntul „oamenii" (locuitorii) în expresia „a domni peste"; astfel, sensul devine, peste Efraim și peste Beniamin și chiar peste tot Israelul. Folosirea articolului hotărît cu cuvîntul Așuri nu este neobișnuită, *cf.* Galaad), și există alte exemple de nume de locuri care se termină cu *i* (de ex. Edrei, Ophni). Dacă cele trei cetăți au format un triunghi, Așuri s-a aflat în capătul de S, Izreel în capătul de N și Galaadul la E. În felul acesta este posibilă identificarea geografică cu Așer (Ios. 17:7).

W.J.M.

AȘTEROT-CARNAIM. O cetate locuită de Refaim, jefuită de Chedorlaomer pe vremea lui Avraam (Gen. 14:5). Unii cercetători traduc numele „Astartea celor două coarne" și identifică această zeiță cu reprezentările grafice ale unei femei cu două coarne-asemenea desene au fost găsite la Ghezer și Bet-Șean. Este mai probabil, însă, că numele înseamnă „Astartea (Aștarot) de lîngă Carnaim" și identifică această cetate cu *Aștarot (**3**), care se află în apropiere de Carnaim (menționat în 1 Mac. 5:43-44).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 255; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, p. 97, 216; H. Tadmor, *IEJ* 12, 1962, p. 121 și n. 30; W. C. Graham și H. G. May, *Material Remains of the Megiddo Cult*, 1935, p. 12.

T.C.M.

ATALIA (în ebr. (*ʿatalyāhû*, „Iahve este înălțat"). **1.** Fiica lui Ahab și nepoata lui Omri (2 Împ. 8:26). Căsătoria ei cu Ioram, regele lui Iuda, a marcat o alianță între N și S și a lăsat să se înțeleagă superioritatea lui Israel. Moartea fiului ei, Ahazia, după 1 an de domnie, asasinat de Iehu în „Revoluția profetică" (2 Împ. 8:25; 10:36), a arătat că ea era „o femeie rea" (2 Cron. 24:7). Pentru a păstra puterea de care s-a bucurat ca regină-mamă „ea a omorît pe toți cei de neam împărătesc" (2 Împ. 11:1) și a început să domnească (cca. 842 î.d.Cr.). Autoritatea ei nu a fost contestată timp de 6 ani; atunci, însă, preotul Iehoiada l-a întronat pe Ioas, care era încă un copil. Ea a venit să-i înfrunte pe dușmani și a fost omorîtă în afara Templului.

2. O persoană menționată în genealogia lui Beniamin (1 Cron. 8:26).

3. O persoană dintre exilați, care s-a întors din Babilon împreună cu Ezra (Ezra 8:7).

M.B.

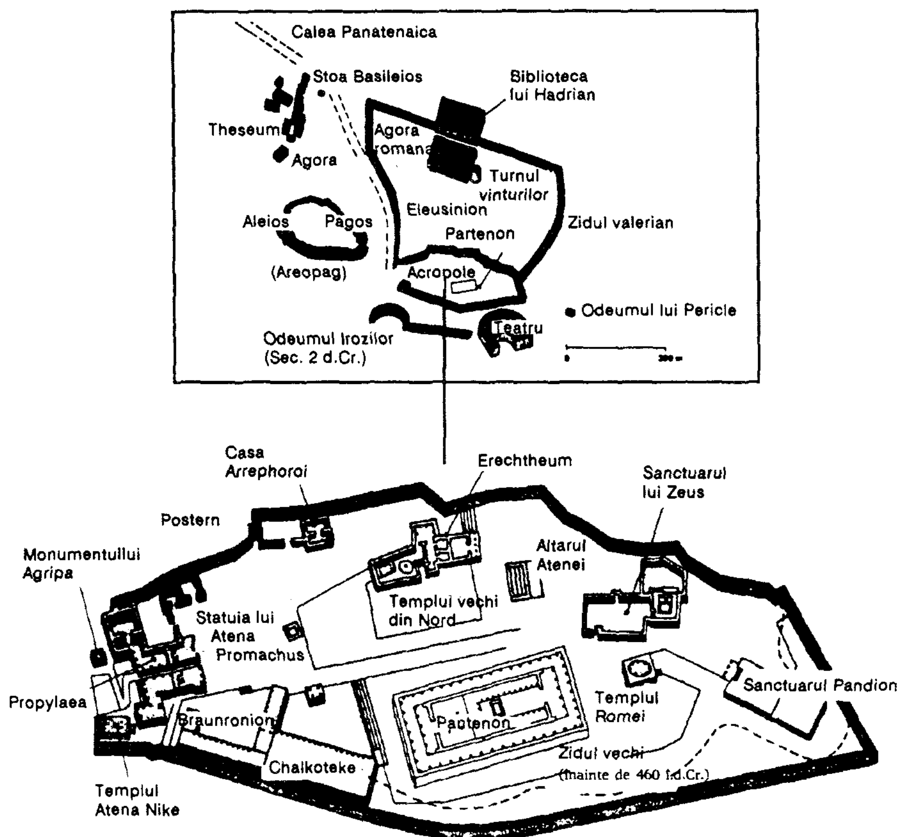
ATAROT (în ebr. *ʿatārôt*, lit. „coroane"). **1.** Cetate la E de Iordan, în teritoriul lui Ruben (Num. 32:3, 34), localitatea modernă Khirbet Attarus cf. *ARNON. O cetate numită Atrot apare în Num. 32:35, dar se poate să fie o repetare accidentală din versetul anterior, sau ar trebui combinat cu cuvîntul care urmează pentru a da Atrot-Șofan, o localitate necunoscută. **2.** O cetate în Efraim, probabil identică cu Atarot-Adar (Ios. 16:2, 5, 7; 18:13). **3.** „Atrot-Bet-Ioab" (Atrot, casa lui Ioab) este menționată într-o genealogie din Iuda (1 Cron.

2:54). Numele ar putea fi interpretat „coroanele (căpeteniile) casei lui Ioab", o descriere a localităților Betleem și Netofati, înaintea cărora este așezat. Vezi *LOB.* R.J.W.

ATENA. Fapt. 17:15-34; 1 Tes. 3:1. În secolele al 5-lea și al 4-lea î.d.Cr., Atena a fost renumită pentru cultura sa, fiind patria marilor dramaturgi și a unor mari filozofi cum au fost Plato și Aristotel. După cucerirea Greciei de către romani, Atena a devenit *civitas foederata* (cetate legată de Roma printr-un tratat), fiind complet independentă față de guvernatorul Ahaiei, avînd autonomie juridică internă și neplătind impozite Romei. Dintre cele trei centre universitare majore: Atena, Tars și Alexandria, Atena era cea mai renumită. Philo din Alexandria a spus despre atenieni că erau cei mai ageri la minte dintre greci. Atena a fost renumită și pentru templele, statuile și monumentele sale. Primele 168 de pagini în ediția Loeb a lucrării *Description of Greece*, de Pausanias, scrisă la un secol după vizita lui Pavel acolo, sînt un ghid turistic bun pentru antichitățile din Atena. Deși atenienii erau religioși și dornici să discute despre religie, nivelul lor spiritual nu a fost deosebit de ridicat. Apolonius, un filozof contemporan cu Pavel, i-a mustrat pentru cîntecele deșănțate de la festivalul lui Dionysus și pentru că îndrăgeau măcelul oamenilor în luptele de gladiatori.

D.R.H.

ATOTPUTERNIC Termen folosit cu referire la Dumnezeu de 48 de ori în VT (31 dintre cazuri în Iov) pentru a traduce cuvîntul evreiesc *šaddai*, și în textul LXX în cîteva versete, cuvîntul grecesc *pantrocratōr*. Unii comentatori evrei din vechime au tradus termenul „Atotsuficient" (*hikanos* în VT evreu-grec din secolul al 2-lea d.Cr. și mai tîrziu). Teologii moderni oferă o gamă largă de derivații, dar nici una dintre ele nu este certă. În afara VT, numele se pare că este întîlnit în textul aramaic de la Tell Deir Alla, cca. 700



Atena antică și Acropole

î.d.Cr. (*SCRIERI) în forma plurală šsdyn, care denotă ființe supranaturale. În VT, *šaddai* comunică ideea de putere de a răni sau de a apăra (Ps. 68:14; 91:1; Isa. 13:6; Ioel 1:15). Numele este folosit de 6 ori în legătură cu patriarhii, așa cum găsim în Exodul 6:3, uneori în termenul compus *'ēl šaddai*, „Dumnezeu Atotputernicul". Fiecare caz se referă la promisiunea de binecuvîntare a lui Avraam și a urmașilor săi, și include ideea de putere. În cartea lui Iov „Atotputernicul" este o paralelă poetică la „Dumnezeu", iar în Rut 1:20-21 este o paralelă la Yahve, arătînd că pentru scriitorii acestor cărți, Dumnezeu este unul și același cu Yahve.

Cuvîntul grec *pantocratōr* („Atotputernic") apare odată în 2 Cor. 6:18 și apare de 9 ori în Apoc. unde se pune accent pe puterea lui Dumnezeu (1:8; 4:8; 11: 17; 15:3; 16:7; 14; 19:6; 15; 21:22).

BIBLIOGRAFIE. N. Walker, *ZAW* 72, 1960, p. 64-66; L. Morris in A. E. Cundall și L. Morris, *Judges and Ruth, TOTC*, 1968, p. 264-268; K. Koch, *VT* 26, 1976, p. 299-332; W. Michaelis, *TDNT* 3, p. 914-915.

A.R.M.

ATTALIA, ATALIA. Atalia (orașul modern Antalya), în apropiere de vărsarea rîului Cataractes (mod. Aksu), a fost cel mai important port din Pamfilia. Întemeiat de Attalus II, regele Pergamului (159-138 î.d.Cr.), a fost dăruit Romei de Attalus III. Pavel și Barnaba s-au întors din călătoria lor misionară prin Atalia (Fapt. 14:25). A existat o altă Atalia în N Lidiei.

K.L.McK.

AȚARMAVET (în ebr. hªsarmāwet). Al treilea fiu al lui *Ioctan (Gen. 10:26; 1 Cron. 1:20), probabil că poate fi identificat cu regatul Hadramaut din S *Arabiei, scris în limba băștinașă *hdrmt* și mai tîrziu *hdrmwt*. Forma a doua corespunde îndeaproape cu forma nevocalizată ebr. *hsrmwt*, întrucît litera ebr. *s* corespunde adesea cu *d* din limba semiților din S.

BIBLIOGRAFIE. G. Ryckmans, *Les Noms propres sud-sémitiques*, 1, 1934, p. 338; C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 1, 1908, &46. T.C.M.

AUGUSTUS. Un nume suplimentar adoptat de *Caesar Octavianus după reglementarea poziției sale în 27 î.d.Cr.; se pare că a fost menit să semnifice autoritatea morală în termenii în care el a definit primatul său în Republica romană (*Res Gestae* 34). Numele a fost transferat succesorului său ca titlul unei funcții și nu ca un nume, iar apoi a fost tradus în greacă (*sebastos*, „Reverența Sa"; Fapt. 25:21, 25; în rom. „împăratul") cînd se referă la împărați, dar este transliterat cînd se referă la Octavianus (Luca 2:1).

Augustus a întrupat idealul roman: meritul personal este cel care trebuie să cîștige demnitatea și puterea. Dar succesorii săi au pus capăt competiției și l-au lăsat pe el cu povara unei responsabilități universale. Cei 57 de ani ai domniei sale (43 î.d.Cr.-14 d.Cr.) au fost martorii stabilirii unei noi ere de pace sub stăpînirea Imperiului roman.

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *Augustus*, 1970.

E.A.J.

AUTORITATE. Cuvîntul NT este *exousia*, care înseamnă putere legitimă, reală și neîmpiedicată de a acționa, sau a poseda, a controla sau a stăpîni ceva sau pe cineva. În timp ce *dynamis* înseamnă pur și simplu putere fizică, *exousia* desemnează puterea care este, într-un sens, legală sau legitimă. Termenul *exousia* poate fi folosit pentru a pune accentul pe legitimitatea puterii deținute sau pe realitatea puterii deținute în mod legitim. În ambele cazuri cuvîntul este tradus deseori „putere". Cuvîntul *exousia* are uneori un sens secular general (de ex. în 1 Cor 7:37, stăpînire de sine; Fapt. 5:4, folosirea venitului cuiva), dar de obicei are o semnificație teologică.

Convingerea biblică unanimă este că singura putere legitimă din creație este, în ultimă analiză, puterea Creatorului. Autoritatea pe care o au oamenii le este delegată de Dumnezeu, în fața căruia ei sînt răspunzători de felul în care o folosesc. Deoarece orice autoritate Îi aparține în ultimă instanță lui Dumnezeu, supunerea față de autoritate în toate sferele vieții este o datorie religioasă, o parte a slujirii lui Dumnezeu.

I. Autoritatea lui Dumnezeu

Autoritatea lui Dumnezeu este un aspect al stăpînirii Sale universale, eterne și nealterabile asupra lumii Sale (vezi Exod. 15:18; Ps. 29:10; 93:1 ș.urm; 146: 10; Dan. 4:34 ș.urm., etc.) Această domnie universală este distinctă de (deși este esențială pentru) relația stabilită prin legămînt cu poporul Israel, prin care Israel a devenit poporul Lui și regatul Lui (*cf.* Exod. 19:6), și ca atare moștenitori ai binecuvîntărilor Lui. Autoritatea Lui regală asupra omenirii constă în dreptul și puterea Lui incontestabilă de a dispune de oameni după buna Sa plăcere (comparat de Pavel cu *exousia* olarului asupra lutului, Rom. 9:21; cf. Ier. 18:6), plus cererea Lui indiscutabilă ca oamenii să-I fie supuși și să trăiască pentru gloria Lui. Pretutindeni în Biblie, realitatea autorității lui Dumnezeu este dovedită prin faptul că toți cei care ignoră sau înfruntă această cerință cad sub judecata divină. Judecătorul Rege are ultimul cuvînt, așa încît autoritatea Lui este reabilitată.

În vremea VT Dumnezeu Și-a exercitat autoritatea asupra poporului Său prin profeți, preoți și regi, a căror lucrare a fost să proclame mesajele Lui (Ier. 1:7 ș.urm.), să-i învețe pe oameni legile Lui (Deut. 31:11; Mal. 2:7) și, respectiv, să conducă în conformitate cu acele legi (Deut. 17:18 ș.urm.). În funcțiile lor, ei trebuia să fie respectați ca reprezentanți ai lui Dumnezeu, avînd autoritate de la El. De asemenea, s-a recunoscut că Scripturile scrise sînt date de Dumnezeu și au autoritate, atît pentru a da învățătură (*torâ*), pentru a-i învăța pe israeliți care este voia Regelui lor (*cf.* Ps. 119), cît și ca un cod de legi prin care El domnește și îi judecă pe oameni (*cf.* 2 Împ. 22-23).

II. Autoritatea lui Isus Cristos

Autoritatea lui *Isus Cristos este de asemenea un aspect al domniei lui Dumnezeu. Autoritatea Lui este atît personală cît și oficială, deoarece Isus este în același timp Fiul lui Dumnezeu și Fiul omului (adică omul Mesianic). În calitate de om și Mesia, autoritatea Lui este reală deoarece i-a fost delegată de Dumnezeu, la a cărui poruncă lucrează (Cristos l-a lăudat pe sutaș pentru că a înțeles acest lucru, Mat. 8:9 ș.urm.). În

calitate de Fiu al lui Dumnezeu, autoritatea Lui este reală deoarece El Însuși este Dumnezeu. Autoritatea de a judeca I-a fost dată, atît pentru a fi onorat ca Fiu al lui Dumnezeu (întrucît *judecata este lucrarea lui Dumnezeu), cît și pentru că El este Fiul omului (întrucît judecata este lucrarea lui Mesia) (Ioan 5:22 ș.urm., 27). Pe scurt, autoritatea Lui este cea a unui Mesia divin: a Dumnezeului-om, împlinind voia Tatălui în dubla capacitate de (*a*) slujitor uman, în care sînt întrunite funcțiile mîntuitoare de profet, preot și rege, și (*b*) Fiu divin, împreună-Creator și părtaș în toate lucrările Tatălui (Ioan 5:19 ș.urm.).

Autoritatea mai mult decît umană a lui Isus a fost manifestată în diferite moduri în timpul lucrării Sale; de ex., finalitatea și independența învățăturii Sale (Mat. 7:28 ș.urm.); puterea de a scoate demoni (Marcu 1:27); puterea Sa asupra furtunilor (Luca 8:24 ș.urm.); revendicarea puterii de a ierta păcatele (lucru pe care, așa cum au observat corect ascultătorii Lui, îl poate face numai Dumnezeu) și, atunci cînd a fost provocat, puterea de a dovedi această revendicare (Marcu 2:5-12; *cf.* Mat. 9:8); după înviere El a declarat că i-a fost dată „toată *exousia* în cer și pe pămînt" - o stăpînire Mesianică de dimensiuni cosmice, care să fie exercitată în așa fel încît să aducă pe cei aleși în Împărăția mîntuirii Sale (Mat. 28:18 ș.urm.; Ioan 17: 2; *cf.* Ioan 12:31 ș.urm.; Fapt. 5:31; 18:9 ș.urm.). NT Îl proclamă pe Isus cel înălțat „Domnul și Cristosul" (Fapt. 2:36); Stăpînitorul divin peste toate lucrurile și Regele-Mîntuitor al poporului Său. Evanghelia este în primă instanță cerința de a consimți la această estimare a autorității Lui.

III. Autoritatea apostolică

Autoritatea apostolică este o autoritate Mesianică delegată; întrucît *apostolii au fost martorii, emisarii și reprezentanții împuterniciți ai lui Cristos (cf. Mat. 10:40; Ioan, 17:18; 20:21; Fapt. 1:8; 2 Cor. 5:20), cărora El le-a dat *exousia* de a înființa, edifica și reglementa Biserica Sa universală (2 Cor. 10:8; 13: 10; *cf.* Gal. 2:7 ș.urm.). În consecință, îi găsim dînd porunci și impunînd pedepse în numele lui Cristos, adică, în calitate de purtători de cuvînt ai Lui, avînd autoritatea Lui (1 Cor. 5:4; 2 Tes. 3:6). Ei au numit diaconi (Fapt. 6:3, 6) și presbiteri (Fapt. 14:23). Ei au prezentat învățătura lor ca fiind adevărul lui Cristos, inspirat de Duhul atît în conținut cît și în forma de exprimare (1 Cor. 2:9-13; *cf.* 1 Tes. 2:13), un normativ pentru credință (2 Tes. 2:15; *cf.* Gal. 1:8) și conduită (2 Tes. 3:4, 6, 14). Ei au așteptat ca deciziile lor *ad hoc* să fie primite ca o „poruncă a Domnului" (1 Cor. 14:37). Deoarece autoritatea lor a depins de împuternicirea directă și personală dată de Cristos, ei nu au avut succesori (în sensul propriu al cuvîntului) - cu toate acestea, fiecare generație de creștini trebuie să dea dovadă de continuitate cu prima generație și de supunere față de Cristos, prin supunerea credinței și a vieții lor față de norma de învățătură pe care delegații împuterniciți ai lui Cristos au scris-o pentru totdeauna în documentele Noului Testament. Pretutindeni în NT *exousia* apostolică asupra Bisericii a fost făcută o realitate permanentă.

IV. Autoritatea delegată omului

În afara Bisericii, unde „liderii" (presbiterii) pot cere ascultare în temeiul faptului că ei sînt slujitorii lui Cristos, care îngrijesc turma sub autoritatea Lui (Evr. 13:17; 1 Pet. 5:1 ș.urm.), Biblia menționează alte două sfere de autoritate divină delegată.

a. Căsătoria și familia

Bărbații au autoritate asupra soțiilor lor (1 Cor. 11:3; cf. 1 Tim. 2:12) și părinții au autoritate asupra copiilor (cf. 1 Tim 3:4, 12). De aceea, soțiile trebuie să asculte de soții lor (Efes. 5:22; 1 Pet. 3:1-6), iar copiii de părinții lor (Efes. 6:1 ș.urm.). Aceasta este ordinea stabilită de Dumnezeu.

b. Autoritățile civile

Autoritățile civile (romane) sînt numite *exousiai* și sînt descrise ca slujitori ai lui Dumnezeu, chemați să-i pedepsească pe răufăcători și să-i încurajeze pe cetățenii care respectă legea (Rom. 13:1-6). Creștinii trebuie să privească „puterile de acum" ca fiind rînduite de Dumnezeu (vezi Ioan 19:11) și trebuie să se supună autorității civile (Rom. 13:1; 1 Pet. 2-13 ș.urm.; cf. Mat. 22:17-21), în măsura în care supunerea este compatibilă cu ascultarea de poruncile directe ale lui Dumnezeu (Fapt. 4:19- 5:29).

V. Puterea satanică

Exercitatea *puterii de către Satan și oștile lui este descrisă uneori cu termenul *exousia* (de ex. Luca 22: 53; Col. 1:13). Aceasta arată că deși puterea lui Satan este uzurpată de la Dumnezeu și ostilă față de El, Satan are această putere numai cu permisiunea lui Dumnezeu și ca o unealtă a lui Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; *MM*; T. Rees în *ISBE* și J. Denney în *DCG*, s.v. „Authority"; N. Geldenhuys, *Supreme Authority*, 1953; O. Betz, *NIDNTT* 2, p. 606-611; W. Foerster, *TDNT* 2, p. 562-575.

J.I.P.

AUTORITĂȚILE CETĂȚII. Magistrații superiori din Tesalonic; erau cinci magistrați, iar mai apoi șase. Titlul lor (gr. *politarchai*) este atestat epigrafic pentru o serie de state macedoniene (E. D. Burton, *American Journal of Theology* 2, 1898, p. 598-632). Așa cum se vede clar în Faptele (17:6-9), ei conduceau cetatea sub supravegherea Romei.

E.A.J.

AVEN. 1. Prescurtare (Osea 10:8) a numelui *Bet-Aven, epitet pentru Betel (Osea 4:15, etc.). **2.** În Amos 1:5, probabil că se referă la valea Beqaâ, între Liban și Antiliban, în regatul arameu cu capitala la Damasc. **3.** Pentru Ezec. 30:17, vezi *On.

K.A.K.

AVRAAM. Urmaș al lui Sem, și fiu al lui Terah; soțul Sarei și, ca tată al lui Isaac, strămoșul națiunii evreiești iar, prin Ismael, strămoșul altor semiți (Gen. 17:5; 25:10-18). Viața lui (Gen. 11:26-25:10; rezumată în Faptele 7:2-8) este luată ca un exemplu de credință remarcabilă în Dumnezeu (Evr. 11:8-12) de către evrei, creștini și musulmani.

I. Numele

Etimologia numelui Avram (În ebr. *'abrām*, folosit în Gen. 11:26-17:4 și mai rar în altă parte, de ex. 1 Cron.

1:27; Neem. 9:7) este incertă. Probabil că înseamnă „tatăl este înălțat" și este o formă a numelui personal Ab(i)ram, tipică pentru cultura semitică timpurie din apus. După legămîntul din Gen. 17:5, numele lui este schimbat în Avraam (*'aḇrāhām*) și este tradus ca „tatăl unui mulțimi" de națiuni. Amîndouă aceste forme ale numelui apar în texte cuneiforme și egiptene din secolul al 19-lea î.d.Cr. încoace, dar nu ca persoane identice. Ultima formă, poate ca etimologie populară, este considerată în general o variantă în dialect local a numelui Avram (Abram), deși este subînțeles un nume distinct și nou (care s-ar putea să încorporeze o formă veche a cuvîntului arab *rhm* - „mulțime").

II. Viața lui

Avraam s-a născut în *Ur și s-a mutat în Haran împreună cu soția sa Sarai, cu tatăl său, cu frații săi Nahor și Haran, și cu nepotul său Lot (Gen. 11:26-32). La vîrsta de 75 de ani, în urma morții tatălui său, Avraam s-a mutat în Palestina (Canaan) în apropiere de Betel, la Mamre în apropiere de Hebron, și la Beer-Șeba. În fiecare loc el a ridicat un altar și un cort.

Relațiile sale cu străinii în timp ce locuia în apropiere de Sihem, în Egipt, Gherar și Macpela, îl prezintă ca lider respectat al unui grup, lider pe care aceștia îl tratau cu egalitate. El a acționat ca lider recunoscut al unei coaliții ce a eliberat pe nepotul său Lot care fusese luat prizonier din Sodoma de către un grup de „împărați" (Gen. 14). Se pune accent pe viața lui nu ca și „pelerin", cît ca și „străin care a locuit în țară" (*gēr*) fără să aibă o reședință. El a fost un om bogat, avînd mulți slujitori (14:14) și averi (13:2), trăind în pace cu canaaniții (12:6), fereziții (13:7), filistenii (21:34) și egiptenii, și făcînd negocieri cu hetiții (23).

III. *Legămintele

Potrivit cu formele antice ale tratatelor-legăminte, „Marele Împărat" Yahve face un legămînt-tratat cu Avraam (15:17-21), iar Avraam a făcut tratate la nivel de egalitate cu stăpînitorii din vremea lui.

(i) Țara

Iahve i-a promis prin legămînt lui Avraam și urmașilor lui, pentru totdeauna, țara care se întinde de la rîul Eufrat spre SV. Credința lui Avraam s-a dovedit atît prin întreprinderea acțiunilor de preluare prin acte simbolice a țării care i-a fost dată de Dumnezeu și care se întindea de la Beer-Șeba (21:22) pînă la Dan (14:14), sau prin ocuparea ei ca „lider" al popoarelor de mai multe rase care locuiau în țară, după ce i-a învins pe alții care o stăpîneau anterior. Cu toate acestea, el nu a stabilit nici o capitală și a trebuit să cumpere locul de îngropare pentru soția sa (Gen. 23).

(ii) Familia

Același legămînt divin i-a promis și reafirmat o familie și popoare întregi ca urmași (13:16). Neavînd copii, el l-a făcut moștenitor pe îngrijitorul casei sale, Eliezer din Damasc (15:2). El l-a tratat pe nepotul său ca pe un moștenitor, dîndu-i un tratament preferențial în țara „promisă" lui, pînă cînd Lot a ales să se mute lîngă Sodoma (13:8-13). Mai tîrziu, la vîrsta de 86 de ani, a avut un fiu, Ismael, de la o concubină egipteană, Agar, dată lui de către soția sa. Mai tîrziu Agar și Ismael au fost alungați. Apoi, cînd Avraam avea 99 de ani, promisiunea că va avea o familie, o națiune și o lege a fost repetată și Iahve i-a schimbat numele și a stabilit semnul legămîntului prin tăierea împrejur a bărbaților și a copiilor de parte bărbătească (17). Legămîntul-promisiune a fost confirmat din nou printr-o altă teofanie la Mamre, în ciuda necredinței Sarei (18:1-19). La un an după aceea s-a născut Isaac.

Marele test al credinței lui Avraam a avut loc atunci cînd Yahve i-a poruncit să-l jertfească pe Isaac la Moria. El a ascultat, și mîna i-a fost oprită la momentul junghierii cînd un berbece i-a fost pus la dispoziție ca substitut (22:1-14). În urma acestei întîmplări, legămîntul dintre Yahve și Avraam a fost reafirmat (v. 15-20). Sara a murit în vîrstă de 127 de ani și a fost îngropată în peștera de la Macpela, pe care Avraam a cumpărat-o de la Efron (23). Întrucît se apropia și moartea lui Avraam, acesta l-a pus pe Eliezer să jure că va lua pentru Isaac o soție din neamul său, din apropiere de Haran. În felul acesta strănepoata de unchi a lui Avraam, Rebeca, a devenit soția lui Isaac (24).

Avraam însuși, cînd era înaintat în vîrstă, s-a căsătorit cu Chetura, ai cărei fii au devenit strămoșii triburilor din Dedan și Madian. După ce a dat „tot ce a avut" lui Isaac și după ce a dat daruri celorlalți fii, Avraam a murit la vîrsta de 175 de ani, și a fost îngropat la Macpela (25:1-10).

Despre Avraam s-a recunoscut că a fost în stare „să poruncească fiilor lui și casei lui după el să țină Calea Domnului, făcînd ce este drept și bine" (18:19). El a fost ospitalier, găzduindu-i pe străini cu respect (18:2-8; 21:8).

IV. Caracterul lui

Avraam a declarat deschis credința lui în Dumnezeul atotputernic (Gen. 17:1), etern (21:33), preaînalt (14:22), stăpînul (Domnul) cerului și pămîntului (14: 22; 24:3), judecătorul drept al popoarelor (15: 14) și al întregii omeniri (18:25). El a crezut că Yahve este drept (18:25), înțelept (20:6), neprihănit (18:19), bun (19:19) și milostiv (20:6). El a acceptat judecata lui Dumnezeu împotriva păcatului (18:19; 20:11), dar cu toate acestea a mijlocit pentru Ismael (17:20) și pentru Lot (18:27-33) care au greșit. Avraam a avut părtășie apropiată cu Dumnezeu (18:33; 24:40; 48: 15), și a primit revelații speciale de la Dumnezeu în vedenii (15:1) și sub forma unor vizite umane (18:1) sau angelice („mesageri") (22:11, 15). Avraam s-a închinat lui Yahve, chemînd numele Lui (13:4) și zidind un altar în scopul acesta (12:8; 13:4, 18). Monoteismul lui clar este în contrast cu politeismul strămoșilor săi (Ios. 24:2).

Probabil că credința lui Avraam se poate vedea cel mai bine în ascultarea lui imediată ori de cîte ori Dumnezeu l-a chemat. Prin credință el a plecat din Ur, din *Mesopotamia (11:31; 15:7), o acțiune subliniată de Ștefan (Fapt. 7:2-4). În mod asemănător el a fost călăuzit să părăsească Haranul (Gen. 12:1, 4).

El a locuit 100 de ani în țara Canaan, care i-a fost promisă (Gen. 13:12; 15:18), dar aceasta a fost doar o împlinire parțială a promisiunii, întrucît el a ocupat numai un petec de pămînt la Macpela și a avut drept de proprietate în apropiere de Beer-Șeba. Încercarea supremă a credinței lui a venit cînd i s-a cerut să-l jertfească pe fiul său Isaac, care, omenește vorbind, era singurul mijloc prin care putea fi împlinită promisiunea divină. Încrederea lui s-a bazat pe credința în puterea lui Dumnezeu de a-l învia pe fiul lui chiar și din morți, dacă ar fi nevoie (Gen. 22:12, 18; Evr. 11:19).

Trasee posibile pentru călătoria lui Avraam din Ur în Canaan.

Rolul lui a fost comparat cu cel al unui guvernator sau unui lider care, la fel ca regii de mai tîrziu, a făcut dreptate sub stăpînirea „Celui ce judecă tot pămîntul" (18:25). La fel ca și ei (regii) el a fost răspunzător pentru menținerea legii și a ordinii, pentru eliberarea prizonierilor, învingînd dușmanii Marelui Împărat, garantînd libertatea locală de închinare (14:20). El a fost destul de viteaz și de puternic ca să pornească război împotriva dușmanilor mai numeroși (14:5) și a fost generos, fără să caute cîștigul său personal (13:9; 14:23).

Niște incidente care au fost considerate slăbiciuni grave în caracterul lui Avraam sînt aparenta înșelare a regelui Egiptului și a lui Abimelec din Gherar, cînd Avraam a spus că Sara este sora lui, ca să-și scape viața (Gen. 12:11-13; 20:2-11). Sara a fost soră de tată cu Avraam (20:12; cf. 11:29). Presupusele paralele cu căsătoriile din Hur dintre frate și soră trebuie respinse. Sara a fost considerată credincioasă atît soțului său cît și Dumnezeului lui (Is. 51:2; Evr. 11:11; 1 Pet. 3:6), și cu toate că acest incident poate fi un exemplu prin care să ni se arate felul în care Scripturile descriu viețile chiar și ale celor mai mari eroi (*cf.* *David), se prea poate ca noi să nu înțelegem pe deplin acest incident.

Afirmația făcută de Avraam lui Isaac (Gen. 22:8) a fost considerată mincinoasă, dacă avem în vedere misiunea pe care o avea de împlinit. Totuși, poate fi considerată și ca un exemplu suprem de credință („*ne* vom întoarce", 22:5; *cf.* Evr. 11:17-19). Acest incident este de asemenea o condamnare a sacrificării copiilor, care era un obicei rar practicat în Orientul Apropiat antic.

V. Semnificația teologică

Poporul Israel a fost considerat „sămînța lui Avraam" și acțiunea lui Yahve de a ridica un popor atît de mare dintr-un singur om a fost considerată ca o împlinire deosebit de semnificativă a cuvîntului Lui (Is. 51:2; Ezec. 33:24). „Dumnezeul lui Avraam" este un nume dat lui Yahve pretutindeni în Scriptură și a fost numele sub care Dumnezeu i S-a revelat lui Moise (Exod. 3:15). Monoteismul lui Avraam, în ciuda idolatriei din jur (Ios. 24:2), modul în care i S-a arătat Dumnezeu (Exod. 6:3), *alegerea* (Neem. 9:7), *răscumpărarea* (Is. 29:22) și binecuvîntarea lui (Mica 7: 20), cît și credința lui Avraam au fost în permanență subiecte pentru îndemnuri și discuții (1 Mac. 2:52).

În vremea NT, Avraam era respectat ca fiind strămoșul poporului Israel (Fapt. 13:26), al preoției levitice (Evr. 7:5) și al lui Mesia Însuși (Mat. 1:1). Deși concepția tradițională evreiască potrivit căreia descendența rasială din Avraam a atras binecuvîntarea divină a fost respinsă de Ioan Botezătorul (Mat. 3:9) și de Pavel (Rom. 9:7), totuși, unitatea evreilor ca și descendenți ai lui Avraam a fost o întruchipare a unității credincioșilor în Cristos (Gal. 3:16, 29). Jurămîntul (Luca 1:73), legămîntul (Fapt. 3:13), promisiunea (Rom. 4:13) și binecuvîntarea (Gal. 3:14) acordate de Dumnezeu lui Avraam potrivit cu voia Lui, sînt moștenite de cei ce sînt copiii lui Avraam prin credință. Credința lui Avraam a fost o credință care duce la îndreptățire (Rom. 4:3-12), o proclamare a Evangheliei universale încă înainte de nașterea lui Cristos (Gal. 3:8). Ascultarea lui, prin credință, atunci cînd a fost chemat să iasă din Ur și să trăiască o viață nomadă ca „străin și călător" și jertfirea lui Isaac sînt exemple extraordinare de credință în acțiune (Evr. 11:8-19; Iac. 2:21).

Fiind un mare profet și primitorul legămîntului divin, Avraam are un rol unic atît în tradiția ebraică (Eclus. 44:19-21; *Bereshith Rabba; Pirqe Aboth* 5. 4; Jos., Ant. 1. 7-8) cît și în cea musulmană (188 de referiri în Coran).

VI. Cadrul arheologic

Instituțiile sociale, obiceiurile, numele de persoane și locuri, și situația generală literară și istorică pot fi

toate coroborate bine cu alte dovezi din prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr. Totuși, cu toate că mulți cercetători consideră narațiunea cu privire la era patriarhală ca fiind în esență istorică și corectă în ce privește datarea, pe baza cunoștințelor despre viața în locurile amintite, pînă în Epoca Medie a Bronzului, cca. sec. 20-19 î.d.Cr. (Albright, de Vaux), sau mai tîrziu, sec. 19-17 î.d.Cr. (Rowley) sau sec. 15-14 î.d.Cr. (Gordon), o serie de cercetători sprijină teoria potrivit căreia aceste narațiuni datează din vremea lui David (Emerton, Clements), deși unii argumentează pe o bază tradițional-istorică o dată mai tîrzie (Thompson, van Seters), avînd în vedere presupusa contradicție dintre mișcările semi-nomade, istoria (în special în Gen. 12) și referirile la filisteni, cămile și anumite nume de locuri (*Ur „din Caldea"), toate acestea indicînd o dată mai tîrzie, adică mileniul întîi î.d.Cr. Ei consideră că tradiția indică o compoziție mai recentă (Thompson, van Seters). La cele mai multe dintre aceste obiecții se poate răspunde în mod individual pe baza dovezilor disponibile (detalii din textele de la *Ebla, cca. 2300 î.d.Cr., ar putea furniza informații suplimentare). Trebuie remarcat că detaliile precise, absența personificării „legendare" a lui Avraam ca trib, și faptul că majoritatea faptelor lui Avraam sînt relatate ca faptele unui individ, ne spun toate că sursele scrierii sînt foarte vechi.

BIBLIOGRAFIE. E. A. Speiser, *Genesis*, *AB*, 1964; A. R. Millard și D. J. Wiseman, ed., *Essays on the Patriarchal Narratives*, 1980; T. L. Thompson, *Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974; J. A. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975.

D.J.W.

AVRAAM, SÎNUL LUI. Figură de stil folosită de Isus în pilda cu *Lazăr și bogatul (Luca 16:22-23), care ilustrează „prăpastia mare" între fericirea paradisului și mizeria iadului (cf. Mat. 8:11-12). Se arată că, după ce a murit, Lazăr a stat la masă cu Avraam, la ospățul celor binecuvîntați, unde după obiceiul evreiesc, erau așezați în așa fel încît capul unei persoane era aproape de sînul persoanei care stătea lîngă el, și puțin deasupra lui iar oaspetele cel mai privilegiat era pus într-o asemenea poziție față de gazdă (de ex. Ioan 13:23). A fi în sînul lui Avraam, în limbajul din Talmud, însemna a intra în *Paradis (*cf.* 4 Mac. 13:17). Asemenea figuri de stil din limbajul oriental nu ar trebui considerate dovezi despre credința evreilor într-o stare intermediară.

J.D.D.

AZARIA. (în ebr. *ʿazaryāhû*, *ʿazaryâ*, „Iahve a ajutat"). **1.** Unul dintre miniștrii lui Solomon, fiul lui Țadoc (1 Împ. 4:2; *cf.* 1 Cron. 6:9). **2.** Un alt ministru al lui Solomon, fiul lui Natan; el a fost căpetenia îngrijitorilor (1 Împ. 4:5). **3.** Un alt nume al regelui *Ozia (2 Împ. 14:21, etc.). Montgomery (*Kings*, *ICC*, p. 446) spune că este „numele regal", în timp ce Ozia era numele popular sau numele adoptat. Pentru domnia sa, vezi H. Tadmor, „Azriyau of Yaudi", *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, p. 232-271. **4, 5.** Fiul lui Etan (1 Cron. 2:8) și fiul lui Iehu (1 Cron. 2:38) în lista genealogică a lui Iuda.

6-8. Fiul lui Ionatan (1 Cron. 6:10; *cf.* Ezra 7:3), fiul lui Hilchia (1 Cron. 6:13; *cf.* 9:11; Ezra 7:1) și fiul lui Țefania (1 Cron. 6:36) în lista genealogică a lui Levi. **9.** Profet, fiul lui Obed, care a încurajat reformele lui Asa (2 Cron. 15:1-8). **10, 11.** Doi fii ai lui Iosafat, omorîți de Ioram la urcarea sa pe tron (2 Cron. 21:2, 4). **12.** Eroare de copiere a numelui Ahazia (2 Cron. 22:6).

13, 14. Doi dintre „sutașii" (centurionii) care au ajutat la restaurarea lui Ioas (2 Cron. 23:1). **15.** Marele preot care s-a împotrivit încercării lui Ozia de a aduce tămîie în Templu (2 Cron. 26:16-20). **16.** O căpetenie din Efraim care a sprijinit cererea de clemență a profetului Obed (2 Cron. 28:12). **17, 18.** Doi leviți menționați în legătură cu curățirea Templului în vremea lui Ezechia (2 Cron. 29:12). **19.** Un mare preot din timpul domniei lui Ezechia (2 Cron. 31:10).

20. Un lucrător care a reparat zidul cetății (Neem. 3:23). **21.** Unul dintre însoțitorii lui Zorobabel (Neem. 7:7; *cf.* Ezra 2:2 - „Seraia"). **22.** Un om care a explicat legea după ce Ezra a citit-o (Neem. 8:7). **23.** Un preot care a sigilat legămîntul cu Neemia (Neem. 10:2; *cf.* Neem. 12:33). **24.** Fiul lui Hosea, sprijinitor al lui Ghedalia, care mai tîrziu a refuzat sfatul lui Ieremia de a rămîne în Palestina (Ier. 43:2). Numit Iezania în Ier. 42:1 (*cf.* Ier. 40:8; 2 Împ. 25:23). **25.** Numele ebr. al lui Abed-Nego (Dan. 1:6 ș.urm., 11, 19; 2:17).

J.G.G.N.

AZECA. Extindere a unei cetăți din Iudea (Ios. 15: 35), în cîmpiile agricole joase de pe coasta de V; probabil că este localitatea modernă Tell ez-Zahariyeh. Iosua i-a urmărit pe amoriți pînă la Azeca, în ziua cînd ei au atacat grupul de gabaoniți recent stabiliți (Ios. 10:10-11). În vremea lui Roboam a fost o cetate de graniță fortificată (2 Cron. 11:5 ș.urm.), iar mai tîrziu a fost unul dintre puținele puncte de rezistență din timpul incursiunii babiloniene conduse de Nebucadnețar (Ier. 34:7). În una dintre Scrisorile de la Lachiș este menționată Azeca, iar cucerirea ei de către Nebucadnețar este subînțeleasă (*DOTT*, p. 216 ș.urm.)

R.J.W.

BAAL. Substantivul ebraic *ba'al* înseamnă „stăpîn", „posesor" sau „soț". Folosit cu sufixe, de ex. Baal-peor sau Baal-berit, cuvîntul poate să fi reținut ceva din sensul original; dar, în general, Baal este un nume propriu în VT și se referă la o anumită zeitate, Hadad, zeul furtunilor la popoarele semitice din V, cel mai important zeu în panteonul canaanit. Nu se știe exact în ce măsură Baalii locali erau identici sau diferiți de Hadad. Baal care a fost confruntat pe Muntele Carmel (1 Împ. 18) probabil că a fost Melcart, zeul Tirului. Faptul că VT folosește termenul la plural (de ex. 1 Împ. 18:18) poate sugera că se făcea distincție între mai mulți Baali; în orice caz, concepția păgînă despre zeități avea un caracter inconstant.

Cultele lui Baal au afectat și au constituit o provocare la închinarea la Iahveh în tot cursul istoriei israelite. Informațiile limitate despre Baal pe care le avem în VT pot fi completate în prezent cu informațiile din documentele de la Ras Shamra. Una dintre consoartele lui a fost *Aștarot, o alta a fost *Așera; iar Baal este numit fiul lui *Dagon. Scrierile acestea îl descriu ca pe un zeu al naturii; miturile îl prezintă în conflict cu moartea, infertilitatea și apele potopului, conflict din care iese biruitor ca „rege" al zeilor.

Iahveh a fost „stăpîn" și „soț" lui Israel și de aceea ei L-au numit „Baal"; fără vreo intenție rea - dar firește că această practică a dus la confuzie între închinarea la Iahveh și ritualurile lui Baal, astfel încît a devenit neparat necesar ca Iahveh să fie numit cu un alt titlu; Osea (2:16) a propus *'îš*, un alt cuvînt care înseamnă „soț". Cînd titlul de „Baal" nu I-a mai fost aplicat lui Iahveh, era posibil ca numele personale care încorporau acest cuvînt să fie interpretate greșit. De aceea a existat tendința de a înlocui termenul *ba'al* din aceste nume cu *bōšet* („rușine"). Astfel, Iș-Baal și Merib-baal (1 Cron. 8:33 ș.urm.) sînt cunoscute mai bine ca Iș-Boșet (2 Sam. 2:8) și Mefiboșet (2 Sam. 9:6).

Cuvîntul Baal apare de asemenea o dată sau de două ori ca nume de bărbat sau ca toponimic (*cf.* 1 Cron. 5:5; 4:33).

BIBLIOGRAFIE. H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, T. E., 1973, cap. 3; A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, 1952; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; N. C. Habel, *Yahweh versus Baal*, 1964; vezi și *CANAAN.

D.F.P.

BAAL-BERIT (ebr. *ba'al bᵉrîṯ*, „Domnul legămîntului"). Zeitate canaanită din categoria Baalilor, venerată inițial la Sihem (Jud. 8:33; 9:4); probabil identificabilă cu El-Berit (Jud. 9:46). Cucerirea Sihemului de către Iosua nu este relatată nicăieri; Sihemul a ajuns sub stăpînirea Habiru în secolul al 14-lea î.d.Cr. și probabil că a fost încorporat în Israel printr-un tratat. Întîmplarea cu Abimelec (Jud. 9) ilustrează tensiunea dintre adevărații israeliți și această enclavă esențialmente canaanită. Sihemiții sînt numiți „fiii lui Hamor" („măgar", Jud. 9:28), care este echivalent cu „fiii legămîntului", întrucît între amoriți pentru ratificarea unui tratat era esențială sacrificarea unui măgar.

A.E.C.

BAAL-GAD. Granița de N a teritoriului cucerit de Israel ce se afla la poalele Muntelui Hermon și la V de acesta (Ios. 11:17; 13:5; 21:7). Se poate să fi fost Hasbeiyah (vezi F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 258) sau Tell Hauš (vezi *GTT*, 509), la 19 km mai la N, amîndouă localitățile fiind în Wadi et-Teim. Dovezile arheologice favorizează a doua localizare.

A.R.M.

BAAL-HAȚOR. Un munte înalt de 1.016 m, la 9 km NNE de Betel, localitatea modernă Jebel el-'Asûr. Absalom i-a adunat pe frații săi vitregi pe acest munte, la vremea tunsului oilor, probabil într-o localitate cu același nume de la poalele muntelui, și l-a omorît pe Amnon (2 Sam. 13:23). (*OFRA.) A.R.M.

BAAL-MEON, cunoscut de asemenea ca Bet-Baal-Meon (Ios. 13:17), Bet-Meon (Ier. 48:23) și Beon (Num. 32:3), a fost unul dintre cele cîteva orașe construite de rubeniți în teritoriul lui Sihon amoritul (Num. 32:38). A fost mai tîrziu cucerit de moabiți și în sec. al 6-lea î.d.Cr. se afla încă în mîinile lor (Ier. 48:23; Ezec. 25:9). În zilele noastre localitatea este cunoscută sub numele de Ma'în. (*PIATRA MOABITĂ.) J.A.T.

BAAL-ȚEFON. „Baal (domn) al nordului". Numele unei localități în partea de E a Deltei Nilului, în Egipt, în apropierea căreia israeliții și-au așezat tabăra în timpul Exodului (Exod. 14:2, 9; Num. 33:7); toponimicul derivă de la numele zeului canaanit Baal-Țefon. În sec. al 13-lea î.d.Cr. „apele lui Baal" se aflau în preajma reședinței Pi-R'messē (Qantir) din Deltă; o scrisoare feniciană din sec. al 6-lea î.d.Cr. face aluzie la „Baal-Țefon și la toți zeii din Tahpanhes". Aceasta a dus la sugestia că Tahpanhes, actuala localitate Tell Defbneh, la vreo 43 km SSV de Port Said, a fost în trecut acel Baal-Țefon de la „apele lui Baal", în apropiere de Ra'amses și de locul Exodului israelit. Eissfeldt și Cazelles identifică Baal-Țefon cu Baal-Hasi (în ugaritică; mai tîrziu Zeus Casios) și plasează Țefonul/Casios egiptean la Ras Qasrun, pe țărmul Mediteranei la vreo 70 km E de Port Said, lîngă lacul Serbonis. Totuși, zeul Baal-Țefon/Casios era venerat în mai multe locuri din Egiptul de Jos, ajungînd la S pînă la Memphis, așa încît rămîn deschise mai multe posibilități de interpretare.

BIBLIOGRAFIE. R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954; N. Aimé-Giron, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40, 1940/41, p. 433-460; W. F. Albright în *BASOR* 109, 1948, p. 15-16 și în *Festschrift Alfred Bertholet*, 1950, p. 1-14; RB 62, 1955, p. 332 ș.urm. C.D.W.

BAAL-ZEBUB, BEELZEBUL. **1.** În VT, în ebr. *ba'al zᵉḇûḇ* („domnul muștelor"), probabil o modificare batjocoritoare a numelui *ba'al zᵉḇûl* („Prințul *Baal"), apare ca numele zeului Ecronului, pe care a încercat să-l consulte Ahazia, împăratul lui Israel, cu prilejul ultimei sale îmbolnăviri (2 Împ. 1:1-6, 16).

2. În NT termenul gr. *beelzeboul, beezeboul* (Beelzebub în TR și VA) este prințul demonilor (Mat. 12:24, 27; Marcu 3:22; Luca 11:15, 18 ș.urm.) identificat cu satan (Mat. 12:26; Marcu 3:23, 25; Luca 11:18). În vorbirea semitică din vremea aceea se poate să fi însemnat „stăpînul casei"; dacă este așa, această expresie ar putea fi folosită în sens dublu în Mat. 10:25 ș.urm.

F.F.B.

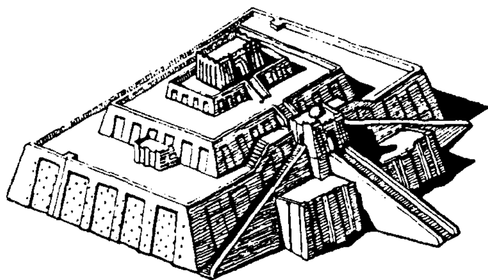
BABEL (ebr. *Bāḇel*, „poarta zeului"; vezi și *BABILON). Numele uneia dintre cetățile principale întemeiate de Nimrod în cîmpia Șinear (Sumer), Babilonul antic. Cetatea este menționată alături de Erec și Acad (Gen. 10:10) și potrivit tradiției babiloniene a fost întemeiată de zeul Marduc și a fost nimicită de Sargon pe la 2350 î.d.Cr., cînd acesta a dus pămînt din ea ca să întemeieze noua capitală Agade (*ACAD). Istoria construirii cetății și a turnului ei înalt este relatată în Gen. 11:1-11, unde numele Babel este explicat prin etimologie populară bazată pe un cuvînt ebr. similar, *bālal*, care înseamnă „confuzie" sau „amestecare". Babel a devenit în felul acesta un sinonim pentru confuzia cauzată de diferențele de limbă, care a făcut parte din pedepsa divină pentru mîndria arătată de oameni prin construirea turnului.

Pînă în prezent nu există nici o dovadă arheologică care să confirme existența unei cetăți la Babilon înainte de Prima Dinastie (cca 1800 î.d.Cr.), dar tradiția babiloniană și un text al lui Sharkalisharri, rege din Agade, cca 2250 î.d.Cr., ce menționează restaurarea de către acesta a templului-turn (*zigurat*) de la Babilon indică în mod indirect că anterior a existat o cetate sacră în locul acela. Acțiunea lui Sargon ar confirma lucrul acesta. Folosirea lutului ars în loc de cărămizi și a bitumului în loc de mortar (Gen. 11:3) este atestată din vremuri străvechi. Bitumenul probabil că a fost transportat în jos pe Eufrat de la Hit.

„Turnul Babel", o expresie care nu este găsită în VT, este folosită în mod obișnuit pentru a descrie turnul (*miḡdōl*) destinat să fie un monument foarte înalt asociat cu cetatea și închinătorii ei. Se presupune în general că, la fel ca și cetatea, turnul a fost neterminat (v. 8) și că era un templu în formă de turn cu mai multe nivele sau un zigurat cu mai multe etaje, formă de construcție întîlnită pentru prima oară în Statul Babilon la începutul mileniului al 3-lea î.d.Cr. la elaborarea căreia se plecase de la o platformă pe care se afla un altar înălțat în apropierea templelor principale din cetate (ca și la Erec și Uqair). După Sharkalisharri cea mai veche menționare a ziguratului de la Babilon este în legătură cu restaurarea lui de către Esarhadon în 681-665 î.d.Cr. Acest zigurat a fost numit în sumeriană „Etemenanki" - „Clădirea platformei de temelie a cerului și pămîntului" al cărei „vîrf ajunge la cer" și a fost asociat cu templul lui Marduc Esagila, „Clădirea al cărui vîrf este (în) cer"- Este foarte probabil că un asemenea edificiu sacru a fost înălțat după un plan de construcție mai vechi. Turnul a fost grav deteriorat în războiul din 652-648 î.d.Cr., dar a fost restaurat din nou de Nebucadnețar II (605-562 î.d.Cr.). Această clădire, din care o parte a fost descoperită de Koldewey în 1899, este cea descrisă de Herodot în vizita sa din cca 460 î.d.Cr. și este discutată într-o tăbliță cuneiformă datată la 229 î.d.Cr. (Louvre, AO 6555). Acestea au permis elaborarea unei schițe aproximative a ultimului turn. Nivelul de bază măsura 90 x 90 m avînd 33 m înălțime. Pe acesta au fost construite cinci platforme, fiecare înalte de 6-18 m, cu suprafața bazei din ce în ce mai mică. Întreaga clădire era încununată cu un templu în care se credea că zeul coboară pentru a întreține relații cu oamenii. Accesul se făcea pe rampe sau pe scări. Un plan babilonian de mai tîrziu al unui zigurat cu șapte etaje arată că înălțimea era egală cu lățimea bazei și că pe platforma superioară era construit un templu cubic. Printre altele, zigurate au fost găsite la *UR, *EREC, *NINIVE și în alte părți din *ASIRIA și *BABILON, STATUL.

Ziguratul din Babilon a fost demolat de Xerxes în anul 472 î.d.Cr. și deși Alexandru a curățat molozul cu intenția de a restaura turnul, restaurarea nu a mai avut loc datorită morții sale. Cărămizile au fost folosite ulterior de locuitorii din împrejurimi iar în prezent pe locul unde a fost Etemenanki se află o groapă (*Es-Sahn*), de o adîncime egală cu înălțimea construcției originare.

Călătorii din toate epocile au căutat să localizeze ruinele turnului Babel. Unii le-au identificat cu locul descris mai sus, alții cu rămășițele vitrificate ale unui zigurat încă vizibil la Borsippa (mod. Birs Nimrūd), la 11 km SSV de Babilon, datînd probabil din epoca neo-babiloniană. Alții plasează turnul biblic la Dur-Kurigalzu (Aqar Quf), la V de Bagdad, dar această



O reconstituire a unui templu-turn, sau zigurat, așa cum a fost construit de Ur-Nammu, rege din Ur, cca 2100 î.d.Cr. Platformele erau de culori diferite (negre, roșii, albastre), templul de la vîrf era acoperit cu argint.

cetate a fost construită abia pe la 1400 î.d.Cr. Singurul lucru care poate fi afirmat cu certitudine este că relatarea din Gen. 11 are toate carateristicile unei relatări istorice demne de crezare despre clădiri care nu mai pot fi localizate.

Unii cercetători asociază visul lui Iacov cu scara și „poarta cerului" (Gen. 28:11-18) cu un *zigurat* de felul celui construit cîndva la Babel.

Potrivit cu Gen. 11:9, intervenția lui Iahveh la construirea Babelului a dus la încurcarea limbilor și la împrăștierea oamenilor, posibil în zilele lui Peleg (Gen. 10:25). (*NAȚIUNI, TABELUL; Gen. 10).

Babel, la fel ca și *Babilonul în tot cursul istoriei sale, a devenit un simbol al mîndriei omului și al căderii sale inevitabile. Din punct de vedere teologic, Babel a fost asociat cu confuzia și întreruperea părtășiei dintre oameni și națiuni cînd oamenii și națiunile sînt despărțiți de Dumnezeu. Efectele Babelului urmează să fie inversate în împărăția de finală a lui Dumnezeu, dar nu există nici o certitudine că *limbile sau vorbirea în limbi din Fapt. 2:4 (*cf.* interpretarea lui Ioel în v. 16-21), care au fost limitate la evrei, la prozeliți și la popoare de limbă aramaică sau greacă, au fost altele decît „limbile străine" cunoscute (*JTS* s.n. 17, 1966, p. 299-307).

BIBLIOGRAFIE. A. Parrot, *The Tower of Babel*, 1955; D. J. Wiseman, *AS* 22, 1972, p. 141 ș.urm.

D.J.W.

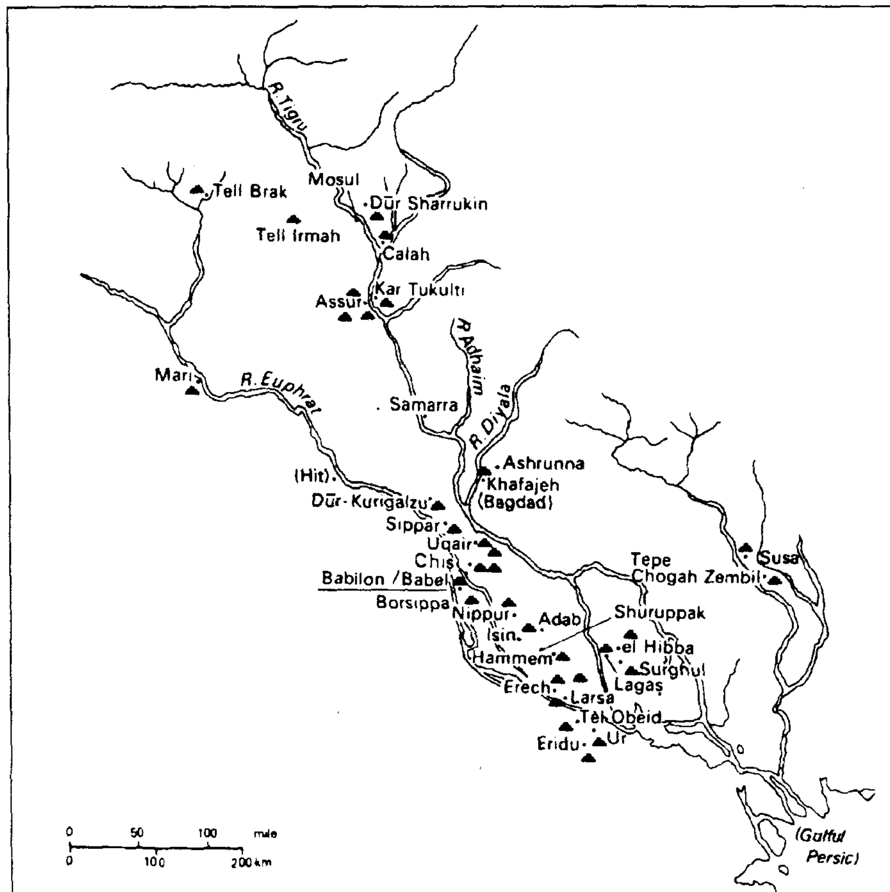
BABILON.

I. În Vechiul Testament

Cetate situată pe fluviul Eufrat (la 80 km S de actualul Bagdad, Irak) care a devenit capitala politică și religioasă a statului Babilon și a imperiului și civilizației babiloniene.

a. Numele

Termenul ebr. *Bāḇel* este tradus Babilon (excepție face Gen. 10:10;11:9, *BABEL), pe baza cuvîntului gr. *Babylōn*. Acestea sînt redări ale termenului babilonian *bâb-ili;* pl. *bâb-ilāni*, care la rîndul său este o traducere



Locuri din Mesopotamia unde au existat zigurate, temple-turn construite în trepte.

a numelui sumerian mai vechi *kà-dingir-ra*, „poarta zeului". Egiptenii au scris numele *b-bī-r'* (= *bbr* sau *bbl*) iar ahemenizii, în persana veche, *babiruš*. Alte nume obișnuite date cetății în textele babiloniene sînt *tin-tir (ki)*, „viața copacilor", adică „sediul vieții" și *e-ki*, „loc cu canale". *Șeșac*, din Ier. 25:26; 51:41 se consideră în general o redare a numelui Babel în scrierea secretă *atbash*, dar se poate să fie o apariție rară a unui nume vechi (*šeš-ki*).

b. Întemeierea

Potrivit cu Gen. 10:10, *Nimrod a întemeiat cetatea ca și capitală, în timp ce tradițiile religioase babiloniene afirmă că a fost întemeiată de zeul Marduk (în afară de referirea la construirea Turnului *Babel (ziguratul) nu există nici un document cu privire la întemeierea cetății).

c. Istoria

Potrivit tradiției, Sargon I din Agade (cca 2400 î.d.Cr.) și succesorul său, Sharkalisharri, au construit temple pentru zeii Anunitum și Amal și au restaurat templul-turn. Este posibil ca Agade să fi fost construit în parte pe ruinele vechii cetăți Babilon. Pe vremea lui Shulgi din Ur (cca 2000 î.d.Cr.) Babilonul a fost atacat și apoi condus de guvernatori (*patensi*) numiți din Ur. O dată cu instaurarea primei dinastii amorite la Babilon, zidurile cetății au fost restaurate în timpul lui Sumu-abum, iar Hammurapi și succesorii săi au mărit orașul, care a înflorit ca și capitală a ținutului lor, pînă în momentul în care aceștia au fost răsturnați de hitiți pe la 1595 î.d.Cr. După o perioadă petrecută sub stăpînirea casiților cetatea s-a răsculat și a fost atacată cu mai multe ocazii, în special de Tiglat-Pilassar I al Asiriei în jurul anului 1100 î.d.Cr. Babilonul s-a luptat în repetate rînduri ca să-și dobîndească independența și într-o împrejurare un conducător caldeu, Marduk-apla-iddina II (722-710, 703-702 î.d.Cr.) a trimis soli pentru a cere ajutorul regatului Iuda (2 Împ. 20:12-18). Relatarea de către Isaia a soartei cetății (Is. 13) este formulată foarte asemănător cu relatarea de către Sargon II al Asiriei a jefuirii cetății. În încercarea de a-i îndepărta pe conducătorii rebelilor, unii dintre cetățenii de vază au fost deportați în Samaria, unde ei au introdus închinarea la zeități babiloniene locale (2 Împ. 17:24-30). Sanherib l-a făcut pe fiul său rege al Babilonului, dar acesta a fost omorît în anul 694 î.d.Cr. de elamiți pro-babilonieni. Încercînd să pună capăt acestui val de naționalism babilonian, Sanherib a jefuit cetatea în anul 689 î.d.Cr. și a luat din cetate statuile sacre. Fiul său, Esarhadon a încercat să restaureze Cetatea Sfîntă unde l-a dus prizonier pe Manase (2 Cron. 33:11). El a transformat Babilonul într-o cetate vasală sub conducerea unui fiu, Šamaš-šum-ukin, care însă s-a certat cu fratele său, *Asurbanipal al Asiriei. În războaiele care au urmat între 652-648 î.d.Cr. Babilonul a fost grav distrus de foc și asirienii au încercat din nou să-l instaleze ca și guvernator pe un conducător local, Kadalanu.

Declinul Imperiului asirian i-a permis lui Nabopolassar, un caldeu, să recucerească cetatea și să înființeze o dinastie nouă în 626 î.d.Cr. Eforturile sale de restaurare a cetății au fost continuate de succesorii săi, și în special de fiul său, Nebucadnețar II, regele Babilonului (2 Împ. 24:1), care s-a lăudat cu cetatea mare pe care a reconstruit-o (Dan. 4:30). Armata babiloniană biruitoare a adus la Babilon pe prizonierii evrei după războaiele împotriva lui Iuda. Printre aceștia s-a aflat Ioiachin, a cărui captivitate este confirmată de inscripții găsite chiar în ruinele Babilonului. Prada luată din Templul de la Ierusalim, adusă împreună cu regele Zedechia care a fost orbit (2 Împ. 25:7-13), a fost depozitată în templul principal al cetății, probabil în templul zeului Marduk (2 Cron. 36:7). Mai tîrziu cetatea a fost condusă de Amel-Marduk (*EVIL-MERODAC) și a fost locul unde Daniel l-a slujit pe ultimul rege caldeu, *Belșațar, care era co-regent cu Nabonid.

Așa cum a fost profețit de Isaia (14:1-23; 21:1-10; 46:1-2; 47:1-5) și de Ieremia (50-51), Babilonul avea să cadă la rîndul său și avea să devină un morman de ruine (vezi *d*). În luna octombrie a anului 539, perșii conduși de Cirus au intrat în cetate și Belșațar a fost omorît (Dan. 5:30). Clădirile principale au fost cruțate iar templele și statuile lor au fost restaurate prin decret regal. Nu există nici un document extra-biblic despre conducerea cetății, care a devenit pe atunci o capitală persană secundară în care se afla un palat ahemenid. Vasele de la templu au fost date lui Șeșbațar pentru a fi readuse la Ierusalim, și descoperirea înscrisului oficial despre acest fapt, probabil în cancelaria de la Babilon, în timpul domniei lui Darius I (Ezra 5:16 ș.urm.) a făcut ca și mai mulți exilați să se alăture lui Ezra la Babilon și să se întoarcă (8:1). Babilonul, ca și în vechime, a fost centrul unor serii de revolte, cum au fost cele conduse de Nidintu-Bel în 522 î.d.Cr. și de Araka (521 î.d.Cr.), de Belshimanni și Shamash-eriba în 482 î.d.Cr. În timpul suprimării acesteia din urmă, Xerxes a distrus cetatea (478 î.d.Cr.); deși Alexandru a plănuit să restaureze cetatea, a murit înainte ca lucrările să înainteze prea mult, și după întemeierea Seleuciei pe fluviul Tigru, ca și capitala stăpînitorilor seleucizi după cucerirea Babilonului în 312 î.d.Cr., cetatea a căzut din nou în paragină și ruină, deși - potrivit textelor cuneiforme - templul lui Bel a continuat să existe cel puțin pînă în anul 75 d.Cr.

d. Explorări

Mulți călători, începînd cu istoricul Herodot din Halicarnas în cca 460 î.d.Cr. (*History* I, 178-188), au lăsat relatări ale vizitelor lor la Babilon. Beniamin din Tudela (sec. al 12-lea), Rauwolf (1574), Niebuhr (1764), C. J. Rich (1811-1821) și Ker Porter (1818) se numără printre cei care au fost urmați de exploratori care au lucrat la un nivel mai științific făcînd sondaje și planuri ale ruinelor. Lucrările preliminare ale lui Layard (1850) și Fresnel (1852) au fost urmate de o excavare sistematică a cetății interioare făcută de Deutsche Orient-Gesellschaft condusă de Koldewey (1899-1917), iar mai recent de Lenzen în 1956-1958, iar din 1962 de irakieni (inclusiv conservarea și restaurarea templului Ninmah).

Aceste lucrări, combinate cu dovezile din peste 10.000 de tăblițe scrise, descoperite de localnici care căutau cărămizi, permite formarea unei imagini destul de bune despre cetatea din zilele lui Nebucadnețar. Stratul gros de moloz, distrugerile și reconstruirile frecvente, precum și schimbarea cursului Eufratului și ridicarea pînzei de apă, au drept consecință faptul că cea mai mare parte a cetății din perioada mai veche nu a fost descoperită, cu excepția cîtorva părți din ea.

Terenul este acoperit în prezent de o serie de movile răspîndite pe o zonă întinsă. Cea mai mare

dintre ele, Qasr, acoperă cetăţuia, Merkes acoperă un cartier din cetate, în partea de N, Bāwil acoperă partea de N a palatului lui Nebucadneţar (sau palatul de vară); Amran ibn 'Ali acoperă templul lui Marduk, iar Sahn acoperă locul ziguratului sau al templului-turn.

Cetatea era înconjurată de un sistem complex de ziduri duble, cel exterior avînd o lungime de 27 km era un zid întărit şi suficient de lat încît carele de război să poată circula pe el, era fortificat cu turnuri de apărare şi era străpuns de 8 porţi. În partea de N, porţile masive ale zeiţei Iştar marcau drumul urmat de procesiunea care mergea spre S la cetăţuia Esagila, la templul lui Marduk şi la ziguratul Etemenanki din apropiere. Acest drum pavat era lung de cca 920 m, pereţii fiind decoraţi cu cărămizi de faianţă care alcătuiau 120 de lei (simbolul zeiţei Iştar) şi 575 de *mušruššu* - *balauri* - (Marduk) şi tauri (Bel), aranjaţi în rînduri alternative. Din acest drum se desprindea un alt drum spre V şi traversa fluviul Eufrat pe un pod care făcea legătura între Oraşul Nou, pe malul de V, şi capitala antică. Principalele palate în care regii care s-au succedat au captivat atenţia tuturor sînt reprezentate în prezent de complexul de clădiri din cetăţuie, dintre care sala tronului (52x17m) se poate să fi fost folosită în vremea lui Daniel. În colţul de NE al palatului se află ruinele unor arcade despre care Koldewey crede că au sprijinit „grădinile suspendate" construite de Nebucadneţar pentru Amytis, soţia sa din Media, ca o aducere aminte a ţinuturilor ei natale.

Templul-turn din Babilon a devenit celebru ca Turnul *Babel.

Au fost descoperite multe detalii cu privire la cartierele cetăţii şi templele lor, dintre care în prezent sînt cunoscute 53. Numele acestor cartiere au fost folosite uneori pentru a desemna cetatea în întregimea ei Šu'ana (*JCS* 23, 1970, p. 63), Şuşan, Tuba, Tintir, Kullab. Distrugerile frecvente ale cetăţii au lăsat prea puţine dintre lucrurile din temple la locul lor. Luarea în stăpînire a statuii lui Marduk, păstrată la Esagila, era un semn de victorie şi statuia era dusă de cuceritor în capitala sa. Religia şi civilizaţia au fost în mare măsură similare cu cele din *Asiria şi *statul Babilon.

BIBLIOGRAFIE. R. Koldewey, *The Excavations at Babylon*, 1914; E. Unger, *Babylon, Die Heilige Stadt*, 1931; art. „Babylon", în *Reallexikon der Assyriologie*, 1932, p. 330-369; A. Parrot, *Babylon and the Old Testament*, 1958; O. E. Ravn, *Herodotus' Description of Babylon*, 1932; I. J. Gelb, *Journal of Inst. of Asian Studies* 1, 1955.

D.J.W.

II. În Noul Testament

1. Babilonul de pe Eufrat, cu o referire specială la Exilul babilonian (Mat. 1:11-12, 17 (2); Fapt. 7:43).

2. În Apoc. 14:8; 18:2: „A căzut, a căzut Babilonul, cetatea cea mare" este un ecou al cuvintelor din Is. 21:9 (*cf.* Ier. 51:8), dar nu se referă la cetatea de pe Eufrat ci la Roma, aşa cum se vede limpede din menţionarea celor şapte coline în Apoc. 17:9 (*cf.* şi Apoc. 16:19; 17:5; 18:10, 21). Femeia îmbrăcată în purpură din Apoc. 17, întronată pe o fiară cu şapte capete şi purtînd numele misterios „Babilonul cel mare", este cetatea Roma, menţinută de Imperiul roman. Cele şapte capete ale fiarei imperiale pot fi interpretate nu numai ca şi cele şapte coline ale Romei, ci şi ca şapte împăraţi romani - dintre care cei cinci căzuţi deja sînt probabil Augustus, Tiberius, Gaius, Claudius şi Nero, iar cel care domnea atunci este Vespasian (Apoc. 17:10).

3. În 1 Pet. 5:13, „Biserica aleasă cu voi, care este în Babilon", care trimite salutări creştinilor cărora le este adresată Epistola, este foarte probabil o biserică creştină. „Babilonul" din acest text a fost identificat cu cetatea de pe Eufrat, şi de asemenea cu o garnizoană romană de pe Nil (pe locul unde se află Cairo); dar probabil că este mai bine să îi identificăm cu Roma.

BIBLIOGRAFIE. E.G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter*, 1946, p. 243, 303 ş.urm.; O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1953, p. 70 ş.urm. *et passim*; R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann, *Peter in the New Testament*, 1973; I.T. Beckwith, *The Apocalypse of John*, 1919, p. 284 ş.urm.; 690 ş.urm.; G. B. Caird, *The Revelation of St John the Divine*, 1966, p. 211 ş.urm.

F.F.B.

BABILON, STATUL. Teritoriu în Asia de SV, în prezent în partea de S a Iraqului; numele este identic cu cel al capitalei, *Babilon. A fost numit de asemenea *Şinear (Gen. 10:10; 11:2; Is. 11:11; Ios. 7:21) şi mai tîrziu „ţara caldeilor (haldeilor)" (Ier. 24:5; Ezec. 12:13). Pe la începutul perioadei antichităţii a purtat numele *ACAD (Gen. 10:10) pentru regiunile din N şi Sumer pentru zonele aluvionare din S şi ţinuturile mlăştinoase din vecinătatea Golfului Persic; acest teritoriu a fost numit mai tîrziu „Caldea", dar termenul a ajuns să fie folosit pentru toată ţara după ridicarea la putere a dinastiei „caldeilor" (vezi mai jos **I.***h*). Astfel, babilonienii (*bᵉnê bāḇel*), „fiii Babilonului") au fost numiţi şi caldei (haldei) (Ezec. 23:15, 17, 23). Statul Babilon, scăldat de apele fluviilor Tigru şi Eufrat, este probabil locul unde s-a aflat Edenul (Gen. 2:14) şi turnul *Babel, precum şi ţara în care au fost exilaţi evreii.

Această ţară mică de cîmpie, de vreo 20.000 km^2 a fost mărginită la N de *Asiria (graniţa era la Samara-Jebel Hamrîn), la E de dealurile care delimitau *Elamul, la V de Deşertul Arabiei, iar la S de ţărmurile Golfului Persic. Există o controversă asupra posibilei schimbări semnificative a ţărmurilor golfului în comparaţie cu vremurile antice (*Geographical Journal* 118, 1952, p. 24-39; *cf. JAOS* 95, 1975, p. 43-57). Oraşele principale, dintre care Babilonul, Varca (Erec) şi Agad sînt cele dintîi menţionate în VT (Gen. 10:10), alături de Nipur, Ur, Eridu şi Lagash, erau situate toate pe Eufrat sau în apropierea lui.

I. Istoria

a. Preistoria

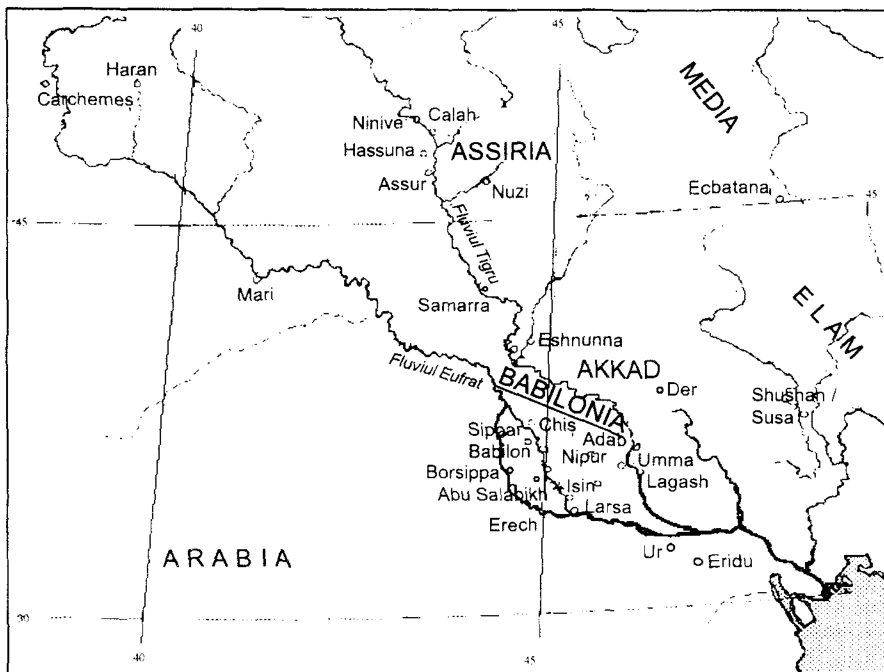
Continuă să aibă loc multe discuţii cu privire la relaţia dintre descoperirile cele mai vechi din S Mesopotamiei şi cele din N. Cele mai vechi tipuri de vase de lut din nivelul cel mai de jos de la Eridu (nivelele XV-XVII) indică existenţa foarte timpurie a unor aşezări, în timp ce vasele de lut din straturile mai de sus (Haji Muhammad) sînt de un tip cunoscut în apropiere de Chiş şi Warka, şi care are afinităţi cu cel de la Halaf şi Hassuna, din N. Cultura pre-'Ubaid trebuie să fie datată la c. 4000 î.d.Cr. Cultura 'Ubaid, care este întîlnită şi în N, pare să fi fost introdusă de emigranţi noi. Pînă în prezent nu există nici o modalitate certă de identificare a locuitorilor din Sumer (posibil *ŞINEARUL biblic), deşi din „perioada proto-literată" (cca 3100-

2800 î.d. Cr.) s-au găsit scrieri pictografice pe tăblițe de lut (Uruk, nivelele III-IV). Întrucît limba pare să fie o sumeriană ne-semitică aglutinantă, care folosește pentru cetățile mai vechi și pentru unii termeni tehnici cuvinte dintr-o limbă diferită, poate semitică, este probabil că semiții și sumerienii au fost cei mai vechi locuitori, sau printre cei mai vechi. Arta foarte bine dezvoltată în olărit, sigilii și arhitectură, este atribuită în general influxului de sumerieni, așa încît dovezile actuale indică prezența în țară, încă din cele mai vechi timpuri, atît a semiților cît și a sumerienilor.

b. Perioada dinastică veche (cca 2800-2400 î.d.Cr.)
Perioada aceasta a fost martora introducerii monarhiei și a întemeierii unor cetăți mari. Potrivit listei sumeriene de regi, 8 sau 10 regi au domnit înainte de Potop în cetățile Eridu, Badtibirra, Larak, Sippar și Shuruppak. Guvernatorul celei din urmă a fost eroul povestirii sumeriene despre potop (*cf.* *NOE). Stratul depozitat de „potop", descoperit de Wooley la Ur este datat în perioada 'Ubaid și de aceea nu corespunde cu nivele similare descoperite la Chis și Shuruppak (perioada proto-literată - perioada dinastică veche I; *cf. Iraq* 26, 1964, p. 62-82). Din jurul anului 2000 î.d.Cr. a existat, totuși, o tradiție literară puternică despre un *potop în statul Babilon.

După Potop „regii s-au coborît din nou din cer" și printre conducătorii de la Chis și Uruk (Erec) s-au aflat Ghilgameș și Agga, eroii mai multor legende, care se poate foarte bine să fie personaje istorice. Orașele-stat au înflorit, avînd centre la Uruk, Chis, Ur (Mormintele regale), Lagash, Shuruppak, Abu, Salabikh, iar în N pînă la Mari. Adeseori mai mulți conducători puternici încercau în același timp să domine Statul Babilon și ciocnirile erau frecvente. Astfel, Prima dinastie de la Lagash, întemeiată de Ur-Nanše, s-a sfîrșit cînd Urukagina, un reformator social (cca 2351 î.d.Cr.) l-a înfrînt pe Enannatum, iar la scurtă vreme după aceea Lugalzagesi din Umma, care cucerise cetățile Lagash, Ur și Uruk, a stabilit primul imperiu sau „proto"-imperiul din Sumer, care se întindea pînă la Mediterana.

c. Akkadienii (cca 2400-2200 î.d.Cr.)
O familie semitică puternică a înființat o cetate nouă la Agade și în vremea aceasta se poate să fi restaurat Babilonul. Această dinastie „akkadiană" sau sargonidă (2371-2191 î.d.Cr.), numită astfel după numele fondatorului ei, *Sargon, a dezvoltat o tehnică nouă de război folosind arcul și săgeata și l-a înfrînt curînd pe despotul Lugalzagesi de la Umma, Chis și Uruk, cucerind întregul Sumer. Acest rege și-a condus trupele pînă la Mediterana și în Anatolia. Stăpînirea lui întinsă a fost menținută de nepotul său, Naram-Sin, mai înainte ca gutianii din dealurile de E să cotropească N Statului Babilon (2230-2120 î.d.Cr.) și să dețină controlul asupra economiei pînă cînd au fost înfrînți de o coaliție condusă de Utuhegal din Uruk. Stăpînirea lor însă a fost oarecum localizată și a fost mai puternică la E de fluviul Tigru. Lagash, sub *ensi-ul* sau conducătorul său Gudea (cca 2150 î.d.Cr.) a rămas independent și a dominat Ur și cetățile din S. Gudea și-a extins treptat teritoriul și a întreprins expediții pînă în Siria (*EBLA) pentru a dobîndi lemn,



Staul Babilon și principalele regiuni aflate sub influența lui.

pietre și metale prețioase, pentru a crește în felul prosperității cetății sale. Renașterea sumeriană sau „Perioada de Aur“ care a urmat a fost o perioadă de bogăție economică și artistică.

d. A 3-a dinastie din Ur (2113-2006 î.d.Cr.)
După domnia lui Utuhegal în Uruk și a lui Namahani, ginerele lui Gudea, în Lagash, Ur a devenit din nou centrul puterii. Ur-Nammu (2113-2096 î.d.Cr.) a reconstruit citadela cu ziguratul și templele sale din *Ur, iar în Uruk, Isin și Nippur a ridicat statui ale sale în templele care erau controlate de oameni numiți de el. Treptat Ur și-a extins influența pînă la Assur și Byblos și timp de o vreme succesorilor săi le-au fost acordate onoruri divine, zugrăvite pe monumentele și sigiliile lor printr-o coroană cu coarne care simboliza divinitatea (C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*, 1944). Se pare că onoruri similare fuseseră acordate anterior lui Naram-Sin. Multe mii de documente scot la lumină administrația și religia din această perioadă cînd Ur făcea comerț cu ținuturi îndepărtate, cum este India. Sfîrșitul a venit după o foamete gravă și stăpînitorii sumerieni au fost înlocuiți de invadatori din Elam și popoare semitice semi-nomade din deșertul din V. Este posibil ca migrația lui Terah și Avraam (Gen. 11:31) să fi avut loc în perioada aceasta de schimbare a soartei cetății Ur.

e. Amoriții (2000-1595 î.d.Cr.)
Teritoriile care fuseseră stăpînite anterior de Ur au fost împărțite între căpeteniile locale de la Assur, Mari de pe cursul superior al Eufratului și Eshnunna. O conducere independentă a fost stabilită de Ishbi-Irra în Isin și de Naplanum în Larsa, împărțind în felul acesta loialitatea sumerienilor care pînă atunci fuseseră uniți. Mai tîrziu Kudurmabug din Yamutbal, la E de Tigru, l-a făcut pe fiul său Warad-Sin domnitor în Larsa. El a fost urmat de Rim-Sin, care a cucerit Isin dar nu a reușit să stăvilească puterea crescîndă a Babilonului, unde erau la putere o serie de domnitori viguroși din prima dinastie (amorită) a Babilonului (1894-1595 î.d.Cr.). Al șaselea domnitor din succesiune, *Hammurapi (1792-1750 î.d.Cr.; potrivit *Cronologiei celei mai acceptate), îl înfînsese în cele din urmă pe Rim-Sin și în ultimul deceniu al domniei sale a stăpînit de la Golful Persic pînă la *Mari, unde l-a înfrînt pe Zimrilim, un semit care anterior l-a înfrînt pe Yasmah-Adad, fiul lui Shamshi-Adad I al Asiriei. În ciuda acestei victorii, Hammurapi nu a fost la fel de puternic ca și domnitorul cu același nume de la Alep-po, și scrisorile de la Mari, care oferă o înțelegere remarcabilă a diplomației, a comerțului, a istoriei și religiei din vremea aceea, arată că el nu a supus Asiria, Eshnunna sau alte cetăți din statul Babilon (*ARHEOLOGIE). Relațiile dintre Babilon, Elam și țările din V a făcut posibilă realizarea unei coaliții cum este cea descrisă în Gen. 14. O dată cu declinul influenței sumeriene, puterea crescîndă a semiților a fost accentuată de locul acordat lui Marduk (*MERODAC) ca zeu național, și lucrul acesta l-a determinat pe Hammurapi să revizuiască legile Babilonului pentru a împăca ambele tradiții. Textul din acest „cod“ de 282 de legi este bazat pe reformele anterioare ale lui Urukagina, Ur-Nammu și Lipit-Ishtar.

f. Casiții (1595-1174 î.d.Cr.)
Babilonul, așa cum s-a întîmplat adesea în istoria lui, avea să fie cucerit în urma unui atac neașteptat din N. Prin anul 1595 î.d.Cr. regele hitit Mursili I a atacat cetatea și casiții din dealurile de la E au preluat treptat stăpînirea țării, guvernînd ulterior dintr-o capitală nouă (Dur-Kurigalzu) construită de Kurigalzu I (*cca* 1450 î.d.Cr.). În secolele care au urmat statul Babilon a fost slab, deși independent, cu excepția unor perioade scurte cînd s-a aflat sub controlul direct al asirienilor (de ex. Tukulti-Ninurta I, 1244-1208 î.d.Cr.). Incursiunile arameilor au fost frecvente și se poate ca aceste raiduri să le fi permis israeliților să se stabilească în S Palestinei și mai tîrziu, în timpul lui Solomon, să-și extindă granițele întîmpinînd prea puțină opoziție din partea acestor popoare din deșert (*ASIRIA). Periodic s-au ridicat eroi naționali care au menținut controlul local și comerțul - de ex., cînd Nebucadnețar I (1124-1103 î.d.Cr.) a înfrînt Elamul, dar la scurtă vreme după aceasta Tiglat-Pileser I a restabilit stăpînirea asiriană.

g. Dominația asiriană (745-626 î.d.Cr.)
În timpul lui Nabû-nasir (Nabonassar), a cărui domnie (747-735 î.d.Cr.) a marcat începutul unei ere noi, a început o luptă îndelungată pentru independență față de *Asiria. Tiglat-Pileser III al Asiriei s-a proclamat „rege al Sumerului și Acadului“, a luat mîinile lui Bel (Marduk) și astfel a revendicat tronul Babilonului în 745 î.d.Cr. folosind celălalt nume al său, Pul(u) (1 Cron. 5:26). Cu 15 ani mai tîrziu a trebuit să aducă armata asiriană ca să lupte împotriva rebelului Ukinzēr din Bît-Amuk-kani. El l-a înfrînt la Sapia și a luat mulți prizonieri. Un șeic rival, Marduk-apla-iddina II, din districtul de S al Bît- Yakin, îi plătea pe atunci tribut lui Tiglat-Palassar în vremea aceasta (*Iraq* 17, 1953, p. 44-50). Totuși, faptul că *Salmanasar V și *Sargon II au fost ocupați cu asediul *Samariei în 726-722 i-a permis lui Marduk-apla-iddina (*MERODAC-BALADAN) să țească intrigi. Timp de 10 ani (721-710 î.d.Cr.) el a deținut tronul Babilonului, pînă cînd armata asiriană a atacat Der, l-a înfrînt pe Humbanigaš din Elam și a ocupat Babilonul. Armata asiriană s-a deplasat spre S, dar Merodac-Baladan a fost păstrat ca și conducător local. Faptul acesta indică diplomația lui Sargon care l-a păstrat ca pe un supus loial pentru tot restul domniei sale.

În urma morții lui Sargon în anul 705 î.d.Cr., Merodac-Baladan a complotat din nou împotriva stăpînilor săi și este probabil că el, și nu Ezechia, a fost cel care a inițiat tratativele pentru o alianță împotriva Asiriei (2 Împ. 20:12-19; Is. 39). Opoziția lui Isaia a fost bine întemeiată, deoarece babilonienii înșiși l-au pus pe tron pe unul dintre ai lor, Marduk-zakir-šum, în anul 703 î.d.Cr. Faptul acesta i-a dat mînă liberă lui Marduc-Baladan și el s-a proclamat rege al Babilonului, deși el locuia în cetatea Borsippa care era mai amicală. Sanherib a pornit împotriva lui, i-a înfrînt pe rebeli și pe sprijinitorii lor din Elam în luptele de la Kutha și Chis, a intrat în Babilon, unde l-a instalat pe tron pe Bel-ibni, un pro-asirian. Bît-Yakin a fost devastat, dar Merodac-Baladan se refugiase deja în Elam, unde a murit mai înainte ca Sanherib să poată aduna forța navală punitivă din anul 694 î.d.Cr.

Pentru o vreme fiul lui Sanherib, Esarhadon, a avut responsabilități speciale în calitate de vice-rege al Babilonului și, cînd s-a urcat pe tron în anul 681, el a contribuit mult la repararea templelor cetății și la restaurarea bogățiilor ei. Se poate în legătură cu aceasta el să fi deportat temporar pe Manasa în

Babilon (2 Cron. 33:11). Întrucît elamiții au continuat să agite triburile babiloniene, Esarhadon a condus o campanie în „ținuturile de la mare" în anul 678 î.d.Cr. și l-a instalat ca și căpetenie pe Na'id-Marduk. În luna mai a anului 672 Esarhadon le-a cerut tuturor vasalilor săi să jure că îl vor sprijini pe fiul său Asurbanipal ca și prinț moștenitor al Asiriei și pe fiul său Šamaš-šum-ukin ca și prinț moștenitor al statului Babilon (*Iraq* 20, 1958). În urma morții sale în 669 acest acord a intrat în vigoare și a fost respectat sub influența reginei mamă. Cu toate acestea, în anul 652 î.d.Cr. fratele geamăn din Babilon a pornit o revoltă deschisă împotriva stăpînirii centrale și a murit după ce în anul 648 Babilonul a fost atacat și jefuit. Assurbanipal a atacat de asemenea Elamul și a cucerit Susa, de unde prizonierii luați au fost duși împreună cu rebelii din Babilon ca să fie colonizați în Samaria (Ezra 4:2). Kandalanu a fost făcut vice-rege al statului Babilon (648-627 î.d.Cr.), iar *Assurbanipal a menținut un control direct asupra centrului religios de la Nippur. Aceste probleme în S au abătut atenția asirienilor de la țările din V și orașele-stat din Palestina au putut păși spre independență în timpul lui *Iosia. Sfîrșitul domniei lui Asurbanipal este obscur, dar se poate să fi urmat la scurtă vreme după moartea lui Kandalanu. În perioada care a urmat triburile locale s-au unit ca să-l sprijine pe Nabopolassar din Caldeea împotriva lui Sin-šar-iškun din Asiria.

h. Perioada neo-babiloniană (caldee) (626-539 î.d.Cr.)

Nabopolassar, un guvernator al „ținuturilor de la mare" din apropierea Golfului Persic a fost caldeu (*kaldu*, de aici derivă *CALDEEA), el a ocupat tronul Babilonului la 22 noiembrie 626 și a încheiat imediat pace cu Elamul. În anul următor el i-a înfrînt pe asirieni la Sallat, iar pînă în anul 623 și Der s-a desprins de sub jugul lor. Cronica babiloniană, principala sursă istorică demnă de crezare pentru această perioadă, păstrează tăcere cu privire la anii 623-616 î.d.Cr., perioadă în care Nabopolassar i-a învins pe asirieni și i-a împins de-a lungul fluviilor Tigru și Eufrat. În anul 614 mezii li s-au alăturat babilonienilor pentru a ataca Assur și aceiași aliați, probabil cu ajutorul sciților, au cucerit Ninive în vara anului 612 î.d.Cr., iar babilonienii i-au urmărit pe fugari înspre apus. Campaniile babiloniene din Siria au fost urmate de atacul împotriva Haranului în 609 și de raiduri, în 609-606 î.d.Cr. împotriva triburilor așezate în dealurile din N. Nabopolassar, fiind deja bătrîn, a încredințat armata babiloniană prințului moștenitor Nebucadnețar, care a luptat cu egiptenii la Kumuhi și Quramati (Eufratul superior).

În mai-iunie 605 î.d.Cr. Nebucadnețar a dat un atac prin surprindere împotriva Carchemișului, a jefuit cetatea și a anihilat armata egipteană la Hamat. Astfel babilonienii au cucerit toată Siria, ajungînd pînă la granița cu Egiptul, dar se pare că nu au intrat în ținutul deluros al lui Iuda (2 Împ. 24:7; Jos., *Ant.* 10. 6; *cf.* Dan. 1:1). Ioiachim, un vasal al lui Neco II, s-a supus lui Nebucadnețar, care a luat ostateci la Babilon, printre care și pe Daniel. În timp ce se afla în Palestina, Nebucadnețar a aflat despre moartea tatălui său (15 august 605 î.d.Cr.) și a traversat îndată deșertul pentru a „lua mîinile lui Bel", revendicînd în felul acesta tronul, la 6 septembrie 605 î.d.Cr.

În anul 604 î.d.Cr. Nebucadnețar a primit tribut de la „toți regii din țara Hatti (Siro-Palestina)", printre care trebuie să fi fost și Ioiachim. Ascalonul însă a refuzat să plătească tribut și a fost jefuit, iar acest eveniment a avut un efect profund asupra lui Iuda (Ier. 47:5-7). O scrisoare aramaică în care este cerut ajutor de la faraon împotriva armatei babiloniene care înainta poate fi datată în această perioadă (*cf. DOTT*, p. 251-255). În anul 601 babilonienii au luptat cu egiptenii și amîndouă părțile au suferit pierderi grele; în anul care a urmat babilonienii au rămas acasă pentru a echipa din nou armata. Probabil că datorită acestui fapt Ioiachim, contrar sfatului lui Ieremia (Ier.27:9-11), a jurat credință lui Neco II, după ce fusese supus Babilonului timp de 3 ani (2 Împ. 24:1).

Pregătindu-se pentru campaniile de mai tîrziu, armata babiloniană a atacat triburile arabe în 599-598 (Ier. 49:28-33). În luna Chislev a celui de al șaptelea an al domniei sale (decembrie 598) Nebucadnețar a strîns din nou armata și, potrivit Cronicii babiloniene, „a asediat cetatea lui Iuda, cucerind-o în ziua a doua a lunii Adar. L-a prins pe regele ei, a pus în locul lui un domnitor ales de el și, după ce a luat multă pradă din cetate, a trimis-o la Babilon" (BM 21946). Prin urmare, căderea Ierusalimului la 16 martie 597, luarea lui Ioiachim ca prizonier, numirea lui Matania-Zedechia domnitor și începutul exilului iudeilor sînt consemnate la fel ca și în VT (2 Împ. 24:10-17; 2 Cron. 36:8-10).

În anul următor se pare că Nebucadnețar a pornit împotriva Elamului (*cf.* Ier. 49:34-38). Cronica babiloniană lipsește din anul 595 î.d.Cr., dar alte atacuri ale Babilonului împotriva lui Iuda, cu ocazia revoltei lui Zedechia, sînt consemnate de Ieremia (52:3 ș.urm.; 2 Împ. 25:7). Ierusalimul a fost distrus în anul 587 î.d.Cr. și o altă deportare a avut loc în 581 (2 Împ. 25:8-21), iar Iuda a rămas provincie dependentă, sub conducerea lui Ghedalia (v. 22-26). Un text babilonian redă un crîmpei dintr-o invazie a Egiptului în 568-567 (Ier. 46). Ioiachim, care era în exil și care este menționat în tăblițele de rații de la Babilon (datate între 595-570 î.d.Cr.), a fost tratat bine de succesorul lui Nebucadnețar, Amel-Marduk (*EVIL-MERODAC, 562-560 î.d.Cr.; 2 Împ. 25:27). Acest rege a fost asasinat de ginerele lui Nebucadnețar, Neriglissar (*NERGAL-ȘARETER, 560-556 î.d.Cr.), care a întreprins o campanie în Cilicia, efortul de a stăvili puterea crescîndă a Lidiei. Fiul său, Labaši-Marduk, a domnit numai 9 luni înainte ca Nabonid să ia tronul și să pornească imediat spre Cilicia unde, potrivit lui Herodot, a mediat între lidieni și mezi. Aceștia din urmă amenințau acum statul Babilon, de unde Nabonid a fost silit să plece din cauza refuzului poporului de a accepta reformele sale. El a întreprins campanii în Siria și în N Arabiei și a locuit la Tema 10 ani, în timp ce fiul său *Belșațar era co-regent la Babilon. Prin anul 544 Nabonid s-a întors în capitala sa (AS 8, 1958), poporul său și regii Arabiei, Egiptului și ai Mediei fiindu-i favorabili, dar țara era deja slăbită și divizată.

i. Ahemenizii (539-332 î.d.Cr.)

Cirus, care cucerise Media, Persia și Lidia, a intrat în Babilon la 16 octombrie 539 î.d.Cr., după cucerirea acestuia de către generalul său Gobryas. Cursul Eufratului a fost deviat la Opis, pentru a le permite invadatorilor să penetreze sistemul de apărare pe valea uscată a rîului. Belșațar a fost omorît (Dan. 5:30) iar Nabonid a fost exilat în Carmania. A fost

propusă identificarea lui *Darius Medul cu Cirus (ca în Dan. 6:28) sau cu Gubaru.

Domnia lui Cirus în Babilon (539-530 î.d.Cr.) a fost dreaptă și favorabilă evreilor, a căror întoarcere din exil Cirus a încurajat-o (Ezra 1:1-11; *cf.* Is. 44:24-28; 45:13; Mica 5). Pentru o perioadă scurtă de timp Cambise, fiul său, a fost co-regent pînă cînd tatăl său a murit luptînd în dealurile de la NE. El a invadat Egiptul, dar moartea sa (522 î.d.Cr.) a dus la răscoale și pretendenții la tron au pus mîna pe el (*AS JL* 58, 1941, p. 341 ș.urm.) pînă ce în luna decembrie a anului 522 Darius I a restaurat legea și ordinea. În timpul domniei sale (522-486 î.d.Cr.) Darius I le-a permis evreilor să reconstruiască Templul de la Ierusalim, sub conducerea lui Zorobabel (Ezra 4:5; Hag. 1:1; Zah. 1:1).

De atunci încolo statul Babilon a fost condus de regi din *Persia; Xerxes (*AHAȘVEROȘ, 486-470 î.d.Cr.), Artaxerxes I (464-423 î.d.Cr.) și Darius II (423-408 î.d.Cr.), care se poate să fie „Darius Persanul“, numit astfel în Neem. 12:22 pentru a-l deosebi de „Darius Medul“.

După cucerirea Babilonului, pe care a intenționat să-l reconstruiască, Alexandru III (cel Mare) a domnit în această cetate (331-323 î.d.Cr.) și a fost succedat la tron de o dinastie elenistică Filip Arrhidaeus (323-316 î.d.Cr.) și Alexandru IV (316-312 î.d.Cr.). Țara a trecut apoi în mîinile Seleucizilor (312-64 î.d.Cr.), apoi în mîinile parților (Arsacizi) și sassanianilor, pînă cînd a fost cucerită de arabi în anul 641 d.Cr.

Începînd din perioada neo-babiloniană au existat o serie de așezări evreiești în statul Babilon și aceste comunități au menținut legături cu Iudeea (Fapt. 2:9), iar după căderea Ierusalimului în anul 70 d.Cr. aceste comunități au deveint influente în *diaspora*.

II. Religia

Începînd din mileniul al treilea î.d.Cr. au fost compilate liste cu numele zeităților, cu titlurile, epitetele și templele lor. Deși în versiunea finală din biblioteca din Ninive, în sec. al 7-lea î.d.Cr., erau mai mult de 2500 de zeități, multe pot fi identificate ca zeități sumeriene vechi asimilate de semiți după perioada Primei dinastii din Babilon (cca 1800 î.d.Cr.), așa încît numărul de zeități venerate într-o perioadă dată a fost mult mai redus.

a. Panteonul

Unul dintre zeii supremi a fost Anu (An, la sumerieni), zeul cerului, avînd templul său principal E.anna la Uruk (*EREC). El a fost zeul semitic 'El, iar soția sa *Innana*, sau Innin, a fost confundată mai tîrziu cu Iștar. Tendințe sincretiste similare pot fi observate în legătură cu Enlil, zeul aerului, ale cărui atribute au fost preluate mai tîrziu de Bel (Baal) sau Marduk (*MERODAC). Soția lui, numită Ninlil sau Ninhursag, a fost identificată mai tîrziu tot cu Iștar. Al treilea zeu din triada supremă a fost Ea (*Enki*, la sumerieni), „domnul apelor adînci“, zeul înțelepciunii, arătînd favoruri speciale față de oameni, pentru care mijlocește și cărora le-a revelat mijloacele de a cunoaște gîndurile zeilor prin vrăjitorie. Templul său, E.abzu, se afla la Eridu, iar soția lui se numea Dam-gal, Nin-mah sau Damkina, marea soție a pămîntului și cerului.

Între celelalte zeități principale se afla zeitatea semitică Iștar, care probabil că a fost la început o zeitate masculină (*cf.* arab *'Athtar*). Dar mai tîrziu, prin însușirea puterilor lui Innana prin același proces de sincretism, Iștar a devenit zeița supremă a dragostei și eroina războiului, și era considerată fiica lui Sin. Sin, zeul babilonian al lunii (*su'en*, la sumerieni), era venerat împreună cu soția sa Ningal în templele din Ur și Haran. Se spunea că este fiul lui Anu sau al lui Enlil. Shamash, a cărui soție a fost și ea considerată de asemenea mai tîrziu ca fiind o formă a lui Iștar, era soarele în plină putere (*utu*, la sumerieni), fiul lui Sin, zeul al puterii, justiției și al războiului. Templele sale principale (É.babbar, „Casa Soarelui“) erau la Sippar și Larsa, deși la fel ca toate zeitățile principale și era venerat la altare aflate și în alte cetăți.

Adad, de origine semitică din V, era zeul furtunilor, numele canaanit-aramaic era Addu sau *Hadad. Nergal și soția sa Ereshkigal stăpîneau peste lumea subpămînteană și stfel el era stăpînul plăgilor (*Irra*), al frigurilor și al molimelor. O dată cu ridicarea la putere a amoriților, venerarea lui Marduk (sum. *amar.utu*, „taurul tînăr al soarelui“?), fiul cel mai mare al lui Enki, a devenit predominantă în Babilon. Epopeea Creației (*enuma eliš*) este un poem care se ocupă cu creația universului și a ordinii restaurate de Marduk; în poem sînt redate cele 50 de titluri ale acestuia. Nabu (*NEBO), zeul științei și al scrisului, avea temple (E.zida) în multe cetăți, inclusiv în *Ninive, *Calah și Borsippa. Multe zeități erau importante în anumite localități. Astfel Ashur (*an.šar*) a devenit zeul național al Asiriei. Amurru (*mar.tu*, „apusul“), care este identificat cu Anu, Sin și Adad, a fost o zeitate semitică din V, la fel ca și *Dagon (*TAMUZ). Dumuzi era un zeu al vegetației și moartea lui, dar nu și învierea, constituie subiectul unui mit al lui Iștar. Ninurta era zeul babilonian și asirian al războiului și al vînătorii (probabil reflectat în personajul biblic *NIMROD).

Lumea de sus era locuită de zei Igigu, iar cea de jos de Annunaku. Întregul tărîm spiritual și material era guvernat de legi divine (*me*), dintre care sînt cunoscute peste o sută, legi care și se ocupă de subiecte cum sînt: „calitatea de zeu“, „victorie“ și „un instrument muzical“, adică, caracteristici și complexe culturale. Zeii erau nemuritori, dar aveau putere limitată. Miturile, în care apar doar cîteva dintre zeitățile principale, ilustrează caracterul lor antropomorfic precum și concepția că orice obiect (de ex. o piatră) era considerat ca fiind îmbibat cu „viață“. Spiritele și demonii abundă. Sumerienii au căutat să soluționeze prin diferite modalități teologice problemele inerente din sistemul lor politeist. Astfel, miturile se ocupă în primul rînd de probleme cum sînt originea universului, întemeierea și guvernarea lumii, *crearea omului și căutarea nemuririi, ca de ex. în Epopeea Potopului, precum și de relația omului cu lumea spirituală.

b. Preoția

Existau multe categorii de slujitori la templu, iar regele sau domnitorul era pontiful suprem la anumite sărbători solemne. În perioada sumeriană veche întreaga economie avea în centru ei templul, unde cel mai înalt demnitar (*ênû*) era „domnul moșiei“. În venerarea lui Sin, marea preoteasă (*entu*) era de obicei o prințesă de neam regal. Marii preoți (*mahhu*) aveau ca ajutoare mulți preoți (*šangu*), bărbați sănătoși la trup și de obicei căsătoriți. Liturgul principal *urigallu*) era ajutat de o mulțime de slujbași mai mărunți care aveau acces la templu (*ērēb bīti*). În

cadrul ceremonialului cîntăreții, psalmiștii, bocitorii și muzicanții jucau un rol important.

În acțiunea de apropiere a omului de un zeu puteau avea un rol important mai mulți specialiști. Exorcistul (*ašipu*) putea îndepărta spiritul rău sau o vrajă rea folosind descîntece sau ritualuri prescrise în textele (*šurpumaqlu*) care vorbeau despre substituiri simbolice (*kuppuru*), despre purificarea făcută de preoți (*mašmašu*) sau de cei care curățeau cu apă (*ramku*). Există multe documente care descriu acțiunile care trebuie întreprinse împotriva duhurilor rele (*utukki limnūti*), împotriva demonilor sorții (*namtaru*), a demonilor care stăpîneau femeile (*lamaštu*)sau a tabuurilor. Scrierile medicale extinse din această perioadă de început erau legate strîns de religie, la fel ca și astronomia sau astrologia din timpul dinastiei „caldee". Astrologia era bazată pe identificarea zeităților cu planete sau stele (de ex. Nabu = Mercur) sau cu diferite părți ale cerului („Calea lui Anu" = stelele fixe).

Alții se ocupau cu deslușirea voii zeilor folosind semnele din ficatul animalelor (preoții *barû* sau „văzători"), prin întrebarea oracolelor *(ša'ilu)* sau prin rugăciuni. Multe femei, inclusiv prostituatele sanctuarelor, erau atașate de temple (H. A. Hoffner, *Orient and Occident*, 1973, p. 213-222), și la Ur s-au găsit altare locale unde se rugau călătorii (*Iraq 22*, 1960).

Serviciul obișnuit (*dullu*) consta în oferte de mîncare și băutură aduse zeilor. Statuile erau îmbrăcate și ornamentate iar figurine votive ale închinătorilor erau așezate în apropiere. Jertfele puse pe altare erau după aceea alocate, în întregime sau în parte, preoților. Zeii aveau propriile lor scaune, trăsuri și corăbii pentru a fi folosite în procesiuni.

c. Sărbători

Majoritatea cetăților și templelor aveau propriile lor sărbători și zile sacre. La Babilon, Erec și Ur, cît și la Assur, Ninive și Calah, Sărbătoarea Anului Nou (*akitu*) era cea mai importantă și avea loc de obicei primăvara; existau obiceiuri diferite în diferite centre și perioade. La Babilon ceremoniile țineau 2 săptămîni, cu numeroase ritualuri, inclusiv o procesiune a zeilor la templul lui Marduk, umilirea și restaurarea regelui care apoi „lua mîna lui Bēl" pentru a-l conduce în procesiune la casa *akitu* din afara orașului unde avea loc o reconstituire a adunării zeilor, dezbaterea și lupta creației (o luptă rituală?) și stabilirea augurilor pentru anul care începea. Acest ritual era urmat uneori de „căsătoria sacră" (regele și o preoteasă reprezentînd pe zei) și zile de veselie generală. În perioada aceasta era recitată epopeea creației precum și în alte ocazii din cursul anului.

Sărbătorile regale includeau și încoronarea regelui (s-au păstrat texte despre Ur-Nammu, Nabopolassar, etc.), sărbătorirea victoriilor și celebrarea inaugurării unei cetăți sau a unui templu. Sărbătorile personale includ celebrarea nașterii, căsătoriei și celebrarea instalării fetelor ca preotese.

d. Literatura

Literatura babiloniană era deja bine dezvoltată în tăblițele de la Abū Salabīkh (cca 2800-2500 î.d.Cr.); există dovezi că scribi semitici au copiat texte sumeriene mai vechi și au folosit tehnici literare (colofon, etc.) predate de obicei în școli. În tot cursul istoriei sale îndelungate (pînă în anul 100 d.Cr) această literatură a avut influență în tot Orientul Apropiat și copii ale ei au fost găsite în Anatolia (*HITIT), Siria (*EBLA, *UGARIT), Palestina (Meghido, Hațor, etc.), Egipt (*AMARNA) și ulterior chiar în Grecia. Scrierile originale sau copii au fost duse la bibliotecile regale ale *Asiriei de la Assur, Ninive și Cala.

Este vorba de vreo 50 de epopei despre eroi antici și mituri, în limba acadiană (unele traduse din sumeriană, care tratează creația, potopul și constituirea civilizației). Literatura „filozofică" include compoziții despre „om și zeul său", „Iov"-ul babilonian (*ludlul bēl nēmeqi*), teodicei, controverse, dialoguri, îndrumări practice, proverbe, pilde, fabule, povești populare, eseuri scurte și cîntece de dragoste. Acestea au făcut parte și din programele școlare, alături de o serie de manuale necesare pentru un scrib calificat (liste de semne, silabarii, reguli de gramatică, cărți de expresii, dicționare și numeroase liste, de ex. nume de persoane și de locuri).

Literatura „religioasă" cuprinde psalmi, cîntări și rugăciuni (către zei și către unii regi), ritualuri, incantații, precum și cataloage de literatură religioasă, care este încă în mare parte pierdută. Literatura *„științifică"* include texte de medicină (prognoză, diagnostic, prescripții, *manuale*, texte de chirurgie și medicină veterinară), chimie (mai ales despre fabricarea parfumului și a sticlei), geologie (liste de pietre, cu culori și duritate), alchimie, botanică (liste de medicamente și plante) și zoologie (liste de animale). Matematica (inclusiv geometria și algebra) este reprezentată atît prin probleme cît și prin texte practice și este strîns legată de astronomie, cu tabele, proceduri, efemeride și texte cu ani importanți, almanahuri și jurnale. Textele includ prevederea lunilor intercalate necesare pentru menținerea *calendarului.

În statul Babilon, Cronica istorică a fost foarte bine dezvoltată; extrase din aceasta au fost incluse într-o gamă largă de scrieri (epopei, „profeții dinastice" și jurnale astronomice). Colecții de legi (dar nu și coduri de legi) din mileniul al doilea î.d.Cr. (de ex. Eshnunna, Hammurapi) sînt binecunoscute și pot fi comparate cu practica în mai mult de un sfert de milion de texte - scrisori, formulare legale, economice administrative, din cca 3000 pînă în 300 î.d.Cr.. Începînd din secolul al 4-lea î.d.Cr. noutățile includ horoscoape, zodiacul și texte scrise cu litere grecești pe tăblițe de lut, printre alte *materiale folosite la scris.

III. Explorări și excavații

Mulți călători, din vremea lui Herodot în secolul al 5-lea î.d.Cr., au descris călătoriile lor în Babilon. Începînd din secolul al 19-lea d.Cr. interesul pentru localizarea Babilonului și a „Turnului Babel" a crescut datorită obiectelor și desenelor aduse în Europa de călători cum au fost C. J. Rich (1811-1825), Ker Porter (1818), Costin și Flandin (1841). Au urmat curînd excavații la Babilon, Erec și Borsippa (Layard, Loftus) iar rezultatele bune au dus la mai multe expediții științifice, începînd din 1850, în special la Erec (Warka), *Chis, *Babilon, *Ur, Lagash și Nippur. Excavații mai recente, unele încă în curs de desfășurare, au mărit considerabil cunoștințele noastre despre toate perioadele, de ex.perioada Primei Dinastii; Erec (Warka), (Abū Salabīkh), Girsu (Telloh), Lagaș (Tell Hiba); Ur III (Adab, Drehem și Ur); perioada babiloniană Veche (Tell Harmal, Dēr, Sippar (Abu Habbah), Larsa, Eshnunna, Umma); perioada casită

(Dūr-Kurigalzu); perioada neo-babiloniană (Erec, Nippur, Kutha, Sippar) și perioade mai tîrzii (Dilbat, Seleucia). Rapoarte și texte sînt publicate cu regularitate în revistele de specialitate *Archiv für Orientforschung, Orientalia, Iraq, Sumer, Journal of Cuneiform Studies.*

BIBLIOGRAFIE. *Generalități și istorie:* S. N. Kramer, *History Begins at Sumer,* 1958; H. W. F. Saggs, *The Greatness that was Babylon,* 1961; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings,* 1956; A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia,* 1964; J. A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia,* 1968; W. W. Hallo și W. K. Simpson, *The Ancient Near East,* 1971; *CAH,* 1/2, 1971; 2/2, 1975, 3 (în curs de apariție). *Texte:* A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles,* 1975; *Babylonian Historical - Literary Texts,* 1975; *ANET* pentru traduceri ale textelor istorice, religioase, legale și de altă natură. *Religie:* J. Bottéro, La religion babylonienne, 1952; T. Jacobsen, *Treasures of Darkness,* 1976; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East,* 1967. *Artă:* ANEP; H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient,* 1954; Seton Lloyd, *The Archaeology of Mesopotamia,* 1978. *Diverse:* R. S. Ellis, *A Bibliography of Mesopotamian Sites,* 1972. D.J.W.

BACA, VALEA (ebr. *'ēmeq habbāḵā'*), un loc din apropierea Ierusalimului menționat în Ps. 84:6, în traducerile VA și VSR. Traducerea tradițională „Valea Plîngerii" (și în trad. rom.), considerînd că numele ar deriva de la *beḵeh* (*cf.* Ezra 10:1), vine de la LXX, prin Psaltirea lui Jerome Gallican; este o traducere acceptată de G. R. Driver, care sugerează că este posibil ca valea să fi purtat acest nume, deoarece era presărată cu multe morminte. O altă traducere este „valea duzilor", considerînd că ar deriva de la *b^eḵā'îm)* (2 Sam. 5:23 ș.urm.); acești pomi se presupune că cresc în ținuturi aride și probabil de aici derivă parafraza „valea însetată" *(NEB).*

BIBLIOGRAFIE. G. R. Driver, „Water in the Mountains!" *PEQ* 102, 1970, p. 87 ș.urm. F.F.B.

BAEȘA. Întemeietorul celei de-a doua dinastii scurte din regatul de N, Israel (cca 900-880 î.d.Cr.). Deși era de origine modestă (1 Împ. 16:2), Baeșa a uzurpat tronul în urma asasinării de către el a lui Nadab, fiul lui Ieroboam I, în timpul asediului cetății Ghibeton de către filisteni (1 Împ. 15:27 ș.urm.). Prin exterminarea întregii case a lui Ieroboam, el a împlinit profeția lui Ahia (1 Împ. 16:5 ș.urm.). Ostilitatea activă dintre Israel și Iuda a continuat fără încetare în timpul celor 24 de ani ai domniei sale (1 Împ. 15:32). Acțiunea lui provocatoare prin fortificarea cetății Rama la 6 km N de Ierusalim, l-a determinat pe Asa să ceară ajutorul sirienilor. El a continuat politica religioasă a lui Ieroboam și a fost mustrat aspru de proroci (1 Împ. 16:1 ș.urm.). J.C.J.W.

BAHURIM. Localitatea modernă Ras et-Tmim, la E de Muntele Scopus, Ierusalim. Paltiel, soțul lui Mical, a însoțit-o pe Mical pînă la Bahurim cînd ea a plecat la David ca să-i devină soție (2 Sam. 3:14-16). Șimei, un locuitor din Bahurim, l-a întîmpinat pe David și l-a blestemat cînd a ajuns aici, în fuga sa de la Ierusalim, dinaintea lui Absalom (2 Sam. 16:5), iar soldații lui David s-au ascuns într-o fîntînă de la Bahurim cînd au fost urmăriți de oamenii lui Absalom (2 Sam. 17:17-21). R.J.W.

BAIE, ÎMBĂIERE (ebr. *rāhas,* „a spăla", „a freca"; gr. *louō, niptō* se distinge în Ioan 13:10). Căldura și praful din țările Orientului impun îmbăierea permanentă care este necesară atît pentru sănătate cît și pentru înviorare. Este probabil că îmbăierea fiicei lui Faraon în Nil (Exod 2:5) era un lucru obișnuit într-o țară unde preoții, potrivit lui Herodot (2.27), se îmbăiau de patru ori pe zi. Gazda trebuia să pună la dispoziția călătorilor care soseau de pe drum apă pentru a-și spăla picioarele (Gen. 18:4; 19:2; 1 Sam. 25:41; cf. Ioan 13:1-10; *PICIOR). Batșeba făcea baie cînd a fost văzută prima dată de David (2 Sam. 11:2); cuvintele spuse de Naomi lui Rut (Rut 3:3) sugerează că era obiceiul să te îmbăiezi înainte de a vizita o persoană de rang superior; în 1 Împ. 22:38 există o aluzie obscură la îmbăiere.

Cu toate acestea, îmbăierea așa cum o știm noi, este menționată rareori în Biblie. Curăția trupului a fost accentuată de poruncile din Lege și majoritatea aluziilor biblice la spălare sînt legate de ocazii ceremoniale (*CURAT ȘI NECURAT). Se face referire la îmbăierea cu scop curativ (2 Împ. 5:14; *cf.* Ioan 9:11), deși aici credința constituie o parte necesară.

Josephus menționează izvoarele fierbinți de la Tiberiada, Gadara, etc., pe la începutul erei creștine (*Ant.* 17. 171; 18. 36); el menționează de asemenea băile publice (19. 336), dar în Palestina nu există nici o dovadă certă cu privire la existența lor înainte de perioada greco-romană. J.D.D.

BALAAM. Numele *Bilʻām* apare de 50 de ori în Num. 22-24; este menționat de asemenea în Num. 31:8, 16; Deut. 23:4-5; Ios. 13:22; 24:9-10; Neem. 13:2; Mica 6:5. În greaca din NT numele este scris *Balaam* (2 Pet. 2:15; Iuda 11; Apoc. 2:14). Albright, în încercarea sa de a data oracolele lui Balaam în secolul al 12-lea, a încercat să explice numele lui ca derivînd de la cuvîntul amorit *Yabilammu,* „unchiul (divin) aduce"; totuși, majoritatea cercetătorilor derivă numele de la cuvîntul ebr. *bālaʻ,* „a înghiți", și îl compară cu cuvîntul arab *balam,* „mîncău". Considerînd că ultimele două consoane reprezintă rădăcina *am* adică, „națiune", Apoc. 2:6, 15 a tradus numele drept *Nicolae, „cel care înfrînge o națiune".

Tatăl lui Balaam se numea Beor, dar există obiecții serioase împotriva identificării lui cu Balaam cu Bele, fiul lui Beor, un rege din Edom (Gen. 36:32): Balaam este un ghicitor, Bele este rege; unul trăiește în Dinhaba, celălalt în Petor (akkad. *Pitru,* pe Eufrat, la 20 km S de Carchemiș); unul este legat de Edom, celălalt de Moab și Madian.

Narațiunea din Num. 22 este destul de complicată. Balac, regele Moabului, l-a chemat pe Balaam din țara Amau sau Amae (*BASOR* 118, 1950, p. 15). Bătrînii lui Madian menționați în v. 4, 7 reprezintă probabil un preludiu la Num. 31:16; ei nu au nici un rol în povestirea care urmează. La început Dumnezeu îi interzice lui Balaam să dea curs chemării, dar apoi îi dă permisiunea să plece; totuși, mai tîrziu îngerul lui

Dumnezeu se opune plecării și după o încleștare între om, animal și înger, lui Balaam i se permite din nou să își continue călătoria. Desfășurarea povestirii pe planuri diferite este contrară modului în care se povesteau întîmplările în Orientul antic. Autorul vrea să captiveze atenția ascultătorilor, pentru care sosirea unui vrăjitor (Ios. 13:22), ale cărui *blesteme puteau avea un efect fatal asupra viitorului Israelului, reprezenta un pericol de moarte. Credința în acțiunea magică a blestemelor (*cf.* Textele execrative egiptene, *ANET,* p. 328 ș.urm.) era răspîndită, dar cei care se închinau cu credință Domnului aveau încredințarea că Dumnezeu poate transforma un blestem omenesc într-o binecuvîntare; Ps. 109:28, *cf.* 2 Sam. 16:12; 1 Cron. 4:9-10; Prov. 26:2; Potrivit cu Deut. 23:5 și Neem. 13:2 tocmai aceasta s-a întîmplat cu blestemele lui Balaam și întîmplarea din Num. 22-24 ilustrează credința Israelului că atîta vreme cît se află sub protecția Domnului nu trebuie să se teamă de nici un blestem omenesc și de nici o altă formă de magie. De aceea, atît Balac cît și Balaam sînt ridiculizați, acesta din urmă mai ales în episodul cu măgărița.

Oracolele lui Balaam, incluse într-o formă poetică similară cu cea din 2 Sam. 23:1-7, prezic măreția viitoare a Israelului sub conducerea lui David, care este prevestit prin steaua care răsare din Iacov (24:17). Întrucît există o legătură foarte puternică între narațiunea în proză și oracolele în poezie, pare improbabil ca oracolele să fi fost mai vechi decît narațiunea în proză. Întreaga întîmplare se încadrează mai bine în timpul lui David, care a supus Moabul (2 Sam. 8:2). În cazul acesta Asur din Num. 24:22 și 24 nu indică Imperiul Asirian, ci tribul arab menționat în Gen. 25:3; *cf.* Ps. 83:8.

Deși Num. 24:25 pare să indice că Balaam s-a întors în cetatea lui, îl găsim mai tîrziu (Num. 31:8, 16) printre madianiți, pe care i-a sfătuit să-i atragă pe israeliți în cultul lui Baal-Peor (*cf.* Num. 25). Din această cauză el a fost omorît de Israel împreună cu regii madianiți. În NT numele lui este un simbol al lăcomiei (2 Pet. 2:15; Iuda 11) și al participării la închinări păgîne și la imoralitate (Apoc. 2:14).

Un text aramaic fragmentar scris pe tencuiala unui zid din Tell Deir Alla, din valea Iordanului, prin 700 î.d.Cr. relatează o altă povestire despre Balaam. Aici el este prezentat în legătură cu cîțiva zei și zeițe a căror voie o comunică unor ascultători nesupuși. Textul acesta arată faima larg răspîndită a ghicitorului.

BIBLIOGRAFIE. M. Burrows, *The Oracles of Jacob and Balaam,* 1938; O. Eissfeldt, „Die Komposition der Bileam-Erzählung“, *ZAW* 57, 1939, p. 212-241; W. F. Albright, „The Oracles of Balaam“, *JBL* 63, 1944, p. 207-233; A. H. van Zyl, *The Moabites,* 1960, p. 10-12, 121-125; J. Hoftijzer și G. van der Koolj, *Aramaic Texts from Deir' Alla,* 1976.

A. van S.

BALAC. Regele Moabului care l-a chemat pe *Balaam ca să-i blesteme pe israeliți (Num. 22-24). El este amintit ca un exemplu al nebuniei de a încerca să împiedici împlinirea voii lui Dumnezeu (Ios. 24:9; Jud. 11:25).

N.H.

BALAUR. În VT sînt două cuvinte ebr. traduse cu „balaur“ de VA.

1. *tan*, tradus în VSR „șacal“. Apare întotdeauna la plural, de obicei la masculin (*tannîm:* Iov 30:29; Ps. 44:19; Is. 13:22; 34:13; 35:7; 43:20; Ier. 9:11; 10:22; 14:6; 49:33; 51:37; Ezec. 29:3; Mica 1:8), dar o dată apare la feminin (*tannôt*: Mal. 1:3). În Plîn. 4:3 apare forma *tannîn*, dar probabil că este *tan*, cu terminația rară de plural -*în* (așa cum se găsește pe Piatra Moabită), și nu se încadrează în articolul **2** de mai jos.

2. *tannîn*. Un cuvînt al cărui înțeles este incert și probabil că nu este înrudit cu *tan*. Este tradus „balaur“ „pești mari“ (Gen. 1:21; Iov 7:12, „balaur de mare“) și „șarpe“ (Exod. 7:9-10, 12), acest ultim cuvînt fiind o traducere satisfăcătoare a pasajului din Exodul și același sens pare să fie în Deut. 32:33 și Ps. 91:13, poate chiar și în Neem. 2:13. Celelalte cazuri sînt mai greu de definit. În Gen. 1:21 este evident că termenul se referă la creaturi marine mari, cum sînt balenele, și acesta s-ar putea să fie sensul în Iov 7:12 și Ps. 148:7, deși, pe baza unui cuvînt arab înrudit unii au sugerat „trombă de apă“. În Ps. 74:13; Is. 27:1 și 51:9 s-ar putea să fie vorba de crocodil, și asocierea cu Egiptul sugerează aceeași posibilitate în Ezec. 29:3; 32:2 și chiar în Ier. 51:34. Nici unul dintre aceste sensuri nu poate fi cert, și în unele contexte termenul s-ar putea referi la o creatură apocaliptică oarecare, cum este în NT *drakōn*, „balaur“, folosit în sens figurat despre Satan în Apoc. 12-13; 16 și 20. Cuvîntul apare în LXX în special ca traducere pentru *tannîn*.

BIBLIOGRAFIE. G. R. Driver în Z. V. Togan (ed.), *Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists ... Istanbul ..., 1951*, 2, 1957, p. 114-115; A. Heidel, *The Babylonian Genesis*[2], 1951, p. 102-105.

T.C.M.

BAMOT, BAMOT-BAAL. Bamot (lit. „înălțimi“) este menționat ca o etapă în călătoria Israelului (Num. 21:19-20). Altarul important de pe înălțime era cunoscut sub numele de Bamot-Baal (Num. 22:41) iar localitatea este menționată mai tîrziu între cetățile lui Ruben (Ios. 13:17). Localizarea exactă nu este cunoscută, dar se știe că se afla în apropierea rîului Arnon și avea o poziție dominantă, deoarece *Balaam a putut vedea de aici „toată mulțimea oștirii israelite“. *Baal probabil că este folosit aici în sensul general de „domn“, referindu-se probabil la zeul moabit Chemoș. Balaam și-a zidit propriile sale altare pentru ca să-L invoce pe Dumnezeu. *Piatra Moabită se referă la o altă *„înălțime“ (bamah) din Moab.

J.T.W.

BANCĂ, BANCHER. În Israel nu a existat nici o bancă, în sensul unei instituții pentru păstrarea banilor unor persoane particulare sau pentru acordarea de împrumuturi comerciale. Pentru păstrarea în siguranță a lucrurilor de valoare, oamenii le îngropau (Ios. 7:21) sau le dădeau în grija unui vecin (Exod. 22:7). Comerțul a rămas în mare măsură un monopol regal (2 Sam. 5:11; 1 Împ. 10:14-29; *cf.* 2 Cron. 20:35 ș.urm.). Palatul și Templul erau locuri de depozitare a avuției naționale (1 Împ. 14:26); ulterior și proprietăți particulare au fost depuse în temple pentru a fi

păstrate în siguranță (2 Mac. 3:6, 10 ș.urm.). Un sistem bancar a existat în statul Babilon încă din anul 2000 î.d.Cr., dar evreii nu l-au folosit decît după Exil. Schimbătorii de bani din Mat. 21:12; Marcu 11:15; Ioan 2:14-15 schimbau banii romani în monede de o jumătate de siclu, acceptate la Templu (Mat. 17:24). Textul din Mat. 25:27 (Luca 19:23) se referă la un om care a împrumutat bani altora.

A.E.W.

BANI.

I. În Vechiul Testament

Înainte de introducerea monedelor către sfîrșitul sec. al 8-lea î.d.Cr. (vezi c., mai jos), mijlocul de schimb în tranzacțiile comerciale a fost o formă modificată de troc (schimb în natură). Pretutindeni în Orientul Apropiat bunurile de larg consum, atît cele care erau perisabile, cum sînt lîna, orzul, grîul și curmalele, cît și cele neperisabile, între care se includ metalele, lemnul, vinul, mierea și animalele, serveau ca „bunuri de schimb". Textele vechi arată că încă din cele mai vechi timpuri s-au făcut periodic încercări de a stabiliza valoarea acestor bunuri, unele în raport cu altele. Astfel, bogăția era măsurată prin posedarea de vite (Iov 1:3) și metale prețioase. Avraam era „foarte bogat în vite, în argint și în aur" (Gen. 13:2).

a. Metalele ca și bunuri de schimb

Întrucît argintul (ebr. *kesep̄* era cel mai obișnuit metal prețios în Palestina (precum și în Asiria și în Babilon), se pare că a fost folosit cel mai frecvent (*kesep̄* este tradus deseori ca „bani", de ex. Gen. 17:13). În tranzacțiile obișnuite cuvîntul „argint" este omis adesea, fiind considerat de la sine înțeles; Solomon a cumpărat care de război cu 600 (*sicli greutate de argint*) și cai cu 150 (1 Împ. 10:29; *cf.* Lev. 5:15). Venitul lui a fost calculat în talanți de argint (1 Împ. 10:14; *GREUTĂȚI ȘI MĂSURI), deoarece argintul era la fel de obișnuit în Ierusalim ca și pietrele (1 Împ. 10:27). Pînă în vremurile post-exilice „siclul" are sensul literal de *greutate și nu indică o monedă.

Argintul era folosit pentru a cumpăra bunuri imobile, *cum a fost ogorul cumpărat de Ieremia la Anatot* cu 17 sicli de argint (Ier. 32:9), peștera Macpela cumpărată de Avraam cu 400 de sicli de argint (Gen. 23:15-16), satul și dealul Samariei cumpărat de Omri cu 2 talanți de argint (1 Împ. 16:24) și aria de treierat a lui Arauna, cumpărată de David cu 50 de sicli (2 Sam. 24:24). Argintul era de asemenea baza zestrei (Exod. 22:17) sau a prețului de cumpărare a miresei (Osea 3:2).

Aurul fiind obținut mai rar, este menționat adesea după argint în plata tributului. Astfel, Ezechia i-a plătit lui Sanherib în anul 701 î.d.Cr. 300 de talanți de argint și 30 de talanți de aur (2 Împ. 18:14), iar Menahem i-a cumpărat pe asirieni cu 1000 de talanți de argint (2 Împ. 15:19). Aurul juca un rol important în tranzacțiile de graniță între state și Hiram i-a plătit 120 de talanți de aur lui Solomon pentru satele pe care acesta i le cedase (1 Împ. 9:10-14).

În multe tranzacții plata în bunuri putea fi și un supliment sau un substitut pentru metalele prețioase. Meșa, regele Moabului, a oferit oi și lînă (2 Împ. 3:4); potrivit analelor asiriene, Sanherib a primit pietre prețioase de la Ezechia, în afară de aur și argint, iar tributul lui *Iehu pentru Salmanasar III a inclus bucăți de antimoniu, plumb, vase de aur și fructe rare. Orzul (Osea 3:2), mirodeniile (2 Împ. 20:13) sau îmbrăcămintea (2 Împ. 5:23) puteau reprezenta o parte din prețul hotărît. Cuprul („arama") era un alt metal folosit ca valută (Exod 35:5; 2 Sam. 21:16), dar avea valoare mai scăzută decît aurul (Is. 60:17).

Pentru a controla folosirea metalelor ca valută acestea trebuiau cîntărite (ebr. *šql*, de aici derivă „siclu") de cumpărător și verificate de vînzător în prezența unor martori (Gen. 23:16; Ier. 32:9-10). Standardul de greutate folosit era standardul local, numit „argintul cetății X" sau „argint care mergea la orice vînzător" (Gen. 23:16; bab. *kaspum ša tamqarim*). La acest standard se face referire și în afirmația că argintul era cîntărit „după greutatea lui" (Gen. 43: 21). Astfel, negustorii erau „cei care cîntăreau argintul". Calitatea metalului era verificată și prin marcarea locului de origine. Aurul de Ofir (1 Împ. 10:11) sau Parvaim (2 Cron. 3:6) era foarte apreciat, iar uneori aurul sau argintul era clasificat ca fiind „curățit prin foc" (rafinat, pur).

b. Forme de valută

Pentru a permite transportul metalului folosit ca valută, acesta era păstrat fie sub formă de bijuterii (adesea ca brățări), fie sub formă de obiecte de uz zilnic sau de forme caracteristice. Astfel, Avraam i-a dat lui Rebeca un *inel de aur (cîntărind) o jumătate* de siclu și brățări de 10 sicli (Gen. 24:22). Aurul era transportat adesea sub forma unor bare subțiri sau plăci ca niște icuri (ebr. „limbă"), cum a fost placa de 50 de sicli găsită de Acan la Ierihon (Ios. 7:21) sau „(lingouri de) aur de Ofir" (Is. 13:12). Aurul și argintul erau păstrate de asemenea sub formă de lingouri, vase, pulbere (Iov 28:6) sau bucăți mici, și puteau fi topite și folosite imediat pentru diverse scopuri. Iosif a mărit în felul acesta venitul Egiptului (Gen. 47:14).

În timpul unei călătorii bucățile mici de metal erau purtate într-o pungă de piele sau de pînză („legături de argint", Gen. 42:35; Prov. 7:20), iar dacă punga era spartă banii puteau fi pierduți ușor (Hag. 1:6). Pentru un talant de argint se pare că era nevoie de doi saci (2 Împ. 5:23). Pentru a evita pierderile, pungile de bani erau puse adesea în interiorul altor saci sau a altor obiecte (Gen. 42:35). Argintul era turnat de asemenea sub forma unor stropi mici sau mărgele (1 Sam. 2:36, *'ᵃgōrā*) sau sub forma unor bulgări. Probabil că jumătatea de siclu de argint folosită pentru plată la sanctuar era un bulgăre de argint care nu era bătut în forma unei monede (Exod. 30:13; 2 Împ. 12:9-16), deși de obicei taxa pentru templu putea fi plătită cu argint sau în natură (Deut. 26; Neem. 5:10).

Cuprul, fiind mai puțin prețios decît aurul și argintul, era transportat ca discuri circulare și de aceea termenul *kikkār* („rotund", „pîine lată și rotundă", asir. *kakkāru*) a fost folosit pentru „talant", cea mai mare măsură de greutate.

c. Introducerea monedelor

Monedele, bucăți de metal imprimate cu un sigiliul care să le autentifice titlul și greutatea așa încît să fie acceptate la vedere, au apărut pentru prima oară în Asia Mică pe la jumătatea sec. al 7-lea î.d.Cr. Deși Sanherib (cca 701 î.d.Cr.) vorbește despre „baterea ca monedă? bucăților de o jumătate de siclu", nu

există nici o dovadă că aceasta s-ar referi la altceva decît la o tehnică de turnare a bronzului, deoarece pînă în prezent nu au fost găsite în Asiria, Siria sau Palestina monede datînd din această perioadă veche. Primele monede cunoscute au fost confecţionate în Lidia din electrum (un aliaj natural de aur şi argint). Herodot (1. 94) atribuie introducerea monedelor lui Croesus, regele Lidiei (561-546 î.d.Cr.), monedele lui de argint fiind numite „Croesides". S-ar părea că monedele au fost introduse în Persia de Darius I (521-486 î.d.Cr.), al cărui nume a fost folosit pentru a desemna moneda groasă de aur, *daric*, pe care regele este arătat de la brîu în sus sau îngenunchiat, cu arc şi săgeată; pe verso moneda era marcată cu o ştanţă (vezi Herodot 4. 166). Acest daric cîntărea 130 grame, iar un *siglos* sau siclu de argint cîntărea 86 1/2 grame. S-a sugerat (*PEQ* 87, 1955, p. 141) că Hag. 1:6 (520 î.d.Cr.) este cea mai veche referire biblică la bani sub formă de monede.

Daricul („dram") a fost cunoscut de evrei în exil (Ezra 2:69; 8:27; Neem. 7:70-71) iar referirea la daric în timpul lui David (1 Cron. 29:7) arată că textul de aici a dat echivalentul din vremea cînd a fost compilată această relatare. Trecerea la plata lucrătorilor cu monede, în loc de plată în natură este atestată de textele Vistieriei de la Persepolis (cca 450 î.d.Cr.), care confirmă raportul de 13:1 aur faţă de argint. Se pare că răspîndirea folosirii monedelor în Iuda a avut loc încet, poate din cauza imaginilor care erau imprimate pe ele. De aceea, nu este sigur dacă siclii de argint din Neem. 5:15; 10:32 au fost greutăţi, ca în perioada veche, sau monede.

Negustorii fenicieni au preluat repede folosirea monedelor şi monetării funcţionau în secolele al 5-lea şi al 4-lea î.d.Cr. la Aradus, Byblos, Tit şi Sidon. Monedele cetăţilor din Asia Mică şi Grecia, şi cele ale regilor din dinastia Ptolemeilor din Egipt şi a Seleucizilor din Siria, au intrat în Iuda şi au circulat alături de monedele regilor persani. Guvernatorilor evrei aprobaţi de regii persani li s-a permis să emită monede mici de argint de pe la anul 400 î.d.Cr. Modelul acestor aproximativ 6 monede a copiat modele ateniene, dar include cuvîntul *yhd*, „Iuda". O monedă poartă numele lui Ezechia, probabil Marele preot din vremea lui Alexandru cel Mare.

După înfiinţarea statului evreu independent, Simon Macabeul a primit dreptul să emită monede (1 Mac. 15:6), dar se pare că nu a folosit acest drept (s-a dovedit că monedele care i-au fost atribuite în trecut aparţin perioadei Primei şi celei de-a Doua Revolte, 67-70 d.Cr, 132-5). Alexandru Iannaeus (103-76 î.d.Cr.) probabil că a fost primul domnitor evreu care a emis monede. Acestea erau monede mici de bronz cu diferite modele, cu numele lui în greacă şi ebraică, şi uneori cuvintele „Yehonatan marele preot şi comunitatea iudeilor". Regii care au urmat au continuat să bată monede mici de bronz, în timp ce stăpînirea romană a reţinut prerogativul de a emite monede de argint. Numai în timpul revoltelor evreieşti au fost emise monede locale de argint.

BIBLIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 206-209; E. S. G. Robinson, „The Beginnings of Achaemenid Coinage" în *Numismatic Chronicle* (Seria a 6-a) 18, 1958, p. 187-193; Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, 1967.

D.J.W.

II. În Noul Testament

În vremea NT au circulat în Palestina monede provenind din trei surse. Erau monedele imperiale oficiale, emise după standardul roman; monedele provinciale emise la Antiohia şi Tir, care urmau în mare măsură standardul grec vechi, şi care circulau în principal printre locuitorii din Asia Mică; şi monedele evreieşti locale, emise probabil la Cezarea. Unele cetăţi şi unii regi vasali primeau de asemenea dreptul să emită propriile lor monede de bronz. Dat fiind numărul mare de monede diferite în circulaţie, este evident că era nevoie de schimbători de bani la Ierusalim, în special la sărbători, cînd evreii veneau din toate părţile ca să plătească darea lor pentru visteria Templului. Cu aceste ocazii schimbătorii de bani îşi mutau tejghelele în Curtea Neamurilor, de unde i-a scos afară Isus (Ioan 2:15; Mat. 21:12; Marcu 11:15; Luca 19:45 ş.urm.) datorită avariţiei lor.

Mat. 10:9 ne aminteşte că în zilele acelea, ca şi în zilele noastre, monedele erau confecţionate din trei metale principale: aur, argint şi cupru, bronz sau aramă. Bronzul (gr. *chalkos)* este folosit ca un termen general pentru „bani" în Marcu 6:8 şi 12:41, dar întrucît numai monedele de valoare mai mică, moneda romană 1as (gr. *assarion)* şi moneda evreiască *lepton*, erau bătute în bronz, termenul mai obişnuit pentru bani în vremea NT este „argint" (gr. *argyrion* vezi Luca 9:3; Fapt. 8:20; etc.). Cele mai obişnuite monede de argint menţionate în NT sînt tetradrahma greacă şi *denarius*-ul roman. Termenul gr. *chrysos*, aur, este folosit cel mai frecvent pentru a indica metalul propriu-zis, cu excepţia textelor din Mat. 10:9; Fap. 3:6, poate şi în Fapt. 20:33; 1 Pet. 1:18; Iac. 5:3; Mat. 23:16 ş.urm., deşi în aceste cazuri ar putea să se refere la fel de bine la vase şi ornamente de aur.

Alţi termeni generali folosiţi pentru bani în NT sînt cuvîntul gr. obişnuit *chrēma*, care înseamnă proprietate sau bogăţie, sau bani (Fap. 4:37; 8:18, 20; 24: 26); *kerma*, sau mărunţiş (de al gr. *keirō*, „eu tai"), folosit în Ioan 2:15 şi indicînd aproape întotdeauna monede de cupru; şi *nomisma*, sau bani introduşi în folosinţa obişnuită prin lege (*nomos*). Acest ultim termen este întîlnit numai în Mat. 22:19, unde expresia *nomisma tou kēnsou* înseamnă moneda legală pentru plata taxei.

a. Monede evreieşti

În 141-140 î.d.Cr. Antioh VII i-a acordat permisiunea lui Simon Macabeul „preotul şi etnarhul iudeilor ... să bată monede proprii ca bani pentru ţara lui" (1 Mac. 15:6) şi de atunci au fost emise monede evreieşti, în special de bronz, în timp ce cetăţile învecinate produceau din abundenţă monede de argint. Primele monede evreieşti au ţinut cont de porunca a doua şi de aceea modelele s-au limitat strict la ornamente horticole sau obiecte neînsufleţite. Monedele emise în timpul Irozilor arată una sau două abateri de la această regulă, întrucît au prezentat uneori portretul împăratului roman care domnea, iar uneori au avut pe revers portretul Irozilor (vezi Wiseman, *IBA*, p. 86). În timpul Primei Revolte (66-70 d.Cr.) evreii au emis cu mîndrie pentru prima oară monede proprii de argint: monede de un siclu, de un sfert şi de o jumătate de siclu, cît şi monede de bronz. După această revoltă, vistieria Templului a fost capturată, şi de aceea evreii nu au mai avut rezerve de metal pentru a bate monede de argint în timpul celei de-a Doua Revolte (132-135

d.Cr.). De aceea ei au sărbătorit independența ștanțînd pe vechile monede străine inscripția „izbăvirea Ierusalimului".

Singura monedă evreiască menționată în NT este *leptonul* de bronz (de la gr. *leptos* - „mic, fin"). „Gologanul" văduvei din Marcu 12:42; Luca 21:2, numit „bănuț" în Luca 12:59, reprezintă cea mai mică monedă posibilă. Era echivalent cu o jumătate de *quadrans* roman, și de aceea o optime de *assarion* (vezi mai jos). Asemenea monede erau emise pe plan local de procurator sau de tetrarh, iar *Pilat se pare că a imprimat modele pe monedele sale, ca să-i jignească pe evrei.

b. Monede grecești

Moneda greacă de bază era cea de argint, numită *drachmē*. 100 de drahme valorau o *mna*, sau o mină, iar 6.000 de drahme erau un talant. În jurul anului 300 î.d.Cr. drahma era prețul unei oi, iar un bou costa 5 *drachmai* (Demetrius Phalereus).

Drachmē este menționată numai în Luca 15:8 ș.urm., „monedă de argint", în românește: „lei de argint", pe care femeia din pildă probabil că a purtat-o ca un ornament. Era aproximativ echivalent cu un *denarius* roman (vezi mai jos).

Didrachmon sau moneda de 2 drahme era folosită de evrei pentru plata jumătății de siclu cerută ca taxă anuală pentru Templu (Mat. 17:24). Această reglementare era derivată din plata pentru ispășire prescrisă în Exod. 30:11-16 care, potrivit lui Maimonides, a ajuns mai tîrziu să devină o taxă anuală obișnuită (vezi Jos., *Ant.* 16. 100). După căderea Ierusalimului și distrugerea Templului această taxă a trebuit să fie plătită la vistieria romană (Jos., *BJ* 7. 217). Pare mai probabil ca monedele folosite pentru această taxă să fi fost cele emise în Tir, deoarece Legea Talmudului interzicea folosirea banilor antiohieni pentru visteria templului, nu pentru vreun motiv religios special, ci pentru că nu conțineau suficient argint.

Moneda de 4 drahme, *statēr*, *tetradrachmon* este întîlnită numai în Mat. 17:27 unde este moneda cu care Petru avea să plătească birul la Templu pentru Isus și pentru sine. Întrucît era o monedă mai obișnuită decît didrahma, s-ar părea că evreii se asociau cîte doi ca să plătească birul folosind tetradrahma. Aceasta era emisă la Antiohia, Cezareea în Capadocia și în Tir. Pompei a fixat rata de schimb pentru tetradrahmele din Antiohia și Tir la 4 *denarii* (prin 65 î.d.Cr.), iar Josephus se referă la aceeași rată de schimb pentru tetradrahma din Tir din vremea sa (*BJ* 2. 592). Tetradrahmele antiohiene au fost folosite în schimburile imperiale, dar rata de schimb era numai 3 *denarii*. Majoritatea numismaților sînt de acord că aceasta a fost moneda cu care lui Iuda i s-au plătit cei treizeci de arginți (Mat. 26:15). Folosirea termenului *argyria hikana*, „bani mari de argint", în trad. rom. „mulți bani", în Mat. 28:12-13, a fost considerată de unii că ar sugera statirii mari de argint și nu *drahmele* sau *dinarii* mai mici, deși este posibil ca adjectivul să se refere la cantitate și nu la mărime.

Termenul *mna*, tradus „pol" sau „mină", apare în pilda din Luca 19:11-27.

„Talantul" nu era o monedă, ci o unitate de calcul monetar. Valoarea talantului era ridicată, dar varia în funcție de metalul în discuție și în funcție de standardele monetare. Talantul roman-atenian? era echivalent cu 240 de *aurei* (vezi mai jos). Este folosit de Isus în două pilde: în Mat. 18:24 „zece mii de talanți" este o expresie figurativă pentru o sumă foarte mare de bani, iar în pilda talanților din Mat. 25:15-28, în v. 18 este numit *argyrion*, care poate sugera că Domnul S-a referit la talantul de argint.

c. Monede romane

Moneda romană de bază, menționată mai sus, a fost *denarius*, din argint. Un *aureus* de aur valora 25 de *denarii*. Greutatea unui *aureus* a fost fixată de Iuliu Cezar în anul 49 î.d.Cr. la 126,3 grame, dar devalorizarea monedei în timpul lui Augustus și a succesorilor săi a dus la scăderea greutății la 115 grame în timpul lui Nero.

Moneda *quadrans* (gr. *kodrantes*) era un sfert dintr-un *as* de cupru (vezi mai jos). Este menționată atît de Horațiu (Satire 2. 3. 93) cît și de Iuvenal (7. 8) ca fiind cea mai mică monedă romană; în Marcu 12:42 se spune că cei 2 bănuți (*lepta*) ai văduvei (vezi *a*, mai sus) erau echivalenți cu un *quadrans*. Mat. 5:26 folosește *quadrans* pentru cea mai mică monedă, care trebuie plătită pentru a achita complet datoria, în timp ce textul paralel din Luca (12:59) folosește termenul *lepton*, cu excepția Textului Apusean, care este identic cu cel din Matei.

Un *as* de cupru (gr. *assarion*) era un sfert dintr-un *sestertius* de bronz și o șaisprezecime dintr-un *denarius* de argint. Termenul apare în Mat. 10:29 și Luca 12:6, unde este tradus „ban", prețul cu care erau vîndute două vrăbii (în Luca se spune cinci vrăbii cu 2 bani).

Dinarul lat. *denarius*, (gr. *dēnarion*) și-a primit numele (*deni* = zece dintr-o dată) de la faptul că la început era echivalentul în argint a 110 ași de cupru. Începînd din anul 217 î.d.Cr. a valorat 16 ași, iar greutatea unui *as* a fost stabilită la 28 grame. În limba română a fost tradus „leu" (vezi Mat. 18:28).

Din pilda din Mat. 20:1-16 s-ar părea că un *denarius* era plata unui muncitor pe o zi, iar 2 *denarii* a fost suma plătită de Samariteanul milostiv hangiului (Luca 10: 35): aceste exemple ne permit să înțelegem puterea de cumpărare a unui *denarius*. În Apoc. 6:6 „un sfert de măsură de grîu pentru un *denarius* (leu) și trei sferturi de măsuri de orz pentru un *denarius*" este un indiciu al prețurilor în timp de foamete (*GREUTĂȚI ȘI MĂSURI).

Din Mat. 22:19; Marcu 12:15; Luca 20:24 aflăm că aceasta a fost moneda folosită pentru a-L prinde pe Isus în cursă cu întrebarea despre birul Cezarului. Au fost descoperiți *denarii* de argint din vremea aceea, avînd imprimat pe avers capul împăratului Tiberius, iar pe revers pe mama sa, Livia, în rolul zeiței Pax, ținînd o ramură și un sceptru (vezi *IBA*, p. 87, fig. 90).

Aureus sau *denarius aureus* (dinar de aur), a fost o monedă de aur introdusă de Iuliu Cezar în cadrul reformei financiare din anul 49 î.d.Cr. Nu este menționat în Biblie, dar este menționat în Jos. *Ant.* 14. 147; s-ar putea să fie indicat de termenul „aur", în Mat. 10:9.

BIBLIOGRAFIE. K. A. Jacob, *Coins and Christianity*, 1959; R. G. Bratcher, „Weights, Money, Measures and Time", *The Bible Translator* 10, Nr. 4, Oct. 1959, p. 165 ș.urm.; Garnet R. Halliday, *Money Talks about the Bible*, 1948; G. F. Hill, *Catalogue of Greek Coins in the British Museum*, vol. despre Palestina, 1914; E. Rodgers, *A Handy Guide to Jewish Coins*, 1914; Paul Romanoff, *Jewish Symbols on Ancient Jew-*

ish Coins, 1944; F. A. Banks, *Coins of Bible Days*, 1955; A. Reifenberg, *Israel's History in Coins from the Maccabees to the Roman Conquest*, 1953; D. Kanael, *BA* 26, 1965, p. 38-62; E. W. Klenkowsky, *On Ancient Palestinian and Other Coins*, 1974; Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, 1967.

D.H.W.

BANI, SCHIMBĂTORI DE. „Schimbătorii de bani" din Mat. 25:27 erau bancherii *(trapezitai)* obișnuiți; de aici se pare că vine zicătoarea atribuită Domnului nostru: „Fiți bancheri experți" - *adică*, demni de încredere și pricepuți cînd este vorba să descopere ce este fals. O categorie specializată de schimbători de bani funcționa în incinta Templului, probabil în Curtea Neamurilor - *kollybistai* (Mat. 21: 12; Marcu 11:15; Ioan 2:15) sau *kermatistai* (Ioan 2:14). Primul titlu deriva de la un cuvînt de origine semitică indicînd rată de schimb sau comision; al doilea cuvînt, strict vorbind, se referă la cineva care se ocupă cu mărunțiș. Acest schimb se datora faptului că banii pentru Templu, inclusiv taxa obligatorie de o jumătate de siclu (Exod. 30:13; *cf.* Mat. 17:24, vezi și E. Schürer, *HJP*, 2, 1978) trebuia să fie plătită cu moneda standard din Tir, al căror nivel de puritate a argintului era ridicat, și nu cu moneda romană standard. A fost instituită o taxă de schimb (tratatul Mișna *Sheqalim*, *passim*) și astfel s-a deschis calea pentru diferite abuzuri (adăugați pasajele din *HHT* despre Mat. 21:12, la cele din *SB*). Curățirea Templului de către Domnul a inclus răsturnarea meselor acestor schimbători de bani în vremea sărbătorii Paștelor (care era fără îndoială un sezon foarte rentabil).

A.F.W.

BARABA. Un tîlhar (Ioan 18:40), arestat pentru omor și terorism politic (Marcu 15:7; Luca 23:18 ș.urm.). Limbajul folosit de Marcu ar putea indica un incident bine cunoscut, iar epitetul „vestit" (Mat. 27: 16) ar putea arăta că era socotit un fel de erou. Preoții, poate în urma unei cereri de la adepții lui (*cf.* Marcu 15:8), au pus la cale eliberarea lui pentru a contracara eliberarea lui Isus oferită de Pilat (Mat. 27:20; Marcu 15:11), iar Baraba a devenit un exemplu al efectelor jertfei de ispășire înlocuitoare.

Numele este patronimic („fiul Tatălui"). În unele versiuni apare „Isus Baraba" (*cf.* Simon Bariona") în Mat 27:16 ș.urm. și Origen *in loc.* afirmă că această redare este antică. Dacă este corect, ea adaugă și mai multă causticitate ofertei lui Pilat: „Isus Baraba sau Isus Cristos?", dar oricît de atrăgătoare pare interpretarea, ea rămîne incertă.

Privilegiul eliberării unui întemnițat la Paște este atestat în mod independent de Marcu și Ioan, dar rămîne puțin cunoscut. Blinzler îl asociază cu Mishnah *Pesahim* 8. 6, unde se poruncește ca mielul de Paște să fie jertfit „pentru un om pe care au promis că-l vor scoate din închisoare".

BIBLIOGRAFIE. Deissmann în G. K. A. Bell și A. Deismann, *Mysterium Christi*, p. 12 ș.urm. (pentru text: *contra. cf.* M.J. Lagrange, *S. Matthieu*, p. 520 ș.urm.); H. A. Rigg, *JBL*, 64, 1945,. p. 417 ș.urm.; C. E. B. Cranfield, *St Mark*, p. 449 ș.urm. J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1959, p. 218 ș.urm.; F. F. Bruce, *New Testament History*, 1971, p. 203 ș.urm.

A.F.W.

BARAC (ebr. *bārāq*, „fulger"; *cf.* termenul cartaginez *Barca*). În Jud.4:6 ș.urm., fiul lui Abinoam, de la Chedeș, în Neftali, chemat de profeteasa *Debora pentru a uni triburile lui Israel și a le conduce la luptă împotriva lui *Sisera, comandantul suprem al forțelor unite ale canaaniților. El a acceptat să meargă la luptă cu condiția ca Debora să-l însoțească, de aceea i s-a spus că nu el, ci o femeie va avea onoarea de a-l omorî pe Sisera. Detaliile victoriei sale, cînd o ploaie torențială a dus la revărsarea pîrîului *Chison și a imobilizat carele de război ale lui Sisera, sînt descrise plastic în Cîntarea Deborei (Jud. 5:19-22). În Evr. 11:32 Barac este enumerat alături de „oamenii din vechime" a căror credință este atestată de scrierea sacră. În 1 Sam. 12:11 probabil că ar trebui să citim „Barac" în loc de „Bedan", ca și în LXX și sir.

F.F.B.

BARBAR. Termen folosit de greci cu referire la toate popoarele care nu vorbeau grecește. La început nu a fost neaparat un peiorativ. De fapt, Luca îi laudă pe „barbarii" din *Malta pentru omenia lor ieșită din comun (Fapt. 28:2-4). Niște inscripții arată că în Malta se vorbea un dialect fenician. Probabil că Luca și-a amintit de imposibilitatea comunicării în limba latină sau greacă cosmopolită. În 1 Cor. 14:11 folosirea limbilor fără a fi traduse este considerată ironic un mod de a genera bariere lingvistice. „Greci și barbari" împreună (Rom. 1:14) constituie totalitatea omenirii, fără nici o discriminare (*cf.* Col. 3:11).

C.J.H.

BARBĂ. 1. În ebr. *zāqān*. Israeliții și vecinii lor purtau bărbi complete, rotunjite, pe care le îngrijeau cu scrupulozitate. Barba era un semn de vitalitate și de frumusețe masculină (Ps. 133:2; *cf.* 2 Sam. 19:24); raderea bărbii sau acoperirea ei era un semn de durere sau de jale (Is. 15:2; Ier. 48:37, etc.; *cf.* Lev. 19:27; 21:5, impusă probabil împotriva practicilor idolatre), sau un semn de lepră (Lev. 14:9). Mutilarea bărbii altei persoane constituia o dezonorare (2 Sam. 10:4; Is. 50:6). Ieremia îi critică pe aceia care și-au ras colțurile bărbii (la tîmple) (Ier. 9:26, etc.). (*PĂR; *ÎNMORMÎNTARE ȘI JALE).

2. În ebr. *śāpām* (2 Sam. 19:24), indică mustața.

J.D.D.

BAR-ISUS („fiul lui Iosua" sau „fiul lui Ișvah"). În Fapt. 13:6 ș.urm. este un magician și un fals profet aflat la curtea lui Sergius Paulus, proconsul în Cipru. În v. 8 i s-a dat numele Elima, care s-ar putea să derive de la o rădăcină semitică însemnînd „înțelept". În Textul Apusean numele lui este Bariesouan și Hetoimas. El a încercat să-l împiedice pe Sergius Paulus să-i acorde atenție lui Pavel și Barnaba, dar a fost pedepsit de Pavel. Se poate ca orbirea lui temporară să fi fost intenționată să aibă asupra lui același efect salutar pe care l-a avut experiența similară a lui Pavel pe drumul Damascului.

F.F.B.

BARNABA. Nume dat lui Iosif, unul dintre cei mai de frunte dintre primii misionari. Luca (Fapt. 4:36) traduce numele lui drept „fiul *paraklēsis*", „un om care încurajează sau îndeamnă" (*cf.* „fiul păcii", în Luca 10:6). *Nabas* poate proveni de la cuvîntul aramaic *nᵉwahâ*, „pacificare", „consolare" (transcrierea anormală în greacă este ușurată de pronunțarea moale a consoanei *b* în vremea aceea), sau poate fi derivat de la rădăcina *nb'*, „a proroci". Strict interpretat ar însemna „fiul unui proroc" sau „al prorociei", dar îndemnarea era o funcție profetică (Fapt. 15:32; 1 Cor. 14:3) și pe Luca nu-l preocupă atît să ofere o etimologie științifică, ci să indice caracterul persoanei. Vedem că Barnaba este angajat în *paraklēsis* în Fapt. 11:23. Deissmann identifică numele cu *Barnebous* (aramaic *Barnᵉbō*, „fiul lui Nebo") găsit în inscripții siriene; dar Luca spune că apostolii i-au dat acest nume și este greu de crezut că ei i-ar fi dat un nume care să onoreze o zeitate păgînă.

Barnaba provenea dintr-o familie preoțească de evrei din Cipru, dar Ioan Marcu din Ierusalim era văr cu el (Col. 4:10) și el însuși a fost un membru al bisericii primare din Ierusalim și și-a vîndut proprietatea (din Cipru?) pentru ca banii să fie folosiți pentru nevoile tuturor (Fapt. 4:36 ș.urm.). Clement din Alexandria spune că este unul dintre Cei Șaptezeci (*Hypot.* 7, *Stromateis* 2. 20. 116). Textul Apusean în Fapt. 1:23 îl confundă cu Iosif-Barsaba care a participat la alegerea apostolică; dar mai tîrziu Luca (Fapt. 14:4, 14) și Pavel (1 Cor. 9:6, în context) îl consideră un *apostol.

Luca spune despre el că era „un om bun", „plin de Duhul Sfînt și de credință" (Fapt. 11:24) și căldura inimii lui, priceperea spirituală și respectul universal de care se bucura, au avut rezultate remarcabile în cel puțin patru împrejurări.

a. Cînd Saul a mers la Ierusalim, după convertirea sa, și a văzut că toți creștinii credeau despre el că este spion, Barnaba a fost cel care l-a prezentat la apostolii care erau „stîlpii" Bisericii și i-a convins de convertirea și de sinceritatea lui (Fapt. 9:27; *cf.* Gal. 1:18).

b. Barnaba a fost cel care i-a reprezentat pe apostoli în Antiohia cînd, pentru prima oară, ne-evreii au fost evanghelizați în număr mare, și unde cipriotii erau un grup important (Fapt. 11:19 ș.urm.). El a văzut această mișcare ca o lucrare a lui Dumnezeu - și ca un loc potrivit pentru Saul care fusese trecut cu vederea, dar pe care el l-a adus ca să-i fie colaborator. Cu prilejul vizitei lor la Ierusalim cînd au dus ajutoare pentru cei afectați de foamete, a fost recunoscută și acceptată lucrarea lor misionară printre Neamuri. (Gal. 2:9; *CRONOLOGIA NOULUI TESTAMENT). Dar Barnaba nu a fost omul care să se împotrivească lui Petru cînd acesta a cedat la presiunile iudaizatorilor: „pînă și Barnaba" a întrerupt pentru o vreme părtășia la masă cu cei dintre Neamuri din Antiohia (Gal. 2:13).

c. A treia contribuție majoră a lui Barnaba, însă, a arătat că el era ferm în hotărîrea de a accepta fără rezerve Neamurile, pe baza credinței în Cristos (cf. Fapt. 13:46). Călătoria făcută împreună cu Pavel (Fapt. 13-14), începută în Cipru, a avut ca rezultat o serie de biserici predominant dintre Neamuri în Asia Mică și o opoziție crescîndă din partea evreilor.

Pentru Biserică și pentru Barnaba aceasta a constituit o piatră de hotar. Pînă aici el a fost liderul, iar Pavel a fost protejatul său. Ordinea în care îi prezintă Luca pînă la plecarea din Cipru este în mod consecvent „Barnaba și Pavel". De aici înainte el spune de obicei „Pavel și Barnaba" (Fapt. 13:43, 46, 50; 15:2, de două ori, 22, 35. În 14:14 ordinea numelor probabil că este datorată ordinii în care fuseseră numiți cei doi zei.) Nu încape îndoială că ordinea reflectă cursul evenimentelor.

d. Dar Barnaba a avut o altă misiune de importanță crucială. Cînd s-a întors la Antiohia, problema circumciziei a devenit atît de acută, încît el și Pavel au fost aleși să prezinte problema înaintea Conciliului din Ierusalim. Argumentația lor a fost acceptată (Fapt. 15:1-29). Este semnificativ faptul că Barnaba este numit înaintea lui Pavel atît în relatarea discuțiilor (v. 12) cît și în scrisoarea Conciliului (v. 25, în contrast cu v. 22); probabil că mesajul reprezentantului inițial al apostolilor în Antiohia a avut o greutate mai mare pentru mulți membri ai Conciliului. Barnaba a insistat asupra includerii lui Marcu într-o a doua călătorie pe care au propus-o, deși Marcu îi părăsise în prima călătorie. Pavel a refuzat și itinerariul a fost împărțit, Barnaba mergînd în Cipru (Fapt. 15:36-40). Mărturia de mai tîrziu a lui Pavel despre Marcu (de ex. 2 Tim. 4:11) ar putea arăta că Marcu a profitat de pe urma misiunii făcute sub supravegherea vărului său. Pavel și Barnaba nu au fost parteneri de misiune, dar au rămas prieteni. „Ori de cîte ori Pavel îl menționează pe Barnaba, cuvintele lui indică simpatie și respect" (Lightfoot, comentariu despre Gal. 2:13). În principii și în practică ei erau identici și nu vom afla niciodată cît de mult i-a datorat Pavel lui Barnaba. Cînd a fost scrisă prima Epistolă către Corinteni, Barnaba era încă în viață și, la fel ca și Pavel, dar spre deosebire de mulți colegi de-ai lor, Barnaba se întreținea singur, fără să fie susținut de biserici (1 Cor. 9:6). După această menționare, singurele informații pe care le avem provin din tradiții neînsemnate care îl asociază cu lucrarea din Roma sau Alexandria.

Numele lui a fost legat încă din vechime de o scrisoare anonimă de proveniență alexandrină, dar nu există nici un alt element care să facă legătura (*LITERATURA PATRISTICĂ). Epistola către Evrei i-a fost atribuită adesea, cel puțin începînd din vremea lui Tertulian (Tertulian, *De pudicitia* 20; *cf.* Zahn *INT*, 2, p. 301 ș.urm.), iar A. C. McGiffert i-a atribuit 1 Petru (*Christianity in the Apostolic Age*, 1897, p. 593 ș.urm.).Există o martiriologie cipriotă de dată mai tîrzie (vezi James, *ANT*, p. 470). *Evanghelia lui Barnaba* (ed. L. Ragg, 1907) este o lucrare medievală de interes musulman.

BIBLIOGRAFIE. A. Klostermann, *Probleme im Aposteltexte neu erörtert*, 1883; A. Deissmann, *Bible Studies*, p. 307 ș.urm.; H.J. Cadbury în *Amicitiae Corolla* (Rendel Harris Festschrift), 1933, p. 45 ș.urm.; *BC*, 4; F. F. Bruce, *Acts*, *passim*. A.F.W.

BARTOLOMEU (gr. *bartholomaios*, „fiul lui Talmai" sau, în vremurile greco-romane, „fiul lui Ptolemeu"). Purtătorul acestui nume patronimic apare în fiecare listă de apostoli (Mat. 10:3; Marcu 3:18; Luca 6:14; Fapt. 1:13), dar în rest nu este menționat în NT. Asocierea lui Bortolomeu cu Filip în toate listele, cu excepția ultimei, le-a sugerat multor cititori începînd din secolul al 9-lea că el s-ar putea să fie identic cu prietenul lui Filip, *Natanael din Cana (Ioan 1:45 ș.urm. *cf.* 21:2); acest fapt nu poate fi stabilit cu certitudine. F.F.B.

BARTIMEU. Un cerșetor orb care a fost vindecat de Isus (Marcu 10:46-52). Numele înseamnă „Fiul lui Timaeus" și se poate să fi fost menționat de Marcu pentru că era o persoană bine cunoscută în Biserica primară. Incidentul a avut loc cu ocazia ultimei călătorii a lui Isus la Ierusalim, pe cînd ieșea din Ierihon, și este întîlnit în celelalte Evanghelii sinoptice, dar cu o serie de deosebiri. În Mat. 20:29-34 sînt doi orbi, iar în Luca 18:35-43 vindecarea are loc atunci cînd Isus Se apropia de Ierihon. Întîmplarea a fost reconstituită în diferite moduri și este posibil ca Matei și Marcu să se refere la Ierihonul Vechi, iar Luca la Ierihonul Nou, care se afla la S de cel Vechi. Întîmplarea este remarcabilă prin insistența credinței lui Bartimeu că Isus este Mesia.

R.E.N.

BARUC (ebr. *bārûk*, „binecuvîntat"). **1.** Fiul lui Neriia (Ier. 36:4) și frate cu Seraia, intendentul regelui Zedechia (Ier. 51:59). El a fost un slujitor credincios al profetului Ieremia (36:10), a scris prorociile stăpînului său (36:4, 32) și le-a citit poporului (v. 14-15). El a fost martor cînd profetul întemnițat a cumpărat proprietatea familiei sale la Anatot (Ier. 32). După cucerirea și jefuirea Ierusalimului, se spune că el a locuit împreună cu Ieremia la Masphatha (Mițpa, Josephus, *Ant*. 10. 158), dar după omorîrea lui Ghedalia a fost arestat pentru că ar fi influențat plecarea lui Ieremia (43:3). A fost dus împreună cu Ieremia în Egipt (43:6) unde, potrivit unei tradiții, el ar fi murit împreună cu Ieremia (Ieronim, despre Is. 30:6). Josephus, însă, dă de înțeles că amîndoi au fost duși prizonieri în Babilon după ce Nebucadnețar a invadat Egiptul în 583 î.d.Cr. (*Ant*. 10. 182). Josephus spune de asemenea că Baruc provenea dintr-o familie nobilă (vezi Baruc 1:1). Asocierea lui cu Ieremia a avut ca rezultat faptul că numele lui a fost dat la o serie de cărți apocrife, dintre care remarcăm *Apocalipsa lui Baruh*, o lucrare de origine probabil ebr. sau aram., din care s-au păstrat versiuni gr. (sec. 2 d.Cr.) și siriene; *Cartea lui Baruc*, o carte deutero-canonică găsită în LXX între Ieremia și Plîngeri, din care sînt cunoscute diferite versiuni (lat. și gnostice); și *Restul scrierilor lui Baruc*. Tradiția evreiască (*Mid. Rabba*, despre Cînt. 5:5) spune că Baruc a fost învățătorul lui Ezra.



Bulă de lut (mărită de 3 ori), purtînd imprimarea unui sigiliu cu inscripția de „Berechia" (Baruc), fiul lui Neriia scribul" (lbrkyhw bn nryhw hspr). Sfîrșitul sec. al 7-lea î.d.Cr.

2. Un preot, fiul lui Zabai, care l-a ajutat pe Neemia în lucrarea de reconstruire (Neem. 3:20) și a fost martor la legămînt (10:6).

3. Fiul lui Col-Hoze, un iudeu, tatăl lui Maaseia (Neem. 11:5).

D.J.W.

BARZILAI („bărbat de fier"). **1.** „Galaaditul din Roghelim" (2 Sam. 17:27 etc.), un adept credincios al lui David. **2.** O rudă a persoanei de mai sus, prin căsătorie, care a preluat numele familiei (Ezra 2:61) și este numit „Iaddus" în 1 Ezdra 5:38. **3.** „Meholatitul", al cărui fiu Adriel s-a căsătorit cu Merab, fiica lui Saul (1 Sam. 18:19; 2 Sam. 21:8; LXX și două MS ebr.) sau Mical (2 Sam. 21:8, *MT*).

G.W.G.

BASMAT. Probabil că numele derivă de la o rădăcină semitică *bsm*, „aromat" (mirositor). **1.** Potrivit cu Gen. 26:34, Esau s-a căsătorit cu Basmat, fiica lui Elon, Hititul. Potrivit cu Gen. 36:3, el a fost căsătorit cu o oarecare Basmat care a fost fiica lui Ismael și sora lui Nebaiot. Vezi și Gen. 28:9, unde ea este numită Mahalat și Gen. 36:2, unde fiica lui Elon este numită Ada. Este posibil ca Mahalat și Ada să fi primit amîndouă porecla „Basmat", „aromată", sau se poate să fie o eroare a unui scrib (*cf*. unele MS S ale LXX). **2.** Basmat, fiica lui Solomon, căsătorită cu Ahimaaț din Neftali (1 Împ. 4:15).

BIBLIOGRAFIE. C. F. Jean, *Dictionnaire des Inscriptions Semitiques de l'Ouest*, 1954.

F.C.F.

BASAN. O regiune la E de Iordan, situată la N de Galaad, de care era despărțită prin rîul Iarmuc. Fertilitatea regiunii era renumită; vezi Ps. 22:12; Ezec. 39:18; Amos 4:1; și Is. 2:13; Ier. 50:19; Ezec. 27:5-6. Numele, scris aproape întotdeauna cu articol (*habbāšān*), a avut diferite înțelesuri. În sensul larg al cuvîntului, se considera că regiunea se întinde spre N pînă la Mt. Hermon iar la E pînă la *Saleca; în sensul mai îngust al cuvîntului, se referea la regiunea numită în zilele noastre en-Nuqra. Includea cetățile *Aștarot, *Golan și *Edrei, și regiunile *Argob și *Havot-Iair. Pe vremea cuceririi de către israeliți, Basanul era sub stăpînirea lui Og, care avea capitala la Aștarot. El a fost înfrînt de israeliți la Edrei (Deut. 1:4; 3:1-3) și teritoriul a căzut la împărțeală seminției lui Manase. A făcut parte din teritoriile stăpînite de David și Solomon, fiind încadrat în al șaselea district administrativ al lui Solomon (1 Împ. 4:13). A fost pierdut în timpul războaielor siriene, dar a fost recucerit de Ieroboam II (2 Împ. 14:25), doar pentru a fi luat apoi de Tiglat-Pileser III (2 Împ. 15:29), după care a făcut parte pe rînd din Imperiul Asirian, cel Babilonian și cel Persan. În timpul perșilor a coincis în general cu districtul Qarnaim, iar în perioada grecilor cu districtul Batanaea.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* [11], 1904, p. 542, 548-553, 575 ș.urm.; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1, 1933, p. 274 ș.urm.

T.C.M.

BASME. (MIT, MITOLOGIE) Gr. *mythos*, „basm", „poveste"; *mythologia*, „povestire". Cuvintele din această familie apar rareori în LXX și niciodată nu apar în cărți traduse din Biblia ebraică. În Cartea necanonică „Înțelepciunea lui Isus Sirah" 20:20 un om dezagreabil este comparat cu „o poveste spusă la momentul nepotrivit (*mythos akairos*)": de asemenea în Baruh 3:23 „povestitorii de pilde (*mythologoi*) ... calea înțelepciunii n-au cunoscut". În NT *mythos* apare numai în epistolele pastorale și în 2 Petru și are întotdeauna un sens peiorativ. Lui Timotei i se spune să descurajeze interesul față de „basme și înșirări de neamuri fără sfîrșit care dau naștere mai mult la certuri de vorbe" (1 Tim. 1:4). Există referiri similare la „basme lumești și bābești" (1 Tim. 4:7), „basme" în care învățătorii falși îi atrag pe ascultătorii care „își întorc urechea de la adevăr" (2 Tim. 4:4). Sînt menționate de asemenea „basme evreiești" cărora creștinii nu trebuie să le dea crezare (Tit 1:14). Probabil că este vorba despre un amestec de speculații iudaizatoare și gnostice. Asemenea „basme" sînt prezentate în contrast cu adevărul Evangheliei: „V-am făcut cunoscut puterea și venirea Domnului nostru Isus Cristos nu întemeindu-ne pe niște basme meșteșugit alcătuite, ci ca unii care am văzut noi înșine cu ochii noștri mărirea Lui" (2 Pet. 1:16).

În zilele noastre cuvintele din această familie au o gamă largă de înțelesuri.

1. *Școala de gîndire „mit și ritual"*. „Mitul" este scenariul iar ritualul este prezentarea dramatică a mitului. T. H. Gaster (*Thespis*, 1950) interpretează textele religioase ugaritice ca „mituri" legate de ritualurile sezoniere de golire și umplere pe care încearcă să le reconstituie. *Akitu* sau sărbătoarea Anului Nou în Babilon este considerată un exemplu de ritual tipic din Orientul Apropiat în care regele joacă rolul zeului care moare și învie, fiind considerat întruparea zeului sau reprezentantul său mediator pentru popor. În sensul acesta, un eveniment istoric sau o serie de evenimente istorice pot servi ca „mit", cum este cazul cu narațiunea din Exod. 1-15 care poate fi privită ca un *mythos* pentru repetarea anuală a cinei de Paște, sau narațiunea patimilor Domnului poate fi privită ca *mythos* pentru Cina Domnului, care este repetată și mai frecvent (*cf.* 1 Cor. 11:26).

2. *Programul de „demitologizare"*. Acest program a fost lansat într-un eseu de R. Bultmann (*New Testament and Mythology*, 1941) care a susținut că dacă vrem ca „ofensa" autentică a crucii să fie prezentată eficient în zilele noastre trebuie ca Evanghelia să fie curățită („de-mitologizată") de elementele care aparțin concepției despre lume și viață a oamenilor cărora le-a fost predicată pentru prima dată - nu numai universul „cu trei nivele", ci și ideea că această lume poate fi invadată de puteri transcendente. S-a crezut (pe temeiuri neadecvate) că o parte a acestui complex mitologic din NT derivă de la un mit de răscumpărare de origine iraniană elaborat în diferite școli gnostice, în special în Mandaism.

3. *„Mitul" în teologie.* Acesta este titlul unui eseu de M. F. Wiles (*BJRL* 59, 1976-7, p. 226 ș.urm.) care se referă la un alt sens modern - sensul subînțeles, de ex., în titlul simpozionului *The Myth of God Incarnate* (Mitul Dumnezeului întrupat), 1977 (la care a contribuit Wiles) și în care mitul pare să fie o prezentare plastică și imaginativă a unei realități ontologice (cum este unirea divinului și umanului în esența personalității umane). Folosirea teologică a termenilor din această familie datează încă de la D. F. Strauss (*Life of Jesus*, 1835), dar în limbajul general rămîne inacceptabilă datorită interpretării populare a mitului ca fiind ceva neadevărat și inducător în eroare, ca un miraj.

Abordarea lui C. S. Lewis și a altora este mult mai diferită și mai adecvată; C. S. Lewis spune că „Mitul a devenit Fapt" cînd Dumnezeu a devenit om, așa încît aspirațiile și gîndurile sufletului uman care pînă atunci și-au găsit o exprimare mitologică au primit un răspuns satisfăcător în evenimentele istorice ale Evangheliei, în întruparea și răscumpărarea pe care o vestesc.

BIBLIOGRAFIE. H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth*, 1, 1953; 2, 1962; F. F. Bruce, „Myth and History", în C. Brown (ed.), *History, Criticism and Faith*, 1976, p. 79 ș.urm.; *idem.*, „Myth", *NIDNTT* 2, p. 643-647, cu bibliografie; D. Cairns, *A Gospel Without Myth*, 1960; S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, 1958; G. V. Jones, *Christology and Myth in the New Testament*, 1956; C. S. Lewis, *Till We Have Faces*, 1956; W. Pannenberg, „The Later Dimensions of Myth in Biblical and Christian Tradition", *Basic Questions in Theology*, 3, 1972, p. 1 ș.urm.; J. W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation*, 1974.

F.F.B.

BATȘEBA (numită în 1 Cron. 3:5 „Bat-Șua, fata lui Amiel"). Ea a fost fiica lui Eliam (2 Sam. 11:3), și dacă acesta este „viteazul" lui David din 2 Sam. 23:34, ea este nepoata lui Ahitofel. David a luat-o în timp ce soțul ei, Urie Hititul, comanda armata care asedia Raba, capitala amonită. Lucrul acesta a dus la omorîrea lui Urie, intrarea lui Batșeba în haremul regal și mustrarea lui David de către profetul Natan (2 Sam. 12). Cînd David a fost bătrîn, Batșeba s-a aliat cu Natan pentru a asigura urcarea lui Solomon pe tron și pentru a deveni regină-mamă. Ea a cerut-o de la Solomon pe Abișag, concubina lui David, pentru Adonia (1 Împ. 2:19-21). Această cerere a fost interpretată ca o încercare de a obține tronul și a avut ca rezultat moartea lui Adonia.

M.B.

BAZIN. Apa care era colectată în bazine în timpul iernii și primăverii constituia o sursă importantă în timpul verii. Colectarea și păstrarea apei în bazine artificiale le-a permis israeliților să stabilească așezări în părți nelocuite ale Palestinei (*CISTERNĂ). Bazinele artificiale erau săpate în interiorul cetăților întărite cu ziduri (*PIATRA MOABITĂ menționează asemenea bazine) și erau alimentate printr-un tunel care aducea apă de la un izvor din afara cetății, asigurînd o rezervă de apă în timp de asediu. Astfel de bazine au fost găsite la *Ghezer, *Hațor, Meghido, Gabaon (*cf.* 2 Sam. 2:13) și în alte părți (*cf.* J. B. Pritchard, „The Water System at Gibeon", *BA*, 19, 1956, p. 65-75). „Tunelul lui Ezechia" și bazinul *Siloam din Ierusalim probabil că sînt cele mai bine cunoscute exemple (Ioan 9:7, 11; Neem. 3:15). Lipsa de dovezi nu permite localizarea precisă a celorlalte bazine menționate în Ierusalim (iazul de sus și cel de jos, Is. 22:9, 11; iazul împăratului și bazinul artificial Neem. 2:14; 3:16; vezi și *SAMARIA, *BETESDA).

A.R.M.

BĂTRÎN. În majoritatea civilizaţiilor autoritatea a fost acordată celor care în virtutea vîrstei sau a experienţei au fost consideraţi cei mai calificaţi pentru conducere. De aceea, nu este surprinzător că liderii din multe comunităţi antice au purtat un titlu derivat din rădăcina unui termen care înseamnă „bătrîneţe". Astfel, termenul ebr. „bătrîn" (*zāqēn)* poate fi pus alături de termenul homeric *gerontes,* de spartanul *presbys*, de romanul *senatus* şi alături de termenul arab *sheikh* (şeic).

În Pentateuh bătrînii sînt menţionaţi la egipteni (Gen. 50:7), moabiţi şi madianiţi (Num. 22:7), cît şi la israeliţi. În Exod. 3:16 ni se arată că israeliţii aveau lideri numiţi „bătrîni" încă din timpul robiei în Egipt şi lui Moise i s-a poruncit să colabreze cu ei în efortul lui de a obţine libertatea. Probabil că la început aceştia erau capii de familii, dar în Exod. 24:1 se spune că numărul lor era fixat la 70. Peste acest grup de 70 de bătrîni a turnat Domnul duhul pentru ca ei să ia parte la conducerea poporului alături de Moise (Num. 11:25).

După timpul petrecut în pustie se pare că fiecare cetate a avut propriul ei grup de lideri bătrîni ale căror îndatoriri, potrivit legislaţiei deuteronomice, includeau judecarea criminalilor arestaţi (Deut. 19:12), investigarea problemelor (Deut. 21:2) şi soluţionarea disputelor matrimoniale (Deut. 22:15; 25:7). Dacă cetatea lor era o cetate de refugiu ei trebuiau să judece şi cererile de azil (Ios. 20:4; vezi însă şi Num. 35:24). Numărul lor varia - la Sucot erau 77 (Jud. 8:14) şi ei erau asociaţi cu alţi funcţionari civili, de ex. şefi de trib (Deut. 5:23; 29:10), comandanţi militari şi judecători (Ios. 8:33). S-ar putea ca termenul „bătrîni" să fi fost un termen general referitor la o structură de guvernămînt şi el îi includea şi pe unii dintre aceşti funcţionari oficiali.

Grupul naţional de „bătrîni ai lui Israel" a continuat să exercite o influenţă considerabilă în timpul Monarhiei în calitate de căpetenii ale poporului, fiind primii care au cerut un rege (1 Sam. 8:4 ş.urm.), şi care ulterior l-au acceptat pe David (2 Sam. 5:3). Poziţia şi influenţa lor a fost recunoscută de Solomon (1 Împ. 8:1, 3), de Ahab (1 Împ. 20:7), de Izabela (1 Împ. 21:8), de Iehu (2 Împ. 10:1), de Ezechia (2 Împ. 19:2) şi de Iosia (2 Împ. 23:1). Cînd Ezechiel era în robie a avut de-a face cu ei (Ezec. 18:1; 14:1; 20:1); ei au apărut de asemenea în timpul lui Ezra şi în perioada greacă. Deşi la început autoritatea lor a fost în sfera civilă, în vremea NT „bătrînii poporului" (*presbyteroi tou laou)* deţineau împreună cu marii preoţi puterea de a lua decizii în problemele religioase şi, dacă era necesar, puteau decide expulzarea din *sinagogă. Vezi de asemenea *Sinedriu şi *Prezbiter (pentru folosirea termenului în NT). J.B.Tr.

BĂTRÎNEŢE. Pretutindeni în Orientul Apropiat antic bătrînii erau respectaţi pentru experienţa şi înţelepciunea lor (Iov 12:12; 32:7). La evrei lucrul acesta s-a datorat nu numai semnelor exterioare cum sînt barba căruntă (de aici derivă cuvîntul „bătrîn", *zāqēn* sau cu părul cărunt (*sbh),* ci pentru că atingerea „plinătăţii zilelor" sau „intrarea în (multe) zile" era considerată un semn de favoare divină datorat fricii de Domnul şi respectării poruncilor Lui (Lev. 19:32; Deut. 30:19-20), arătînd în felul acesta dependenţa faţă de autoritatea rînduită de Dumnezeu (Exod. 20:12). Cu toate acestea, dacă lipseşte neprihănirea, capul cărunt nu este o coroană de glorie (Prov. 16:31; cf. Ecl. 4:13). Cristos, în glorie, este zugrăvit cu „păr alb" (Apoc. 1:14) şi este identificat cu „Cel Îmbătrînit de zile" (*cf.* Dan. 7:9).

Oamenii în vîrstă erau puşi în funcţii de autoritate şi responsabilitate, în calitate de *bătrîni ai poporului. „Podoaba bătrînilor sînt perii albi" (sau, în altă traducere, „Frumuseţea bătrîneţii este părul cărunt") (Prov. 20:29). Vîrsta înaintată ar trebui să fie caracterizată în egală măsură de înţelepciune (1 Împ. 12:6-8; Iov 12:20; 15:10; 32:7). De aceea lipsa de respect faţă de bătrîni este un semn caracteristic al unei societăţi decadente (Is. 3:5), cum a fost societatea babiloniană care „nu a avut milă de bătrîni", de „omul gîrbov sub povara perilor albi" (2 Cron. 36:17; vezi însă şi Herodot 2. 80). Pe de altă parte, respectul faţă de bătrîni aduce binecuvîntare pentru comunitate (Is. 65:20; Zah. 8:4).

Handicapurile bătrîneţii nu sînt trecute cu vederea (Ps. 71:9) şi în Ecl. 12:2-7 sînt descrise prin pierderea vederii, a vigorii, a dinţilor, creşterea insomniei, a temerii, cît şi scăderea ambiţiilor. Avraam şi Sara erau consideraţi trecuţi de vîrsta la care ar fi putut să aibă copii (Gen. 18:11-14; *cf.* Luca 1:18), iar pierderea vederii i-a afectat pe Isaac (Gen. 27:1), Iacov (Gen. 48:10), Eli (1 Sam. 3:2; 4:15) şi Ahia (1 Împ. 14:4). Barzilai şi-a pierdut simţul gustului şi auzul (2 Sam. 19:35), în timp ce David a suferit de circulaţie sanguină deficitară sau hipotermie (1 Împ. 1:1-4). În afară de vîrstele neobişnuite atribuite de *genealogiile dinainte de potop în Gen. 5 şi 11 sau de vîrstele primilor domnitori babilonieni, Patriarhii au atins vîrste înaintate (Avraam 175, Gen. 25:7; Isaac 180, Gen. 35:28; Iacov 147, Gen. 47:28; iar Iosif 110, Gen. 50:22). Cu toate acestea, Moise la vîrsta de 120 de ani (Deut. 34:7) sau Iehoiada la 130 de ani (2 Cron. 24:15) erau încă în plină putere.

Trecerea de la maturitate la „bătrîneţe" era considerată la vîrsta de 60 de ani (*cf.* Lev. 27:1-8; Ps. 90:10). Astfel, „la 60 de ani omul atinge bătrîneţea; la 70 capul cărunt, la 80 putere specială, la 90 încovoiere, iar la 100 este ca şi mort" (*Pirqē Aboth* 21). Această afirmaţie poate fi comparată cu o concepţie babiloniană contemporană potrivit căreia „60 înseamnă maturitate; 70 viaţă lungă; 80 bătrîneţe; 90 bătrîneţe extremă" (Tăbliţa Sultanului Tepe 400:45-49). D.J.W.

BEDELION. O răşină gălbuie transparentă, mirositoare, produsă din sucul pomilor din genul *Commiphora,* preţuită pentru folosirea ei ca parfum. Se găsea în ţara *Havila, de lîngă Eden (Gen. 2:12), şi culoarea ei era aceeaşi cu culoarea *manei (Num. 11:7). Cuvîntul ebr. *b^e^d̲ōlah* a fost preluat în gr. sub forma *bdellion.* Deşi acest cuvînt împrumutat este întîlnit în traducerile gr. ale VT de mai tîrziu, LXX traduce acest cuvînt cu *anthrax* şi *krystallos,* poate pentru că răşina întărită se asemăna cu o piatră preţioasă, sau poate datorită substanţelor cu care este asociat în Gen. 2:11 ş.urm. (*BIJUTERII).

BIBLIOGRAFIE. *KB*; *RAC*, 2, p. 34 ş.urm.- *EJ*, 4, p. 354. I.H.M.

BEER (b^e'ēr, lit. „fîntînă", „cisternă", făcută de obicei de om). **1.** Num. 21:16. Un loc în itinerariul evreilor rătăcitori, unde au ajuns curînd după ce au plecat din Arnon. Acest verset menţionează o întîmplare necunoscută din alte surse, o ocazie cînd poporul a primit apă; este un eveniment important, deoarece v. 18b sugerează că Beer se afla într-un loc pustiu. Localizarea este necunoscută. **2.** Jud. 9:21. Locul unde a fugit Iotam după ce a demascat *lovitura de stat* dată de fratele său Abimelec. Localizarea este necunoscută.

R.J.W.

BEER-LAHAI-ROI. Numele propriu-zis şi anumite elemente din Gen. 16:13-14, unde numele apare pentru prima dată, nu poate fi tradus cu certitudine. Aşa cum este redat, numele poate însemna „Fîntîna celui viu care mă vede" sau „Fîntîna lui *Cel care mă vede este viu*". Totuşi, se poate ca în procesul de transmitere numele original al locului să fi fost distorsionat într-o oarecare măsură, făcînd imposibilă descoperirea înţelesului original. Nu este singurul nume propriu din VT care a trecut printr-o asemenea schimbare. Localizarea exactă nu este cunoscută, dar Gen. 16:7, 14 plasează locul în apropierea graniţei cu Egiptul, încotro se îndrepta Agar, servitoarea egipteană, care fugea de mînia stăpînei sale, Sarai. Dumnezeu i s-a arătat aici lui Agar şi i-a vestit naşterea lui Ismael. Isaac a trecut prin Beer-Lahai-Roi cînd îl aştepta pe Eliezer să-i aducă o soţie din Mesopotamia (Gen. 24:62) şi el s-a stabilit aici după moartea lui Avraam.

R.J.W.

BEERŞEBA. Nume dat unei fîntîni importante, precum şi unei localităţi şi unui district (Gen. 21:14; Ios. 19:2). Oraşul actual se află la 77 km SV de Ierusalim, aproximativ la jumătatea distanţei dintre Mediterana şi partea de S a Mării Moarte. Există mai multe fîntîni în zonă şi cea mai mare dintre ele are un diametru de 3,75 m. Pentru săparea acestei fîntîni a trebuit să se taie un strat de 5m de stîncă masivă. Pe o piatră din peretele fîntînii, Conder a găsit o dată indicînd că au fost făcute reparaţii în sec. al 12-lea d.Cr. Cînd a vizitat el fîntîna, în 1874, suprafaţa apei era la o adîncime de 11 m.

Excavaţii făcute la Tel es-Seba', la 5 km V de oraş, au scos la lumină o cetate fortificată, construită după un plan din timpul monarhiei din Iuda. O fîntînă din afara porţilor este datată de arheolog în secolul al 12-lea î.d.Cr. şi este asociată cu Avraam, plasînd povestirile despre Patriarhi în perioada de după cucerirea israelită. Nu există nici o dovadă care să sprijine această speculaţie. Nu au fost descoperite vase de lut din Epoca Bronzului şi nici un alt lucru care să dovedească numele antic al locului. Vase de lut din Epoca Fierului au fost găsite în localitatea modernă (Bir es-Seba'), care a fost numită Berosaba în vremea romanilor, şi aceasta s-ar putea dovedi să fie locul în care s-au stabilit Patriarhii.

Semnificaţia numelui este dată în Gen. 21:31, „Fîntîna celor şapte" (adică, miei). O altă interpretare, „Fîntîna jurămîntului", rezultă dintr-o înţelegere greşită a cuvîntului ebr. „de aceea", care se poate referi numai la o afirmaţie anterioară (Gen. 11:9 nu este de fapt o excepţie) şi reprezintă o traducere greşită a particulei ebr. *kî* cu „deoarece"; cînd de fapt, ea introduce aici o propoziţie subordonată temporală şi ar trebui tradusă „cînd", sau chiar „atunci". Declaraţia antecedentă ne spune *de ce* a fost făcută; propoziţia aceasta ne spune *cînd* a fost făcută. (Pentru o folosire similară a particulei *kî*, vezi Gen. 24:41; *cf.* König, *Heb. Syntax*, 387 h.) Explicaţia celei de-a doua presupuse numiri a fîntînii de către Isaac (Gen. 26:33) este dată în v. 18: „Isaac a săpat din nou fîntînile de apă, pe care le săpaseră robii tatălui său Avraam, şi pe care le astupaseră filistenii, după moartea lui Avraam; şi le-a pus iarăşi aceleaşi nume pe care le pusese tatăl său". Întrucît săparea unei fîntîni era deseori o realizare majoră, respectul filial impunea să fie onorată în felul acesta lucrarea unui tată de seamă. În v. 33 ni se spune: „El a numit-o Şiba". Folosirea în acest caz a formei feminine a numeralului poate indica numărul fîntînilor şi numele ar putea fi redat: „Cea din (dintre) şapte".

Beerşeba este asociată în multe cazuri cu patriarhii. Avraam a petrecut mult timp aici (Gen. 22:19). Probabil că a fost o parte a Palestinei fără nici un oraş, întrucît caracterul sezonier al păstoritului nu va fi dus la o aşezare stabilă. De aici a plecat Avraam să-l jertfească pe Isaac. Isaac locuia aici cînd Iacov a plecat spre Haran (Gen. 28:10). În drum spre Iosif, care era în Egipt, Iacov s-a oprit aici ca să aducă jertfe (Gen. 46:1). La împărţirea ţării această localitate a fost dată tribului lui Simeon (Ios. 19:2).

În expresia familiară „de la Dan la Beerşeba" (Jud. 20:1, etc.) ea indica extremitatea sudică a ţării. Importanţa oraşului s-a datorat poziţiei sale pe calea comercială spre Egipt.

Referirile lui Amos (5:5 şi 8:14) arată că Beerşeba devenise un centru pentru activităţi religioase nedorite.

Beerşeba şi satele sale (ebr. „fiicele") a fost repopulată după întoarcerea din robie (Neem. 11:27).

Locul la care se referă Josephus (*BJ* 2. 573 şi 3. 39), pe care Winckler a vrut să-l identifice cu Beerşeba din VT, era un sat din Galilea de jos (Jos., *Life*, 5. 188).

BIBLIOGRAFIE. W. Zimmerli, *Geschichte u. Tradition von Beer-sheba im A. T.*, 1932; Y. Aharoni, *Beer-sheba*, 1, 1973; *Tel-Aviv*, 1, 1974, p. 34-42; 2, 1975, p. 146-168.

W.J.M.
A.R.M.

BEHEMOT. Din punct de vedere morfologic este pluralul cuvîntului ebr. b^ehēmâ, care apare de nouă ori în VT (Deut. 32:24; Iov 12:7; 40:15; Ps. 49:12, 20; 50:10; 73:22; Ier. 12:4; Hab. 2:17) şi în toate cazurile, cu o singură excepţie, se pare că sensul avut în vedere este acela de „fiare", „animale" sau „vite". În Iov 40:15 însă, referirea din versetele care urmează sugerează un anumit animal, şi de obicei se consideră că forma de plural în cazul acesta are rol de întărire, „fiară mare" şi ea se referă la hipopotam, care se potriveşte cel mai bine descrierii. S-a sugerat că ar deriva de la un cuvînt egiptean ipotetic *p'.ih.mw*, „boul de apă", dar faptul că egiptenii aveau alte cuvinte care să descrie hipopotamul face ca ipoteza să fie improbabilă. Deşi au fost emise şi alte teorii, identificarea cu hipopotamul poate fi acceptată cu titlul de probă la nivelul actual de cunoştinţe. LXX redă cuvîntul de aici prin *ktenos*. (*FIARĂ.)

BIBLIOGRAFIE. S. R. Driver și G. B. Gray, *The Book of Job, ICC*, 1921, 1, p. 351-358; *KB*, p. 111; pentru o altă teorie, vezi G. R. Driver în Z. V. Togan (ed.), *Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists ... Istanbul ... 1951*, 2, 1957, p. 113; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, p. 100; J. V. Kinnier Wilson, *VT* 25, 1975, p. 1-14.

T.C.M.

BEL. Numele sau titlul principalei zeități babiloniene, Marduk (*MERODAC), a cărui detronare a fost sinonimă cu sfîrșitul Babilonului și a dominației sale (Ier. 50:2; 51:44). În acest context Bel este numit împreună cu zeul Nabu (*NEBO), care era considerat fiul său (Is. 46:1). Bel (în sumeriană *en*, „domn"; ebr. *Ba'al*) a făcut parte din triada sumeriană originală de zeități, împreună cu Anu și Enki, iar numele său a fost un titlu sau un epitet al lui Enlil, zeului vîntului și furtunii. Cînd Marduk a devenit zeul suprem al Babilonului, în mileniul al 2-lea, i s-a dat și numele Bel. Acesta este zeul în fața statuii căruia i s-a poruncit lui Daniel și tovarășilor săi să se închine (Bel și Balaurul 3 ș.urm.).

D.J.W.

BELIAL. Sensul acestui cuvînt este clarificat în general de context: „fiul lui" sau „omul lui" Belial înseamnă o persoană foarte rea. Cuvîntul apare în ebr. în Ps. 18:4, paralel cu cuvîntul „moarte"; de aceea este tradus în rom. „pieire". În literatura din perioada intertestamentală este sinonim cu Satan (scris adesea „Beliar"). Derivarea numelui, însă, este obscură. Textul ebr., cu vocalele masoretice, îl redă *b^{e}lîya'al*, și se pare că derivă de la *b^{e}lî* („fără") și *ya'al*. („profit, valoare"), așa încît ar însemna „fără valoare"; această posibilitate este plauzibilă, deși nu se poate explica modul în care a devenit nume propriu. O serie de cercetători au cercetat cadrul mitologic, de ex., Baal-yam („Domnul Mării"), dar nici una dintre sugestii nu a fost convingătoare. O a treia modalitate de abordare este să ignorăm vocalele masoretice și să derivăm cuvîntul de la verbul ebr. *bālā'* („a înghiți"); în cazul acesta numele ar descrie în principal Șeolul, locuința morților, ca fiind „Cel ce înghite" (etimologia cuvîntului „infernal" este comparabilă).

Pentru a reda expresiile care conțin termenul ebr. „*Belial*", traducerile moderne folosesc cuvinte cum sînt „josnic", „fără Dumnezeu", „urîciune".

BIBLIOGRAFIE. D. W. Thomas în *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey* 1963, p. 11-19; V. Maag, *TZ* 21, 1965, p. 287-299; *TDOT*.

D.F.P.

BELȘAȚAR. Domnitorul Babilonului care a fost omorît în timpul cuceririi cetății, în anul 539 î.d.Cr. (Dan. 5). În documentele babiloniene Bēl-šar-uṣur („Bel a protejat regele/domnia") este numit de tatăl său Nabonid, rege al Babilonului în 556-539 î.d.Cr. Alte texte dau detalii cu privire la domnia lui Belșațar și la preocupările religioase din Babilon și Sippar pînă în al 14-lea an al domniei tatălui său. Probabil că el a fost nepotul lui Nebucadnețar al II-lea și, potrivit Cronicii lui Nabonid, tatăl său i-a „încredințat armata și domnia" în cca 556 î.d.Cr., în timp ce Nabonid se afla într-o campanie în Arabia centrală, unde a rămas timp de 10 ani. Belșațar a domnit chiar în statul Babilon. Se poate ca Daniel să dateze evenimentele după anii acestei co-regențe (Dan. 7:1; 8:1), deși documentele oficiale au continuat să folosească anii de domnie ai lui Nabonid. O serie de texte juridice datate din anul al 12-lea și al 13-lea al domniei lui Nabonid includ numele lui Bēl-šar-uṣur, prințul moștenitor, în jurăminte speciale. Întrucît o inscripție din Haran (*AS* 8, 1958, p. 35-92; *ANET*^{3}, p. 562 ș.urm.) afirmă că exilul lui Nabonid a durat 10 ani, informația aceasta ar confirma alte texte, întrucît „regele" care a murit în luna octombrie a anului 539 î.d.Cr. a fost Belșațar (Dan. 5:30), iar tatăl său a fost luat prizonier la întoarcerea sa ulterioară în capitală (Xenofon, *Cyropaedia*, 7. 5. 29-30, nu dă nume). Belșațar (aram. *Bēlša'ṣṣar*) este numit de asemenea Balthasar (gr. Baruc 1:11-12; Herodot, 1. 188) sau Baltasar (Jos., *Ant.* 10. 254).

BIBLIOGRAFIE. R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, Yale Oriental Series 15, 1929; A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975, p. 104-111 (pentru Cronica lui Nabonid).

D.J.W.

BELTȘAȚAR (ebr. *bēlṭ^{e}ša'aṣṣar;* gr. *Baltasar*). Numele dat lui Daniel în Babilon (Dan. 1:7; 2:26; 4:8-9, 19; 5:12; 10:1). Cuvîntul ebr. poate fi o transliterare a numelui babilonian obișnuit *Belet/Belti-šar-uṣur* („Fie ca Doamna soția zeului *Bel să-l protejeze pe rege"). Pentru forma numelui, *Belșațar, *Șarețer, vezi A. R. Millard, *EQ* 49, 1977, p. 72.

D.J.W.

BEN-AMI („fiul rudei mele"). Nume dat copilului născut din unirea incestuoasă a lui Lot cu fiica sa mai mică (Gen. 19:38); strămoșul copiilor lui *Amon. Moise i-a recunoscut ca fiind înrudiți cu copiii lui Israel, prin Lot; de aceea el a condus poporul în așa fel încît să nu-i tulbure în țara care „le-a fost dată în stăpînire" (Deut. 2:19). Totuși, „copiii lui Lot" au devenit mai tîrziu dușmani ai israeliților (2 Cron. 20:1; Ps. 83:6-8).

G.T.M.

BEN-HADAD. Forma ebr. a numelui aramaic Barsau Bir-Hadad, „fiul lui Hadad", nume purtat de doi sau trei domnitori ai regatului arameu de la Damasc.

1. Ben-Hadad I este numit „fiul lui Tabrimon, fiul lui Hezion, împăratul Aramului" în 1 Împ. 15:18. În al 15-lea an al domniei sale (al 35-lea după dezbinarea regatului), Asa, regele lui Iuda, l-a înfrînt pe Zerah Etiopianul și a ținut o sărbătoare mare la Ierusalim, la care i-a invitat și pe israeliți (2 Cron. 14:9 - 15:19); de aceea, în anul al 16-lea (al 36-lea), Baeșa, regele lui Israel, a atacat Iuda (2 Cron. 16:1-10) și Asa a cerut ajutor de la BenșHadad I, regele Aramului (1 Împ. 15:18 ș.urm., ca și mai sus). Prin urmare, Ben-Hadad I domnea deja în cca 895 î.d.Cr., sau poate pe la 900. Pentru această perioadă, vezi E. R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1951, p. 58-60; 1965 ed., p. 59-60.

2. Ben-Hadad, oponentul lui Ahab (cca 874/3-853 î.d.Cr.), 1 Împ. 20, a murit asasinat de *Hazael, pe vremea lui Ioram (cca 852-841 î.d.Cr.) și Elisei (2 Împ. 6:24 ș.urm.; 8:7-15). Hazael l-a succedat pe Ben-Hadad în jurul anului 843 î.d.Cr. (Salmanaser III, regele Asiriei, îl menționează pe Hazael încă în 841 î.d.Cr.) (vezi M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, p. 75). Aici apar două probleme. Mai întîi, este Ben-Hadad din zilele lui Ahab și Ioram același Ben-Hadad I din zilele lui Asa (sugerînd o domnie de 57 de ani, cca 900-843 î.d.Cr., o domnie lungă dar nu fără egal), sau este vorba de Ben-Hadad II? Albright (*BASOR* 87, 1942, p. 23-29) îi identifică drept o singură persoană, Ben-Hadad (I), dar singura lui dovadă certă este o posibilă dată de 850 î.d.Cr. (limite 875-825 î.d.Cr.), pentru Stela Melqart, pe baza stilului inscripției conținute de aceasta. Dar interpretarea mai firească a textului din 1 Împ. 20:34 este că Omri a fost înfrînt anterior de Ben-Hadad I, tatăl lui Ben-Hadad II, contemporanul lui Ahab; interpretarea dată de Albright acestui pasaj este forțată, iar faptul că VT nu menționează un eveniment cum este înfrîngerea lui Omri își găsește o paralelă în faptul că VT omite să spună că Iehu a plătit tribut lui Salmanasar III.

Analele lui Salmanasar III pentru anul 853 î.d.Cr. (Wiseman, în *DOTT*, p. 47) și pentru anul 845 î.d.Cr. (*ANET*, p. 280a; *ARAB* 1, 658, 659) îl numesc pe regele Damascului ^{d}IM-idri, care probabil ar trebui citit Adad-idri („Hadad-ezer"); acesta trebuie să fie aproape cu certitudine un alt nume al lui Ben-Hadad (I/II), contemporanul lui Ahab; *cf.* Michel, *Welt des Orients*, 1, 1947, p. 59, n. 14. Dacă admitem că au existat doi Ben-Hadad, „I" poate fi datat aproximativ între 900-860 î.d.Cr., iar „II" între 860-843 î.d.Cr. Așa-numita Stelă Melqart datează din această perioadă; atribuirea ei unui anumit Ben-Hadad este impiedicată de faptul că numele strămoșilor săi nu poate fi descifrat pe monument, în ciuda încercărilor de soluționare (de ex. Gross, *BASOR* 205, 1972, p. 36-42).

3. Ben-Hadad III, cca 796-770 î.d.Cr., fiul lui Hazael, a continuat asuprirea Israelului începută de tatăl său (*temp.* Ioahaz, cca 814/3-798 î.d.Cr., 2 Împ. 13:22) pînă în timpul domniei lui Ioas (cca 798-782-781 î.d.Cr.), care, împlinind profeția lui Elisei de pe patul morții, a reușit să-l respingă pe Ben-Hadad (2 Împ. 13:14-19, 25); acest rege arameu este menționat de asemenea pe stela contemporană a lui Zakur, regele Hamatului și al Luash-ului (*cf.* Black, în *DOTT*, p. 242-250). „Izbăvitorul" al cărui nume nu ne este dat și care a atacat în vremea aceasta Siria (în folosul lui Israel) se poate să fie o referire voalată la intervenția lui Adad-nirari III, regele Asiriei, împotriva *Aramului; *cf.* W. Hallo, *BA* 23, 1960, p. 42, n. 44, după H. Schmoekel, *Geschichte des Alten Vorderasien*, 1957, p. 259, n. 4. Amos (1:4) a prorocit distrugerea „palatelor lui (Hazael și) Ben-Hadad", iar memoria lor este evocată de Ieremia (49:27), în prorocia sa împotriva provinciei* Damascului.

BIBLIOGRAFIE. Pentru acești regi, vezi M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957, cap. V-X; A. Malamat, în *POTT*, p. 143 ș.urm. K.A.K.

BENAIA (ebr. *bênayāhû*, *bênayâ*, „Iahveh a zidit"). **1.** Fiul lui Iehoiada din Cabțeel, în partea de S a lui Iuda (2 Sam. 23:20). Comandantul gărzii personale a lui David, alcătuită din mercenari străini (2 Sam. 8:18; 20:23), el a comandat armata în luna a treia (1 Cron. 27:5-6). A fost renumit între „cei treizeci" de viteji ai lui David (2 Sam. 23:20-23; 1 Cron. 11:22-25) și probabil că l-a însoțit pe David în timpul revoltei lui Absalom (2 Sam. 15:18). El a ajutat la răsturnarea lui Adonia și la instaurarea lui Solomon ca rege (1 Împ. 1), iar mai tîrziu l-a executat pe Adonia, Ioab și Șimei (1 Împ. 2:25, 29 ș.urm., 46), înlocuindu-l pe Ioab ca și comandant suprem (1 Împ. 2:35).

2. Unul dintre „cei treizeci" care au format grupul al doilea de viteji ai lui David; era din Piraton, în Efraim (2 Sam. 23:30; 1 Cron. 11:31) și a comandat armata în luna a unsprezecea (1 Cron. 27:14).

Alte zece persoane care poartă acest nume sînt cunoscute numai din următoarele texte: 1 Cron. 4:36; 15:18, 20, 24; 16:5-6; 2 Cron. 20:14; 31:13; Ezr. 10:25, 30, 35, 43 (*cf.* 1 Ezdra 9:26, 34-35); Ezec. 11:1, 13).

J.G.G.N.

BENE-BERAC. Cetate în teritoriul lui Dan (Ios. 19:45), identificată cu localitatea modernă el-Kheirîyeh (pînă recent a fost numită Ibn Ibrâq), la vreo 6 km E de Jaffa. Potrivit lui Sanherib, a fost una dintre cetățile care au aparținut Ascalonului și care a fost asediată și cucerită de el (*DOTT*, p. 66; *ANET*, p. 237).

J.D.D.

BENE-IAACAN. Un loc unde Israel și-a întins tabăra (Num. 33:31-32; Deut. 10:6). A fost numele unui trib și se referă la unul din clanurile lui Seir (1 Cron. 1:42), care este numele unei regiuni muntoase la V de Wadi Arabah. Nu este posibilă o localizare mai precisă, întrucît secțiunea itinerariului din Num. 33 s-ar putea referi la mai multe trasee.

BIBLIOGRAFIE. J. R. Bartlett, *JTS* s.n. 20, 1969, p. 1-12.

G.I.D.

BENEDICTUS. Prorocia lui Zaharia (Luca 1:68-79), numită astfel după primul cuvînt din traducerea latină, este una dintre cele șase vedenii (Luca 1:5-25, 26-38; 2:1-20) și prorocii (Luca 1:46- 56; 2:29-35) din narațiunea lui Luca despre nașterea și pruncia Domnului Isus. În prorociile ebraice dezvoltarea revelațiilor anterioare sau meditarea asupra lor (*cf.* Ps. 105; Mica 4:4; Zah. 3:10) este un tipar care se repetă. În NT Apocalipsa lui Ioan este un mozaic de limbaj și concepte caracteristice VT. Tot astfel, Benedictus face aluzie la o serie de pasaje din Psalmi și din Isaia.

Prima parte a pasajului (Luca 1:68-75), într-un paralelism specific poeziei ebraice, îl slăvește pe Dumnezeu pentru izbăvirea mesianică și se bucură de rezultatele ei. A doua secțiune (Luca 1:76-79) descrie locul pe care îl va ocupa Ioan în această lucrare măreață a lui Dumnezeu. În Benedictus lucrarea lui Mesia este în mod special o izbăvire spirituală. Oare înseamnă aceasta că ideile lui Zaharia au fost schimbate radical în lumina interpretării VT prin Cristos și prin apostolii Săi? Nu neapărat. Deși masele de evrei îl priveau pe Mesia ca pe un Răscumpărător politic,

rolul Său ca și Răscumpărător religios sau preoțesc nu lipsea în iudaism (*cf. Test. Judah* 21. 1-3; *Test. Levi* 18. 2 ș.urm.; *Test. Simeon* 7. 1 ș.urm.; *IQS* 9. 10 ș.urm.; CD 19. 10; 20. 1). Gîndul acesta putea ocupa un loc important în gîndirea unui preot evlavios; prin urmare, este în armonie cu personalitatea și cadrul său ca, „umplut de Duhul Sfînt", Zaharia să rostească această revelație specială. (*BUNA VESTIRE.)

E.E.E.

BENIAMIN. **1.** Cel mai tînăr fiu al lui Iacov, numit *binyamîn* („fiul dreptei", adică, „norocos") de tatăl său, deși mama sa, Rahela, care a murit la nașterea lui, l-a numit *ben-'ônî* („fiul durerii mele") (Gen. 35:18, 24). După dispariția lui Iosif el a ocupat locul de frunte în afecțiunea tatălui său, fiind singurul fiu în viață al Rahelei; acesta a fost un factor major care a dus în final la predarea fraților lui Iosif (Gen. 42:4, 38; 44:1-34).

2. Tribul care a descins din Beniamin; ebr. *binyāmîn*, ca și substantiv colectiv, sau pl. bene *binyamîn;* de asemenea, *bênê yêmînî*, Jud. 19:16; 1 Sam. 22:7; și sing. *ben yemînî* sau *ben hayyêmînî* (*cf. 'îs yemînî* 1 Sam. 9:1; *'eres yêmînî*, v. 4). Un nume similar, *binu* (sau *mārū*) *yamina*, care s-ar putea să însemne „fiii (locuitorii) sudului", este întîlnit în textele de la Mari (sec. 18-lea î.d.Cr.) și unii cercetători, de ex. Alt, Parrot, au căutat aici antecedente pentru tribul biblic; dar diferența de timp și de origine face ca identificarea să fie foarte incertă.

Găsim multe detalii despre genealogiile urmașilor lui Beniamin, deși nicăieri ele nu sînt complete; în Gen. 46:21 sînt enumerate zece familii, dar Cronicarul numește numai trei clanuri (1 Cron. 7:6 ș.urm.), dintre care Iediael nu apare sub acest nume în Pentateuh. Lista familiilor „taților" dinainte de invazia Canaanului este dată în Num. 26:38 ș.urm.; pentru detalii din vremea monarhiei, vezi 1 Cron. 8.

Tribul lui Beniamin a ocupat o fîșie de pămînt în trecătorile dintre Muntele Efraim și dealurile lui Iuda. Granița cu Iuda este bine delimitată (Ios. 18:15 ș.urm.; *cf.* 15:5 ș.urm.) și trecea la S de Ierusalim, care a fost o cetate iebusită pînă cînd a cucerit-o David. De aici trecea pe la Chiriat-Iearim, care a fost cîndva în Beniamin (Ios. 18:28; conjuncția „și" este luată din LXX, dar textul este neclar). Ios. 15:9 sprijină aceasta, identificînd-o cu Baala din Iuda; Noth (*Josua 2, ad loc.*) o consideră o glosă, dar ea este repetată în Ios. 15:60; 18:14; Jud. 18:12; 1 Cron. 13:6; *cf.* 1 Cron. 2:50 ș.urm. Granița de N se întindea de la Ierihon pînă la N de *Ofra, apoi mergea spre SV la crestele de S ale *Bet-Horon, lăsînd Luz în Efraim (dar poate că la început nu și sanctuarul de la *Betel; Ios. 18:13). După dezbinarea împărăției, „Efraim" (adică, regatul de N) a ocupat Betelul și partea de E din Beniamin, dar granița s-a schimbat succesiv; *cf.* 2 Cron. 13:9. Granița de V este dată ca o linie dreaptă de la Bet-Horon la Chiriat-Iearim, dar existau așezări și mai departe înspre V (1 Cron. 8:12 ș.urm.).

„Beniamin este un lup care sfîșie" - așa suna binecuvîntarea străveche a lui Iacov (Gen. 49:27). Tribul acesta a dobîndit un renume pentru vitejia și priceperea în război și era cunoscut pentru prăștiașii care mînuiau praștia cu mîna stîngă (Jud. 3:15; 20:16; 1 Cron. 8:40). Ehud, care a izbăvit pe Israel din mîinile moabiților, a fost din Beniamin; la fel a fost și Saul, primul împărat (1 Sam. 9:1), împărăteasa Estera (Est. 2:5) și apostolul Pavel (Rom. 11:1). Întrucît se afla în calea expansiunii filistenilor, tribul lui Beniamin a jucat un rol important în istoria lui Israel sub conducerea lui Saul și în general i-a rămas loial, acestuia chiar dacă unii au trecut de partea lui David cînd acesta se afla în exil (1 Cron. 12:2-7, 29). De fapt, lupta aceasta a fost ținută minte multă vreme (2 Sam. 16:5; 20:1). Loialitatea de clan a fost evidentă în împotrivirea lor dezastruoasă la cererea națională de a se face dreptate în problema concubinei levitului (Jud. 20-21), cu mulți ani înainte de monarhie (20:26 ș.urm.).

O dată cu stabilirea capitalei la Ierusalim, Beniamin a fost atras mai aproape de Iuda (1 Cron. 8:28) și după dezbinarea împărăției Roboam a păstrat această alianță (1 Împ. 12:21; 2 Cron. 11; vezi 1 Împ. 11:32, „din pricina Ierusalimului"). Au existat două porți ale lui „Beniamin" în cetate, una la Templu (Ier. 20:2), iar cealaltă era probabil aceeași cu „poarta oilor"în zidul de N (Ier. 37:13; Zah. 14:10). În ciuda schimbării sorților războiului, Beniamin a continuat să facă parte din Iuda (1 Împ. 15:16 ș.urm.; 2 Împ. 14:11 ș.urm.; *cf.* 2 Împ. 23:8, „Gheba"). De la Restaurare încoace, distincția este limitată la genealogii personale (*cf.* Neem. 7; 11:7 ș.urm.).

În vedenia lui Ezechiel, partea lui Beniamin se află exact la S de cetate (Ezec. 48:22 ș.urm.).

3. Un urmaș al lui Iediael (1 Cron. 7:10).

4. Un bărbat din Beniamin, din perioada Restaurării, care și-a luat o soție străină (Ezra 10:32). Neem. 3:23; 12:34 s-ar putea să se refere la aceeași persoană.

BIBLIOGRAFIE. *Textele de la Mari:* M. Noth, *JSS* 1, 1956, p. 322-333; J. Gibson, *JSS* 7, 1962, p. 57 ș.urm. *Topografie:* Z. Kallai, *IEJ* 6, 1956, p. 180-187; *GTT*, p. 164 ș.urm., 170 ș.urm. *Bibliografie generală:* J. Bright, *History of Israel*[2], 1972; J. Grønbaek, *VT* 15, 1965, p. 421-436; K-D. Schunck, *ZAW Suppl.* 86, 1963 (revizuit, *JBL* 83, 1964, p. 207); M. Noth, *History of Israel*[2], 1960.

J.P.U.L.

BERACA (lit. „binecuvîntare"). **1.** Unul dintre luptătorii care i s-au alăturat lui David la Țiclag, cînd acesta era la strîmtorare datorită dușmăniei lui Saul (1 Cron. 12:1-3). **2.** O vale unde Iosafat și poporul său au adus mulțumiri lui Dumnezeu pentru victoria repurtată asupra amoniților, moabiților și edomiților (2 Cron. 20:26). Este identificată cu Wadi Bereikūt, între Ierusalim și Hebron, la V de Tecoa. Numele modern sugerează o formă mai veche care era pronunțată puțin diferit de aceea din textul ebr. și care înseamnă „bazin de apă" (*berēkâ*). R.J.W.

BEREEA. **1.** Localitatea modernă Verria, o cetate din S Macedoniei, întemeiată probabil în sec. al 5-lea î.d.Cr. În vremea NT era un centru prosper, cu o colonie de evrei. Cînd Pavel și Sila au fost scoși pe ascuns din Tesalonic ca să scape de împotrivirea evreilor (Fapt. 17:5-11), ei s-au retras la Berea, la vreo 80 de km. Aici au fost ascultați cu atenție, pînă cînd i-au ajuns oponenții. Sopater era din Bereea (Fapt.

20:4). **2.** Numele elenistic al cetății Aleppo (2 Mac. 13:4).

BIBLIOGRAFIE. Strabo 7; *BC*, 4, p. 188 ş.urm., 206 ş.urm. J.H.P.

BERENICE. Fiica cea mai mare a lui Irod Agripa I, soră cu Drusila, născută în anul 28 d.Cr. După ce a fost logodită, dacă nu chiar căsătorită anterior, ea s-a căsătorit la vîrsta de 13 ani cu unchiul ei, Irod de Chalcis. În urma morții acestuia în anul 48 d.Cr., ea s-a dus să locuiască cu fratele ei Irod Agripa II (o relație incestuoasă este sugerată de Iuvenal, *Sat.* 6. 156-160). După aceea s-a căsătorit cu Polemon, regele Ciliciei, l-a părăsit și s-a întors la fratele ei, în tovărășia căruia l-a ascultat pe Pavel (Fapt. 25:13). Ulterior a devenit amanta viitorului împărat Titus. Josephus o arată într-o lumină mai favorabilă: în anul 66, în Ierusalim, ea a intervenit cu curaj încercarea de a împiedica masacrarea iudeilor de către procuratorul Florus (*BJ* 2. 309-314). E.M.B.G. C.J.H.

BET-ANAT (ebr. *bêṯ ʿănāṯ*, „templul lui Anat"). Probabil că este Safed el-Battikh, la NV de Galileea, și *bt'nt* menționat de Seti I și Ramses II. Cetatea a fost dată lui Neftali (Ios. 19:38); locuitorii originari nu au fost alungați, ci au rămas și au plătit tribut (Jud. 1:33).

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, p. 200, 214. A.R.M.

BET-ANOT (ebr. *bêṯ ʿănôṯ*, probabil „templul lui Anot"). O cetate și satele aparținătoare (Ios. 15:59) dată lui Iuda. Localitatea modernă Beit Anun, la 6 km NNE de Hebron. J.D.D.

BET-ARBEL. O cetate despre care se spune că a fost distrusă de *Şalman în „ziua luptei" (Os. 10:14). Numele este cunoscut numai din acest text, așa încît identificarea cu localitatea modernă Irbid, probabil Arbela menționată de Eusebiu, la vreo 30 km SE de Marea Galileii, rămîne incertă.

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *BASOR* 35, 1929, p. 10; G. L. Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1959, p. 54-56. T.C.M.

BET-AVEN (ebr. *bêt ʾāwen*, „casa nedreptății"). Situat la V de Micmaș (1 Sam. 13:5), se poate să fie diferit de Bet-Aven despre care se spune că se află la E de Betel (Ios. 7:2). Dacă aceste două localități sînt diferite, este imposibil să știm cu certitudine care dintre ele marca granița de N a teritoriului lui Beniamin (Ios. 18:12). În Osea (4:15; 5:8; 10:5) numele poate fi un sinonim derogator pentru *Betel, și însemnînd „Casa (zeului) celui fals". R.J.W.

BET-DAGON (ebr. *bêṯ dāgôn*). **1.** În șesurile din Iuda, la S de *Azeca (Ios. 15:41). **2.** În Așer, probabil la N de *Helcat (Ios. 19:27). Au existat și alte localități cu acest nume; Bet-Dagonul cucerit de Sanherib este în prezent Bet Dagan, în apropiere de Tel Aviv (Z. Kallai, *VT* 8, 1958, p. 53 ş.urm.; B. Mazar, *IEJ* 10, 1960, p. 72). J.P.U.L.

BET-HARAN (Num. 32:36, trebuie identificat cu Bet-Haram, Ios. 13:27). Locul acesta a făcut parte din teritoriul dat seminției lui Gad, așa că se află la E de Iordan. Probabil că a fost un punct de frontieră puternic pe care l-au construit gadiții (Num. 32:36) sau o așezare existentă pe care ei au fortificat-o (Ios. 13:27) pentru a se apăra pe ei înșiși precum și vitele lor. Așezarea aceasta era situată într-o zonă cu pășuni bune (Num. 32:1), dar era în vale (Ios. 13:27) și de aceea era lipsită de siguranța de care se bucurau cei care locuiau în dealurile dincolo de Iordan. Este identificată cu localitatea modernă Tell Iktanû, la 12 km NE de gura de vărsare a Iordanului. R.J.W.

BET-HORON. Numele unui loc canaanit, care înseamnă „casa lui Hauron" (un zeu canaanit al lumii subpămîntene). Bet-Horonul de Sus (Ios. 16:5) este localitatea modernă Beit ʿÛr al-Fôqâ la 617 m deasupra nivelului mării, la 16 km NV de Ierusalim, iar Bet-Horonul de Jos, Ios. 16:3, este Beit ʿUr al-Taḥtâ, la 400 m deasupra nivelului mării, la 2 km mai departe spre NV. Aceste orașe au fost construite de Şeera din tribul lui Efraim (1 Cron. 7:24). Ele făceau parte din teritoriul acestui trib și una dintre cetăți a fost dată familiei levite Chehat (Ios. 21:22). Cetățile au fost reconstruite de Solomon (2 Cron. 8:5) și au fost fortificate de evrei după Exil (Iudit 4:4-5) și de către generalul sirian Bacchides (1 Mac. 9:50). Ele dominau valea Aialonului, prin care trecea unul dintre cele mai importante drumuri antice dintre cîmpia maritimă și regiunea deluroasă. De aceea, în vremurile biblice au trecut multe armate prin aceste cetăți: de ex., amoriții și israeliții care i-au urmărit sub conducerea lui Iosua (Ios. 10:10-11), filistenii (1 Sam. 13:18) și armata egipteană a lui Şișac (potrivit inscripției sale de la Karnak), sirienii conduși de Seron (1 Mac. 3:16, 24) și de Nicanor (1 Mac. 7:39), care au fost amîndoi înfrînți de Iuda la Bet-Horon, precumși romanii sub conducerea lui Cestius (Jos., *BJ* 2, 516).

Sanbalat se poate să fi fost născut la Bet-Horon (Neem. 2:10). Pseudo-Epiphanius, în *Viețile prorocior*, spune că Daniel a fost născut în Bet-Horonul de Sus.

BIBLIOGRAFIE. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 2, 1874, p. 250-253; G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 1931, p. 248-250, 287-292; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 274-275. J.T.

BET-IEŞIMOT (ebr. *bêṯ hayšîmôt*, „casa pustiurilor"), un loc în apropiere de țărmul de NE al Mării Moarte, în cîmpia Moabului (Num. 33:49; Ezec. 25:9), dat de Moise seminției lui Ruben (Ios. 13:20). Eusebiu îl plasează la 16 km SE de Ierihon, iar Josephus (*War* 4. 438) îl menționează sub numele grec *Bēsimōth* (localitatea Khirbet Sueimeh din apropiere), cucerit de tribunul roman Placidus în timpul revoltei evreilor. Au rămas pînă în zilele noastre o fîntînă și cîteva ruine (Tell el-ʿAzeimeh). N.H.

BET-MARCABOT (ebr. *bêṯ hammarkāḇôṯ*, „casa carelor (de război)"). Localitate din teritoriul lui Simeon (Ios. 19:5; 1 Cron. 4:31). Localizarea este incertă, dar întrucît era legată de Ţiclag şi Horma, probabil că a fost un punct întărit de pe graniţa Iudeii cu Filistia. Numele sugerează că aşezarea se poate să fi fost un arsenal canaanit în timpul cuceririi israelite. Faptul că locuitorii Canaanului au avut care de război i-a împiedicat pe pedestraşii evrei să ocupe ţara în întregime (Jud. 19). R.J.W.

BET-NIMRA. „Casa apei curate" sau „Casa leopardului", o cetate din Gad (Num. 32:36), fiind probabil aceeaşi cu Nimra (Num. 32:3) şi Nimrim (Is. 15:6; Ier. 48:34). Potrivit lui Eusebiu, era numită Betam-Naram şi era situată la 8 km N de Livias. S-ar putea să fie localitatea modernă Tell Nimrin, lîngă Wadi Shaîb, sau Tell Bileibil, din apropiere, la vreo 24 km E de Ierihon. G.W.G.

BET-PEOR (lit. „Templul lui Peor"). Localitate din ţinutul deluros din ţara Moabului (Ios. 13:20) sau a amoriţilor (Deut. 4:46), la E de Iordan, care făcea parte din teritoriul lui Ruben. Cadrul istoric al Deuteronomului arată că evreii s-au adunat la Muntele Pisga, în apropiere de Bet-Peor, ca să primească ultimele îndemnuri înainte de a intra în Ţara Promisă (Deut. 3:29; 4:44-46). După ce a repetat pentru emigranţi Legea, Moise a murit şi a fost îngropat în apropiere (Deut. 34:5-6). Bet-Peor se poate să fie aproape de Peor, sau chiar identic cu Peor, unde Balaam a zidit şapte altare (Num. 23:28). Num. 25:1-5 menţionează că moabiţii se închinau unui zeu numit Baal Peor (Domnul Peorului). Localizarea este incertă. R.J.W.

BET-ŞEAN, BET-ŞAN. Cetate situată la joncţiunea importantă a Văii *Izreelului cu Valea Iordanului. Numele apare în Biblie ca *bêṯ šᵉ'ān* (Ios. 17:11, 16; Jud. 1:27; 1 Împ. 4:12; 1 Cron. 7:29) şi *bêṯ šan* (1 Sam. 31:10, 12; 2 Sam. 21:12), dar nu încape îndoială că ambele nume se referă la acelaşi loc. Numele este păstrat în satul Beisân din zilele noastre, lîngă care se află Tell el-Hosn, locul cetăţii antice, care a fost excavat sub conducerea lui C. S. Fisher (1921-1923), A. Rowe (1925-1928) şi G. M. Fitzgerald (1930-1933).

Deşi a fost făcut un sondaj în adîncime, care a arătat că au existat aşezări încă în mileniul al patrulea şi o cetate canaanită importantă în Epoca Timpurie a Bronzului, excavaţiile principale au fost dedicate ultimelor 9 nivele, care se întind din secolul al 14-lea î.d.Cr. pînă în perioada islamică. O mare parte de timp de la începutul acestei perioade, Bet-Şeanul a fost un avanpost fortificat al Egiptului. Încă în secolul al 15-lea, Tutmes III menţionează că Bet-Şean se afla în stăpînirea sa (au fost găsiţi acolo scarabei care purtau numele său), iar în secolul următor una dintre scrisorile de la Amarna vorbeşte despre întăriturile trimise la garnizoana *bît-sa-a-ni* din partea Egiptului. Nivelul principal cel mai vechi (IX) probabil că datează din acest secol (nivelele au fost redatate pe baza succesiunii ceramicii, întrucît datele iniţiale ale arheologilor s-au bazat pe criterii mai puţin certe); în acest nivel a fost descoperit un templu mare dedicat lui „Mekal, Domnul (Ba'al) Bet-Şeanului". În templu au fost găsite rămăşiţele unui taur de 3 ani, sacrificat. (*JERTFE ŞI DARURI).

Nivelul VIII a fost relativ lipsit de importanţă, datînd de pe la sfîrşitului sec. al 14-lea, dar în această perioadă Sethos (Seti) I a încercat să restaureze stăpînirea Egiptului asupra Asiei, care fusese pierdută în mare măsură de ultimii regi din dinastia 18, şi în primul an al domniei sale el a cucerit din nou Bet-Şean. Aici au fost găsite două dintre stelele lui regale, una dintre ele menţionînd că el s-a luptat în apropiere cu *'pr.w* (*EVREI). Nivelul VII (cca sec. 13) a conţinut un templu în care a fost găsită o stelă zugrăvind o zeiţă cu o coroană cu două coarne (*AŞTEROT-CARNAIM), iar în nivelul VI a fost descoperit un templu similar. Acest nivel datează probabil din sec. al 12- lea, din timpul lui Ramses III, a cărui statuie a fost găsită aici, iar descoperirea în cimitirul cetăţii a unor sicrie antropoide de lut, caracteristice *filistenilor, sugerează că aceştia erau staţionaţi de Ramses la Bet-Şean ca o garnizoană de mercenari. Israel a sosit în Palestina la scurtă vreme după aceea şi Manase, care a primit BetşŞeanul (Ios. 17;11), a considerat că cetatea era prea puternică pentru a o cuceri (Ios. 17:16; Jud. 1:27), aşa că a rămas în mîini duşmane pînă în vremea lui David. Importanţa cetăţii în vremea aceasta este sugerată de faptul că Biblia vorbeşte despre Bet-Şean „şi fiicele ei" (adică, satele dependente). Pe vremea lui Saul se afla tot în mîinile filistenilor, deoarece trupul lui Saul şi ale fiilor săi au fost spînzurate pe zidurile acestei cetăţi, de unde le-au luat locuitorii din Iabes-Galaad (1 Sam. 31:10, 12).

În nivelul V (cca sec. 11-lea î.d.Cr.) au fost descoperite două temple, unul (cel din S) dedicat zeului Resheph şi celălalt dedicat zeiţei Antit, iar Rowe a sugerat că acestea sînt templele lui Dagon şi Astarteea în care filistenii au expus capul şi armura lui Saul (1 Cron. 10:10; 1 Sam. 31:10). Cetatea trebuie să fi căzut în cele din urmă în mîinile israeliţilor, în vremea lui David, iar săpăturile au scos la lumină prea puţine urme materiale din acea aşezare (nivelul IV), pînă în perioada elenistică (nivelul III). În această vreme se spune că Bet-Şeanul cu împrejurimile sale („tot Bet-Şeanul", *kolbêṯ šᵉ'ān*) făcea parte din al cincilea district administrativ al lui Solomon (1 Împ. 4:12), iar în timpul domniei lui Roboam (1 Împ. 14:25) a fost cucerit de Sheshonq (*ŞIŞAC). Cetatea a fost întemeiată din nou în perioada elenistică, sub numele de Scythopolis, iar mai tîrziu a făcut parte din *Decapolis.

BIBLIOGRAFIE. A. Rowe, *Beth-shan*, 1, *The Topography and History of Beth-shan*, 1930; 2, i, *The Four Canaanite Temples of Beth-shan*, 1940; vezi de asemenea G. E. Wright, *AJA* 45, 1941, p. 483-485; G. M. Fitzgerald, *Beth-shan*, 2, ii, 1930; 3, 1931; *ANET*, p. 242, 249, 253; J. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln* 1, 1907, p. 874 ş.urm., no. 289. 20-2, 1915, p. 1343 (=*ANET*, p. 489); W. F. Albright, „The Smaller Beth-Shan Stele of Sethos I (1309-1290 BC)", *BASOR* 125, 1952, p. 24-32; G. Posener în J. Bottéro, *Le Problème des Habiru*, 1954, p. 168 (=*ANET*, p. 255); G. E. Wright, *BA* 22, 1959, p. 53-56, 65; (cu privire la sicriele antropoide) G. M. Fitzgerald, în *AOTS*, p. 185-196; *EAEHL*, 1, p. 207-229.

T.C.M.

BET-ȘEMEȘ (ebr. *bêṯ šemeš*, „casa (templul) soarelui"), un nume purtat de 4 locuri din Biblie.

1. O cetate importantă din Iuda (2 Împ. 14:11; 2 Cron. 25:21), pe granița de N cu Dan (Ios. 15:10), situată într-o vale din zona deluroasă, orientată spre V, la vreo 24 km V de Ierusalim; controla un drum care ducea din podiș spre cîmpia de coastă. Locul acesta probabil că trebuie identificat cu localitatea modernă Tell er-Rumeileh, situată în șeaua unui deal la V de fosta așezare ʿAin Shems. Excavații au fost făcute în 1911-1912 și, la o scară mai largă, în 1928-1932. Locul a fost populat prima oară către sfîrșitul Epocii timpurii a bronzului, cu puțin înainte de 2000 î.d.Cr., și a înflorit ca o cetate canaanită puternic fortificată în tot timpul Epocii mijlocii și tîrzii a bronzului, atingînd apogeul în vremea dominației egiptene, sub faraonii din dinastia 19. Legăturile cu N sînt indicate de descoperirea în straturile Epocii tîrzii a bronzului a unei tăblițe de lut scrisă cu alfabetul cuneiform de la *Ugarit (Ras Shamra). Sfîrșitul Epocii bronzului este marcat de cantități mari de vase de lut *filistene, indicînd că acest popor, care s-a așezat la început de-a lungul coastei, a pătruns mult în interior și a devenit rivalul principal al israeliților de curînd sosiți. Cetatea trebuie să fi fost cucerită de israeliți în perioada Judecătorilor și a fost pusă de-o parte ca cetate levitică (Ios. 21:16; 1 Cron. 6:59); este cert că se afla în mîinile israeliților pe vremea lui Samuel deoarece aici a fost lăsat chivotul legămîntului de către filisteni (1 Sam. 6). Probabil că David a întărit această cetate în fazele mai avansate ale luptei sale cu filistenii și este probabil că din această perioadă datează *zidurile de cazemată descoperite aici. Există dovezi că cetatea a fost distrusă în sec. al 10-lea, probabil de către regele egiptean *Șișac, care a invadat Iuda în anul al cincilea al lui Roboam (1 Împ. 14:25-28). Aproximativ la un secol după aceasta, Bet-Șemeș a fost scena unei victorii mari a lui Ioas, împăratul Israelului, asupra lui Amația, împăratul lui Iuda (2 Împ. 14:11-13; 2 Cron. 25:21-23). În timpul domniei lui Ahaz, Bet-Șemeșul, împreună cu alte cetăți, a fost cucerit din nou de filisteni (2 Cron. 28:18), dar ei au fost izgoniți de Tiglat-Palassar III, la care apelase Ahaz, și al cărui vasal a devenit acum Iuda. Viața în cetate în perioada monarhiei a fost indicată de descoperirea unei rafinării pentru ulei de măsline și a unei instalații pentru prelucrarea cuprului; acestea din urmă existaseră deja în Epoca bronzului. Cetatea era însă în declin și a fost distrusă complet de Nebucadnețar în sec. al 6-lea î.d.Cr.

Probabil că Ir-Șemeș, „cetatea soarelui" (Ios. 19: 41), trebuie identificată cu Bet-Șemeș.

BIBLIOGRAFIE. D. Mackenzie, „Excavations at Ain Shem's", *Annual Report of the Palestine Exploration Fund*, 1, 1911, p. 41-94; 2, 1912-1913, p. 1-100; E. Grant (și G. E. Wright), *Ain Shems Excavations*, 1-5, 1931-1939; G. E. Wright, *EAEHL*, 1, p. 248-253; J. A. Emerton, *AOTS*, p. 197-206.

2. O cetate pe granița lui Isahar (Ios. 19:22), de unde canaaniții nu au fost izgoniți, ci au devenit tributari israeliților (Jud. 1:33); probabil că trebuie identificată cu localitatea modernă el-ʿAbēdîyeh, care domină un vad al Iordanului, la vreo 3 km S de Marea Galileii.

BIBLIOGRAFIE. A. Saarisalo, *The Boundary between Isahar and Naphtali*, 1927, p. 71-73, 119 ș. urm.

3. O cetate fortificată din teritoriul lui Neftali (Ios. 19:38); localizarea este necunoscută, afară de cazul că este identificată cu **2.**

4. O cetate în Egipt (Ier. 43:13), care probabil poate fi identificată cu Heliopolis (*ON).

T.C.M.

BET-ȘITA (ebr. *bêṯ šittâ*, „casa salcîmului"). Un oraș în apropiere de Abel-Mehola, unde au fugit madianiții de Ghedeon (Jud. 7:22). Încă nu a fost identificat cu certitudine.

J.D.D.

BET-ȚUR (ebr. *bêṯ ṣûr*). O cetate din Iuda (Ios. 15:58) care nu este menționată în relatarea cuceririi, dar care a fost ocupată de urmașii lui *Caleb, fiul lui Hețron (1 Cron. 2:45). A fost fortificată de Roboam în sec. al 10-lea (2 Cron. 11:7), a avut oarecare importanță în vremea lui Neemia (3:16) și a fost o cetate strategică fortificată în timpul războaielor Macabeilor (1 Mac.).

Numele este păstrat de locul numit Burj es-Sur, dar cetatea antică este reprezentată în zilele noastre de o movilă din apropiere, Khirbet et-Tubeiqah, la vreo 6 km N de Hebron. Locul a fost identificat în 1924, iar în 1931 o expediție americană condusă de O. R. Sellers și W. F. Albright a făcut excavații preliminare care, datorită vremurilor tulburi, nu au fost reluate pînă în 1957.

Locul nu a fost puțin populat pînă în Epoca medie a bronzului II (cca sec. 19-16 î.d.Cr.); în ultima parte a perioadei în care hicsoșii au dominat Palestina și probabil că lor trebuie să le fie atribuit un sistem de ziduri masive de apărare pe versanții movilei. Cînd egiptenii i-au izgonit în cele din urmă pe hicsoși din Egipt și i-au urmărit pînă în Palestina, Bet-Țur a fost distrus și a fost abandonat în mare măsură; este evident că a rămas în această stare pînă în Epoca tîrzie a bronzului (cca 1550-1200) și de aceea nu a opus nici o rezistență armatelor lui Iosua, așa cum se vede din faptul că lipsește din narațiunea cuceririi. Este evident că israeliții s-au așezat aici, deoarece în sec. al 12-lea și al 11-lea cetatea a înflorit, deși populația se pare că a scăzut către sfîrșitul secolului al 10-lea. Nu a fost scoasă la lumină nici o dovadă certă cu privire la fortificațiile lui Roboam, așa încît se poate ca el să fi folosit din nou zidurile din Epoca medie a bronzului și se poate să fi avut numai o garnizoană mică aici. Localitatea a fost ocupată în tot timpul monarhiei, a fost abandonată în timpul Exilului și a fost repopulată în perioada persană, dar apogeul importanței sale a ajuns să fie în perioada elenistică. În vremea aceea ea a fost o cetate-garnizoană care controla drumul dintre Ierusalim și Hebron, la granița dintre Iudea și Idumeea, și a avut un rol important în războaiele Macabeilor. O fortăreață mare a fost descoperită pe vîrful dealului și aici au fost găsite un număr mare de monezi, inclusiv multe ale lui Antioh IV Epiphanes, și cîteva mînere de vase de Rhodos, marcate, indicînd că garnizoana avuses soldați greci. Fortul a cunoscut trei faze principale, a doua dintre ele fiind datorată probabil lui Iuda Macabeul, care a fortificat cetatea după ce l-a înfrînt acolo pe Lysias, adjunctul lui Antioh (1 Mac. 4:26-34, 61), iar a treia fază probabil că poate fi atribuită generalului macedonean Bacchides, care a fortificat-o în jurul anului 161 î.d.Cr. (1 Mac. 9:52).

BIBLIOGRAFIE. O. R. Sellers, *The Citadel of Beth-zur*, 1933; W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, ediţie revizuită, 1960, *passim*, în special p. 150-152; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 283; R. W. Funk, *EAEHL*, 1, p. 263-267.

T.C.M.

BETABARA (probabil de la ebr. bêṯ ʿaḇārâ, „casa vadului"). Numele acesta este găsit în multe MS. gr. în Ioan 1:28 în loc de *„Betania dincolo de Iordan" şi de aceea este găsit în unele traduceri. Origene a preferat acest nume, dar a recunoscut că majoritatea *ms. contemporane nu erau de acord cu el*. El dă etimologia numelui ca fiind „casa pregătirii", pe care el a asociat-o cu „pregătirea" lui Ioan Botezătorul. În vremea sa, spune el, locul acesta era arătat ca locul botezului lui Ioan. Probabil că este localitatea actuală Qasr el-Yehud, pe malul drept al Iordanului, la E de Ierihon, unde se află o mănăstire a Sf. Ioan.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938,. p. 264-265.

J.N.B.

BETANIA. 1. Un sat (populaţia actuală: 726) la poalele Muntelui Măslinilor, la vreo 3 km de Ierusalim, pe drumul către Ierihon. Este menţionat pentru prima oară în Evanghelii, mai ales ca locul unde trăiau prietenii iubiţi ai Domnului Isus, Maria, Marta şi Lazăr; de aici derivă numele modern, ʿel-ʿAzariyeh. Evenimentul cel mai important din istoria Evangheliei care a avut loc aici este ungerea lui Isus (Marcu 14:3-9). În afara Evangheliilor, este întîlnit în principal în itinerarii creştine, tradiţii şi legende.

2. Locul unde boteza Ioan *„dincolo de Iordan"* (Ioan 1:28). Identificarea rămîne incertă. Încă pe vremea lui Origen (cca 250 d.Cr.) era necunoscut (vezi *Commentary on John* 6:40, p. 157, ed. Brooke). Origene a preferat numele *Betabara, întrucît locul acesta era cunoscut în zilele sale şi, în plus, acest nume poate fi coroborat prin alegorie. Totuşi, „Betania" ar trebui acceptată ca o formă mai dificilă. Menţionarea unui loc care a ajuns necunoscut atît de curînd este adusă frecvent ca un argument în favoarea cunoaşterii Palestinei sec. 1 de către evanghelist sau sursa sa.

J.N.B.

BETEL. Identificat de majoritatea cercetătorilor cu Tell Beitin, pe drumul de la cumpăna apelor, la 19 km N de Ierusalim. Deşi au fost găsite urme ale unei ocupări mai vechi, se pare că cetatea a fost întemeiată la începutul Epocii medii a bronzului. În timpul acestei perioade, Avram şi-a întins cortul la E de Betel, unde a zidit un altar pentru Iahveh (Gen. 12:8). După vizita sa în Egipt, s-a întors la acest loc (Gen. 13:3). Pentru Iacov, Betel *a fost punctul de pornire în cunoaşterea* lui Dumnezeu, care pentru el a fost „Dumnezeul Betelului" (Gen. 31:13; 35:7). Ca urmare a vedeniei lui Iahveh el a numit acest loc „Casa lui Dumnezeu" (ebr. *bêṯ ʾēl*) şi a ridicat un *stîlp de aducere aminte (ebr. *maṣṣēḇâ*, Gen. 28:11-22). La întoarcerea sa din Haran, a fost atras la Betel şi acolo a zidit un altar şi a ridicat un stîlp de aducere aminte, repetînd numele pe care l-a dat mai înainte (Gen. 35:1-15). Probabil că locul este Burg Beitin, la SE de Tell Beitin, „umărul din Luz" (Ios. 18:13).

Excavaţiile au scos la lumină rămăşiţe din prima parte a Epocii bronzului, între care un altar („înălţime") de piatră pe care arheologii susţin că sînt pete de sînge. Această interpretare pare improbabilă, iar afirmaţia că această piatră a fost înlocuită cu un altar în Epoca medie a bronzului este de asemenea dubioasă. Cetatea din Epoca medie a bronzului a fost prosperă, dar a fost distrusă în jur de 1550 î.d.Cr.; pe acelaşi loc au fost construite case de bună calitate către sfîrşitul Epocii bronzului. Acestea, la rîndul lor, au fost jefuite, iar clădirile din Epoca fierului marchează o schimbare culturală completă, pe care arheologii o leagă de cucerirea israelită (Ios. 12:16; Jud. 1:22-26). Betelul a fost dat triburilor care descind din Iosif care l-au cucerit, şi anume lui Efraim (1 Cron. 7:28), şi se învecina cu teritoriul lui Beniamin (Ios. 18:13). Israeliţii au repopulat curînd oraşul dîndu-i în loc de Luz numele pe care i l-a dat Iacov în urma vedeniei avute (Jud. 1:23). Cînd a fost necesar ca Israel să pedepsească seminţia lui Beniamin, poporul *a cerut călăuzire cu privire la desfăşurarea bătăliei şi* s-a închinat la Betel pentru că „acolo se găsea atunci chivotul legămîntului" (Jud. 20:18-28; 21:1-4). A fost un sanctuar şi în vremea lui Samuel, care îl vizita în fiecare an (1 Sam. 7:16; 10:3). Urmele materiale din această perioadă indică o comunitate săracă şi nesigură de viitor. Aşezarea a fost arsă de două ori, probabil de către filisteni.

În primii ani ai monarhiei cetatea a prosperat, *devenind chiar centrul cultului rival instituit de Ieroboam*, dar condamnat de un om al lui Dumnezeu din Iuda (1 Împ. 12:28-13:32). Abia, împăratul lui Iuda, a cucerit Betelul (2 Cron. 13:19), şi se poate ca fiul său, Asa, să fi distrus Betelul (2 Cron. 14:8). Elisei a întîlnit un grup de „fii ai profeţilor" din Betel, dar şi nişte băieţi care şi-au bătut joc de el (2 Împ. 2:3, 23). Amos a condamnat ritualurile de la sanctuarul împărătesc israelit (Amos 4:4; 5:5-6; 7:13; *cf.* Osea 10:15), iar Ieremia a arătat zădărnicia lor (Ier. 48:13). Preotul trimis să-i instruiască pe coloniştii asirieni din Samaria s-a stabilit la Betel (2 Împ. 17:28) şi este evident că închinarea a continuat acolo pînă cînd Iosia, profitînd de slăbiciunea Asiriei, a invadat Israelul şi a distrus sanctuarele sale. Nu a fost descoperită nici o rămăşiţă din altarele lui Ieroboam; se poate ca ele să fi fost în afara oraşului propriu-zis, pe locul altarelor patriarhale. În sec. al 6-lea î.d.Cr. cetatea a fost distrusă de foc. Unii evrei întorşi din exil s-au stabilit la Betel (Neem. 11:31) dar închinăciunea îşi avea centrul la Ierusalim (Zah. 7:2-3). Cetatea a crescut în perioada elenistică pînă cînd a fost fortificată de Bacchides, pe la 160 î.d.Cr. (1 Mac. 9:50). După ce Vespasian a cucerit Betelul în anul 69 d.Cr., a trecut un timp scurt pînă cînd a fost reconstruit ca un oraş roman. A continuat să înflorească pînă în perioada cuceririi arabe. (*BET- AVEN.)

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright şi J. L. Kelso, „The Excavation of Bethel (1934-60)", *AASOR* 39, 1968; D. L. Newlands, „Sacrificial Blood at Bethel?" *PEQ* 104, 1972, p. 155. Pentru identificarea cu localitatea modernă Bireh, vezi D. Livingston, *WTJ* 33, 1970, p. 20-44; 34, 1971, p. 39-50; criticată de A. F. Rainey, *WTJ* 33, 1971, p. 175-188.

A.R.M.

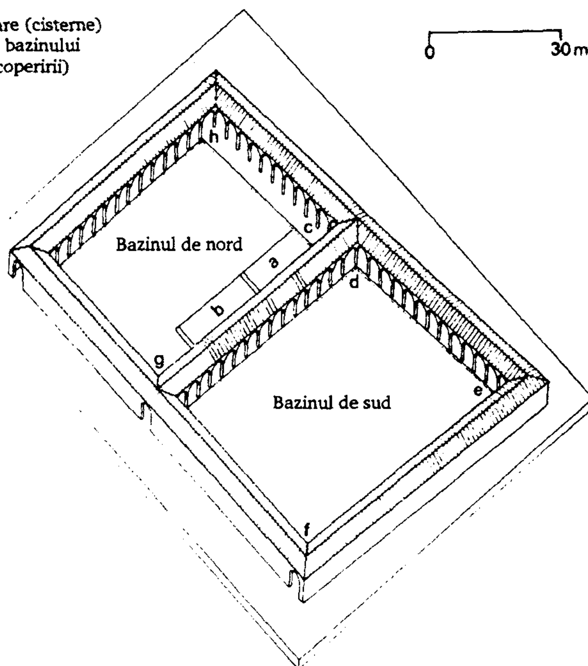
BETEN. O cetate din Așer menționată în Ios. 19:25. Localizarea este incertă. Eusebiu, în lucrarea sa *Onomasticon*, o numește Betseten și o plasează la 8 mile romane E de Ptolemais (Acco). S-ar putea să fie localitatea modernă Abtun, la E de Muntele Carmel.
J.D.D.

BETESDA. Numele unei scăldători de la Ierusalim (Ioan 5:2), în apropiere de Poarta Oilor; există o oarecare incertitudine în text cu privire la nume și la aplicarea lui. Sînt întîlnite nume diferite în diferite ms.; mulți cercetători consideră că ortografia cea mai corectă este „Bethzatha" (VSR, JB, TEV), dar VA, VR, NASB, NEB și NIV acceptă „Betesda". (Deși „Betsaida" este un nume atestat, este improbabil, din cauza unor motive de ordin general.) Numele indică fie scăldătoarea, fie o clădire („la Scăldătoarea Oilor", *NEB*).

„Betesda" poate însemna „locul (lit. „casa") îndurării" (aram. *bêṯ hesdâ*), sau „locul revărsării" (ebr. *bêṯ 'ešdâ*). Această ultimă posibilitate este întărită de faptul că într-un document de la Qumran este întîlnită o formă de dual (*bêṯ 'ešdaṯayin*, 3Q15, 57); se face o referință la o scăldătoare (pereche) din apropierea zonei Templului. Dovada lingvistică este și mai interesantă dacă avem în vedere faptul că Eusebiu și pelerinul de la Bordeaux vorbesc despre două scăldători (perechi) la Betesda. O pereche de scăldători la N de zona Templului au fost descoperite în 1856 la Biserica Sf. Ana și de atunci încoace mulți le-au identificat cu locul din Ioan 5:2; rămășițe ale pridvoarelor magnifice se pare că au dăinuit peste secole. Cu toate acestea, identificarea rămîne incertă; au fost propuse alte scăldători din aceeași zonă; unii cercetători au considerat că Scăldătoarea *Siloam este de asemenea o posibilitate. Dacă așa stau lucurile, cuvîntul *probatikē* nu se poate referi la „Poarta Oilor", care se află în partea de N a zonei Templului; sînt posibile și alte redări (*cf.* de ex., NEB).

BIBLIOGRAFIE. J. Jeremias, *The Rediscovery of Bethesda*, E.T., 1966; A. Duprez, *Jésus et les Dieux Guérisseurs*, 1970; B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971, *ad. loc.*; și comentarii obișnuite.
D.F.P.

BETFAGHE (în aram. „loc cu pui de smochin"). Un sat de pe Muntele Măslinilor, aproape de drum sau chiar pe drumul de la Ierihon spre Ierusalim, și în apropiere de Betania (Mat. 21:1; Marcu 11:1; Luca 19:29). Nu se cunoaște locul unde era amplasat. Vezi *ZPEB*, p. 112.
J.W.M.



O reconstituire propusă pentru Bazinul Betesda

BETLEEM (ebr. *bêṯ lehem*, „casa pîinii", cuvîntul „pîine" fiind folosit în sensul mai larg de „hrană"). S-a sugerat că *lehem*, al doilea cuvînt, este de fapt Lakhmu, o zeitate asiriană; nu există însă nici o dovadă că acest zeu ar fi fost venerat vreodată în Palestina. În VT există două orașe cu acest nume și în zilele noastre amîndouă poartă numele arab Bayt Lahm, care este un echivalent exact al numelui ebraic.

1. Faimoasa cetate a lui David, cum a ajuns să fie numită. Este situată la 9 km S de Ierusalim. Numele mai vechi a fost Efrata (Gen. 35:19) și localitatea a fost cunoscută ca Betleemul lui Iuda, sau Betleem Efrata, pentru a fi deosebită de cealaltă localitate cu același nume. Mormîntul Rahelei se afla în apropiere; la Betleem au trăit strămoșii lui David; filistenii au așezat o garnizoană acolo; Mesia a fost destinat să fie născut acolo și povestirea despre păstori și magi se concentrează în jurul Betleemului. Betleemul a avut de suferit în sec. al 2-lea d.Cr., din cauza lui Adrian, și toți evreii au fost expulzați de acolo; se pare că locul peșterii nașterii a fost uitat timp de două secole, așa încît s-ar putea ca Biserica Nașterii, ridicată de împărăteasa Elena în timpul domniei lui Constantin, să nu marcheze locul corect.

2. Al doilea Betleem se află în teritoriul lui Zabulon (Ios. 19:15); este la 11 km NV de Nazaret. Majoritatea cercetătorilor cred că judecătorul Ibțan (Jud. 12:8) a locuit aici, dar tradiția antică este în favoarea Betleemului lui Iuda.

BIBLIOGRAFIE. *EAEHL*, 1, p. 198-206. D.F.P.

BETSAIDA. Oraș pe țărmul de N al Galileii, în apropiere de Iordan. Numele este aramaic și înseamnă „casa pescuitului" (dacă se citește *bêṯ saydâ*), sau „casa pescarului" (dacă se citește *bêt sayyāḏâ*). Tetrarhul Filip a reconstruit orașul și l-a numit Iulias, în cinstea Iuliei, fiica lui Augustus. Pliniu și Ieronim ne spun că era la E de Iordan și există două localizări posibile, la al-Tell sau Masadiya. (Cele două localități sînt aproape una de alta, ultima dintre ele fiind mai aproape de țărm.) Dar în Marcu 6:45 ucenicii au fost trimiși de la E de Iordan la Betsaida, către Capernaum (*cf.* Ioan 6:17); de aceea a fost postulată existența unui alt oraș Betsaida, la V de Iordan - localizat poate la Ayn al-Tabigha. Se susține că aceasta a fost Betsaida „Galileii" (Ioan 12:21), întrucît granița politică a Galileii nu putea să treacă la E de Iordan. Lucrul acesta este improbabil; „Galilea" nu este folosită neapărat în sensul strict politic. O suburbie a orașului Iulias, pe malul de V, pare a fi cea mai adecvată supoziție pe baza textului din Marcu 6:45; Capernaumul nu era departe de acolo. D.F.P.

BEȚALEEL (ebr. *b^{e}sal'ēl*, „în umbra ocrotirea lui Dumnezeu"). **1.** Un om din seminția lui Iuda, din familia lui Hețron și casa lui Caleb, fiul lui Iru, nepotul lui Hur; înzestrat de Dumnezeu ca meșteșugar iscusit în prelucrarea lemnului, metalului și pietrelor prețioase, a fost însărcinat cu conducerea lucrărilor pentru construirea cortului întîlnirii; el i-a învățat de asemenea pe alți meșteșugari. Vezi Exod. 31:1-11; 35:30-35. **2.** Un fiu al lui Pahat-Moab, care a fost înduplecat de Ezra să o alunge pe soția sa străină (Ezra 10:30). D.W.G.

BEULA. Cînd Domnul va mîntui Sionul, țara va primi acest nume simbolic, care înseamnă „Măritată" (Is. 62:4). Numele exprimă apropierea relației dintre Sion și fiii săi (v. 5a) și restaurarea Sionului pentru Dumnezeul său (v. 5b; *cf.* Is. 49:18; 54:1-6; Osea 2:14-20; în contrast cu Osea 1:2); numele prevestește de asemenea fertilitatea erei mesianice. Domnul va fi *ba'al*, Soțul, Garantul rodniciei, pe baza neprihănirii (îndreptățirii) (Is. 62:1-2; Deut. 28:1-14).

J.A.M.

BIBLIA. Termen derivat din gr. *biblia* („cărți"), prin intermediul limbii latine, „Biblia" desemnează cărțile care sînt recunoscute drept canonice de către Biserica creștină. Cea mai veche folosire creștină a termenului *ta biblia* („cărțile") în sensul acesta se spune că este în 2 *Clement* 14:2 (cca 150 d.Cr.): „cărțile și apostolii declară că biserica ... a existat de la început". *Cf.* Dan. 9:2: „Eu, Daniel, am văzut din cărți" (ebr. *bass^{e}pārîm*), unde el se referă la culegerea de scrieri profetice din VT. Termenul gr. *biblion* (al cărui plural este *biblia*), este un diminutiv de la *biblos*, care indică orice fel de document scris, dar original s-a referit la cele scrise pe papirus (gr. *byblos*; *cf.* portul fenician Byblus, prin care se importa în antichitate papirusul din Egipt).

Un termen sinonim cu „Biblia" este „scrierile" sau „Scripturile" (gr. *hai graphai*, *ta grammata*) și este folosit frecvent în NT pentru a indica documentele VT în totalitate, sau în parte; *cf.* Mat. 21:42: „N-ați citit niciodată în Scripturi?" (*en tais graphais*); pasajul paralel din Marcu 12:10 conține termenul la singular, referindu-se la un anumit text citat: „Oare n-ați citit locul acesta din Scriptură?" (*ten graphēn tautēn*); 2 Tim. 3:15, „sfintele Scripturi" (*ta hiera grammata*), v. 16, „toată Scriptura este inspirată de Dumnezeu" (*pasa graphē theopneustos*). În 2 Pet. 3:16, „toate" scrisorile lui Pavel sînt incluse alături de „celelalte Scripturi" (*tas loipas graphas*), prin care se înțelegea scrierile VT și, probabil, Evangheliile.

VT și NT - *tawrat* (de la ebr. *tôrâ*) și *injīl* (de la gr. *euangelion*) - sînt recunoscute în Coran (Sura 3) ca revelații divine anterioare. VT ebraic este Biblia ebraică. Pentateuhul ebraic este Biblia samariteană.

I. Conținutul și autoritatea

Între creștini, pentru care VT și NT constituie împreună Biblia, nu există un acord deplin cu privire la conținutul lor. Unele ramuri ale bisericii siriace nu includ în NT 2 Petru, 2 și 3 Ioan, Iuda și Apocalipsa. Comuniunile romane și grecești includ în VT o serie de cărți în plus față de cele care alcătuiesc Biblia ebraică; aceste cărți adiționale au format o parte a Septuagintei creștine.

Deși ele sînt incluse, alături de încă una sau două cărți, în Biblia Protestantă Engleză completă, Biserica Anglicană (la fel ca și Biserica Luterană) urmează ideea lui Ieronim care susține că aceste cărți pot fi citite „ca un exemplu de viață și pentru învățarea obiceiurilor; dar lor nu le revine autoritatea de a formula vreo doctrină nouă" (Articolul VI). Alte biserici reformate nu le acordă deloc statut canonic (*APOCRIFE). Biblia etiopiană include *1 Enoh* și cartea *Jubileelor*.

În comunitățile creștine romane, grecești și de altă origine, Biblia, împreună cu tradiția orală a bisericii, într-un oarecare sens, constituie autoritatea supremă. În bisericile Reformei, pe de altă parte, Biblia este singura autoritate supremă în probleme de doctrină și practică. Astfel, Articolul VI al Bisericii Anglicane afirmă: „Sfînta Scriptură conține toate lucrurile necesare pentru mîntuire: de aceea, ceea ce nu poate fi citit în ea, și nu poate fi dovedit prin ea, nu trebuie să i se ceară vreunui om să creadă ca fiind un articol de Crez și nu trebuie să fie considerat ca o condiție sau necesitate pentru mîntuire". În același sens *Mărturisirea de credință de la Westminster (Westminster Confession of Faith)* (1. 2) enumeră cele 39 de cărți ale VT și cele 27 ale NT ca fiind „date toate prin inspirația lui Dumnezeu, pentru a fi regula de credință și de viață".

II. Cele două Testamente

Cuvîntul „testament" din numele „Vechiul Testament" și „Noul Testament", date celor două secțiuni ale Bibliei, provine prin cuvîntul latin *testamentum*, de la gr. *diathēkē*, care în majoritatea cazurilor unde apare în Biblia greacă înseamnă „legămînt" și nu „testament". În Ier. 31:31 ș.urm. este prevestit un nou legămînt (ebr. *b^erît*, LXX *diathēkē*), care va înlocui legămîntul pe care Iahveh l-a făcut cu Israel în pustie (*cf.* Exod. 24:7 ș.urm.). „Prin faptul că zice: „Un nou legămînt", a mărturisit că cel dintîi este vechi" (Evr. 8:13). Scriitorii NT văd împlinirea profeției despre noul legămînt în rînduiala nouă inaugurată prin lucrarea lui Cristos; cuvintele Lui de instituire (1 Cor. 11:25) conferă autoritate acestei interpretări. Prin urmare, cărțile VT sînt numite astfel datorită asocierii lor strînse cu istoria „vechiului legămînt", iar cărțile NT poartă acest nume pentru că sînt documentele de temelie pentru „noul legămînt". Modul în care noi folosim termenul „Vechiul Testament" este cel întîlnit în 2 Cor. 3:14, „la citirea Vechiului Testament", deși Pavel probabil că se referă la Lege, baza vechiului legămînt, și nu întregul volum al Scripturii ebraice. Termenii „Vechiul Testament" *(palaia diathēkē)* și „Noul Testament" *(kainē diathēkē)*, pentru cele două colecții de cărți, au intrat în folosința generală a creștinilor în ultima parte a sec. al 2-lea; în Apus, Tertullian a tradus *diathēkē* în latină prin *instrumentum* (un document legal) și apoi prin *testamentum;* acest ultim cuvînt a dăinuit - din nefericire - întrucît cele două părți ale Bibliei nu sînt „testamente" în sensul obișnuit al termenului.

III. Vechiul Testament

În Biblia ebraică toate cărțile sînt aranjate în trei secțiuni: Legea *(tôrâ)*, Profeții (n^eḇî'îm) și Scrierile (*k^eṯûbîm*). Legea cuprinde Pentateuhul, cele cinci „cărți ale lui Moise". Profeții se împart în două subdiviziuni - „Prorocii Vechi" (*n^eḇî'îm rî'šônîm*), care includ Iosua, Judecători, Samuel și Împărați, și „Prorocii Recenți" (*n^ebî'îm 'ah^arônîm*), care includ Isaia, Ieremia, Ezechiel și „Cartea celor Doisprezece Proroci". Scrierile conțin restul cărților - mai întîi Psalmii, Proverbele și Iov, apoi cele cinci „Suluri" *(m^egillôṯ)*, și anume Cîntarea Cîntărilor, Rut, Plîngerile, Eclesiastul și Estera; și, în fine, Daniel, Ezra-Neemia și Cronicile. Numărul total al cărților socotite în mod tradițional este 24, dar aceste 24 de cărți corespund exact cu socoteala noastră de 39, întrucît în calculul nostru Prorocii Mici sînt socotiți ca 12 cărți, iar Samuel, Împărați, Cronici și Ezra-Neemia formează fiecare cîte două cărți. În antichitate au existat alte moduri de socotire a acelorași 24 de cărți; într-un caz (atestat de Josephus), numărul total a fost redus la 22; în altul (cunoscut de Ieronim), a fost ridicat la 27.

Originea aranjării cărților în Biblia ebraică nu poate fi descoperită; împărțirea în trei secțiuni se crede că ar corespunde cu cele trei etape în care cărțile au primit recunoașterea canonică, dar nu există nici o dovadă directă pentru acest fapt (*CANONUL VECHIULUI TESTAMENT).

În LXX cărțile sînt aranjate potrivit cu similaritatea subiectului. Pentateuhul este urmat de cărțile istorice, acestea sînt urmate de cărțile poetice și de înțelepciune, iar acestea sînt urmate de profeți. Aceasta este ordinea, care în esența ei, este perpetuată (prin Vulgata) în majoritatea edițiilor creștine ale Bibliei. În unele privințe ordinea aceasta este mai fidelă decît Biblia ebraică în ce privește ordinea cronologică a conținutului narațiunilor; de exemplu, Rut apare imediat după Judecători (întrucît relatează lucruri care s-au întîmplat „în zilele cînd conduceau judecătorii"), iar lucrarea Cronicarului apare în ordinea Cronici, Ezra, Neemia.

Împărțirea în trei secțiuni a Bibliei ebraice este reflectată în cuvintele din Luca 24:44 („Legea lui Moise ... prooroci ... psalmi"); de obicei NT vorbește despre „Lege și prooroci" (vezi Mat. 5:17, etc.), sau „Moise și prooroci" (Luca 16:29, etc.).

Revelația divină pe care o cuprinde VT a fost comunicată în două moduri principale - prin lucrări mărețe și prin cuvinte profetice. Aceste două moduri ale revelației sînt legate în mod indisolubil. Lucrările de îndurare și judecată prin care Dumnezeul Israelului S-a făcut cunoscut poporului legămîntului Său nu ar fi transmis poporului mesajul adecvat dacă nu ar fi fost interpretate de profeți - „purtătorii de cuvînt" ai lui Dumnezeu, care au primit și comunicat cuvîntul Lui. De exemplu, evenimentele Exodului nu ar fi dobîndit o semnificație perpetuă pentru israeliți dacă Moise nu le-ar fi spus că în toate aceste evenimente Dumnezeul părinților lor acționa pentru izbăvirea lor conform promisiunilor Lui din vechime. Pe de altă parte, cuvintele lui Moise ar fi fost fără rod dacă nu ar fi fost confirmate de evenimentele Exodului. Putem compara în mod asemănător rolul important pe care l-a avut Samuel în timpul amenințării filistenilor, sau rolul marilor profeți din sec. al 8-lea atunci cînd Asiria spulbera totul în calea sa, sau rolul lui Ieremia și Ezechiel cînd regatul lui Iuda s-a sfîrșit, și așa mai departe.

Această întrepătrundere în VT a lucrărilor mărețe cu cuvintele profetice, explică de ce istoria și profeția sînt întrețesute într-o asemenea măsură pe toate paginile VT; nu încape îndoială că înțelegerea acestui fapt a fost factorul care i-a determinat pe evrei să includă principalele cărți istorice alături de profeți.

Dar scrierile VT nu numai că redau această revelație progresivă bilaterală a lui Dumnezeu, ci VT redă în același timp răspunsul oamenilor la revelația lui Dumnezeu - un răspuns care uneori este supus, dar prea adesea nesupus; un răspuns exprimat atît în fapte cît și în cuvinte. În această redare în VT a răspunsului oamenilor cărora le-a vorbit Dumnezeu, NT găsește învățături practice pentru creștini; cu privire la răzvrătirea israeliților în pustie și cu privire la dezastrele care au urmat, Pavel a scris: „Aceste lucruri

li s-au întîmplat ca să ne slujească drept pilde și au fost scrise pentru învățătura noastră, peste care au venit sfîrșiturile veacurilor" (1 Cor. 10:11).

În ce privește locul său în Biblia creștină, VT are un caracter pregătitor: ceea ce le-a spus „Dumnezeu ... părinților noștri prin prooroci" a așteptat împlinirea în cuvîntul care „la sfîrșitul acestor zile" sau, „în aceste zile de pe urmă" ne-a fost vorbit „prin Fiul" (Evr. 1:1 ș.urm.). Totuși, VT a fost Biblia pe care apostolii și alți predicatori ai Evangheliei din zilele de început ale creștinismului au luat-o cu ei cînd L-au proclamat pe Isus ca Mesia, Trimisul lui Dumnezeu, Domnul și Mîntuitorul: ei au găsit în VT o mărturie clară despre Cristos (Ioan 5:39) și o expunere clară a planului de mîntuire prin credința în El (Rom. 3:21; 2 Tim. 3:15). În privința modului de folosire a VT, ei au avut autoritatea și exemplul lui Cristos Însuși; și Biserica, de atunci încoace, a procedat bine cînd a urmat precedentul stabilit de El și de apostolii Săi și a recunoscut VT ca și Scriptură creștină..„Ceea ce a fost indispensabil pentru Răscumpărătorul trebuie să fie întotdeauna indispensabil și pentru cei răscumpărați" (G. A. Smith).

IV. Noul Testament

NT și VT sînt în aceeași relație ca și împlinirea și promisiunea. Dacă VT relatează ceea ce Dumnezeu „a vorbit în vechime părinților noștri", NT redă cuvîntul final pe care El l-a rostit prin Fiul Său, în care a fost însumată, confirmată și depășită toată revelația anterioară. Lucrările mărețe ale revelației VT culminează cu lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos; cuvintele profeților VT își găsesc împlinirea în El. Dar el nu numai că încununează revelația lui Dumnezeu pentru om: El este de asemenea răspunsul perfect al omului pentru Dumnezeu - marele preot și apostolul mărturisirii noastre (Evr. 3:1). Dacă VT scrie mărturia celor care au văzut ziua lui Cristos mai înainte ca aceasta să răsară, NT scrie mărturia celor care L-au văzut și L-au auzit în zilele cînd era în trup, a celor care au ajuns să cunoască și să proclame semnificația venirii Lui mai plenar, prin puterea Duhului, după învierea din morți.

NT a fost acceptat de marea majoritate a creștinilor, în ultimii 1600 de ani, ca fiind alcătuit din 27 de cărți. Aceste 27 de cărți se încadrează în mod natural în 4 secțiuni: *(a)* cele patru Evanghelii, *(b)* Faptele Apostolilor, *(c)* 21 de epistole scrise de apostoli și „bărbați apostolici", *(d)* Apocalipsa. Această ordine nu numai că este logică, dar este în linii mari și o ordine cronologică în ce privește tematica documentelor; totuși, nu este ordinea în care au fost scrise cărțile.

Primele cărți ale NT care au fost scrise au fost Epistolele timpurii ale lui Pavel. Acestea (împreună, poate, cu Epistola lui Iacov) au fost scrise între anii 48 și 60 d.Cr, mai devreme decît cea mai veche Evanghelie. Cele patru Evanghelii aparțin deceniilor dintre 60 și 100, și tot în aceste decenii pot fi datate toate (sau aproape toate) celelalte scrieri ale NT. În timp ce scrierea cărților VT s-a întins pe o perioadă de peste 1.000 de ani, cărțile NT au fost scrise în curs de un secol.

Scrierile NT nu au fost adunate laolaltă în forma pe care o cunoaștem noi imediat după ce au fost scrise. La început *Evagheliile individuale au avut o existență locală independentă, în comunitățile pentru care au fost compuse inițial. Pe la începutul secolului al 2-lea, însă, ele au fost adunate laolaltă și au început să circule ca un set de patru cărți. Cînd s-a întîmplat aceasta, *Faptele a fost despărțită de Evanghelia după Luca, cu care alcătuise o lucrare unitară în două volume, și a inaugurat o carieră proprie, nu lipsită de importanță.

Epistolele lui Pavel au fost păstrate la început de comunitățile sau persoanele cărora le-au fost trimise. Dar există dovezi care sugerează că spre sfîrșitul sec. 1 scrierile care au dăinuit au început să fie adunate într-o colecție de scrieri Pauline - care au circulat repede la biserici - mai întîi o colecție de 10, și la scurtă vreme după aceea, o colecție mai mare, de 13, mărită prin includerea celor 3 epistole *pastorale. În cadrul colecției pauline se pare că epistolele nu au fost aranjate în ordine cronologică, ci în ordinea descrescîndă a lungimii. Acest principiu poate fi observat în ordinea găsită în majoritatea edițiilor NT din zilele noastre: scrisorile către biserici vin înaintea celor către persoane individuale, iar în cadrul acestor subdiviziuni sînt aranjate în așa fel încît cea mai lungă este prima și cea mai scurtă este ultima. (Singura abatere de la această schemă este Epistola către Galateni, care vine înainte de Efeseni, deși Efeseni este puțin mai lungă.)

Dată fiind colecția de Evanghelii și de scrieri Pauline, Faptele Apostolilor a servit ca o legătură între ele, și avem astfel începutul *Canonului NT așa cum îl cunoaștem noi. Biserica primară, care a moștenit Biblia ebraică (sau versiunea greacă a LXX) drept Scriptură sacră, nu a așteptat mult pînă la punerea scrierilor evanghelice și apostolice alături de Lege și Proroci, folosindu-le pentru propagarea și apărarea Evangheliei, precum și pentru închinăciunea creștină. Astfel, Iustin Martirul, pe la jumătatea sec. al 2-lea, descrie cum creștinii, în întrunirile lor de duminica citeau „amintirile apostolilor sau scrierile profeților" (*Apology* 1. 67). Prin urmare, era normal ca atunci cînd creștinismul s-a răspîndit la popoarele care vorbeau alte limbi decît greaca, NT să fie tradus din greacă în limbile respective, pentru beneficiul noilor convertiți. Pînă în anul 200 d.Cr. a existat o traducere latină și una siriacă a NT, iar în secolul următor a fost făcută o traducere în limba coptă.

V. Mesajul Bibliei

Biblia a avut, și continuă să aibă, un rol important în istoria civilizației. Multe limbi au ajuns să fie scrise pentru prima dată tocmai pentru ca Biblia, în întregime sau în parte, să poată fi tradusă în formă scrisă. Și acesta este doar un exemplu minor cu privire la misiunea civilizatoare a Bibliei în lume.

Misiunea civilizatoare este efectul direct al mesajului central al Bibliei. Ar putea părea surprinzător să vorbim despre un mesaj central într-o colecție de scrieri care reflectă istoria civilizației din Orientul Apropiat în decurs de cîteva milenii. Cu toate acestea, există un mesaj central și tocmai recunoașterea acestui fapt a făcut ca Biblia să fie tratată ca o carte, și nu ca o simplă colecție de cărți - la fel cum termenul grec *biblia* („cărți"), la plural, a devenit termenul latin *biblia* („cartea"), la singular.

Mesajul central al Bibliei este istoria mîntuirii, și pe tot parcursul celor două Testamente pot fi observate trei fire ale acestei povestiri în curs de desfășurare: Aducătorul mîntuirii, calea mîntuirii și moștenitorii mîntuirii. Am putea reformula acest me-

saj în termenii ideii legămîntului; am putea spune că mesajul central al Bibliei este legămîntul lui Dumnezeu cu oamenii, și cele trei fire sînt Mediatorul legămîntului, temeiul legămîntului și poporul legămîntului. Dumnezeu Însuși este Mîntuitorul poporului Său; El este Cel care confirmă legămîntul îndurării cu ei. Aducătorul mîntuirii, Mediatorul legămîntului, este Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu. Calea mîntuirii, temeiul legămîntului, este harul lui Dumnezeu, care cere de la poporul Său un răspuns reprezentat prin credință și supunere. Moștenitorii mîntuirii, poporul legămîntului, este Israelul lui Dumnezeu, Biserica lui Dumnezeu.

Continuitatea dintre poporul legămîntului din VT și NT este neclară pentru cititorul traducerilor Bibliei în limba noastră, deoarece „biserică" este un cuvînt în exclusivitate nou-testamental, și cititorul se gîndește în mod firesc la ceva ce a început în perioada NT. Dar cititorul Bibliei grecești nu era confruntat cu un cuvînt nou cînd întîlnea *ekklēsia* în NT- el întîlnise deja termenul acesta în LXX, ca unul dintre cuvintele folosite pentru a descrie Israelul ca „adunarea" lui Iahveh. Desigur, cuvîntul are un sens nou și mai deplin în NT. Isus a spus: „Eu voi zidi Biserica Mea" (Mat. 16:18), deoarece oamenii din vechiul legămînt trebuiau să moară împreună cu El, ca să învie împreună cu El la o viață nouă - o viață nouă în care restricțiile naționale au dispărut. Dar Cristos oferă în Sine Însuși continuitatea vitală dintre vechiul Israel și cel nou, iar urmașii Săi credincioși erau în același timp rămășița credincioasă a vechiului Israel și nucleul noului Israel. Domnul Slujitor și poporul Său slujitor unesc cele două Testamente (*BISERICA; *ISRAELUL LUI DUMNEZEU).

Mesajul Bibliei este mesajul lui Dumnezeu pentru om, comunicat „în multe rînduri și în multe chipuri" (Evr. 1:1) și, în fine, întrupat în Cristos. Astfel, „autoritatea Sfintei Scripturi, motivul pentru care ar trebui crezută și ascultată, nu depinde de mărturia vreunui om sau biserici, ci depinde numai de Dumnezeu (care este adevărul însăși), autorul ei; și de aceea trebuie primită, pentru că este Cuvîntul lui Dumnezeu" (*Westminster Confession of Faith*, 1.4) (*BIBLICĂ, CRITICA; *CANONUL NOULUI TESTAMENT; *CANONUL VECHIULUI TESTAMENT; *TRADUCERI ALE BIBLIEI; *INSPIRAȚIE; *INTERPRETAREA (BIBLICĂ); *LIMBAJUL APOCRIFELOR, VECHIULUI TESTAMENT, NOULUI TESTAMENT; *REVELAȚIA; *SCRIPTURA; *TEXTE ȘI VERSIUNI.)

BIBLIOGRAFIE. B. F. Westcott, *The Bible in the Church*, 1896; H. H. Rowley (ed.), *A Companion to the Bible*[2], 1963; B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 1948; A. Richardson și W. Schweitzer (ed.), *Biblical Authority for Today*, 1951; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*, 1953; F. F. Bruce, *The Books and the Parchments*, 1953; A. M. Chirgwin, *The Bible in World Evangelism*, 1954; J. Bright, *The Kingdom of God in Bible and Church*, 1955; J. K. S. Reid, *The Authority of the Bible*, 1957; S. H. Hooke, *Alpha and Omega*, 1961; *The Cambridge History of the Bible*, 1-3, 1963-1970; J. Barr, *The Bible in the Modern World*, 1973.

F.F.B.

BIBLICĂ, CRITICA. Critica biblică este aplicarea la scrierile biblice a anumitor tehnici folosite pentru examinarea multor genuri de literatură, cu scopul de a stabili pe cît posibil formularea lor originală, modul și data compunerii acestora, sursele, autorii, și așa mai departe.

I. Critica de text

Critica de text este disciplina care încearcă să restaureze formularea originală a unui document, cînd aceasta a fost alterată în cursul copierii sau recopierii. Chiar și cu metodele moderne de tipărire, unde revizuiri repetate făcute de mai mulți cititori reduc la minim numărul de erori, nu se întîmplă adesea ca materialul tipărit să reproducă în cel mai mic detaliu exemplarul original. Înainte de inventarea tiparului a fost mult mai ușor să se strecoare erori la copiere, cînd fiecare exemplar trebuia scris cu mîna. Cînd s-a păstrat manuscrisul original al autorului, erorile copiștilor pot fi corectate prin comparare cu originalul. Dar cînd originalul a dispărut și copiile existente se deosebesc între ele în diferite detalii, formularea originală poate fi reconstruită numai printr-un studiu atent și prin compararea atentă a copiilor. În această situație se nasc întrebări cu privire la obiceiurile de copiere ale unui copist oarecare, cu privire la apropierea sau depărtarea unei anumite copii față de original. Trebuie avute în vedere tipurile de erori întîlnite cel mai frecvent. Critica de text nu este o tehnică ce poate fi învățată peste noapte, experiența în acest domeniu vine numai în urma studiului și practicii îndelungate, deși unii cercetători se pare că au un talent special de a descoperi textul original, chiar și atunci cînd copiile existente conțin foarte multe modificări.

Întrucît nu s-a păstrat nici un document original („protograf") al vreunei cărți din Biblie, critica de text are un rol important în studiul biblic. Materialul cu care lucrează criticii textului biblic include nu numai manuscrise ale cărților din Biblie în limbile originale, ci și traduceri antice în alte limbi sau citate biblice în lucrările altor autori antici. Întrucît este important să stabilim credibilitatea unui text mai înainte de a trece la studierea lui, critica de text a fost numită „critica inferioară", ca și cînd ar fi reprezentat un nivel inferior și un stadiu timpuriu în structura examinării critice. Pentru alte detalii despre critica de text biblică, vezi *Texte și versiuni.

II. Critica literară

Pentru a fi deosebită de critica de text sau „inferioară", critica literară a documentelor a fost cunoscută în trecut sub numele de critică „superioară", deoarece reprezenta stadiile superioare din structura criticii, care nu puteau fi dezvoltate pînă cînd nu au fost stabilite mai întîi nivelele inferioare ale criticii de text. Expresia „critică superioară" a fost aplicată pentru prima dată la literatura biblică de către J. G. Eichhorn, în prefața la a doua ediție a lucrării sale (*Old Testament Introduction* 1787): „Am fost nevoit să depun un efort foarte mare într-un domeniu neabordat pînă în prezent, pentru investigarea constituției interne a cărților individuale ale NT, cu ajutorul criticii superioare - un nume care nu este nou pentru umaniști". Prin „constituția internă" a unei cărți el a înțeles structura cărții, inclusiv studiul surselor folosite de autor și modul în care aceste surse au fost utilizate sau com-

binate de el. Acest ultim aspect al studiului este numit de obicei „critica sursei". Critica literară a documentelor include de asemenea întrebări cu privire la data scrierii şi cu privire la autor.

Critica sursei poate fi făcută cu un grad înalt de certitudine cînd o sursă documentară a lucrării s-a păstrat alături de lucrarea pentru scrierea căreia a fost folosită. Aşa stau lucrurile în VT cu cărţile Cronicilor. Printre sursele proeminente ale Cronicilor au fost cărţile lui Samuel şi Împăraţi, şi întrucît acestea s-au păstrat, putem trage concluzii destul de ferme cu privire la folosirea lor de către Cronicar. În NT se crede că Evanghelia după Marcu a fost sursa principală pentru celelalte două Evanghelii sinoptice; şi aici sursa s-a păstrat alături de lucrările ulterioare care au încorporat o mare parte din ea, aşa încît putem studia modul în care Matei şi Luca au folosit scrierea lui Marcu.

Cînd sursele nu mai există, critica sursei este mult mai şubredă. De exemplu, dacă cele patru Evanghelii ale noastre - în forma lor separată - ar dispare, şi dacă ar trebui să ne bazăm pe *Diatessaron*-ul lui Tatian - o compilaţie care a dezmembrat conţinutul Evangheliilor şi l-a ţesut din nou într-o naraţiune continuă - ar fi imposibil să reconstituim cele patru Evanghelii pe baza lui. Am putea recunoaşte cu certitudine că *Diatessaron*-ul nu este o lucrare unitară şi poate că nu ar fi dificil să facem distincţie între materialul din Evanghelia după Ioan şi din cel din Evangheliile sinoptice încorporat în ea, dar ar fi imposibil să descîlcim cele trei naraţiuni sinoptice, cu atît mai mult cu cît o mare parte a materialului le este comun la toate trei sau la două dintre ele. Cu o situaţie de genul acesta sîntem confruntaţi în critica sursei Pentateuhului. Este general acceptat faptul că la baza Pentateuhului, aşa cum îl avem noi, se află mai multe surse, dar care sînt aceste surse, care este data scrierii lor şi relaţia dintre ele, cum şi cînd au fost folosite în forma finală a Pentateuhului - toate acestea sînt întrebări la care cercetătorii dau răspunsuri diferite, în zilele noastre mai mult decît la începutul sec. al 20-lea.

Criteriile de datare a unei lucrări antice sînt în parte interne, în parte externe. Dacă o lucrare este citată sau dacă o autoritate credibilă şi care poate fi datată se referă la ea, putem conchide că a fost compusă înainte de data citării. S-ar putea referi la evenimente care pot fi datate pe baza altor documente; astfel, unele părţi ale VT pot fi datate datorită referirilor făcute la persoane sau incidente din istoria egipteană sau mesopotamiană. Desigur, cărţile se pot data singure; astfel, unele cărţi profetice din VT indică anul în care a fost rostită o anumită proorocie, sau domnitorii în timpul cărora a prorocit un proroc oarecare. Pe măsură ce istoria Orientului Apropiat antic este reconstituită în tot mai mare detaliu, devine tot mai posibil să plasăm o lucrare antică în cadrul istoric adecvat.

Elementul predictiv din prorocia biblică, însă, implică anumite modificări ale criteriilor obişnuite de datare. A interpreta toate prezicerile împlinite ca şi *vaticinia ex eventu* nu este o tratare critică. Cînd încercăm să datăm o prorocie autentică, trebuie să o considerăm mai veche decît evenimentele pe care le prezice, dar nu mai veche decît evenimentele despre care spune că au avut deja loc, sau despre care presupune că ar constitui un cadrul istoric. Pe această bază ar trebui să datăm prorocia lui Naum înainte de căderea Ninivei, în 612 î.d.Cr., pe care o prevesteşte, dar mai tîrziu decît căderea Tebei, în 663 î.d.Cr., la care se referă ca la un eveniment trecut (Naum 3:8 ş.urm.). Data exactă a scrierii, în acest interval de jumătate de secol, trebuie stabilită printr-o examinare atentă a cuvintelor folosite şi printr-un calcul al probabilităţilor.

Critica literară a *Pentateuhului este de importanţă fundamentală pentru critica literară a VT. Isoria modernă a criticii Pentateuhului începe cu lucrările lui H. B. Witter (1711) şi J. Astruc (1753), care au remarcat două surse documentare în prima parte a Pentateuhului, folosind ca şi criteriu folosirea alternativă a numelor divine Iahveh şi Elohim (*'ᵉlōhîm*). J. G. Eichhorn (1780) a corelat variaţiile stilistice cu analiza bazată pe distribuirea numelor divine. Acest stadiu preliminar în critica sursei a fost urmat de analiza Pentateuhului împărţit într-un număr mai mare de unităţi mai mici (A. Geddes, 1792, şi J. S. Vater, 1802-1805). Aceasta, la rîndul ei, a fost urmată de „ipoteza suplimentară" (H. Ewald, 1843), care a considerat că este vorba de un document de bază („Elohist"), completat de cîteva documente mai scurte. H. Hupfeld (1853) a distins două surse separate care folosesc amîndouă numele divin *'ᵉlōhîm* în Genesa (sursele au fost cunoscute ulterior sub numele „P" şi „E"). Acestea două, împreună cu sursa Iahvistă (I) şi Deuteronomică (D), au constituit cele patru surse principale care de atunci încoace au fost general recunoscute în analiza documentară a Pentateuhului.

La analiza pur literară a fost adăugat un nou criteriu de către o generaţie nouă de critici (dintre care se remarcă J. Wellhausen, 1876-1877). Sursele documentare au fost corelate cu istoria religioasă a Israelului într-un mod atît de convingător încît teoria lui Wellhausen a fost adoptată de majoritatea cercetătorilor VT. Creşterea considerabilă a cunoştinţelor despre istoria religioasă şi literară a Orientului Apropiat, în special cu privire la perioada 2000-800 î.d.Cr., a scos la lumină deficienţele teoriei lui Wellhausen, dar dintre teoriile rivale care au fost propuse nici una nu se bucură de acceptarea largă de care s-a bucurat cîndva Wellhausianismul. Interesul s-a mutat de la sursele pur literare la istoria continuă, care ocupă un loc tot mai important în viaţa Israelului.

În ce priveşte NT, o problemă critică dominantă în studiul Evangheliilor a constituit-o legăturile dintre Evangheliile sinoptice. Cel mai însemnat pas înainte a fost făcut cînd C. Lachmann (1835) a susţinut că Evanghelia după Marcu este cea mai veche dintre Evangheliile sinoptice şi că a fost folosită de celelalte două. Critica sursei pentru a Patra Evanghelie (*cf.* R. Bultmann, E.T., 1971) nu s-a dovedit convingătoare; critica acestei Evanghelii s-a centrat în jurul caracterului ei istoric, în jurul scopului, datei şi autorului ei (**EVANGHELII- *IOAN, EVANGHELIA DUPĂ*).

Şcoala de la Tübingen, a lui F. C. Baur (1831) şi a colegilor săi, a corelat Epistolele lui Pavel cu istoria veche a bisericii, interpretată într-un cadru similar cu cel expus în filozofia istoriei a lui Hegel. În ce priveşte calea mîntuirii, Pavel (dintre ale cărui Epistole au fost recunoscute autentice numai Romani, 1 şi 2 Corinteni şi Galateni) a fost prezentat în opoziţie netă faţă de partida iudaizatoare a lui Petru; scrierile mai tîrzii ale NT (în special Faptele Apostolilor) reflectă o combinare a celor două poziţii opuse. Critica lui W. C. van Manen (1890) a fost şi mai radicală şi a tratat *toate*

Epistolele lui Pavel ca şi pseudoepigrafe. Poziţia lui a fost în general respinsă; poziţia Şcolii de la Tübingen a fost supusă unor critici aspre (în Anglia s-au remarcat J. B. Lightfoot, B. F. Westcott şi W. Sanday) şi a fost modificată substanţial, dar influenţa ei poate fi urmărită în studiul NT pînă în zilele noastre.

III. Critica formei şi tradiţiei

În timp ce şcolile principale de critică a sursei biblice au avut un interes predominant literar, alţii au insistat asupra importanţei determinării preistoriei orale a surselor scrise şi asupra clasificării materialului sursei în „formele" sau categoriile adecvate de naraţiuni, cuvîntări, etc.

În VT această abordare s-a dovedit deosebit de rodnică mai ales pentru studiul *Psalmilor; clasificarea lor în funcţie de tipurile principale *(Gattungen)*, în special de H. Gunkel (1904), în care fiecare tip este corelat cu un anumit cadru de viaţă - a contribuit cel mai mult la înţelegerea Psaltirii în sec. al 20-lea.

Recent din Scandinavia am fost confruntaţi cu o tendinţă mai radicală la adresa principiilor de bază ale criticii clasice a VT, şi anume „metoda tradiţio-istorică" a lui I. Engnell şi a „Şcolii de la Uppsala". Această metodă lasă loc mai mult pentru transmiterea orală, în paralel cu sursele documentare, şi pune accentul pe credibilitatea mare a materialului transmis pe cale orală.

Critica formei în NT a fost aplicată intensiv la Evanghelii începînd cu anul 1919. Prin clasificarea materialului din Evanghelii după creiteriul „formei" s-a încercat o depăşire a surselor documentare postulate aşa încît să se poată contura starea tradiţiei în etapa pre-literară. Atît naraţiunile cît şi cuvîntările au fost clasificate după „forma" lor; dar o asemenea clasificare aruncă prea puţină lumină asupra istoricităţii unei anumite întîmplări sau cuvîntări. Asocierea obişnuită a criticii formei cu o estimare foarte sceptică a credibilităţii istorice a Evangheliilor în cele mai multe cazuri nu se datorează criticii formei în sine ci poziţiei teologice ale multor critici ale formei. O mare parte a criticii formei s-a străduit să stabilească un cadru de viaţă pentru diferitele secţiuni din tradiţia Evangheliilor şi acest cadru este descoperit de obicei în închinarea şi mărturia Bisericii primare. Dar un cadru de un anumit gen din Biserica primară nu exclude neapărat un cadru original din propovăduirea lui Isus. Critica formei aplicată la Evanghelii ne aminteşte de lipsurile analizei literare atunci cînd încearcă să explice singură alcătuirea lor şi subliniază faptul că nici un nivel de tradiţie evanghelică, oricît de mult am merge înapoi în timp, nu zugrăveşte un alt Isus decît pe Mesia trimis de Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu.

Un obiectiv major în zilele noastre este stabilirea prin mijloace critice, dacă este posibil, a continuităţii dintre cele mai vechi forme ale tradiţiei şi personalitatea istorică Isus.

IV. Critica redactării

Se poate ca autorul unei cărţi biblice să fi primit material transmis pe calea tradiţiei, dar el nu l-a reprodus exact aşa cum l-a primit. El nu a fost doar un simplu transmiţător; el a fost un autor care a avut propriul său mod de viaţă şi opiniile sale şi de aceea el a prezentat materialul în conformitate cu acestea. Studiul propriei sale contribuţii la această lucrare face obiectul criticii redactării.

De exemplu, cărţile Iosua, Judecători, Samuel şi Împăraţi conţin mult material vechi, dintre care o parte a fost practic contemporan cu evenimentele relatate. Dar aceste cărţi, în forma lor actuală, constituie o colecţie istorică continuă, compilată sub influenţa reformei lui Iosia şi încheiată pe la 562 î.d.Cr. De asemenea, o mare parte a tradiţiei primite de cronicar ne-a fost păstrată în cărţi separate, în Samuel şi Împăraţi; se poate ca el să fi folosit şi alte surse care nu ne mai sînt accesibile. Dar el a lăsat o amprentă caracteristică asupra întregului material scris de el. În mod asemănător, în Evanghelii putem face distincţie între tradiţia primită de evanghelişti (dintre care o mare parte este comună pentru doi sau trei) şi lucrarea distinctivă a fiecăruia dintre cei patru. În timp ce critica tradiţiei Evangheliilor se ocupă în mare măsură de „redescoperirea învăţăturilor lui Isus", critica redactării se ocupă de „redescoperirea învăţăturilor evangheliştilor".

BIBLIOGRAFIE. W. R. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*², 1892; T. K. Cheyne, *Founders of Old Testament Criticism*, 1983; C. H. Dodd, *New Testament Studies*, 1953; *idem*, *More New Testament Studies*, 1968; J. Knox, *Criticism and Faith*, 1953; P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*², 1959; I. Engnell, „Methodological Aspects of Old Testament Studies", *VT Suppl.* 7, 1959, p. 13 ş.urm.; R. Bultmann, *The Formulation of Gospel Tradition*, E. T., 1963; G.E. Ladd, *The New Testament and Criticism*, 1967; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967; *idem*, *What is Redaction Criticism?*, 1970; J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, E. T. 1968; K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, E. T. 1969; W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of Interpretation of its Problems*, E. T. 1972; H. Harris, *The Tübingen School*, 1975; G. W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation*, 1979; I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation*, 1977.

F.F.B.

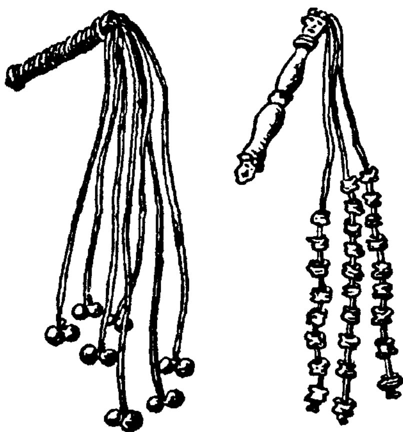
BICI, BICIUIRE. Termenii aceştia redau mai multe cuvinte ebr., şi gr. **1.** Termenul ebr. *biqqōreṯ*, tradus în Lev. 19:20 „să fie pedepsiţi, biciuiţi". Termenul ebr., însă, exprimă ideea de investigaţie, şi alte traduceri o redau: „Să fie făcută o anchetă".

2. Cuvîntul ebr. *šôṭ* (Iov 5:21; Is. 10:26, etc.), *šōṭēṭ* (Ios.23:13), „bici", este folosit în general în sens metaforic.

3. Termenul gr. *mastigoō* (Mat. 10:17; Ioan 19:1, etc.), *mastizō* (Fapt. 22:25), „a biciui"; *phragelloō*, derivat de la lat. *flagello* (Mat. 27:26; Marcu 15:15). Biciuirea din Mat. 27:26; Marcu 15:15 era o etapă preliminară în executarea sentinţei de *crucificare; biciuirea propusă în Luca 23:16, 22 (*paideuō*) şi dusă la îndeplinire în Ioan 19:1 a precedat sentinţa la moarte şi se poate să fi fost intenţionată ca o pedeapsă mai blîndă. Vezi desenul de pe pagina următoare.

J.D.D.
F.F.B.

BIJUTERII ŞI PIETRE PREŢIOASE. În vremurile biblice, la fel ca în zilele noastre, diferite tipuri de bijuterii erau purtate şi preţuite atît de bărbaţi cît



Biciuri romane, care aveau la capete bile de plumb sau bucăți de oase.

și de femei (Exod. 11:2; Is. 3:18-21). Bijuteriile erau date în dar (Gen. 24:22, 53) și erau o pradă de război importantă (2 Cron. 20:25). Ele reprezentau o formă de bogăție, în special înainte de folosirea monedelor (2 Cron. 21:3), și erau folosite ca un standard de valoare (Iov 28:16; Prov. 3:15; Apoc. 21:11). Între diferitele tipuri de bijuterii folosite găsim că sînt menționate brățări pentru mîini (Gen. 24:22, 30, 47; Ezec. 16:11), podoabe pentru glezne (Is. 3:18, 20), lănțișoare purtate la gît (Gen. 41:42; *cf.* Luca. 15:8, unde cele zece monede de argint se poate să fi fost prinse împreună pe un fir pentru a forma un lănțișor), coroane (Zah. 9:16; aici poporul Domnului este comparat cu bijuterii strălucitoare dintr-o coroană), cercei (Gen. 24:22), inele de purtat în nas (Is. 3:21) și inele de purtat pe deget (Gen. 41:42; Est. 3:10; Luca 15: 22). Acestea puteau fi confecționate din aur, argint sau din alte metale (Exod. 3:22).

Era cunoscut un număr considerabil de pietre prețioase și semiprețioase care erau folosite pentru bijuterii. Au fost descoperite sigilii purtînd inscripții și care erau confecționate din cornalină, calcedoniu, jasp, agat, onix, cuarț transparent (cristal de stîncă), hematit, jad, opal și ametist (D. Diringer, „Seals", în *DOTT*, p. 218-226). Pietrele erau prețuite pentru raritatea, frumusețea și durabilitatea lor. Nu erau folosite metodele moderne de fățuire; în schimb, pietrele erau rotunjite și șlefuite, și adesea erau gravate sau sculptate.

În general oamenii din antichitate erau mai familiarizați cu pietrele semiprețioase decît cu cele prețioase. Întrucît multe specii de pietre prețioase pot fi întîlnite într-o varietate de culori și, întrucît nu fusese elaborată încă o terminologie științifică, identificarea diferitelor pietre menționate în Biblie nu este întotdeauna simplă și, în unele cazuri putem doar ghici sensul termenilor folosiți. Etimologia nu este de mare ajutor deoarece rădăcina multor cuvinte înseamnă doar „sclipitor", „strălucitor" sau ceva asemănător. Lista de mai jos este bazată pe traducerea engleză VSR.

Agat (*šᵉḇô*, Exod. 28:19; 39:12) probabil că a fost agatul modern, un tip de cuarț translucid cu straturi de diferite culori, sau poate că a fost onixul, care este foarte asemănător. În Is. 54:12; Ezec. 27:16 (*kaḏkōḏ*) se poate să fie vorba despre o piatră roșie, poate carbuncul, jasp roșu (NEB) sau rubin (JB) (vezi și Ezec. 27:16, unde Symmachus traduce *karchēdonion*, „carbuncul"). Pentru textul din Apoc. 21:19 (VSR, TEV), *vezi* **Calcedoniu.**

Cuvîntul **alabastru** (*alabastron*, Marcu 14:3 = Mat. 26:7; Luca 7:37), a fost la început forma neutră a adjectivului *alabastros* și a fost folosit pentru a indica un vas de alabastru cu un gît lung, folosit pentru păstrarea parfumului, gîtul vasului fiind rupt atunci cînd era folosit parfumul. Cuvîntul a ajuns să fie folosit pentru a indica flacoane de această formă, indiferent din ce material erau confecționate. Alabastrul din antichitate era o varietate de carbonat de calciu format prin depozitarea treptată dintr-o soluție apoasă, la fel ca și stalactitele; alabastrul modern este o piatră mai moale, o varietate de gips (sulfat de calciu).

Ametistul (*'ahlāmâ*, Exod. 28:19; 39:12) era *piatra bine-cunoscută cu acest nume, o varietate purpurie* de cuarț cristalin transparent. (NEB îl traduce cu „jasp" și îl identifică cu o piatră egipteană.) Termenul apare și în Apoc. 21:20 (*amethystos*, numit astfel deoarece se credea că previne intoxicațiile).

Berilul (*taršîš*, Exod. 28:20; 39:13; Cînt. 5:14; Ezec. 1:16; 10:9; 28:13; Dan. 10:6) era asociat cu Spania (Tarșiș) și probabil că era topazul spaniol auriu, cunoscut în lumea antică sub numele de hrisolit. În Apoc. 21:20 (*bēryllos*) este vorba despre berilul verde obișnuit.

Carbuncul (*bāreqeṯ*, Exod. 28:17; 39:10; *bārᵉqaṯ*, Ezec. 28:13) probabil că a fost o piatră verde, dacă ținem seamă de traducerea LXX „smarald" (*smaragdos*) în textele din Exodul; s-ar putea să fie vorba de feldspatul verde (NEB). (Carbunculul modern este o piatră roșie.) În Is. 54:12 (*'eqdah*) este vorba de o piatră roșie, dacă ținem seamă de derivarea de la *qāḏah*, „a aprinde", și s-ar putea să fie granat.

Pentru **carneol** (sau „cornalină") vezi **Sardiu**, mai jos.

Calcedoniul (*chalkēdōn*, Apoc. 21:19, *NEB; RSV* „agat") se crede de obicei că era o piatră verde, întrucît Pliniu s-a referit la smarald și jasp ca fiind calcedoniu (din Calcedonia, în Asia Mică). (Scriitorii moderni folosesc acest cuvînt pentru diferite tipuri de cuarț translucid, inclusiv pentru agat, onix, cornalină și crisopras.)

Crisolitul (*chrysolithos*, Apoc. 21:20) este termenul antic pentru topaz galben (fluoro-silicat de aluminiu) sau cuarț galben. (De observat că crisolitul este echivalent cu topazul modern, și viceversa.) Pentru Ezec. 1:16; 10:9; 28:13, RSV, vezi Beril, mai sus. Pentru Exod. 28:17, NEB, vezi **Topaz**.

Crisoprazul (*chrysoprasos*, Apoc. 21:20) este în zilele noastre o formă de calcedoniu de culoare verde ca mărul, dar identificarea de aici este incertă. Numele sugerează o varietate de nuanță aurie.

Coralul (*rā'môṯ*, Iov 28:18; Ezec. 27:16) ar putea să fie coralul negru sau roșu. Desigur, nu este o piatră prețioasă în sensul strict al cuvîntului, întrucît este scheletul a nenumărați polipi marini *minusculi. Termenul rā'môṯ apare de asemenea în* Prov. 24:7, TM, dar probabil că ar trebui să citim *rāmôṯ*, „înalt". VSR traduce termenul *pᵉnînîm* cu „coral" în Plîn. 4:7, unde se menționează o piatră roșie oarecare (vezi **Perlă**, mai jos).

Referiri în Vechiul Testament (pietre prețioase de pe pieptarul Mareului Preot) Exod. 28:17-20 = 39:10-13 = Ezec. 28:13 (omite nr. 7-9)							
TM	LXX	VSR	NEB	JB	GNB	NIV	ROM*
1. *'ōdem*	*sardion*	sardius	sardin	sard	rubin	rubin	sardonix
2. *pit^{e}dâ*	*topazion*	topaz	crisolit	topaz	topaz	topaz	topaz
3. *bāreqet*	*smaragdos*	carbuncul	feldspat verde	carbuncul	granat	beril	smarald
4. *nōpek*	*antrax*	smarald	granat violet	smarald	smarald	turcoaz	rubin
5. *sappîr*	*sappheiros*	safir	lapis lazuli	safir	safir	safir	safir
6. *yāh^{a}lôm*	*iaspis*	diamand	jad	diamant	diamant	smarald	diamant
7. *lešem*	*ligyrion*	hiacint	turcoaz	hiacint	turcoaz	hiacint	opal
8. *š^{e}bô*	*achates*	agat	agat	rubin	agat	agat	agat
9. *'ahlāmâ*	*amethystos*	ametist	iaspis	ametist	ametist	ametist	ametist
10. *taršîš*	*chrysoliytos*	beril	topaz	beril	beril	crisolit	crisolit
11. *šōham*	*beryllion*	onix	carnelian	beril	carnelian	onix	onix
12. *yaš^{e}peh*	*onychion*	iaspis	iaspis verde	iaspis	iaspis	iaspis	iaspis

Alte referiri din Vechiul Testament							
		VSR	NEB	JB	GNB	NIV	ROM*
z^{e}kôkît	Iov 28:17	sticlă	cristal	sticlă	cristal	cristal	diamant
rā'môt	Iov 28:18	coral	coral negru	coral	coral	coral	mărgean
	Prov. 24:7 TM						
	Ezec. 27:16						
gābîš	Iov 28:18	crisatal	alabastru	cristal	cristal	iaspis	cristal
penînîm	Iov 28:18	perle	coral roșu	perle	rubine	rubine	mărgăritare
	Plîn. 4:7	coral	coral rămuros	coral	---	rubine	mărgean
	Prov. 3:15 etc.	giuvaeruri	coral roșu	perle	giuvaeruri	rubine	mărgăritare
kadkōd	Is. 54:12	agat	iaspis roșu (*mg.*carbuncul)	rubine	rubine	rubine	rubin
	Ezec. 27:16	agat	iaspis roșu	rubine	rubine	rubine	agat
'eqdah	Is. 54:12	carbuncul	granat (*mg.* piatră înfocată)	cristal	---	nestemate strălucitoare	nestemate
qerah	Ezec. 1:22	cristal	gheață	cristal	cristal	gheață	cristal

Referiri în Noul Testament Apoc. 21:19-20 (gr.)		
1.	*iaspis*	iaspis (VSR, NEB, GNB, NIV, TNT, ROM) - diamant (JB)
2.	*sappheiros*	safir (VSR, GNB, NIV, TNT, ROM) - lapis lazuli (NEB, JB)
3.	*chalkedon*	agat (VSR, GNB) - calcedoniu (NEB, NIV, TNT, ROM) - turcoaz (JB)
4.	*smaragdos*	smarald (VSR, NEB, GNB, NIV, TNT, ROM) - cristal (JB)
5.	*sordonyx*	onix (VSR, GNB - sordonix (NEB, NIV, TNT, ROM) - AGAT (JB)
6.	*sardion*	carnelian (VSR, GNB, NIV) - cornelian (NEB) - rubin (JB) - sardiu (TNT, ROM)
7.	*chrysolithos*	hrisolit (VSR, NEB, NIV, TNT, ROM) - cuarț auriu (JB) - cuarț galben (GNB)
8.	*bēryllos*	beril (VSR, NEB, GNB, NIV, TNT, ROM) - malachit (JB)
9.	*topazion*	topaz (VSR, NEB, GNB, JB, NIV, TNT, ROM)
10.	*chysoprasos*	hrisopraz (VSR, NEB, NIV, TNT, ROM) - smarald (JB) - calcedoniu (GNB)
11.	*hyakinthos*	iacint (VSR, NIV, TNT, ROM) - turcoaz (NEB, GNB) - safir (JB)
12.	*amethystos*	ametist (VSR, NEB, GNB, JB, NIV, TNT, ROM)

Giuvaieruri, pietre prețioase și semiprețioase, așa cum sînt redate în cîteva traduceri ale Bibliei.

Cristalul (*gāḇîš* Iov 28:18a) este o substanță translucidă (*cf.* *'elgāḇîš*, „grindină") dar G. R. Driver crede că este vorba de gips (*cf.* NEB „alabastru"). Cuvîntul *zᵉḵôḵîṯ* („cristal", Iov 28:17, VA) era folosit în lumea antică nu numai pentru cristalul de stîncă (cuarț cristalin pur și transparent) ci și pentru orice substanță dură, transparentă și incoloră. S-ar putea să fie vorba de sticlă. Termenul *qeraḥ* (Ezec. 1:22) este tradus în altă parte „brumă" sau „gheață". În Apoc. 4:6; 21:11; 23:1 (*krystallon, krystallizō*) se poate traduce gheață sau cristal de stîncă.

Diamantul (*yāhᵃlôm*, Exod. 28:18; 39:11; Ezec. 28:13) nu este identificat cu certitudine. Diamantul modern probabil că nu a fost cunoscut în vremea VT, întrucît prima referire la diamant se pare să-i aparțină lui Manilius (secolul 1 d.Cr.). Probabil că este vorba de o piatră albă, opacă (poate fi filinit sau piatră de lună); G. R. Driver sugerează jadeită sau nefrită (*cf.* NEB). În Ier. 17:1 (*šāmîr*) este vorba de adamant sau piatră de șlefuit, o formă de corindon (cea mai dură substanță cunoscută, cu excepția diamantului) (vezi și Ezec. 3:9; Zah. 7:12).

Smaraldul (*nōpeḵ*, Exod. 28:18; 39:11; vezi și Ezec. 27:16, unde diferiți cercetători consideră că textul este incert) se poate să fi fost o piatră verde la fel ca și smaraldul modern, dar dacă avem în vedere traducerea LXX (*anthrax*, „cărbune aprins"), unii cercetători preferă granitul purpuriu almandin (NEB). Apoc. 4:3 (*smaragdinos*) și 21:9 (*smaragdos*) se referă la smaraldul verde.

Pentru **Sticlă**, vezi **Cristal**.

De obicei se crede că **hiacintul** (*lešem*, Exod. 28:19; 39:12) a fost o piatră galbenă. G. R. Driver preferă o piatră albastră cum este turcoazul (NEB). În NT hiacintul (*hyakinthos*, Apoc. 21:20) este o piatră albastră, acuamarin (o varietate albastră de beril), safir sau turcoaz). (Hiacintul modern este complet diferit.) Numele a fost folosit pentru a indica o culoare albastră (în greaca clasică substantivul însemna „zambilă"), ca în Apoc. 9:17 (*hyakinthinos*), unde VSR îl explică în adnotări prin „hiacint" iar în textul propriu-zis îl redă prin „safir".

Jaspul (*yāšᵉpeh*, Exod. 28:28; 39:13; Ezec. 28:13) este o piatră verde translucidă. În Apoc. 4:3; 21:11, 18-19 (*iaspis*), s-ar putea să fie vorba de cuarț verde. În 21:11 referirea la cristal sugerează că este vorba de o piatră transparentă.

Pentru **Lapislazuri** (lazurit) vezi **Safir.**

Onixul (*šōham*, Gen. 2:12; Exod. 25:7; 28:8, 20; 35:9, 27; 39:6, 13; 1 Cron. 29:2; Iov 28:16; Ezec. 28:13) a fost identificat cu o piatră verde (*cf.* LXX „beril" în unele dintre aceste versete) sau cu onixul (agat translucid cu straturi negre și albe). Cuvîntul înseamnă „unghie" și piatra a fost numită astfel datorită înfățișării sale. S. R. Driver preferă carneolul roșu. Pentru Apoc. 21:20, vezi **Sardonix**, mai jos.

Perla (*mărgăritarul*) este găsită în VT în Iov 28:18 (*gāḇîš*) VA, iar VSR redă „cristal". În VSR cuvîntul „perlă" traduce termenul *pᵉnînîm* din Iov 28:18b (VA „rubine"). Același cuvînt ebr. apare în Prov. 3:15; 8:11; 20:15; 31:10 și Plîn. 4:7 (unii cercetători îl acceptă și printr-o modificare în Ps. 45:14). În toate aceste cazuri VA traduce „rubine" iar VSR traduce „bijuterii" sau „pietre scumpe", cu excepția textului din Plîn. 4:7 unde folosește „coral". *BDB* preferă „corali" (*cf.* NEB), dar E. Burrows (*JTS* 42, 1941, p. 53-64) argumentează că acest cuvînt înseamnă de fapt „perle" dar poate fi folosit și în sensul generic de „bijuterii". *Unger's Bible Dictionary* (1957, p. 742) sugerează că este vorba de perlele roz din Marea Roșie și această idee ar soluționa și dificultatea din Plîn. 4:7, unde este indicată o piatră roșiatică.

Nu încape îndoială că în NT *margaritēs* înseamnă „perlă". Perlele sînt menționate ca podoabe femeiești (1 Tim. 2:9, unde sînt dezaprobate; Apoc. 17:4) și ca mărfuri (Mat. 13:45 ș.urm. Apoc. 18:12, 16). Porțile Noului Ierusalim sînt făcute fiecare dintr-o singură perlă mare sau poate din sidef (Apoc. 21:21). Împărăția cerurilor se aseamănă cu o perlă scumpă pe care un om caută să o obțină în schimbul a tot ce are (Mat. 13:45 ș.urm. Dacă avem în vedere contextul, este puțin probabil că această pildă se referă la faptul că Isus Cristos Își dă viața pentru oameni, deși Cristos Însuși este exemplul suprem de renunțare totală de dragul Împărăției). Pe de altă parte, a prezenta mesajul creștin unor oameni care refuză să-l aprecieze este la fel de absurd ca și cum ai arunca perle înaintea porcilor (Mat. 7:6; *cf.* *Didache* 9. 5, unde afirmația lui Cristos este folosită pentru a justifica excluderea celor nebotezați de la Masa Domnului).

Rubinul este găsit în VA ca traducere a termenului *pᵉnînîm* în șase locuri (vezi **Perlă**, mai sus). VR traduce termenul *kaḏkōḏ* cu „rubin" în Is. 54:12 și Ezec. 27:16 (vezi **Agat**, mai sus).

Safir (*sappîr*, Exod. 24:10; 28:18; 39:11; Iov 28:6; Cînt. 5:14; Is. 54:11; Plîn. 4:7; Ezec. 1:26; 10:1; 28:13) a fost numele antic al lazuritului, o piatră albastru închis cu fulgi aurii de pirite de fier (*cf.* „pulbere de aur", Iov 28:6). Despre lazurit este vorba și în Apoc. 21:19 (*sappheiros*). Safirul modern (corindon albastru) era prea puțin cunoscut în antichitate. Pentru Apoc. 9:17, RSV, vezi **Hiacint**, mai sus.

Sardiul (*'ōḏem*, Exod. 28:17; 29:10; Ezec. 28:13) a fost în mod cert o piatră roșie (de la *'āḏam*, „a fi roșu"), probabil agatul portocaliu modern (o formă de cornalină; *cf.* Ezec. 28:13,VSR), adică, o formă de cuarț maro închis sau roșu. Este menționat de asemenea în Apoc. 21:20 (*sardios*) și este piatra sardină din Apoc. 4:3 (*sardinos*); VSR și NEB traduc în ambele locuri „cornalină".

Sardonixul (*sardonyx*, Apoc. 21:20; VR, NEB, VSR „onix") este în terminologia modernă o formă de agat cu straturi maro și albe; potrivit cu *LSJ*, în antichitate piatra era numită „onix" atunci cînd fondul închis la culoare era doar striat sau pătat cu alb, și piatra era numită „sardonix" atunci cînd diferitele culori erau aranjate în straturi.

Topazul (*piṭᵉḏâ*, Exod. 28:17; 39:10; Iov 28:19; Ezec. 28:13) era o piatră galbenă, probabil cuarț galben sau crisolit (o varietate de peridot galben palid); *cf.* Ezec. 1:16; 10:9; 28:13, NEB (*taršîš*). Același termen este întîlnit și în Apoc. 22:20 (*topazion*).

Cea mai completă listă de pietre din VT este dată în descrierea pieptarului marelui preot (Exod. 28:17-20, descriere repetată în 39:10-13). Pe pieptar erau patru rînduri de cîte trei pietre și pe fiecare piatră era gravat numele unuia dintre cele douăsprezece triburi ale lui Israel. Autorii de mai tîrziu care au scris comentarii la VT au considerat cele douăsprezece pietre ca simboluri pentru cele douăsprezece luni ale anului sau pentru semnele zodiacului (Philo, *Vit. Mos.* 2. 124 ș.urm.; Jos., *Ant.* 3. 186), dar este imposibil să stabilim o asemenea corelație. Unii cercetători au rearanjat

ordinea pietrelor în TM pe baza traducerii LXX, dar această procedură este dubioasă.

O versiune abreviată a aceleiași liste de pietre este găsită în Ezec. 28:13, o descriere a veșmîntului regelui Tirului cînd, potrivit imaginii poetice folosite aici, se afla în Eden, grădina lui Dumnezeu. Sînt menționate nouă dintre pietre și sînt omise hiacintul, agatul și ametistul. În versiunea LXX a acestui verset, însă, este dată lista completă de douăsprezece pietre.

O listă de douăsprezece pietre este dată în Apoc. 21:19 ș.urm. ca decorații ale temeliilor noului Ierusalim. Este clar că această descriere se bazează pe Is. 54:11 ș.urm. (vezi și Tobit 13:16-18). Numărul doisprezece este un număr semnificativ pentru Ioan și au fost făcute diferite încercări de a stabili dacă cele douăsprezece pietre au vreun înțeles special. Este probabil că forma vedeniei a fost influențată de descrierea celor douăsprezece pietre de pe pieptarul marelui preot; teologii au încercat să stabliească o legătură mai strînsă între cele două liste de pietre, dar dacă avem în vedere dificultățile de traducere din ebr. în gr. și faptul că Ioan după toate probabilitățile, nu a citat ad literam din Exod., este foarte îndoielnic că putem spune mai mult decît că Ioan a fost influențat în general de descrirerea din Exodul. R. H. Charles (*ICC, ad. loc.*) a preluat simbolismul semnelor zodiacului menționat mai sus și susține că pietrele reprezintă aceste semne aranjate exact în ordine inversă față de direcția în care trece soarele prin zodiac, arătînd în felul acesta că noul Ierusalim și creștinismul nu au nici o legătură cu acele religii care venerează soarele; această teorie nu este plauzibilă (T. F. Glasson, *JTS* n.s. 26, 1975, p. 95-100). Este posibil ca pietrele, la fel ca și cele douăsprezece porți ale cetății, să simbolizeze triburile lui Israel (A. M. Farrer, *A Rebirth of Images*, 1949, p. 216 ș. urm.), dar și în cazul acesta este imposibil să facem o identificare convingătoare a pietrelor cu triburile individuale. În lumina textului din 21:14 probabil că are o greutate mai mare sugestia că pietrele reprezintă pe cei doisprezece apostoli și în acest caz este clar că nu trebuie încercată o identificare individuală. În simbolismul acesta nu încape îndoială că în noul Ierusalim vedem împlinirea prorociei VT despre cetatea perfectă a lui Dumnezeu în care își au locul sfinții din vechiul și din noul legămînt. (*MINERIT ȘI METALE, *PODOABE.)

BIBLIOGRAFIE. H. Quiring, *Sudhoffs Archiv* 38, 1954, p. 193-213; G. R. Driver, *HDB*[2], p. 497-500; J. S. Harris, *ALUOS* 4, 1962-3, p. 49-83; 5, 1963-5, p. 40-62; U. Jart, *ST* 24, 1970, p. 150-181; *RAC*, 4, p. 505-535; C. Aldred, *Jewels of the Pharaons*, 1971; N. Hillyer, „Precious Stones in the Apocalypse", *NIDNTT* 3, p. 395; 398.

I.H.M.

BILHA (ebr. *bilhâh*). **1.** O servitoare din familia lui Laban, dată Rahelei la căsătorie; ea a născut lui Iacov pe Dan și Neftali în locul stăpînei sale (Gen. 29:29 ș.urm.). Teoriile care pleacă de la premisa că „fiii lui Israel" nu au existat de fapt niciodată ca o singură familie trebuie să presupună că expresia „fiii Bilhei" are un înțeles special; de ex. Steuernagel (urmat de Burney, *Judges*, pp. cvi ș.urm., cx n.) îi identifică cu „triburi canaanite care s-au amalgamat cu triburile Rahelei"; în scrierile biblice nu există nici un factor comun cu privire la Dan și Neftali care să sprijine o asemenea ipoteză. **2.** O așezare din ținutul lui Simeon, 1 Cron. 4:29; în Ios. 19:3 este scrisă *bālâh* iar în Ios. 15:29 *ba'alâh*, localizarea este necunoscută.

J.P.U.L.

BINE. Cuvîntul ebraic este *tôḇ* („plăcut", „vesel", „agreabil"), indicînd în principal ceea ce satisface simțurile și, prin asociere, ceva ce dă satisfacție estetică sau morală. LXX traduce de obicei *tôḇ* prin *agathos*, cuvîntul grec obișnuit care înseamnă „bine", ca o calitate fizică sau morală, iar uneori prin *kalos* (lit. „frumos", „minunat"; de aici vine în greaca biblică și în cea clasică sensul de „nobil", „onorabil", „admirabil", „demn"). NT reproduce acest sens prin faptul că folosește cele două adjective ca echivalente (vezi, de ex. Rom. 7:12-21). Pavel, bazat pe LXX, folosește substantivul *agathosynē* pentru bunătatea creștină, punînd un accent special pe facerea de bine (Rom. 15:14; Gal. 5:22; Efes. 5:9; 2 Tes. 1:11). El folosește de asemenea *chrēstotēs* („bunătate") pentru bunătatea îndurătoare a lui Dumnezeu (Rom. 2:4; 11:22).

Elementul comun din înțelesul cuvîntului „bine" în multe dintre aplicațiile pe care le are în orice limbă este elementul de aprobare, fie pentru valoarea inerentă, fie pentru efectul beneficial, fie pentru amîndouă. Nu există nimic distinctiv cu privire la diferitele sensuri ne-morale pe care le folosește Biblia cînd spune că unele lucruri sînt „bune" (de ex., „folositor", cum este sarea, Mat. 5:13; Luca 14:34; „de calitate înaltă", cum este aurul, Gen. 2:12, sau vitele, Gen. 41:26; „productiv", cum sînt pomii, Mat. 7:17, pămîntul Luca 8:8 etc.). Dar conceptul biblic de bine moral și spiritual este profund teologic și este în contrast puternic cu concepția antropocentrică despre bunătate, dezvoltată de greci și de gînditorii de mai tîrziu care au urmat tradiția greacă. Această concepție biblică va fi analizată în continuare.

a. Dumnezeu este bun: deoarece El este perfect din punct de vedere moral și extraordinar de generos.

Recunoașterea faptului că este bun stă la temelia tuturor concepțiilor biblice cu privire la bunătatea morală. În Scriptură „binele" nu este o calitate abstractă, nici un ideal uman secular; „binele", mai întîi de toate și mai presus de orice, arată ce este Dumnezeu („El este *bun*, Ps. 100:5, *s.a.*) iar apoi arată ce face El, ce creează, ce poruncește, ce dă și, în fine, arată ce aprobă El în viețile creaturilor Sale. Aceasta nu înseamnă că scriitorii biblici Îl evaluează pe Dumnezeu în termenii unui concept aprioric de bunătate ci, dimpotrivă, înseamnă că în urma contemplării gloriei supreme a perfecțiunilor lui Dumnezeu ei folosesc pentru El un cuvînt obișnuit pentru a arăta valoarea. Făcînd aceasta, însă, ei au dat acelui cuvînt o profunzime nouă. Ei definesc binele în termenii lui Dumnezeu, nu invers. În consecință, poziția biblică este că, și numai Dumnezeu singur, este bun cu desăvîrșire (Marcu 10:18 și textele paralele; vezi B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ*, 1950, p. 149 ș.urm.); El este arbitrul și judecătorul, El este norma și standardul pentru bunătatea creaturilor. Omul este bun și lucrurile sînt bune în măsura în care se conformează voii lui Dumnezeu. Prin urmare, vai de aceia care inversează scara divină de valori, numind bine ceea ce Dumnezeu numește rău, și invers (Is. 5:20).

În VT bunătatea lui Dumnezeu este invocată frecvent ca o temă de laudă și ca un argument în rugăciune (*cf.* 2 Cron. 30:18; Ps. 86:5). Bunătatea Lui se vede în binele pe care îl face (Ps. 119:68), în activitatea binefăcătoare a Duhului Său bun (Neem. 9:20; Ps. 143: 10), în generozitatea Sa cosmică multilaterală (Ps. 145:9); demnă de remarcat este bunătatea Sa față de cei în nevoie și credincioșia Sa față de legămîntul Său (Ps. 25:8; 73:1; Plîn. 3:25; Naum 1:7). Îndemnul repetat al psalmistului de a-L lăuda pe Dumnezeu și de a-I mulțumi, „căci este bun, căci îndurarea, dragostea Lui statornică ține în veci" (Ps. 106:1; 107:1; 118:1; 136:1; *cf.* 100:4 ș.urm.; vezi și 1 Cron. 16:34; 2 Cron. 5:13; 7:3), este citat de Ieremia ca un moto caracteristic al închinării lui Israel (Ier. 33:11).

b. Lucrările lui Dumnezeu sînt bune: deoarece ele revelează înțelepciunea și puterea Lui (vezi Ps. 104: 24-31) și sînt aprobate de El.

Cînd creația a fost încheiată, „Dumnezeu S-a uitat la tot ce făcuse; și iată că toate erau foarte bune" (Gen. 1:31; *cf.* v. 4, 10, 12, 18, 21, 25). Întreaga ordine materială ca atare, fiind lucrarea mîinilor lui Dumnezeu, este bună (1 Tim. 4:4; *cf.* Rom. 14:14). În Biblie nu este loc pentru dualismul manichean.

c. Darurile lui Dumnezeu sînt bune: deoarece ele exprimă generozitatea Lui și conferă bunăstare celor care le primesc.

„Folositor", „avantajos" sînt înțelesuri seculare standard ale termenului „bun" ca adjectiv; după cum „prosperitate", „bunăstare" sînt înțelesuri standard pentru „bine", ca substantiv. Biblia integrează aceste sensuri în teologia sa, afirmînd nu numai că toate darurile lui Dumnezeu sînt bune, atît prin intenția cît și prin efectul lor, ci și că orice bine este, de fapt, darul lui Dumnezeu (Iac. 1:17; *cf.* Ps. 4:6). Este un fapt caracteristic pentru Dumnezeu să facă bine celor în nevoie, la fel cum a făcut Isus, Unsul lui Dumnezeu (Fapt. 10:38; Marcu 3:4). Dumnezeu face bine tuturor oamenilor prin providența Sa obișnuită, revărsînd asupra lor binecuvîntările naturii (Fapt. 14:17; Ps. 145:9; Luca 6:35); și ca un Tată perfect, El știe cum să dea daruri bune celor care sînt copiii Săi prin Cristos (Mat. 7:11). Promisiunea lui Dumnezeu de a „face bine" poporului Său este o promisiune de binecuvîntare atotcuprinzătoare (Ier. 32:40, *cf.* 24:6 ș.urm.), iar cererea ca Dumnezeu să le „facă bine" este o rugăciune atotcuprinzătoare (Ps. 51:18; 125:4). În asemenea pasaje „binele" în discuție este binecuvîntarea promisă prin legămînt; este de fapt mîntuirea (*cf.* Is. 52:7). „Binele", la nivelul material, era binecuvîntarea promisă de legămîntul vechi (iar „răul", starea de retragere a binecuvîntării, este o alternativă: Deut. 30:15); „binele", în domeniul privilegiului spiritual, „binele" care nu a fost cunoscut în legămîntul vechi, este darul legămîntului nou (Evr. 9:11; 10:1). Amîndouă testamentele, însă, îi îndreptățesc pe cei care sînt credincioși lui Dumnezeu să aibă siguranța că la timpul hotărît de Dumnezeu, orice lucru care este cu adevărat bun pentru ei le va fi dat (Ps. 84:11; 34:10, *cf.* 85:12; Rom. 8:32; Efes. 1:3).

Adjectivul „bun" este folosit în diferite sensuri în legătură cu activitatea îndurătoare a lui Dumnezeu prin care face bine oamenilor. Este folosit cu privire la cuvîntul lui Dumnezeu care vestește binecuvîntarea, cu privire la mîna și lucrarea lui Dumnezeu care aduc binecuvîntarea, cu privire la cursul acțiunii care duce la ea și cu privire la zilele în care este simțită acea binecuvîntare (vezi 1 Împ. 8:56; Is. 39:8; Ier. 29:10; Evr. 6:5; Ezra 7:9; 8:18; Filip. 1:6; 1 Împ. 8:36; Ier. 6:16; Ps. 73:28; 1 Pet. 3:10; *cf.* Ps. 34:12).

Chiar și atunci cînd Dumnezeu retrage de la poporul Său „binele" prosperității exterioare și aduce asupra lor „răul" (greutăți) (*cf.* Iov 2:10), există totuși un sens în care El le face un bine. „Este bine" ca un om să sufere în felul acesta; prin suferință el primește îndreptarea, pentru beneficiul său ulterior (*cf.* Evr. 12:10) și este încercat și întărit în credință, în răbdare și în ascultare (Ps. 119:67, 71; *cf.* Plîn. 3:26 ș.urm.). Orice lucru care îl apropie pe om de Dumnezeu este spre binele său, iar necazurile temporare ale creștinului, îngăduite de Dumnezeu, lucrează pentru el o glorie eternă (2 Cor. 4:17). De aceea, Pavel este îndreptățit să insiste ca în *orice lucru* (inclusiv în necazuri), Dumnezeu lucrează pentru binele celor ce-L iubesc" (Rom. 8:28). Creștinul trebuie să privească orice împrejurare, oricît de nedorită, ca un dar bun al lui Dumnezeu pentru el, ca o expresie a scopului Său bun și, dacă este folosită în mod adecvat, ca un mijloc sigur de a obține un profit de durată.

d. Poruncile lui Dumnezeu sînt bune: deoarece ele exprimă perfecțiunea morală a caracterului Său și, prin faptul că ne arată cum să-I fim plăcuți Lui, ne arată calea binecuvîntării (Ps. 119:39; Rom. 7:12; 12:2).

Idealul moral în Biblie este împlinirea voii lui Dumnezeu, așa cum este revelată în legea Sa. Cînd tînărul bogat L-a întrebat pe Cristos ce bine să facă pentru a moșteni viața veșnică, Cristos l-a trimis imediat la Decalog (Mat. 19:17 ș.urm.). Într-o lume nelegiuită și lipsită de dragoste, creștinii trebuie să se împotrivească tentației de a le face altora așa cum li s-a făcut lor, iar în fața răului trebuie să urmărească și să păstreze în conduita lor acel „bine" pe care-l prescrie Legea (Rom. 12:9, 21; 1 Tes. 5:15, 21).

e. Ascultarea de poruncile lui Dumnezeu este bună: deoarece Dumnezeu o aprobă și o acceptă (1 Tim. 2:3), iar cei care ascultă vor beneficia de ea (Tit 3:8).

Oamenii nemîntuiți nu pot asculta de legea lui Dumnezeu, deoarece ei sînt în robia păcatului (Rom. 3:9 ș.urm.; 8:7 ș.urm.). Pomul rău (așa cum este omul în Adam) trebuie să fie făcut bun pentru ca roadele lui să fie bune (*cf.* Mat. 12:33-35). Dar cei care sînt în Cristos au fost eliberați din robia păcatului tocmai ca să poată trăi neprihănirea prescrisă de Lege (Rom. 6:12-22). Expresia caracteristică în NT pentru această ascultare obligatorie a creștinului este „fapte bune". Facerea de fapte bune trebuie să fie lucrarea vieții creștinului; acesta este scopul pentru care l-a mîntuit Dumnezeu (Efes. 2:10; Col. 1:10; 2 Cor. 9:8; Tit 2:14; Mat. 5:14-16). Creștinul este chemat să fie gata să facă orice faptă bună pe care o permit împrejurările în care se află (2 Tim. 2:21; Tit 3:1), așa încît cînd se spune despre un creștin că este „netrebnic pentru orice faptă bună" (Tit 1:16; *cf.* Iac. 2:14-26) aceasta reprezintă o acuzație foarte gravă. Faptele bune sînt podoaba creștinului (1 Tim. 2:10); Dumnezeu găsește plăcere în ele și le va răsplăti (Efes. 6:8).

Faptele bune sînt bune din trei puncte de vedere: ele sînt făcute (i) în conformitate cu un standard

corect (legea biblică: 2 Tim. 3:16 ș.urm.); (ii) sînt făcute dintr-un motiv corect (dragoste și recunoștință pentru mîntuire: 1 Tes. 1:3; Evr. 6:10; *cf.* Rom. 12:1 ș.urm.); (iii) sînt făcute cu un scop corect (gloria lui Dumnezeu: 1 Cor. 10:31; *cf.* 1 Cor. 6:20; Mat. 5:16; 1 Pet. 2:12). Ele iau forma unor fapte făcute din dragoste față de Dumnezeu și față de oameni, întrucît „dragostea este împlinirea Legii" (Rom. 13:8-10; *cf.* Mat. 22:36-40). Desigur, aceasta nu înseamnă că unui creștin i se cere doar să aibă un motiv bun; dimpotrivă, ideea este că faptele individuale pe care le prescriu poruncile trebuie să fie înțelese ca expresii de dragoste, așa încît poruncile nu pot fi împlinite fără o inimă iubitoare. Nu înseamnă că intențiile bune scuză abaterile de la litera Legii, dar respectarea literei Legii nu înseamnă împlinirea Legii dacă lipsește o atitudine de dragoste. Omul cu adevărat bun nu este mai prejos decît omul cu adevărat neprihănit, deoarece așa cum omul cu adevărat neprihănit respectă atît spiritul cît și litera Legii (*cf.* Mat. 5:18-20), tot așa omul cu adevărat bun respectă atît litera cît și spiritul Legii. Nici omul cu adevărat bun nu este mai presus de omul cu adevărat neprihănit. În Rom. 5:7, unde Pavel îl pune pentru o clipă pe omul bun mai presus de cel neprihănit pe scara valorii, el vorbește în sens popular și nu teologic. Lumea consideră neprihănirea ca o corectitudine în esență negativă, dar consideră bunătatea și generozitatea care îl caracterizează pe omul bun ca fiind ceva mai mult decît neprihănirea; însă teologia biblică identifică neprihănirea cu bunătatea și bunătatea cu neprihănirea, și insistă asupra faptului că lucrul pe care-l cere Legea este, de fapt, dragoste.

Prin urmare, faptele bune sînt fapte făcute din dragoste, iar esența dragostei este să dăruiască celor iubiți. Dragostea față de Dumnezeu este exprimată în darul devotamentului personal, oricît ar fi de costisitor (*cf.* „fapta bună" a Mariei, Marcu 14:3-6). Dragostea față de oameni este exprimată prin faptul că le facem „bine", că folosim resursele noastre pentru a ușura nevoia lor, că noi căutăm binele lor pe orice cale posibilă (Gal. 6:9 ș.urm.; Efes. 4:29; *cf.* Ps. 34:14; 37:3, 27). Sistemul de ajutorare a săracilor în biserica din Ierusalim (Fapt. 2:44 ș.urm.; 4:34 ș.urm.) și strîngerea de ajutoare pentru sfinți organizată de Pavel (*cf.* 2 Cor. 7-9) ilustrează acest fapt. În descrierea unei persoane, adjectivele „binevoitor", „generos" fac parte dintre sensurile obișnuite ale cuvîntului „bun" (*cf.* 1 Sam. 25:15; 1 Pet. 2:18); Biblia le include în etica creștină și face din dragostea lui Dumnezeu și a lui Cristos modelul și standardul de bunătate și generozitate pentru creștini (*cf.* Efes. 5:1 ș.urm.; Ioan 13:14, 34).

Credinciosul care caută să îndeplinească Legea are o „conștiință bună" (Fapt. 23:1; 1 Tim. 1:5, 19; Evr. 13:18; 1 Pet. 3:16-21) - nu pentru că el se consideră perfect și fără păcat, ci pentru că știe că relația sa cu Dumnezeu este bună, fiind bazată pe credința adevărată și pe pocăință. Un asemenea creștin va fi pentru semenii săi „un om bun" (ca și Barnaba, Fapt. 11:24).

BIBLIOGRAFIE. Arndt, s.v. *agathos, kalos* E. Beyereuther, *NIDNTT* 2, p. 98-107; G. Vos în DAC, 2, 470 ș.urm.; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, 1957, p. 209-218.

J.I.P

BINECUVÎNTAT. Cuvîntul cel mai des întîlnit în VT este *bārûḵ*. Cînd este folosit la adresa lui Dumnezeu are sensul de laudă (Gen. 9:26; 1 Împ. 1:48; Ps. 28:6, etc.), iar cînd este folosit cu referire la om indică o stare de fericire (1 Sam. 26:25; 1 Împ. 2:45). *'ašᵉrê* („Cît de fericit!", Ps. 1:1) este folosit întotdeauna cu privire la om și iar echivalentul său în NT este *makarios*. Acest ultim cuvînt este folosit în literatura greacă păgînă pentru a descrie starea de fericire și bunăstare de care se bucură zeii. În NT cuvîntul capătă un conținut spiritual puternic, așa cum se arată în Fericiri (Mat. 5:3-11) și în alte pasaje (Luca 1:45; Ioan 20:29; Fapt. 20:35; Iac. 1:12). Cuvîntul pare să conțină de asemenea un element de felicitare, după cum sugerează o notă din *Weymouth's New Testament*: „Oamenii care sînt binecuvîntați s-ar putea să fie de compătimit în aparență, dar dintr-un punct de vedere superior și ca atare mai adevărat, ei sînt de invidiat, de felicitat și de imitat". Termenul *eulogētos* este folosit numai cu referire la Cristos și la Dumnezeu (Rom. 9:5; Efes. 1:3).

BIBLIOGRAFIE. J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 1926, *TDOT* 1, p., 445-448; *TDNT* 4, p. 362-370; *NIDNTT* 1, p. 215-217.

W.W.W.

BINECUVÎNTARE. Cuvîntul din VT este *bᵉrāḵâ* și în general indică conferirea unui bine, conceput de obicei ca un bine material (Deut. 11:26; Prov. 10:22; 28:20; Is. 19:24 etc.). Deseori este prezentat în contrast cu blestemul (Gen. 27:12; Deut. 11:26-29; 23:5; 28:2; 33:23) și uneori este folosit cu referire la cuvintele care constituie o „binecuvîntare" (Gen. 27:36, 38, 41; Deut. 33:1). Cuvîntul din NT, *eulogia*, este folosit de asemenea în acest ultim sens (Iac. 3:10), dar indică în plus atît binele spiritual produs de Evanghelie (Rom. 15:29; Efes. 1:3) cît și binecuvîntările materiale generale (Evr. 6:7; 12:17; 2 Cor. 9:5, „dar").

BIBLIOGRAFIE. H. W. Beyer, *TDNT* 2, p. 754-764; H. G. Link, U. Becker, *NIDNTT* 1, p. 206-218.

W.W.W.

BINEFĂCĂTOR. Termenul gr. *euergetēs* a fost folosit ca un titlu pentru regii Egiptului (de ex. Ptolemeu IX, 147-117 î.d.Cr.) și ai Siriei (de ex. Antioh VII, 141-129 î.d.Cr.) și apare pe monedele din vremea lor. Apare de asemenea ca un titlu de laudă pe inscripții din sec. 1 d.Cr., comemorînd servicii aduse, de ex. locuitorilor din Cos (*LAE*, p. 253). Un asemenea titlu nu reprezintă nicidecum o onoare pentru un ucenic al lui Isus (Luca 22:25).

A.R.M.

BIR (TRIBUT). Birul sau tributul, în sensul de plată impusă de un stat altuia, ca semn de subjugare, este o caracteristică obișnuită a relațiilor internaționale din lumea biblică. Țara care plătea tribut putea fi un stat ostil sau un aliat. La fel ca și în cazul deportării, scopul tributului era să slăbească un stat ostil. Deportarea avea ca scop reducerea numărului de oameni. Probabil că tributul avea un scop dublu: să sărăcească statul subjugat și în același timp să mărească venitul

cuceritorului pentru a cumpăra bunuri de care ducea lipsă țara sa. A fost unul dintre cele mai simple instrumente administrative concepute vreodată: țara subjugată era făcută răspunzătoare pentru plata unui tribut anual. Dacă tributul nu era plătit, faptul acesta era un semn de rebeliune și atunci era trimisă o expediție care să pedepsească pe recalcitrant. Probabil că acesta este motivul atacului menționat în Gen. 14.

Referiri la tribut întîlnim deja în literatura sumeriană, deși termenul specific se pare că nu era folosit încă. Scena de pe reversul unui „standard" din Ur este, după toate probabilitățile, scena plătirii tributului, întrucît cei care aduc bunurile au înfățișare identică cu dușmanii prezentați pe avers (Woolley, *Ur Excavations*, 2, p. 266 ș.urm.). Și în Egiptul antic este menționată frecvent plata tributului. De exemplu, în inscripțiile din mormîntul lui *Tnn* din Teba citim: „Aducerea dărilor din *Rtnw* (Siria, etc.) și a bunurilor din țările nordice: argint, aur, malachit, pietre prețioase, din țara zeului, de la mai marii tuturor țărilor, cînd au venit la zeul cel bun (adică, regele) cu rugăminți și ca să ceară suflare (viață)?" (*Urkunden des äg. Altertums*, 4, 1007, 1008 ș.urm.). Nici regii egipteni nu au fost scutiți de aducerea unor daruri ca tribut. Tutmes III spune că a primit tribut de la asirieni, dar știm că și el a dat un dar reciproc de 20 de talanți de aur lui Ashur-nadinahi (EA 16, 21).

Asiria este țara în care tributul a avut un rol de cea mai mare importanță. Una dintre cele mai vechi referiri la tribut o face Shamshi-Adad I, în sec. al 18-lea î.d.Cr. Tributul continuă să fie menționat în vremurile neo-babiloniene. Cirus afirmă că toți regii din regiunea Mediteranei și a Golfului Persic i-au adus tribut.

Din surse asiriene aflăm că și Israelul a fost obligat să plătească tribut. Salmanaser III (858-824 î.d.Cr.) a cerut tribut de la Iehu. Pe unul dintre panourile Obeliscului Negru, Iehu este prezentat închinîndu-se în fața regelui asirian. Adad-nirari III (810-782) susține că Israelul a fost unul dintre mai multe state (Tir, Sidon, Edom și Filistia) de la care a primit tribut (*DOTT*, p. 51). Tiglat-Palassar III (745-727) a primit tribut de la Menahem, regele Israelului, și de la Ahaz (numit de el Iohiahaz). Mai tîrziu spune că l-a detronat pe Pecah și că l-a pus pe Osea pe tron (ca rege marionetă) și că a primit ca tribut aur și argint (*DOTT*, p. 54 ș.urm. și 2 Împ. 15:17-30; 16:7-18). Sargon II (722-705) nu numai că a cerut tribut de la Israel ci a și deportat o parte din populația Samariei (2 Împ. 17:6, 24-34; 18:11). Cea mai detaliată listă cu privire la plata unui tribut este dată de Sanherib (705-681). Tributul a constat nu numai din cantități mari de aur și argint ci și din mobilă bogat ornată și chiar muzicanți trimiși de Ezechia (*DOTT*, p. 67). Manase, regele lui Iuda, este menționat ca tributar lui Esarhadon (681-669) și Assurbanipal (668-627).

În VT există o serie de termeni care indică impozite sau dări, în general, dar nici unul nu pare să fie limitat în exclusivitate la sensul de tribut. Termenul *'eškār*, folosit numai de două ori (Ps. 72:10; Ezec. 27:15), poate să fi avut sensul de tribut, cel puțin în Psalm. Cuvîntul *mas* apare de 22 de ori, dar se pare că în general are sensul de corvoadă (*cf.* Exod. 1:11 sau 1 Împ. 5:13); într-un pasaj cum este Estera 10 s-ar putea referi la tribut. Termenul *massā* apare de două ori și se pare că are sensul de impozit sau dare (Osea 8:10 și 2 Cron. 17:11). Cuvîntul *'ōneš* în 2 Împ. 23:33 și poate în Prov. 19:19 indică tribut, dar verbul derivat de la aceeași rădăcină poate însemna „a impune" sau „a amenda" (*cf.* Exod. 21:22). *meḵes*, tradus „tribut" în VA în Num. 31:28, 37-41, a fost un impozit pe prada de război. Termenul *b^{e}lô* (aram.), care este folosit pentru un grup din comunitate, nu se poate referi la tribut în sensul strict al cuvîntului (Ezra 4:13, 20; 7:24). Cuvîntul *middâ*, folosit atît în contexte ebr. cît și aramaice (Ezra 4:13, 20; 6:8; 7:24; Neem. 5:4) s-ar putea referi la tribut.

În cîteva pasaje termenul ebr. *minhâ* s-ar putea referi la tributul adus lui David de moabiții și sirienii cuceriți (2 Sam. 8:2, 6) sau tributul plătit de Egipt Asiriei (2 Împ. 17:4); în 2 Împ. 20:12 este clar că este vorba de un cadou, deoarece *Merodac-Baladan nu a fost un vasal al lui Ezechia.

Dacă tributului nu i se dă un loc mai proeminent în VT poate că este pentru că Israelul, fiind o națiune mică, a avut puține ocazii de a impune tribut. Darurile pe care Hiram, regele Tirului, le-a adus lui Solomon au fost darurile unui aliat și ale unui prieten și probabil s-a crezut că este de la sine înțeles că Solomon va răspunde în același fel (2 Împ. 5:10 ș.urm. 9:11).

(*DĂRI (IMPOZIT); *TEMPLU; *BANI; *COMOARĂ, VISTERIE.)

BIBLIOGRAFIE. W. J. Martin, *Tribut and Tributleistungen bei den Assyrern*, 1936; J. N. Postgate, *Neo-Assyrian Royal Grants and Decrees*, 1969, p. 9-16; J. Nougayrol, *PRU*, 3, p. 31-32.

W.J.M.
A.R.M.

BIRUINȚĂ. Afirmația biblică principală este că biruința este a lui Dumnezeu (Iona 2:9; 1 Cor. 15:54-57; Apoc. 7:10). Lucrul acesta este exprimat succint în expresia „bătălia este a Domnului" (1 Sam. 17:47), adică, biruința aparține în exclusivitate Domnului: El este Cel care o dă după cum voiește.

Există trei trăsături speciale ale biruinței Domnului care ne permit să întrezărim caracterul ei lăuntric. În primul rînd, biruința Domnului înseamnă uneori înfrîngerea poporului Său (de ex. Jud. 2:14; Is. 4:24-25; Ier. 25:8-9). Biruința Domnului este exercitarea suveranității sfinte în cursul istoriei. „Biruință" este un alt fel de a spune că stăpînirea lumii se află în mîinile unui Dumnezeu sfînt care organizează toate lucrurile potrivit cu principiile inflexibile de moralitate, așa încît uneori sfințenia Sa trebuie impusă împotriva poporului Său și devine „lucrarea Lui ciudată" (Is. 28:21).

În al doilea rînd, această guvernare sfîntă a lumii va avea ca rezultat biruința escatologică măreață din *„Ziua Domnului". Puterea biruinței este asociată cu stăpînirea sfîntă a singurului Dumnezeu. Prin urmare, rezultatul acelui conflict nu este în dubiu. La fel cum la creație nu a existat posibilitatea opoziției față de voia Creatorului, tot așa, cînd va avea loc noua creație, El va vorbi și totul se va face (Ezec. 38-39; Apoc. 19).

În al treilea rînd, oamenii lui Dumnezu primesc biruința prin ascultarea credinței: adică, ei au parte de biruință în biruința lui Dumnezeu (Exod. 14:13-14; Deut. 28:1-14; Ps. 20; Efes. 6:16; 1 Ioan 5:4-5). Așa cum a spus Domnul Isus, numai Fiul îi poate elibera pe oameni (Ioan 8:36); cei care rămîn în Cuvîntul Lui cunosc adevărul și adevărul îi face liberi (Ioan 8:31-32).

VT asociază *„pacea", *„îndreptăţirea" şi *„mîntuirea" cu biruinţa. Pacea biruitorului (de ex. 1 Împ. 22:28; Is. 41:3) nu înseamnă doar încetarea ostilităţilor - chiar şi cei înfrînţi pot avea pace! Pacea este capacitatea de a te bucura de bunăstarea generală pe care o aduce biruinţa. Înn sensul pozitiv, mîntuirea reprezintă, creşterea personală pe care o efectuează biruinţa, iar în cel negativ ea reprezintă izbăvirea (1 Sam. 14:45; Jud. 6:14). Îndreptăţirea sau neprihănirea este calitatea personală care garantează biruinţa (Is. 59:16-17). Toate acestea se înmănunchiază într-un mod unic în jurul crucii Domnului Isus Cristos, biruinţa supremă a lui Dumnezeu: pace (Efes. 2:14 ş.urm.), *mîntuire* (Tit 3:4-7) şi *neprihănire* (Rom. 1:17; 3:21-27).

BIBLIOGRAFIE. J. Pedersen, *Israel*, 1-4, 1926-1940, Index *s.v.* „Victory", J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958, *s.v.*, „Victory".

J.A.M.

BISERICA.

I. Înţelesul termenului

Cuvîntul englezesc „church" (biserică) este derivat din adjectivul gr. *kyriakos*, folosit în unele expresii cum sînt *kyriakon dōma* sau *kyriakē oikia*, care înseamnă „casa Domnului", adică, un loc de închinare pentru creştini. (În limba română cuvîntul „biserică" este derivat de la cuvîntul latin *basilica*. n.tr.) În NT, însă, cuvîntul „biserică" redă termenul gr. *ekklēsia*, care desemnează cel mai adesea o adunare locală de creştini, dar nu desemnează niciodată o clădire. Deşi noi vorbim adesea despre aceste adunări în sens colectiv şi le numim biserici NT sau Biserica primară, nici un scriitor al NT nu foloseşte *ekklēsia* în acest sens colectiv. O *ekklēsia* era o întrunire sau o adunare. Cuvîntul era folosit în mod obişnuit pentru adunările publice ale cetăţenilor convocate după necesitate, adunări care se ţineau în toate cetăţile din afara Iudeii în care a fost sădită Evanghelia (de ex. Fapt. 19:39); termenul *ekklēsia* a fost folosit de asemenea la evrei (LXX) pentru *„adunarea" lui Israel care a fost constituită la Sinai şi pentru adunarea care se întrunea înaintea Domnului la sărbătorile anuale, adunare alcătuită din bărbaţii care reprezentau familiile (Fapt. 7:38).

În Faptele Apostolilor, Iacov, 3 Ioan, Apocalipsa şi în primele Epistole ale lui Pavel, „biserica" este întotdeauna o anumită adunare locală. Afirmaţia „Biserica se bucura de pace în toată Iudea, Galileea şi Samaria" (Fapt. 9:31), poate părea o excepţie, dar s-ar putea ca singularul să fie distributiv (vezi Gal. 1:22) sau, mai probabil, singularul apare pentru că versetul încheie o secţiune despre felul în care „biserica din Ierusalim" (Fapt. 8:1) a fost persecutată şi membrii ei au fost împrăştiaţi. Deşi fiecare adunare locală este „biserica lui Dumnezeu" (1 Cor. 1:2), Pavel nu foloseşte acest termen în legătura cu doctrina sa despre justificare sau mîntuire, termenul remarcîndu-se prin absenţa sa din discuţia lui Pavel despre Israel şi despre Neamuri, în Rom. 9-11. Dar în Epistolele de mai tîrziu, în Coloseni şi Efeseni, Pavel generalizează folosirea termenului „biserică" pentru a indica nu o biserică ecumenică, ci semnificaţia spirituală şi cerească a fiecărui „trup" local care Îl are pe Cristos drept „Cap", şi prin care Dumnezeu demonstrează înţelepciunea Sa felurită prin crearea „unui om nou" din toate rasele şi clasele sociale. În planul lui Dumnezeu există o singură biserică, o singură adunare a tuturor sub conducerea lui Cristos. Dar pe pămînt ea se manifestă într-o formă plurală, oriunde doi sau trei se adună în Numele Lui. Nu este nevoie să explicăm unicitatea şi pluralitatea bisericii. La fel ca şi credinciosul, biserica este atît locală cît şi „în cer". În Evr. 12:23 găsim o imagine a „adunării" (*ekklēsia*) cereşti, dar aceasta este bazată pe modelul „adunării lui Israel" la Sinai şi nu se ştie cu certitudine dacă „întîii născuţi" care o alcătuiesc sînt oameni sau fiinţe cereşti. De asemenea, „biserica" despre care vorbeşte Isus în Mat. 16:18 se poate să nu fie identică cu ceea ce înţelege Pavel prin „biserică". Se poate ca Isus să Se fi referit la întrunirea apostolilor Săi pentru a forma, sub conducerea Lui, casa restaurată a lui David (*cf.* Mat. 19:28; Fapt. 15:16), prin care avea să vină mîntuirea la Neamuri (Rom. 15:12). (În Mat. 18:17 cuvîntul „biserică" se referă la sinagogă.) Pavel compară biserica locală cu un *trup ale cărui mădulare sînt dependente unele de altele (1 Cor. 12:12 ş.urm.) şi cu o clădire care este construită, în special cu un *templu pentru Duhul lui Dumnezeu (1 Cor. 3:10 ş.urm.). Sînt folosite metafore care se referă la creştere sau la imaginea unei turme care este hrănită (Fapt. 20:28; 1 Pet. 5:2). „Biserica" nu este sinonimă cu „poporul lui Dumnezeu"; dimpotrivă, este o *activitate* a „poporului lui Dumnezeu". Imagini cum sînt „străini şi exilaţi" (1 Pet. 2:11) se aplică la poporul lui Dumnezeu în lume, dar nu descriu biserica, adică, oamenii adunaţi care Îl au pe Cristos în mijlocul lor (Mat. 18:20; Evr. 2:12).

II. Biserica din Ierusalim

Biserica, în sensul creştin, a apărut pentru prima dată în Ierusalim, după înălţarea lui Isus. A fost alcătuită din grupul de ucenici ai lui Isus, majoritatea lor fiind galileeni, împreună cu cei care au primit propovăduirea apostolilor în Ierusalim. Membrii bisericii s-au considerat rămăşiţa aleasă a lui Israel, destinată să găsească mîntuirea în Sion (Ioel 2:32; Fapt. 2:17 ş.urm.) şi să restaureze cortul lui David, pe care Isus Însuşi a promis că-l va construi (Fapt. 15:16; Mat. 16:18). Astfel, Ierusalimul a fost locul rînduit de Dumnezeu pentru cei care au aşteptat împlinirea finală a tuturor promisiunilor lui Dumnezeu (Fapt. 3: 21). Din punct de vedere exterior, grupul de credincioşi botezaţi au fost ca o partidă în cadrul iudaismului. Un orator de profesie a numit-o „partida nazarinenilor" (Fapt. 24:5, 14; *cf.* 18:22), în timp ce aderenţii au numit crezul lor distinctiv *„Calea". A fost tolerată într-o măsură mai mare sau mai mică de iudaism în timpul celor 30 de ani de existenţă în Iudeea, cu excepţia ocaziilor cînd autorităţile evreieşti au fost neliniştite de fraternizarea cu bisericile celor dintre Neamuri din străinătate. Trebuie să remarcăm caracterul în esenţă iudaic al bisericii din Ierusalim. Membrii ei au acceptat obligaţiile Legii şi închinarea la Templu. Crezul lor distinctiv a fost că Isus din Nazaret este Mesia al Israelului, că Dumnezeu Însuşi a confirmat aceasta prin faptul că L-a înviat din morţi după ce a suferit pentru răscumpărarea Israelului, şi că „ziua cea mare şi înfricoşată" a Domnului a sosit deja şi avea să culmineze cu arătarea finală a lui Mesia în glorie, ca să judece.

Practicile caracteristice includeau botezul în numele lui Isus, participarea regulată la învăţăturile date de apostoli şi „părtăşia" în familii, pe care Luca o

descrie ca „frîngerea pîinii și rugăciuni" (Fapt. 2:41-46). Prima conducere a bisericii a fost alcătuită din cei doisprezece apostoli (galileeni), în special *Petru și *Ioan, dar curînd după aceea a fost înlocuită cu conducerea *bătrînilor, după obiceiul evreiesc, iar în fruntea lor era *Iacov, fratele Domnului (Gal. 2:9; Fapt. 15:6 ș.urm.). Președinția lui Iacov s-a întins pe durata celei mai mari părți a vieții bisericii din Ierusalim, începînd probabil din anii 30 (Gal. 1:19; *cf.* Fapt. 12:17) pînă la executarea lui în jurul anului 62 d.Cr. Se poate să fi fost asociată cu concepțiile mesianice ale bisericii. *„Tronul lui David" era între evrei o speranță mai literală decît ne dăm noi seama, iar Iacov era de asemenea din „casa lui David". Oare a fost el considerat un Protector legitim, sau Prinț moștenitor, pînă la întoarcerea lui Mesia în persoană? Eusebiu scrie că un văr al lui Isus, Simeon, fiul lui Clopa, l-a succedat pe Iacov în funcția de președinte și că Vespasian, după cucerirea Ierusalimului în anul 70 d.Cr. a poruncit să fie căutați toți cei din familia lui David, ca să nu mai rămînă printre evrei nici unul din familia regală (*EH* 3. 11-12).

Biserica a crescut numeric (Fapt. 21:20) și a inclus între membrii săi chiar preoți și farisei (6:7; 15:5). La început a inclus de asemenea mulți *elenizatori, evrei de limbă greacă din Diaspora care au venit ca pelerini la sărbători sau care, pentru diferite motive, locuiau la Ierusalim. Evreii aceștia erau adesea mai bogați decît cei din Ierusalim și dădeau dovadă de evlavie prin aducerea de „milostenii pentru neamul lor" (vezi Fapt. 24:17). Cînd biserica a adoptat practica ajutorării reciproce, un binefăcător din Cipru a fost *Barnaba (Fapt. 4:34-37), iar cînd a fost nevoie de un comitet care să împartă ajutoarele, cei șapte bărbați aleși au fost din această categorie, dacă judecăm după numele lor (6:5). Se pare că tocmai prin acest element elen a trecut Evanghelia dincolo de limitele înguste ale creștinismului iudaic și a creat rîuri noi în teritorii străine. *Ștefan, unul dintre cei șapte, a ajuns într-o dezbatere într-o sinagogă elenă din Ierusalim (în care Saul din Tars se poate să fi fost membru) și a fost acuzat înaintea Sinedriului că ar fi hulit Templul și Legea lui Moise. Cuvîntul lui de apărare arată o atitudine liberală față de inviolabilitatea Templului, și se pare că persecuția care a urmat după moartea lui a fost îndreptată împotriva tendințelor de acest gen dintre credincioșii eleni și nu împotriva creștinismului apostolic care respecta Legea sau împotriva apostolilor care au rămas în Ierusalim cînd ceilalți au fost „împrăștiați". *Filip, un altul dintre cei șapte, a dus Evanghelia în Samaria și, după ce l-a botezat pe famenul străin în apropierea vechii cetăți filistene Gaza, a continuat să predice în zona de coastă, pînă cînd a ajuns la Cezareea, care era în majoritate păgînă și unde, la scurtă vreme după aceea, Petru a constatat că acceptă la botez ne-evrei netăiați împrejur.

Este semnificativ faptul că elenizatorii sînt cei care au mers de la Ierusalim în Antiohia și acolo au predicat celor dintre neevrei, fără nici o obligație față de Legea lui Moise. După Ștefan, se pare că elementul elen din biserica din Ierusalim a dispărut și caracterul iudaic a fost dominant. Unii dintre membrii ei nu au aprobat faptul că Evanghelia a fost vestită Neamurilor, fără obligația de a respecta Legea, și de aceea au mers la bisericile nou formate ca să-și impună punctul lor de vedere (Fapt. 15:1; Gal. 2:12; 6:12 ș.urm.). Oficial, însă, biserica din Ierusalim a aprobat nu numai misiunea lui Filip în Samaria și botezul lui Corneliu la Cezareea, ci și concepția (politica) noii biserici din Antiohia și a misionarilor ei. În jurul anului 49 d.Cr. a fost convocat în mod oficial un *Conciliu al bisericii de la Ierusalim pentru a decide ce ar trebui să li se ceară „acelora dintre Neamuri care se întorc la Dumnezeu". S-a hotărît că, în timp ce credincioșii evrei aveau să continue să-și taie împrejur copiii și aveau să continue să respecte toată Legea, cerințele acestea nu trebuie impuse credincioșilor dintre Neamuri, deși acestora ar trebui să li se ceară să facă anumite concesii considerentelor evreiești pentru a facilita părtășia la masă a celor două grupuri, și să li se ceară să respecte Legea în ce privește curăția sexuală (Fapt. 15:20, 29; 21:21-25). Desfășurarea lucrărilor conciliului reflectă primatul Ierusalimului în probleme de credință și morală. De fapt, în prima generație biserica din Ierusalim a fost, prin excelență, „biserica" (vezi Fapt. 18:22, unde se referă la biserica din Ierusalim). Lucrul acesta poate fi observat în atitudinea lui Pavel (Gal. 1:13; Filip. 3:6), pe care a imprimat-o în bisericile întemeiate de el (Rom. 15:27). Ultima lui vizită la Ierusalim, cca 57 d.Cr., a fost ca o recunoaștere a acestui primat spiritual. El a fost întîmpinat de „Iacov și de toți bătrînii" și i s-a spus că mulți membri ai bisericii erau „plini de rîvnă pentru Lege". Scrupulozitatea bisericii însă, nu a ferit-o de suspiciunea de a fi lipsită de loialitate față de speranța națională a evreilor. Iacov „cel Drept" a fost condamnat la moarte pe nedrept, în urma instigărilor marelui preot, pe la 62 d.Cr.

Cînd a izbucnit războiul cu Roma în anul 66 d.Cr., biserica s-a împrăștiat. Eusebiu spune că membrii ei s-au refugiat la Pella, în Transiordania (*EH* 3. 5). După aceea s-au împărțit în două grupuri: nazarinenii, care deși respectau Legea, aveau o atitudine tolerantă față de credincioșii ne-evrei, și ebioniții, care au moștenit concepția iudaizatoare cu privire la obligațiile față de Lege. Creștinii de mai tîrziu i-au inclus pe ebioniți între eretici.

III. Biserica din Antiohia

Credincioșii din Ierusalim nu au deținut monopolul exclusiv asupra termenului *ekklēsia*, în ciuda asocierilor acestuia cu VT, și adunarea mixtă de credincioși evrei și ne-evrei formată la Antiohia, pe Orontes, a fost numită de asemenea fără nici o ceremonie „biserică"(Fapt. 11:26; 13:1). În plus, *Antiohia și nu Ierusalimul a dat modelul pentru „biserica nouă" care avea să apară peste tot în lume. Aici credincioșii au fost numiți pentru prima oară *„creștini" sau „cristiți" de vecinii lor ne-evrei (Fapt. 11:26). Antiohia a devenit trambulina pentru răspîndirea Evangheliei în tot Levantul. Personajul principal a fost la început *Barnaba, probabil el însuși un elenizator care se bucura de încrederea deplină a liderilor de la Ierusalim care l-au trimis să cerceteze lucrurile. El este menționat prima oară în rîndul „prorocilor și învățătorilor", care sînt singurii slujitori despre care știm că au fost în această biserică. El l-a adus pe Saul, fariseul convertit din Tars - o combinație interesantă! Barnaba a condus de asemenea două expediții misionare în țara sa, în *Cipru, și împreună cu Pavel a făcut primele incursiuni în Asia Mică. Au existat legături importante între Antiohia și Ierusalim. Prorocii de la Ierusalim au mers la Antiohia și au predicat (Fapt. 11:27), cum au făcut Petru și cei trimiși de Iacov (Gal. 2:11-12), fără să-i

mai menționăm pe vizitatorii farisei din Fapt. 15:1. La rîndul lor, cei din Antiohia au exprimat părtășia lor cu biserica din Ierusalim prin trimiterea de ajutoare în timpul foametei (Fapt. 11:29), iar mai tîrziu au cerut părerea bisericii din Ierusalim pentru a soluționa controversa legată de lege. În conducerea bisericii, alcătuită din proroci, au fost incluși un african numit Simeon, Lucius din Cirena și un membru din anturajul lui Irod Antipa. Despre autorul cărții Faptele Apostolilor se spune că ar fi fost din Antiohia (Prologul Anti-Marcionit). Dar faima cea mai mare a bisericii din Antiohia a venit în urma faptului că „a încredințat" pe Barnaba și Saul „în grija harului lui Dumnezeu pentru lucrarea pe care o săvîrșiseră" (Fapt. 14:26).

IV. Bisericile înființate de Pavel

Deși este clar că *Pavel și Barnaba nu au fost singurii misionari din prima generație, nu știm aproape nimic despre lucrarea celorlalți, nici măcar despre lucrarea apostolilor. Pavel însă, a afirmat că a predicat Evanghelia „de la Ierusalim pînă la Iliric" (Rom. 15:19) și știm că el a înființat biserici după modelul celei din Antiohia în provinciile de S ale Asiei Mici, în Macedonia și Grecia, în V Asiei, unde și-a stabilit o bază la *Efes; putem deduce din Epistola către *Tit că a lucrat la fel și în *Creta. Nu se știe dacă a înființat biserici în *Spania (Rom. 15:24). Pretutindeni unde a mers a făcut din orașe centrul misiunii, de unde el (sau asociații săi) a evanghelizat alte orașe din provincie (Fapt. 19:10; Col. 1:7). Cînd a fost posibil, *sinagogile evreiești au constituit punctul de pornire, întrucît Pavel predica acolo în calitate de rabin cîtă vreme i se acorda ocazia. Cu timpul, însă, a luat ființă o *ekklēsia* separată - cuvîntul trebuie să aibă uneori înțelesul de *synagōgē* (*cf*. Iac. 2:2) - alcătuită din evrei și ne-evrei convertiți, fiecare *ekklesia* avînd presbiteri proprii rînduiți de apostol sau de un delegat al său din rîndul credincioșilor bătrîni mai înțelepți. *Familia a jucat un rol important în dezvoltarea acestor biserici. VT în greacă era Sfînta Scriptură pentru toate aceste biserici, iar cheia interpretării lui a fost indicată în anumite pasaje selectate, împreună cu rezumat clar definit al Evangheliei (1 Cor. 15:1-4). Alte „tradiții" cu privire la lucrarea și învățătura lui Isus au fost transmise fiecărei biserici (1 Cor. 11:2, 23-25; 7:17; 11:16; 2 Tes. 2:15), împreună cu tipare fixe de învățături etice cu privire la obligațiile sociale și politice. Nu se știe cine oficia de obicei *botezul sau cine împărțea *Cina Domnului, deși amîndouă sînt menționate. Nu se știe cît de frecvent sau în ce zile se întrunea biserica. Întrunirea de la Troa „într-o sîmbătă seara" (Fapt. 20:7,) se poate să fie un model și ar sprijini părerea potrivit căreia folosirea „zilei întîi a săptămînii" (sau „a primei zile după Sabat") pentru adunarea creștinilor a plecat de la folosirea orelor de seară care urmau după terminarea Sabatului (vezi H. Riesenfeld, „The Sabbath and the Lord's Day in Judaism, the Preaching of Jesus and Early Christianity", *The Gospel Tradition*, 1970).

Dar nu se știe exact dacă a existat o biserică la Troa; se poate ca întîlnirea să fi avut loc doar cu ocazia plecării însoțitorilor lui Pavel, iar timpul întrunirii să fi fost impus de aranjamentele pentru călătorie. Totuși, nu se poate ca prima zi a săptămînii să fi fost ținută ca un Sabat, întrucît nu era o zi de sărbătoare pentru ne-evrei, iar Pavel nu a vrut să stabilească reguli obligatorii cu privire la ținerea unor zile petru Domnul (Rom. 14:5). Evreii care erau membri ai bisericii probabil că au respectat multe obiceiuri la care nu participau și frații lor ne-evrei. Mărturia cea mai completă pentru ceea ce avea loc atunci cînd se întrunea biserica o găsim în 1 Cor. 11-14. Nu a existat nici o legătură organizatorică între bisericile înființate de Pavel, deși existau afinități firești între bisericile din aceeași provincie (Col. 4:15-16; 1 Tes. 4:10). Toate aceste biserici erau supuse autorității lui Pavel în probleme de credință - vedem astfel rolul scrisorilor lui Pavel și al vizitelor lui *Timotei - dar această autoritate era spirituală și cu scop de povățuire, fără să fie forțată (2 Cor. 10:8; 13:10). Administrarea locală și disciplina locală erau probleme autonome (2 Cor. 2:5-10). Nici o biserică nu a avut superioritate față de alta, deși toate au recunoscut Ierusalimul drept izvorul „binecuvîntărilor spirituale" (Rom. 15:27), iar adunarea de ajutoare pentru sfinți a fost un semn al recunoașterii acestui fapt.

V. Alte biserici

Originea celorlalte biserici menționate în NT nu este cunoscută, dar poate fi dedusă. Au existat credincioși evrei și ne-evrei în Roma în jurul anului 56 d.Cr. cînd Pavel le-a scris Epistola. „Vizitatori din Roma, evrei și prozeliți" au fost prezenți la Rusalii (Fapt. 2:10), iar printre salutările din Rom. 16 este una pentru doi oameni „însemnați între apostoli", *Andronic și Iunia, rudeniile lui Pavel care au fost convertiți înaintea lui. Este aceasta o referire care indică faptul că ei au dus Evanghelia la Roma? Mai mulți „frați" au venit să-l întîmpine pe Pavel și pe însoțitorii săi cînd au mers la *Roma, dar cunoștințele noastre despre biserica de acolo, despre alcătuirea și statutul ei sînt limitate.

*Întîia Epistolă a lui Petru arată că exista un grup de biserici de-a lungul coastei de S a Mării Negre și în interior („Pont, Galatia, Capadocia, Asia și Bitinia"), alcătuite din evrei sau din evrei amestecați cu Neamuri. Acestea sînt ținuturile în care Pavel a fost împiedicat să intre (Fapt. 16:6-7), fapt care poate da de înțeles că acolo a lucrat altcineva, poate chiar Petru. Dar din Epistolă nu aflăm nimic precis despre aceste biserici. Supravegherea și responsabilitatea pentru „hrănirea turmei" din fiecare loc era în sarcina presbiterilor (1 Pet. 5:1-2).

Aceasta epuizează cunoștințele noastre despre întemeierea anumitor biserici în vremea NT. Încă puține amănunte cu privire la bisericile din V Asiei reies din Apocalipsa. Se crede că în secolul întîi au fost înființate biserici cel puțin în Alexandria și în Mesopotamia, dacă nu chiar mai departe înspre E, dar nu există nici o dovadă sigură.

În ce privește viața și organizarea acestor biserici, în general, știm foarte puțin, cu excepția bisericii din Ierusalim, care nu era o biserică tipică. Cu toate acestea, ceea ce știm ne dă certitudinea că unitatea lor rezulta din Evanghelie, din acceptarea Scripturilor VT și din recunoașterea lui Isus ca „Domn și Cristos". Diferențele cu privire la *conducerea bisericii, formele de *slujire, tiparele de gîndire și nivelul realizărilor morale și spirituale probabil că au fost mai mari decît ne dăm noi seama. Nici o biserică din NT, nici măcar totalitatea bisericilor luate împreună - cu toate că ele nu au format o unitate vizibilă - nu exercită vreo autoritate asupra credinței noastre de astăzi. Această *autoritate divină aparține numai Evangheliei apostolice care este conținută în Scripturi. (*PUTEREA CHEILOR; *PETRU, IV.)

BIBLIOGRAFIE. F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia*, 1897; R. Newton Flew, *Jesus and His Church*, 1938; K. L. Schmidt, *TDNT* 3, p. 501-536; BC; Hans Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church*, 1937; F. F. Bruce, *The Spreading Flame*, 1958; Gregory Dix, *Jew and Greeko*, 1953; E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, 1961; A. Cole, *The Body of Christ*, 1964.

D.W.B.R.

BITINIA. Un teritoriu de partea asiatică a Bosforului, dăruit romanilor de ultimul rege în anul 74 î.d.Cr. și administrat după aceea împreună cu Pontul, ca o singură provincie. Regiunea a fost împărțită între mai multe republici grecești înfloritoare. Ea a atras de timpuriu atenția lui Pavel (Fapt. 16:7), deși se pare că el nu și-a realizat niciodată dorința de a predica acolo. Totuși, alții au predicat acolo (1 Pet. 1:1) și prin anul 111 d.Cr. exista o biserică puternică, extinzîndu-se chiar și în zonele rurale, fapt care a dus la multă împotrivire locală (Pliniu, *Ep.*, 10. 96).

E.A.J.

BÎRFIRE (PONEGRIRE, DEFĂIMARE). Aceste cuvinte redau, în VT, expresii care implică o comunicare secretă (Prov. 18:8, „șoptitor"), vorbire de rău (Num. 14:36), emanarea (Ps. 50:20) sau purtarea (Prov. 11:13) vorbelor de defăimare, sau folosirea (greșită) a limbii (Ps. 101:5) sau a picioarelor (2 Sam. 19:27). În NT aceste cuvinte redau acuzație (1 Tim. 3:11, *diabolos*), vorbire împotriva cuiva (2 Cor. 12:20; 1 Pet. 2:1, *katalalia*) sau defăimare (Rom. 3:8, *blasphēmeō*). Orice bîrfă, fie că este falsă (*cf.* Mat. 5:11), fie că nu este (*cf.* Dan. 3:8), fie că este răuvoitoare (Ps. 31:13; Ezec. 22:9) sau prostească (Prov. 10:18; *cf.* 18:8 = 26:22; Mat. 12:36), în special între vecini (Ier. 9:4) sau frați (Iac. 4:11), este condamnată (Lev. 19:16) și pedepsită (Ps. 101:5) de Dumnezeu și duce la ceartă (Prov. 26:20). Ponegrirea izvorăște din inima (Marcu 7:22) omului firesc (Rom. 1:30), îl scoate pe om din prezența lui Dumnezeu (Ps. 15:3) și trebuie scoasă din comunitatea creștină (2 Cor. 12:20; Efes. 4:31; Col. 3:8; 1 Pet. 2:1; vezi (despre femei) și 1 Tim. 3:11; Tit 2:3), care este ea însăși ponegrită (Mat. 5:11 *cf.* Rom. 3:8).

P.E.

BLASFEMIE, HULĂ

I. În Vechiul Testament

Înțelesul de bază al cuvîntului este un afront, o acțiune prin care onoarea lui Dumnezeu este insultată de om. Obiectul acțiunii verbului îl constituie numele lui Dumnezeu, care este blestemat sau insultat în loc să fie onorat. (Comparați expresia biblică și rabinică obișnuită: „Binecuvîntat ești Tu, o, Doamne".) Pedeapsa pentru blasfemie era moartea prin împroșcare cu pietre (Lev. 24:10-23; 1 Împ. 21:9 ș.urm.; Fapt. 6:11; 7:58).

În primul text, omul care păcătuiește în felul acesta este doar pe jumătate evreu; în general, blasfemia este comisă de păgîni (2 Împ. 19:6, 22 = Is. 37:6, 23; Ps. 44:16; 74:10, 18; Is. 52:5), determinați uneori de exemplul rău și de lipsurile morale ale poporului lui Dumnezeu (2 Sam. 12:14). De aici rezultă că, atunci cînd poporul lui Dumnezeu cade în idolatrie, este considerat vinovat de blasfemie, ca și păgînii (Is. 65:7; Ezec. 20:27). Destinul special al poporului Israel este să slăvească numele lui Iahveh (vezi G. F. Moore, *Judaism*, 2, 1927-1930, p. 103), dar numele lui Iahveh este profanat de poporul necredincios și neascultător.

II. În Noul Testament

Aici întîlnim o extindere a sensului cuvîntului. Dumnezeu poate fi hulit și în reprezentanții Săi. Cuvîntul este folosit în sensul acesta de Moise (Fapt. 6:11), Pavel (Rom. 3:8; 1 Cor. 4:12; 10:30) și în special de Domnul Isus, în lucrarea Sa de iertare (Marcu 2:7 și textele paralele), la *judecata Sa (Marcu 14:61-64) și la Calvar (Mat. 27:39; Luca 23:39). Deoarece acești reprezentanți întruchipează adevărul lui Dumnezeu Însuși (într-un mod unic, în cazul Domnului nostru), o insultă la adresa lor și a învățăturii lor este îndreptată de fapt împotriva lui Dumnezeu, în numele căruia vorbesc (vezi Mat. 10:40; Luca 10:16). Saul din Tars a tunat și a fulgerat împotriva primilor urmași ai lui Isus și a încercat să-i oblige să hulească, adică, să blesteme numele Mîntuitorului (Fapt. 24: 17) și în felul acesta să renunțe la jurămîntul de la botez cînd au mărturisit că „Isus este Domnul" (*cf.* 1 Cor. 12:3; Iac. 2:7). Zelul său, greșit direcționat, nu a fost îndreptat doar împotriva bisericii, ci împotriva Domnului Însuși (1 Tim. 1:13; *cf.* Fapt. 9:4).

Termenul este de asemenea folosit, într-un sens mai puțin drastic, cu referire la vorbirea batjocoritoare la adresa oamenilor (de ex. Marcu 3:28; 7:22; Efes. 4:31; Col. 3:8; Tit 3:2). În acest caz traducerea cea mai potrivită este „batjocură, abuz". Aceste versete condamnă un viciu răspîndit; dar avertismentul poate fi încadrat într-un context teologic și etic, dacă ținem cont de Iac. 3:9. Nu este permis ca oamenii să fie blestemați deoarece în ei, ca oameni, este întipărit „chipul" lui Dumnezeu și omul este, într-un anumit sens, reprezentantul lui Dumnezeu pe pămînt (*cf.* Gen. 9:6).

Există două texte problematice. 2 Pet. 2:10-11 vorbește despre blasfemia împotriva „dregătoriilor" în altă traducere, „cei slăviți", pe care îngerii nu îndrăznesc să-i vorbească de rău. Probabil că aici textul se referă la forțele angelice rele împotriva cărora se presupune că își îndreptau insultele învățătorii falși (*cf.* Iuda 8). Blasfemia împotriva Duhului Sfînt (Mat. 12:32; Marcu 3:29) atrage după sine sentința îngrozitoare, potrivit căreia păcătosul este „vinovat de păcatul etern" care nu poate fi iertat. Versetul acesta este un avertisment solemn împotriva respingerii persistente și deliberate a chemării Duhului Sfînt la mîntuirea în Cristos. Lipsa de răspuns din partea omului duce în mod inevitabil la o stare de insensibilitate morală și la o confuzie cu privire la problemele morale, în care răul este îmbrățișat de parcă ar fi bine („Vai de cei ce numesc răul bine", *cf.* Is. 5:18-20; Ioan 3:19). Un exemplu de o asemenea atitudine este atitudinea fariseilor, care au atribuit lui Satan lucrările milostive ale lui Isus. Cu o asemenea atitudine, pocăința nu este posibilă pentru inima împietrită, deoarece nu mai este posibilă recunoașterea păcatului iar oferta îndurării lui Dumnezeu este refuzată categoric. A fi în această stare periculoasă înseamnă a te separa de sursa iertării. Herbert adaugă o notă pastorală folositoare: „Oamenilor care sînt tulburați în suflet de

teama că au comis păcatul împotriva Duhului Sfînt ar trebui să li se spună, în majoritatea cazurilor, că tulburarea inimii lor este o dovadă că nu au comis acel păcat" (*TWBR*, p. 32).

BIBLIOGRAFIE. *HDB*, 1, p. 109; H. W. Beyer, *TDNT* 1, p. 621- 625; H. Währisch, C. Brown, W. Mundle în *NIDNTT* 3, p. 340-347.

R.P.M.

BOANERGHES. Numele dat de Isus fiilor lui Zebedei și redat numai în Marcu 3:17. Derivarea numelui este incertă dar, după toate probabilitățile, este echivalent cu termenul ebr. *b^{e}nê reḡeš* („fiii confuziei sau ai tunetului"), dar ar putea deriva și de la *b^{e}nê r^{e}ḡaz* („fiii mîniei"; *cf.* Iov 37:2). Este ciudat că *b^{e}nê* a fost transliterat în gr. *boanē*; probabil că aceasta indică *pronunția dintr-un dialect.*

Se pare că titlul acesta nu a fost folosit prea mult. Poate fi considerat potrivit dacă ne gîndim la temperamentul lor înfocat (Luca 9:54-56), care ar putea să fi cauzat moartea lui Iacov (Fapt.12:2), sau dacă ne gîndim la rezonanța cerească a scrierilor lui Ioan.

R.E.N.

BOAZ. Eroul cărții lui *Rut, un proprietar de pămînt bogat din Betleem, un fermier binevoitor care s-a îngrijit de bunăstarea lucrătorilor săi și a avut un sentiment de responsabilitate față de familie. Potrivit cu legea leviratului, el a răscumpărat-o pe Rut, văduva unei rude îndepărtate, în locul unei rude mai apropiate a lui Rut. În felul acesta el a devenit străbunicul lui David (Rut 4:17-22; *cf.* Mat. 1:5).

M.B.

BOGĂȚIE. Concepția VT și NT este că bogăția este o binecuvîntare de la Dumnezeu. Avraam este un exemplu tipic de om bogat temător de Dumnezeu (Gen. 13:2). Psalmiștii celebrează binecuvîntările materiale. Omul evlavios prosperă „ca un pom sădit lîngă un izvor de apă" (Ps. 1:3). Omul „care se teme de Domnul" are „bogăție și belșug" (Ps. 112:1, 3). Dumnezeu este binefăcător și bogăția materială este o consecință a bunătății Sale: „Dumnezeu ... ne dă toate lucrurile din belșug, ca să ne bucurăm de ele" (1 Tim. 6:17).

Posedarea bogăției, însă, aduce cu sine datoria de a dărui cu generozitate celor în nevoie (1 Tim. 6:18; 2 Cor. 8 și 9). (*MILOSTENIE.) Cristos ne-a dat un asemenea exemplu: „El, măcar că era bogat, S-a făcut sărac pentru voi, pentru ca prin sărăcia Lui, voi să vă îmbogățiți" (2 Cor. 8:9). Folosirea cu credincioșie a bogăției aduce răsplătiri spirituale (Luca 16:11); adevărata bogăție este cea spirituală pe care o dă Dumnezeu și nu binecuvîntările Sale materiale (Luca 12: 33; 16:11).

Biblia recunoaște că posedarea bogăției materiale aduce cu sine pericole mari. De exemplu, există pericolul de a nu recunoaște că Dumnezeu este sursa binecuvîntărilor (Deut. 8:17-18; Osea 2:8). Există pericolul înrudit de a-ți pune încrederea în bogății (Ps. 52:7). Pericolul încrederii în bogății este atît de mare, încît Domnul a spus că este extrem de dificil pentru un om bogat să intre în Împărăția cerurilor și explică această afirmație prin parafraza „cei care au bogății". Ucenicii au tras pe bună dreptate concluzia că toți oamenii suferă de acest păcat; la aceasta Domnul a spus că numai Dumnezeu poate schimba inima omului (Mat. 10:23, 27). Un alt pericol spiritual asociat cu bogățiile este materialismul, adică, a face din bogăție focarul interesului omului. Așa au stat lucrurile cu țăranul bogat din Luca 12:21, care nu a fost bogat față de Dumnezeu - așa s-a întîmplat și cu biserica din Laodiceea (Apoc. 3:17). Această ispită pe care o aduce bogăția este descrisă în pilda semănătorului (Mat. 13:22), unde înșelăciunea bogățiilor înăbușe cuvîntul așa încît devine neroditor în viață. *MAMON.)

Lăcomia, sau dorința de a fi bogat, este un rău cu privire la care Scriptura ne avertizează frecvent. Iubirea de bani este descrisă ca fiind rădăcina tuturor relelor (1 Tim. 6:9-10). În consecință, un spirit de mulțumire cu lucrurile pe care ni le-a dat Dumnezeu este o virtute lăudată atît în VT cît și în NT (Ps. 62:10; 1 Tim. 6:8; Evr. 13:5).

Datorită pericolelor bogățiilor în care cad atît de frecvent cei care le posedă, oamenii bogați, ca și o clasă aparte, sînt condamnați în cîteva pasaje din Scripturi, de ex. Luca 6:24 ș.urm. și Iac. 5. Pe de altă parte, binecuvîntări sînt rostite pentru cei săraci (Luca 6:20 ș.urm.), deoarece sărăcia ar trebui să trezească credință în Dumnezeu, în timp ce bogăția omoară frecvent credința.

BIBLIOGRAFIE. J.Eichler *et. al. NIDNTT*, 2, p. 829-853.

D.B.K.

BOLI, *vezi* **SĂNĂTATE**

BOTEZ

I. Botezul lui Ioan

Au fost făcute diferite sugestii cu privire la originea botezului creștin - spălările ceremoniale evreiești, ritualurile de purificare de la Qumran, botezul prozeliților, botezul lui Ioan. Cel mai probabil candidat este ultimul dintre acestea, și anume actul ritual care i-a dat lui Ioan Botezătorul porecla: după cum Ioan este un premergător al lui Isus, tot așa botezul lui are un caracter premergător al botezului creștin. O legătură directă este stabilită chiar prin botezarea lui Isus de către Ioan; este aproape cert că unii dintre primii ucenici ai lui Isus au fost botezați de Ioan (Ioan 1:35-42); Se pare că Isus, sau unii dintre ucenicii Săi, au continuat botezul lui Ioan la începutul lucrării lui Isus (Ioan 3:22 ș.urm., 26; vezi și 4:1 ș.urm.); în cazul ucenicilor de la Rusalii și al lui Apolo, este evident că nu s-a considerat necesar să completeze botezul lui Ioan cu botezul în Numele lui Isus (Fapt. 2; 18:24-28). Prin urmare, este foarte probabil că botezul creștin își are originea în această practică mai veche care a fost reluată începînd de la Rusalii și a fost ratificată de Cristosul înviat fiind făcută în Numele Lui (Mat. 28: 19; Fapt. 2:38; etc.). Probabil că botezul lui Ioan în sine trebuie privit ca o adaptare a spălărilor rituale ale evreilor, cu unele influențe mai ales de la Qumran.

Botezul lui Ioan a fost în principal un botez *al pocăinței* (Mat. 3:11; Marcu 1:14; Luca 3:3; Fapt. 13:24; 19:4). Prin acceptarea botezului lui Ioan, per-

soanele care se botezau exprimau pocăința lor (Mat. 3:6; Marcu 1:5) și dorința lor de a primi iertare.

A fost de asemenea *un act simbolic pregătitor*: îl pregătea pe cel botezat pentru lucrarea Celui care avea să vină; de asemenea, simboliza judecata pe care avea să o aducă El. După cuvintele pitorești ale lui Ioan, judecata aceea avea să fie ca și curățirea unui pom sau a ariei (Mat. 3:10, 12; Luca 3:9, 17), ca și un botez cu Duhul și cu foc (Mat. 3:11; Luca 3:16). Este foarte puțin probabil ca Ioan să se fi referit aici la un alt act ritual asemănător cu al său. Dimpotrivă, probabil că el a împrumutat imagini pline de forță din pasaje cum sînt Is. 4:4; 30:27 ș.urm.; 43:2; Dan. 7:10 (poate sub influența comunității de la Qumran - *cf.* IQS 4. 21; IQH 3. 29 ș.urm.). Dacă judecata divină putea fi asemănată cu un rîu de foc din suflarea (=Duh - același cuvînt în ebraică și în greacă) de foc a lui Dumnezeu, atunci lucrarea de judecată a Celui ce avea să vină putea fi asemănată, pe bună dreptate, cu o scufundare în acel rîu de foc. Cei care se supuneau unui act care simboliza judecata aceea, ca o expresie a pocăinței lor în fața acelei judecăți, aveau să descopere că este o judecată care purifică și curăță. Cei care au refuzat botezul lui Ioan și care au refuzat să se pocăiască, aveau să treacă prin toată grozăvia „botezului" Celui ce avea să vină și aveau să fie mistuiți de el, la fel ca și pomii fără rod și la fel ca și pleava (Mat. 3:10-12).

II. Botezarea lui Isus de către Ioan

Faptul că Isus a trecut prin botezul pocăinței a creat unele dificultăți pentru primii creștini (*cf.* Mat. 3:14 ș.urm.; Ieronim, *Contra Pelag.* 3. 2). Acest botez trebuie să fi fost pentru Isus o expresie a dedicării Sale voii lui Dumnezeu și lucrării care-I stătea înainte, fiind poate o expresie a identificării Sale voluntare cu poporul Său înaintea lui Dumnezeu.

După botezul Său, *Duhul* a venit peste Isus (Mat. 3:16; Marcu 1:10; Luca 3:21 ș.urm.). Mulți au văzut aici arhetipul botezului creștin - botez în apă și Duh. Dar deși evangheliștii leagă coborîrea Duhului de botezul lui Isus (urmează imediat după botezul Său), ei nu pun semnul de egalitate între cele două evenimente și nu le leagă într-un singur termen - „botez". De asemenea, nici un scriitor din NT nu vorbește despre botezul lui Isus ca despre un model pentru botezul creștin. În fiecare caz evanghelistul concentrează atenția cititorilor săi asupra ungerii Duhului și asupra vocii cerești (Ioan 1:32 ș.urm. nici măcar nu menționează botezul lui Isus; *cf.* Fapt. 10:37ș.urm.; 2 Cor. 1:21 - Dumnezeu ne așează în Cristos și ne-a „botezat" sau ne-a „uns"- 1 Ioan 2:20, 27).

Nu ni se spune de ce Isus nu a continuat cu botezul lui Ioan. Poate că, fiind un simbol al judecății, era mai puțin potrivit pentru accentul pus de lucrarea lui Isus pe împlinirea Scripturii și pe binecuvîntarea escatologică, pe judecata amînată, și nu pe judecata în sine (*cf.* de ex., Mat. 11:2-7; Marcu 1:15; Luca 4:16-21; 13:6-19). Botezul cu judecata de foc, paharul mîniei divine, era ceva ce El Însuși avea să îndure (pentru alții) în moarte (Mat. 10:38; 14:24, 36; Luca 12:49 ș.urm.).

III. Botezul în creștinismul primar

Oricare ar fi originea precisă a lui, botezul a fost o parte integrantă a creștinismului încă de la început. Cei „dintîi convertiți au fost botezați (Fapt. 2:38, 41). Pavel, care a fost convertit la 2 sau 3 ani după înviere, a considerat ca un lucru de la sine înțeles faptul că botezul marchează începutul vieții creștine (vezi mai jos, **IV**) și nu cunoaștem nici un creștin în NT care să nu fi fost botezat, fie de Ioan, fie în Numele lui Isus.

La fel ca în cazul botezului lui Ioan, și botezul primilor creștini era o expresie *a pocăinței și credinței* (Fapt. 2:38, 41; 8:12 ș.urm.; 16:14 ș.urm.; 18:8; 19:2 ș.urm.; *cf.* Evr. 6:1 ș.urm.). Mulți spun că la început se credea că iertarea păcatelor este mediată de botez (Fapt. 2:38; 10:43; 22:16; 26:18). Alții susțin că botezul creștin primar era considerat mai mult ca un apel al celui care se botează pentru ca Dumnezeu să-i dea „un cuget curat" (1 Pet. 3:21), iar darul Duhului era recunoscut ca un act de acceptare din partea lui Dumnezeu și de înnoire (în special în Fapt. 10:43; 45; 11:14 ș.urm.; 15:8 ș.urm.). Este cert că era un pas de angajare hotărîtă a viitorului creștin, pas care trebuie să fi avut ca rezultat adesea ostracizarea sau chiar persecutarea sa de către foștii prieteni.

Spre deosebire de botezul lui Ioan, botezul creștin a fost îndeplinit de la bun început *„în Numele lui Isus"* (Fapt. 2:38; 8:16; 10:48; 19:5). Această expresie probabil că indică fie că botezătorul se considera că acționează ca reprezentant al lui Isus, care era înălțat (*cf.* în special 3:6, 16 și 4:10, cu 9:34), fie că persoana botezată considera că botezul este un act de angajare de a fi ucenic al lui Isus (*cf.* 1 Cor. 1:12 și mai jos, **IV**). Este foarte probabil că s-a considerat că expresia însumează ambele aspecte.

Prin urmare, este clar că încă de la început botezul în Numele lui Isus a funcționat *ca ritual de intrare* sau de inițiere în cadrul celor care chemau Numele lui Isus (Fapt. 2:21, 41; 22:16; *cf.* Rom. 10:10-14; 1 Cor. 1:2). Botezul era completat uneori prin punerea mîinilor și trebuie să fi exprimat de asemenea într-un mod plastic acceptarea celui botezat de către comunitatea celor care credeau în Isus, la fel ca și el (Fapt. 8:14-17; 10:47 ș.urm.; 19:6; Evr. 6:2).

Relația dintre botez și *darul Duhului* este un subiect foarte controversat în cartea Faptelor Apostolilor. Unii argumentează că Duhul a fost dat *(a)* prin botez, *(b)* prin punerea mîinilor, sau *(c)* prin amîndouă, iar cele două acte rituale erau privite ca părți integrante ale unui singur act sacramental. Fiecare tabără poate pretinde că are sprijin biblic în Faptele: *(a)* 2:38; *(b)* 8:17; *cf.* 9:17; *(c)* 19:6. Dar fără a avea un sprijin mai puternic este foarte dificil să susținem că a existat în creștinismul primar o concepție consecventă despre acest subiect sau că Luca a încercat să promoveze o anumită concepție. Este mai probabil că pentru Luca și pentru primii creștini darul Duhului era factorul de importanță crucială care să demonstreze realitatea predării unei persoane și acceptarea ei de către Dumnezeu; prezența Duhului putea fi observată ușor prin efectele venirii Sale asupra primitorului (Fapt. 1:5; 2:4; 2:38; 4:31; 8:17 ș.urm.; 10:44-46; 11:15-17; 19: 2). În acest contact divin-uman, botezul (și uneori punerea mîinilor) avea un rol important, mai ales ca o expresie de pocăință și predare, ca un semn de intrare în școala uceniciei lui Isus și în comunitatea ucenicilor Lui, și Duhul era dat și primit de obicei în contextul acestui contact divin-uman. O concepție „mai înaltă" despre botez are o bază prea nesemnificativă pentru a o susține.

IV. Botezul în Epistolele lui Pavel

Singurele referiri certe la botez în scrierile lui Pavel sînt în Rom. 6:4; 1 Cor. 1:13-17; 15:29; Efes. 4:5; și Col. 2:12. Cea mai clară dintre acestea este 1 Cor. 1:13-17 unde este evident că Pavel considera de la sine înțeles faptul că botezul era îndeplinit „în (*eis*) Numele lui Isus". Probabil că aici el folosește o formulă familiară în contabilitatea din vremea aceea, întrucît „în numele ..." însemna „în contul ..." Cu alte cuvinte, botezul a *fost privit* ca un *document* (titlu) de transfer, un act prin care cel botezat se preda pe sine ca să fie proprietatea sau ucenicul celui în numele căruia era botezat. În Corint a apărut problema că prea mulți se purtau ca și cum ei ar fi devenit ucenici ai lui Pavel, Chifa sau Apolo, cu alte cuvinte, ca și cum ar fi *fost* botezați *în* numele *lor și nu în* Numele lui Isus.

Dintre celelalte texte, Efes. 4:5 confirmă că botezul era una dintre pietrele de temelie ale comunității creștine. Iar 1 Cor. 15:29 probabil că se referă la practica botezului înlocuitor, prin care un creștin se boteza în locul *unei alte persoane care* era deja *moartă* (Pavel nu indică aici dacă aprobă sau dezaprobă obiceiul).

Cele mai surprinzătoare texte sînt Rom. 6:4 și Col. 2:12; amîndouă vorbesc despre botez ca despre un mijloc sau un instrument de îngropare cu Cristos sau ca un context în care *viitorul creștin era îngropat* cu Cristos. Pavel folosește aici simbolismul puternic al botezului (probabil prin scufundare) care reprezintă îngroparea (ascunderea din vedere) vieții vechi. În Rom. 6:4 el nu identifică ieșirea din apă cu un simbol al învierii - învierea cu Cristos continuă să fie ceva de domeniul viitorului (6:5). S-ar putea ca el să *facă* această asociere în Col. 2:12; deoarece acolo învierea cu Cristos este privită ca un lucru de domeniul trecutului (Col. 3:1), dar textul grec din Col. 2:12 nu impune această interpretare. Ar trebui să ne aducem aminte că Pavel nu privește moartea cu Cristos ca pe un eveniment *unic din trecut; identificarea cu Cristos* în suferințele și moartea Lui este un proces care ține toată viața (Rom. 6:5; 8:17; 2 Cor. 1:5; 4:10; Gal. 2:20; 6:14; Filip. 3:10). Prin urmare, se poate ca Pavel să fi considerat botezul ca pe un simbol permanent al acestui aspect al existenței creștine, în timp ce Duhul indică viața nouă în *Cristos* (Rom. 8:2, 6, 10 ș.urm., 13; 1 Cor. 15:45; 2 Cor. 3:3, 6; Gal. 5:25; 6:8).

Au fost propuse multe alte texte despre botez în Epistolele lui Pavel. Mulți susțin că expresia „botezați în Cristos" se referă direct la botez (Rom. 6:3; 1 Cor. 10:2; 12:13; Gal. 3:27). Alții susțin cu tărie că „în Cristos" este o prescurtare a expresiei „în Numele lui Cristos". Dacă este așa, Pavel a înțeles că actul de botez este bogat în semnificația sa sacramentală și în acțiunea sa. Alții susțin că „botezați în Cristos" este o prescurtare în loc de „botezați în Duhul în Cristos" (expresie folosită explicit în 1 Cor. 12:13). În cazul acesta Pavel ar folosi o metaforă al cărei început este legat de Ioan Botezătorul, și expresia nu indică actul ritual ci unirea cu Cristos (în moartea Lui) pe care o simbolizează atît de plastic botezul (prin scufundare) (*cf.* Marcu 10:38; Luca 12:50).

Alte pasaje sugerate ca referiri la botez sînt textele care vorbesc despre spălări în 1 Cor. 6:11, Efes. 5:26; și Tit 3:5; pecetluirea Duhului, în 2 Cor. 1:22 și Efes. 1:13; 4:30. Dacă Pavel a avut o concepție puternic sacramentală despre botez, atunci aluziile la botez ar fi convingătoare, cu atît mai mult dacă Pavel a fost influențat în privința aceasta de cultul misterelor. Pe de altă parte, 1 Cor. 1:13-17 și 10:1-12 arată că Pavel s-a opus acestui gen de sacramentalism. În afară de aceasta, celor care insistau că și creștinii trebuie să se taie împrejur el nu le prezintă ca și contra-argument botezul (ca o alternativă creștină mai eficace) ci credința lor și realitatea Duhului pe care L-au primit prin credință (Gal. 3:1-4:7; Fil. 3:3). Se poate ca Pavel să fi interpretat spălările ca acte direct spirituale și nu în termeni sacramentali (*cf.* Fapt. 15:9; Tit 2:14; Evr. 9:14; 10:22; 1 Ioan 1:7, 9). Dacă ținem seama de caracterul tangibil al prezenței Duhului în creștinismul primar nu mai este necesar să spunem că „pecetluirea Duhului" se referă la altceva decît însăși darul Duhului.

V. Botezul în scrierile lui Ioan

Este greu să evaluăm concepția lui Ioan despre botez, întrucît simbolismul bogat al Evangheliei poate căpăta interpretări diferite. Unii găsesc aluzii sacramentale *pretutindeni* (de fiecare dată cînd este menționată „apa"). Alții susțin că Ioan este un antisacramentalist (de ex. 6:63, care limitează orice aluzii la Cina Domnului în 6:51-58).

În Ioan 3:5 („născut din apă și din Duh" - cea mai probabilă referire la botez) începutul vieții noi în *Cristos este conceput fie rezultînd* din botezul în apă și darul/puterea Duhului; fie rezultînd din puterea curățitoare și înnoitoare a Duhuui (*cf.* Is. 44:3-5; Ezec. 36:25-27); sau poate ca o cerință a nașterii din Duhul (3:3, 6-8), pe lîngă nașterea naturală (3:4). Este clar că ideea dominantă este lucrarea Duhului. Dacă avem în vedere *contrastul dintre* botezul în *apă* și botezul în Duhul, în 1:33, ar trebui să nu ne grăbim să înlocuim în 3:5 „botezat în" cu „născut din". Nu există nici un lucru care să sugereze că vreun scriitor al NT ar fi pus semnul de egalitate între botez și nașterea din nou (*cf.* Iac. 1:18; 1 Pet. 1:3, 23; 1 Ioan 3:9).

În altă parte în *scrierile* lui Ioan probabil că „apa" simbolizează fie Duhul Sfînt dat de Isus (4:10-14; 7:37-39; 19:34 - a doua aluzie plauzibilă la botez), fie contrastul dintre vechi și nou (1:26, 31, 33; 2:6 ș.urm.; 3:23-36; 5:2-9). În 1 Ioan 5:6-8 „apa" se referă la botezul lui Isus ca o mărturie permanentă a realității întrupării lui *Isus*.

VI. Botezul copiilor mici

A fost practicat *botezul copiilor mici* (nou născuți) în creștinismul primului veac? În NT nu există nici o referire directă la botezul copiilor mici, dar nu poate fi *exclusă posibilitatea existenței unor copii mici* în familiile botezate în Fapt. 16:15, 33; 18:8 și 1 Cor. 1:16. Faptul că și copiii mici ai credincioșilor fac parte din familia credinței este un lucru care poate fi susținut pe baza textului din 1 Cor. 7:14, ca să nu menționăm Marcu 10:13-16. Pe de altă parte, în Gal. *3 Pavel argumentează tocmai faptul că apartenența* la Cristos nu derivă prin nașterea fizică și nu depinde de un act ritual (circumcizia), ci vine prin credință și nu depinde de nimic altceva decît de credință și de darul Duhului primit prin credință.

Pe scurt, cu cît mai mult este privit botezul ca o expresie a *credinței celui care se botează,* cu *atît este* mai greu să argumentăm în favoarea botezului copiilor mici. Dacă botezul este privit ca o expresie a harului divin, este mai ușor să argumentăm în fa-

voarea botezului copiilor mici. În orice caz, creștinii ar trebui să se ferească de supraevaluarea botezului în felul în care iudaizatorii au supraevaluat circumcizia. (*ÎNMORMÎNTARE, *CIRCUMCIZIE, *CREDINȚĂ, *JUDECATĂ, *PUNEREA MÎINILOR, *POCĂINȚĂ, *SACRAMENT, *DUH, *APĂ.)

BIBLIOGRAFIE. K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?*, 1963; J. Baillie, *Baptism and Conversion*, 1964; K. Barth, *Church Dogmatics*, IV/4, 1970; G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 1962; *Baptism Today and Tomorrow*, 1966; C. Buchanan, *A Case for Infant Baptism*, 1973; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 1970; A. George, ș.a. *Baptism in the New Testament*, 1964; J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, 1960; *The Origins of Infant Baptism*, 1963; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1967; J. Murray, *Christian Baptism*, 1962; J. K. Parratt, „Holy Spirit and Baptism", *ExpT* 82, 1970-71, p. 231-235, 266-271; A. Schmemann, *Of Water and the Spirit*, 1976; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*, 1964; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, 1967; G. Wainwright, *Christian Initiation*, 1969; G. R. Beasley-Murray, R. T. Beckenwith, în *NIDNTT* 1, p. 143-161.

J.D.G.D.

BOȚRA. **1.** O cetate din Edom al cărei rege a fost Iobab (Gen. 36:33; 1 Cron. 1:44). Prăbușirea ulterioară a cetății a fost prezisă de Amos (1:12) și a fost considerată un simbol al înfrîngerii Edomului și a răzbunării lui Dumnezeu asupra tuturor dușmanilor Săi (Is. 34:6; 63:1). Boțra este identificată de obicei cu localitatea modernă Buseirah, o cetate fortificată, întinsă pe o suprafață de 19 acri (cca 8 hectare), pe un pisc de unde pornește Wadi Hamayideh, la cca 60 km N de Petra și cca 40 km SSE de Marea Moartă, dominînd *Drumul împărătesc de la Elat, avînd astfel posibilitatea să interzică trecerea israeliților (Num. 20:17). Excavațiile făcute la Buseirah în 1971-1976 au scos la lumină trei nivele principale de ocupare în sec. al 8-lea î.d.Cr. și mai tîrziu, dar deocamdată nu au scos la lumină nivele mai vechi (C. Bennett, *Levant* 5, 1973, p. 1-11; 6, 1974, p. 1-24).

2. O cetate în Moab (Ier. 48:24; LXX Bosor), care ar putea fi identificată cu Bezer, un oraș reconstruit de *Meșa pe la 830 î.d.Cr.; s-ar putea să fie Umm al-'Amad, la NE de Medeba, folosit ca o cetate levitică de refugiu.

3. Un oraș din SE Hauranului, la cca 120 km S de Damasc, de unde începe Șoseaua Regelui; orașul a fost cucerit de Iuda Macabeul (165-160 î.d.Cr.; 1 Mac. 5:26-28; Jos. *Ant.* 12. 336). Boțra (localitatea modernă Busra eski-Sham, și probabil Busruna Boțra din textele de la *Amarna, din sec. 14 î.d.Cr.) a devenit capitala provincială romană cea mai nordică din Arabia, în vremea NT.

D.J.W.

BRAȚ (ebr. *zᵉrôa'*, întîlnit în mod obișnuit în VT, cu paralele în alte limbi din Orientul Apropiat; se referă la brațul sau umărul omului ca un simbol de tărie; o paralelă mai puțin frecventă în NT este termenul gr. *brachīōn*).

Simbolul brațului întins sau dezbrăcat (ideea este aceeași dacă ținem cont de îmbrăcămintea orientală), este folosit în mod special cu privire la Domnul, pentru a descrie lucrările Lui mărețe, referindu-se frecvent la izbăvirea Israelului din Egipt (Exod. 6:6, etc.), precum și la alte acțiuni de judecată sau izbăvire care au avut loc sau care au fost dorite (Is. 51:9; Ezec. 20:33). Astfel, în mod logic, brațul Domnului devine simbolul unui refugiu sigur (Deut. 33:27). Brațul puternic al Domnului este prezentat în contrast cu brațul slab al omului, „un braț de carne" (2 Cron. 32:8). Brațele celor răi sînt frînte sau uscate (Ps. 37:17; Zah. 11:17), dar Domnul poate întări brațele celor pe care îi alege să le dea putere să facă minuni (Ps. 18:34).

În Dan. 11:22 simbolul este folosit cu referire la o forță impersonală, „brațul potopului". Paralelismul cu *„mîna" sau „mîna dreaptă" este natural (Ps. 44:3).

B.O.B.

BRÎU. Cuvîntul acesta redă mai mulți termeni ebraici care se referă la articole de îmbrăcăminte. Cuvîntul *'aḇnēt* este folosit pentru tunica ceremonială, mai ales cea purtată de marele preot și ajutoarele lui; era confecționată din pînză de in brodată cu albastru, roșu și cărămiziu (Exod. 28:4, 39-40; 29:9; 39:29; Lev. 8:7, 13; 16:4), dar era purtată și de alți înalți demnitari (Is. 22:21). În Exod. 28:8, 27-28, etc. este folosit termenul *hēšeḇ*, „brîu", de in subțire răsucit, auriu, albastru, roșu și cărămiziu, fiind o curea lucrată cu măiestrie pentru efod (*ÎMBRĂCĂMINTE, *d*). Termenul *'ēzôr* înseamnă de obicei „centură" sau „cingătoare". O asemenea curea de piele neprelucrată l-a caracterizat pe prorocul Ilie (2 Împ. 1:8) și pe omologul său din NT, Ioan Botezătorul (Mat. 3:4; Marcu 1:6).

Lui Ieremia (13:1-11) i s-a cerut să folosească un brîu de in stricat, ca un simbol că Iuda nu era bun de nimic. Cîteva secole mai tîrziu, Agab s-a legat cu brîul lui Pavel, ca un semn al viitoarei întemnițări a lui Pavel (Fapt. 21:11). În afară de descrierea trupelor asiriene ca un brîu bine legat (Is. 5:27; *cf. ANEP*, fig. 236), Isaia 11:5 a descris neprihănirea și credincioșia ca un brîu de in care încinge mijlocul lui David. Ezechiel (23:15) se referă la babilonieni îmbrăcați cu brîie cărămizii și cu turbane (?); *cf. ANEP*, fig. 454.

Termenul *hᵃḡôr, hᵃḡōrâ* înseamnă curea, centură sau brîu propriu-zis. Asemenea curele erau adesea ornamentate și scumpe; în această categorie pot fi incluse brîiele de vînzare, din Prov. 31:24, și cele care aparțineau femeilor ce se îmbrăcau după moda vremii, din Is.3:24; *cf.* Dan. 10:5; Apoc. 1:13; 15:6. Ele erau folosite de războinici pentru a ține sabia în teacă (2 Sam. 20:8; *cf.* 1 Împ. 2:5 și textul ebr. din 2 Împ. 3:21; cf. *ANEP*, *fig.* 173-174) și puteau constitui un cadou sau o recompensă (2 Sam. 18:4; 2 Sam. 18:11). Oamenii care lucrau își legau de obicei hainele cu un brîu, cum fac și în zilele noastre în Orient.

Cuvîntul *mēzah*, „încingătoare", apare în Ps. 109: 19; acest cuvînt, cît și *'aḇnēt* ar putea fi legate de cuvintele egip. *mdh* și, respectiv, *bnd* (T. O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, p. 146; 152).

K.A.K.

BUCURIE. Cuvintele biblice sînt: ebr. *simḥâ*, verbul *sāmēaḥ*, care implică și manifestarea exterioară (*cf.* cuvîntul arab înrudit, care înseamnă „a fi încîntat, entuziasmat"), și cuvîntul mai puțin folosit *gîl* (verb și substantiv); gr. *chara* (verb *chairō*) și *agalliasis* (folosit frecvent în LXX, corespunde cu *simḥâ*), și înseamnă bucurie intensă.

Atît în VT cît și în NT bucuria este în mod consecvent o trăsătură caracteristică a credinciosului individual și a bisericii. Este o calitate și nu doar o emoție; este o calitate bazată pe Dumnezeu Însuși și derivată de la El (Ps. 16:11; Fil. 4:4; Rom. 15:13), o calitate care caracterizează viața creștinului pe pămînt (1 Pet. 1:8) și anticipează bucuria escatologică de a fi cu Cristos pentru totdeauna în Împărăția cerurilor (*cf.* Apoc. 19:7).

I. În Vechiul Testament

Bucuria este legată de ansamblul vieții naționale și religioase a lui Israel și este exprimată în special sub forma unor manifestări zgomotoase și tumultoase la sărbători, jertfe și întronări (Deut. 12:6 ș urm.; 1 Sam. 18:6; 1 Împ. 1:39 ș.urm.). Bucuria spontană este o caracteristică dominantă a Psaltirii, unde caracterizează atît închinarea colectivă (concentrată în general la Templu, Ps. 42:4; 81:41) cît și în adorarea personală (Ps. 16:8 ș.urm.; 43:4). Isaia concepe bucuria în termeni diferiți de cei rituali (*cf.* Ps. 126) și el o asociază cu plinătatea mîntuirii date de Dumnezeu și de aceea (în termenii unei bucurii cosmice), o asociază cu anticiparea unei stări viitoare (Is. 49:13; 61:10 ș.urm.). Ca rezultat al acestui fapt, în iudaismul de mai tîrziu, bucuria este o caracteristică a sfîrșitului vremurilor.

II. În Noul Testament

Evangheliile sinoptice redau nota de bucurie în legătură cu proclamarea sub diferite forme a veștii bune despre Împărăția lui Dumnezeu: de exemplu, la nașterea Mîntuitorului (Luca 2:10), la intrarea triumfală (Marcu 11:9 ș.urm.; Luca 19:37) și după înviere (Mat. 28:8). În a Patra Evanghelie, Isus Însuși este cel care comunică această bucurie (Ioan 15:11; 16:24) și ea devine acum rezultatul părtășiei profunde dintre biserică și Cristos (*cf.* 16:22).

În Faptele Apostolilor bucuria caracterizează viața Bisericii primare. Ea însoțește darul Duhului Sfînt dat ucenicilor (Fapt. 13:52), minunile făcute în Numele lui Cristos (8:8) și faptul și relatarea convertirii Neamurilor (15:3); ea caracterizează de asemenea cina euharistică (2:46).

Pavel folosește termenul *chara* în trei moduri. În primul rînd, înaintarea în credință a membrilor trupului lui Cristos, și în special a acelora pe care el i-a condus la Cristos, este un prilej de bucurie - el îi descrie de fapt cu cuvintele *hē chara hēmōn*, „bucuria noastră" (1 Tes. 2:19 ș.urm.; *cf.* Filip. 2:2). În al doilea rînd, bucuria creștină poate fi în mod paradoxal - rezultatul suferinței pentru Cristos (Col. 1:24; 2 Cor. 6:10; *cf.* 1 Pet. 4:13; Evr. 10:34, etc.), deoarece este o bucurie produsă de Domnul și nu de noi înșine. În fine, bucuria este de fapt un dar de la Duhul Sfînt (Gal. 5:22) și de aceea este ceva dinamic și nu static. În plus, ea derivă din dragoste - dragostea lui Dumnezeu și a noastră - și de aceea este strîns asociată cu dragostea în lista roadei Duhului dată de Pavel. Dar, întrucît este un dar care poate fi întrerupt de păcat, orice credincios este chemat să ia parte la bucuria în Cristos printr-o umblare zilnică cu El și prin practicarea zilnică a bucuriei în cunoașterea Lui și a mîntuirii Lui (1 Tes. 5:16; Filip. 3:1; 4:4; 1 Pet. 1:8).

BIBLIOGRAFIE. Lucrarea de bază pentru acest subiect este E. G. Gulin, *Die Freude im Neuen Testament*, 1932; vezi și J. Moffatt, *Grace in the New Testament*, 1931, p. 168, pentru relația dintre *chara* și *charis* E. Beyereuther, G. Finkenrath, *NIDNTT* 2, p. 352-361; *TDNT* 1, p. 19-21; 2, p. 772- 775; 9, p. 359-372.

S.S.S.

BUTUCI (ebr. *mahpeket*, „stîlpul infamiei"- *sad*, „cătușe"- *sînōq*, „guler"). Butucii sînt menționați numai în pasaje mai recente din VT; acest instrument de tortură consta din două bucăți mari de lemn în care erau prinse picioarele și, uneori, erau prinse de asemenea mîinile și gîtul persoanei întemnițate. Profeții Ieremia (Ier. 20:2-3; *cf.* 29:26) și Hanani (2 Cron. 16:10) au fost pedepsiți în felul acesta, iar Iov folosește ideea în sens figurativ cînd deplînge suferința sa (Iov 13:27; 33:11).

În NT cuvîntul gr. *xylon*, „lemn", este folosit pentru a descrie incidentul din Filipi cînd Pavel și Sila au fost puși cu picioarele în butuci (Fapt. 16:24). (*TEMNIȚĂ.)

J.D.D.

BUNA VESTIRE. Vedenia Mariei (Luca 1:26-38) în care i s-a „anunțat" zămislirea Fiului-Mesia și în care este descris în imagini poetice caracterul uman (Luca 1:32) și divin (Luca 1:34 ș.urm.) al lui Mesia, cît și natura veșnică a Împărăției Sale (Luca 1:33). Machen și Daube tratează foarte bine problemele literare. Vezi de asemenea *NAȘTEREA DIN FECIOARĂ, *ÎNTRUPAREA.

BIBLIOGRAFIE. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 1977; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*[2], 1974; J. G. Machen, *The Virgin Birth*, 1931; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, 1975; *DCG; ODCC.*

E.E.E.

BUNĂTATE. În Gal. 5:23 „bunătatea" *(praytēs)* face parte din „roada Duhului". În 2 Cor. 10:1 Pavel îi îndeamnă pe cititorii săi cu „blîndețea" *epieikeia* lui Cristos, cuplată cu „bunătatea" *praytēs*) Lui. Cuvîntul *epieikeia* sugerează cedarea din partea unui judecător care, în loc să ceară pedeapsa exactă impusă de dreptatea strictă, ține seama de circumstanțele care cer milă. Astfel, concesia în sfera unui drept legal poate evita perpetuarea unui rău moral (vezi R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, p. 153-157). În mod similar, în VT cuvîntul ebr. *'ānâ*, „a fi umil", și substantivul înrudit cu acesta este folosit cu privire la Dumnezeu): „Tu ajungi mare prin bunătatea Ta" (2 Sam. 22:36; Ps. 18:35). Deși cuvîntul în sine este folosit rareori, el exprimă bunăvoința tipică a Judecătorului divin, al cărui refuz de a impune rigorile stricte ale legii îi ridică pe aceia care de altfel ar fi zdrobiți sub

condamnarea ei. Adjectivul *epieikēs* descrie una dintre calitățile credinciosului care se aseamănă cu Cristos. Observați celelalte calități cu care este asociată în 1 Tim. 3:3; Tit 3:2; Iac. 3:17; 1 Pet. 2:18. Cuvîntul *epieikeia* este folosit în sens retoric formal în Fapt. 24:4.

J.C.C.

BUZĂ. Atît cuvîntul ebr. *śāpâ* cît și cuvîntul gr. (mai puțin frecvent) *cheilos*, înseamnă nu numai buza umană ci și marginea sau malul mării sau malul unui rîu (Gen. 22:17; 41:3; Evr. 11:12), iar în cazul cuvîntului ebr. înseamnă și marginea unei îmbrăcăminți (Exod 28:26), deși principalul sens termenului este buza. Un alt cuvînt ebr. *śāpām* se referă la buza de sus sau la mustață, referindu-se de obicei la acoperirea ei, cu mîna sau cu un obiect de îmbrăcăminte, ca semn de durere sau rușine (Lev. 13:45). Vezi referirea la acoperirea feței în 2 Sam. 19:4.

În cazul buzelor găsim exemple clare de felul de vorbire al evreilor în care ele (buzele) par să simtă și să acționeze independent; aceasta fiind în parte o sinecdotă, iar în parte se datorează lipsei de înțelegere a fiziologiei sistemului nervos (*TRUP). Totuși, legătura dintre buze și minte sau inimă este scoasă în relief în Prov. 16:23. Pentru o explicație a acestei conotații, vezi *INIMĂ.

Buzele nu numai vorbesc (Iov 27:4), ci strigă de bucurie (Ps. 71:23), tremură (de frică (Hab. 3:16), păzesc cunoașterea (Prov. 5:2), aduc laudă (Ps. 63:3), imploră (Iov 13:6) și posedă calități etice cum sînt veracitatea și neprihănirea, sau, dimpotrivă, păcătuiesc sau spun minciuni (Iov 2:10; Pr. 12:19; 16:13). Paralelismul cu *limba sau cu *gura este normal, și acestea sînt folosite în mare măsură în același sens (Ps. 34:13; 51:15). La fel ca și în cazul acestor cuvinte, termenul „buze“ poate să însemne uneori vorbire, cuvinte (Iov 12:20) sau limbaj (Gen. 11:1; Is. 19:18).

B.O.B.

BUZI. Tatăl lui Ezechiel (Ezec. 1:3). Tradiția evreiască potrivit căreia Buzi a fost identic cu Ieremia trebuie respinsă categoric, întrucît este bazată pe o presupunere nefondată și pe o etimologie fantezistă. El a fost preot, probabil din ceata lui Țadoc, făcînd parte dintr-o familie preoțească mai importantă, întrucît fiul său a fost dus în robie împreună cu Ioiachin (2 Împ. 24:14-16).

H.L.E.

CABUL. Numele unei cetăți de graniță din teritoriul lui Așer (Ios. 19:27), situată la 6 km NE de Carmel. Folosirea ironică a numelui cetății în 1 Împ. 9:13 probabil că este legată de etimologia populară a cuvîntului, care înseamnă „ca nimic“ (în ebr. *k^{e}bal*), dar este posibil ca cetatea Cabul (mod. Kabul) să fi fost cea mai importantă cetate din zonă, sau un punct de frontieră între teritoriul Tirului și al Israelului.

BIBLIOGRAFIE. G. W. van Beek, „Cabul“ în *IDB; LOB*, p. 275, 277 n. 51.

J.A.M.

CABZEEL. Cetate în S lui Iuda; locul natal al lui Benaia, fiul lui Iehoiada (2 Sam. 23:20); a fost ocupată din nou în timpul lui Neemia (numită Iecabzeel în Neem. 11:25). O posibilă identificare este Khirbet-Hora, locul unei fortărețe israelite la 13 km E de Beer-Șeba. Vezi F. -M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 89, 353; Y. Aharoni, *IEJ* 8, 1958, p. 36-38.

R.P.G.

CADES. 1. Cades-Barnea. Un loc aflat după toate aparențele în NE peninsulei Sinai: o fîntînă, o așezare și o regiune de pustie (Ps. 29:8). Cînd Chedorlaomer și aliații săi au mărșăluit spre S, prin Transiordania, au ajuns la Mt. Seir pînă la El Paran, s-au întors înapoi către NV, au ajuns la En-Mișpat (Cades) și i-au supus pe amaleciți, înainte ca să se întoarcă să-i înfrîngă pe regii cetăților din Cîmpie (de la Marea Moartă) (Gen. 14:5-9). În narațiunea întîlnirii lui Agar cu Dumnezeu, izvorul Beer-lahai-roi este „între Cades și Bered“, pe drumul către Șur (Gen. 16:7, 14); Cades mai este asociat cu drumul către Șur și în Gen. 20:1. În cursul călătoriei lor prin pustia Sinai, israeliții au stat de mai multe ori în regiunea Cades, la granița dintre pustia Paran și Țin (Num. 13:26; 20:1; Deut. 1:19, 46); Moise a trimis de aici spioni în Canaan. De la Horeb sau Sinai pînă la Cades era o călătorie de 11 zile trecînd prin M-tele Seir (Deut. 1:12). De la locul tradițional din Mt. Sinai la Dahab, pe coasta de E a Sinaiului și apoi de-a lungul coastei pînă la Cades (Qudeirat) este într-adevăr o călătorie de 11 zile, așa cum a observat Y. Aharoni (*The Holy Land: Antiquity and Survival*, 2, 2/3, p. 289-290 și 293, fig. 7; Dahab).

Cades a fost locul în care, după ce a pus la îndoială capacitatea lui Dumnezeu de a le da țara promisă, poporul Israel a fost condamnat să rătăcească timp de 40 de ani, pînă cînd avea să se ridice o nouă generație (Num. 14:32-35; *cf.* Deut. 2:14). După cîtăva vreme Israel s-a întors la Cades (Num. 33:36-37) și acolo a fost îngropată Maria (Num. 20:1). Tot cu această ocazie, pentru că nu L-a glorificat pe Dumnezeu cînd a scos apă din stîncă (Num. 20:10-13; 27:14; Deut. 32:51), Moise a fost oprit să intre în țara promisă; tot de aici el a trimis degeaba mesageri la regele Edomului, ca să permită Israelului să treacă prin teritoriul lor (Num. 20:14-21; Jud. 11:16-17). Cades-Barnea trebuia să fie la colțul de S al graniței de SV a lui Iuda, de unde granița mergea spre V și apoi NV pentru a ajunge la Mediterana, de-a lungul „Rîului Egiptului“ (Num. 34:4; Ios. 15:3); a fost inclus ca un punct de graniță și de către Ezechiel (47:19; 48:28). Limitele de SE spre SV ale campaniei lui Iosua în S Canaanului

au fost marcate de Cades-Barnea și, respectiv, Gaza (Ios. 10:41).

Cades-Barnea este identificat adesea cu izvorul de la „Ain Qudeis", la vreo 106 km SV de extremitatea sudică a Mării Moarte, sau vreo 80 km SV de Beer-Șeba. Totuși, rezerva de apă de la „Ain Qudeis" este nesemnificativă; vezi comentariile neflatante dar realiste făcute de Wolley și Lawrence („The Wilderness of Zin", în *Palestine Exploration Fund Annual* 3, 1914-15, p. 53-57 și plăcile 10-12; vezi și Baly, *Geography of the Bible*, 1974, p. 250). Se poate ca numele Qudeis să nu aibă nici o legătură cu „Cades" (*cf.* Wolley și Lawrence, *op. cit.*, p. 53 și nota*). „Ain Qudeirat", la vreo 8 km NV de „Ain Qudeis", are mult mai multă apă și vegetație și este un loc mai potrivit pentru Cades-Barnea (pentru această ipoteză, vezi Aharoni, *op. cit.*, p. 295-296 și fig. 1-3 în dreptul p. 290; și Wooley și Lawrence, *op. cit.*, p. 59-62, 69-71 și plăcile 13-15). Probabil că întregul grup de izvoare a fost folosit de israeliți, Qudeirat fiind cel mai important. Localizarea generală a izvoarelor de la Qudeirat/Qudeis se potrivește destul de bine cu condițiile topografice ale narațiunilor biblice. Vezi ref. din E. K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, p. 6, și în special Y. Aharoni în B. Rothenberg, *God's Wilderness*, 1961, p. 121 ș.urm. De asemenea, T. L. Thompson, *The Settlement of Sinai and the Negev in the Bronze Age*, 1975, p. 101: 0900. 11, ref. Vezi de asemenea *PUSTIA RĂTĂCIRII.

2. Cades, în Ios. 15:23, punctul cel mai sudic al teritoriului lui Iuda, fie că este un alt Cades necunoscut din alte surse, fie că este identic cu Cades-Barnea (*cf.* 15:3).

În fine, modificarea numelui *Tahtim-Hodși din 2 Sam. 24:6 pentru a citi „țara hitiților către Cades" nu este convingătoare, mai ales pentru că localitatea Cades de pe Orontes la care s-ar referi era uitată de mult pe vremea lui David.

K.A.K.

CADMIEL. (Ebr. *qaḏmî'ēl*, „Dumnezeu/El este întîiul/cel străvechi"). Un levit care s-a întors împreună cu Zorobabel (Ezra 2:40; Neem. 7:43; 12:8, 24) și s-a ocupat de începerea reconstruirii Templului (Ezra 3: 9), ziua națională de pocăință (Neem. 9:4-5) și sigilarea legămîntului (Neem. 10:9). L. H. Brockington (*Ezra, Nehemiah and Ester, NCB*, 1969) sugerează că numele apare în principal, dacă nu în totalitate, ca numele unei familii levitice.

J.G.G.N.

CADMONIȚII. Un popor al cărui nume, *qaḏmōnî*, are formă identică cu adjectivul *qaḏmōnî*, „oriental, răsăritean" (de ex. Ezec. 47:18) și din această cauză este posibil să însemne doar „oameni din Răsărit" și să fie un alt nume pentru *bᵉnê-qedem*, *„Fiii Răsăritului". Cuvîntul apare o singură dată ca nume (Gen. 15:19, articulat), în lista popoarelor care aveau să fie date seminței lui Avraam. Se poate să fie numele unui trib.

T.C.M.

CAFTOR *(kap̄tôr)*. Locul de origine al celor care sînt numiți *kap̄tōrîm* (Deut. 2:23), unul dintre popoarele înșirate în Tabelul *națiunilor care au descins din Mițraim, împreună cu casluhimii, din care au ieșit *filistenii (Gen. 10:14; 1 Cr. 1:12). Caftor a fost țara din care au venit filistenii (Ier. 47:4; Amos 9:7) și se presupune că în Deut. 2:23 caftoriții (sau, caftorimii) sînt filistenii care au locuit altădată în Caftor. Probabil că numele biblic poate fi identificat cu numele ugaritic *kptr* și *kap-ta-ra* dintr-un manual școlar din Asur care s-ar putea să fie o copie a unui manual din mileniul al 2-lea. Mulți cercetători susțin de asemenea că termenul egip. *kftyw* poate fi asociat cu acest grup și toți acești termeni se referă după toate probabilitățile la *Creta. La apogeul puterii sale în mileniul al 2-lea, sub conducerea lui Minos, Creta a stăpînit o bună parte a zonei Mării Egee și faptul acesta ar fi în armonie cu descrierea biblică a Caftorului prin folosirea termenului *'î*, care poate însemna atît „insulă" cît și „ținut de coastă". Asia de V a fost influențată de egeeni în artă și în alte domenii și acest lucru poate explica de ce în Biblie termenul *kap̄tôr* este folosit pentru un ornament arhitectonic, un capitel de coloană; termenul este tradus „gămălioare" (Exod 25:31-36; 37: 17-22) și „ușiori" (Amos 9:1) sau „prag" (Țef. 2:14).

BIBLIOGRAFIE. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text, I, 1947, p. 201*-203*; R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, 1962, p. 106-112; T. C. Mitchell în *AOTS*, p. 408, 413; K. A. Kitchen în *POTT*, p. 54.

T.C.M.

CAIAFA. (Mat. 26:57; Ioan 11:49; Fapt. 4:6). Iosif, numit și Caiafa, a fost mare preot din anul 18 d.Cr. pînă în anul 36, cînd a fost destituit de Vitellius, guvernatorul Siriei. El a fost ginerele lui Ana (Ioan 18:13) și se pare că a colaborat îndeaproape cu acesta. El a fost mare preot la judecata lui Isus și în timpul persecuțiilor descrise în primele capitole din Faptele Apostolilor.

D.R.H.

CAIN. (Ebr. *qayin*). **1.** Fiul cel mai mare al lui Adam și Eva (Gen.4:1), la a cărui naștere Eva a spus: „Am căpătat (*qānîṯî*) un om". Întrucît este improbabil că aceste cuvinte au fost rostite inițial în limba ebraică, nu putem spune cu certitudine care este punctuația corectă și nu putem trage nici o concluzie cu privire la etimologiile aparente ale numelui. Cain a fost agricultor (Gen. 4:2), spre deosebire de *Abel, care a fost păstor; întrucît Cain era „de la cel rău" *(ek tou ponērou*, 1 Ioan 3:12) și nu era în armonie cu Dumnezeu (Evr. 11:4), jertfa *(minḥâ)* lui a fost respinsă (Gen. 4:3-7), iar după aceea el l-a omorît pe fratele său (Gen. 4:8). Dumnezeu l-a pedepsit, trimițîndu-l să fie pribeag, poate nomad, în țara *Nod (Gen. 4:9-16), iar pentru a-l apăra pe Cain ca să nu fie omorît și el Dumnezeu a stabilit un „semn" (*'ôṯ*, „semn, simbol", *cf.* Gen. 9:12-13) „pentru" (*lᵉ*) el. Nu știm în ce a constat acest „semn". Cain a fost tatăl lui *Enoh. În literatura sumeriană au fost făcute paralele ale conflictului dintre Cain și Abel, și pot fi întîlnite controverse cu privire la valoarea relativă a agriculturii și a păstoritului, dar în nici una dintre aceste scrieri păstorul nu este omorît de agricultor; probabil că acest conflict reflectă numai situația istorică din Me-

sopotamia din vremurile preistorice încoace. (*NOMAZI.)

BIBLIOGRAFIE. S. N. Kramer, „Sumerian Literature and the Bible", în *Analecta Biblica* 12, 1959, p. 192; *History Begins at Sumer,* 1958, p. 164-166, 185-192; C. J. Gadd, *Teachers and Students in the Oldest Schools*, 1956, p. 39 ş.urm.; S. H. Hooke, „Cain and Abel", în *The Siege Perilous,* 1956, p. 66 ş.urm.

2. Numele unui oraş articulat *(haqqayin)* în partea de S a teritoriului lui Iuda (Ios. 15:57); probabil că poate fi identificat cu oraşul modern Khirbet Yaqin, aflat la SE de Hebron. Vezi A. Alt, *Palästina-jahrhbuch* 22, 1926, p. 76-77. T.C.M.

CAIN. Localitate la S de Hebron (Ios. 15:57). S-a sugerat că ar fi Khirbet Yaqin, dar istoria antică a acestei localităţi este necunoscută. LXX consideră că este acelaşi nume cu Zanoah, modificînd interpretarea (*ZANOAH, 2). J.D.D.

CAIVANO. (Ebr. *kiyyûn,* Amos 5:26). Cercetătorii din trecut au crezut că înseamnă „piedestal" sau „suport pentru o imagine (a unui zeu?)" (vezi W. R. Harper, *Amos, ICC,* 1910, p. 139 ş.urm.). Vulg. redă *imaginem,* RVmg. „altar", „loc sfînt". Cei mai mulţi cercetători contemporani cred că reprezintă numele asirian *kaiwanu,* un nume al zeului Ninurta, zeul planetei Saturn, dar că masoreţii au schimbat punctele vocalelor originale de la *kaiwan* pentru a citi *šiqqûs* (= „urîciune"). Termenul *Rhaiphan* din LXX (*REMFAN) pare să sprijine această interpretare. D.W.G.

CALAH. O cetate întemeiată de Asur, un urmaş al lui Nimrod, cînd a plecat din *Şinear (Gen. 10:11). Localitatea asiriană *Kalhu* (în prezent, Nimrud) se află la 40 de km S de Ninive, pe malul de E al fluviului Tigru. Excavaţiile principale efectuate aici de Sir Henry Layard în 1845-8, de Şcoala britanică de arheologie din Irak, în 1949-63, şi de expediţii ale guvernului Irakian şi de expediţii poloneze, în 1970-6, au scos la lumină dovezi din vremuri preistorice pînă în perioada elenă. Sondările făcute arată clar influenţe din S înainte de reconstruirea citadelei principale (550 x 370 m) de către Salmanaser I (cca 1250 î.d.Cr.) şi apoi de către Asshurnasirpal II în 879 î.d.Cr. Cetatea se întindea pe o suprafaţă de 40 de km^2 şi avea o populaţie de circa 60.000 de locuitori. Calah este cetatea din care *Salmanaser III a atacat Siria, iar Obeliscul Negru pe care este înscrisă capitularea lui Iehu şi stela care-l menţionează pe Ahab au fost ridicate iniţial în piaţa principală a acestei cetăţi. Inscripţiile lui Tiglat-Pileser III şi Sargon II menţionează atacurile lor împotriva lui Israel şi Iuda, lansate din această capitală militară asiriană. Este posibil ca o listă de nume personale scrise în aramaică să ateste prezenţa prizonierilor de război stabiliţi aici. Sargon II, cuceritorul Samariei, a depozitat aici prăzile de război. Esarhaddon şi-a construit mai tîrziu un palat la Calah şi a scris tratatele cu popoarele cucerite pe tăbliţe care se aflau în Templul lui Nabu. Multe dintre sculpturile, armele şi obiectele de fildeş şi metal descoperite în citadelă şi în barăcile de la „Fortul lui Salmanaser", situat în afara oraşului, ilustrează splendoarea prăzilor luate din Siria şi Palestina, cît şi puterea armatei asiriene. Calah a căzut în mîinile mezilor şi babilonienilor în anul 612 î.d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. M. E. L. Mallowan, *Nimrud and its Remains,* 1965; *Iraq,* 13-27, 1952-65; 36-38, 1974-7.
D.J.W.

CALDEEA, CALDEI (HALDEI). Numele unei ţări şi a locuitorilor ei; situată în S Babiloniei, numele ei a ajuns mai tîrziu să desemneze toată Babilonia, în special în timpul ultimei dinastii (626-539 î.d.Cr.); un trib semi-nomad care a ocupat deşertul dintre Arabia de N şi Golful Persic (*cf.* Iov 1:17), s-a stabilit în vechime în această zonă şi a ocupat Ur „în Caldeea" (sau „Haldeea", Gen. 11:28; Fapt. 7:4) şi este un trib distinct de aramei. Descinderea din Chesed, sugerată în Gen. 22:22, nu este dovedită, dar termenul evr. *Kasdîm* s-ar putea să reflecte o formă mai veche a numelui decît forma asiriană. Începînd din secolul al 10-lea î.d.Cr., ţara *Kaldu* este menţionată în analele asiriene pentru a desemna „Ţara de lîngă mare" din inscripţiile mai vechi. Ashurnasirpal II (883-859 î.d.Cr.) face distincţie între locuitorii acestei ţări şi babilonienii care locuiau mai la nord; Adad-nirari III (cca. 810 î.d.Cr.) menţionează printre vasalii săi cîteva căpetenii ale caldeilor. Cînd Marduk-apla-iddina II (*MERODACH-BALADAN), căpetenia districtului caldean Bit-Yakin, a ocupat tronul Babilonului în 721-710 şi 703-702 î.d.Cr. el a cerut ajutor din V împotriva Asiriei (Is. 39). Profetul Isaia a avertizat împotriva pericolului ca Iuda să-i sprijine pe caldeii rebeli (Is. 23:13) şi a prevestit înfrîngerea lor (43:14), probabil după invazia iniţială a lui Sargon, în 710 î.d.Cr. Întrucît Babilonul se afla în vremea aceasta sub conducerea unui rege caldeu, termenul „caldeu" (sau „haldeu") este folosit ca sinonim pentru babilonian (Is. 13:19; 47:1, 5; 48:14, 20), iar Ezechiel avea să folosească mai tîrziu acest termen pentru a indica toate stăpînirile Babilonului (23:23).

Cînd Nabopolassar, un guvernator originar din Caldeea, a ajuns pe tronul Babilonului în 626 î.d.Cr., el a inaugurat o dinastie care a făcut faimos numele de caldeu. Printre succesorii săi au fost Nebucadneţar, Amēl-Marduk (*EVIL-MERODAC), Nabodinus şi Belşaţar, „regele caldeilor" (Dan. 5:30). Locuitorii vînjoşi din sud au constituit contingente puternice pentru armata babiloniană care a atacat Iuda (2 Împ. 24-25).

În timpul lui Daniel numele a ajuns să fie folosit din nou pentru Babilonia în întregime (Dan. 3:8), iar Darius Medul a domnit peste regatul „caldeilor" (Dan. 9:1). „Limba caldeilor" (Dan. 1:4) probabil că a fost un dialect semitic babilonian, numele „caldee" fiind aplicat (mai rar în vremurile moderne) în mod greşit limbii aramaice (*TARGUMS). Locul proeminent ocupat de clasa preoţilor, care în Babilon şi în alte centre păstrau tradiţiile vechi de astrologie şi filozofie în limbile babiloniene clasice a făcut ca numele de „caldei" să fie dat în egală măsură preoţilor (Dan. 3:8), astrologilor şi oamenilor educaţi (Dan. 2:10; 4:7; 5:7, 11).

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings,* 1956; A. R. Millard, *EQ* 49, 1977, p. 69-71, în ce priveşte folosirea numelui şi originea lui.
D.J.W.

CALE. **1.** Folosirea termenului în VT. În afară de folosirea în sens literal, există o serie de cazuri în care termenul este asociat în expresii metaforice. Acestea derivă de la faptul că un om aflat pe un drum public devine cunoscut și țelul și scopurile lui sînt revelate de calea pe care merge. Cel mai important este sensul care se referă la scopurile și voia lui Dumnezeu, de ex. Exod. 33:13; Iov 21:14, 31; Ps. 67:2; Prov. 8:22; Ezec. 18:25. Urmează apoi ideea poruncilor lui Dumnezeu, în special în Ps. 119. Termenul „cale" este folosit în general cu referire la conduita unui om, fie bună, fie rea, și chiar cu privire la animale, de ex. Ps. 1:1, 6; Prov. 30:19-20. Aceste sensuri sînt obișnuite în scrierile de la Qumran.

2. Folosirea în NT. Există două direcții de dezvoltare a sensului din VT pe care le vom analiza. În Mat. 7:13-14 (*cf.* Luca 13:24) avem contrastul dintre două căi pe care poate merge omul. Cea mai veche dovadă despre această idee este întîlnită la Qumran (IQS 3.13-4.26); Ea este întîlnită frecvent în scrierile rabinice și a fost dezvoltată în *Didache*, *Epistola lui Barbaba* și în scrierile patristice de mai tîrziu. Din Fapt. 9:2; 19:9, 23-22:4; 24:14, 22 aflăm că cel mai vechi nume pe care și l-a dat biserica creștină a fost „Calea". Acest nume este, în parte, o extindere a sensului întîlnit deja în VT; comparați Is. 40:3 și 40:10-11, unde ne este arătat poporul lui Dumnezeu care este condus pe calea lui Dumnezeu. Sensul poate fi explicat și pe baza textului din Mt. 7:14, însemnînd Calea spre mîntuire. Probabil că Ioan 14:6 a avut cea mai mare influență, deoarece Cristos afirmă aici că El este suma a tot ce înseamnă „Calea" în raport cu Dumnezeu.

BILBIOGRAFIE. E. Repo, *Der „Weg" als Selbstbezeichnung des Urchristentums*, 1964; G. Ebel, *NIDNTT* 3, p. 933-947.

H.L.E.

CALE DE O ZI. (Num. 11:31; 1 Împ. 19:4; Ioan 3:4; Luca 2:44). În E distanțele erau de obicei considerate în termeni de ore și zile. Astfel, o călătorie de o zi ar fi în jur de 7-8 ore (poate 30-50 km), dar poate fi și o expresie nedefinită dat fiind condiția drumurilor și alți factori specifici regiunii. A nu fi confundată cu călătoria în ziua sabatului, pentru care vezi *GREUTĂȚI ȘI MĂSURI.

J.D.D.

CALEB (în ebr. *kālēḇ*). **1.** Al treilea fiu al lui Hețron, fiul lui Pereț; el a fost fratele mai mic al lui Ierameel; în 1 Cron. 2:9 este numit și „Chelubai". În 1 Cron. 2:18 ș.urm. ne este dată linia descendenților lui, prin Efrat, pînă la Bețaleel, meșterul cel mai de seamă al lui Moise; în 2:24, pînă la locuitorii din Tecoa; în 2:50 ș.urm., pînă la locuitorii din Chiriat-Iearim, Betleem, Netofa, Țirea, Eștaol, Bet-Gader și alții (posibil ca familiile cheniților menționate în 2:55 să fie oarecum înrudite cu ei).

2. Este posibil ca „Fratele lui Ierameel" (1 Cron. 2:24) să fie aceeași persoană menționată la **1**, din care au descins locuitorii din orașele Zif, Maon și Bet-Țur (sînt menționate de asemenea orașele Hebron și Tapuah). Această listă s-ar putea să se refere în parte la Caleb, tatăl lui Acsa (v. 49), menționat la **3**.

3. Caleb ben Iefune, un lider proeminent al lui Iuda, a cărui credincioșie față de Dumnezeu în revolta de la Cades a dus la scutirea lui de blestemul rostit acolo (Num. 14:24). El a condus invazia Iudeii și s-a stabilit la Hebron (Ios. 1:15). Din Ios. 14:6, etc.; 1 Cron. 4:14-15, aflăm că el a fost un *chenezit. *Nabal a fost un urmaș al său.

4. „Fratele lui Șuha", al cărui nume este scris „Chelub" în 1 Cron. 4:11.

J.P.U.L.

CALENDAR.

I. În Vechiul Testament

În limba ebraică nu există un echivalent al termenului latin *calendarium*, iar trecerea anului era marcată în general prin referire la lunile anului, la sezoanele agricole sau la sărbătorile principale.

a. Anul (evr. *šānâ* - numit astfel după schimbarea sau succesiunea anotimpurilor) începea toamna, în luna Tișri (luna a șaptea) - (Exod. 23:16; 34:22), cînd începea și anul sabatic (Lev. 25:8-10). În timp ce se aflau în Egipt, evreii se poate să fi adoptat calendarul solar alcătuit din 12 luni, fiecare de cîte 30 de zile, plus încă 5 zile, ajungînd la un total de 365 de zile (Herodotus, 2. 4); dacă așa stau lucrurile, ulterior a fost făcută o schimbare și „începutul lunilor" sau prima lună din an a fost stabilită primăvara (Exod. 12:2; 13:3-4; 23:15; Deut. 16:1, 6). După aceea, anul ebraic a urmat calendarul popoarelor semitice din V, cu un an de 12 luni, corelate cu ciclul Lunii (1 Împ. 4:7; 1 Cron. 27:1-15). Nu se știe cu certitudine dacă începerea anului primăvara (luna Nisan) a fost stabilită numai pentru scopuri religioase, întrucît există dovezi că anul civil se socotea că începe toamna, în luna Tișri (*CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT).

b. Lunile anului (vezi tabelul). Anul calendaristic evreiesc era împărțit în douăsprezece luni corelate cu ciclul Lunii; acestea începeau cînd semiluna de Lună nouă era vizibilă la apus. Ziua în care începea o lună nouă era considerată sfîntă. Lunile anului (în ebr. *yeraḥ*, *„Luna") erau alcătuite din 29/30 de zile și, întrucît anul lunar era cu aproape 11 zile mai scurt decît anul solar, era necesară includerea periodică a lunii a treisprezecea, pentru ca ziua Anului nou să nu fie înainte de venirea primăverii (martie-aprilie). Nu sînt cunoscute detalii precise cu privire la metoda folosită de evrei pentru a concilia calendarul agricol cu cel lunar. Se poate ca ei să fi introdus încă o lună Adar (luna a 12-a) sau încă o lună Elul (luna a 6-a) în ciclul lunar de 3, 6, 11, 14, 17 sau 19 ani. Există unele dovezi că evreii au folosit luni intercalate după Adar (Num. 9:11; 2 Cron. 30:2-3; *cf.* 1 Împ. 12:32-33), deși se poate ca uneori să fi fost după luna Nisan (*cf.* 2 Cron. 30:2 ș.urm.), așa cum se făcea în Mesopotamia. Un calendar solar riguros a fost folosit în *Cartea Jubileelor* (cca 105 î.d.Cr.); *cf. 1 Enoh* 72-82.

Observarea echinocțiului de toamnă, adică „sfîrșitul anului" (vezi Exod. 23:16) și a echinocțiului de primăvară, numit „anul următor" sau „înnoirea anului" (vezi 1 Împ. 20:26; 2 Cron. 36:10), era importantă pentru coordonarea calendarului și a sărbătorilor. Astfel, anul începea cu luna nouă cea mai apropiată de echinocțiul de primăvară, cînd soarele era în constelația Aries (Jos., *Ant.* 3. 201), iar Paștele erau în a

	Luna	Numele pre-exilic	Numele post-exilic	Echivalentul modern	Vremea (anotimpul)	Sărbători
Ploaie	1	ABIB Exod. 13:4; 23:15; 34:18; Deut. 16:1.	NISAN Est. 3:7 Neem. 2:1	Mart. - April.	Primăvară Ploi tîrzii Recoltarea orzului Recoltarea inului	14 Paştele (Exod. 12:18; Lev. 23:5) 15 - 21 Sărbătoarea azimilor (Lev. 23:6) 16 Primele roade (Lev. 23:10 ş.urm.)
Secetă	2	ZIV 1 Împ. 6:1, 37	IYYAR	April. - Mai	Începe sezonul uscat	14 Paştele tîrziu (Num. 9:10, 11)
	3		SIVAN Est. 8:9	Mai - Iunie	Coacerea smochinelor timpurii	6 Cincizecimea (Luca 23:15 ş.urm.) Sărbătoarea săptămînilor Secerişul
	4		TAMMUZ	Iunie - Iulie	Recoltarea strugurilor	
	5		AB	Iulie - Aug.	Recoltarea *măslinelor*	
	6		ELUL Neem. 6:15	Aug. - Sept.	Curmale şi smochine de vară	
Ploaie	7	ETHANIM 1 Împ. 8:2	TISHRI	Sept. - Oct.	Ploile timpurii	1 Sărbătoarea trîmbiţelor (Num. 29:1; Lev. 23:24) 10 Ziua ispăşirii (Lev. 16:29 ş.urm.; 23:27 ş.urm.) 15-21 Sărbătoarea corturilor (Lev. 23:34 ş.urm.) 22 Adunarea solemnă (Lev. 23:36)
	8	BUL 1 Împ. 6:38	MARCHESVAN	Oct. - Nov.	Arat. Smochine de iarnă	
	9		CHISLEV Neem. 1:1	Nov. - Dec.	Semănat	25 Sărbătoarea dedicării (1 Mac. 4:52 ş.urm.; Ioan 10:22)
Frig	10		TEBETH Est. 2:16	Dec. - Ian.	Ploi (zăpadă la altitudini mari)	
	11		SHEBAT Zah. 1:7	Ian. - Feb.	Înfloresc alunii	
Ploaie	12		ADAR Est. 3:7	Feb. - Mart.	Recoltarea fructelor citrice	

Calendarul ebraic, arătînd sezonul, sărbătorile şi echivalentele moderne.

patrusprezecea zi a lunii Nisan, ca să coincidă cu prima lună plină (Exod. 12:2-6).

Numele date la început lunilor anului probabil că au fost aluzii palestiniene la sezoanele anului și se deosebesc de numele lunilor găsite în texte din Siria (Ras Shamra, Alalah, Mari). Unele sînt cunoscute și din texte feniciene *Abib*, „*luna spicelor*" (Exod. 13:4); *Ziv* (1 Împ. 6:1, 37); *Etanim* (1 Împ. 8:2) și *Bul* (1 Împ. 6:38), al căror nume nu are un înțeles cunoscut, sînt singurele nume de luni care datează din această perioadă. În toate perioadele istorice lunile erau desemnate prin ordinea lor numerică: luna întîi, Exod. 12:2; a doua, Gen. 7:11; a treia, Exod. 19:1; a patra, 2 Împ. 25:3; a cincea, Num. 33:38; a șasea, 1 Cron. 27:9; a șaptea, Gen. 8:4; a opta, Zah. 1:1; a noua, Ezra 10:9; a zecea, Gen. 8:5; a unsprezecea, Deut. 1:3; a douăsprezecea, Est. 3:7. În perioada post-exilică au fost folosite numele lunilor din calendarul babilonian (vezi tabelul).

c. Anotimpurile - calendarul agricol. Deși evreii au adoptat un calendar bazat pe ciclurile lunii, întrucît ei aveau o economie agricolă ei au indicat timpul anului și prin sezoane sau anotimpuri, și nu prin numele sau numărul lunilor. Astfel, anul care în Palestina era împărțit aproximativ în anotimpul secetos (aprilie-septembrie) și anotimpul ploios (octombrie-martie), a putut fi subdivizat în „sezonul însămînțărilor" (noiembrie-decembrie) și cel al „recoltatului" (aprilie-iunie; Gen. 8:22). Denumirile mai specifice indicau pentru locuitorii unei anumite zone lunile anului, de ex. seceratul grîului (Gen. 30:14; Jud. 15:1) sau al orzului (2 Sam. 21:9; Rut 1:22) corespunde lunilor martie-aprilie; „vremea seceratului" (Exod. 34:21) corespunde cu martie; vremea „cînd încep să se coacă strugurii" (Num. 13:20) este luna *Tammuz* (iunie-iulie). „Ploile timpurii" (după calendarul civil vechi începeau în luna *Tișri*) cădeau în septembrie-octombrie, iar „ploile tîrzii" cădeau în martie-aprilie. „Roadele de vară" *(qāyis)* din august-septembrie, au împrumutat numele lor „verii", care era numită și „căldură". Lunile *Tebet* și *Šebat* erau numite luni „reci" (vezi coloana „Anotimpuri" din tabel).

Textele din VT menționate mai sus pot fi comparate cu un calendar agricol scris pe piatră, care s-ar putea să fie un palimpsest scris de un școlar din secolul al 10-lea î.d.Cr., descoperit la Ghezer în 1908. Traducerea este incertă, dar înșiră operațiunile agricole pentru cele 12 luni ale anului, începînd cu toamna: „Două luni pentru înmagazinat. Două luni pentru însămînțare. Două luni de creștere de primăvară. O lună de smuls cînepă. O lună de recoltat orz. O lună cînd se recoltează toate (celelalte). Două luni de curățat (via). O lună de roade de vară". (*cf. DOTT*, p. 201-203).

d. Alte moduri de desemnare a timpului și a vremurilor sînt discutate în articolele despre o anumită „vreme" sau sărbătoare (*ʿiddān*, Dan. 7:25; *mōʿēḏ*, Dan. 12:7; *zᵉmān*, Ecles. 3:1; Neem. 2:6); *cf.* Ps. 104:27. Evenimentele istorice sînt redate de obicei prin anii de domnie ai domnitorilor sau prin sincronizare cu un eveniment memorabil de importanță națională, de ex., Exodul; ieșirea din Egipt (Exod. 12:40); construirea primului Templu (1 Împ. 6:1); exilul de 70 de ani în Babilon (Ezec. 33:21); cutremurul de pămînt din timpul domniei lui Ozia (Amos 1:1; Zah. 14:5).

BIBLIOGRAFIE. J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, 1964; J. B., Segal, *VT* 7, 1957, p. 250-307; *JSS* 7, 1962, p. 212-221.

D.J.W.

II. Perioada intertestamentală

„Anul împărăției grecilor" (1 Mac 1:10) este era Seleucizilor, datînd oficial din prima zi a lunii macedoniene Dios (septembrie/octombrie) a anului 312 î.d.Cr. Aceasta este cronologia folosită în 1 Mac., deși în unele surse folosite în această carte (sub influența modului în care babilonienii socoteau începutul anului din luna Nisan) începutul erei este datat în martie/aprilie, 311 î.d.Cr.

III. În Noul Testament

Datele din NT sînt socotite uneori prin referire la domnitori ne-evrei. Cel mai bun exemplu este găsit în Luca 3:1 ș.urm., unde începutul propovăduirii lui Ioan Botezătorul este datat nu numai în „anul al cincisprezecelea al domniei lui Tiberiu Cezar" (adică 27-28 d.Cr., potrivit modului de socotire din vremea Seleucizilor, cînd un an nou de domnie se considera că începe în septembrie/octombrie), ci și prin referire la conducători din Iudea și teritoriile învecinate care erau în funcție, fie că acestea erau funcții civile sau sacerdotale. Astfel, vezi datările făcute prin referire la împărații Augustus (Luca 2:1) și Claudiu (Fapt. 11:28), guvernatorii provinciali Quirinius (Luca 2:2) și Galio (Fapt. 18:12), și Irod, regele iudeilor (Mat. 2:1; Luca 1:5).

În cea mai mare parte, însă, scriitorii NT au măsurat timpul potrivit cu calendarul evreiesc din vremea aceea. Scrierile sînt punctate de referiri la sărbători evreiești sau alte ocazii sacre. Lucrul acesta este adevărat mai ales în evanghelia a patra; *cf.* Ioan 2:13, 23 (Paștele); 5:1 (probabil Anul Nou); 6:4 (Paștele); 7:2 (Sărbătoarea Corturilor; în v. 37, „ziua de pe urmă, care era ziua cea mare a praznicului", este ziua a opta; *cf.* Lev. 23:36; Num. 29:35; Neem. 8:18); 10:22 (Sărbătoarea Înnoirii, ziua a 25-a a lunii Chisleu; *cf.* 1 Mac. 4:59); 11:55 ș.urm. (Paștele). Vezi și Mat. 26:2; Marcu 14:1; Luca 22:1 (Paștele și Sărbătoarea Azimilor); Fapt. 2:1 (Rusaliile); 12:3 ș.urm. (Paștele și Sărbătoarea Azimilor); 18:21 (probabil Paștele); 20:6 (Sărbătoarea Azimilor); 20:16 (Rusaliile); 27:9 (unde „postul" este Ziua Ispășirii, cînd s-a încheiat călătoria pe Mediterana, odată cu venirea iernii); 1 Cor. 16:8 (Rusaliile).

Dintre zilele săptămînii, sabatul *este menționat* frecvent. În Luca 6:1 apare un termen tehnic, „al doilea prim sabat" (în rom. „într-o zi de sabat") al cărui înțeles nu mai poate fi stabilit cu certitudine. Vineri este „ziua pregătirii (gr. *paraskeuē*), adică, ziua dinaintea sabatului (gr. *prosabbaton*)" (Marcu 15:42; *cf.* Ioan 19:31); „ziua pregătirii Paștelor" (Ioan 19:14) înseamnă „vinerea din săptămîna paștelor" (gr. *paraskeuē tou pascha*). „Ziua întîi a săptămînii" (gr. *mia sabatou* sau *mia tōn sabbatōn*, adică, ziua după sabat) capătă o semnificație nouă întrucît este ziua învierii; *cf.* (în afară de narațiunile învierii din Evanghelii) Fapt. 20:7; 1 Cor. 16:2; de asemenea, „ziua Domnului" (în gr. *kyriakē hēmera*) în Apoc. 1:10.

În general, calendarul evreiesc din vremea NT (cel puțin înainte de anul 70 d.Cr.) a urmat calendarul saducheilor, întrucît serviciile de la Templu erau organizate după acest calendar. Astfel, ziua de Rusalii era a cincizecea zi după ce era adus și prezentat primul snop de orz, adică, a cincizecea zi după prima duminică după Paște (*cf.* Lev. 23:15 ș.urm.); de aceea se potrivea întotdeauna duminica, la fel ca și în calendarul creștin. Calendarul fariseilor, care a devenit

standard după anul 70 d.Cr., a interpretat „sabatul" din Lev. 23:15 ca ziua Sărbătorii Azimilor, și nu ca un sabat obișnuit; în cazul acesta Rusaliile cădeau întotdeauna în aceeași zi a lunii (un considerent important pentru cei care considerau că este o aniversare a dării Legii), dar nu cădea în aceeași zi a săptămînii.

Mai importante decît diferențele minore dintre calendarele saducheilor și cele ale fariseilor sînt diferențele dintre aceste calendare, pe de-o parte, și calendarele „sectare", pe de altă parte, cum sînt cele cunoscute din cartea *Jubileelor* și, mai recent, din scrierile de la Qumran. Dacă Isus și ucenicii Lui au urmat acest calendar „sectar" s-ar putea explica de ce ei au sărbătorit Paștele înainte de arestarea Lui, în timp ce marii preoți și adepții lor nu l-au ținut decît după răstignirea lui Isus (Ioan 18:28).

BIBLIOGRAFIE. J. C. Dancy, *Commentary on I Maccabeus*, 1954, p. 48 ș.urm.; N. Geldenhuys, *Commentary on Luke*, 1950, p. 649 ș.urm.; A. Jaubert, *La Date de la Cène*, 1957, și „Jésus et le calendrier de Qumrân", *NTS* 7, 1960-1, p. ș.urm.; J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, 1959; J. B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to AD 70*, 1963; J. Finegan, *Handbook of Bible Chronology*, 1963; E. J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, 1968; E. J. Wiesenberg și alții, „Calendar", în *EJ*; W. M. O'Neil, *Time and the Calendars*, 1975.

F.F.B.

CALNE, CALNO. 1. Calne. Numele unei cetăți întemeiate de Nimrod în țara *Șinear (Gen. 10:10). Întrucît în Babilonia nu este cunoscută nici o cetate cu acest nume, unii cercetători propun interpretarea în sensul termenului evr. *kullānâ*, „toate", ca în Gen. 42:36; 1 Împ. 7:37. Aceasta ar putea fi o expresie cuprinzătoare care să includă cetăți antice cum sînt Ur și Nippur (identificat cu Calne în TB). Cei care consideră că țara Șinear este în partea de N a Mesopotamiei cred că această cetate este aceeași cu Calno (**2.**) sau cu *CANEH.

2. Calno, Is. 10:9; Calne, Am. 6:2 (LXX *pantes*, „toate", vezi **1**). Un oraș numit Kullania este menționat în listele asiriene de tribut. Asociat cu orașul Arpad. Orașul actual Kullan Köy, la 16 km SE de Arpad (*AJSL* 51, 1935, p. 189-191).

BIBLIOGRAFIE. *JNES* 3, 1944, p. 254.

D.J.W.

CALVAR. Numele apare numai în Luca 23:33 (în traducerea rom. „Căpățîna"). Cuvîntul derivă din traducerea Vulgata, în care cuvîntul latin *calvaria* traduce cuvîntul grec *kranion* ambele cuvinte sînt o traducere a termenului aramaic *gulgoltâ*, „Golgota", din Mat. 27:33, care înseamnă „craniu". Au fost oferite trei explicații pentru acest nume: datorită craniilor care au fost găsite acolo; datorită faptului că acolo era un loc de execuție; sau datorită faptului că locul se asemăna cu un craniu. Ceea ce știm din Scriptură este că se afla în afara Ierusalimului, că era cunoscut și că probabil nu era departe de o poartă a cetății și de un drum principal, și că în apropiere se afla o grădină cu un mormînt.

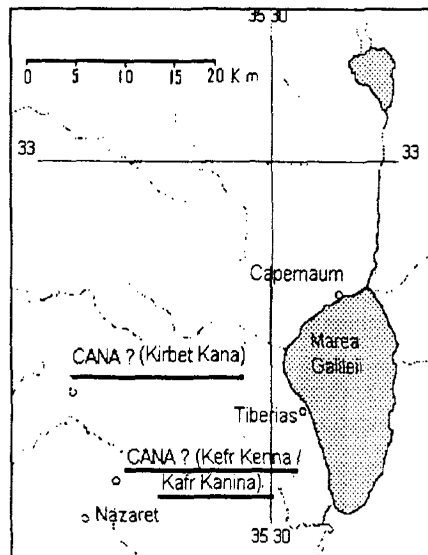
În prezent există două locuri din Ierusalim care sînt considerate ca locul răstignirii și al mormîntului Domnului; unul este locul pe care se află Biserica Sfîntului Mormînt, celălalt loc este Calvarul lui Gordon, cunoscut de obicei sub numele de „Mormîntul din Grădină". Din nefericire a fost întotdeauna greu de dezbătut problema în mod obiectiv; în unele cercuri identificarea acceptată de cineva a fost echivalentă cu un test al ortodoxiei sale. Biserica Sfîntului Mormînt marchează locul unde s-a aflat un templu al zeiței Venus, care a fost dărîmat de împăratul Constantin pentru că a crezut că se afla pe un loc sfînt. Tradiția ne duce astfel pînă cel puțin în secolul al 4-lea. Dar dacă avem în vedere operațiunile și activitățile lui Titus în secolul 1 și cele ale lui Adrian, în secolul al 2-lea, identificarea trebuie să fie considerată șubredă. Un lucru care a fost clarificat de excavațiile recente este că locul tradițional se afla în afara zidurilor cetății pe vremea lui Cristos. Pe de altă parte, dovezile găsite în biserică ar putea indica un mormînt de dată puțin prea tîrzie ca să poată fi adevăratul mormînt al lui Cristos. Vezi *ÎNMORMÎNTARE ȘI JELIRE.

Mormîntul din Grădină a fost descoperit în 1849; o formațiune de roci de acolo seamănă cu un craniu; descrierea locului se potrivește cu informațiile biblice. Cu toate acestea, nu există nici o tradiție și nici o altă informație care să sprijine această identificare. Locul mai vechi este mai probabil să fie cel corect, deși orice identificare continuă să fie circumstanțială.

BIBLIOGRAFIE. L. E. Cox Evans, *PEQ* 1968, p. 112-136; K. M. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, 1974; alte referințe bibliografice din articolul *IERUSALIM.

D.F.P.

CANA (gr. *kana*, probabil de la evr. *qānâ*, „stufăriș"). Sat galilean din regiunile mai înalte din partea de V a lacului, menționat numai în Evanghelia după Ioan. Cana a fost scena primei minuni a lui Isus (Ioan 2:1,



Locuri sugerate ca amplasări pentru Cana

11), locul unde cu un singur cuvînt El a vindecat pe fiul unui nobil care zăcea bolnav la Capernaum (4:46, 50), și satul natal al lui Natanael (21:2). Nu este localizat cu exactitate; unii l-au identificat cu Kefr Kenna, la vreo 6 km NNE de Nazaret, pe drumul către Tiberiada. Acest loc unde au fost făcute excavații probabil că este locul unde au avut loc evenimentele din Ioan 2:1-11, întrucît are multe izvoare care alimentează cu apă smochini umbroși cum este cel indicat în Ioan 1:48. Mulți cercetători moderni, însă, preferă să identifice Cana cu Khirbet (Kānā), o localitate în ruine situată la 14 km N de Nazaret, pe care arabii locali continuă să o numească „Cana Galileii".

I.D.D.

CANAAN. Fiul lui Ham și nepotul lui Noe, de care a fost blestemat (Gen. 9:18, 22-27). În Gen. 10:15-19 găsim între urmașii lui unsprezece grupuri care au locuit în cursul istoriei Fenicia, în particular, și Siria-Palestina, în general. Vezi articolul următor.

K.A.K.

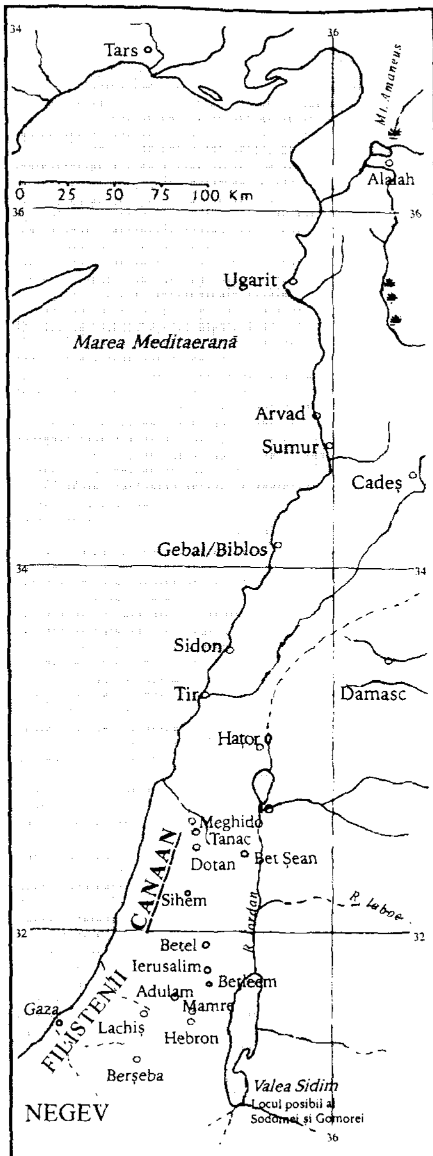
CANAAN, CANAANIȚI. Un popor semitic, și teritoriul ocupat de ei, în principal în Fenicia. Înrudirile rasiale sînt incerte în prezent.

I. Numele

Numele Canaan (în ebr. *k*^{e}*na'an*), dat poporului și țării, derivă de la numele strămoșului lor Canaan sau Kna' (vezi articolul precedent), potrivit cu Gen. 10:15-18 și cu tradiția băștinașe canaanito-feniciană transmisă de Sanchuniathon și scrisă de Philo din Byblos. *Kna'(an)* este numele băștinaș al fenicienilor canaaniți folosit în scrieri grecești și de către fenicienii înșiși (de ex. pe monede; vezi W. F. Albright, p. 1, n.1, în articolul său „The Rôle of the Canaanites in the History of Civilization", în *The Bible and the Ancient Near East, Essays for W. F. Albright*, 1961, p. 328-362; citat de aici încolo ca *BANE* vol.). Înțelesul numelui *Kn'(n)* nu este cunoscut. În afara Bibliei, numele apare atît cu consoana finală *n* cît și fără ea. Acest *n* ar putea fi un *n* final de tip semitic, sau un sufix hurian (Albright, *op. cit.*, p. 25, n. 50). În trecut unii au făcut legătura între *kn'(n)* și cuvinte care înseamnă „colorant purpuriu", în special în limba huriană (vezi Speiser, *Language* 12, 1936, p. 124), dar Landsberger (*JCS* 21, 1967, p. 106 ș.urm.) consideră că această asociere este greșită.

II. Întinderea Canaanului

Atît în Scriptură cît și în alte scrieri termenul „Canaan" este folosit în trei sensuri. **1.** În mod fundamental indică ținutul și locuitorii regiunii de coastă din Siro-Palestina, în special Fenicia propriu-zisă. Faptul acesta este indicat în Gen. 10:15-19 prin enumerarea detaliată a urmașilor lui Sidon, „întîiul născut": *archiții, siniții, țemariții și hamatiții, de pe valea rîului Orontes. În Num. 13:29; Ios. 5:1; 11:3; Jud. 1:27 ș.urm. canaaniții sînt plasați pe coastă, în văi și cîmpii și în valea Iordanului, iar amoriții și alții în zonele deluroase. Este remarcabil că inscripția lui Idrimi, regele din Alalah în secolul al 15-lea î.d.Cr., menționează fuga lui la Ammia, pe coasta Canaanului (S. Smith, *The Statue of Idrimi*, 1949, p. 72-73; *ANET*^{3}, p. 557-558).



Canaanul și vecinii săi

2. „Canaan" se poate referi de asemenea, prin extensie, la regiunea situată în interior deci la Siria-Palestina în general. Astfel, Gen. 10:15-19 include de asemenea pe hetiți, iebusiți, amoriți, hiviți și ghirgasiți, explicînd că „familiile canaaniților s-au împrăștiat" (v. 18); această zonă mai largă este descrisă ca întinzîndu-se pe coastă de la Sidon la Gaza, în interior pînă la cetățile Sodoma și Gomora de la Marea Moartă, iar spre N pînă la *Leșa (localizare incertă). Vezi de asemenea Gen. 12:5; 13:12; sau Num. 13:17-

21; 34:1-2, cu delimitarea graniței de V a Palestinei; Jud. 4:2, 23-24 îl numește pe Iabin (II) din Hațor „împăratul Canaanului". Acest sens mai larg este întîlnit și în scrieri vechi din afara Bibliei. În scrisorile de la Amarna (secolul al 14-lea î.d.Cr.), cît și în alte locuri, regii Babilonului folosesc termenul „Canaan" pentru a indica în general teritoriile siro-palestiniene stăpînite de Egipt. Papirusul egiptean Anastasi IIIA (rîndurile 5-6) și IV (16: rîndul 4), din secolul al 13-lea î.d.Cr., menționează „sclavi canaaniți de la Huru" (=Siria-Palestina, în general) (R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 117, 200).

3. Termenul „canaanit" poate avea un sens mai restrîns, însemnînd „comerciant, negustor, traficant", întrucît comerțul era ocupația canaanită cea mai caracteristică. În Scriptură acest sens poate fi întîlnit în Iov 41:6; Is. 23:8; Ezec. 17:4; Țef. 1:11; cuvîntul *kn't*, în Ier. 10:17 este folosit și pentru a desemna „mărfuri". O stelă a faraonului Amenophis II (cca 1440 î.d.Cr.) enumeră între prizonierii sirieni luați și „550 de *maryannu* (= nobili luptători în care de război), 240 de soții ale lor, 640 de *Kn'nw*, 232 de fii de prinți, 323 de fiice de prinți", printre alții (*ANET*, p. 246). Din acest text Maisler (*BASOR* 102, 1946, p. 9) deduce că cei 640 de Kn' nw (canaaniți) găsiți într-o tovărășie atît de înaltă sînt negustori, „plutocrația comercială de pe coastă și din centrele comerciale din Siria și Palestina"; interpretarea aceasta, însă, este incertă.

III. Canaaniții și amoriții

Alături de sensurile specifice, lărgite și restrînse ale termenilor „Canaan" și „canaaniți", termenul „amoriți" are de asemenea un sens specific și un sens lărgit. În sens specific, Scriptura vorbește despre amoriți ca făcînd parte dintre locuitorii ținuturilor deluroase ale Palestinei (Num. 13:29; Ios. 5:1; 11:3). În sensul mai larg, termenul „amoriți" tinde să se suprapună cu termenul „canaaniți". Pentru început putem observa că în Gen. 10:15-16 „amoriții" sînt incluși între urmașii lui „Canaan". Apoi, în Num. 13:17-21, etc., găsim că Israel a trebuit să cucerească Canaanul (= Palestina) și astfel a ajuns să locuiască în țara amoriților, după ce a biruit „toate popoarele" de acolo, și anume, pe amoriți (Ios. 24:15, 18). Avraam a ajuns în Canaan și țara i-a fost promisă (Gen. 12:5, 7; 15:7, 18), dar ocuparea țării este amînată pentru că „nelegiuirea amoriților nu și-a atins încă vîrful" (Gen. 15: 16). Sihem a fost un principat canaanit care a avut un domnitor hivit (Gen. 12:5-6; 34:2, 30), dar acesta poate fi numit „amorit" (Gen. 48:22).

Teoria documentară a criticismului literar a încercat adesea să folosească aceste desemnări duble sau care se suprapun, canaaniți și amoriți, (și alte „perechi"), ca un indiciu că scrierea ar fi avut autori diferiți (vezi, de ex., S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*[9], 1913, p. 119, sau O. Eissfeldt, *The Old Testament, an Introduction*, 1965, p. 183). Dar orice asemenea folosire a acestor termeni trebuie pusă sub semnul întrebării, deoarece nu este în armonie cu scrierile exterioare Bibliei care nu sînt „manipulate".

În secolul al 18-lea î.d.Cr., Amurru făcea parte din Siria, potrivit tăblițelor de la Alalah, în timp ce prinții amoriți sînt menționați într-un document de la Mari în legătură cu Hațor, din Palestina propriu-zisă (*cf.* J.-R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari*, 1957, p. 179-180). Întrucît Hațorul este prin excelență o cetate canaanită din N Palestinei, amestecul de popoare și termeni este atestat deja în zilele lui Avraam. În secolele al 14-lea și al 13-lea î.d.Cr. regatul Amurru din timpul lui Abdi-aširta, Aziru și al succesorilor lor din regiunea munților Libanului și-a întărit stăpînirea asupra unei porțiuni a coastei feniciene și asupra porturilor maritime canaanite prin cuceriri și printr-o alianță „de la Byblos la Ugarit" (Amarna Letter No. 98). Stăpînirea *amorită asupra regiunii de coastă a Canaanului este atestată de asemenea de inscripțiile lui Ramses II (secolul al 13-lea) după bătălia de la Qadesh; aici se menționează sosirea oportună în ținuturile interioare a unor trupe venind dintr-un „port din țara Amurru" (vezi Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* I, 1947, p. 188*-189*, și Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, 1960, cu privire la acest incident). Acestea constituie dovezi independente cu privire la folosirea echivalentă a termenilor „amoriți" și „canaaniți" în vremea lui Moise. Prin urmare, folosirea acestor termeni ca și caracteristici distinctive a diferiților autori este eronată. În orice caz, situația reflectată în Pentateuh și în cartea lui Iosua prin folosirea acestor termeni a fost schimbată radical prin impactul oamenilor mării, la sfîrșitul secolului al 13-lea î.d.Cr.; după această dată folosirea lor în sensul de mai sus ar fi inexplicabilă.

IV. Limba

Definirea a ce este „canaanit" sau nu generează controversă. În cadrul grupului general de limbi și dialecte semitice din NV, ebraica biblică (*cf.* Is. 19:18) și glosele și cuvintele semitice vestice din tăblițele de la Amarna pot fi numite pe bună dreptate „limbi canaanite sudice", împreună cu moabita și feniciana. Aramaica și ya'udica sînt limbi separate dar înrudite. Între aceste două grupuri este ugaritica. Unii susțin că aceasta este o altă limbă semitică din NV, iar alții susțin că este o limbă canaanită care trebuie clasificată împreună cu ebraica etc. Limba ugaritică trădează dezvoltarea lingvistică istorică și în acest sens ugaritica din secolele al 14-lea și al 13-lea î.d.Cr. este mai apropiată de ebraică decît limba arhaică a marilor scrieri epice (Albright, *BASOR* 150, 1958, p. 36-38). Prin urmare, este posibil să considerăm provizoriu că limbile semitice din NV includ limba canaanită din S (ebraica etc.), limba canaanită din N (ugaritica) și aramaica. Pentru o discuție a acestei probleme, vezi S. Moscati (*The Semites in Ancient History*, 1959, p. 97-100) care (într-un gest radical) a abolit „canaanita"; și J. Friedrich (*Scientia* 84, 1949, p. 220-223). Distincția între limba „canaanită" și cea „amorită" este aproape iluzorie și diferențele sînt doar dialectale. În ce privește diferența dintre $\bar{a}$ din limbile semitice din NV și $\bar{o}$ din limba canaanită, vezi Gelb, *JCS* 15, 1961, p. 42 ș.urm. Deosebirea dintre ele este puțin mai mare decît cea dintre sibilante. Potrivit lui G. Pettinato, care a descifrat textele din cetatea *Ebla, din N Siriei, acestea sînt scrise într-un dialect care pare să fie semitic apusean și pare să aibă afinități cu canaanita din S; el numește acest dialect „paleo-canaanit" (*Orientalia* s.n. 44, 1975, p. 361-374, în special p. 376 ș.urm.). (*LIMBA VECHIULUI TESTAMENT.)

V. Istoria canaanită

Prezența popoarelor de limbă semitică în Palestina în mileniul al 3-lea î.d.Cr. este atestată în mod explicit

numai de două nume semitice de locuri dintr-un text din epoca aceea: *Ndi'*, care conține elementul *'il(u)*, „dumnezeu", și *n..k..*, care începe cu *ain*, „izvor, fîntînă"; amîndouă aceste nume apar într-o scenă dintr-un mormînt egiptean din Dinastia a 5-a/6-a, cca 2400 î.d.Cr.

Totuși, este discutabil dacă acestea indică prezența canaaniților și nu se știe cînd au apărut canaaniții în Palestina. Este cert că amoriții și canaaniții erau bine stabiliți în Siria-Palestina în jurul anului 2000 î.d.Cr. și că la Ebla, în N Siriei, exista în jurul anului 2300 î.d.Cr. un popor care vorbea o limbă semitică de NV.

În tot cursul mileniului al 2-lea î.d.Cr., Siria-Palestina a fost împărțită între diferite orașe-state canaanite/amorite. În Textele Execrative egiptene sînt menționate multe nume de locuri și domnitori din secolul al 19-lea/18-lea. În ce privește organizarea unor state separate în Palestina, în această perioadă patriarhală, vezi A. van Selms, *Oudtestamentische Studiën* 12, 1958 (*Studies on the Book of Genesis*), p. 192-197.

În timpul perioadei cca 1500-1380 î.d.Cr. aceste state mărunte au făcut parte din Imperiul asiatic al Egiptului; în secolul al 14-lea cele din N au trecut sub suzeranitate hitită, în timp ce cele din S au rămas formal egiptene. În prima parte a secolului al 13-lea î.d.Cr. Egiptul a redobîndit stăpînirea efectivă asupra Palestinei și coastei Siriei (hitiții au reținut Siria de N și interioară), dar această stăpînire a slăbit cu trecerea timpului (*cf.* H. Klengel, *Geschichte Syriens*, 1-3, 1965-70). Către sfîrșitul secolului al 13-lea Israel a întîmpinat opoziție din partea canaaniților/amoriților, dar nu și din partea egiptenilor (cu excepția raidului abandonat al lui Merenptah). „Cucerirea" făcută de Ramses III, c. 1180 î.d.Cr., a fost un raid fulgerător, în special pe coastă și pe rutele principale, dar a fost superficial.

La sfîrșitul secolului al 13-lea î.d.Cr. dominația orașelor-state canaanite/amorite, aflate în decădere, a fost zdruncinată de tulburări politice. Israeliții, sub conducerea lui Iosua, au intrat în Palestina de V trecînd peste Iordan și au dobîndit mai întîi control asupra regiunii deluroase și au înfrînt o serie de regi canaaniți. Pentru evrei cucerirea Canaanului a fost împlinirea unei promisiuni străvechi făcute strămoșilor lor (Gen. 17:8; 28:4; 13-14; Exod. 6:2-8). Ei trebuia să izgonească popoarele din țară, alungate de Dumenzeu, și trebuia să-i nimicească pe cei care au rămas (*cf.* Deut. 7:1, 2 ș.urm.); aceasta a fost o consecință a judecății divine pentru multe secole de răutate persistentă a acestor popoare (Deut. 9:5, *cf.* Gen. 15:16) și nu a implicat nici un merit din partea Israelului.

Între timp, oamenii-mării din cronicile egiptene (între care se includ filistenii) au distrus Imperiul hitit și au străbătut Siria și Palestina, fiind opriți la granița egipteană de Ramses III; unii, în special *filistenii, s-au stabilit pe coasta Palestinei. În fine, pătrunderea arameilor în Siria interioară a crescut în secolele care au urmat. Rezultatul a fost că acum canaaniții stăpîneau numai în Fenicia propriu-zisă, împreună cu porturile sale, și în cîteva principate izolate din altă parte. Datorită circumstanțelor restrictive noi, începînd din secolul al 12-lea î.d.Cr., canaaniții, care au trăit pînă atunci în Epoca Bronzului, au devenit *fenicienii, forța maritimă din mileniul întîi î.d.Cr., concentrați în regatele faimoase ale *Tirului și *Sidonului. În ce privește istoria canaaniților și în special continuitatea lor ca fenicieni, vezi Albright, *BANE* Vol., p. 328-362.

VI. Cultura canaanită

Cunoștințele noastre despre această perioadă provin din două surse principale: în primul rînd, surse literare, din textele canaanite de N și babiloniene descoperite la *Ugarit (Ras Shamra, pe coasta siriană) și fragmente din alte părți; în al doilea rînd, surse arheologice, în sensul că unele cunoștințe au fost derivate din obiectele și rămășițele excavate din orașele și cimitirele din Siria și Palestina.

a. Societatea canaanită

Majoritatea orașelor-state canaanite au fost monarhii. Regele avea puteri mari pentru stabilirea conducătorilor militari și pentru chemare la arme, pentru rechiziționarea pămînturilor și arendarea lor în schimbul serviciilor îndeplinite, pentru colectarea de impozite, inclusiv zeciuieli, vămi, impozite pe proprietate etc. și pentru a le impune supușilor săi să muncească la proiecte de interes național. Acest lucru este reflectat în critica adusă de Samuel sistemului monarhic al popoarelor din jur (1 Sam. 8, cca 1050 î.d.Cr.) și poate fi văzut limpede în tăblițele de la Alalah (secolele 18-15 î.d.Cr.) și Ugarit (secolele 14-13 î.d.Cr.) (vezi I. Mendelsohn, *BASOR* 143, 1956, p. 17-22). Problemele militare, religioase și economice erau sub supravegherea directă a regelui; regina era un personaj important și uneori funcționarii înalți făceau apel la ea; în statele mai mari, cum era Ugarit, curtea regală era organizată complex (vezi A. F. Rainey, *The Social Stratification of Ugarit*, 1962).

Unitatea de bază a societății a fost familia. Pentru perioada secolelor 19-15 î.d.Cr., epopeile canaanite majore din Ugarit (vezi Literatura, mai jos) prezintă trăsăturile principale ale vieții de familie (vezi A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, 1954). Alte informații sînt oferite de documente legale din secolele al 14-lea și al 13-lea î.d.Cr. Între unitățile sociale mai mari, în afara asocierii evidente a orașelor cu satele învecinate (în statul Ugarit, vezi Virolleaud, *Syria* 21, 1940, p. 123-151, și vezi C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 124), pentru care putem face comparație cu delimitarea orașelor și satelor lor asociate („suburbii") în Ios. 13 ș.urm., putem observa organizarea răspîndită a breslelor. Acestea cuprindeau producătorii principali (crescătorii de vite, crescătorii de păsări, măcelarii și brutarii), meșteșugarii (fierarii, lucrătorii în cupru (sau bronz) și argint, olarii, sculptorii și constructorii de case, corăbii și care de război) și comercianții, atît cei locali cît și cei voiajori. Preoții și personalul de cult (vezi mai jos), cît și muzicanții, aveau bresle sau grupuri ale lor; existau de asemenea cîteva categorii speciale de luptători. Cîteva vîrfuri de lance sau de suliță găsite în Palestina poartă inscripții și probabil că au aparținut unor trupe de mercenari canaaniți din secolele al 12-lea și al 11-lea î.d.Cr., cum au fost trupele comandate de Sisera sau Iabin (Jud. 4 etc.); acestea ilustrează de asemenea folosirea pe scară largă a scrierii alfabetice semitice apusene în Palestina, pe timpul Judecătorilor. S-a sugerat că în societatea canaanită din Palestina secolului al 13-lea î.d.Cr. exista o distincție netă între patricienii din clasa sus-pusă și oamenii de jos, șerbii semi-liberi, în contrast cu societatea israelită relativ umilă și omogenă; distincția de

clasă se poate să fie reflectată în excavațiile arheologice.

b. Literatura
Literatura este reprezentată în principal de textele canaanite de N din *Ugarit. Acestea includ secțiuni lungi, dar neordonate și fragmentare, din Epopeea lui Baal (fapte și isprăvi ale lui Baal sau Hadad) care, din punct de vedere lingvistic, ne duc în urmă pînă în cca 2000 î.d.Cr.; legenda lui Aqhat (vicisitudinile singurului fiu al regelui bun Dan'e), datînd probabil din cca 1800 î.d.Cr.; povestea Regelui Keret (în urma pierderii familei el dobîndește o soție nouă, prin cucerire; de asemenea, el atrage mînia zeilor), datînd probabil din secolul al 16-lea î.d.Cr.; și alte fragmente. Toate copiile care există datează din secolele al 14-lea sau al 13-lea î.d.Cr. Măiestria poetică a epopeilor vechi a demonstrat clar izul arhaic al unei mari părți din poezia ebraică din VT, în vocabularul folosit și în cursul frazelor. Pentru traduceri complete ale epopeilor, atît de importante pentru religiile canaanite vechi, vezi C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956; A. Caquot, M. Sznycer, A. Herdner, *Textes Ougaritiques* I, 1974. Selecțiuni sînt date în *ANET*, p. 129-155 de către H. L. Ginsberg, iar în *DOTT* de către J. Gray.

c. Religia
Canaaniții au avut un panteon vast, în fruntea căruia se afla El. În practică un loc mai important era ocupat de *Baal (domn), adică Hadad, zeul furtunii și *Dagon, care aveau temple la Ugarit și în altă parte. Zeițele *Așera (Asherah), Astarte (*Ashtaroth) și Anath - la fel ca și Baal - aveau personalități polivalente și caractere violente; ele erau zeițe ale sexului și ale războiului. Kothar-și-Hasis a fost zeul-meșteșugar (*cf.* Vulcan), și existau o serie de alte zeități mai mici.

În Palestina au fost descoperite rămășițe ale unor temple la Betșean, Meghido, Lachiș, Sihem și în special la Hațor (unde sînt cel puțin trei temple), în afara celor din Siria, de la Qatna, Alalah sau Ugarit. Textele ugaritice menționează o serie de animale sacrificate zeilor: vite cornute, oi (berbeci și miei) și păsări (inclusiv porumbei) - plus, desigur, libațiuni. Oasele de animale excavate în cîteva locuri din Palestina vin în sprijinul acestei afirmații.

Titlul de mare preot (*rb khnm*) este atestat pentru religia canaanită din Ugarit. Este foarte posibil ca termenul *qdšm* din textele ugaritice să desemneze prostituatele de la templele păgîne; în orice caz, în timp ce *qdšm* constituiau o parte integrală a religiei canaanite, ele erau interzise pentru Israel (Deut. 23: 17-18 etc.). Sacrificiul uman în religia canaanită din mileniul al 2-lea nu a fost dovedit încă cu certitudine prin descoperiri arheologice, dar există indicații că era practicat. Faptul că religia canaanită a făcut apel la elementele animalice și materiale ale naturii umane este arătat clar în textele ugaritice și în textele egiptene de origine sau de inspirație semitică; *cf.* Albright, *Archaeology and Religion of Israel*[3], 1953, p. 75-77, 158-159, 197, n. 39; vezi de asemenea *VIȚEL DE AUR. Cînd înțelegem semnificația deplină a acestui fapt devine și mai evident că din punct de vedere fizic și spiritual cruzimile sofisticate ale culturii canaanite decadente nu puteau coexista cu Israelul în formare, care avea o misiune unică.

BIBLIOGRAFIE. A. R. Millard, „The Canaanites", în *POTT*, p. 29-52. Pentru descoperirile de la Ugarit, vezi articolele lui Schaeffer începînd în seria din 1929 și seria de volume bine documentate *Mission de Ras Shamra*, de Schaeffer, Virolleaud și Nougayrol.

K.A.K.

CANAANIT (în gr. *Kananaios*, din ebr. și aram. *qannā'* sau aram. *qan'ān*, „zelot", „zelos"). În Mat. 10:4; Marcu 3:18, porecla lui Simon, unul dintre Cei Doisprezece. În Luca 6:15; Fapt. 1:13 el este numit cu termenul grecesc echivalent, *Zēlōtēs*, „zelotul". Prezența unui *zelot (sau fost zelot) printre apostoli dă naștere la speculații interesante; desigur, se poate ca el să nu fi fost un zelot propriu-zis, ci să fi primit această poreclă de la Isus sau de la ceilalți ucenici datorită temperamentului său. Faptul că Marcu, și apoi Matei, a folosit forma semitică sugerează, însă, sensul propriu.

F.F.B.

CANDACE. Numele sau, mai corect, titlul unei regine a Etiopiei al cărei ministru a fost convertit în urma propovăduirii lui Filip (Fapt. 8:27). În ce privește întinderea regatului ei, care probabil își avea centrul în regiunea Nubiei Superioare (Meroë) și nu în zona Etiopiei moderne, vezi *ETIOPIA. Femeile domnitoare, probabil ca regine mamă, purtau acest titlu în perioada helenistă și sînt atestate în literatura antică, de ex. Pseudo-Callisthenes (3. 18), Strabo (17. 820), Pliny (*NH* 6. 186).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; E. Ullendorff în *NTS* 2, 1955-6, p. 53-56.

D.A.H.

CANEH. Numele unei așezări sau a unui oraș menționat, alături de *Haran și Eden, pentru că făcea comerț cu Tirul (Ezec. 27:23). Localizarea este necunoscută, dar asocierea de mai sus sugerează regiunea Eufratului mijlociu și această amplasare este sprijinită de documente asir. din secolul al 7-lea î.d.Cr.

T.C.M.

CANONUL NOULUI TESTAMENT.

I. Perioada de început
Teologia biblică impune ca o premiză a sa o literatură biblică de proporții fixe: întinderea acesteia este stabilită în mod tradițional în Canonul NT, încă din era marilor cotroverse teologice. Cuvîntul „Canon" este o latinizare a cuvîntului gr. *kanōn*, „trestie"- datorită întrebuințărilor variate ale acestei plante pentru a măsura și pentru a trasa, cuvîntul a ajuns să însemne liniar, linie împărțită, coloană mărginită de linie și, de aici, listă scrisă sub forma unei coloane. Canonul este o listă de cărți pe care Biserica le folosește în închinăciunea publică. *Kanōn* înseamnă de asemenea regulă sau standard: de aici derivă sensul secundar al Canonului, acela de listă de cărți pe care Biserica le recunoaște ca fiind Scripturi inspirate, normative pentru credință și practică. Prin urmare, felul în care înțelegem inspirația impune nu numai ca să delimităm

textul Scripturii și să analizăm istoria internă a cărților biblice, ci impune și urmărirea cît mai fidelă a dezvoltării conceptului de canon și a Canonului însăși.

În această cercetare, în special în prima perioadă, există trei probleme care trebuie distinse clar: cunoașterea cărții, dovedită de un anumit părinte al bisericii sau de o anumită scriere; atitudinea unui părinte al Bisericii sau a unei scrieri față de această carte ca fiind Scriptură inspirată (lucrul acesta poate fi indicat prin formule introductive cum sînt: „Este scris" sau „Așa cum spune Scriptura")- existența conceptului unei liste sau a unui canon în care figurează lucrarea citată (lucru care poate fi arătat nu numai prin liste propriuzise ci și prin referiri la „cărțile" sau „apostolii", cînd prin acestea se înțelege o colecție de scrieri). Această distincție nu a fost făcută întotdeauna și, de aceea, s-a produs confuzie. Pot fi descoperite citate încă din vremurile cele mai vechi; dar dacă citatelor li se pot atribui statutul de Scriptură inspirată este o problemă pentru care cel mai adesea ne lipsesc criterii precise. Așa stînd lucrurile, nu este surprinzător că o decizie cu privire la existența unei liste canonice sau a conceptului de canon nu are adesea dovezi directe și se bazează în întregime pe deducții.

Cel mai vechi punct la care putem începe cercetarea este în datele pe care le furnizează însuși NT. Biserica apostolică nu a fost lipsită de Scriptură - pentru doctrină a recurs la VT, de obicei în traducerea greacă, deși se pare că unii scriitori au folosit textul ebraic. Apocrifele, cum este *1 Enoh*, au fost folosite de asemenea în unele cercuri. Este discutabil dacă termenul „canonic" ar trebui folosit aici întrucît Canonul ebraic nu era stabilit încă, cel puțin *de jure*, iar atunci cînd a fost stabilit a fost afectat de controversa anticreștină, pe lîngă alți factori. Biserica folosea deja în închinăciunea sa unele tradiții proprii: la Cina Domnului era „vestită" moartea Domnului (1 Cor. 11:26) probabil prin vorbe (cea mai veche narațiune a Patimilor) și prin simbolurile Cinei. Narațiunea Cinei Domnului se consideră că provine „de la Domnul", fiind o tradiție păstrată cu grijă: această terminologie este întîlnită și în pasaje unde conduita etică este bazată pe afirmațiile Domnului (*cf.* 1 Cor. 7:10, 12, 25; Fapt. 20:35). În principal este vorba de material oral, dar - așa cum a arătat criticismul formei - această expresie nu este menită nicidecum să sugereze imprecizia schiței sau conținutului. Colecțiile de scrieri de tradiții creștine sînt în cel mai bun caz ipotetice în prima parte a erei apostolice; deși s-a sugerat că expresia „după Scripturi" (1 Cor. 15:3-4) se referă la documente din această vreme timpurie, ideea a găsit prea puțină acceptare. Prin urmare, în acest material, fie că este oral, fie că este scris, vedem încă din primele stadii că Biserica a păstrat cu grijă tradițiile sale despre patimile, învierea, viața (*cf.* Fapt. 10:36-40) și învățăturile lui Isus. Este evident, însă, că ceea ce era cunoscut și păstrat de cineva nu excludea validitatea și valoarea tradiției păstrate în altă parte. Păstrarea (conservarea) este în mare măsură neplanificată în acest stadiu „preistoric" al dezvoltării Scripturii creștine. Ea se continuă cu scrierea Evangheliilor, unde cele două curente principale sînt dezvoltate independent unul de celălalt. S-ar părea că prea puține lucruri au scăpat fără să fie incluse în acestea.

Materialul epistolar din NT revendică de la bun început, dacă nu inspirație, cel puțin o anumită autoritate și învățătură adecvată în probleme de doctrină și conduită; totuși, este clar că nici o epistolă nu este scrisă pentru alte persoane decît destinatarii specifici aflați într-o situație istorică concretă. Întocmirea unei colecții de scrisori este evident că datează după moartea lui Pavel: scrierile pauline sînt omogene din punct de vedere textual și există dovezi mai puternice în favoarea ideii, dezvoltate în detaliu de E. J. Goodspeed, că întocmirea colecției a fost un act unic petrecut la o dată bine definită (probabil în jurul anilor 80-85 d.Cr.), decît în favoarea ideii lui Harnack că această colecție de scrisori s-a format treptat. Colecția de epistole s-a bucurat de la bun început de un statut înalt de literatură creștină autoritară. Impactul ei asupra Bisericii de la sfîrșitul primului secol și începutul celui de-al doilea este clar dacă examinăm doctrina, limbajul și forma literară a scrierilor din acea perioadă. Nu există nici o dovadă corespunzătoare pentru formarea unor colecții de scrieri ne-pauline la o dată atît de timpurie; de asemenea, se pare că Faptele apostolilor nu a fost scrisă în principal ca un document didactic. Dintre toate documentele NT, Apocalipsa lui Ioan face cea mai clară revendicare de inspirație divină și în acest gen de literatură este singurul exemplu de oracole și vedenii ale profeților bisericii din NT. Prin urmare, în NT însuși avem cîteva cazuri clare de material creștin, chiar dacă era în formă orală, care era considerat autoritar și, într-un sens, sacru: cu toate acestea, nu întîlnim nici un caz de scriere care să revendice în mod explicit că ar fi singura păstrătoare a tradiției. În acest stadiu nu există încă un Canon al Scripturii, o listă completă la care să nu mai poată fi făcute adăugiri. Se pare că lucrul acesta s-a datorat unor factori: existența unei tradiții orale și prezența apostolilor, ucenicilor apostolilor și profeților, care erau cei ce transmiteau și interpretau tradiția pe care le-a lăsat-o Domnul.

II. Părinții apostolici

Aceiași factori sînt prezenți în epoca așa-numiților Părinți apostolici și este reflectată în informațiile furnizate de ei pentru studierea Canonului. În ce privește evangheliile, Clement (*Prima Epistolă*, cca 90 d.Cr.) citează material înrudit cu al sinopticilor dar care totuși nu este într-o formă identică cu vreuna dintre Evanghelii; el nu prefațează citatele cu vreo formulă care să indice citarea din Scriptură. El nu cunoștea Evanghelia după Ioan. Ignațiu din Antiohia (martirizat în cca 115 d.Cr.) vorbește frecvent despre „evanghelie": totuși, în toate cazurile cuvintele lui sînt compatibile cu interpretarea că el se referă la un mesaj și nu la un document. Numeroasele afinități cu Matei ar putea sugera că aceasta este sursa folosită, dar sînt posibile și alte explicații. Nu se știe dacă a cunoscut Evanghelia după Ioan, deși se pare că nu a cunoscut-o. Scrierile lui Papias, păstrate fragmentar în lucrările lui Eusebiu și în altă parte, ne dau informații cu privire la evanghelii, dar importanța acestui fapt rămîne incertă sau controversată: el afirmă răspicat preferința sa pentru „glasul viu și permanent", în contrast cu învățătura cărților. Scrisoarea lui Polycarp din Smirna către Filipeni arată clar că el cunoștea Evangheliile după Matei și Luca. Prin urmare, el oferă cea mai veche dovadă neechivocă despre folosirea lor, dar dacă scrisoarea lui este, după toate probabilitățile, o combinație de două scrisori scrise la date diferite (cap. 13-14 cca 115 d.Cr.; restul în cca 135 d.Cr.), dovada nu mai este așa de veche cum s-a crezut cîndva. *2*

	Irenaeus din Lyons cca 130-200 d.Cr.	Canonul Muratorian 170-210 d.Cr.	Eusebius EH 3.25 cca 260-340 d.Cr.	Athanasius A 39-a scrisoare pascală 367 d.Cr.	Canonul prezent
Matei					
Marcu					
Luca					
Ioan					
Faptele Ap.					
Romani					
1 Corinteni					
2 Corinteni					
Galateni					
Efeseni					
Filipeni					
Coloseni					
1 Tesaloniceni					
2 Tesaloniceni					
1 Timotei					
2 Timotei					
Tit					
Filimon					
Evrei					
Iacov			C		
1 Petru					
2 Petru			C		
1 Ioan					
2 Ioan			C		
3 Ioan			C		
Iuda			C		
Apocalipsa					

Lucrări apocrife selectate

Înțelepciunea lui Solomon					
Apocalipsa lui Petru			N		
Păstorul lui Hermas		• •	N	•	
Faptele lui Pavel			N		
Epistola lui Barnaba			N		
Didache			N	•	
Evanghelia după Evrei			N		

[C] Controversată [N] Neautentică [ ] Omisă

[•] Citirea permisă [••] Citirea permisă, dar nu în închinarea publică

Epistolele Pauline probabil că au fost colectate într-o culegere în cca 80-85 d. Cr.

Câteva din stagiile principale ale acceptării Canonului Noului Testament. Canonul prezent (dreapta) a fost acceptat în apus în 397 d.Cr.

Clement și Epistola lui Barnaba datează din jurul anului 130 d.Cr. Amîndouă folosesc mult material oral, dar atestă și folosirea Evangheliilor sinoptice; fiecare dintre ei introduce expresiile din evanghelii cu o formulă de citare a Scripturii.

Există dovezi ample de cunoașterea Epistolelor pauline de către Părinții apostolici: limbajul lor este influențat puternic de cuvintele apostolilor. Deși este evident că epistolele lui Pavel erau prețuite foarte mult, prea puține citate sînt introduse ca fiind scripturale. O serie de pasaje sugerează că în cercurile creștine se făcea distincție între VT și scrierile de proveniență creștină. Credincioșii din Filadelfia au judecat „evanghelia" prin prisma „arhivelor" (scrierilor vechi) (Ignatius, *Philad.* 8. 2): *2 Clement* vorbește despre „cărțile *(biblia)* și apostolii" (14.2), un contrast care probabil este echivalent cu „Vechiul și Noul Testament". Chiar și acolo unde Evanghelia era prețuită foarte mult (de ex. Ignațiu sau Papias), este evident că a fost forma orală și nu cea scrisă. Barnaba se ocupă în principal cu explicarea VT; *Didache* conține material didactic și etic comun pentru evrei și creștini. Alături de materialul din evangheliile canonice, sau paralel cu ele, majoritatea Părinților apostolici utilizează ceea ce noi numim în mod anacronic material „apocrif" sau „extra-canonic": este evident că ei nu-l considerau așa. Noi ne aflăm încă într-o perioadă în care scrierile NT nu sînt clar demarcate de alte materiale edificatoare. Situația aceasta continuă și în secolul al 2-lea și poate fi văzută la Iustin Martirul și la Tatian. Iustin spune că „memoriile apostolilor", numite Evanghelii, erau citite la închinăciunea creștină: citatele și aluziile lui oferă însă dovezi că acestea nu erau identice cu cele patru evanghelii, ci conțineau material „apocrif". Același material a fost folosit de Tatian în armonia evangheliilor pe care a întocmit-o, cunoscută sub numele *Diatessaron* sau, în altă parte, poate mai corect, *Diapente.*

III. Influența lui Marcion

Abia către sfîrșitul secolului al 2-lea a început să se reveleze în gîndirea și în activitatea creștinilor ideea de canon și de statut scriptural. Provocarea lansată de învățătorii eretici a fost în mare măsură determinantă pentru stimularea acestei idei. Un asemenea eretic a fost Marcion din Sinope care s-a rupt de biserica din Roma în jurul anului 150 d.Cr., dar care probabil că fusese activ în Asia Mică timp de mai mulți ani. Crezîndu-se tălmăcitorul lui Pavel, el a predicat o doctrină despre doi Dumnezei: VT a fost lucrarea Dumnezeului Drept, Creatorul, judecătorul asupra oamenilor; Isus a fost emisarul Dumnezeului Bun (sau Binevoitor), mai mare decît Dumnezeul Drept, trimis să elibereze pe oameni din robia acelui Dumnezeu: fiind răstignit datorită malițiozității Dumnezeului Drept, El a dat Evanghelia Sa Celor Doisprezece, care nu au reușit însă să o păstreze nealterată, și apoi a transmis-o lui Pavel, singurul propovăduitor al ei. Întrucît Marcion a respins VT, conform acestei scheme, el a simțit nevoia definirii unei Scripturi creștine distincte și a creat un Canon al Scripturii: *o singură* Evanghelie, care era mai mult sau mai puțin apropiată de Evanghelia după Luca, așa cum o avem noi, și cele zece epistole ale lui Pavel (omițînd Evrei și Epistolele pastorale), care constituiau *Apostolos.*

Unele aspecte ale dezvoltării Canonului catolic, care se suprapune cu epoca lui Iustin și Tatian, se pare că se datorează provocării pe care au reprezentat-o pentru Biserică scripturile lui Marcion, în special locul dominant ocupat de Pavel, în ciuda faptului că el era oarecum neglijat la jumătatea secolului al doilea. Generațiile anterioare, călăuzite de teoriile lui Harnack, au văzut acest factor și în două surse documentare: într-o serie de prologuri la Epistolele pauline în unele manuscrise, pe care Bruyne le-a considerat că arată semne de învățături tendențioase ale lui Marcion, fiind numite din această cauză „prologuri marcionite", și în anumite prologuri la Evangheliile după Marcu, Luca și Ioan (care s-au păstrat mai ales în latină), care au fost numite „anti-marcionite", pe baza presupunerii că ele au fost o prefață la componentele Evangheliei în patru părți atunci cînd au fost create ca o unitate. Mai tîrziu, însă, aceste ipoteze, care au fost acceptate deseori ca fapte dovedite, au fost criticate sever și nu mai par deloc acceptabile.

Cealaltă învățătură eretică importantă împotriva căreia a fost folosit conceptul de Canon a fost învățătura diferiților gnostici. Descoperirile de la Nag-Hammadi (*CHENOBOSKION) ne permit să cunoaștem aceste lucruri mai bine decît generațiile anterioare. Pare evident că majoritatea cărților care au constituit ulterior NT erau cunoscute în cercurile gnostice. De exemplu, unele pasaje mișcătoare din așa-numita *Evanghelie a adevărului* se bazează pe Apocalipsa, Evrei, Faptele apostolilor și evanghelii. De asemenea, *Evanghelia după Toma* conține mult material înrudit cu evangheliile sinoptice care este derivat fie din acestea, fie dintr-o tradiție orală paralelă. Un fapt semnificativ este că aceasta combină cuvinte comune tradiției evangheliilor sinoptice cu alte cuvinte care nu apar deloc în Scripturile canonice; titlul primei cărți arată cum doctrina unui învățător gnostic este prezentată la nivel de egalitate cu evangheliile. Nașterea ideii de Canon se bazează pe cristalizarea ideii că există o distincție clară între învățătura transmisă în documente a căror vechime este cunoscută și care se știe că sînt de origine apostolică, și învățătura recentă care nu poate fi validată în felul acesta, chiar dacă pretinde că sursa sa este o tradiție esoterică sau revelația.

IV. De la Ireneu la Eusebiu

În a doua jumătate a secolului al 2-lea, așa cum am spus, apar dovezi clare de cristalizarea conceptului de canon, deși nu toate cărțile incluse în Canon erau acceptate de toate bisericile. În lucrarea sa *Împotriva ereziilor,* Ireneu din Lyons dă dovezi clare că în vremea aceea cele patru Evanghelii erau un fapt axiomatic, fiind comparate cu cele patru colțuri ale pămîntului și cu cele patru vînturi ale cerului. El citează din Faptele apostolilor și afirmă uneori în mod explicit că citează Scriptura. Epistolele lui Pavel, Apocalipsa și unele epistole catolice, deși nu sînt citate în mod explicit ca Scriptură, sînt privite cu mult respect (în special primele două), indicînd că în ele găsim o sursă primară de doctrină și autoritate la care trebuie să facem apel în caz de controverse. Împotriva așa-zisei cunoașteri esoterice a oponenților săi, Irenaeus pune accent pe tradițiile bisericii care erau de origine apostolică. În aceste tradiții Scripturile NT își au locul lor. Știm de asemenea că el a respins cu hotărîre Epistola către Evrei ca fiind ne-paulină.

Hippoli din Roma, un contemporan al lui Ireneu, ne este cunoscut din scrierile sale care au supraviețuit

numai în parte. El citează majoritatea cărţilor NT, vorbind în mod explicit despre două testamente şi despre patru evanghelii. Mulţi critici sînt gata să-i atribuie lui lista fragmentară de Scripturi canonice păstrate în latină într-un manuscris din Milan, cunoscut sub numele de Canonul Muratorian (după numele primului editor, Ludovico Muratori). Totuşi, această atribuire nu este dovedită: documentul latin nu este neapărat o traducere. O referire la originea recentă a *Păstorului* de Hermas ne face să datăm scrierea între 170-210 d.Cr. Fragmentul de document care s-a păstrat dă o listă a scrierilor NT împreună cu o descriere a originii şi conţinutului lor. Şi aici observăm patru Evanghelii, recunoaşterea epistolelor pauline, cunoaşterea unor epistole catolice, Faptele apostolilor şi Apocalipsa lui Ioan; sînt incluse de asemenea ca şi cărţi canonice *Apocalipsa lui Petru* (nu este menţionată nici una dintre Epistolele lui Petru) şi, în mod surprinzător, *Înţelepciunea lui Solomon*. Este menţionat *Păstorul*, dar această scriere nu este considerată potrivită pentru închinăciunea publică. Data scrierii acestui document îi conferă multă importanţă, nu numai ca o mărturie despre existenţa în vremea aceea a unui concept cuprinzător de Canon ci şi pentru incertitudinile mărunte, pentru omiterea sau pentru includerea unor scrieri care ulterior au fost respinse ca apocrife.

Starea de lucruri arătată în aceste scrieri a fost răspîndită şi a continuat şi în secolul al 3-lea. Tertulian, Clement din Alexandria şi Origen au folosit toţi pe larg Scripturile NT fie în controverse, fie în discuţii doctrinare, fie în comentarii asupra cărţilor componente. Majoritatea cărţilor din Canonul actual le erau cunoscute şi li se acorda statut canonic; au rămas incertitudini cu privire la Evrei, unele Epistole catolice şi Apocalipsa lui Ioan. Sînt menţionate evangheliile necanonice, *agrapha* citate ca şi cuvinte autentice ale Domnului, iar unele lucrări ale Părinţilor apostolici cum sînt *Epistola lui Barnaba*, *Păstorul* şi *Prima Epistolă a lui Clement* sînt citate ca fiind canonice sau scripturale. Chiar şi în secolele al 4-lea şi al 5-lea găsim unele codice mari care conţin unele dintre acestea: Codex Sinaiticus include Barnaba şi Hermas; Codex Alexandrinus include *Prima* şi *A doua Epistolă a lui Clement*. Claromontanus conţine un catalog de scrieri canonice din care lipseşte Epistola către Evrei, dar în care sînt incluse *Barnaba*, *Păstorul*, *Faptele lui Pavel* şi *Apocalipsa lui Petru*. Pe scurt, ideea de canon bine definit este puternic înrădăcinată şi structura generală a acestuia este stabilită ferm: problema ce rămîne acum este care dintre cărţile controversate să fie incluse în canon. Poziţia Bisericii în secolul al 3-lea este rezumată bine de Eusebiu (*EH* 3. 25). El face distincţie între cărţi recunoscute *(homologoumena)*, controversate *(antilegomena)* şi cărţi neautentice *(notha)*. În prima categorie sînt puse cele patru evanghelii, Faptele, Epistolele lui Pavel, 1 Petru, 1 Ioan şi (după părerea unora) Apocalipsa lui Ioan; în a doua categorie sînt puse (ca şi cărţi „controversate, dar cunoscute de cei mai mulţi") Iacov, 2 Petru, 2 şi 3 Ioan; în a treia acategorie sînt *Faptele lui Pavel*, *Păstorul*, *Apocalipsa lui Petru*, *Epistola lui Barnaba*, *Didache*, *Evanghelia după Evrei* şi (după părerea unora) Apocalipsa lui Ioan. Acestea din urmă, sugerează Eusebius, ar putea fi incluse foarte bine în categoria a doua dacă nu ar exista necesitatea de a ne feri de falsificări deliberate ale evangheliilor şi Faptelor purtînd numele unor apostoli, dar scrise numai dintr-un interes eretic. Ca exemple de asemenea cărţi el numeşte *Evangheliile lui Toma*, *Petru* şi *Matia* şi *Faptele lui Andrei* şi *Ioan*. Acestea „nu ar trebui recunoscute nici măcar între cărţile neautentice, ci ar trebui evitate întrucît sînt complet greşite şi nepioase".

V. Stabilirea Canonului

În secolul al 4-lea a fost stabilit Canonul cu limitele pe care le cunoaştem noi, atît în partea apuseană cît şi în partea răsăriteană a creştinătăţii. În creştinismul răsăritean punctul hotărîtor este a Treizeci şi noua Scrisoare Pascală a lui Athanasius în anul 367 d.Cr. Aici întîlnim pentru prima oară un NT care are exact acelaşi conţinut ca şi cel cunoscut de noi. Este stabilită o demarcaţie clară între lucrările din Canon care sînt descrise ca surse unice de învăţătură religioasă şi alte lucrări care este permis să fie citite, şi anume *Didache* şi *Păstorul*. Despre apocrifele eretice se spune că sînt falsificări intenţionate făcute cu scopul de a înşela. În creştinismul apusean Canonul a fost stabilit printr-o decizie a Conciliului de la Cartagina în anul 397, unde a fost acceptată o listă ca şi cea a lui Athanasius. Cam în aceeaşi perioadă o serie de scriitori de limbă latină au dat dovadă de interes pentru limitele Canonului NT: Priscillian în Spania, Rufinus de Aquileia în Galia, Augustin în Africa de N (părerile lui au contribuit la decizia de la Cartagina), Innocent I, episcopul Romei, şi autorul Decretului pseudo-gelasian. Toţi au susţinut aceleaşi păreri.

VI. Canonul Siriac

Dezvoltarea Canonului în bisericile de limbă siriacă a fost surprinzător de diferită. Este probabil că prima Scriptură cunoscută în aceste cercuri a fost, în afară de VT, *Evanghelia după Evrei*, o scriere apocrifă, care şi-a lăsat amprenta asupra *Diatessaron*-ului cînd acesta şi-a luat locul de evanghelie în creştinismul siriac. Este probabil că Tatian a introdus de asemenea Epistolele pauline şi poate chiar Faptele apostolilor: acestea trei sînt numite Scripturi ale bisericii siriace primare de către *Doctrina lui Addai*, o lucrare din secolul al 5-lea care atunci cînd descrie începuturile creştinismului în Edessa combină legenda cu tradiţia demnă de crezare. Următorul stadiu în alinierea mai apropiată a Canonului siriac cu cel grec a fost producerea „Evangheliilor separate" *(Evanghelion da-Mepharreshe)* care să ia locul *Diatessaron*-ului. Lucrul acesta nu a fost uşor de realizat. Peshitta (care din punct de vedere al textului a fost o formă parţial corectată a lucrării *(Evanghelion da-Mepharreshe)* a fost produsă cîndva în secolul al 4-lea; conţinea, în afară de cele patru evanghelii, Epistolele lui Pavel şi Faptele, Epistola lui Iacov, 1 Petru şi 1 Ioan, adică, echivalentul Canonului de bază acceptat de bisericile greceşti cu aproape un secol mai devreme. Două versiuni ale celorlalte cărţi din Canonul care avea să fie acceptat în cele din urmă au circulat printre Monofiziţii siriaci: versiunea lui Philoxenos probabil că a supravieţuit în aşa-numitele „Epistole Pococke" şi „Apocalipsa Crawford", iar cealaltă traducere este aproape cu certitudine versiunea lui Toma din Harkel care a conţinut de asemenea 2 Petru, 2 şi 3 Ioan, Iuda şi versiunea Apocalipsei publicată de Dieu. Amîndouă aceste versiuni arată, prin imitarea servilă a textului şi limbajului grec, cît şi prin însăşi faptul producerii lor, o asimilare crescîndă a creştinismului siriac în cel grec.

VII. Recapitulare

Am putea face o recapitulare urmărind destinul canonic al cărţilor individuale din NT. Cele patru evanghelii au circulat relativ independent pînă la formarea Canonului cu patru evanghelii. Se pare că Evanghelia după Marcu a fost eclipsată de cele două „dezvoltări" ale sale, dar nu a dispărut. Evanghelia după Luca, în ciuda patronajului lui Marcion, nu se pare să fi întîmpinat opoziţie. Evanghelia după Matei a ocupat foarte devreme locul predominant pe care l-a ocupat pînă în era cercetărilor moderne. Evanghelia după Ioan a fost într-o situaţie diferită, întrucît la sfîrşitul secolului al 2-lea exista opoziţie considerabilă faţă de ea, iar ca exemple îi putem cita pe aşa-numitul Alogoi şi pe presbiterul Gaius din Roma; nu încape îndoială că acest lucru s-a datorat obscurităţii care învăluie unele aspecte legate de cadrul, originea şi circulaţia ei originală. După ce a fost acceptată prestigiul ei a continuat să crească şi s-a dovedit a fi de cea mai mare importanţă în controversele şi definiţiile doctrinare majore. Faptele apostolilor nu s-a pretat la folosirea liturgică sau în controverse; apare prea puţin pînă după vremea lui Ireneus; de atunci încolo este stabilită ferm ca parte a Scripturii. Epistolele pauline au fost stabilite ferm ca Scriptură din cele mai vechi timpuri. Se pare că Marcion a respins Epistolele pastorale; în rest nu avem nici o dovadă de îndoieli cu privire la ele, iar Polycarp susţinea deja că sînt autoritare. Epistola către Evrei, pe de altă parte, a fost controversată timp de cîteva secole. În Răsărit se ştie că Pantaenus şi Clement din Alexandria au discutat problemele critice legate de autorul ei; Origen a rezolvat problema prin presupunerea că ideile pauline sînt exprimate aici de un autor anonim; Eusebius şi alţii descriu îndoielile din Apus, dar Epistola a fost acceptată în Răsărit după vremea lui Origen. Este demn de remarcat că în papirusul Chester Beatty (p^{46}) din secolul al 3-lea a ocupat un loc de frunte, fiind situată imediat după Romani. În Apus au existat îndoieli încă de la început: Ireneu nu a acceptat-o ca scriere paulină, Tertullian şi alţi scriitori africani i-au acordat prea puţină atenţie, „Ambrosiaster" nu a scris nici un comentariu despre ea, la fel cum a făcut Pelagius. Conciliile din Hippo şi Cartagina au separat Evrei de restul Epistolelor lui Pavel în listele lor canonice, iar Jerome scrie că pe vremea sa cei din Roma nu credeau în autenticitatea Epistolei către Evrei. Problema nu este considerată rezolvată decît aproape un secol mai tîrziu.

Culegerea de epistole catolice este în mod evident o creaţie mai tîrzie, datînd după stabilirea structurii esenţiale a Canonului la sfîrşitul secolului al 2-lea. Cărţile incluse în Epistolele catolice se deosebesc de la o biserică la alta şi de la un Părinte la altul. Prima Epistolă a lui Ioan are un anumit loc încă din vremea lui Ireneu: a doua şi a treia sînt citate foarte puţin şi uneori (cum este în Canonul Muratorian); nu sîntem siguri dacă se face referire la amîndouă. Desigur, lucrul acesta se poate datora scurtimii lor sau aparentei lipse de importanţă teologică. Prima Epistolă a lui Petru, de asemenea, a fost inclusă în Canon, dar locul ei a fost mai incert (observaţi, însă, ambiguităţile din Canonul Muratorian); a doua Epistolă continua să fie între *„cărţile controversate"* pe vremea lui Eusebius.

Statutul Epistolelor lui Iacov şi Iuda a fluctuat în funcţie de biserică, epocă şi judecată individuală. (Am putea nota aici că Iuda şi 2 Petru sînt grupate cu veritabil potpuriu de literatură religioasă într-un singur volum, într-un papirus din colecţia Bodmer.) Se pare că, în ce priveşte includerea în această colecţie, aceste Epistole au fost în competiţie cu alte lucrări cum sînt *Păstorul*, *Barnaba*, *Didache*, „scrisorile" lui Clement, şi toate acestea se pare că au fost recunoscute sporadic şi au fost folosite ca fiind scripturale. Apocalipsa lui Ioan a întîmpinat opoziţie de două ori: prima dată în secolul al 2-lea, datorită sprijinului aparent al afirmaţiilor lui Montanus care a revendicat inspiraţie profetică, şi a doua oară la sfîrşitul secolului al 3-lea, datorită *unor considerente critice*, prin comparaţie cu Evanghelia după Ioan, în controversa dintre Dionisie din Roma şi Dionisie din Alexandria. Amîndouă categoriile de îndoieli au contribuit la lipsa de încredere cu care a fost privită de bisericile greceşti şi la acceptarea ei foarte tîrzie în bisericile siriace şi armene. În Apus, *dimpotrivă, i s-a acordat un loc de* seamă încă de la început; a fost tradusă în latină în cel puţin trei împrejurări şi i-au fost dedicate numeroase comentarii începînd din vremea lui Victorinus din Pettau (martirizat în 304).

VIII. Poziţia actuală

Canonul NT a crescut şi a fost stabilit în forma pe care o cunoaştem noi astăzi. În secolul al 16-lea atît romano-catolicii cît şi protestanţii, după o dezbatere, şi-au reafirmat adeziunea faţă de tradiţie, iar biserica romano-catolică a afirmat şi mai recent adeziunea ei continuă. Protestanţii conservatori, de asemenea, continuă să folosească Canonul primit prin tradiţie şi chiar reprezentanţii teologiei liberale aderă în general la acest Canon. Nu încape îndoială că, fiind confruntaţi cu cercetările biblice moderne şi cu faptul că unii cercetători, cel puţin, se simt obligaţi să atribuie unele documente din NT unor autori ne-apostolici, avem nevoie să înţelegem din nou factorii şi motivele care stau la baza procesului istoric descris aici. Includerea documentelor în Canon este recunoaşterea autorităţii acestor documente de către Biserica creştină. La început nu a existat un Canon deoarece erau prezenţi apostolii şi ucenicii lor şi deoarece existau tradiţii orale recente. Pe la mijlocul secolului al 2-lea apostolii erau morţi, dar memoriile şi alte lucrări atestă mesajul lor: în acelaşi timp s-a ridicat erezia şi prin apelul pe care l-a făcut la teoria teologică sau la o nouă inspiraţie a impus revenirea la autoritatea ortodoxiei şi o definire mai atentă a cărţilor autoritare. Astfel, cele patru Evanghelii şi Colecţia paulină, care erau folosite pe scară largă, sînt declarate scripturale, împreună cu alte cîteva cărţi care se pretinde că au fost scrise de apostoli. Dezvoltarea şi discuţiile doctrinare şi teologice continuă procesul de recunoaştere pînă cînd, în epoca majoră de cristalizare intelectuală şi ecleziastică a creştinismului, este încheiat Canonul.

În secolul al 2-lea sau al 4-lea au fost folosite trei criterii pentru a stabili dacă documentele scrise sînt o redare fidelă a glasului şi mesajului martorilor apostolici. În primul rînd, dacă scrierea este atribuită apostolilor; acest criteriu nu este satisfăcut în toate cazurile; Evangheliile după Marcu şi Luca au fost acceptate ca lucrări ale unor colaboratori apropiaţi ai apostolilor. În al doilea rînd, măsura în care au fost folosite *în biserică: adică, recunoaşterea de către o biserică de* seamă sau de majoritatea bisericilor. Pe baza acestui criteriu au fost respinse multe apocrife, dintre care unele erau probabil inofensive şi chiar conţineau tradiţii autentice *ale cuvintelor lui Isus, dar cele mai*

multe dintre ele erau simple născociri și nici una dintre acestea nu a fost recunoscută de majoritatea bisericilor. În al treilea rînd, concordanța cu standardele de doctrină sănătoasă: pe acest temei evanghelia a patra a fost pusă sub semnul întrebării la început, dar apoi a fost acceptată; sau, pentru a da un caz contrar, *Evanghelia lui Petru* a fost respinsă de Serapion din Antiohia datorită tendințelor ei docetice, în ciuda faptului că apela la un titlu apostolic. Astfel istoria dezvotării canonice a Scripturii NT arată că este vorba de o colecție de scrieri atribuite apostolilor sau ucenicilor lor, scrieri care după părerea bisericii din primele patru secole creștine au fost atribuite acestora pe bună dreptate întrucît proclamă și definesc în mod adecvat doctrina apostolică și, de aceea, componentele ei au fost considerate potrivite pentru citirea publică la serviciile divine de închinăciune. Dacă înțelegem acest lucru, cît și creșterea treptată și caracterul variat al Canonului, putem pricepe de ce au existat și continuă să existe probleme și îndoieli cu privire la anumite lucrări incluse în Canon. Considerînd că aceste trei criterii sînt adecvate, creștinismul protestant conservator din zilele noastre nu găsește nici un motiv pentru a respinge deciziile generațiilor anterioare și, de aceea, acceptă NT ca o scriere completă și autoritară a revelației divine, așa cum a fost proclamată din vechime de oameni aleși, dedicați și inspirați.

BIBLIOGRAFIE. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1888-92; M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, 1933; A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament*², 1954; J. Knox, *Marcion and the New Testament*, 1942; E. C. Blackman, *Marcion and His Influence*, 1948; *The New Testament in the Apostolic Fathers*, 1905; J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church*, 1943; J. Hoh, *Die Lehre des heiligen Irenaeus ueber das Neue Testament*, 1919; W. Bauer, *Der Apostolos der Syrer*, 1903; *idem*, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christen-tum*, 1934 (²rev., 1964; E. T. 1971); R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, 1962; J. Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe*, 1969; R. M. Grant, „The New Testament Canon" (*Cambridge History of the Bible*, vol. 1, 1970, cap.10, p. 284-308; 593 ș.urm.); H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, 1972.

J.N.B.

CANONUL VECHIULUI TESTAMENT.

I. Definirea termenului „Canon"

Termenul „Canon" este împrumutat din limba greacă, în care *kanōn* înseamnă „regulă". Începînd din secolul al 4-lea termenul *kanōn* a fost folosit de către creștini pentru a desemna o listă autoritară de cărți din VT și NT. Au existat încă demult diferențe de opinie cu privire la cărțile care ar trebui să fie incluse în VT. De fapt, încă înainte de era creștină samaritenii au respins toate cărțile VT, cu excepția Pentateuhului; începînd cu secolul al 2-lea î.d.Cr., o serie de lucrări pseudonime, avînd de obicei caracter apocaliptic, au revendicat statut de scrieri inspirate și au găsit acceptare în anumite cercuri. În literatura rabinică se relatează că în primele cîteva secole ale erei creștine anumiți învățați au disputat, pe baza dovezilor interne, canonicitatea a cinci cărți din VT (Ezechiel, Proverbele, Cîntarea Cîntărilor, Eclesiastul, Estera). În perioada patristică a existat incertitudine între creștini cu privire la faptul dacă Biblia greacă și cea latină trebuia să fie considerate inspirate sau nu. Diferențele de părere cu privire la această ultimă problemă a dus la Reformă, cînd biserica romano-catolică a insistat că Apocrifele făceau parte din VT, pe picior de egalitate cu celelalte cărți, iar bisericile protestante au contestat acest lucru. Deși unele biserici protestante au considerat că Apocrifele constituiau o lectură edificatoare (Biserica Angliei, de pildă, a continuat să le includă în seria de lecturi „ca exemple de viață, dar nu pentru a stabili vreo doctrină"), toți protestanții au fost de acord că, strict vorbind, Canonul VT constă numai din cărțile Bibliei ebraice - cărțile acceptate de evrei și sprijinite de învățătura NT. Biserica ortodoxă a fost nedecisă în această privință, dar în ultima vreme tinde tot mai mult să treacă de partea protestanților.

Condiția pentru ca o carte să facă parte din Canonul VT sau NT nu este doar ca să fie o carte antică, informativă și folositoare, carte care să fi fost citită și prețuită de poporul lui Dumnezeu, ci condiția este să aibă autoritatea lui Dumnezeu pentru afirmațiile pe care le face. Dumnezeu a vorbit prin autorul uman al cărții pentru a-i învăța pe oameni ce să creadă și cum să se comporte. Nu este doar scrierea unei revelații, ci este forma scrisă și permanentă a revelației. Acesta este lucrul pe care-l înțelegem cînd spunem că Biblia este „inspirată" (*INSPIRAȚIE) și inspirația este aceea care face cărțile Bibliei să fie diferite de orice alte cărți.

II. Prima formare a Canonului

Doctrina inspirației biblice este dezvoltată pe deplin numai pe paginile NT. Dar încă în istoria veche a Israelului găsim că anumite scrieri erau recunoscute ca avînd autoritate divină și au servit ca regulă de credință și conduită pentru poporul lui Dumnezeu. Lucrul acesta poate fi văzut în răspunsul poporului cînd Moise le-a citit cartea legămîntului (Exod 24:7), sau cînd cartea Legii găsită de Hilchia a fost citită pentru prima dată, mai întîi regelui și apoi adunării poporului (2 Împ. 22-23; 2 Cron. 34), sau cînd cartea Legii a fost citită de Ezra poporului (Neem. 8:9, 14-17; 10:28-39; 13:1-3). Scrierile în discuție constituie o parte sau tot Pentateuhul - în primul caz este vorba de o mică parte din Exodul, probabil capitolele 20-23. Pentateuhul este tratat cu aceeași reverență în Ios. 1:7 ș.urm.; 8:31; 23:6-8; 1 Împ. 2:3; 2 Împ. 14:6; 17:37; Osea 8:12; Dan. 9:11, 13; Ezra 3:2, 4; 1 Cron. 16:40; 2 Cron. 17:9; 23:18; 30:5, 18; 31:3; 35:26.

Pentateuhul se prezintă în esență ca o lucrare a lui Moise, unul dintre primii și, desigur, cel mai mare profet din VT (Num. 12:6-8; Deut. 34:10-12). Dumnezeu a vorbit adesea prin Moise verbal, la fel ca și prin profeții de mai tîrziu, dar activitatea de scriitor a lui Moise este menționată de asemenea frecvent (Exod. 17:14; 24:4, 7; 34:27; Num. 33:2; Deut. 28: 58, 61; 29:20 ș.urm., 27; 30:10; 31:9-13, 19, 22, 24-26). Au existat și alți profeți în timpul vieții lui Moise și era de așteptat să urmeze alții după el (Exod. 15:20; Num. 12:6; Deut. 18:15-22; 34:10), așa cum s-a și întîmplat (Jud. 4:4; 6:8), deși explozia activității profetice a început odată cu Samuel. Din cîte știm, lucrarea literară a acestor profeți a început cu Samuel (1 Sam. 10:25; 1 Cron. 29:29), și primul gen de scrieri în care s-au angajat au fost cele istorice, scrieri care au devenit ulterior baza pentru cărțile Cronicilor (1 Cron. 29:29; 2 Cron. 9:29; 12:15; 13:22; 20:34; 26:22; 32:32; 33:18 ș.urm.) și probabil și pentru

	Biblia ebraică	Biblia creştină
I Legea (Pentateuhul)	Genesa	Genesa
	Exodul	Exodul
	Leviticul	Leviticul
	Numeri	Numeri
	Deuteronomul	Deuteronomul
II Profeţii	Iosua	Iosua
	Judecători	Judecători
	Samuel	Rut
	Împăraţi	Samuel (1 şi 2)
	Isaia	Împăraţi (1 şi 2)
	Ieremia	Cronici (1 şi 2)
	Ezechiel	Ezra
	Osea	Neemia
	Ioel	Estera
	Amos	Iov
	Obadia	Psalmii
	Iona	Proverbele
	Mica	Eclesiastul
	Naum	Cîntarea Cîntărilor
	Habacuc	Isaia
	Ţefania	Ieremia
	Hagai	Plîngerile lui Ieremia
	Zaharia	Ezechiel
	Maleahi	Daniel
III Scrierile (Hagiografa)	Psalmii	Osea
	Proverbele	Ioel
	Iov	Amos
	Cîntarea Cîntărilor	Obadia
	Rut	Iona
	Plîngerile lui Ieremia	Mica
	Eclesiastul	Naum
	Estera	Habacuc
	Daniel	Ţefania
	Ezra	Hagai
	Neemia	Zaharia
	Cronici	Maleahi

☐ Scrierile de înţelepciune

▒ Cărţile istorice

Vezi de asemenea articolul despre Apocrife

Aranjarea cărţilor canonice ale VT potrivit cu tradiţia creştină şi comparate cu ordinea originală în ebraică.

cărțile lui Samuel și cărțile Regilor, care au mult material în comun cu Cronicile. Nu știm dacă Iosua și Judecători au fost bazate de asemenea pe istorii profetice de acest gen, dar este foarte posibil. Faptul că profeții au scris uneori mesajele lor se vede clar în Is. 30:8; Ier. 25:13; 29:1; 30:2; 36:1-32; 51:60-64; Ezec. 43:11; Hab. 2:2; Dan. 7:1; 2 Cron. 21:12. Desigur, dacă facem aceste afirmații înseamnă că acceptăm *prima facie* dovezile din cărțile VT ca fiind istorice: pentru o discuție a altor concepții, vezi *PENTATEUH, *DEUTERONOMUL, *CRONICILE etc.

Motivul pentru care Moise și profeții au scris mesajul lui Dumnezeu și nu s-au mulțumit doar să-l prezinte verbal a fost că uneori l-au trimis în alt loc (Ier. 29:1; 36:1-8; 51:60 ș.urm.; 2 Cron. 21:12); dar foarte adesea au scris mesajul pentru a-l păstra pentru viitor, ca aducere aminte (Exod. 17:4) sau ca o mărturie (Deut. 31:24-26), pentru ca să rămînă pentru vremurile viitoare și pentru totdeauna (Is. 30:8). Scriitorii VT au știut că tradiția orală este inexactă. O lecție practică în privința aceasta a fost dată de pierderea cărții Legii în timpul domniilor idolatre a lui Manase și Amon: cînd cartea a fost descoperită de către Hilchia, învățătura ei a venit ca un șoc puternic, deoarece fusese uitată (2 Împ. 22-23; 2 Cron. 34). Prin urmare, forma permanentă și perenă a mesajului lui Dumnezeu nu a fost forma vorbită ci forma scrisă și aceasta explică formarea Canonului VT.

Nu știm cît timp a trecut pînă cînd *Pentateuhul a ajuns în forma sa finală. Totuși, vedem în cazul cărții legămîntului, menționată în Exod. 24, că a fost posibil ca un document scurt cum este Exod. 20-23 să devină canonic mai înainte ca să fi ajuns de dimensiunea cărții în care este inclus în prezent. Cartea Genesei include de asemenea documente mai vechi (Gen. 5:1). Cartea Numeri include o parte dintr-o colecție antică de poezii (Num. 21:14 ș.urm.), iar cea mai mare parte a cărții Deuteronomului a fost așezată alături de chivotul legămîntului încă în timpul vieții lui Moise (Deut. 31:24-26), mai înainte să fi fost adăugată relatarea morții lui Moise. Analogia dintre *legămintele din Exod. 24 și Deut. 29-30 și tratatele antice din Orientul Apropiat este sugestivă, întrucît documentele tratatului erau puse adesea într-un loc sacru, cum s-a făcut cu tablele cu Cele Zece Porunci și cu cartea Deuteronomului; lucrul acesta se făcea cînd era încheiat un tratat. Timpul cînd a fost încheiat legămîntul între Dumnezeu și Israel a fost fără îndoială timpul pe care-l spune Pentateuhul, adică la Exod, cînd Dumnezeu a format Israelul ca națiune; prin urmare aceasta este perioada în care trebuie datată punerea Decalogului și a Deuteronomului în Sanctuar, în conformitate cu relatarea Pentateuhului, și aceasta înseamnă că recunoașterea canonicității lor trebuie datată tot de atunci.

Întrucît a existat o succesiune de profeți, a fost posibil ca scrierile sacre mai vechi să fie adăugate la altele sau editate în modul indicat mai sus, fără a comite sacrilegiul despre care sînt date avertismente în Deut. 4:2; 12:32; Prov. 30:6. Același lucru se aplică la alte părți din VT. Cartea lui Iosua include în ultimul capitol legămîntul, v. 1-25, care a fost scris original de Iosua însuși (v. 26). Cartea lui Samuel include documentul despre organizarea regatului (1 Sam. 8:11-18), scris original de Samuel (1 Sam. 10:25). Amîndouă aceste documente au fost canonice de la bun început, primul fiind scris în însăși cartea Legii din sanctuarul de la Sihem, iar al doilea a fost pus înaintea Domnului la Mițpa. Există indicii de extindere a cărții Psalmilor și Proverbelor în Ps. 72:20 și Prov. 25:1. Scrieri dintr-o colecție antică de poezii sînt incluse în Iosua (10:12 ș.urm.), Samuel (2 Sam. 1:17-27) și Împărați (1 Împ. 8:53, LXX). Cartea Regilor menționează ca surse *Cartea faptelor lui Solomon, Cartea cronicilor regilor lui Israel* și *Cartea cronicilor regilor lui Iuda* (1 Împ. 11:41; 14:19, 29, etc. ; 2 Împ. 1:18; 8:23, etc.). Aceste ultime două lucrări, combinate, probabil că sînt identice cu *Cartea regilor lui Israel și Iuda*, menționată adesea ca sursă pentru cărțile canonice ale Cronicilor (2 Cron. 16:11; 25:26; 27:7; 28:26; 35:27; 36:8; și, într-o formă abreviată, 1 Cron. 9:1; 2 Cron. 24:27). Această carte se pare că a inclus multe dintre istoriile scrise de profeți și care sînt menționate ca surse în Cronici (2 Cron. 20:34; 32:32).

Nu toți scriitorii cărților din VT au fost profeți, în sensul strict al cuvîntului; unii dintre ei au fost regi și înțelepți. Dar inspirația scrierilor lor a făcut ca ele să capete un loc în Canon. Despre inspirația psalmiștilor se vorbește în 2 Sam. 23:1-3; 1 Cron. 25:1, iar despre inspirația înțelepților în Ecl. 12:11 ș.urm. Observați de asemenea revelațiile date de Dumnezeu lui Iov (Iov 38:1; 40:6) și afirmația din Prov. 8:1-9:6 care lasă să se înțeleagă că și cartea Proverbelor este lucrarea Înțelepciunii divine.

III. Încheierea primei secțiuni (Legea)

În alte cărți din VT și în literatura intertestamentală întîlnim remarcabil de multe referiri la Pentateuh (în întregime sau în parte) ca scriere canonică. Nu încape îndoială că faptul acesta se datorează importanței sale fundamentale. În cadrul VT, referirile la alte cărți ca fiind inspirate sau canonice sînt limitate în mare măsură la autorii lor: principalele excepții sînt probabil Is. 34:16; Ps. 149:9; Dan. 9:2. Un alt motiv pentru aceste referiri frecvente la Pentateuh se poate să fie faptul că aceasta a fost prima secțiune din VT scrisă și recunoscută ca fiind canonică. Lucrurile probabil că stau așa deoarece Pentateuhul a fost în esență lucrarea unui singur profet din timpuri foarte vechi, lucrare care a fost editată după moartea lui, dar nu a fost accesibilă pentru adăugiri permanente, în timp ce celelalte secțiuni ale VT au fost scrise de autori de dată mai recentă și numărul lor nu a fost complet decît după întoarcerea din Exil. Nimeni nu se îndoiește că Pentateuhul a fost încheiat și era considerat canonic pe vremea lui Ezra și Neemia, în secolul al 5-lea î.d.Cr., și se poate să fi fost considerat canonic mult mai devreme. În secolul al 3-lea î.d.Cr. a fost tradus în greacă, devenind astfel prima parte din LXX. Pe la jumătatea secolului al 2-lea î.d.Cr. avem dovezi că toate cele 5 cărți, inclusiv Genesa, erau atribuite lui Moise (vezi Aristobulus, citat de Eusebius, *Preparation for the Gospel* 13. 12). Mai tîrziu în același secol se pare că sciziunea dintre iudei și samariteni a devenit completă, iar păstrarea Pentateuhului ebraic de către ambele părți dovedește că făcea deja parte din patrimoniul lor comun. Toate acestea sînt o dovadă că prima secțiune a Canonului era încheiată și consta din cele 5 cărți cunoscute, nici mai multe nici mai puține, și au persistat numai diferențe textuale minore.

IV. Evoluția secțiunii a doua și a treia (Profeții și cărțile hagiografe)

Restul Bibliei ebraice are o structură diferită decît Biblia engleză (sau românească n.tr.). Este împărțită în două secțiuni: Profeții și Hagiografele sau (alte)

Scripturi. Secțiunea de Profeți cuprinde 8 cărți: cărțile istorice Iosua, Judecători, Samuel și Regi, și cărțile oraculare (profetice): Ieremia, Ezechiel, Isaia și Cei Doisprezece (Profeții mici). Există 11 cărți hagiografe: cărțile lirice și cele de înțelepciune, Psalmii, Iov, Proverbele, Eclesiastul, Cîntarea Cîntărilor *și Plîngerile*; și cărțile istorice, Daniel (vezi mai jos), Estera, Ezra-Neemia și Cronicile. Aceasta este ordinea tradițională, potrivit căreia cealaltă carte care mai rămîne dintre hagiografe, Rut, este luată ca o prefață la Psalmi, întrucît *se încheie cu genealogia psalmistului* David, deși în Evul Mediu a fost mutată în alt loc, alături de celelalte patru cărți la fel de scurte (Cîntarea Cîntărilor, Eclesiastul, Plîngerile și Estera). Este demn de remarcat că în tradiția ebraică Samuel, Regi, Profeții mici, Ezra-Neemia și Cronicile erau socotite fiecare ca o singură carte. Aceasta poate indica mărimea unui sul de piele obișnuit folosit de evrei pentru cărți atunci cînd cărțile canonice au fost înșirate și numărate pentru prima oară.

Uneori au fost exprimate îndoieli, pentru motive inadecvate, cu privire la vechimea acestui mod de a grupa cărțile VT. Mai răspîndită a fost ideea, la fel de *puțin fondată, care a presupus că gruparea reflectă* dezvoltarea treptată a Canonului VT, că gruparea a fost un accident istoric și Canonul Profeților a fost încheiat prin secolul al 3-lea î.d.Cr., mai înainte ca o istorie cum este cea din Cronici și o profeție cum este cea a lui Daniel (despre care se susține că aparține în mod natural în acest loc) să fi fost recunoscute ca inspirate, poate chiar mai înainte ca să fi fost scrise. Potrivit acestei ipoteze larg răspîndite, Canonul cărților Hagiografe nu a fost încheiat decît la sinodul evreiesc de la Jamnia sau Jabneh, în jurul anului 90 d.Cr., după ce Canonul *neterminat* al VT fusese preluat deja de către Biserica creștină. În afară de aceasta, un Canon mai cuprinzător, conținînd multe cărți apocrife fusese acceptat de evreii de limbă greacă din Alexandria și s-a materializat în LXX; LXX a fost VT al Bisericii creștine primare. Aceste două fapte, împreună poate cu atracția esenienilor față de apocalipsele pseudonime, sînt răspunzătoare pentru inconstanța Canonului VT în *creștinismul patristic. Cel puțin așa* susține teoria aceasta.

Realitatea este cu totul diferită. Gruparea cărților nu este arbitrară, ci este făcută potrivit cu genul literar. Jumătate din cartea lui Daniel este o narațiune și în cărțile hagiografe, aranjate în ordinea tradițională, pare să fie plasată alături de cărțile istorice. Există istorisiri în Lege (cuprinzînd perioada de la creație pînă la Moise) și în Profeți (cuprinzînd perioada de la Iosua pînă la sfîrșitul monarhiei), așa încît de ce să nu existe cărți istorice între cărțile hagiografe, cărți care să se ocupe cu a treia perioadă, după Exil și întoarcerea din robie? Cartea Cronicilor este ultima dintre cărțile istorice, ca un rezumat al întregii narațiuni biblice, de la Adam pînă la întoarcerea din robie. Este clar că Canonul Profeților *nu* a fost încheiat complet atunci cînd a fost scrisă cartea Cronicilor, deoarece sursele pe care le citează nu sînt Samuel și Regi, ci istoriile profetice mai ample care se pare că au servit ca surse și pentru Samuel și Regi. Cele mai vechi elemente din Profeți, incluse în cărți cum sînt Iosua și Samuel, sînt desigur foarte vechi, la fel ca și elementele cele mai vechi din cărțile hagiografe, incluse în cărți cum sînt Psalmii, Proverbele și Cronicile. Este posibil ca aceste elemente se poate să fi fost recunoscute drept canonice înainte de încheierea definitivă a primei secțiuni a Canonului. Elementele cele mai noi din cărțile hagiografe, cum sînt Daniel, Estera și Ezra-Neemia, aparțin sfîrșitului istoriei VT. Dar același lucru este adevărat cu privire la cele mai noi *elemente din Profeți, cum* sînt Ezechiel, Hagai, Zaharia și Maleahi. Deși cărțile hagiografe au tendința să fie mai recente decît Profeții, este doar o tendință și există o suprapunere considerabilă. De fapt, însăși presupunerea că hagiografele sînt o colecție mai recentă se poate să fi dus la datarea unor cărți la date mai recente decît ar trebui.

Întrucît cărțile din amîndouă aceste secțiuni sînt *scrise de mai mulți autori* și sînt de obicei independente una de alta, se poate ca ele să fi fost considerate canonice în mod individual, la diferite date, și la început au format o singură colecție variată. Mai tîrziu, cînd darul profetic a fost luat pentru o vreme și cînd numărul lor părea să fie complet, cărțile au fost clasificate cu mai multă grijă și au fost împărțite în două secțiuni distincte. „Cărțile" despre care se vorbește în Dan. 9:2 *se poate să fi fost un volum crescînd* de cărți, prea puțin organizate, care conțineau nu numai scrieri ale unor profeți cum este Ieremia, ci și scrieri ale unor psalmiști ca David. Tradiția din 2 Mac. 2:13 cu privire la biblioteca lui Neemia reflectă o asemenea colecție mixtă: „Prin înființarea unei biblioteci, el a adunat laolaltă cărțile despre regi și profeți, și cărțile lui David și scrisorile regilor despre daruri sacre". Vechimea acestei tradiții se vede nu numai în probabilitatea că o asemenea acțiune să fi fost necesară după calamitatea Exilului, ci și din faptul că „scrisorile regilor despre lucrurile sacre" sînt păstrate numai datorită importanței lor *și nu au fost* incluse în cartea lui Ezra (6:3-12; 7:12-26). A trebuit să treacă timp pentru a fi încheiată o carte cum este cea a lui Ezra, pentru recunoașterea canonicității cărților recente și pentru înțelegerea faptului că darul profetic a încetat; numai cînd s-au petrecut toate aceste lucruri, numai atunci s-a putut face o împărțire precisă între Profeți și cărți hagiografe și numai atunci a putut fi făcută aranjarea atentă a conținutului lor. *Împărțirea era făcută* deja către sfîrșitul secolului al 2-lea î.d.Cr., cînd a fost compus prologul la traducerea greacă a Eclesiasticului, deoarece acest prolog se referă în repetate rînduri la cele trei secțiuni ale Canonului. Se pare însă că această împărțire nu a fost făcută cu mult timp înainte, deoarece a treia secțiune a Canonului nu primise încă un nume: scriitorul numește prima secțiune „Legea", iar a doua secțiune (datorită conținutului ei) o numește „Profeții", dar a treia secțiune nu primește un nume, ci este descrisă. Este descrisă prin expresii ca: „celelalte care au pășit pe urmele lor", „celelalte cărți strămoșești", „restul cărților". Limbajul folosit lasă să se înțeleagă că este vorba despre un grup stabilit și complet de cărți, dar un grup mai puțin vechi și mai puțin stabilit decît cărțile pe care le conține. La cele trei secțiuni se referă de asemenea, în secolul 1 d.Cr., Philo *(De Vita Contemplativa* 25) și Cristos (Luca 24:44), și amîndoi numesc a treia secțiune cu numele ei vechi, „Psalmii".

V. Încheierea secțiunii a doua și a treia

Data cînd Profeții și cărțile hagiografe au fost organizate în secțiuni separate probabil că a fost în jurul anului 165 î.d.Cr. Spunem aceasta deoarece tradiția citată mai sus din 2 Macabei vorbește în continuare

despre a doua criză majoră din istoria Canonului: „În același fel Iuda (Macabeul) a adunat toate cărțile care au fost pierdute în timpul războiului care a venit peste noi și aceste cărți continuă să fie în posesia noastră" (2 Mac. 2:14). „Războiul" menționat este războiul de eliberare condus de Macabei împotriva prigonitorului sirian Antiohus Epifanes. Ostilitatea lui Antiohus față de Scripturi este descrisă (1 Mac. 1:56 ș.urm.) și este probabil că Iuda a trebuit să adune toate copiile la un loc atunci cînd persecuția s-a încheiat. Iuda știa că darul profetic încetase de multă vreme (1 Mac. 9:27), așa încît ce este mai probabil decît ca atunci cînd a adunat laolaltă scrierile sacre să le aranjeze și să pună colecția completă în ordinea care a devenit tradițională de atunci încoace? Întrucît cărțile continuau să fie scrise pe suluri separate, care au trebuit „adunate", ceea ce a produs el nu a fost un volum ci o colecție împărțită în trei secțiuni și o listă a cărților din această colecție.

La alcătuirea acestei liste, probabil că Iuda nu a stabilit numai împărțirea clară în Profeți și cărți hagiografe, ci a stabilit și ordinea tradițională și numărul cărților din fiecare secțiune. O listă a cărților trebuie să aibă o ordine și un număr, iar ordinea tradițională, scrisă sub forma unei *baraita* dintr-o sursă mai veche din Talmudul babilonian (*Baba Bathra* 14b-15a), este ordinea dată în prima parte a acestui articol, în care cartea Cronicilor este ultima dintre cărțile hagiografe. Poziția Cronicilor poate fi urmărită pînă în secolul 1 d.Cr., întrucît este reflectată într-o expresie a lui Cristos în Mat. 23:35 și Luca 11:51, unde expresia „de la sîngele lui Abel, pînă la sîngele lui Zaharia" probabil că se referă la toți profeții martirizați de la începutul Canonului pînă la capăt, de la Gen. 4:3-15 pînă la 2 Cron. 24:19-22. Numărul tradițional al cărților canonice este 24 (cele 5 cărți ale Legii, împreună cu 8 cărți scrise din Profeți și cele 11 cărți hagiografe enumerate mai sus), sau 22 (Rut fiind anexată la cartea Judecătorilor, iar Plîngerile la cartea lui Ieremia, pentru a avea un număr de cărți egal cu numărul literelor din alfabetul ebraic). Numărul 24 este dat prima oară în 2 Ezra 14:44-48, în jurul anului 100 d.Cr., dar se poate să există o aluzie la el în Apoc. 4:4, 10, etc., deoarece *baraita* din *Baba Bathra* pare să implice că autorii cărților VT, la fel ca și bătrînii din Apocalipsa, erau 24 la număr. Numărul 22 este dat pentru prima oară de Josephus (*Contra Apion* 1.8), cu puțin înainte de anul 100 d.Cr., cît și în fragmente din traducerea greacă a cărții *Jubileelor* (secolul 1 î.d.Cr.?). Dacă numărul 22 datează din secolul 1 î.d.Cr., la fel datează și numărul 24, deoarece 22 este o adaptare pentru a coincide cu numărul literelor din alfabet. Întrucît numărul 24, care combină unele cărți mai mici într-un singur volum, pare să fi fost influențat de ordinea tradițională și ordinea trebuie să fie la fel de veche. Nu există îndoială cu privire la identitatea celor 24 sau 22 de cărți - ele sînt cărțile din Biblia ebraică. Josephus spune că ele au fost acceptate drept canonice din timpuri imemorabile. Canonicitatea poate fi atestată în mod individual pentru aproape toate cărțile, pe baza unor scrieri din secolul 1 d.Cr. sau mai vechi. Lucrul acesta este adevărat chiar și cu privire la 4 dintre cele 5 cărți controversate de unii rabini: numai Cîntarea Cîntărilor, poate datorită faptului că este scurtă, rămîne fără o atestare individuală.

Aceste dovezi dau de înțeles că la începutul erei creștine identitatea tuturor cărților canonice era bine cunoscută și general acceptată. De unde a venit atunci ideea că a treia secțiune a Canonului nu a fost încheiată decît la sinodul de la Jamnia, la cîteva decenii după *nașterea Bisericii creștine? Motivele principale* sînt că scrierile rabinice menționează controverse cu privire la 5 dintre cărți și unele dintre aceste controverse au fost soluționate în discuția de la Jamnia; de asemenea, multe MS ale LXX amestecă unele cărți apocrife printre cele canonice, determinînd o acceptare mai largă a Canonului alexandrin; în plus, descoperirile de la Qumran arată că pseudoepigrafele apocaliptice au fost îndrăgite de către esenieni și poate că au fost considerate canonice. Dar scrierile rabinice menționează și obiecții de ordin academic la multe alte cărți canonice, deși aceste obiecții pot primi mai ușor un răspuns; prin urmare, problema în discuție a fost scoaterea unor cărți din listă (dacă ar fi fost posibil), nu adăugarea unora. În afară de aceasta, una dintre cele 5 cărți controversate (Ezechiel) aparține celei de-a doua secțiuni a Canonului, care se recunoaște că a fost încheiată cu mult înainte de era creștină. În ce privește Canonul alexandrin, scrierile lui Philo din Alexandria arată că a fost același cu Canonul palestinian. El se referă la cele 3 secțiuni familiare și consideră inspirate multe cărți din toate cele 3 secțiuni, dar nu consideră inspirată nici una dintre Apocrife. În manuscrisele LXX, Profeții și Hagiografele au fost rearanjate de unii creștini într-un mod ne-evreiesc, și intercalarea Apocrifelor este un fenomen creștin și nu evreiesc. La Qumran apocalipsele pseudonime au fost privite mai degrabă ca o adăugire esenianӑ la Canonul ebraic standard și nu o parte integrantă a acestuia. Există aluzii la această adăugire în scrierea lui Philo despre Therapeutae (*De Vita Contemplativa* 25) și în 2 Esdra 14:44-48. Un fapt la fel de semnificativ descoperit la Qumran este că esenienii, deși rivalizau cu iudaismul tradițional încă din secolul al 2-lea î.d.Cr., au recunoscut drept canonice o serie de cărți hagiografe și probabil că au făcut aceasta înainte de începutul rivalității.

VI. De la Canonul evreiesc la cel creștin

Manuscrisele LXX sînt însoțite de scrierile Părinților Bisericii care (cel puțin în afara Palestinei și Siriei) au folosit de obicei LXX sau traducerea acesteia în latina veche. În scrierile lor este găsit atît Canonul lărgit cît și cel îngust. Canonul lărgit cuprinde cărțile dinainte de vremea lui Cristos care erau citite și apreciate în general în Biserică (inclusiv Apocrifele), iar Canonul îngust este limitat la cărțile din Biblia ebraică, despre care unii învățați cum sînt Melito, Origen, Epitanius și Ieronim au insistat că numai aceasta este inspirată. Apocrifele au fost cunoscute în Biserică încă de la început, dar cu cît mergem mai mult în urmă în timp, cu atît mai rar vedem că sînt considerate inspirate. În NT însăși găsim că Isus Cristos recunoaște Scripturile ebraice, sub diferite nume contemporane, și acceptă cele trei secțiuni ale Canonului ebraic și ordinea tradițională a cărților care-l alcătuiesc; în Apocalipsa s-ar *putea să existe o aluzie la numărul lor și despre* majoritatea cărților se afirmă în mod individual că au autoritate divină; dar aceasta nu se afirmă despre nici una dintre Apocrife. Singura excepție aparentă este referirea la *1 Enoh* în Iuda 14 ș.urm., care s-ar putea să fie doar un *argumentum ad honinem* pentru cei

convertiți de la școala de gîndire apocaliptică și care se pare că au fost în număr mare.

Ceea ce este evident că s-a întîmplat în primele secole ale erei creștine este următorul lucru: Cristos a transmis urmașilor Săi, ca Sfîntă Scriptură, Biblia pe care a primit-o El și care conținea aceleași cărți ca și Biblia ebraică din zilele noastre. Primii creștini au avut în comun cu evreii contemporani o cunoaștere deplină a identității cărților canonice. Totuși, Biblia nu era încă legată între două coperți: era o listă memorată de suluri. Ruptura de tradiția orală evreiască (în unele probleme a fost o ruptură foarte necesară), înstrăinarea petrecută între evrei și creștini și necunoașterea limbilor semitice în Biserica din afara Palestinei și Siriei au dus la îndoieli crescînde ale creștinilor cu privire la Canon, îndoieli care au fost accentuate de formularea unor liste noi de cărți canonice, aranjate pe baza altor principii, și de introducerea unor citanii (lecționare). Asemenea îndoieli cu privire la Canon au putut fi soluționate (și pot fi soluționate) numai așa cum au fost soluționate de Reformă - prin întoarcerea la învățătura NT și la cadrul evreiesc pe fundalul căruia trebuie înțelese.

BIBLIOGRAFIE. S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture*, 1976; A. C. Sundberg, *The OT of the Early Church*, 1964; J. P. Lewis, *Journal of Bible and Religion* 32, 1964, p. 125-132; M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, 1972; J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, 1968; B. F. Westcott, *The Bible in the Church*, 1864; W. H. Green, *General Introduction to the OT: the Canon*, 1899; H. E. Ryle, *The Canon of the OT*, 1895; M. L. Margolis, *The Hebrew Scriptures in the Making*, 1922; S. Zeitlin, *A Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures*, 1933; R. L. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, 1957.

R.T.B.

CAP. Capul (ebr. *rō'š*; gr. *kephalē*) nu este considerat sediul intelectului ci sursa vieții (Mat. 14:8, 11; Ioan 19:30). Astfel, a înălța capul înseamnă a da viață, în sens de succes (Jud. 8:28; Ps. 27:6; Gen. 40:13; vezi jocul de cuvinte în v. 19), sau a o aștepta de la Dumnezeu (Ps. 24:7, 9; Luca 21:28). A acoperi capul cu mîna sau cu praf și cenușă era un semn de jale pentru pierderea vieții (2 Sam. 13:19; Plîn. 2:10). În sens figurat, poziția de cap indică superioritate de rang și autoritate asupra altcuiva (Jud. 11:11; 2 Sam. 22:44); totuși, cînd se vorbește despre Cristos ca și Cap al bisericii (Efes. 5:23; Col. 2:19), al oricărui om (1 Cor. 11:3), al întregului univers (*hyper panta*, Efes. 1:22) și al oricărei forțe cosmice (Col. 2:10), și cînd se vorbește despre bărbat ca și cap al femeii (1 Cor. 11:3; Efes. 5:23; *cf.* Gen. 2:21 ș.urm.), predomină sensul fundamental de sursă a vieții și energiei.

Biserica este trupul lui Cristos și El este Capul ei (Efes. 4:15 ș.urm.): ele sînt inseparabile. În această unitate dintre cap și trup, Cristos este Capul și El conduce creșterea trupului pentru Sine: El nu este numai sursa ființei trupului (1 Cor. 10:16 ș.urm.) ci și împlinirea vieții lui (Efes. 4:15 ș.urm.); vezi *PIATRA DIN CAPUL UNGHIULUI. Prin urmare, a jura credință unui alt mediator spiritual, cum se făcea la Colose, înseamnă a tăia legătura vitală dintre mădulare și Cristos, Capul, care este sursa întregii lor existențe (Col. 2:18 ș.urm.).

BIBLIOGRAFIE. F. Foulkes, *Ephesians*, *TNTC*, 1963, p. 65 ș.urm., 124, 155 ș.urm.; K. Munzer și C. Brown, *NIDNTT* 2, p. 156-163; H. Schlier, *TDNT* 3, p. 673-681; S. Bedale, „The Meaning of *kephalē* in the Pauline Epistles", *JTS* s.n. 5, 1954, p. 211 ș.urm.

F.H.P.

CAPADOCIA. Regiune de podiș, în jur de 900 m, situat în E Asiei Mici, mărginit la S de lanțul Mt. Taurus, la E de Eufrat și la N de Pont, dar delimitarea exactă este vagă. A fost constituită ca provincie romană de către Tiberius, 17 d.Cr., în urma morții lui Arhelau. În anul 70 d.Cr., Vespasian a unit-o cu Armenia Mică formînd una dintre fortărețele de frontieră importante din imperiu. Sub stăpînirea împăraților de mai tîrziu, în special a lui Traian, mărimea și importanța provinciei a crescut considerabil. Producea un număr mare de oi și cai. Drumul comercial dintre Asia Centrală și porturile de la Marea Neagră trecea pe aici și avea acces ușor dinspre Tars, prin Porțile Ciliciei. Evrei din Capadocia au fost prezenți la Ierusalim în ziua *Cincizecimii (Fapt. 2:9). Unii dintre creștinii împrăștiați printre neamuri (Diaspora) cărora le-a scris Petru trăiau în Capadocia (1 Pet. 1:1).

J.W.M.

CAPERNAUM.

I. Numele

În manuscrisele NT apare cel mai adesea *Kapharnaoum*, deși în scrierile minuscule bazate pe Codex Alexandrinus este redat *Kapernaoum*. Este clar că forma originală este Kapharnaoum, fiind o transcriere directă a numelui semitic *k*ᵉ*pār nahûm*, „satul lui Naum". Această formă semitică este întîlnită la *Qohelet Rabbah* 1.8 și 7.26. Josephus (*BJ* 3. 517) se referă la izvorul *Kapharnaoum*, echivalentul numelui semitic *'en- k*ᵉ*parnahûm*. În scrierea sa *Vita* 403 probabil că ar trebui să citim *Kepharnakōn* (original din MS. PRA, preferat de Thackeray). Este același cuvînt cu terminația *nûn* și *k* în loc de *h*.

II. Localizarea

Dovezile din NT, din scrierile lui Josephus, din scrierile pelerinilor creștini, din itinerariile evreiești medievale, din rămășițele arheologice care au dăinuit pînă în prezent și din excavațiile curente arată că orașul Capernaum a fost situat fără îndoială la *Tell Hum* și a fost locuit în mod continuu din secolul 1 î.d.Cr. pînă în secolul al 7-lea d.Cr. Informațiile furnizate de Evanghelii aproape că sînt suficiente pentru a stabili locul întrucît ele ne spun despre Capernaum că *(a)* era situat pe malul lacului (Mat. 4:13); *(b)* era în apropierea unei granițe politice, așa încît era necesar să aibă un punct de vamă (Marcu 2:14) și un detașament militar (Mat. 8:5-13; Luca 7:1-10); *(c)* era în apropiere de Ghenezaret (Marcu 6:53; Ioan 6:22, 59), o zonă cu un pămînt foarte fertil în partea de NV a Lacului. Pe scurt, Capernaumul era satul cel mai apropiat de Iordan pe țărmul de NV al Mării Galileii, poziție ocupată de fapt de ruinele de la *Tell Hum*. Acest fapt este confirmat de Josephus în *Vita* 403, care indică un

sat în apropiere de Julias *(et-Tell)*, pe direcție Magdala/Tarichaeae *(Mejdel)*.

Capernaumul era de asemenea în apropierea celui mai puternic izvor care uda Ghenezaretul (*BJ* 3. 519) și poate fi locul *et-Tabgha*. Numele arab *et-Tabgha* este fără îndoială o alterare a numelui gr. *Heptapēgōn* (locul celor șapte izvoare). Aceste „Șapte izvoare" sînt menționate de Egeria în cca 383 d.Cr. (lat. *septem fontes*) și de Theodosius (530 d.Cr.). Theodosius ne furnizează singurul itinerar detaliat în jurul țărmurilor de NV ale Mării Galileii, mergînd spre N de la Tiberias; distanțele sînt date în mile romane: 2 mile Magdala, 2 mile Heptapēgōn, 2 mile Capernaum, 6 mile Betsaida. Astfel, Capernaumul era la 2 mile (3,5 km) N de Tabgha, care localizează exact *Tell Hum*. Numele *Șapte Izvoare* indică un original semitic desemnînd abundență de ape, dar termenul care a supraviețuit este cel grec. În limba arabă succesiunea este *Mejdel, et-Tabgha, Tell Hum*. Primele două nume corespund cu lista lui Theodosius, dar *Hum* nu se poate să fie o prescurtare de la *Nahum* - care începe cu o silabă lungă - și aici nu există nici un *tell* (movilă), ci doar *khirbe* sau *rujm* (ruină sau morman de pietre). Itinerariile evreiești medievale ne furnizează răspunsul. Se crede că aici se afla mormîntul lui Rabii Tanhum; printr-o asimilare firească itinerariile se referă la acest loc numindu-l „Tanhum". Degenerarea de la Tanhum la *tell hum* (movilă întunecată) este ușor de înțeles. Lista lui Theodosius localizează Capernaumul la N de *et-Tabgha*. Observați că vechea localizare rivală a lui *Tell Hum, Khirbet Munja* sau *Minyeh*, este la S de *et-Tabgha*. S-a crezut multă vreme că numele este o formă derivată de la *Munyat Hisham* sau *el-Munya* din sursele arabe. Excavațiile au confirmat acest fapt prin descoperirea unui castel Ummayad și nu a unui sat evreiesc (*IEJ* 10, 1960, p. 240-243).

Monumentele sînt de asemenea importante pentru confirmarea localizării Capernaumului. Egeria a văzut aici o sinagogă din piatră cioplită, la care se urca pe „multe trepte". O caracteristică neobișnuită a rămășițelor sinagogii de la *Tell Hum* este că se află pe o platformă înaltă și în partea din față are un balcon la care se ajunge din părțile laterale pe niște scări. Egeria a văzut de asemenea o biserică *(ecclesia)* atunci cînd a mers la Capernaum (cca 383 d.Cr.). Ea spune că biserica a fost construită din casa apostolului Petru și că pereții acestei case au fost încorporați în ziduri și se aflau încă în forma lor originală *(ita stant sicut fuerunt)*. Pelerinul din Piacenza (570 d.Cr.) ne povestește că a intrat în casa lui Petru din Capernaum și că aceasta a fost înlocuită de o biserică.

III. Istoria

Pînă la convertirea lui Constantin cel Mare (306-337 d.Cr.) comunitățile evreiești au prosperat în Galilea sub conducerea rabinilor și patriarhilor lor. În jurul anului 335 d.Cr. Constantin a fost informat de un evreu din Tiberias, convertit la creștinism cu numele Iosif, că Tiberias, Sepphoris, Nazaret și Capernaum erau locuite în întregime de evrei care excludeau cu strictețe orice ne-evrei din așezările lor. Iosif a obținut imediat permisiune de la împărat să construiască „biserici pentru Cristos" *(ekklēsiai)* în aceste locuri (Epifanius, *Haer* 30. 4. 1 = *PG* 41. 425) și a reușit să transforme un templu aflat în paragină la Tiberiada datînd din vremea lui Adrian, și a ridicat o bisericuță la Sepphoris. Totuși, abia prin secolul al 5-lea d.Cr. s-au stabilit creștini ne-evrei în acest „ghetou" evreiesc. Este greu de spus în ce măsură a existat în tot acest timp secta „iudeo-creștină" la Capernaum și în alte părți din Galilea. Din istorisirile rabinilor aflăm că existau *minîm* (eretici) la Tiberiada, Sepphoris și Capernaum (secolele al 2-lea și al 3-lea d.Cr.). Este o singură povestire despre Capernaum, care spune că R. Hananya a fost înduplecat de un *minîm* să calce legea sabatului și să călărească pe un măgar (cca 110 d.Cr.). Acești evrei creștini țineau Legea, frecventau sinagoga și evitau legăturile cu ne-evreii; dar ei făceau vindecări și vorbeau în numele lui Isus. Jerome spune că fariseii îi numeau „nazarineni"; ei continuau să prospere în vremea lui (sfîrșitul secolului al 4-lea și începutul secolului al 5-lea d.Cr.) „în sinagogile din Răsărit"- ei nu erau evrei fideli și nici creștini autentici.

IV. Excavații

Excavațiile făcute de organizația franciscană *Custodia di Terra Santa*, condusă de V. Corbo, au început la Capernaum *(Tell Hum)* în 1968 și sînt în plină desfășurare. Sinagoga a fost scoasă la lumină de multă vreme (1905) de Kohl și Watzinger și a fost curățată pînă la dalele de piatră ale pardoseli; prin comparație cu monumente Severane din Siria a fost datată la sfîrșitul secolului al 2-lea sau începutul secolului al 3-lea. Planul de construcție scos la lumină de arheologii germani arată o sală de adunare lungă, cu coloane, împărțită într-o navă centrală și strane laterale; sala era îndreptată spre S și era legată cu partea de E printr-o anexă impresionantă, o curte cu coloane. Amîndouă sălile și anexa erau ridicate pe o platformă înaltă *(podium)* și aveau în fața lor un balcon la care se putea ajunge pe niște scări amplasate de fiecare parte. Am putea presupune că aceasta a fost sinagoga văzută de Egeria (cca 383 d.Cr.) la Capernaum, la care se ajungea pe o scară „cu multe trepte".

Dar dacă datele stabilite de Devos și acceptate de Wilkinson pentru pelerinajul Egeriei sînt corecte (381-384 d.Cr.), ea trebuie să fi văzut sinagoga pe cînd era încă în construcție. Optsprezece șanțuri din sinagogă și dimprejurul ei conțin obiecte de lut (studiate cu atenție de S. Loffreda) și monede care ne permit să stabilim că lucrările au început în cca 350 d.Cr. și au fost încheiate în cca 450 d.Cr. Umplutura de moloz (stratul B) din *podium* este peste dărîmături de case (stratul A); este izolat printr-un strat gros și continuu de mortar (stratul C) în care au fost fixate dalele pardoselii. Excavațiile din sinagogă nu au fost încheiate încă și vor fi publicate într-un volum separat atunci cînd vor fi încheiate; publicațiile definitive de pînă acum sînt *Caf.* 1 și *Stud. Hier.* (vezi bibliografia). Se plănuiește săparea unui alt șanț pe toată lungimea sălii, de la E la V (*Stud. Hier.*, p. 176). Potrivit materialului publicat pînă în prezent, cea mai timpurie dată posibilă pentru pavarea sălii și a colonadei de E este 383 d.Cr., întrucît cele mai recente monede din umplutura izolată de sub mortar sînt din 352-360 d.Cr. (*Caf.* 1, p. 121, 163) și 383-408 (*Stud. Hier.*, p. 164, sub colonada silobată din E). Cele mai noi monede prinse în mortarul gros înainte de a fi turnat (șanțul 2, stratul C) datează tot din 383 d.Cr. (*LA* 22, 1972, p. 15-16). Aceste date tîrzii pentru construirea sinagogii au fost cu totul neașteptate și au dat naștere la multe controverse (*IEJ* 21, 1971, p. 207-211; 23, 1973, p. 37-45, 184; *Ariel* 32, 1973, p. 29-43).

Două altare, complet diferite unul de altul, au fost excavate în aceeași zonă la distanță de numai un rînd de case de sinagogă. Altarul mai recent este *basilica* văzută de pelerinul Piacenza; un monument mic ridicat în cca. 450 d.Cr. care, are forma neobișnuită de octagon dublu. Cercul central este situat exact deasupra camerei principale a unei case construite în secolul 1 î.d.Cr. Basilica a luat locul unui altar din prima parte a secolului al 4-lea d.Cr., construit poate de Iosif din Tiberiada, care a încapsulat aceeași casă veche, păstrînd pereții ei, așa cum a văzut Egeria. Încăperea principală a acestei case a fost scoasă în evidență. Pereții au fost tencuiți și decorați cu picturi murale cu culori țipătoare. Pe bucăți de tencuială care au căzut au fost găsite inscripții în greacă (și cîteva semitice), inclusiv cuvintele *amin, Domnul* și *Isus*. Este clar că aceasta a fost casa tradițională a lui Petru, vizitată de pelerini.

Excavarea acestor monumente și a cinci grupuri (*insulae*) de case arată că satul Capernaum a fost locuit în continuu între începutul secolului 1 î.d.Cr. și secolul al 7-lea d.Cr. Casele fac parte dintr-un sat de circa 800 pe 250 de m, așa cum indică cioburile și ruinele. Din zona excavată, *insulae* 1-3 sînt cele mai vechi, avînd începutul în secolul 1 î.d.Cr.; *insulae* 4-5 s-au dezvoltat începînd din secolul al 4-lea d.Cr. Casa tradițională a lui Petru (*insula* 1) și grupul de case situate între aceasta și sinagogă (*insula* 2) au fost studiate cel mai mult de arheologi și sînt reproduse în desene izometrice (*Caf. 1*, pl. X, XV). Corbo estimează că în *insula* 2 au putut locui vreo cincisprezece familii, circa 130/150 de oameni. A avut numai cîteva ieșiri în drumurile din afară și consta din încăperi mici care comunicau cu mai multe curți interioare. S-au păstrat scări care trebuie să fi dus la terasele de pe acoperișurile de pămînt și paie (ca în Marcu 2:4: vindecarea paraliticului), întrucît zidurile din pietre de bazalt legate cu mortar de pămînt nu ar fi putut susține un al doilea etaj. Zidurile sînt din pietre de bazalt tencuite cu pămînt. *Insula* 2 a fost ocupată fără întrerupere de la începutul secolului 1 d.Cr. pînă în secolul al 7-lea d.Cr.; zidurile originale au continuat să fie folosite neschimbate. Pardoselile succesive conțin cioburi și monede folosite pentru datare.

BIBLIOGRAFIE. E. W. G. Masterman, *PEQ* 1907, p. 220-229; *idem. Studies in Galilee*, 1909; F. -M. Abel, *Capharnaum*, în *DBS*, 1, 1928; V. Corbo, *The House of St Peter at Capharnaum*, 1969; *idem, Cafarnao 1: Gli edifici della città*, 1975; *idem, Studia Hierosolymitana in honore di P. Bellarmino Bagatti*, 1976, p. 159-176; S. Lofferda, *Cafarnao 2: La Ceramica*, 1974; A. Spijkerman, *Cafarnao 3: Catalogo delle monete della città*, 1975; E. Testa, *Cafarnao 4: I grafitti della casa di S. Pietro*, 1972; R. North, *Bib* 58, 1977, p. 424-431; *EAEHL* 1, p. 286-290.

J.P.K.

CAPITEL. 1. În ebr. *kap̄tôr (a)* ornament la capătul stîlpilor, Amos 9:1; Țef. 2:14; *(b)* ornament rotund (LXX *sphairōtēr*) de pe *sfeșnic, Exod. 25:31-36; 37:17-22 (rom. „gămălioare").

2. În ebr. *'kôṯereṯ (a)* capitel sferic înalt de 5 coți aflat pe fiecare dintre stîlpii *Iachin și Boaz din *Templul lui Solomon, 1 Împ. 7:16-42; 2 Cron. 4:12; Ier. 52:22 (în rom. „coperiș" n.tr.); *(b)* buză circulară îndreptată în sus, situată în jurul marginii găurii de la capătul suportului pe care era sprijinit bazinul fiecărui lighean mobil, 1 Împ. 7:31 (în rom. „gura").

3. În ebr. *sep̄eṯ*, 2 Cr. 3:15, același înțeles cu **1.** *(b)* (rom. „cap").

4. În ebr. *rō'š* (literal, „cap"), termen folosit pentru capitelurile de pe stîlpii din cortul întîlnirii, Exod 36:38; 38:17 (în rom. „căpătîie" n.tr.).

D.W.G.

CAR, CĂRUȚĂ (*'ᵃgālâ*, de la „rostogolirea" roților). În Babilonia (perioada Primei Dinastii) au fost folosite în vechime sănii pentru transportarea poverilor mai ușoare și aceste sănii au fost adoptate curînd în Egipt și în alte țări de cîmpie. Odată cu inventarea roții și creșterea mobilității care a urmat după această invenție, carele au început să fie folosite în mod obișnuit în toată Babilonia (*sumbu*), Egipt (Gen. 45:19-21; 46:5) și Palestina; carele erau vehicule cu 2 sau 4 roți, folosite în principal în cîmpiile joase Shephela din S. În zonele de deal, însă, folosirea lor era limitată la drumurile principale (1 Sam. 6:12) și nu erau folosite în mod obișnuit pentru călătorii lungi (Gen. 45). Carele puteau duce unul sau doi oameni și o încărcătură ușoară, deși erau în general instabile (1 Cron. 13:7-9). Principala utilizare era pentru transportul recoltelor în ținuturile rurale (Amos 2:13).

Carele erau confecționate de tîmplari din lemn (1 Sam. 6:7) și de aceea puteau fi demontate și arse (v. 14; Ps. 46:9, vezi mai jos). Unele care erau acoperite (Num. 7:3). Cele două roți, fie masive, fie cu spițe, aveau uneori obezi groase de metal (vezi Is. 28:27-28). Căruțele erau trase de obicei de doi boi sau două vaci (Num. 7:3-8; 2 Sam. 6:3-7) și sînt reprezentate în sculpturile asiriene care arată căderea Lachișului în 701 î.d.Cr. (British Museum). „Carele acoperite" din Num. 7:3 pot fi *care de război (*cf.* Statuia Idrimi, Alalah, *ANET*, p. 557), deși uneori erau folosite căruțe pentru transporturi militare (Ps. 46:9, „care de război"). Este posibil ca vehiculele cu roți să fi precedat roata de treierat, Is. 28:27-28. Referirea figurativă la „șleaurile unei căruțe", Is. 5:18, este obscură.

D.J.W.

CAR DE RĂZBOI.

I. În Orientul Apropiat antic

Vehicule cu roți masive, grele, trase de asini erau folosite pentru război și pentru ceremonii în Mesopotamia de S în mileniul al 3-lea î.d.Cr., așa cum arată descoperirile de la Ur, Kish și Tell Agrab. Adevăratele care de război, însă, care aveau o construcție mai ușoară și care erau trase de cai iuți, nu au apărut decît în mileniul al 2-lea. Caii (*ANIMALE DIN BIBLIE) probabil că au fost introduși de locuitorii din stepa Rusiei de S și au accelerat multe mișcări de popoare în mileniul al 2-lea; probabil că în multe dintre limbile Orientului Apropiat antic, inclusiv în ebr. (*sûs*), cuvintele folosite pentru „cal" au derivat de la un cuvînt de origine indo-europeană, sugerînd că aceste popoare au jucat un rol important în introducerea calului. În inscripțiile cuneiforme, cuvîntul „cal" este scris de obicei cu o logogramă care înseamnă „măgar străin", iar în scrierea fonetică (*sisû*), în care apare de asemenea, este întîlnit pentru prima oară în tăblițele

din secolul al 19-lea î.d.Cr. de la Kultepe, în Asia Mică, indicînd probabil influența lingvistică a precursorilor nomazilor din N, care au intrat în Orientul Apropiat în număr mare la scurtă vreme după aceea. Poate ca rezultat al acestor prime contacte, locuitorii din N au confecționat care de război ușoare, trase de cai, iar în prima jumătate a mileniului al 2-lea cînd o serie de popoare noi au intrat în lumea antică, hitiții în Anatolia, casiții în Mesopotamia și hicsoșii în Siria-Palestina și Egipt, aceste popoare au adus cu ele carele de război.

Originea străină a carelor de război este confirmată de faptul că în multe limbi semitice din lumea antică termenul pentru „car de război" a fost format de la rădăcina *rkb*, „a călări"- cuvintele care au rezultat au fost, de exemplu, *narkabtu* în acadiană, *mrkbt* în ugaritică, *merkāḇâ* în ebraică și această formă a fost adoptată în Regatul Nou din Egipt *(mrkb.t)*. În a doua jumătate a mileniului, o clasă socială ai cărei membri erau cunoscuți sub numele de *maryanu* este atestată la Alalah, Ugarit, în scrisorile de la Amarna și în Regatul Nou din Egipt. Numele acesta desemna un om de rang mai înalt, caracterizat în special prin faptul că poseda un car de război sau o căruță, și în multe cazuri cea mai bună traducere a termenului ar fi „războinic din car". De obicei se consideră că termenul este de origine indo-europeană (deși unii preferă o origine huriană), și faptul acesta poate ilustra modul în care a fost introdus în Orientul Apropiat. Acest lucru este indicat și de un tratat despre antrenarea cailor, de un anume Kikkuli din Mitanni, care a fost găsit în arhivele cuneiforme de la Boghaz-Koi (*HITIȚI). Această lucrare, scrisă în limba huriană, conține o serie de termeni tehnici care este clar că sînt de origine indo-europeană, grupul de limbi ai stăpînitorilor din Mitanni, care au fost printre cei nou veniți cu cai și care de război în mileniul al doilea.

În jumătatea a doua a mileniului al 2-lea, cele două mari puteri, hitiții și egiptenii, erau înzestrate cu care de război trase de cai, la fel ca și multe dintre orașele-state aramee și canaanite din Siro-Palestina; acesta a fost cadrul în care se aflau israeliții cînd au cucerit Palestina. În mileniul 1 asirienii au dezvoltat această mașinărie la baza uneia dintre armele lor principale și a devenit într-adevăr un element esențial în războiul purtat în cîmpie.

În general, carul de război era construit din materiale ușoare - lemnul și pielea fiind întrebuințate pe scară largă - și numai îmbinările necesare erau din bronz sau fier. Carul era de obicei deschis în spate, iar în față și pe laturi erau amenajări pentru scuturi, tolbe pentru sulițe și pentru echipamentul arcașilor. Roțile erau în general cu 6 spițe, dar uneori aveau numai 4, iar unele care asiriene de mai tîrziu aveau 8. Deși roțile erau de obicei înalte pînă la mijlocul unui om, un basorelief al lui Asurbanipal arată o roată cu 8 spițe cît un om de înaltă, cu o obadă de fier țintuită cu cuie. Obiceiul de a pune coase la roți probabil că nu a fost introdus decît în vremea perșilor. De obicei erau folosiți doi cai - deși în vremea lui Asurbanipal II asirienii aveau un al treilea cal, de rezervă, obicei care a fost abandonat mai tîrziu - și caii erau înjugați de o parte și de alta a oiștii, care era curbată în sus, plecînd de la podul carului. Jugul, care a fost construit pentru boi, nu era potrivit pentru cai, dar hamurile mai practice nu au ajuns să fie folosite decît după începutul erei creștine.

Echipajul consta din doi pînă la patru oameni. Egiptenii preferau doi: un conducător și un luptător, dar asirienii au adăugat un al treilea, *šalšu rakbu*, „al treilea călăreț", care manevra un scut ca să-i protejeze pe ceilalți. Acesta era numărul cel mai obișnuit și a fost folosit și de hitiți, dar pe vremea lui Asurbanipal a fost adăugat uneori în vehiculele asiriene un al patrulea om.

Carele de război erau folositoare în principal în campaniile din zone de cîmpie și puteau fi un handicap în teren neregulat, așa cum se arată pe Porțile de Bronz ale lui Salmanaser II, care descriu dificultățile întîmpinate într-o campanie de la izvoarele Tigrului.

II. În Vechiul Testament.
La fel ca și celelalte popoare semitice din antichitate, evreii au descris carele de război mai ales prin cuvinte derivate de la *rkb*. Forma cea mai obișnuită, folosită de peste 100 de ori, este *rekeḇ*; *merkāḇâ* este folosită de 44 de ori, iar *rikbâ* (Ezec. 27:20) și *r^ekûḇ* (Ps. 104:3) cîte o dată. Cuvîntul *merkāḇ*, deși este folosit pentru a descrie un car de război în 1 Împ. 4:26, pare să aibă mai mult sensul de „șa" în Lev. 15:9 și Cînt. 3:10. De la *rkb* derivă *rakkāḇ*, tradus „cărăuș" în 1 Împ. 22:34; 2 Împ. 9:17 (în unele traduceri este redat „călăreț" pe cal, pe baza relatării din v. 18-19, dar se putea să fie un „cărăuș" călare) și 2 Cron. 18:33. Dintre termenii care nu derivă de la *rkb*, cel mai obișnuit este *'^agālâ*, care probabil înseamnă de obicei căruță sau *car, deși într-o expresie poetică în Ps. 46:9 s-ar părea că înseamnă car de război. În Ezec. 23:24 se spune despre o invazie ca în vreme de război, cînd „ei vin împotriva ta cu *hōsen rekeḇ* ...", unde *hōsen* este un *hapax legomenon* care are un sens incert. VA traduce acești termeni „care de război, căruțe"; VR: „arme, care de război", iar VRR „din nord cu care de război". Este de preferat să traducem *rekeḇ* car de război și nu căruță. Un alt *hapax legomenon*, *'appiryôn*, în Cînt. 3:9, este tradus „car de război" (în rom. „patașcă") în VA, dar este posibil să însemne „palanchin" sau „lectică", fiind probabil un cuvînt împrumutat din limba iraniană.

Așa cum este de așteptat, toate referirile la care de război în Pentateuh îi privesc pe egipteni. Iosif, în bogăția sa, a avut un car al său (Gen. 41:43; 46:29; 50:9), iar israeliții care fugeau au fost urmăriți de care de război (Exod. 14; *cf.* Exod. 15:4, 19; Deut. 11:4). Singura excepție este în Deut. 20:1 și acesta este un text care se referă la viitor, la lucrurile pe care le vor întîlni în timpul cuceririi. Deși din punct de vedere militar carele de război erau de puțin folos în ținuturile deluroase, și israeliții care erau lipsiți de care de război se pare că au cucerit mai întîi această parte a țării, „carele de fier" (adică, cu obezi de fier) ale canaaniților din cîmpie (Ios. 17:16; Jud. 1:19) și ale filistenilor de pe coastă (1 Sam. 13:5) au fost niște arme formidabile. Excavațiile de la Hațor au arătat că în această perioadă erau staționate în cetate un număr mare de care de război (vezi Ios. 11 și Jud. 4-5). Carele de război erau considerate simboluri ale splendorii averii unui rege (*cf.* 1 Sam. 8:11) și deși David a păstrat 100 de care de război trase de cai capturate într-o bătălie (2 Sam. 8:4; *cf.* 2 Sam. 15:1), abia în timpul lui Solomon au fost încorporate în armata israelită ca un detașament important. În vremea aceea cei mai buni cai erau crescuți în Cilicia iar cele mai bune care erau confecționate în Egipt și Solomon a

fost implicat în comerțul cu aceste bunuri (1 Împ. 10:28-29). Pentru propria sa armată el a stabilit „cetăți pentru care" la *Hațor, *Meghido, *Ghezer și Ierusalim și a reorganizat armata pentru a include 1.400 de care de război (1 Împ. 9:15-19; 10:26). Carele de război israelite aveau trei oameni, al treilea om, la fel ca și omologul său asirian, *šalšu rakbu*, fiind numit *šālîš* (de ex. 1 Împ. 9:22; „căpeteniile", „căpitanii", „conducătorii carelor de război"). În urma împărțirii regatului după moartea lui Solomon, Israel a păstrat cea mai mare parte a carelor de război, întrucît Hațor, Meghido și Ghezer se aflau pe teritoriul său, și cea mai mare parte a teritoriului lui Iuda era zonă de dealuri unde carele de război erau de mai puțin folos. În Israel, Ahab a avut un detașament mare de care de război, așa cum se vede din afirmația lui Salmanaser III care spune că a adus 2.000 (ar trebui să citim probabil „200") de care de război la lupta de la Qarqar (853 î.d.Cr.; Stela Kurkh 2.91) și este probabil că grajdurile descoperite la *Meghido, care pînă acum au fost atribuite lui Solomon, au fost de fapt ale lui Ahab, iar grajdurile lui Solomon probabil că sînt îngropate în moloz. Acest detașament numeros a fost redus în urma înfrîngerilor suferite în războaiele aramee și ni se spune că lui Ioahaz i-au rămas nu mai mult de 10 care de război (2 Împ. 13:7). Samaria, fiind capitala, avea un detașament de care de război și este relevant faptul că atunci cînd cetatea a căzut în mîinile lui Sargon, el a luat numai 50 de care de război (*Annals* 15), indicînd astfel declinul forțelor lui Israel. Regatul lui Iuda, desigur, nu a fost lipsit complet de care de război, așa cum se vede din faptul că Iosia a avut două care personale în lupta de la Meghido (2 Cron. 35:24), dar se poate să fi fost folosite numai de oamenii de rang înalt.

III. În Noul Testament

Carele nu apar mult în NT, cel mai cunoscut exemplu fiind carul în care famenul etiopian a fost evanghelizat de Filip (Fapt. 8). Cuvîntul gr, folosit aici, *harma*, cuvîntul obișnuit folosit de Homer pentru „car, car de război", apare în LXX ca traducere a termenului *reḵeḇ*. În Apocalipsa carele sînt menționate de două ori, Apoc. 9:9 *harma*; 18:13 *rheda*.

BIBLIOGRAFIE. **I.** V. G. Childe, în Singer, Holmyard și Hall (ed.), *A History of Technology*, 1954, p. 724-728; S. Piggott, *Prehistoric India*, 1950, p. 266-267, 273-281; Lefévre des Noëttes, *L'Attelage, le Cheval de Selle à travers les ages*, 1931; O. R. Gurney, *The Hittites*, 1952, p. 104-106, 124-125; T. G. E. Powell în *Culture and Environment. Essays in Honor of Sir Cyril Fox*, 1963, p. 153-169; C. J. Gadd, *The Assyrian Sculptures*, 1934, p. 27-28, 30-35; A. Salonen, *Die Landfahrzeuge des Alten Mesopotamien*, 1951; *Hippologica Accadica*, 1955, p. 11-44.

II. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 222-225, 535; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963, p. 4-5, 37-40, 113, 284-287, 297-302; N. Na'aman, *Tel Aviv* 3, 1976, p. 97-102 (carele lui Ahab).

T.C.M.

CARCHEMIȘ. Cetate (mod. Jerablus) care păzea principalul vad de trecere peste Eufrat; la cca 100 km NE de Aleppo. Este menționată pentru prima oară într-un text din secolul al 18-lea î.d.Cr. ca un centru comercial independent (Mari, Alalah). Ca și oraș-stat sirian a făcut tratate cu Ugarit și alte state (Mitanni) în mileniul al 2-lea î.d.Cr. și a continuat ca stat neohitit după Ini-Teșub (cca 1100) pînă cînd Pisiris a fost înfrînt de către Sargon II în 717 î.d.Cr. După aceea Carchemișul a fost încorporat ca provincie asiriană. Evenimentul este menționat în Is. 10:9.

În 609 î.d.Cr., Neco II, faraonul Egiptului, a înaintat prin Meghido și a recucerit cetatea (2 Cron. 35:20), care a devenit o bază de unde armata sa îi hărțuia pe babilonieni. Totuși, în mai-iunie 605 î.d.Cr., Nebucadrezzar II a condus forțele babiloniene care au intrat în cetate prin surprindere. Egiptenii au fost complet înfrînți în lupta corp la corp și în împrejurimile cetății (Ier. 46:2) și au fost urmăriți pînă la Hamat. Detaliile acestei bătălii, care a avut ca rezultat extinderea stăpînirii Babiloniului asupra Apusului, sînt date în Cronica babiloniană.

Excavații efectuate în 1912 și 1914 au scos la lumină sculpturi hitite, o zonă mai joasă cu un palat deschis *(bît-hilani)* și dovezi ale bătăliei și ocupației babiloniene de mai tîrziu.

BIBLIOGRAFIE. C. L. Woolley, *Carchemish*, 1-3, 1914-52; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, p. 20-27, 68-69; J. D. Hawkins, *Iraq* 36, 1974, p. 67-73; W. W. Hallo în C. F. Pfeiffer, *The Biblical World*, 1966, p. 65-69.

D.J.W.

CARIERĂ DE PIATRĂ. 1. În ebr. *šᵉḇārîm*, un loc de unde se scoate piatră. În Ios. 7:5 „Șebarim" este interpretat mai bine ca și „cariere de piatră", un loc unde au fugit israeliții după atacul nereușit împotriva cetății Ai. În Palestina piatra a fost scoasă din cariere de-a lungul secolelor. Calcarul de bună calitate se află aproape de suprafață în majoritatea locurilor și este dizlocat din zăcămînt prin crăparea rocii de-a lungul fisurilor. Este aproape cert că numitele „grajduri" ale lui Solomon din Ierusalim, în apropierea zonei Templului, au fost cariere de piatră vechi. (*MINERIT.)

2. Cuvîntul *pᵉsîlîm* se referă la piatră cioplită și trebuie tradus astfel în Jud. 3:19, 26 (la fel ca și în Deut. 7:5; Ps. 78:58; Is. 10:10; Mica 5:13), și nu „cariere de piatră" sau „pietrării".

J.A.T.

CARMEL (în ebr. *karmel*, „ținut-grădină, ținut roditor"). În ebraică acest cuvînt este folosit ca substantiv comun; de ex. Is. 16:10; Ier. 4:26; 2 Împ. 19:23; 2 Cron. 26:10. Poate însemna și spic copt de curînd, ca în Lev. 2:14; 23:14. Astfel, dealurile calcaroase Carmel probabil că și-au primit numele de la tufișurile și pădurile luxuriante care le acoperea. În VT sînt două locuri care poartă acest nume.

1. Un șir de dealuri lung de cca 50 km, care se întinde de la NV spre SE, de la Mediterana (țărmul de S al Golfului Acra) pînă în cîmpia Dotan. Mt. Carmel propriu zis este principala culme (înălțime maximă cca 530 m) la capătul de NV, la vreo 19 km de la țărmul mării și formează granița teritoriului lui Așer (Ios. 19:26). Această regiune cu vegetație bogată și puțin locuită a constituit o barieră străpunsă de două trecători importante, la Iocneam și Meghido, și una mai puțin importantă la Taanac; între primele două, dealurile sînt mai joase și mai sterpe, dar au povîrnișuri abrupte. Principalul drum de la N la S, însă, ocolește

dealurile Carmel pe la E, prin cîmpia Dotan. Vegetația luxuriantă de pe Carmel este reflectată în Amos 1:2; 9:3; Mica 7:14; Naum 1:4; în Cînt. 7:5 este o comparație potrivită pentru părul des, stufos. Figura impunătoare a lui Nebucadnețar, regele Babilonului, înaintînd împotriva Egiptului este comparată o dată cu înălțimile stîncoase ale Carmelului și Taborului (Ier. 46:18).

Printre dușmanii pe care i-a înfrînt Iosua au fost și „împăratul Iocneamului, la Carmel" (Ios. 12:22). Aici i-a provocat Ilie, în Numele lui Dumnezeu, pe profeții lui Baal și ai Astarteei, zeitățile promovate de Izabela, și aici a cîștigat o victorie remarcabilă asupra lor (1 Împ. 18; 19:1-2). Textul arată clar că zeii Izabelei au fost discreditați în felul acesta; întrucît ea a venit din Tir, Baal a fost aproape cu certitudine Maal-melqart, zeul principal din Tir. Acest zeu a pătruns și în Aram; vezi *Ben-Hadad, pentru o stelă în cinstea acestui zeu. În anul 200 d.Cr. *Baal continua să fie venerat pe Carmel ca „Zeus Heliopolitēs Carmel" (Ap-Thomas, *PEQ* 92, 1960, p. 146). Alt a considerat că acest Baal a fost un zeu local, dar părerea lui este contrazisă de textul biblic; Eissfeldt a preferat să-l identifice cu Baal-shamêm care este mai puțin potrivit decît Baal-melqart (acesta din urmă este susținut și de Vaux).

2. Un oraș din Iuda (Ios. 15:55), în zilele noastre Khirbet el-Karmil (var. Kermel sau Kurmul), la vreo 12 km SSE de Hebron, într-un ținut pastoral (Baly, p. 164), ideal pentru turmele pe care Nabal le păștea aici pe vremea lui David (1 Sam. 25). Abigail, soția lui Nabal, era din Carmel, iar Hețro, unul dintre războinicii lui David (2 Sam. 23:35; 1 Cron. 11:37) probabil că se trăgea de aici. Saul a trecut pe aici cînd s-a întors de la măcelul amaleciților (1 Sam. 15:12).

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *Geography of the Bible*, 1974, p. 149 (harta 51), 172 ș.urm.

K.A.K.

CARNE.

I. În Vechiul Testament

În VT cuvîntul principal este *bāśār*. (găsit de 269 de ori), deși mai întîlnim cuvîntul *šᵉ'ēr* (de 16 ori, de 4 ori este tradus „carne" în VSR). Termenul *bāśār* desemnează constituentul principal al trupului, fie uman (Gen. 40:19), fie animal (Lev. 6:27). Al doilea sens duce la ideea de carne folosită pentru hrană și la carnea animalelor de jertfă, fie că era mîncată, sau nu. Din primul sens al termenului s-a ajuns la utilizarea cuvîntului „carne" cu sensul întregului trup (Prov. 14:30) și printr-o extensie firească la sensul de om, în totalitatea sa, cum este Ps.16:9 în care psalmistul spune: „Trupul (evr. „carnea") mi se odihnește în liniște". Aceasta duce la ideea unirii unei persoane cu alta. Soțul și soția sînt „un singur trup" („o singură carne" - Gen. 2:24), iar omul poate spune despre rudeniile sale: „Sînt os din oasele voastre și carne din carnea voastră" (Jud. 9:2).

De asemenea, ideea de carne - în sensul de trup omenesc în întregimea sa - a dat naștere la expresia „toată suflarea" („toată carnea"), care desemnează totalitatea oamenilor, iar uneori include și regnul animal. Uneori întîlnim ideea slăbiciunii cărnii: „Mă încred în Dumnezeu și nu mă tem de nimic; ce pot să-mi facă niște oameni? („ce poate să-mi facă carnea?") (Ps. 56:4). Aici nu este vorba de slăbiciune morală (probabil că de această idee ne apropiem cel mai mult în Ps. 78:39). Aici este vorba de fragilitatea fizică a omului.

II. În Noul Testament

Termenul corespunzător lui „carne" în limba gr. din NT este *sarx*. Acest termen redă cel mai bine sensul termenului *bāśār* din VT. Desemnează partea cărnoasă a trupului, cum este cazul cînd se referă la carnea de mîncat (Apoc. 19:18, etc.) sau la tot trupul (Gal. 4:13 ș.urm.). Cuvîntul poate să însemne „omul, în totalitatea sa", cum este în 2 Cor. 7:5: „Trupul (lit. „carnea") nostru n-a avut odihnă ... de afară lupte, dinlăuntru temeri", sau în Rom. 7:18: „În mine, adică în firea mea pămîntească" (lit. „carnea mea"). La fel ca și în VT, soțul și soția sînt „un singur trup" („carne") (Mat. 19:5 ș.urm.) și există pasaje care se referă la „orice făptură" (lit. „carne") (Ioan 17:2). Slăbiciunea cărnii este menționată în legătură cu neputința apostolilor de a veghea în Ghetsimani (Mat. 26:41; Marcu 14:38).

Dar termenul din NT are de asemenea cîteva sensuri distincte. Există pasaje în care sensul este asemănător, însă nu identic cu sensul din expresia din VT „os din oasele mele și carne din carnea mea". Astfel, Cristos este „născut din sămînța lui David, în ce privește trupul" (Rom. 1:3). Pavel vorbește despre „Israelul după trup" (1 Cor. 10:18), iar israeliții sînt „rudele mele trupești" (gr. „după carne") (Rom. 9:3).

„Carnea" poate avea sensul de existență fizică, în totalitatea sa, și există texte care vorbesc despre a fi „în trup" („în carne") (Col. 2:1). Nu este un sens peiorativ și, de fapt, ni se spune de mai multe ori despre Cristos că a fost „în trup" (Efes. 2:15; 1 Pet. 3:18; 1 Ioan 4:2; etc.). A fi „în trup" nu este incompatibil cu a fi „în Domnul" (Filim. 16). Carnea poate fi pîngărită (Iuda 8) sau poate fi purificată (Evr. 9:13). Viața de creștin pe care o trăia Pavel era „în trup" („în carne") (Gal. 2:20).

Dar, prin definiție, carnea este partea pămîntească a omului. Ea are „pofte" și „dorințe" (Efes. 2:3). Dacă oamenii se concentrează asupra acestora se poate spune că „umblă după lucrurile firii pămîntești (cărnii)" (Rom. 8:5). Iar umblarea după lucrurile cărnii „este moarte" (Rom. 8:6). Lucrul acesta este explicat ca fiind „vrăjmășie împotriva lui Dumnezeu" (Rom. 8:7). Omul, al cărui orizont este limitat datorită cărnii este, prin însăși faptul acesta, împotrivitor față de Dumnezeu. El trăiește „după îndemnurile cărnii" (Rom. 8:13), acea carne care „poftește împotriva Duhului" (Gal. 5:17). Pentru o listă înfricoșătoare a „faptelor firii pămîntești (cărnii)", vezi Gal. 5:19-21. Carnea, în sensul acesta, denotă întreaga personalitate a omului organizată în direcția greșită, urmărind dorințe pămîntești și nu slujirea lui Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. K. Grayston în *TWBR;* D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 1964; J. A. T. Robinson, *The Body*, 1952; E. Schweizer, F. Baumgärtel și R. Meyer în *TDNT* 7, p. 98-151; H. Seebass, A. C. Thiselton, în *NIDNTT* 1, p. 671-682.

L.M.

CARTEA VIEȚII (ebr. *sēper hayyîm*; gr. *biblos* sau *biblion zōēs*, „sulul celor vii").

1. Termenul este folosit cu privire la viața naturală, Ps. 69:28, unde expresia „să fie șterși din cartea

vieții" înseamnă „să moară". Vezi Ex. 32:32 ș.urm., unde Moise se roagă să fie șters din cartea lui Dumnezeu dacă Israelul va fi nimicit; Ps. 139:16 („în cartea Ta erau scrise toate zilele care îmi erau rînduite"); Dan. 12:1, unde toți cei neprihăniți care vor fi „găsiți scriși în carte" vor supraviețui necazul escatologic.

2. În iudaismul de mai tîrziu și în NT termenul este folosit cu referire la viața viitoare. Astfel, în Is. 4:3 expresia „oricine va fi găsit scris printre cei vii, la Ierusalim" se referă la viața naturală, dar este re-interpretată în Targum ca vorbind despre „viața veșnică". În NT cartea vieții este registrul credincioșilor, de ex. Fil. 4:3; Apoc. 3:5; 22:19, etc. La judecata de pe urmă oricine care nu este scris în cartea vieții va fi aruncat în iazul de foc (Apoc. 20:12, 15); aceasta este cartea vieții Mielului junghiat (Apoc. 13:8; 21:27), în care au fost scrise numele celor aleși „de la întemeierea lumii" (17:8). Aceeași idee este exprimată în Luca 10:20, „numele voastre sînt scrise în ceruri"; Fapt. 13:48, „toți cei ce erau rînduiți (adică, „scriși") să capete viața veșnică, au crezut".

F.F.B.

CASA (FAMILIA) CEZARULUI. În societatea romană, casa sau familia unui aristocrat roman (gr. *oikia*, lat. *familia*) era constituită din slujitorii săi, în primul rînd cei aflați în sclavie, dar probabil că includea și sclavii eliberați care continuau să fie în serviciul aristocratului. Îndatoririle lor erau foarte specializate și acopereau o gamă largă de servicii casnice, profesionale (medicină, educație, etc.), comerciale, administrative, literare și de secretariat. În cazul Cezarilor, poziția lor de conducere politică îndelungată a făcut ca familia lor să fie echivalentă cu politicienii de carieră din zilele noastre, furnizînd experți în majoritatea domeniilor de conducere a statului. Originea servilă a familiei și responsabilitățile orientale ale Cezarilor au făcut ca familia să fie alcătuită în mare măsură din greci și orientali. De aceea, nu este deloc surprinzător să aflăm că din ea făceau parte mulți credincioși din Roma (Filip. 4:22).

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *Philippians*[7], 1883, p. 171-178; P. R. C. Weaver, *Familia Caesaris*, 1972.

E.A.J

CASĂ. (Ebr. *bayiṯ*; gr. *oikos, oikia*). Cuvintele ebr. și gr. sînt folosite cu referire la diferite feluri de clădiri, precum și cu referire la „familie". În special în NT, „casa lui Dumnezeu" devine un concept teologic important. Informațiile cu caracter arhitectonic din Biblie au fost completate în mod considerabil de rezultatele excavațiilor arheologice, deși nu este disponibil pentru fiecare perioadă un tablou complet al caselor în care au trăit oamenii.

I. Vechiul Testament

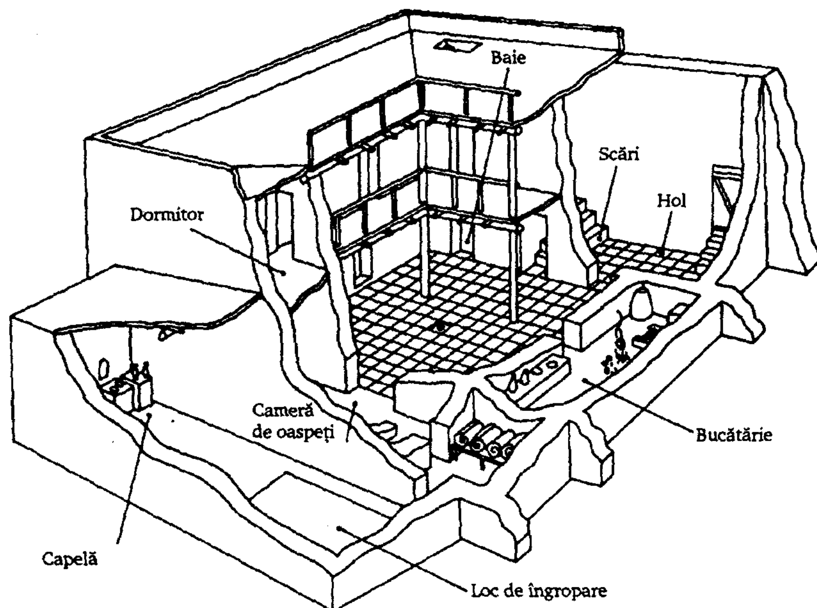
Termenul ebr. *bayiṯ*, care apare de peste 2.000 de ori, este înrudit cu o formă nominală care apare în multe limbi semitice. În VT este folosit pentru diferite feluri de clădiri, de la palate (de ex. Ier. 39:8) și temple (de ex. 1 Împ. 8:13) la case particulare (de ex. Exod. 12:7; Deut. 6:7) și poate chiar corturi (Gen. 33:17). Casele erau construite de obicei din materiale solide: piatră, lemn și mortar (Lev. 14:37, 39, 45; Amos 5:11) și deseori erau construite în zidul cetății (Ios. 2:15). Unele erau de o calitate excelentă (Deut. 8:12; Hag. 1:4), cum a fost palatul de lemn de cedru al lui David (2 Sam. 7:2, 7; *cf.* 1 Împ. 7:2; Is. 22:8) sau casele luxoase din Samaria, decorate cu fildeș (1 Împ. 22:39; Amos 3:15). Termenul *bayiṯ* este combinat adesea cu alte substantive pentru a indica o clădire specifică sau o parte dintr-o clădire, ca de ex. case de vară și case de iarnă (Ier. 36:22; Amos 3:15), închisori (Gen. 39:20 ș.urm.; 2 Împ. 25:27), haremul regelui Persiei (Est. 2:9 ș.urm.) și, mai presus de toate, Templul din Ierusalim („Casa lui Dumnezeu", 1 Cron. 9:11, 13, 26; „Casa lui Iahve", 1 Împ. 7:12, 40-41). Este folosit de asemenea în alte combinații, pentru a descrie calitatea sau caracterul vieții dintr-o casă sau clădire, de ex., casă plăcută, casă de petrecere, veselie (Ezec. 26:12; Mica 2:9; Ecl. 7:4), casă de jale (Ier. 16:5; Ecl. 7:2, 4) și casă răzvrătită (Ezec. 2:5-6). Prin extinderea sensului cuvîntului, *bayiṯ* poate însemna uneori „casele" diferitelor animale (vrabie, Ps. 84:3-4; barză, Ps. 104:17; pînza păianjenului, Iov 8:14; molie, Iov 27:18; măgar sălbatic, Iov 39:5-6; vițel, 1 Sam. 6:7, 10) și este folosit de asemenea pentru diferite locuri de colectare cum sînt șanțul altarului (1 Împ. 18:32), vase pentru parfum (Is. 3:20); și suporturile pentru stîlpi (Exod. 25:27). Uneori se referă la caracterul efemer al trupului omenesc (Iov 4:19; cf. 2 Cor. 5:1-10) și chiar la *Șeol (Iov 38:20).

Un sens important al cuvîntului *bayiṯ*, întîlnit în peste un sfert din texte, este acela de „familie", care poate include pe toți cei care locuiesc în corturi (Num. 16:32; Deut. 11:6). Expresiile frecvent întîlnite, „tatăl casei" și „casa lui Israel" sînt asociate cu ideea biblică potrivit căreia o familie, un trib sau o națiune își derivă numele de la un strămoș sau de la un lider. În fine, termenul „casă" poate desemna atît persoanele (inclusiv sclavii) cît și proprietatea (Gen. 39:1-2; Exod. 20:17; 1 Împ. 13:8) care aparține unei familii.

II. Noul Testament

O mare parte a sensurilor în care este folosit cuvîntul în VT sînt continuate în NT. Cuvîntul *oikos* are atît un sens literal cît și un sens figurativ, și înseamnă „familie, rasă", pe lîngă sensul de „casă". Termenul mai rar întîlnit, *oikia* este în mare măsură sinonim cu *oikos* în NT, deși uneori este întîlnit cu sensul mai îngust de „posesiune", în special în expresia „casele văduvelor le mănîncă" (Marcu 12:40). În NT cuvîntul „casă" este folosit deseori cu referire la Templu, atît cel pămîntesc cît și cel ceresc. De exemplu, Isus a vorbit în ambele sensuri despre „Casa Tatălui Meu" (*cf.* Ioan 2:16; 14:2), care trebuia să fie o casă internațională de rugăciune (Marcu 11:15-17; *cf.* Is. 56:7; 60:7; LXX) și nu „o casă de negustorie" (Ioan 2:16; *cf.* Zah. 14:21).

Un element deosebit de important în dezvoltarea ideii de „casă a lui Dumnezeu" a fost aplicarea termenului la Biserică (de ex. Efes. 2:19-22; Evr. 3:1-6), al cărei caracter comun a fost subliniat în conceptele de „casă spirituală" (1 Pet. 2:5) și templu al lui Dumnezeu (1 Cor. 3:16; 6:19). Spre deosebire de templele păgîne și chiar de Templul de piatră din Ierusalim, credincioșii erau „pietre vii" (1 Pet. 2:5) într-un Templu construit de Isus, Fiul lui Dumnezeu (Evr. 3:3, 6). În această casă a lui Dumnezeu, stîlpul și temelia adevărului (1 Tim. 3:15), toți credincioșii sînt preoți (1 Pet. 2:5, 9) care aduc jertfe permanente (Evr.



Reconstituirea unei case cu două nivele, avînd curtea centrală pavată și un acoperiș plat, mărginit de un parapet. Reconstituire bazată pe case din cca 1800 î.d.Cr. excavate în Ur, poate din vremea lui Avram.

13:15-16), în ascultare de Dumnezeu, fără teamă de judecata finală (1 Pet. 4:17).

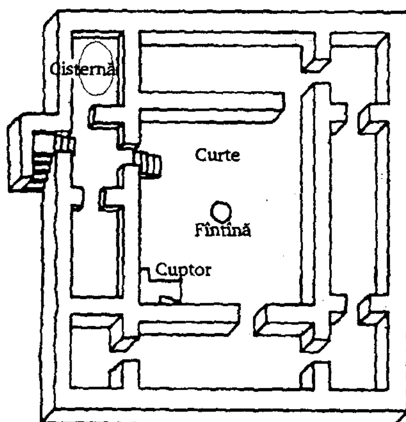
Nu încape îndoială că tema „casei lui *Dumnezeu*" s-a datorat în mare măsură funcției pe care a avut-o în creștinismul primar casa, ca un loc de întrunire și părtășie (de ex. 2 Tim. 4:19; Filim. 2; 2 Ioan 10). Case (familii) întregi s-au întors la *Domnul* (de ex. Fapt. 16:34; 1 Cor. 1:16), iar frîngerea pîinii (Fapt. 2:46), evaghelizarea (Fapt. 5:42) și învățarea altora (Fapt. 20:20) aveau loc „din casă în casă".

III. Arheologie

a. Generalități

Marea majoritate a caselor din Palestina antică erau construite în cetăți fortificate, deși au existat multe sate dependente. Chiar și țăranii locuiau deseori în cetăți, chiar dacă în timpul secerișului își întindeau cortul pe cîmp; ariile de treierat erau întotdeauna în apropierea cetății. Cetățile mari puteau avea o suprafață de 20 de acri (8 hectare), deși majoritatea orașelor și satelor probabil că nu aveau o suprafață mai mare de 6 acri (2,2 hectare). Casele erau înghesuite una în alta, în special dacă cetatea era construită pe un deal, așa încît spațiul era folosit în mod economic. Planificarea construirii orașelor este cunoscută încă de la jumătatea mileniului al 3-lea î.d.Cr., iar în timpul perioadei israelite orașele erau aranjate adesea cu un complex central de case înconjurate de o stradă și un zid cu case lîngă stradă (de ex. Tell beit Mirsim, Tell en-Nasbeh). Casele mai mari erau construite de obicei în partea de V a cetății, pentru a scăpa de fumul și praful purtate de vînturile dominante din V.

Fundațiile erau diferite, în funcție de mărimea și importanța casei, dar erau importante datorită efectelor ploilor puternice (*cf.* Mat. 7:24-27) și deoarece Palestina este o zonă seismică. Fundațiile mergeau uneori în jos pînă la pămînt nedesțelenit sau chiar pînă la *stratul de piatră*, în cazul caselor mai mari, deși în majoritatea cazurilor, *rămășițele din zidurile* și fundațiile mai vechi erau folosite pentru construirea unor case noi. Dacă terenul era înclinat, straturi de fundație



Planul de bază al unei vile de la începutul mileniului al 2-lea î.d.Cr., în Palestina. Scările duc la nivelul superior și la camerele de locuit din curtea centrală.

erau puse pe terase orizontale. Stratul de fundaţie constituie adesea planul casei. Punerea temeliilor putea fi însoţită de sacrificii umane (Ios. 6:26; 1 Împ. 16:34), dar nu există dovezi răspîndite cu privire la această practică oribilă.

Zidurile caselor particulare erau construite de obicei din piatră brută şi din cărămizi de lut; unde piatra se găsea mai greu, întreaga casă era din cărămizi de lut şi era aşezată pe o fundaţie de piatră. Cărămizile de lut erau acoperite cu un mortar impermeabil pe partea interioară a zidului, uneori numai pînă la jumătatea înălţimii zidului, în timp ce pardoseala era de obicei din pămînt bătătorit, care poate rezista la uzura cauzată de umblat. În cazul caselor oamenilor mai bogaţi, pardoseala era uneori pavată, ba chiar şi curtea. Consolidarea zidurilor era realizată uneori prin amplasarea unor stîlpi de piatră fasonată la colţuri şi la intervale regulate de-a lungul zidului; în perioada care a urmat dezbinării regatului lui Israel, stîlpii de piatră erau aşezaţi orizontal, în special în partea superioară a zidului. Zidurile puteau fi groase de pînă la 1 m, iar zidurile interioare erau de obicei mai subţiri.

Uşile erau fixate într-o ramă care consta din doi stîlpi (uşiori), pragul de sus şi pragul de jos al uşii. Deschizătura uşii era de obicei mai joasă decît un stat de om, iar uşa se deschidea de obicei spre interior şi deschiderea în afară era împiedicată de nişte ridicături pe pragul de sus şi pe pragul de jos al uşii. Acestea din urmă serveau şi ca să împiedice intrarea apei şi noroiului în casă. Uşiorii erau din lemn (Exod. 21:6; Deut. 15:17) sau din piatră (Is. 6:4), iar uşa putea fi încuiată sau zăvorîtă (*cf.* 2 Sam. 13:17-18).

Ferestrele sînt cunoscute în Palestina începînd din mileniul al 4-lea î.d.Cr. Ele se aflau rareori la primul nivel, întrucît deschizătura uşii asigura suficientă lumină în cea mai mare parte a anului; ferestrele erau plasate de obicei pe peretele opus intrării. Deschizătura ferestrelor era păstrată la minim, pentru a menţine temperatura scăzută în timpul verii şi ridicată în timpul iernii. Basoreliefurile asiriene care prezintă cetatea israelită Lachis arată ferestre în partea de sus a turnurilor din zidul exterior şi asemenea ferestre din zidurile cetăţii au oferit de mai multe ori un mijloc de scăpare (Ios. 2:15; 1 Sam. 19:12). Sculpturile în fildeş descoperite în diferite localităţi şi care prezintă o faţă de femeie la o fereastră cu balustradă se poate să aibă legătură cu ferestrele cu zăbrele din VT, care erau situate în zidurile exterioare (Jud. 5:28; 2 Împ. 1:2; Prov. 7:6; Cînt. 2:9).

Multe case aveau două etaje, dar înălţimea originală a clădirii nu este întotdeauna cunoscută, deoarece din Israelul antic nu s-a păstrat nici o clădire completă cu acoperiş sau cu tavan. La camerele de sus se urca de obicei pe trepte sau cu o scară. Aceste camere constituiau locul principal pentru activităţile din timpul zilei şi pentru dormit (*cf.* 2 Împ. 9:13, 17) şi tot aici puteau fi găzduiţi şi musafirii (1 Împ. 17:19; 2 Împ. 4:10-11). Acoperişurile erau construite din grinzi acoperite cu crengi şi cu un strat gros de mortar de pămînt, iar uneori grinzile erau sprijinite pe un rînd de stîlpi aflaţi în mijlocul camerei. Nişte pietre cilindrice lungi de vreo 60 de cm erau folosite pentru a menţine acoperişul drept şi impermeabil, deşi acoperişurile trebuiau să fie tencuite în fiecare an, înainte de sezonul ploios, pentru a acoperi crăpăturile care se formau în urma căldurilor verii. Familia dormea adesea pe acoperiş în timpul verii sau foloseau acoperişul pentru a usca la soare stafide, smochine, in, etc. Potrivit cu Deut. 22:8, acoperişul era prevăzut cu un parapet, pentru siguranţă. Acoperişurile boltite erau folosite în Palestina în timpul perioadei persane, iar acoperişurile înclinate au apărut de asemenea înainte de vremea NT. Acoperişul casei era de asemenea un loc de închinare, fie înaintea lui Baal, fie înaintea oştirii cerurilor (Ier. 19:13; Ţef. 1:5), fie înaintea Dumnezeului adevărat (Fapt. 10:9).

b. Viaţa în casă

În cea mai mare parte a perioadei biblice, casa era de obicei locuinţă, magazie, iar uneori avea chiar destinaţii industriale sau comerciale. Există dovezi că locuinţele erau folosite şi pentru vopsit, ţesut, şi măcinat grîu, iar la Ierihon există indicii că grînele erau vîndute din chioşcuri lipite de zidul exterior al casei. Ţăranii locuiau în casă împreună cu tot ce aveau. În casă se păstra mîncare suficientă pentru iarnă, nutreţ pentru animale, alimente conservate şi unelte agricole. Arheologii au fost surprinşi de cantitatea de materiale carbonizate descoperite în aceste case, în special în cele distruse de trupele lui Iosua. În perioade foarte reci sau umede, sau în timp de război, familia trebuia să ţină în casă, sau măcar în curte, animalele cele mai valoroase. În multe case au fost descoperite obiecte religioase, cum sînt altare cu coarne, socluri pentru tămîie, vase pentru cărbuni şi figurine. Nu încape îndoială că mulţi locuitori au adoptat practici locale, în opoziţie cu închinarea oficială înaintea lui Iahve.

Mobilierul din casă era diferit, potrivit cu bogăţia locuitorilor. Oamenii săraci îşi puteau permite să aibă numai lucrurile necesare în bucătărie şi paturi. Mobilierul din camera de oaspeţi dată lui Elisei a fost tipic pentru o familie de rînd (2 Împ. 4:10). El avea un pat, o masă, un scaun şi o lampă. Oamenii bogaţi aveau un pat înalt, alţii aveau un prici (pat de campanie), în timp ce săracii foloseau o rogojină de trestie pusă pe duşumea. Era nevoie de multe haine de pat deoarece în Palestina iernile sînt reci şi umede. Trebuia să aibă lăzi în care să ţină îmbrăcămintea şi hainele de pat. Mobilierul celor bogaţi era încrustat cu fildeş, iar alţii imitau fildeşul cu încrustaţii de os obişnuit. Încrustaţiile cu fildeş, la rîndul lor, erau încrustate uneori cu aur şi pietre preţioase. În multe case putea fi găsit un război de ţesut de mînă.

În timpul iernii, pentru a ţine casa caldă, gătitul avea loc în casă, iar în zilele cele mai reci erau puşi cărbuni în vase de lut sau de aramă, deşi nu era o metodă eficientă de încălzire. Cuptoarele de gătit erau construite de obicei în curtea casei. La bază aveau un diametru de vreo 60 cm, erau înalte de vreo 30 cm, erau descoperite şi deseori erau confecţionate din straturi alternative de pămînt şi cioburi de lut. În casă erau vase de piatră sau de lut pentru depozitat produsele. Pentru păstrarea alimentelor pentru iarnă erau folosite vase mari, iar grînele erau măcinate cu o piatră de moară. Făina era păstrată în vase cu gură largă, iar uleiul de măsline era păstrat în vase speciale. În casă era deseori o piuă de piatră aşezată pe pămînt şi diferite produse alimentare puteau fi măcinate cu un pistil. Dacă nu exista un rezervor de apă în casă, era folosit un vas mare pentru a păstra apă la îndemînă; vase mai mici erau folosite pentru aducerea apei de la izvor. Au fost găsite vase de gătit largi la gură, în care se putea amesteca mîncarea, şi vase

înguste la gură, pentru încălzit lichide; s-au găsit de asemenea o diversitate de vase pentru servit mîncarea. Oamenii bogați foloseau pentru servit vase de aur și de argint, iar pentru gătit foloseau oale de aramă. Amos 6:4-6 descrie culmea vieții de lux a Israelului.

c. Arhitectura

(i) *Perioada pre-israelită.* Cele mai vechi case din Palestina au fost edificii solide cu o singură încăpere, circulară sau dreptunghiulară. Casele cu două încăperi au apărut în cca 5000 î.d.Cr. la Ierihon; s-au păstrat cîteva case calcolitice cu reprezentări artistice pe pereți. În mileniul al 3-lea î.d.Cr. casele cu două încăperi, de obicei dreptunghiulare, erau mai obișnuite; cea mai mare casă cunoscută din această perioadă se află la et-Tell (Ai?), avînd cca 18 m lungime, împărțită în trei camere dreptunghiulare egale. În mai multe locuri au fost găsite de asemenea case avînd camerele dispuse în absidă, datînd din prima parte a mileniului al 3-lea și este posibil ca acesta să fi fost tipul de case al băștinașilor din Canaan.

În perioada de avînt a vieții urbane la jumătatea Epocii Bronzului, casele cu curte au devenit tot mai răspîndite în Palestina, deși oamenii săraci au continuat să locuiască în bordeie cu o singură încăpere. Camerele erau construite pe una sau mai multe laturi ale curții, dar în Palestina sînt rare cazurile în care au existat camere pe toate cele patru laturi. La Tell beit Mirsim (Debir?) a fost descoperită o casă mare, datînd din cca 1600 î.d.Cr, a cărei curte măsura 11 x 6 m iar cele șase încăperi cu acoperiș, pe două nivele, aveau o suprafață locuibilă de cca 140 m^2. Un exemplu mai complex datînd cu un secol mai devreme a fost găsit la Ta'anach; casa avea pereți de bună calitate, groși de 1 m, pardoseală tencuită cu grijă, o scară interioară, iar primul nivel avea o suprafață de cca 210 m^2.

(ii) *Perioada israelită.* Cînd israeliții au înlocuit orașele canaanite, calitatea caselor a scăzut simțitor, deși standardele s-au îmbunătățit repede în timpul lui David și Solomon, în parte datorită influenței fenicienilor. Cea mai izbitoare diferență este absența obiectelor de cult canaanite în perioada care a urmat imediat după cucerire. Casele cele mai sărăcăcioase aveau o singură încăpere și o curte; multe asemenea exemple au fost găsite la Tell Qasile. Tipul cel mai obișnuit de casă din perioada pre-exilică este casa cu patru încăperi, care pare să fie o idee israelită originală. Casa era dreptunghiulară și avea un aranjament fix: o cameră de-a lungul zidului din spate, cu care erau legate trei camere paralele. „Camera" centrală era de obicei curtea închisă, prin care se intra în celelalte camere, iar camerele laterale erau împărțite în două cu stîlpi și erau închise. Calitatea acestor case era foarte diferită, dar același plan de bază a fost folosit pentru clădiri monumentale și pentru clădiri publice, de ex. la Hațor, Tell beit Mirsim.

(iii) *Perioada elenistică.* Unele cetăți din această perioadă din Palestina denotă o încercare de construire planificată a cetății, urmînd un model dreptunghiular. Oamenii bogați au adăugat o baie la casele lor. În vremea NT bogătașii au făcut din Ierihon un paradis unde să ierneze, fiind mai luxos chiar și decît Pompei. Era întins pe o zonă mare și avea grădini spațioase. Casele bogate din Palestina din vremea NT erau similare cu casele romane de pretutindeni. Exista o curte exterioară înconjurată de camere, iar în spatele ei era o a doua curte cu încăperi adiacente. Aceste încăperi ofereau cea mai bună izolare.

(iv) *Palate regale.* VT dă numai o descriere sumară a palatului lui Solomon, dar relatarea detaliată despre clădirea Templului ne permite să ne imaginăm cum a arătat palatul, deoarece a fost proiectat de aceeași arhitecți și a fost construit de aceiași meșteri. Zidurile erau din piatră cioplită cu grijă și așezată în rînduri puse pe lățime sau pe lungime. Pentru decorațiile interioare a fost folosit lemn de calitate, prelucrat astfel încît să scoată în evidență fibrele. Excavarea palatului guvernatorului de la Meghido a aruncat lumină asupra programului de construcție al lui Solomon. Palatul dinastiei Omri de la Samaria a fost construit de asemenea de meșteri fenicieni. Aici regele a locuit separat de popor într-o citadelă, construită cu ziduri puternice, izolată de sărăcia în care trăia o mare parte a locuitorilor. Splendidele încrustații în fildeș sînt un indiciu al vieții luxoase (*cf.* Amos 6:4-6), în contrast puternic cu zonele sărace ale cetății. Palatul lui Irod din Ierusalim, cu vastele sale grădini, a atins culmea luxului, la fel ca și palatul lui de iarnă de la Ierihon.

BIBLIOGRAFIE. H. K. Beebe, *BA* 31, 1968, p. 38-58; Y. Shiloh, *IEJ* 20, 1970, p. 180-190; H. A. Hoffner, *TDOT* 2, 1977, p. 107-116; O. Michel, *TDNT* 5, 1968, p. 119-134; S. M. Paul și W. G. Dever (ed.), *Biblical Archaeology*, 1973; A. C. Bouquet, *Everyday Life in New Testament Times*, 1955. M.J.S.

CASTEL, CETATE ÎNTĂRITĂ. Există cinci cuvinte evreiești și unul grecesc traduse în felul acesta. Toate au primit traduceri diferite în VSR, cu excepția termenului *'armôn*. Acest cuvînt este tradus „cetate întărită" (Prov. 18:19), „cetățuie" (1 Împ. 16:18) și „turn" (Ps. 122:7), deoarece termenul poate fi folosit pentru orice clădire înaltă. G.W.G.

CASTOR ȘI POLUX (gr. *dioskouroi*, lit. „fiii lui Zeus"). Semnul corăbiei din Alexandria cu care a călătorit Pavel de la Malta la Puteoli, în drumul său spre Roma (Fapt. 28:11; în rom. „semnul Dioscurilor" n.tr.). Potrivit mitologiei gr., ei au fost fiii Ledei. Ei erau venerați în special la Sparta și erau priviți ca protectori ai marinarilor. Probabil că statuile lor erau legate cîte una de fiecare parte a provei corăbiei.
J.W.M.

CĂDELNIȚĂ. În multe ritualuri exista un *altar dedicat special pentru arderea de tămîie. De obicei avea forma unui ceaun instalat pe un piedestal, avînd adesea formă conică, cum este „altarul tămîierii" (în ebr. *miqteret*, LXX *thymiatērion*, 2 Cron. 26:19; Ezec. 8:11); la fel este tradus și în Evr. 9:4 (B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 1903, p. 248-250). În Apoc. 8:3, 5 este folosit termenul *libanotos*. Substanțe aromate cum sînt tămîia sau rășina de cedru erau puse pe altar sau presărate pentru a produce un fum cu miros dulceag (*BASOR* 132, 1953, p. 46). Altare de tămîiere mici, făcute din piatră, avînd o cavitate concavă instalată pe picioare de piatră sînt găsite frecvent sau sînt zugrăvite în imaginile antice, de ex. altarul cu coarne de la Meghido. Pentru ilustrații, vezi *ANEP*, p. 575-581, 626.

Unele cădelnițe erau portabile și erau confecționate din bronz (*mahtâ*, Lev. 10:1; 16:12; Num. 16:6) sau aur (1 Împ. 7:50) și în ele se puneau cîțiva cărbuni aprinși. Deși în unele traduceri găsim „cădelniță", în Ezra 1:9 (*mahlāp*) poate fi vorba de un alt vas (în rom., „lighene de argint", n.tr.).

D.W.G.
D.J.W.

CĂDEREA.

I. Relatarea biblică

Istoria Căderii omului, prezentată în Gen. 3, descrie felul în care primii părinți ai omenirii, fiind ispitiți de șarpe, au încălcat porunca precisă a lui Dumnezeu de a nu mînca din rodul pomului cunoștinței binelui și răului. În acest prim păcat este prezentă esența oricărui păcat: după ce a fost ispitit să pună la îndoială Cuvîntul lui Dumnezeu („Oare a zis Dumnezeu cu adevărat...?"), omul este condus la necredință („Nu vei muri") și apoi la neascultare (ei „au mîncat"). Păcatul este rebeliunea omului împotriva autorității lui Dumnezeu și mîndria cauzată de propria sa mulțumire de sine („Veți fi ca Dumnezeu"). Păcatul are două consecințe: mai întîi, conștiința vinovăției și separarea imediată de Dumnezeu (ei „s-au ascuns"), cu care au avut pînă atunci părtășie zilnică nestînjenită; în al doilea rînd, blestemul, condamnarea la trudă, necaz și moarte pentru om și, în mod inevitabil, pentru toată creațiunea a cărei coroană este omul.

II. Efectul asupra omului

De atunci încoace omul este o creatură pervertită. Prin faptul că s-a revoltat împotriva scopului existenței sale, care este să trăiască și să acționeze în totalitate pentru gloria Creatorului său suveran și binevoitor și să împlinească voia Lui, omul a încetat să fie cu adevărat om. Adevărata caracteristică a omului este asemănarea cu chipul lui Dumnezeu după care a fost creat. Acest chip al lui Dumnezeu este manifestat în capacitatea originală a omului de a avea părtășie cu Creatorul său; în faptul că s-a bucurat numai de ceea ce este bine; în caracterul său rațional care face posibil ca numai el, dintre toate creaturile, să audă și să primească Cuvîntul lui Dumnezeu; în cunoașterea adevărului și în libertatea pe care o asigură acea cunoaștere; în ascultare de mandatul lui ca și lider al creației lui Dumnezeu de a avea stăpînire peste orice făptură vie și de a supune pămîntul.

Cu toate acestea, oricît de mult s-ar răzvrăti împotriva chipului lui Dumnezeu care a fost imprimat în el, omul nu-l poate șterge, deoarece face parte din însăși constituția lui ca om. Acest chip este evident, de exemplu, în căutarea cunoașterii științifice, în strunirea forțelor naturii și în dezvoltarea culturii, artei și civilizației. Dar în același timp, eforturile omului căzut sînt blestemate cu nemulțumire. Această nemulțumire este ea însăși o dovadă a caracterului pervers al inimii umane. Istoria arată că însăși progresul și descoperirile care au promis cel mai mult omenirii, au adus un rău și mai mare prin folosirea lor greșită. Omul care nu-L iubește pe Dumnezeu nu-i iubește nici pe semenii săi. Este animat de motive egoiste. Chipul lui Satan, marele dușman al lui Dumnezeu și al omului, se imprimă în el. Rezultatul Căderii este că acum omul cunoaște binele *și răul*.

Efectele psihologice și etice ale Căderii nu sînt descrise nicăieri mai plastic decît în Rom. 1:18 ș.urm. Toți oamenii, îndiferent cît de păcătoși sau de nelegiuiți ar fi, *cunosc* adevărul despre Dumnezeu și despre ei înșiși; dar ei *suprimă* acest adevăr cu răutate (v. 18). Și acesta este un adevăr de netăgăduit întrucît „puterea veșnică și Dumnezeirea" Creatorului sînt manifestate atît în oameni, prin însăși faptul că sînt creaturi ale lui Dumnezeu, făcute după chipul Lui, cît și în jurul lor, în ordinea creată din univers, care depune mărturie elocventă că este creația lui Dumnezeu (v. 19 ș.urm.; *cf.* Ps. 19:1 ș.urm.). În esență, deci, starea omului nu este una de ignoranță ci de cunoaștere. Condamnarea lui se datorează faptului că iubește întunericul și nu lumina. Refuzul lui de a-L glorifica pe Dumnezeu ca Dumnezeu și lipsa lui de recunoștință l-au dus la vanitate intelectuală și la zădărnicie. În mod arogant s-a declarat înțelept și de fapt a ajuns nebun (Rom. 1:21 ș.urm.). După ce s-a îndepărat în mod intenționat de Creator, singurul în care poate fi găsit sensul existenței, omul trebuie să caute sensul în altă parte, deoarece finitudinea sa de creatură face să-i fie imposibil să înceteze de a mai fi o creatură religioasă. Căutarea omului devine tot mai nesăbuită și mai degradantă. Îl duce pînă la iraționalitatea crasă a superstiției și idolatriei, la răutate și la vicii nenaturale și la toate relele sociale și universale care dau naștere la ura și mizeria care desfigurează lumea noastră. Pe scurt, Căderea a răsturnat adevărata demnitate a omului (Rom. 1:23 ș.urm.).

III. Doctrina biblică

Se va vedea că doctrina biblică despre Cădere contrazice total concepția modernă despre om ca o ființă care, printr-un proces încet de dezvoltare evoluționistă, a reușit să se ridice din teama primitivă și din ignoranța oarbă a originii sale umile, ajungînd pe culmile semețe ale sensibilității și înțelegerii religioase. Dar Biblia nu descrie un om care s-a ridicat, ci unul care a căzut, un om aflat într-o situație cît se poate de disperată. Numai în contextul acesta capătă semnificația adecvată acțiunea mîntuitoare a lui Dumnezeu în Cristos. Cînd își însușește în mod recunoscător prin credință lucrarea ispășitoare a lui Cristos, omul primește din nou ceea ce a pierdut prin Cădere: îi este redată demnitatea adevărată care îi era destinată, primește din nou un scop în viață, chipul lui Dumnezeu este restaurat și se deschide din nou o cale către paradisul părtășiei intime cu Dumnezeu.

IV. Dezvoltarea istorică

În istoria Bisericii, controversa clasică cu privire la natura Căderii și efectele ei este cea purtată de Augustin, la începutul secolului al 5-lea, cu adepții ereziei Pelagiene. Aceștia din urmă susțineau că păcatul lui Adam l-a afectat numai pe el însuși și nu întreaga rasă umană, că fiecare individ se naște liber față de păcat și în stare, prin puterea sa, să trăiască o viață fără păcat, și că există oameni care au reușit să facă lucrul acesta. Controversa și implicațiile ei pot fi studiate în scrierile anti-pelagiene ale lui Augustin. Pelagianismul, cu proclamarea întregii capacități a omului, a reapărut în învățăturile Socinianismului din secolul al 16-lea și al 17-lea, și continuă să existe sub masca religiei umaniste moderne.

O poziție de mijloc este adoptată de Biserica Romano Catolică, a cărei învățătură afirmă că prin Cădere omul a pierdut darul supranatural al neprihănirii originale care nu i-a aparținut de drept ființei sale umane, ci a fost ceva dat de Dumnezeu în plus *(donum superadditum)*, iar consecința este că, în urma Căderii, omul a rămas în starea sa naturală în care a fost creat *(in puris naturalibus)*: el a suferit o nenorocire cu caracter negativ și nu pozitiv; el a suferit privare și nu depravare. Această învățătură deschide ușa pentru afirmarea capacității omului și a necesității ca omul neregenerat (nenăscut din nou) să contribuie prin faptele sale bune la realizarea mîntuirii sale (semi-pelagianism, sinergism), o trăsătură caracteristică a teologiei romano-catolice despre om și despre har. Pentru o expunere a concepției romano-catolice, vezi H. J. Richards, „The Creation and Fall", în *Scripture* 8, 1956, p. 109-115.

Deși reține concepția despre om ca o ființă căzută, teologia liberală contemporană neagă istoricitatea evenimentului Căderii. Orice om, afirmă ea, este propriul său Adam. În mod asemănător, anumite forme de filozofie existențialistă modernă - care este în esență o respingere a obiectivismului istoric - sînt gata să folosească termenul „cădere" sau „stare de cădere" pentru a descrie starea subiectivă în care se găsește omul în mod pesimist. Dar un concept nedefinit, care nu este legat de evenimentul istoric, nu explică nimic. Este cert că NT consideră Căderea ca un eveniment precis din istoria umană - un eveniment cu consecințe atît de importante pentru întreaga rasă umană încît este pus alături și explică celălalt eveniment crucial din istorie, anume, venirea lui Cristos pentru a mîntui lumea (vezi Rom. 5:12 ș.urm.; 1 Cor. 15:21 ș.urm.). Omenirea, împreună cu restul creației, așteaptă evenimentul al treilea și ultimul din istorie, a doua venire a lui Cristos, la sfîrșitul epocii prezente, cînd efectele Căderii vor fi abolite definitiv, necredincioșii vor fi judecați pentru veșnicie - iar creația nouă, împreună cu cerurile noi și cu un pămînt nou în care va locui neprihănirea, va fi instaurată potrivit cu scopul neschimbător al Dumnezeului atotputernic (vezi Fapt. 3:20 ș.urm.; Rom. 8:19 ș.urm.; 2 Pet. 3:13; Apoc. 21-22). Astfel, prin harul lui Dumnezeu, tot ce a fost pierdut prin Adam, și încă mult mai mult decît atît, este restaurat în Cristos. (*PĂCAT.)

BIBLIOGRAFIE. N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927; J. G. Machen, *The Christian View of Man*, 1937, cap. 14; J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, 1959.

P.E.H.

CĂINȚĂ, A SE CĂI (vezi *POCĂINȚĂ)

CĂLĂTORIILE ÎN VREMURILE BIBLICE. Călătoriile în vremurile biblice erau determinate de accesibilitatea căilor terestre și navale. La începuturile istoriei antice a Orientului Apropiat, în special în Mesopotamia și în Egipt, rîurile și zonele de coastă ale mărilor au constituit cele mai bune mijloace pentru călătorii și comerț. Pentru a lega satele s-au făcut drumuri pentru călăreți; la răscruci de drumuri au început să apară noi sate și astfel acestea au continuat să se dezvolte în paralel. Popoarele care aveau acces la Mediterana erau privilegiate în ceea ce privește călătoriile maritime datorită climatului, structurii coastei și accesului la alte zone (*cf.* 1 Împ. 9:26 ș.urm.; călătoriile lui Pavel). Palestina a constituit un cap de pod vital între Eurasia și Africa atît pentru călătoriile pe uscat cît și pentru cele pe mare, și de aceea a jucat un rol important în comunicații și în *comerț. O dată cu instaurarea păcii romane și a sistemului de drumuri, călătoriile în lumea biblică au fost ușurate foarte mult și au avut un rol important în răspîndirea Evangheliei.

I. În vremea Vechiului Testament

În prima perioadă a VT, călătoriile pe uscat au fost destul de limitate și principalele grupuri care se deplasau pe uscat erau caravanele și forțele militare. Deși oamenii aveau tendința să rămînă în ținutul natal ca să nu-și piardă pozițiile sociale, există dovezi de migrații în grup la jumătatea Epocii Bronzului. Imperiul comercial de la *Ebla, destul de întins în ultima parte a mileniului al 3-lea, de la Mediterana pînă la Golful Persic, arată comunicații destul de bune și posibilitatea călătoriilor în Orientul Apropiat încă înainte de epoca patriarhală.

Mai multe cuvinte ebr. sînt folosite pentru drumuri sau căi. Dintre acestea, *dereḵ*, calea bătătorită cu picioarele, și *m^esillâh*, nivelarea și umplerea unei urme, sugerează cel mai bine caracterul drumurilor antice. Deși dovezile nu sînt încă definitive, se pare că înainte de sistemul roman de drumuri nu se cunoștea tehnica de construcție corectă a drumurilor. Pînă atunci drumurile au fost căi urmate cu regularitate de oameni și animale. Unele căi erau întreținute mai bine, cum erau cele care duceau la centre provinciale sau la cetățile de refugiu (Deut. 19:3), dar prin aceasta se înțelegea în esență curățirea pietrelor și o nivelare limitată (*cf.* Is. 40:3; 62:10). Tiglat-Palassar I (1115-1077 î.d.Cr.), regele *Asiriei, a folosit ingineri pentru a construi poduri și drumuri nivelate pentru carele de război și mașinile de asediu. Un scriitor egiptean din secolul anterior a descris drumurile din Palestina ca fiind „pline de bolovani și pietre ... acoperite de trestii, spini și mărăcini" (*ANET*, p. 478a). Asemenea scrieri se referă la drumuri nepavate dar care puteau fi întreținute. Chiar și drumurile regale ale perșilor, inclusiv artera principală dintre Sardis și Susa, lungă de 2.600 km, probabil că nu a fost pavată decît, poate, în imediata vecinătate a orașelor. Străzile pavate se pare că au fost limitate la unele orașe (de ex. Ninive, Babilon). Călătorii, caravanele, mesagerii oficiali și armatele foloseau aceste căi, iar călătorii mergeau de obicei cu caravanele ca să fie în siguranță (*cf.* Jud. 5:6).

De obicei călătorii mergeau pe jos, deși asinii erau folosiți încă din cele mai vechi timpuri atît pentru călărit cît și ca animale de povară. Căruțele și caii erau folosiți pentru scopuri militare. Carul cu boi transporta greutăți mari și poate oameni (Gen. 46:5). În vremurile mai recente au fost folosite și cămilele. Traficul riveran și maritim a rămas unul dintre cele mai importante moduri de călătorie. Se cunosc prea puține lucruri cu privire la locurile de odihnă, dar se pare că înainte de vremurile romane călătorii trebuiau să se îngrijească de mîncare și adăpost (Ios. 9:3-14). Oamenii călătoreau în principal pentru a face comerț, uneori pentru a participa la sărbători religioase, în

unele cazuri întîlnim migrații cauzate de război, foamete sau alte motive similare.

Drumurile pot fi clasificate ca drumuri internaționale sau interne. Deseori drumurile locale făceau legătura între drumurile internaționale, cum erau drumurile din Palestina care mergeau de la E la V, între „calea mării" (Is. 9:1; așa-numita Via Maris) și „Drumul împărătesc" (Num. 20:17). Via Maris mergea din Egipt de-a lungul coastei Palestinei pînă cînd cotea spre Meghido unde se împărțea, deși drumul principal continua spre N pînă la Damasc și apoi spre Mesopotamia. „*Drumul împărătesc" mergea tot pe direcția N-S, între Bozrah în Edom și Damasc, legînd Arabia și Egiptul cu ținuturile din N. Drumuri mai puțin importante din Palestina mergeau paralel cu valea Iordanului și cu culmile munților din centru. Numeroase drumuri de la E la V făceau legătura între aceste șosele, inclusiv drumul de la Ierusalim la Ierihon (vezi *LOB*). Călătoriile pe mare nu reprezentau ceva obișnuit în Israel, deși unele corăbii au traversat coasta Palestinei venind de la Ezion-Gheber din Golful Aqabah. Fuga lui Iona arată că unii oameni călătoreau pe corăbii de transport în vremea VT (*CORĂBII ȘI BĂRCI; *COMERȚUL ȘI SCHIMBURILE ECONOMICE).

Drumurile internaționale pe uscat făceau legătura între cetățile importante din Egipt, Mesopotamia, Siria și Asia Mică. Cele două șosele care treceau prin Palestina legau Arabia și Egiptul cu Damascul. De aici un drum mergea spre Babilon, prin Tadmor (2 Cron. 8:4) și Mari; un alt drum mergea spre N, la Carchemiș, spre V, la Haran și Ashur, apoi spre S la Babilon și spre Golful Persic. În fine, un drum de la N de Carchemiș făcea legătura cu cetatea hitită Kanish din Asia Mică.

II. În vremurile Noului Testament

În vremea NT pacea și autoritatea romană au făcut călătoriile relativ sigure și constante. Lucrul acesta este demonstrat de simplul fapt că în Evanghelii și în Faptele Apostolilor călătoriile scurte și lungi erau considerate normale. Deși unii scriitori clasici dau impresia că în vremea aceea călătoriile, în special pe mare, trebuiau evitate, cei care cunoșteau cu adevărat lumea din zilele lor, cum sînt Pliniu și Filon, confirmă tabloul din NT. Oamenii făceau planuri pentru călătorii întinse pe uscat și pe mare și le duceau la îndeplinire și dădeau asigurări de întoarcere în ciuda distanțelor mari implicate (de ex. Rom. 15:24-25; Fapt. 15:36; 18:18-21). Aceste călătorii aveau loc în interiorul Imperiului roman: călătoriile în țări străine, deși nu erau necunoscute, constituiau o excepție.

Evangheliile indică deplasări regulate ale oamenilor în Palestina, inclusiv vizite anuale la Ierusalim cu ocazia Paștelor (Luca 1:39; 2:3-5, 41 ș.urm.; propovăduirea lui Isus). Aceste călătorii erau făcute de obicei, pe jos și țineau mai multe zile, de ex. 5 zile de la Nazaret la Ierusalim. Întrucît sistemul de drumuri romane nu a fost extins în Palestina decît în ultima parte a secolului 1 d.Cr., călătoriile interne trebuie să fi avut loc pe drumurile vechi (*IEJ* 1, 1950, p. 54 ș.urm.). Oamenii călătoreau de asemenea spre Palestina sau din Palestina (Mat. 2:1, 13-15). Cele mai importante sînt călătoriile lui *Pavel. El a folosit la maxim accesul liber la călătorie în interiorul lumii romane. Subvențiile stăpînirii romane pentru transporturi maritime, faptul că Augustus a exterminat pirații de pe mare și bandiții de pe uscat, sistemul extensiv de drumuri care duceau la Roma, toate acestea i-au ajutat pe primii creștini care călătoreau. De fapt, creștinismul s-a răspîndit la început de-a lungul drumurilor principale care duceau la Roma. Călătoria spre E, cu abaterea în Macedonia în urma călăuzirii divine (Fapt. 16:6-10), ilustrează lucrul acesta; drumul trecea prin Cezarea, prin Antiohia Siriei, Tars, Derbe, Iconia, Antiohia Pisidiei, Laodicea, Efes, pe mare spre Corint și apoi spre Brundisium sau Puteoli, și pe uscat, pe Via Appia, pînă la Roma.

Via Appia a fost prima șosea romană importantă; construcția ei a început în 312 î.d.Cr. Aceste drumuri, bine planificate și construite, mergînd pe cît posibil în linie dreaptă, au oferit condiții de călătorie neegalate pînă la construirea căilor ferate, multe secole mai tîrziu. Drumurile principale erau pavate și aveau o lățime de 6-8 m; drumurile secundare acoperite cu nisip sau pietriș, aveau șanțuri pe margini, la o distanță de 6 sau 3 m, și aveau suprafața curbată. Datorită importanței strategice, aceste drumuri erau construite de obicei de armată, deși în anul 22 î.d.Cr. Augustus a numit o comisie permanentă care să se ocupe de drumuri. Josephus scrie că Vespasian a avut topometri care au însoțit armata sa în timpul primei revolte a evreilor (*BJ* 3. 118). Pietre de hotar la fiecare 1.000 de pași (1480 m) marcau distanța de la capătul drumului pînă la orașul cel mai apropiat. Acestea sînt surse de informații importante în zilele noastre. Hărți ale drumurilor și liste cu locuri de odihnă și distanțe pe uscat și pe mare erau puse la dispoziția călătorilor ca să-și poată planifica itinerariul. Au fost descoperite asemenea itinerarii, mai mult sau mai puțin complete, datînd din perioade care au urmat după perioada NT, dar ele trebuie să fi existat cu mult înainte întrucît este evident că Strabo (64 î.d.Cr-19 d.Cr.) și alți geografi au extras informații din ele.

În afară de armată, sistemul de drumuri era folosit de poșta imperială și de alți călători. Serviciul de curieri regali transporta nu numai mesaje ci și persoane oficiale. Călătorii de rînd trebuiau să se îngrijească singuri de felul în care aveau să călătorească, la fel ca și persoanele particulare care doreau să trimită scrisori altora, ca în cazul lui Pavel. Locuri de odihnă cu cai odihniți erau pregătite în orașe sau la fiecare 25 de mile romane. Și acestea erau rezervate numai pentru curieri și persoane oficiale. Călătorii de rînd puteau sta la hanuri particulare. Unele hanuri asigurau mîncare și cazare; altele asigurau numai un loc de dormit. Hanurile din provinciile de E se pare că erau de calitate superioară, dar imaginea generală pe care o avem despre hanuri și hangii sugerează un standard în general scăzut. Multe hanuri nu se deosebeau prea mult de niște case de toleranță. De aceea se pune accent în scrierile creștine vechi pe *ospitalitate. Distanțele obișnuite parcurse într-o zi erau 16 mile, pe jos, sau circa 25 de mile pe cal sau cu căruța. În unele ocazii curierii sau persoanele oficiale au parcurs 100 de mile într-o zi, iar pe de altă parte, scrisorile către Cicero din Siria au ajuns în 50 și, respectiv, 100 de zile. Lunile de iarnă limitau sau opreau complet călătoriile, în special în regiunile de munte sau de podiș, la fel cum navigația înceta între mijlocul lunii noiembrie și mijlocul lunii martie; avînd loc, de preferință, navigația între 26 mai și 14 septembrie (Fapt. 27:9 ș.urm.). Vînturile dominante determinau de asemenea cursul urmat de corăbii. Pavel a folosit corăbii comerciale, a căror deplasare era reglementată în

funcție de încărcătură, și se pare că a evitat corăbiile care erau rezervate în mod special pentru evreii din Diaspora pentru a-i transporta la Ierusalim de Paște (Fapt. 20:1 ș.urm.). Ultima lui călătorie la Roma a avut loc cu două corăbii de transportat grîne (*CORĂBII ȘI BĂRCI).

Călătoriile pe uscat erau similare cu cele din vremurile VT. Majoritatea oamenilor călătoreau pe jos. Persoanele oficiale care aveau un permis special puteau folosi sistemul de curieri - atît caii cît și căruțele. Erau folosite diferite căruțe ușoare (*cf.* Fapt. 8:29 - o căruță de călătorie?) și unii călători de rînd călătoreau în căruțe grele trase de boi, fie că erau acoperite, fie descoperite. Exista chiar un fel de căruță pe care să o conduci singur, numită *essedum*! Calul, acoperit cu o pînză, dar fără șa, era folosit de mesageri, de trupe (vezi Fapt. 23:23 ș.urm., 32) și de unii călători; asinul a continuat să fie un animal de povară, ca și în zilele noastre. În vremea NT era obișnuit ca oamenii să călătorească atît singuri cît și în grup. Oamenii care călătoreau în imperiu erau oficialități guvernamentale, comercianți, lucrători care căutau de lucru, mai ales în orașele mari, studenți care mergeau spre centrele de studiu și infirmi care căutau sanctuarii unde să fie vindecați. Grupuri mari de oameni călătoreau ca să participe la jocuri sau la sărbători religioase importante. Acestea includeau nu numai sărbătorile evreiești ci și evenimentele majore din Grecia și Italia. Printre călători trebuie, de asemenea menționați și primii creștini care au folosit mijloacele romane ca să răspîndească Evanghelia și ca să mențină corespondență unii cu alții.

BIBLIOGRAFIE. *LOB;* M. Avi-Yonah, „The Development of the Roman Road System in Palestine", *IEJ* 1, 1950-1; C. Singer ș.a. (ed.), *A History of Technology,* 1, 1967; 2, 1972; D. Baly, *The Geography of the Bible,* 1967; L. Casson, *Travel in the Ancient World,* 1974.

G.G.G.

CĂMILĂ (în ebr. *gāmāl*; în gr. *kamēlos*). Un patruped din deșert, renumit pentru capacitatea sa de a traversa regiuni de deșert deoarece depozitează în țesuturile sale rezerve de apă pentru cîteva zile. Termenul ebr. (la fel ca și în cazul folosirii populare în limba română n.tr.) nu face distincție între cele două tipuri caracteristice de cămilă: cea cu o cocoașă *(Camelus dromedarius)* sau „dromaderul" din Arabia, și cea cu două cocoașe *(Camelus bactrianus)* sau cămila bactriană, din regiunea de NE a Iranului (Bactria, în prezent Turkmenia și NV Afganistanului). În antichitate ambele feluri de cămilă au fost reprezentate pe monumente.

În Scriptură cămilele sînt menționate pentru prima oară în zilele Patriarhilor (cca 1900-1700 î.d.Cr.). Ele au făcut parte din averea lui Avraam și Iacov (Gen. 12:16; 24:35; 30:43; 32:7, 15) și a lui Iov (1:3, 17; 42:12). Numai în două ocazii ni se arată că Patriarhii au folosit cămilele pentru transport: cînd slujitorul lui Avraam a mers în Mesopotamia ca să caute o soție pentru Isaac (Gen. 24:10 ș.urm.) și cînd Iacov a fugit de la Laban (Gen. 31:17, 34) - nici unul dintre acestea nu a fost un eveniment cotidian. În rest, în această perioadă cămilele sînt atribuite numai ismaeliților sau madianiților, negustori din deșert (Gen. 37:25). Utilizarea foarte limitată a cămilelor în epoca patriarhală este în armonie cu cunoștințele noastre despre folosirea limitată a cămilelor în prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr. (vezi mai jos).

În secolul al 13-lea î.d.Cr., animalele egiptene de povară care au fost afectate de boli au fost caii (cele mai valoroase animale), măgarii (cele mai obișnuite) și cămilele (o raritate), afară de alte animale (Exod. 9:3); în Lege era interzisă folosirea cămilelor pentru hrană (Lev. 11:4; Deut. 14:7).

Menționarea cămilelor în Pentateuh, în special în Genesa, a fost atacată de unii ca un anacronism, în timp ce alții o apără cu tărie. Lucrurile se pare că stau în felul următor. Începînd din secolul al 12-lea î.d.Cr. cămila (și nomadismul folosind cămile) se pare că a devenit un aspect obișnuit în lumea biblică (afară de Egipt, unde a continuat să fie o raritate). Înainte de această dată, cămilele au fost folosite, dar pe o scară foarte limitată. Dovezile pe care le avem, deși limitate și imperfecte, arată clar că încă în anul 3000 î.d.Cr. erau cunoscute cămile domestice și că ele au continuat să fie folosite pe scară limitată ca animal de povară (încet la mișcare) în mileniul al 2-lea î.d.Cr.; principalul animal de povară a fost măgarul (asinul). (*ANIMALE DIN BIBLIE.)

Dovezi arheologice. Din dovezile disponibile putem cita aici numai cîteva care au legătură cu Genesa sau Exodul. În primul rînd, cămila (domestică) este menționată într-o tăbliță cuneiformă de la Alalah, în N Siriei (secolul al 18-lea î.d.Cr.), sub numele GAM.MAL; vezi Wiseman, *JCS* 13, 1959, p. 29 și Goetze, *ibid.*, p. 37, textul 269, rîndul 59. Lambert (*BASOR* 160, 1960, p. 42-43), însă, contestă referirea la cămilă în textul de la Alalah și în schimb aduce dintr-un text din Ugarit dovezi cu privire la cunoașterea cămilei în perioada babiloniană veche (cca secolul al 19-lea î.d.Cr.). La Byblos există figurina unei cămile îngenunchiate, datînd dintr-o perioadă similară (Montet, *Byblos et l'Égypte,* 1928, p. 91 și placa 52, nr. 179). Obiecția lui Albright *(JBL* 64, 1945, p. 288) că animalul nu are cocoașă (și prin urmare nu este cămilă) este eliminată deoarece figura este incompletă și are un soclu cu ajutorul căruia se putea fixa o cocoașă și povara, care erau modelate separat (faptul acesta este observat de R. de Vaux, RB 56, 1949, p. 9, n. 4-5). Un maxilar de cămilă a fost găsit într-un mormînt de la Tell el-Fara', lîngă Nablus (cca 1900-1550 î.d.Cr.), datînd de la jumătatea Epocii Bronzului (de Vaux, *op. cit.*, p. 9, n. 8). Prin aceasta nu am epuizat dovezile despre perioada patriarhală.

În provincia egipteană Fayum a fost găsit un craniu de cămilă datat din perioada „Olărit A", adică, din cca. 2000-1400 î.d.Cr., perioada de la patriarhi pînă la Moise; vezi O. H. Little, *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 18, 1935-6, p. 215. Din regiunea Memphis provine o figurină de cămilă cu două ulcioare de apă (o dovadă clară despre domesticirea cămilei în Egipt); pe baza materialului arheologic asociat poate fi datată în cca secolul al 13-lea î.d.Cr. (Petrie, *Gizeh and Rifeh,* 1907, p. 23, placa 27). Albright (*JBL* 64, 1945, p. 287-288) a încercat să modifice datarea acestei figurine; dar întrucît el nu reușește să aducă nici un fel de dovezi în sprijinul afirmației sale, obiecția lui trebuie abandonată. Din Palestina avem cîteva dovezi despre existența cămilelor în această perioadă. Prin urmare, referirile din Exodul, Leviticul și Deuteronom nu sînt mai puțin valabile decît cele din Genesa.

În perioada Judecătorilor, Israelul a fost atacat de madianiții care călăreau pe cămile (respinși de Ghe-

deon, Jud. 6-8) și de alții, cum sînt hagareniții (1 Cron. 5:21); de asemenea, Saul și David au luptat cu amaleciți care foloseau cămile (1 Sam. 15:3; 27:9; 30:17). Arabii au folosit cămilele în timp de pace și în timp de război - la fel ca și regina din Seba (1 Împ. 10:2; 2 Cron. 9:1) și locuitorii din Chedar și „Hațor" (Ier. 49:29, 32). Hazael, arameul, a adus din partea lui Ben-Hadad 40 de cămile încărcate cu daruri pentru Elisei (2 Împ. 8:9). Vezi și imaginile asiriene, arabe și aramaice de cămile menționate la sfîrșitul acestui articol. Evreii care s-au întors în Iudea împreună cu Zorobabel după exil au avut 435 de cămile (Ezra 2:67; Neem. 7:69). În vremea NT, părul de cămilă a fost folosit pentru hainele lui Ioan Botezătorul (Mat. 3:4; Marcu 1:6), iar cămilele sînt folosite în două ilustrații foarte plastice ale lui Cristos (Mat. 19:24 = Luca 18:25; Mat. 23:24).

BIBLIOGRAFIE. Pentru cămilele cu o cocoașă, vezi *ANEP*, p. 20, fig. 63, p. 52, fig. 170, p. 58, fig. 187, p. 132, fig. 375 (cămile asiriene și arabe), p. 59, fig. 188 (aramee). Pentru cămile cu două cocoașe, vezi *ANEP*, p. 122, fig. 355 = *IBA*, p. 57, fig. 51, pentru perioada asiriană, și H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, placa 184B din perioada persană.

Deosebit de valoroase pentru studiul cămilei din antichitate sînt lucrările bogat documentate ale lui R. Walz, în *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 101, s.n. 26, 1951, p. 29-51-*ibid.* 104, s.n. 29, 1954, p. 45-87; și în *Actes du IV[e] Congrès Internationale des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, 3, Viena, 1956, p. 190-204. Lucrări mai recente: F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, 1960, în secțiunea despre „camelide", și W. Dostal, în F. Gabrieli, W. Dostal, G. Dossin, etc., *L'antica società beduina*, ed. Gabrieli, 1959; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970.

K.A.K.

CĂPETENIA FAMENILOR. Funcționarul oficial care a avut în grijă pe Daniel și de tovarășii săi și la care Daniel a făcut apel pentru schimbarea regimului alimentar (Dan. 1:11-16). În unele traduceri este redat ca un nume propriu (VA, traducerea Teodosiană, Luciană și în Sir., Vulg., și versiunile arabe). Traducerea LXX redă „Abiesdri" și în v. 3 îl identifică drept căpetenia famenilor. Majoritatea cercetătorilor din zilele noastre consideră că este un titlu, probabil un cuvînt împrumutat din asiriană, *massāru*, „păzitor" (vezi *BDB*). Probabil că ar trebui să citim „administrator" (VSR), „supraveghetor" (Nowack) sau „păzitor" (J. A. Montgomery, *Daniel, ICC*, 1926).

J.G.G.N.

CĂPETENIA MAGILOR. Poziția oficială a babilonianului *Nergal-Șarezer pe vremea cuceririi Ierusalimului în 587 î.d.Cr. (Ier. 39:3, 13). A fost comparat cu *rabu emga*, „nobil și înțelept", un titlu regal revendicat de Neriglissar, și cu *rab mahhu*, „căpetenia slujbașilor *mahhu*" (funcție administrativă și nu religioasă). Totuși, probabil că este forma ebr. a expresiei *rab mu(n)gi*, titlu oficial al unui slujbaș de la curtea Asiriei și Babilonului, deși semnificația exactă a titlului nu este cunoscută.

D.J.W.

CĂPETENIE (În ebr. *'allûp̄*, ? lider peste *'elep̄*, „o mie"). Titlu dat fiilor lui Seir Horitul (Gen. 36:20-30), nepoților lui Esau de la Ada și Basemat și fiilor săi de la Aholibama (Gen. 36:1-19), și urmașilor lui Esau de mai tîrziu (?) (Gen. 36:40-43; 1 Cron. 1:51-54). Titlu caracteristic pentru șefii de trib din Edom pînă în zilele lui Moise (Exod. 15:15), cunoscut și în limba ugaritică din vremea aceea. În Ios. 13:21 este folosit termeul ebr. *nāsīḵ*, adică, „prinții" Sihonului.

K.A.K.

CĂPETENIE. Există două cuvinte ebr. care sînt traduse „căpetenie". **1.** *sōp̄ēr* (Jud. 5:14, „cei care țin bastonul de căpetenie, mareșal"). Cuvîntul *sōp̄ēr* înseamnă de obicei „ scriitor" (vezi VA și Sir., Targ.; cf. LXX *grammateus*, „scrib"). **2.** *tip̄sār* (Ier. 51:27) sau *tap̄sēr* (Naum 3:17). Probabil că derivă de la acad. *tupšarru*, „cel care scrie pe tăbliță"- de aici vine sensul de „funcționar oficial", „căpetenie". Pentru amîndouă aceste cazuri, compară cu 1 Mac. 5:42 unde termenul gr. *grammateus* înseamnă „căpetenie".

În Is. 20:1 și 2 Împ. 18:17 se pare că este un nume propriu, **Tartan*, derivat de la acad. *turtanu*, titlul unui ofițer de rang înalt care poate fi tradus „mareșal".

R.J.W.

CĂPETENIE. Echivalentul ebr. cel mai apropiat este *sar*, care indică un conducător peste o mie, peste o sută sau peste cincizeci (Exod. 18:25; 1 Sam. 8:12). Termenul *rô'š* („cap") poate fi tradus uneori „căpetenie" (Num. 14:4) sau „căpitan". În timpul domniei lui Saul, armata israelită atinsese încă apogeul eficienței, dar fuseseră stabilite deja bazele organizării; armata consta din companii conduse de „căpetenii peste o mie" (1 Sam. 17:18). Armata permanentă a lui David era condusă de „Cei treizeci", comandanți care și-au cucerit gradele atunci cînd David fugea de Saul. David a organizat și o armată populară (miliție) și 1 Cron. 27:1-15 ne arată că aceasta era împărțită în 12 batalioane și fiecare dintre acestea servea timp de o lună pe an, sub conducerea căpeteniei sale. Termenul „căpetenie" este folosit și în legătură cu armata de care de război din regatul de N, în secolul al 9-lea (1 Împ. 16:9, „mai mare *sar* peste jumătate din carăle lui"). În NT, termenul *chiliarchos*, lit. „comandant peste o mie de oameni", este tradus „căpitan" în Ioan 18:12. Este de asemenea termenul folosit pentru tribunul militar roman din Fapt. 21:31-33, 37 și se poate referi la orice ofițer militar (Marcu 6:21). Cuvîntul *stratēgos*, care s-a referit original la un comandant din armată, este folosit de Luca pentru căpitanii Templului (în rom. „căpeteniile străjerilor Templului" n.tr.) care făceau parte din ordinul levitic sau preoțesc (Luca 22:4, 52; Fapt. 4:1, etc.). Termenul *archēgos*, tradus Căpetenie în Evr. 2:10, ar fi tradus mai corect „pionier". Cuvîntul *stratopedarchos* din Fapt. 28:16, în unele MS. este tradus „căpitanul gărzii" („căpi anul străjerilor palatului"); clauza funcțională este considerată de importanță secundară și de aceea este omisă în VSR.

R.P.G.

CĂPETENII. Un termen folosit cu referire la diferiți funcționari oficiali, fie civili, juridici sau militari. Poziția acestor funcționari care se caracteriza prin asistența acordată superiorilor lor în consemnarea de date a implicat probabil inițial capacitatea lor de a scrie (ebr. *šōṭēr;* cf. acad. *šaṭāru*, „a scrie"). Egiptenii foloseau „căpetenii" pentru a ține evidența lucrărilor făcute de sclavii evrei din Egipt (Exod. 5:6, 14), un fapt atestat în cronicile egiptene. Moise a extins obiceiul acesta și i-a folosit pe acești funcționari oficiali ca secretari care să-l ajute și ca *judecători care să scrie deciziile legale (Num. 11:16) și acesta a devenit un obicei mai tîrziu (Deut. 16:18; 1 Cron. 23:4; 2 Cron. 19:8; *cf.* Josephus, *Ant.* 4. 214; *EQ* 28, 1951, p. 149-157). Acești oameni aveau de asemenea responsabilități legate de mobilizarea pentru război (Deut. 20: 5; Ios. 1:10) și ca ofițeri militari (Ios. 3:2). Prin îndatoririle lor ei erau legați de guvernatorii locali și de bătrînii poporului (Ios. 8:33; 23:2; 24:1). În vremea Monarhiei erau numeroși asemenea funcționari oficiali (1.700) atît în administrația Templului și civilă cît și în slujba regelui (1 Cron. 26:29; 27:1) și pe vremea lui Iosafat s-au distins în mod clar în funcția aceasta (2 Cron. 19:11; 26:11; 34:13).

Căpeteniile erau uneori „prinți" (*sarîm*, Ezra 7:28) cu funcții militare (2 Cron. 32:3; Neem. 2:9) sau erau desemnați ca „al treilea om" sau comandanți ai echipajului unui car de război (Exod 14:7; 15:4, *šlš*; cf. asir. *šalšu;* J. V. Kinnier Wilson, *The Nimrud Wine Lists*, 1972). Termenul „căpetenii" sau „funcționari oficiali" este folosit uneori pentru a traduce termenii *rôš și râb*, cum este cazul în Est. 1:8; Ier. 41:1; Ezec. 23:15, sau chiar „famen" (*sarîs*; 2 Împ. 24:12).

Căpeteniile erau oameni numiți *(pdq)* pentru a supraveghea în numele regelui toate lucrările, fie dintr-o anumită regiune (Jud. 9:28; Is. 60:17), fie dintr-un anumit domeniu (Ezec. 2:3). Termenul este folosit de asemenea cu referire la funcționari subordonați din organizația Templului (2 Cron. 21:11; Ier. 20:1) inclusiv cei care aveau funcții de pază (2 Împ. 11:18). Uneori termenul ebr. *nsb* este folosit pentru a accentua faptul că funcționarul respectiv era numit de rege (1 Împ. 4:5; 22:47; 2 Cron. 8:10).

În NT termenul poate indica „paznicul unei închisori" (Luca 12:58; *cf.* Mat. 5:22), trimișii (*hypēretēs*, lit. „sub-vîslași"), care acționau ca și curieri ai marilor preoți și ai Sinedriului (Ioan 7:32, 45-46; *cf.* v. 36; *cf.* Fapt. 5:22, 26). Asemenea funcționari au slujit la curtea lui Irod (Marcu 6:21) și Pavel s-a considerat pe sine însuși ca avînd o relație similară față de Dumnezeu (1 Cor. 4:1).

D.J.W.

CĂRĂMIDĂ. O bucată de noroi sau de lut, de obicei dreptunghiulară, uscată la soare sau arsă în cuptor; cel mai obișnuit material de construcție din lumea biblică antică. La început au fost modelate cu mîna, dar curînd cărămizile au început să fie făcute („bătute") în forme dreptunghiulare, din lemn, deschise în partea superioară. Noroiul era amestecat cu nisip, paie fărîmițate, etc., iar apoi cărămizile erau scoase din formă, puse în șiruri lungi și lăsate să se usuce; vezi Petrie, *Egyptian Architecture*, 1938, p. 3-13; Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*[4], 1962, p. 48-50. Cărămizile purtau adesea amprenta unui sigil: în Egipt, numele faraonului sau al clădirii unde erau folosite; în Babilon, numele regelui și o dedicare; de ex. Nebucadnețar, de la care s-au păstrat cinci sigilii diferite. Cu privire la acestea și cu privire la tehnicile de fabricare a cărămizilor pe vremea lui Nebucadnețar, vezi R. Koldewey, *Excavations at Babylon*, 1914, p. 75-82 și figurile.

Cărămizile uscate la soare au fost materialele de construcție universale în Mesopotamia, unde cărămizile arse în cuptor erau folosite adesea pentru fațade și pentru pavaj (*cf.* Gen. 11:3). În Egipt erau folosite în mod obișnuit cărămizile uscate la soare, cu excepția clădirilor cele mai importante și durabile (adică temple și morminte de piatră); cărămizile arse în cuptor aproape că nu au fost cunoscute pînă în vremea romanilor. Erau folosite diferite forme de cimentare a cărămizilor.

Exod. 5:6-19 reflectă corect procesul de fabricare a cărămizilor în Egiptul antic; paiele sau miriștea erau folosite în mod obișnuit în Dinastiile a 19-a și a 20-a (secolele 13-12 î.d.Cr.), întrucît cărămizile confecționate în felul acesta s-au dovedit mai durabile. Într-un papirus contemporan un funcționar oficial dă un raport despre lucrătorii săi: „Ei își fac norma de cărămizi în fiecare zi", în timp ce un altul se plînge: „... La Qenqenento, ... nu sînt nici oameni ca să fabrice cărămizi, nici paie în împrejurimi"- *cf.* R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 106, 185. Paiele nu sînt atît un liant, cît un agent chimic a cărui descompunere în lut eliberează un acid care (la fel ca și acidul glutamic sau galotanic) conferă lutului o plasticitate mai mare pentru fabricarea cărămizilor. Acest efect (dar nu și mecanismul chimic) era binecunoscut. Vezi A. A. McRae în *Modern Science and Christian Faith*, 1948, p. 215-219, după E. G. Acheson, *Transactions of the American Ceramic Society* 6, 1904, p. 31; pentru comentarii suplimentare și bibliografie, vezi Lucas, *op. cit.*, p. 49; vezi și C. F. Nims, *BA* 13, 1950, p. 21-28.

În Palestina cărămizile uscate la soare erau de asemenea un lucru obișnuit; pereții cetății și ai caselor erau făcuți adesea din cărămizi puse pe o fundație de piatră.

Cu privire la „arderea tămîiei pe cărămizi" (Is. 65:3), vezi altare din cărămizi de pămînt dintr-o perioadă foarte veche la Meghido, *ANEP*, p. 229, fig. 729. (*ARHITECTURĂ, *ZIDURI.)

BIBLIOGRAFIE: K. A. Kitchen, „From the Brickfields of Egypt", *TynB* 27, 1976, p. 137-147.

K.A.K.

CĂRBUNE. În VT *(TM)* există 5 cuvinte evr. traduse „cărbune". **1.** *gahelet* (de ex. Prov. 26:21) înseamnă combustibil care arde, spre deosebire de un combustibil neaprins; este o metaforă folosită în 2 Sam. 14:7; 22:9, 13. **2.** *peḥām* (de ex. Prov. 26:21; Is. 44:12) înseamnă combustibil, indiferent dacă este aprins sau nu. **3.** *rispâ* (de ex. Is. 6:6; 1 Împ. 19:6) înseamnă filon plat de piatră (*cf.* arab. *radf, radafa). **4.** *rešep* (de ex. Cînt. 8:6) înseamnă „cărbuni aprinși"; în Hab. 3:5 probabil că ar trebui tradus „molimă aprinsă". **5.** *šᵉhôr* (de ex. Plîn. 4:8) înseamnă literal „negru, negreală".

În NT, cuvîntul gr. *anthrax*, „cărbune" apare o singură dată (Rom. 12:20) ca o metaforă pentru

sentimentul de rușine, dar în altă parte este folosit *anthrakia*, „o grămadă de *combustibil aprins".

R.J.W.

CĂRTURAR. 1. Titlul din NT *nomikos* a fost folosit cu referire la cărturari, sinonim cu *grammateus* (scrib) și *nomodidaskalos* (învățător al legii). Toți scribii au fost la început oameni care studiau Scripturile, dar prin secolul al 2-lea î.d.Cr. scribii au început să dezvolte detaliile legii fără să mai facă o referire directă la Scriptură. Cărturarii dețineau locuri în Sinedriu (Mat. 16:21; Luca 22:66; Fapt. 4:5). R.K.H.

2. La plural, cărturari (ebr. *sōp̄ᵉrîm*; gr. *grammateis, nomikoi* (experți în lege) și *nomodidaskaloi* (învățători ai legii)). Cărturarii erau experți în studierea legii lui Moise *(Tora)*. La început această ocupație au avut-o preoții. Ezra a fost preot și cărturar (Neem. 8:9); funcțiile acestea nu erau neapărat separate. Activitatea principală a unui cărturar era studiul netulburat (Eclesiasticul 38:24). Apariția cărturarilor poate fi datată după exilul babilonian. Textul din 1 Cron. 2:55 ar putea sugera că toți cărturarii s-au unit în familii și bresle. Probabil că ei nu constituiau un partid politic aparte pe vremea lui Ben-Sira (la începutul secolului al 2-lea î.d.Cr.), dar au devenit un asemenea partid în urma măsurilor represive ale lui Antiochus Epiphanes. Cărturarii puteau fi întîlniți în Roma în ultima perioadă a imperiului precum și în Babilon, pînă în secolele al 5-lea și al 6-lea d.Cr. Abia din jurul anului 70 d.Cr. avem informații detaliate despre cărturari individuali. Ei au fost influenți în Iudea pînă în anul 70 d.Cr., dar puteau fi întîlniți în Galileea (Luca 5:17) și în Diaspora.

Cărturarii au fost cei care au organizat serviciile la sinagogă. Unii dintre ei erau membri cu drepturi depline în Sinedriu (Mat. 16:21; 26:3). După anul 70 d.Cr. importanța cărturarilor a crescut. Ei au păstrat în formă scrisă legea orală și au transmis cu fidelitate Scripturile evreiești. Ei așteptau de la elevii lor un respect mai mare decît cel acordat părinților (*Aboth* 4. 12).

Cărturarii aveau trei funcții.

a. Ei păstrau legea. Ei erau cercetători profesioniști ai legii și apărători ai ei, în special în perioada elenistică, în care preoțimea era coruptă. Ei au transmis deciziile legale nescrise care au rezultat din efortul lor de a aplica legea mozaică în viața de toate zilele. Ei pretindeau că această lege orală era mai importantă decît legea scrisă (Marcu 7:5 ș.urm.). Prin efoturile lor religia a fost în pericolul de a fi redusă la un formalism lipsit de viață.

b. Ei au adunat în jurul lor mulți elevi pentru a-i învăța legea. Acestora li se cerea să memoreze materialul predat și să-l transmită fără modificări. Ei dădeau învățături în Templu (Luca 2:46; Ioan 18:20). Ei trebuiau să predea fără plată (așa au făcut Rabbi Țadoc, Hillel și alții), dar probabil că erau plătiți (Mat. 10:10; 1 Cor. 9:3-18, afirmația lui Pavel despre dreptul lui), ba chiar au profitat de poziția lor de cinste (Mat. 12:40; Luca 20:47).

c. Ei erau numiți „învățători ai legii" deoarece lor li s-a încredințat administrarea legii în calitate de judecători în Sinedriu (*cf.* Mat. 22:35; Marcu 14:43, 53; Luca 22:66; Fapt. 4:5; Jos., *Ant.* 18. 16 ș.urm.). „Învățător al legii" și „cărturar" sînt termeni sinonimi și de aceea nu apar împreună în NT. Ei nu erau plătiți pentru serviciile lor în Sanhedrin. De aceea, dacă nu aveau avere, ei trebuiau să-și cîștige existența prin alte mijloace.

Apocrifele VT și Pseudoepigrafele sînt surse de informații cu privire la originea partidei cărturarilor. Cărțile lui Ezra, Neemia, Daniel, Cronici și Estera indică de asemenea începutul mișcării, iar Josephus și NT vorbesc despre acest grup într-o fază de dezvoltare mai avansată. Cărturarii nu sînt menționați în Evanghelia a patra. Ei făceau parte în principal din partidul fariseilor, dar erau un grup distinct de aceștia. În problema învierii, ei au fost de partea lui Pavel și s-au opus saducheilor (Fapt. 23:9). Ei au avut dispute cu Cristos deoarece El îi învăța pe oameni cu autoritate (Mat. 7:28-29) și condamna formalismul exterior pe care-l propagau ei. Ei au persecutat pe Petru și Ioan (Fapt. 4:5) și au luat parte la martirizarea lui Ștefan (Fapt. 6:12). Deși majoritatea lor s-au opus lui Cristos (Mat. 21:15), unii au crezut în El (Mat. 8:19).

BIBLIOGRAFIE. G. F. Moore, *Judaism*, 1, 1927, p. 37-47; G. H. Box în *EBr*; ed. 1948; J. D. Prince în *EBi*; D. Eaton în *HDB*; E. Schürer, *HJP*, 2, 1978; W. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, 1892, p. 42-72 (cu bibliografie la p. 42); A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth²*, 1974; J. W. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, 1973; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, p. 477-482; J. Jeremias, *TDNT* 1, p. 740-742; *idem*, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, cap. 10; *EJ* (s.v. „Scribes").

C.L.F.

CĂRȚILE POETICE. O categorie de *genuri* literare obișnuite în Orientul Apropiat în care sînt date instrucțiuni pentru o viață încununată de succes sau în care sînt studiate dilemele existenței umane. Există două categorii generale: înțelepciunea proverbială (*PROVERB) - zicători scurte și pline de conținut care expun reguli pentru fericire și bunăstare personală (de ex. Proverbe); și monologuri (de ex. Eclesiastul) sau dialoguri (de ex. Iov) care încearcă să abordeze probleme cum sînt sensul vieții și relația dintre Dumnezeu și om. Înțelepciunea speculativă este practică și empirică, nu teoretică. Problemele existenței umane sînt discutate pe baza unor exemple concrete: „A fost un om ... numele lui era Iov".

Originea literaturii poetice (a cărților de înțelepciune) poate fi găsită în zicătorile populare scurte și pline de vervă care exprimă regulile pentru succes sau observații comune cu privire la viață. În VT pot fi întîlnite asemenea exemple în 1 Împ. 20:11; Ier. 23: 28; 31:29, etc. Tranziția de la forma orală la cea literară a avut loc în Egipt, în jur de 2500 î.d.Cr. (de ex. *Învățăturile vizirului Ptah-Hotep*) și în Sumer puțin mai tîrziu. Pretutindeni în Orientul Apropiat a apărut o clasă de scribi sau înțelepți a căror ocupație foarte respectată era să creeze sau să adune și să șlefuiască zicătorile înțelepte (*Ecl.* 12:9), de obicei sub patronajul curții sau al templului. Sursele acestor zicători se poate să fi fost înțelepciunea colectivă a clanului, învățătura dată în școli, sau zicătorile care circulau printre nobili. Israelul a avut doi regi cărora li se atribuie contribuții importante în acest domeniu: Solomon (1 Împ. 4:29-34) și Ezechia (Prov. 25:1). Prin secolul al 7-lea înțelepții *(ḥāḵān)* dobîndiseră un loc suficient de proeminent în Iuda încît să fie incluși alături de profeți și preoți (Ier. 8:8-9; 18:18), deși nu

știm precis dacă este vorba de o profesie sau de cetățeni deosebit de înțelepți. Pe măsură ce fenomenul profeției a pălit în perioada persană și în cea greacă, înțelepții au dobîndit o poziție mai importantă, așa cum arată lucrările apocrife importante Eclesiasticul și Înțelepciunea lui Solomon și tratatele din Mișna *Pirqe Aboth* (Zicătorile Părinților).

Înțelepții au folosit cîteva mijloace literare pentru a ușura memorarea. Cel mai frecvent mijloc folosit a fost paralelismul poetic, fie de tip sintetic (de ex. Prov. 18:10), fie antitetic (de ex. Prov. 10:1). Comparațiile sînt obișnuite (de ex. Prov. 17:1), la fel ca și succesiunile numerice (de ex. Prov. 30:15 ș.urm.). Uneori se folosește aliterația și acrostihul (de ex. Ps. 37; Prov. 31:10-31). Ghicitorile (Jud. 14:12 ș.urm.; *cf.* 1 Împ. 10:1), fabulele (de ex. Jud. 9:7-15; Ezec. 17:3 ș.urm.; 19:1 ș.urm.), pildele, care sînt extinderi ale comparațiilor menționate mai sus (de ex. 2 Sam. 12:1-4; Is. 28:4) și alegoriile (de ex. Is. 5:1-7) fac parte din repertoriul înțeleptului. Aceste exemple sînt mărturie pentru impactul pe care l-a avut literatura poetică asupra scrierilor istorice și profetice. H. Gunkel a categorisit anumiți psalmi ca poezie de înțelepciune: Ps. 127; 133 (de tip proverbial simplu); Ps. 1; 37; 49; 73; 112; 128. S. Mowinckel a numit acești psalmi exemple de „psalmografie savantă". Este discutabil dacă povestirile care ne învață că o purtare responsabilă este cheia succesului în viață, cum este povestea lui Iosif (Gen. 37:39-50), narațiunea succesiunii (2 Sam. 9-20; 1 Împ. 1 ș.urm.), Estera și Daniel, poartă pecetea scrierilor de înțelepciune. Vezi R. N. Whybray, *The Intelectual Tradition in the Old Testament*, 1974; o părere diferită, J. L. Crenshaw, „Method in Determining Wisdom Influence upon „Historical Literature", *JBL* 88, 1969, p. 129-142. Contribuția literaturii de înțelepciune poate fi observată mai ușor atunci cînd vocabularul și tehnicile specifice, cît și conținutul didactic sînt toate prezente în text. O asemenea influență poate fi observată în NT, atît în metodele de predare ale lui Cristos, care folosește pilde și proverbe întrucît este Maestrul Înțelept, cît și în Epistola lui Iacov (de ex. 1:5 ș.urm.; 3:13 ș.urm.).

Deși a fost un fenomen internațional, așa cum recunoaște VT (Edomul, în 1 Împ. 4:31; Obad. 8; Ier. 49:7; și Egiptul, în Gen. 41:8; 1 Împ. 4:30; Is. 19:11-15 erau deosebit de renumite), literatura de înțelepciune nu a fost lipsită de pecetea specifică a Israelului. Înțelepții Israelului au mărturisit că adevărata înțelepciune vine de la Dumnezeu (*cf.* Iov 28). Nu poate fi ignorat impactul profeților israeliți asupra înțelepților din țară. H. Wheeler Robinson (*Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, p. 241) merge pînă acolo încît definește scopul literaturii/mișcării de înțelepciune ca „*disciplina prin care oamenii au fost învățați cum să aplice adevărul profetic la viața individuală, în lumina experienței*".

În același timp, profeți cum sînt Amos, Isaia și Ieremia au folosit uneori forme, tehnici și învățături din literatura de înțelepciune pentru a îmbogăți și pentru a întări afirmațiile lor, așa cum au arătat S. Terrien („Amos and Wisdom" în *Israel's Prophetic Heritage*, ed. B. W. Anderson și W. Harrelson, 1962, p. 108-115), H. W. Wolff (*Amos, the Prophet: the Man and His Background*, E.T. 1973) și J. W. Whedbee (*Isaiah and Wisdom*, 1970).

BIBLIOGRAFIE. J. Wood, *Wisdom Literature*, 1967; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, E.T. 1972; J. L. Crenshaw, „Wisdom", în *Old Testament Form Criticism*, ed. J. H. Hayes, 1974, p. 225-264; *idem* „Wisdom in the OT", *IDBS*, 1976, p. 952-956; R. E. Murphy, *Seven Books of Wisdom*, 1960; W. McKane, *Prophets and Wise Men*, 1965; R. B. Y. Scott, *The Way of Wisdom in the Old Testament*, 1971; M. Noth și D. W. Thomas (ed.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, 1955; O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, 1936; H. Ranston, *The Old Testament Wisdom Books and their Teachings*, 1930; J. C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, 1946.

D.A.H.

CĂSĂTORIE. Căsătoria este starea civilă în care un bărbat și o femeie pot conviețui într-o relație sexuală, care este aprobată de grupul lor social. Adulterul și curvia sînt relații sexuale pe care societatea nu le recunoaște că ar constitui căsătorie. Această definiție este necesară pentru a arăta că în VT poligamia nu este imorală din punct de vedere sexual, întrucît constituia o stare civilă de căsătorie care era recunoscută; deși în general s-a constatat că nu este soluția cea mai bună.

I. Statutul căsătoriei

Căsătoria este considerată un lucru normal și în VT nu există un termen echivalent cu „burlac". Relatarea creării Evei (Gen. 2:18-24) arată relația unică dintre soț și soție și servește ca o imagine pentru relația dintre Dumnezeu și poporul Său (Ier. 3; Ezec. 16; Osea 1-3), dintre Cristos și biserica Sa (Efes. 5:22-23). Chemarea lui Ieremia de a rămîne necăsătorit (Ier. 16:2) este un semn profetic unic, dar în NT se recunoaște că celibatul se poate să fie chemarea specială dată de Dumnezeu unor creștini, pentru un scop special (Mat. 19:10-12; 1 Cor. 7:7-9), deși căsătoria și viața de familie sînt chemarea normală (Ioan 2:1-11; Efes. 5:22 - 6:4; 1 Tim. 3:2; 4:3; 5:14).

Monogamia este implicită din istoria lui Adam și Eva, întrucît Dumnezeu a creat o singură soție pentru Adam. Totuși, poligamia a fost adoptată încă din vremea lui Lameh (Gen. 4:19) și nu este interzisă în Scriptură. S-ar părea că Dumnezeu l-a lăsat pe om să descopere din propria experiență că instituția originală a monogamiei era relația potrivită. Se arată că poligamia aduce necazuri și adeseori are ca rezultat păcate, de ex. Avraam (Gen. 21); Ghedeon (Jud. 8:29-9:57); David (2 Sam. 11; 13); Solomon (1 Împ. 11:1-8). Avînd în vedere obiceiurile orientale, regii evrei au fost avertizați împotriva poligamiei (Deut. 17:17). În familie se nasc gelozii din cauza ei, cum a fost cazul celor două soții ale lui Elcana, care erau rivale (1 Sam. 1:6; *cf.* Lev. 18:18). Este greu să știm în ce măsură a fost practicată poligamia, dar judecînd din punct de vedere economic, este probabil că poligamia a fost întîlnită mai mult printre cei înstăriți decît printre oamenii de rînd. Irod cel Mare a avut nouă soții în același timp (Jos., *Ant.* 17. 19). Poligamia continuă să fie practicată de evreii din țările musulmane.

Cînd era practicată poligamia, statutul și relația dintre soții pot fi deduse atît din narațiuni cît și din lege. Era normal ca soțul să fie atras mai mult spre una dintre soții. Astfel, Iacov, care a ajuns poligam printr-

un șiretlic, a iubit-o pe Rahela mai mult decît pe Lea (Gen. 29). Elcana a preferat-o pe Ana, în ciuda faptului că nu avea copii (1 Sam. 1:1-8). În Deut. 21:15-17 se admite că este posibil ca soțul să iubească pe o soție și să o urască pe alta.

Întrucît copiii erau importanți pentru a purta numele familiei, o soție fără copii îi putea permite soțului său să aibă copii cu sclava ei. Acest lucru era legal în Mesopotamia civilizată (de ex. Codul lui Hammurapi, 144-147) și a fost adoptat de Sara și de Avraam (Gen. 16), de Rahela și Iacov (Gen. 30:1-8), deși Iacov a mers mai departe și a acceptat-o și pe *slujitoarea lui* Lea, cu toate că Lea îi născuse deja copii (Gen. 30:9). În aceste cazuri drepturile soției sînt protejate; ea este cea care îi dă soțului său pe slujitoarea ei pentru o ocazie specifică. Este greu să definim poziția slujitoarei într-o asemenea relație; ea este mai curînd o soție secundară, decît o a doua soție, deși dacă bărbatul *continuă* să aibă relații cu ea, primește poziția de concubină. Probabil că acesta este motivul pentru care Bilha este numită „țiitoarea" (concubina) lui Iacov în Gen. 35:22, în timp ce Agar nu este enumerată printre țiitoarele (concubinele) lui Avraam în Gen. 25:6.

În mod normal, soțiile erau alese dintre evrei (de ex. Neem. 13:23-28). Logodna și căsătoria urmau apoi tiparul normal (vezi mai jos). Uneori soțiile erau cumpărate ca sclave evreice (Exod 21:7-11; Neem. 5:5). Se susține de obicei că stăpînul casei avea drepturi sexuale asupra sclavelor sale. Nu încape îndoială că au existat exemple flagrante de asemenea promiscuitate, dar Biblia nu spune nimic cu privire la ele. Este demn de remarcat că Exod. 21:7-11 și Deut. 15:12 face distincție între o sclavă obișnuită, care trebuie să fie eliberată după 7 ani, și o sclavă care a fost cumpărată în mod deliberat ca soție sau concubină și care nu poate revendica eliberarea în mod automat. Întrucît drepturile ei sînt în acest caz stabilite de lege, capul familiei sau fiul lui trebuie să fi trecut printr-o ceremonie oarecare, oricît de simplă, care să poată fi recunoscută de lege. Referindu-ne la drepturile ei, acest pasaj nu le face să depindă de cuvîntul ei, contra cuvîntului capului familiei, nici dacă ea i-a născut lui sau fiului său un copil. Este greu să spunem care era statutul ei. Nu încape îndoială că statutul ei era diferit, după cum ea era prima, a doua sau singura „soție" a capului familiei. Cînd ea era dată fiului stăpînului, se poate să fi primit statutul de soție a lui. Adevărul este că această lege, așa cum arată contextul, se ocupă cu drepturile ei ca sclavă și nu, în primul rînd, ca soție.

Soțiile puteau fi luate și dintre prizonierii de război, *cu condiția să nu fie palestiniene* (Deut. 20:14-18). Unii scriitori le consideră pe aceste prizoniere ca pe concubine, dar legile din Deut. 21:10-14 le consideră ca pe soțiile obișnuite.

Nu există nici o lege care să se refere la concubine și nu știm ce drepturi aveau. Este evident că ele aveau o poziție inferioară față de soții, dar copiii lor puteau primi o moștenire după cum hotăra tatăl lor (Gen. 25:6). Cartea Judecătorilor relatează preluarea puterii de către Abimelec, fiul concubinei lui Ghedeon (Jud. 8:31-9:57) și povestește de asemenea întîmplarea *tragică a levitului și concubinei sale* (Jud. 19). Impresia dată de versetele 19:2-4 este că această concubină era liberă să-și părăsească „soțul", și că bărbatul s-a bazat pe puterea lui de înduplecare ca să o aducă acasă. David și Solomon au copiat modelul monarhilor orientali luîndu-și multe *soții și concubine* (2 Sam. 5:13; 1 Împ. 11:3; Cînt. 6:8-9). În ultimele două pasaje se pare că acestea erau luate din clasa de jos a poporului.

În căsătoriile normale soția mergea la casa soțului. Există, însă, o altă formă de căsătorie în Jud. 14-15. Aceasta este practicată între filisteni și nu este descrisă la israeliți. Citim aici că soția lui Samson a rămas în casa tatălui ei și că Samson a vizitat-o. S-ar putea argumenta că Samson a intenționat să o ia acasă la el după nuntă, dar că a plecat singur, supărat, după ce l-a *înșelat. Totuși, în 15:1 citim că ea continua să se* afle în casa tatălui său, cu toate că între timp fusese dată în căsătorie unui filistean.

II. Obiceiuri de căsătorie

Obiceiurile de căsătorie din Biblie sînt legate de două evenimente: logodna și căsătoria.

a. Logodna

În Orientul Apropiat logodna (în limbaj talmudic *'ērûsîn* și *qiddûšîn*) este o relație care angajează aproape la fel de puternic ca și căsătoria. În *Biblie femeia* logodită era numită uneori „soție" și avea aceeași obligație de fidelitate conjugală (Gen. 29:21; Deut. 22:23-24; Mat. 1:18, 20), iar bărbatul logodit era numit „soț" (Ioel 1:8; Mat. 1:19). Biblia nu stabilește legi pentru ruperea logodnei, dar Codul lui Hammurapi (159-160) prevede că dacă viitorul soț rupe logodna, tatăl fetei păstrează darul pentru mireasă; iar dacă tatăl se răzgîndește, el trebuie să plătească de două ori valoarea cadoului (vezi de asemenea Codurile de legi ale Lipit-Ishtar, 29, și Eshnunna, 25). Probabil că exista o declarație oficială, dar publicitatea făcută depindea de mire. Astfel, Iosif a vrut să anuleze logodna cu Maria pe ascuns (Mat. 1:19).

Dragostea lui Dumnezeu și credicioșia Lui față de poporul Său sînt zugrăvite în termenii unei logodne în Osea 2:19-20. Logodna includea următoarele etape:

(i) *Alegerea unei soții.* De obicei părinții unui tînăr *alegeau soția pentru el și aranjau căsătoria, așa cum* a făcut Agar pentru Ismael (Gen. 21:21) și Iuda pentru Er (Gen. 38:6). Uneori tînărul făcea alegerea, iar părinții negociau, cum a fost cazul lui Sihem (Gen. 34:4, 8) și al lui Samson (Jud. 14:2). Rareori se căsătorea un bărbat împotriva voinței părinților săi, așa cum a făcut Esau (Gen. 26:34-35). Fata era întrebată uneori dacă accepta căsătoria, ca în cazul Rebecăi (Gen. 24:58). Uneori părinții fetei alegeau un bărbat care era potrivit să-i fie soț, cum a făcut Naomi (Rut 3:1-2) și Saul (1 Sam. 18:21).

(ii) *Schimbul de daruri.* Există trei tipuri de daruri care sînt asociate cu logodna în Biblie: **1.** Cuvîntul *mōhar*, tradus „cadou de căsătorie" sau „zestre" (Gen. 34:12, pentru Dina; Exod. 22:17, pentru o fecioară sedusă; 1 Sam. 18:25, pentru Mical). Termenul *mōhar* nu este menționat, dar este subînțeles în pasaje cum sînt Gen. 24:53, pentru Rebeca; 29:18, cei 7 ani de slujire ai lui Iacov pentru Rahela. Faptul că Moise a păscut oile socrului său poate fi interpretat în același fel (Exod. 3:1). Acesta era un cadou compensator din partea mirelui pentru familia miresei, care pecetluia *legămîntul și lega cele două familii. Unii cercetători* au crezut că *mōhar* era prețul miresei, dar soția nu era cumpărată ca și o sclavă. **2.** Zestrea. Aceasta era un dar pentru mireasă sau pentru mire din partea tatălui ei, constînd uneori din slujitori (Gen. 24:59, 61, pen-

tru Rebeca; 29:24, pentru Lea) sau pămînt (Jud. 1:15, pentru Acsa; 1 Împ. 9:16, pentru fiica lui Faraon, soția lui Solomon) sau alte proprietăți (Tobit 8:21, pentru Tobias). **3.** Darul mirelui pentru mireasă consta uneori din bijuterii și haine, cum au fost cele aduse pentru Rebeca (Gen. 24:53). Exemple biblice de contracte verbale sînt oferta lui Iacov de a sluji 7 ani lui Laban (Gen. 29:18) și promisiunea lui Sihem de a da cadouri familiei lui Dina (Gen. 34:12). În TB un contract de logodnă este numit *šᵉṭar qiddûšîn* (*Moed Katan* 18b) sau *šᵉṭar ᵓērûsîn* (*Kiddushin* 9a). În zilele noastre, în Orientul Apropiat contribuția fiecărei familii este consemnată într-un contract de logodnă în scris.

b. Ceremonii de nuntă

O trăsătură importantă a multora dintre aceste ceremonii era recunoașterea publică a căsătoriei. Se înțelege că nu toate etapele de mai jos erau incluse în toate nunțile.

(i) *Ținuta miresei și a mirelui.* Uneori mireasa purta haine brodate (Ps. 45:13-14), bijuterii (Is. 61:10), un brîu special (Ier. 2:32) și un voal (Gen. 24:65). Printre podoabele mirelui putea fi o ghirlandă (Is. 61:10). Efes. 5:27; Apoc. 19:8; 21:2 se referă în mod figurat la hainele albe ale Bisericii în calitatea ei de Mireasă a lui Cristos.

(ii) *Însoțitoarele miresei și prietenii mirelui.* Ps. 45:14 vorbește despre fecioarele care însoțeau o mireasă de rang regal și se presupune că și miresele de rang inferior aveau fecioare care să le însoțească. Este cert că mirele avea grupul său de prieteni (Jud. 14:11). Unul dintre aceștia corespunde cu nașul de la nunțile noastre și este numit „însoțitor" în Jud. 14:20; 15:2 sau „prietenul mirelui" în Ioan 3:29. Se poate să fie același cu „nunul" din Ioan 2:8-9.

(iii) *Procesiunea.* În seara zilei stabilite pentru căsătorie, mirele și prietenii săi mergeau în grup la casa miresei. Acolo se ținea cina de nuntă: uneori lucrul acesta era forțat de împrejurări (Gen. 29:22; Jud. 14), dar este posibil ca acesta să fi fost un obicei destul de răspîndit, întrucît Pilda celor zece fecioare din Mat. 25:1-13 este interpretată cel mai ușor în sensul că mirele merge la casa miresei pentru cină. Totuși, ne-am putea aștepta ca în mod obișnuit mirele să o escorteze pe mireasă înapoi acasă la el sau la casa părinților săi pentru a servi cina, deși singurele texte din Scripturi care menționează acest lucru sînt Ps. 45:14 ș.urm.; Mat. 22:1-14 (nunți regale) și probabil în Ioan 2:9 ș.urm.

Procesiunea putea fi însoțită de cîntece, muzică și dans (Ier. 7:34; 1 Mac. 9:39), iar seara iluminată de lămpi (Mat. 25:7).

(iv) *Ospățul de nuntă.* Acesta avea loc de obicei la casa mirelui (Mat. 22:1-10; Ioan 2:9), seara (Mat. 22:13; 25:6). Luau parte multe rudenii și prieteni; așa se face că vinul se poate să se fi terminat (Ioan 2:3). Un administrator sau un prieten supraveghea desfășurarea ospățului (Ioan 2:9-10). Refuzul invitației de a participa la un ospăț de nuntă constituia o insultă (Mat. 22:7). Oaspeților li se cerea să poarte haine de sărbătoare (Mat. 22:11-12). În împrejurări speciale ospățul putea fi ținut la casa miresei (Gen. 29:22; Tobit 8:19). Adunarea glorioasă a lui Cristos și a sfinților Săi în cer este numită figurativ „ospățul nunții Mielului" (Apoc. 19:9).

(v) *Acoperirea miresei.* În două cazuri din VT (Rut 3:9; Ezec. 16:8) bărbatul o acoperă pe femeie cu poala hainei sale, poate ca un semn că o ia sub protecția sa. D. R. Mace preia ideea lui J. L. Burckhardt (*Notes on the Bedouin*, 1830, p. 264) cînd spune că la nunțile arabe lucrul acesta este făcut de una dintre rudele mirelui. J. Eisler, în *Weltenmantel und Himmelszelt*, 1910, spune că la beduini mirele o acoperă pe mireasă cu o manta specială și rostește cuvintele: „De acum încolo nimeni în afară de mine nu te va acoperi". Textele biblice sugerează că era urmat obiceiul al doilea.

(vi) *Binecuvîntarea.* Părinții și prietenii îi binecuvîntau pe mire și mireasă și le urau de bine (Gen. 24:60; Rut 4:11; Tobit 7:13).

(vii) *Legămîntul.* Un alt element religios era legămîntul de credincioșie care este subînțeles în Prov. 2:17; Ezec. 16:8; Mal. 2:14. Din Tobit 7:14 aflăm că tatăl miresei scria un contract de căsătorie, care în Mishnah este numit *kᵉṯûḇâ*.

(viii) *Camera miresei.* O cameră nupțială era pregătită în mod special (Tobit 7:16). Numele ebr. pentru această cameră este *huppâ* (Ps. 19:5; Ioel 2:16), care a fost inițial un coviltir sau un cort, iar termenul gr. este *nymphōn* (Marcu 2:19). Cuvîntul *huppâ* continuă să fie folosit de evreii din zilele de astăzi pentru baldachinul sub care mirele și mireasa stau, pe scaun sau în picioare, în timpul ceremoniei de căsătorie.

(ix) *Consumarea căsătoriei.* Mirele și mireasa erau conduși la această cameră, deseori de părinți (Gen. 29:23; Tobit 7:16-17; 8:1). Înainte de împreunare, pentru care ebr. folosesc idiomul „a cunoaște", era rostită o rugăciune pentru soț și pentru soție (Tobit 8:4).

(x) *Dovada virginității.* O pînză sau o cămașă pătată de sînge era arătată ca dovadă a virginității miresei (Deut. 22:13-21). Acest obicei continuă să fie practicat în unele locuri din Orientul Apropiat.

(xi) *Festivitățile.* Festivitățile de nuntă continuau timp de o săptămînă (Gen. 29:27, Iacov și Lea) sau uneori timp de 2 săptămîni (Tobit 8:20, Tobias și Sara). Aceste festivități erau însoțite de muzică (Ps. 45; 78:63) și glume, ca și ghicitoarea lui Samson (Jud. 14:12-18). Unii interpretează Cîntarea Cîntărilor în lumina unui obicei al țăranilor sirieni de a numi pe mire și mireasă „rege" și „regină" în timpul festivităților de după nuntă și de a-i lăuda cu cîntece.

III. Căsătorii interzise

Acestea sînt enumerate în detaliu în Lev. 18 și mai sumar în Lev. 20:17-21; Deut. 27:20-23. Ele sînt analizate în detaliu de David Mace, *Hebrew Marriage*, p. 152 ș.urm. Presupunem că interdicția era valabilă atît pentru o a doua soție cît timp mai trăia prima soție cît și pentru orice căsătorie care ar fi avut loc după moartea soției; excepție face căsătoria cu sora soției: Lev. 18:18 spune că un bărbat nu poate lua în căsătorie pe sora soției sale cît timp îi trăiește soția, dar se subînțelege că ea poate fi luată în căsătorie după moartea primei soții.

Avraam (Gen. 20:12) și Iacov (Gen. 29:21-30) s-au căsătorit cu rudenii apropiate; căsătoria între asemenea rudenii a fost interzisă mai tîrziu. Scandalul din biserica din Corint (1 Cor. 5:1) se poate să fi fost cauzat de căsătoria cu o mamă vitregă, după moartea tatălui mirelui, dar întrucît femeia este numită „soția tatălui" (și nu *văduva*), iar actul este numit *curvie*, este mai probabil că a fost vorba de o relație imorală cu a doua soție, mai tînără, a tatălui.

IV. Legea leviratului
Numele este derivat de la cuvîntul lat. *levir*, care înseamnă „fratele soțului". Cînd un bărbat căsătorit murea fără să aibă copii, fratele său trebuia să o ia în căsătorie pe văduvă. Copiii rezultați din această căsătorie erau considerați copii ai primului soț. Acest obicei este întîlnit nu numai la evrei ci și la alte popoare.

Obiceiul este subînțeles în povestea lui Onan, în Gen. 38:8-10. Onan a luat-o pe soția fratelui său, dar a refuzat să aibă copii cu ea, deoarece „sămînța aceasta n-are să fie a lui" (v. 9) și copiii săi nu aveau să fie moștenitorii principali. Acest verset nu emite nici o judecată cu privire la măsurile anticoncepționale ca atare.

Deut. 25:5-10 afirmă că legea se aplică la frații care locuiesc împreună, dar îi lasă fratelui opțiunea de a refuza.

Cartea Rut arată că obiceiul mergea mai departe decît fratele soțului. Aici o rudenie al cărei nume nu-l cunoaștem are datoria primară și numai după ce acesta refuză, numai după aceea Boaz se căsătorește cu Rut. O extindere și mai mare a obiceiului o vedem în faptul că Rut, și nu Naomi, se căsătorește cu Boaz, probabil pentru că Naomi era prea înaintată în vîrstă ca să mai poată avea copii. Copilul este numit „fiul lui Naomi" (4:17).

Legea leviratului nu se aplica dacă soții au avut fete, iar reglementările pentru moștenirea fiicelor sînt date pentru fiicele lui Țelofhad în Num. 27:1-11. Pare ciudat că v. 9-11 par să ignore, sau chiar să contrazică, legea leviratului. S-ar putea argumenta că legea din Deut. 25:5-10 nu fusese promulgată încă. Pe de altă parte, cînd o lege se naște dintr-o ocazie specială, trebuie să cunoaștem circumstanțele exacte pentru a ști la ce se referă legea. Legea leviratului nu ar fi contrazisă dacă soția lui Țelofhad ar fi murit înaintea lui, iar legea se limitează *aici* la *cazuri similare*. Num. 27:8-11 s-ar aplica atunci cînd au avut numai fiice, cînd o femeie fără copii a decedat înaintea soțului ei, cînd fratele soțului a refuzat să o ia în căsătorie pe văduva fără copii, sau cînd soția nu a avut copii nici după ce fratele primului soț a luat-o în căsătorie.

În Lev. 18:16; 20:21 unui bărbat i se interzice să ia în căsătorie pe soția fratelui său. În lumina legii leviratului, înseamnă că el nu o poate lua de soție, indiferent dacă a fost divorțată în timpul vieții soțului ei, sau dacă, la moartea soțului ei ea a rămas cu sau fără copii. Ioan Botezătorul l-a mustrat pe Irod Antipa pentru că s-a căsătorit cu soția fratelui său Irod Filip (Mat. 14:3-4); Irod Filip era încă în viață.

În NT legea leviratului a fost folosită de saduchei pentru a ridica o problemă în legătură cu învierea (Mat. 22:23 ș.urm.).

V. Divorțul
a. În Vechiul Testament
În Mat. 19:8 Domnul Isus spune că Moise a „îngăduit" divorțul datorită împietririi inimilor oamenilor. Aceasta înseamnă că Moise nu a poruncit divorțul, ci a reglementat o practică existentă și formularea legii din Deut. 24:1-4 poate fi înțeleasă cel mai bine în sensul acesta. În limba engleză traducerile AC și VR implică o poruncă în a doua parte a v.1, dar VSR urmează tarducerea lui Keil, Delitzsch, S. R. Driver și LXX, cînd face conjuncția „dacă" din propoziția condițională să se extindă pînă la sfîrșitul v.3 așa încît v.4 conține de fapt reglementarea. Orice traducere am folosi, înțelegem din această secțiune că divorțul era practicat, că femeii i se dădea un gen de contract și că ea era liberă să se recăsătorească.

Temeiurile de divorț sînt menționate aici în termeni atît de generali încît nu se poate da o interpretare precisă. Soțul găsește „ceva rușinos" la soția sa. Cuvintele ebr. *'erwat dāḇār* (literal, „goliciunea unui lucru"), apar în alt loc numai ca o expresie, în Deut. 23:14. La scurt timp înainte de vremea lui Cristos, școala lui Shammai a interpretat că se referă numai la infidelitate, în timp ce școala lui Hillel a aplicat-o la orice lucru care nu era pe placul bărbatului. Trebuie să ținem cont că aici Moise nu urmărește să arate temeiurile de divorț, ci acceptă un fapt existent.

Există două situații în care divorțul este interzis: cînd un bărbat o acuză pe nedrept pe soția sa de infidelitate premaritală (Deut. 22:13-19) și cînd un bărbat a avut relații sexuale cu o fată și tatăl fetei l-a obligat să o ia în căsătorie (Deut. 22:28-29; Exod. 22:16-17).

În două ocazii excepționale s-a insistat asupra divorțului. Aceasta s-a întîmplat cînd evreii exilați s-au întors după ce se căsătoriseră cu femei păgîne (Ezra 9-10 și probabil Neem. 13:23 ș.urm., deși aici divorțul este subînțeles, dar nu este exprimat direct). În Mal. 2:10-16 unii bărbați le-au îndepărtat pe soțiile lor evreice ca să se căsătorească cu femei păgîne.

b. În Noul Testament
Cînd examinăm cuvintele lui Isus din Mat. 5:32; 19:3-12; Marcu 10:2-12; Luca 16:18, observăm că el categorisește divorțul și recăsătoria ca adulter, dar nu spune că omul *nu poate* despărți ceea ce Dumnezeu a unit. În amîndouă pasajele din Matei singurul temei pe baza căruia un bărbat poate divorța de soția sa este curvia, dar Marcu și Luca nu pun o asemenea condiție. *Curvia* este înțeleasă de obicei ca fiind echivalentă cu *adulterul*; în mod asemănător, purtarea poporului Israel, în calitate de soție a lui Iahve, este calificată atît ca adulter (Ier. 3:8; Ezec. 23:45) cît și curvie (Ier. 3:2-3; Ezec. 23:43); în Eclesiasticul 23:23 se spune despre o femeie infidelă că a comis adulter în curvie (*cf.* și 1 Cor. 7:2, unde în gr. cuvîntul este „curvie").

Cauza omiterii clauzei de excepție din Marcu și Luca poate fi că nici un evreu, roman sau grec nu punea la îndoială că adulterul constituia temei pentru divorț și evangheliștii au considerat că lucrul acesta era de la sine înțeles. În mod similar cînd Pavel se referă, în Rom. 7:1-3, la legea evreiască și romană, el ignoră posibilitatea divorțului pentru adulter, întrucît amîndouă legile prevedeau această posibilitate.

Au fost emise alte teorii cu privire la înțelesul cuvintelor lui Isus. Unii consideră că *curvia* se referă la infidelitatea premaritală, pe care soțul o descoperă după căsătorie. Alții au sugerat că soții descoperă că s-au căsătorit încălcînd interdicția cu privire la gradele de rudenie, lucru care probabil că s-a întîmplat prea rar ca să constituie subiectul unei excepții speciale în cuvintele lui Cristos. Catolicii susțin că aceste cuvinte aprobă separarea, dar nu și recăsătoria. Este greu să excludem permisiunea de recăsătorie din Mat. 19:9; la evrei nu exista un asemenea obicei de separare fără permisiune de recăsătorie.

Unii au pus la îndoială autenticitatea textului din Marcu 10:12, întrucît femeia evreică nu putea să divorțeze de soțul ei. Dar soția putea da în judecată

pe soțul ei dacă o maltrata, iar judecătorul îl putea obliga pe soț să divorțeze. Mai mult de atît, se poate ca Cristos să fi avut în vedere legea gr. și rom., care permitea soției să divorțeze de soțul ei, așa cum Irodiada a divorțat de primul ei soț.

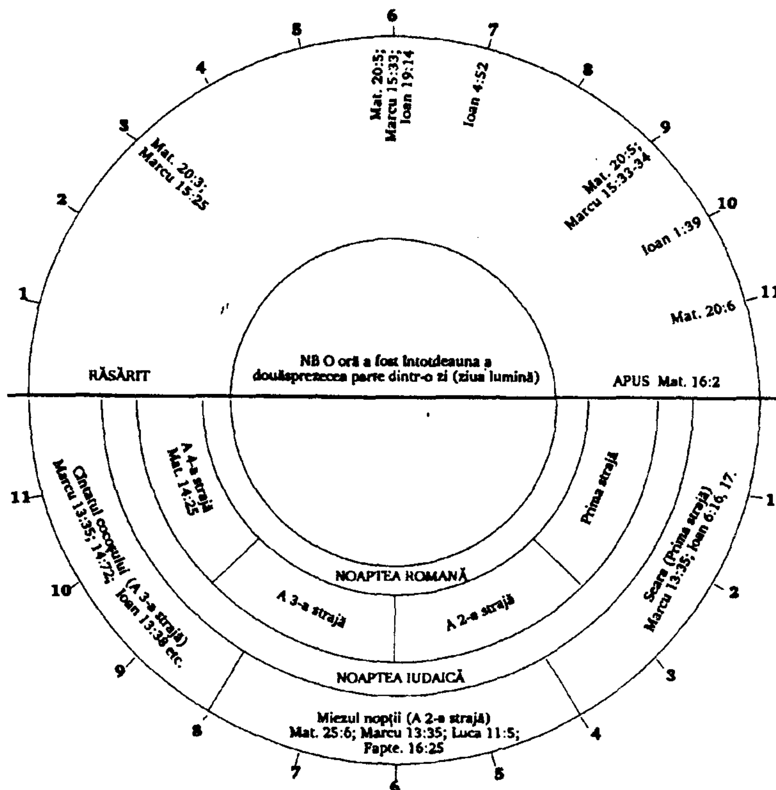
Între protestanți și romano-catolici există o părere că 1 Cor. 7:10-16 oferă un alt temei pentru divorț. Aici Pavel repetă învățătura pe care a dat-o Domnul cînd a fost pe pămînt și apoi, sub călăuzirea Duhului, dă o învățătură care merge mai departe decît cea dată de Domnul, întrucît s-a ivit o situație nouă. Cînd unul dintre soți dintr-o familie păgînă este covertit la Cristos, soțul sau soția nu trebuie să-l părăsească pe celălalt partener. Dar dacă partenerul acela insistă asupra despărțirii, „în împrejurarea aceasta, fratele sau sora nu sînt legați". Această ultimă condiție nu înseamnă doar că ei pot fi părăsiți, ci trebuie să însemne că ei sînt liberi să se recăsătorească. Acest motiv de divorț, care are o aplicabilitate limitată, este cunoscut sub numele de „Privilegiul paulin".

În învălmășeala de căsătorii, divorțuri și recăsătorii din zilele noastre, biserica creștină - avînd de-a face cu convertiți și cu membri care se pocăiesc - este silită deseori să accepte situația așa cum este. Un convertit care a fost divorțat anterior - pe baza unor motive suficiente sau insuficiente - și care s-a recăsătorit, nu se poate întoarce la partenerul original și căsătoria prezentă nu poate fi considerată adulter (1 Cor. 6:9, 11).

BIBLIOGRAFIE. W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1903; E. A. Westermarck, *The History of Human Marriage*, 3 vol., 1922; H. Granquist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, 2 vol., 1931, 1935; M. Burrows, *The Basis of Israelite Marriage*, 1938; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, 1944; D. R. Mace, *Hebrew Marriage*, 1953; J. Murray, *Divorce*, 1953; D. S. Bailey, *The Man-Woman Relation in Christian Thought*, 1959; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961; E. Stauffer, *TDNT* 1, p. 648-657; W. Günther ș.a. *NIDNTT* 2, p. 575-590; M. J. Harris, C. Brown, *NIDNTT* 3, p. 534-543.

J.S.W.
J.T.

CEAS, ORĂ (Ebr., aram. *šā'â*; gr. *hōra*) este un termen folosit în Scriptură într-un sens precis și într-un sens mai general.



Împărțirea biblică a timpului, indicînd străjile de noapte. Orele (pe circumferință) diferă ca lungime cînd sînt calculate în raport cu timpul răsăritului și apusului.

1. În sensul precis al cuvîntului (care este probabil de dată mai recentă decît sensul general), un ceas sau o oră este a douăsprezecea parte din perioada de lumină a zilei: „Nu sînt douăsprezece ceasuri în zi?“ (Ioan 11:9). Timpul era socotit de la răsăritul soarelui pînă la apus, la fel cum străjile sau perioadele de veghe (trei la evrei și patru la romani) în care era împărțită noaptea erau socotite de la apusul soarelui pînă la răsărit. Întrucît răsăritul și apusul soarelui variază în cursul anului, orele biblice nu pot fi echivalate exact în ore moderne; în orice caz, absența unor cronometre exacte înseamnă că timpul zilei era indicat în termeni mai generali decît în zilele noastre. Nu este surprinzător că orele menționate cel mai frecvent sînt a treia, a șasea și a noua. Toate aceste trei sînt menționate în pilda lucrătorilor viei (Mat. 20:3, 5), la fel ca și ceasul al unsprezecelea (v. 6, 9), care a devenit proverbial și înseamnă „ultima șansă“. Cei doi ucenici din Ioan 1:35 ș.urm. au rămas cu Isus pentru tot restul zilei după ce s-au dus acasă împreună cu El, pentru că „era cam pe la ceasul al zecelea“ (v. 39), adică, pe la ora 4 după amiază, și întunericul avea să se lase mai înainte ca să poată încheia conversația cu El. Ceasul al treilea, al șaselea și al nouălea sînt menționate în relatarea sinoptică despre răstignire (Marcu 12:25; 33 ș.urm). Dificultatea punerii de acord a „ceasului al șaselea“ din Ioan 19:14 cu „ceasul al treilea“ din Marcu 15:25 i-a făcut pe unii să presupună că Ioan socotea orele de la miezul nopții și nu de la răsăritul soarelui. Singura dovadă concretă în acest context este afirmația din *Martiriul lui Policarp* (21), unde se spune că Policarp a fost martirizat „în ceasul al optulea“, iar ora 8 dimineața a fost considerată de mulți cercetători ca fiind mai probabilă decît ora 2 după amiază; totuși, este o dovadă insuficientă în comparație cu faptul bine documentat că romanii, la fel ca evreii, socoteau timpul de la răsăritul soarelui. (Faptul că romanii socoteau începerea anului civil la miezul nopții, în timp ce evreii socoteau începerea lui la apusul soarelui, nu are nici o legătură cu socotirea orelor.) „Ceasul al șaptelea“ din Ioan 4:52 este 1 după amiază; dificultatea legată de cuvîntul „ieri“ nu dispare dacă interpretăm orele într-un mod diferit. În Apoc. 8:1 „o jumătate de ceas“ este traducerea cuvîntului gr. *hēmiōriōn*.

2. În sensul mai general, „ceas“ indică un moment bine definit din scurgerea timpului. „În același ceas“ (Dan. 5:5) înseamnă „în timp ce regele și oaspeții lui se aflau în culmea banchetului lor profanator“. „Chiar în ceasul acela“ (Mat. 8:13) înseamnă „chiar în momentul cînd Isus l-a asigurat pe sutaș că cererea făcută pentru slujitorul său a fost ascultată“. Deseori ocaziile deosebit de importante sînt descrise ca „ceasuri“, de ex., ceasul trădării lui Isus (Marcu 14:41; *cf.* Luca 22:53, „ceasul vostru“, adică, „timpul cît aveți puterea“); ceasul revenirii Sale, cu învierea și judecata care o vor însoți (Mat. 25:13; Ioan 5:28 ș.urm.). În Evanghelia după Ioan, timpul hotărît pentru patimile și glorificarea lui Isus sînt descrise în repetate rînduri ca și „ceasul“ Lui (*cf.* Ioan 2:4; 7:30; 8:20; vezi și 12:23; 17:1). Vremea noastră este „ceasul de pe urmă“ (1 Ioan 2:18); ridicarea multor anticriști arată că Isus Cristos va reveni curînd.

BIBLIOGRAFIE. W.M. O'Neil, *Time and the Calendars*, 1975; H.-C. Hahn, *NIDNTT* 3, p. 845-850.

F.F.B.

CELE ZECE PORUNCI. „Cele zece cuvinte“ (ebr. *d^e bārîm*; cf. Exod. 34:28; Deut. 4:13; 10:4) au fost rostite pentru prima dată de vocea divină de pe Sinai, în auzul întregului Israel (Exod. 19:16-20:17). După aceea au fost scrise de două ori de degetul lui Dumnezeu pe ambele părți a două table de piatră (Exod. 31:18; 32:15-16; 34:1, 28; *cf.* Deut. 10:4). Moise a spart prima pereche de table, simbolizînd faptul că Israel a rupt legămîntul prin păcatul făuririi unui vițel de aur (Exod. 32:19). A doua pereche de table a fost pusă în chivotul legămîntului (Exod. 25:16; 40:20). Mai tîrziu Moise a scris din nou Cele Zece Porunci într-o formă puțin modificată (Deut. 5:6-21).

Numele obișnuit dat conținutului celor două table este „Decalogul“, deși are o bază biblică, a avut tendința să limiteze în mod nejustificat concepția generală despre natura lor. Nu este potrivit să clasificăm această revelație ca lege; ea face parte din categoria mai largă a legămîntului. În Biblie sînt folosiți de asemenea termenii „legămînt“ (ebr. *b^e rît*; Deut. 4:13) și „cuvintele legămîntului“ (Exod. 34:28; *cf.* Dt. 29:1, 9). I s-a mai dat numele de „mărturie“ (ebr. *'ēdût*; Exod. 25:16, 21; 40:20; *cf.* 2 Împ. 17:15), care descrie rînduiala vieții stabilită de legămînt ca o rînduială impusă în mod solemn și prin jurămînt, așa încît *'ēdût* devine practic sinonim cu *b^e rît*. Cele două table sînt numite „tablele legămîntului“ (Deut. 9:9, 11, 15) sau „mărturia“ (Exod. 31:18; 32:15; 34:29).

Ocazia istorică pentru darea originală a revelației a fost instaurarea legămîntului teocratic. Principiile din Exod. 20:2-17, așa cum sînt dezvoltate în formă cazuistică în cartea legămîntului (Exod. 20:22-23:33) au servit ca un instrument legal pentru ratificarea acelui legămînt (Exod. 24:1-8). Versiunea Deuteronomică de mai tîrziu face parte din documentul de înnoire a legămîntului.

Așadar, atunci cînd Scripturile numesc revelația de pe cele două table „cele zece cuvinte“, este clar că indică *întregul prin părțile sale*. În același timp, această *terminologie și preponderența conținutului legii* pe care o reflectă arată că tipul de legămînt implicat este esențial pentru instaurarea unei orînduiri sub domnia suzeranului legămîntului.

Caracterul de legămînt al Decalogului este clarificat și confirmat de tratate internaționale antice de acest tip, folosite pentru a face oficială relația dintre un suzeran și un vasal (*LEGĂMÎNT). Tratatele de suzeranitate începeau cu un preambul care identifica pe domnul legămîntului, vorbitorul (*cf.* Exod. 20:2a) și un prolog istoric relatînd în special binefacerile acordate anterior vasalului prin favoarea și puterea domnului (*cf.* Exod. 20:2b). Urmau apoi obligațiile impuse vasalului, secțiunea cea mai lungă. Cea mai importantă prevedere era cea care impunea loialitate *față de domnul legămîntului și interzicea orice alianțe* străine (*cf.* Exod. 20:3-17, primul și cel mai important principiu al acestei cerințe era iubirea lui Iahve cu toată inima, pentru că este un Dumnezeu gelos). O altă secțiune enunța blestemele și binecuvîntările pe care zeii în fața cărora era făcut legămîntul aveau să le aducă peste vasali, în funcție de încălcarea sau fidelitatea lor față de legămînt. Uneori aceste sancțiuni erau incluse printre prevederi (*cf.* Exod. 20:5b, 6, 7b, 12b). Printre alte paralele putem menționa stilul „Eu-tu“, obiceiul de a pune o copie a tratatului

în sanctuarele celor două părți și politica administrativă de înnoire a legămîntului cu generațiile succesive din regatul vasal. În documentele de înnoire a legămîntului era un lucru obișnuit să existe modificări ale prevederilor ca să corespundă cu condițiile noi. Faptul acesta explică diferențele dintre formele Decalogulului din Exod. 20 și Deut. 5. De exemplu, Deut. 5:21 adaugă „ogorul său", datorită relevanței dintre proprietatea asupra pămîntului și moștenirea iminentă a Canaanului de către Israel.

Pe scurt, cele două table conțineau esența Legămîntului de la Sinai. Iahve, Creatorul cerului, pămîntului, mării și a tot ce există în ele, este prezentat ca Suzeranul legămîntului. Relația de legămînt teocratic este bazată pe alegerea răscumpărătoare și pe izbăvirea făcută de Iahve, iar continuarea legămîntului pînă la a mia generație este atribuită credincioșiei și îndurării Sale. Modul de viață sub legămînt este dictat în mod suveran în zece porunci, standardul consacrării lui Israel pentru Domnul său.

Însuși faptul că legea este încadrată în dezvăluirea legămîntului divin arată principiul religios de devotament personal față de Dumnezeu ca fiind esența adevăratei împliniri a legii. Nu există nici o incompatibilitate între cerința divină comunicată în imperative concrete și chemarea unui Dumnezeu personal la o dedicare personală față de El bazată pe dragoste. Iahve îi descrie pe beneficiarii îndurării legămîntului Său ca fiind „cei ce Mă iubesc și păzesc poruncile Mele" (Ex. 20:6; *cf.* Ioan 14:15). Etica biblică își are rădăcinile în religia biblică, iar religia biblică nu este un misticism lipsit de formă, ci o ordine structurată.

Revelarea legii în contextul acțiunii răscumpărătoare a legămîntului arată cum conformarea față de lege trebuie să fie o realizare milostivă a lui Iahve, care salvează din robie. În contextul acesta chiar și forma preponderent negativă a Decalogului servește ca să amplifice harul lui Dumnezeu care prezintă protestul acesta împotriva păcatului omului nu ca o condamnare finală, ci ca o chemare la evlavie care este scopul părtășiei restaurate în comuniune. În felul acesta, forma negativă devine pentru slujitorii răscumpărați o promisiune de victorie finală perfectă asupra puterilor demonice care i-ar înrobi în iad pentru o înstrăinare nesfîrșită față de Dumnezeu. Etica bazată pe o asemenea religie posedă dinamica nădejdii, a credinței și a dragostei.

Legile Decalogului sînt formulate în termeni adecvați pentru rînduiala legămîntului pentru care era un tratat-constituție. De exemplu, forma specifică a legii cu privire la sabat reflectă concepția escatologică din VT, iar promisiunea adăugată la cuvîntul al cincilea (și în altă parte raportată la toată legea, *cf.* Deut. 5:33-6:3) folosește imagini contemporane, manifestări tipice ale împărăției lui Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că Cele Zece Porunci nu sînt normative pentru viața sub legămînt în zilele noastre; dar determinarea aplicării lor precise trebuie raportată întotdeauna la poziția noastră escatologică.

În ce privește împărțirea în zece cuvinte, paralelismul Decalogului cu structura tratatelor de suzeranitate arată că este greșit să privim preambulul și prologul istoric drept o poruncă. De asemenea, formele diferite ale prohibiției cu privire la a pofti ce aparține aproapelui, în Exod. 20:17 și Deut. 5:21, contrazic împărțirea în două porunci și elimină eroarea făcută de mulți protestanți, pe baza tradițiilor celor mai vechi, de a combina prima și a doua poruncă. Împărțirea obișnuită a Decalogului în „două table" se datorează faptului că în general nu au fost privite ca și duplicate ale textului tratatului.

Criticile speculative, deși postulează un Decalog vechi (chiar Mozaic), consideră că forma canonică este rezultatul unor revizuiri extensive mai tîrzii. O asemenea reconstituire este incompatibilă cu identificarea importantă a formei Decalogului cu aceea a unui tratat, iar tratatele nu erau supuse la alterări. În plus, forma de tratat impusă de contextul legămîntului de la Sinai ar fi fost pierdută în ipoteticul original prescurtat. Teoria că Exod. 34:11-26 este un „decalog" cultic primitiv se bazează pe o identificare greșită a acestui pasaj cu cele „zece cuvinte" menționate în Exod. 34:28. Relația adevărată dintre Exod. 34:5-27 și al doilea set de texte ale Decalogului (Exod. 34:1-4, 28) este asemănătoare cu aceea dintre Exod. 20: 22-23:33 și tablele originale.

BIBLIOGRAFIE. C. Hodge, *Systematic Theology*, 3, 1940, p. 271-465; G. Vos, *Biblical Theology*, 1954, p. 145-159; M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, 1975.

M.G.K.

CENUȘARE. În Ebr. *maḥtôṯ*, erau vase din aur în care se depuneau resturile rezultate din tăierea fitilurilor de la lămpile din cortul întîlnirii și din Templu (Exod. 25:38; 37:23, Num. 4:9). Trebuie făcută o distincție între cenușare și tigăile pentru cărbuni și cădelnițe care erau din cupru și care se numeau la fel, *maḥtôṯ* (Exod. 27:3; Num. 16:6).

D.W.G.

CENUȘĂ. **1.** Ebr. *'ēper*. Acesta este termenul cel mai des folosit pentru a descrie praful de cenușă. Termenul apare singur sau în combinație cu *sacul, ca simbol al jalei (2 Sam. 13:19; Est. 4:3; Is. 58:5; Ier. 6:26; Dan. 9:3). Simbolizează de asemenea lucruri sau idei fără valoare sau josnice (Ps. 102:9; Is. 44:20) și în acest context este asociată cu *„pulberea", *'āpār* (Gen. 18: 27; Iov 13:12; 30:19). Cuvîntul *'āpār*, „pulbere" sau „praf" este tradus „cenușă" în Num. 19:17 și 2 Împ. 23:4, unde se referă la cenușa jertfei de ardere de tot pentru păcat și, respectiv, la vasele păgîne. **2.** Cuvîntul ebr. *dešen*, „grăsime" este tradus „cenușă" cînd se referă la amestecul de grăsime pentru jertfă și combustibilul folosit pentru arderea ei (Lev. 1:16; 6:10; 1 Împ. 13:3, 5). Este folosit de asemenea pentru a descrie cadavrele arse. **3.** Termenul ebr. *pîaḥ*, „funingine", este tradus „cenușă" cînd se referă la rămășițele din vatră pe care Moise le-a folosit pentru a aduce plaga vărsatului negru (Exod. 9:8, 10). **4.** Cuvîntul gr. *spodos* este folosit în NT pentru cenușa folosită pentru jelire (Mat. 11:21; Luca 10:13) sau purificare (Evr. 9:13).

W.O.

CER. Mai multe cuvinte sînt traduse „cer", dar singurele cuvinte importante sînt *šāmayim*, în ebr., și *ouranos*, în gr. Primul cuvînt este la plural, iar al doilea apare deseori la plural. Dar, la fel ca și în limba noastră, nu pare să existe o diferență mare între „cer"

și „ceruri". Termenul este folosit cu referire la cerul fizic, în special în expresia „cerul și pămîntul" (Gen. 14:19; Mat. 5:18). Unii au sugerat că scriitorii Bibliei credeau că cerul, așa cum se vede el, este asemănător cu o oală întoarsă („întinderea cerului", Gen. 1:8). Soarele face pelerinajul său zilnic traversînd cerul (Ps. 19:4-6) și există ferestre prin care coboară ploaia (Gen. 7:11). Se poate ca unii evrei să fi susținut această idee, dar nu trebuie să uităm că oamenii din VT erau capabili să creeze imagini foarte plastice. Nu este potrivit să-i socotim incapabili de a trece dincolo de sensul literal. Sensul teologic al limbajului lor despre cer poate fi înțeles, fără să facem apel la asemenea ipoteze.

Cerul este locuința lui Dumnezeu și a celor din apropierea Sa. Israeliții trebuie să se roage: „Privește din Locașul Tău cel sfînt, din ceruri" (Deut. 26:15). Dumnezeu este „Dumnezeul cerurilor" (Iona 1:9), sau „Domnul, Dumnezeul cerurilor" (Ezra 1:2), sau „Tatăl vostru care este în ceruri" (Mat. 5:45; 7:21, etc.). Dumnezeu nu este singur acolo, deoarece citim despre „oștirea cerului" care I se închină (Neem. 9:6) și despre „îngerii din cer" (Marcu 13:32). Credincioșii pot aștepta în viitor o „moștenire ... păstrată în ceruri" pentru ei (1 Pet. 1:4). Prin urmare, cerul este locuința actuală a lui Dumnezeu și a îngerilor Săi, precum și destinația finală a sfinților Săi de pe pămînt.

La multe popoare antice a existat ideea unei multiplicități a cerurilor. S-a sugerat că NT ar depune mărturie despre ideea rabinică potrivit căreia există șapte ceruri, deoarece există referiri la Paradis (Luca 23:43) și la „al treilea cer" (2 Cor. 12:2; acesta era numit Paradis în terminologia rabinică, *cf.* 2 Cor. 12:3). Se spune de asemenea despre Isus că a trecut „prin ceruri" (Evr. 4:14). Totuși, acestea sînt temeiuri prea șubrede pe care să ridicăm un asemenea edificiu. Tot limbajul NT poate fi înțeles dacă luăm sensul că cerul este locul perfecțiunii.

Cerul a ajuns să fie folosit ca o perifrază respectuoasă pentru Dumnezeu. Astfel cînd fiul risipitor spune: „Am păcătuit împotriva cerului" (Luca 15:18, 21), el înțelege prin aceasta: „Am păcătuit împotriva lui Dumnezeu". La fel este cazul și în Ioan 3:27: „Ce-i este dat din cer". Cel mai important exemplu din această categorie este modul în care Matei folosește expresia „Împărăția cerurilor", care pare să fie identică cu „Împărăția lui Dumnezeu".

În fine, trebuie să remarcăm folosirea escatologică a termenului. Atît în VT cît și în NT se recunoaște că universul fizic actual nu este etern, ci va dispare și va fi înlocuit cu „ceruri noi și un pămînt nou" (Is. 65:17; 66:22; 2 Pet. 3:10-13; Apoc. 21:1). Ar trebui să înțelegem că asemenea pasaje indică faptul că starea finală a tuturor lucrurilor va fi de așa natură încît să exprime deplin voia lui Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. *TDNT* 5, p. 497-543; *NIDNTT* 2, p. 184-196; *ZPEB*, 3, p. 60-64.

L.M.

CERAMICĂ. Lui Ezechiel i s-a poruncit să graveze o imagine a Ierusalimului pe o cărămidă uscată la soare (4:1; ebr. *l^ebēnâ*). Au fost descoperite planuri gravate pe tăblițe de lut (de ex. *ANEP*, no. 260). Cînd Moise și bătrînii au primit o vedenie de la Dumnezeul lui Israel (Exod. 24:10), sub El se afla ceva ca și „o pardoseală de piatră de safir" („un fel de lucrare de safir străveziu"). S-ar putea ca aceasta să fie o comparație cu platforma din vremea lor construită pentru Ramses II la Qantir și care era acoperită cu plăci ceramice smălțuite albastre; *cf.* „Safir" în art. *BIJUTERII ȘI PIETRE PREȚIOASE și W. C. Hayes, *Glazed Tiles from a Palace of Rameses II at Kantir*, 1937. Din cîte se știe, în Palestina antică nu erau folosite țigle pentru acoperiș și de aceea în Luca 5:19 cuvîntul gr. *keramos* ar trebui tradus cu termenul general „acoperiș". (*CASĂ).

A.R.M.

CETATE.

I. În Vechiul Testament

Cuvîntul *ʿîr* apare de 1.090 de ori în VT și descrie o diversitate de așezări permanente. Se pare că nu ține seamă de mărime sau de drepturi (*cf.* Gen. 4:17; 19:29; 24:10; Exod. 1:11; Lev. 25:29, 31; 1 Sam. 15:5; 20:6; 2 Împ. 17:6; Ier. 51:42-43, 58; Iona 3:3; Naum 3:1).

Există alte cuvinte folosite în Biblie pentru a desemna cetate. Dintre cuvintele evreiești remarcăm *qiryâ* (Ezra 4:10), *qiryāʾ* (Ezra 4:15, etc.), *qereṯ* (Iov 29:7; Prov. 8:3; 9:3, etc.), *šaʿar*, literal „poartă", dar folosit frecvent în Deuteronom în sensul de cetate sau oraș (5:14; 12:15; 14:27-28).

Cetatea putea să fie cu ziduri sau fără ziduri. Spionilor pe care i-a trimis Moise în Canaan li s-a cerut să observe acest lucru (Num. 13:19, 28). În raportul lor ei au vorbit despre cetăți care erau „înconjurate cu ziduri și erau foarte mari" (*cf.* Deut. 1:28, „mari și întărite pînă la cer"). Multe dintre cetățile canaanite pe care le-au întîlnit israeliții în timpul Cuceririi au fost cetăți înconjurate cu ziduri. Excavațiile moderne ale cîtorva cetăți antice ne dau informații cu privire la natura exactă a zidurilor și a teritoriului închis de ele. În fiecare caz ar trebui consultate rapoartele de excavație pentru cetăți specifice.

Cuvîntul *ḥāṣēr* pare să fie folosit în mod special pentru satele deschise, pentru a le deosebi de *ʿîr*, care erau înconjurate cu ziduri. Pentru a fi și mai concreți, o cetate apărată de structuri solide era numită *ʿîr mibṣar*, cetate întărită (Ier. 34:7).

În cetățile obișnuite exista o zonă centrală unde se desfășura comerțul și judecățile și de jur împrejur erau „suburbiile" (*migrāš*, „pășuni") unde lucrau țăranii (Num. 35:2; Ios. 14:4; 1 Cron. 5:16; 6:55; Ezec. 48:15, 17). Se pare că au existat sate și în apropierea orașelor mai mari, și erau numite „fiice" (*bānôṯ*), probabil localități fără ziduri (Num. 21:25; 32:42; 2 Cron. 28:18; Neem. 11:25-31). Cînd cetatea centrală avea ziduri ea era un loc de adăpost pentru toată populația din împrejurimi în vremuri de pericol (*FORTIFICAȚII ȘI ASEDIERI). În vremurile pre-israelite multe dintre aceste ținuturi cu cetățile lor întărite erau mici orașe-state conduse de un „rege", *meleḵ*, în relație de vasalitate cu o putere mai mare cum era Egiptul.

În VT există numeroase referiri la cetăți ne-israelite, printre cele mai faimoase fiind Pitom și Ramses, cetățile-magazii ale faraonului (Exod. 1:11), cetățile filistenilor, care erau de fapt orașe-state de tip grecesc (1 Sam. 6:17-18), Damasc, capitala Siriei, *Ninive, „o cetate foarte mare, cît o călătorie de trei

zile" (Iona 3:3), *Babilonul cel mare (Dan. 4:30; Ier. 51:37, 43, 58), *Susa (Shushan), capitala Persiei (Est. 1:2). Excavațiile și cercetările arheologice generale au scos la lumină multe informații importante despre unele dintre aceste cetăți. Astfel, Ninive a fost înconjurată de ziduri cu o circumferință de aproape 16 km. În apropiere erau alte două cetăți asiriene, Khorsabad și Nimrud (*CALAH), amîndouă de aceeași mărime. În plus, existau numeroase sate în regiunea aceea. Mărimea cetății pe care a avut-o în gînd scriitorul cărții lui Iona se poate să nu fie clară în zilele noastre, dar avem motive serioase să credem că era o „cetate foarte mare". Babilonul, de asemenea, a fost o cetate remarcabilă cu fortificații și palate mărețe.

În interiorul zidurilor oricăreia dintre aceste cetăți antice se găseau casele locuitorilor, poate casele mari ale nobililor și chiar un *palat. Excavațiile din Palestina ne-au arătat destul de clar planul de construcție al acestor cetăți. Porțile cetății, multe dintre care au fost excavate în prezent (de ex. Meghido, Hațor, Ghezer, Telel Sheba) erau un loc unde se desfășura comerțul și judecățile și aici ședeau judecătorii ca să ia deciziile (Gen. 19:1; 2 Sam. 15:2-6; 1 Împ. 22:10; Amos 5:10, 12, 15). Numărul porților era variabil. În Ierihon se pare că a existat numai o singură poartă, dar în alte cetăți se poate să fi fost mai multe. Cetatea ideală a lui Ezechiel avea 12 porți (Ezec. 48:30-35; cf. Apoc. 21:12-13). Zona din spatele zidurilor era de obicei planificată cu grijă, cu un drum de centură care înconjura cetatea; lîngă acest drum erau case și din el porneau alte drumuri care duceau spre interior. Casele, clădirile publice, altarele sau templele și locurile libere pot fi observate în planurile excavatorilor.

Uneori cetățile au avut o destinație specială. Cetățile egiptene Pitom și Ramses au fost cetăți-magazii (Exod. 1:11) sau cetăți „visterii". Solomon a avut cetăți „pentru care și călăreți" (1 Împ. 4:26; 9:19) cît și cetăți-magazii. Credem că acestea erau destinate pentru apărare și pentru înmagazinarea grînelor. Excavațiile de la Meghido au fost deosebit de instructive în privința aceasta, deoarece au arătat că acest oraș a avut cîndva un siloz imens pentru grîne, cu o capacitate de vreo 500.000 de litri. Excavațiile au arătat că de obicei hambarele erau aproape de poartă (de ex. Tell Sheba).

Uneori cetățile erau folosite în negocierile dintre state și cînd erau încheiate tratate și erau ajustate granițele se făcea deseori un transfer de cetăți de la un stat la altul (1 Împ. 9:10-14; 20:34). Alteori cetățile făceau parte din zestre (1 Împ. 9:16). De asemenea, oamenii din statele învecinate erau domici să aibă acces la piețele vecinilor lor și să „facă străzi" în cetățile lor (1 Împ. 20:34), unde să poată face comerț.

În orice discuție despre termenul „cetate" folosit în Biblie, *Ierusalimului ar trebui să i se acorde un loc special, deoarece între cetățile lui Israel Ierusalimul a ocupat un loc proeminent ca cetate de scaun a casei lui David și ca centru al vieții religioase a națiunii. Este numit „cetatea lui David" și „cetatea lui Dumnezeu", termeni care au o strînsă asociere cu închinarea preexilică din Israel și cu regele Israelului, fapt care este reflectat în mulți psalmi. Aspectul Ierusalimului în ultimele zile ale regilor a fost dezvăluit în mare măsură prin lucrarea lui Kathleen Kenyon, care a făcut excavații pe versanții de E ale cetății antice, în dreptul văii Chedronului; versanții erau terasați și pe ei erau construite șiruri de case. A existat o prăbușire masivă în timpul atacului lui Nebucadnețar. Zidul de V al cetății din vremea aceea a fost descoperit recent.

Ierusalimul a zăcut în ruine timp de aproape un secol înainte de construirea cetății noi. La început a fost o cetate fără ziduri, dar sub conducerea lui Neemia a fost protejată iarăși de un zid ale cărui urme pot fi văzute pînă în zilele noastre. Cînd VT a fost tradus în greacă, termenul evreiesc *'îr* a devenit *polis* în LXX. Dar în timp ce termenul grecesc *polis* avea un sens politic și însemna „stat" sau „organizație politică" și nu doar „cetate", termenul evreiesc era apolitic. Dintre scriitorii evrei de mai tîrziu numai Philo a folosit termenul *polis* într-un sens politic.

BIBLIOGRAFIE. „Cetăți" în S. M. Paul și W. G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1973, p. 3-26.

J.A.T.

II. În Noul Testament

În NT termenul *polis* este întîlnit frecvent. În evanghelii are un sens ne-politic mai cuprinzător și înseamnă „sat", *etc.*, reprezentînd cadrul lucrării lui Isus printre evrei. În Faptele este folosit pentru diferite cetăți heleniste din Asia Mică și Europa, dar nu se referă la structura lor politică. În Rom. 16:23 găsim că vistiernicul sau administratorul (termenul este cunoscut din inscripții) cetății Corint făcea parte din biserica creștină: afară de Fapt. 21:39, unde Pavel se laudă cu originea sa, acesta este singurul loc din NT unde găsim o aluzie distantă la structura politică a cetății. Este tentant, însă, să considerăm cuvintele din Fapt. 15:28 *edoxen tō pneumati tō hagiō kai hēmin*, o expresie după modelul formulei civice *edoxen tē boulē kai tō dēmō*. Chiar dacă ar fi așa, oricît de atrăgătoare și sugestivă ar fi ideea că aici Duhul Sfînt ia locul conciliului și apostolii iau locul adunării cetățenilor, este clar că nici apostolii și nici Luca nu au intenționat să forțeze această analogie. Este important să observăm că termenul *parrēsia* („îndrăzneala" creștină sau „libertatea de exprimare") are o conotație politică concretă, referindu-se la libertatea cuvîntului cetățenilor din adunare.

Verbul *politeuomai* înseamnă în NT „a trăi viața, a se purta" (Fapt. 23:1; Filip. 1:27). Substantivul *politeia*, „federație" sau „organizație politică" este folosit cu referire la drepturile și privilegiile Isrelului (Efes. 2:12). Cuvîntul *politeuma* este folosit în Filip. 3:20 și unii încearcă să-l interpreteze în sensul tehnic de „colonie" și să traducă versetul: „Noi sîntem o colonie a cerului" (o expresie potrivită pentru Filipi). Totuși, pentru a traduce în felul acesta trebuie să restructurăm propoziția și sugestia aceasta trebuie respinsă. Aici întîlnim fie termenul mai puțin specific „cetățenie" (*cf.* Filon, *Concerning the Confusion of Tongues* 78, *Epistle to Diognetus* 5. 9) sau termenul foarte general „mod de viață", în care caz vezi 2 Cor. 4:18.

Ierusalimul continuă să aibă pentru scriitorii NT titlul de „cetate sfîntă" și era prețuit de Isus ca cetatea marelui Rege (Mat. 5:35). Pînă în anul 70 d.Cr. a continuat să fie un centru de influență creștină și un loc prețuit. Totuși, despre Ierusalim se spune de asemenea că este o cetate de oameni păcătoși care au persecutat și au omorît pe profeți, o cetate pentru care Isus plînge cînd vede că judecata ei se apropie. Această ambivalență spirituală o remarcăm în Apocalipsa. Ierusalim este cetatea preaiubită (20:9), obiectul promisiunilor lui Dumnezeu, centrul domniei mileniale; dar în cap. 11, cetatea sfîntă este numită Sodoma și

Egipt unde Domnul a fost răstignit; este folosit și termenul „cetatea cea mare", o expresie rezervată de obicei pentru adversarii lui Dumnezeu (vezi cap. 16 și 18) întrucît în vremea aceea Ierusalimul era reprezentativ pentru aceste fapte. În Gal. 4:24-26 putem face o comparație a contrastului celor două Ierusalimuri prezentate de Pavel.

Pentru scriitorul Epistolei către Evrei și pentru cititorii săi (oricine și oriunde s-ar fi aflat evreii), accentul este pus asupra Ierusalimului ceresc. Acesta este scopul lor, viziunea care i-a întărit pe sfinții din vechime în căutarea lor. Prin venirea Fiului i s-a dat în sfîrșit unui Om să șadă alături de Dumnezeu, ca frații Lui să vină la cetatea Dumnezeului viu și cei neprihăniți să fie făcuți desăvîrșiți (12:22-23; 11:40). Dar împlinirea este încă de domeniul viitorului; va avea loc la vremea sfîrșitului pe care scriitorul o așteaptă cu nerăbdare. Există aici afinități cu Filon (de ex. *loc. cit.* mai sus), dar Epistola către Evrei continuă să fie fidelă ideilor kerygmatice de criză legate de prima și de a doua venire a lui Isus.

Ierusalimul ceresc, Noul Ierusalim, constituie subiectul în Apoc. 21-22. Așa cum a revelat și subliniat un studiu recent al Apocalipsei, descrierea aceasta este tributară mai multor surse. În primul rînd, Ezec. 40-48 este de cea mai mare importanță pentru planul cetății, iar Isaia și Zaharia furnizează o mare parte a limbajului folosit pentru a descrie beneficiile și binecuvîntările acelui loc și acelei stări. Asemenea speranțe pot fi întîlnite frecvent și în scrierile apocaliptice evreiești. În al doilea rînd, de cînd au fost făcute studii comparate ale școlii de exegeți specializați în istoria religiilor, a existat tendința să se pună accent pe relația dintre descriere și astronomia și astrologia din antichitate. Cele douăsprezece pietre prețioase din temelie sînt echivalente bine cunoscute ale celor douăsprezece semne ale zodiacului: amestecul de pietre prețioase și perle reflectă cerurile înstelate de deasupra, iar străzile simbolizează Calea Lactee; dimensiunile cubice ale cetății și mărimea ei imensă sînt luate după modelul imensității spațiului. Chiar și zidul ceresc își are originea în stîlpii cerului. În al treilea rînd, pot fi făcute multe comparații între această descriere și aceea a cetăților elene (și a Babilonului, un model posibil pentru acestea) făcută de geografi și oratori greci. În aceste scrieri găsim un plan tetragonal, o stradă centrală, un rîu flancat de străzi sau presărat cu insule de lemn, viziunile unor cetăți împodobite cu pomi frumoși, cetăți salubre datorită așezării lor naturale și datorită florei din ele. Există totuși un contrast remarcabil. În cetățile elene existau multe temple; în Noul Ierusalim nu există nici un templu și nici nu este nevoie de vreun templu. Nici o scriere nu le exclude în mod necesar pe celelalte; cunoașterea tuturor (scrierilor) scoate la lumină înțelesul spiritual al acestei vedenii. La sfîrșitul hotărît, cînd Dumnezeu este Totul în toți, vedem împlinirea speranțelor Israelului, realizarea promisiunii lui Dumnezeu față de el; manifestarea, într-o cetate care are gloria lui Dumnezeu, a realității proclamate deja de ceruri și de stele; răspunsul la toate năzuințele estetice și aspirațiile naționale într-un loc unde regii pămîntului aduc gloria lor. Cei născuți din nou sînt cetățeni ai acestei cetăți și spre ea tind toți pelerinii credinței. Cetatea este descrisă de asemenea ca Mireasa Mielului; este un alt aspect al Bisericii Sale pentru care a murit El, modelul și țelul oricărei societăți umane. În ultimă analiză, oamenii sînt cei care formează cea mai importantă dintre cetățile scripturale și nu zidurile: numai oameni făcuți perfecți, cetatea Dumnezeului cel viu.

BIBLIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 229-240; M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, 1958; R. S. Lamon și G. M. Shipton, *Megiddo I*, 1939; G. Loud, *Megiddo II*, 1948, p. 46-57; R. de Vaux, articole despre excavațiile de la Tell el-Far'a în *Revue Biblique* 1947-52; *TWBR*, s.v.; W. M. Ramsay, *The Cities of St. Paul*, 1907; E. M. Blaiklock, *Cities of the NT*, 1965; D. H. McQueen, *The Expositor* (Seria a 9-a, 2, 1924, p. 221-226; R. Knopf, *Festschrift für G. Heinrici*, 1914, p. 213-219; W. Bousset, R. H. Charles, G. B. Caird, G. R. Beasley-Murray, comentarii despre *Apocalipsa* în *loc. cit.*

J.N.B.

CETATE ÎNTĂRITĂ, Vezi CASTEL

CETATEA SĂRII (Ebr. *'îr hammelah*). În Ios. 15:62, una dintre cetățile de graniță ale teritoriului tribal al lui Iuda, „în pustie", la S de Midin, Secaca și Nibșan (care în prezent pot fi identificate, pe baza excavațiilor, cu așezările Buqei'a din Epoca Fierului II de la Khirbet Abū Tabaq, Khirbet es-Samrah și Khirbet el-Maqāri) și la N de En-Ghedi. Identificarea cetății cu Khirbet Qumran, a fost sugerată pentru prima oară de M. Noth (*Josua*, 1938, p. 72; *ZDPV* 71, 1955, p. 111 ș.urm.); ea a fost confirmată de descoperirea unei fortărețe din Epoca Fierului II sub așezarea comunității de la *Qumran (*cf.* F. M. Cross Jr., J. T. Milik, *BASOR* 142, 1956, p. 5 ș.urm.; R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 1973, p. 91 ș.urm.).

F.F.B.

CETĂȚI DE REFUGIU (SCĂPARE). Acestea au fost locuri de refugiu menționate în principal în Num. 35:9-34 și Ios. 20:1-9 (unde ne sînt date numele lor). Ele sînt menționate și în Num. 35:5; Ios. 21:13, 21, 27, 32, 38; 1 Cron. 6:57, 67. Din aceste texte se pare că cetățile de scăpare făceau parte dintre cetățile leviților. Deut. 4:41-43; 19:1-13 se ocupă cu instituția indicată prin acest nume (*cf.* Exod. 21:12-14).

În viața publică a Israelului trebuia aplicată legea retribuirii și, în plus, așa cum este specificată în *lex talionis* (vezi Exod. 21:23-25, etc.) care se aplica în mod special cazurilor de vărsare de sînge (vezi Gen. 9:5 ș.urm; Exod. 21:12; Lev. 24:17, *etc.*; *cf.* Deut. 21:1-9). În Israelul antic, cel puțin, datoria de a pedepsi pe criminal revenea unui *gō'ēl*, rudenia de parte bărbătească cea mai apropiată (*RĂZBUNĂTORUL SÎNGELUI). Se făcea distincție între omorîrea voluntară sau involuntară a unui om. Cel care comitea un omor intenționat trebuia să fie omorît, în timp cel care comitea un omor neintenționat putea cere azil într-una dintre cetățile de refugiu. Se poate spune că instituirea cetăților de refugiu a servit în principal pentru a preveni excesele care puteau rezulta de pe urma așa-numitelor „dușmănii de sînge".

În „Cartea legămîntului", cea mai veche culegere de legi ale Israelului, există deja o prevedere cu privire la această problemă (Exod. 21:12-14). Probabil că motivul acestei reglementări poate fi descris în felul

următor: Israelul cunoștea obiceiul vechi, care era răspîndit și la alte popoare, de a privi altarul sau sanctuarul ca un loc de refugiu. Aici se prevede că un om care comite omor intenționat nu va căpăta refugiu lîngă altar, în timp ce un om care comite omor neintenționat poate primi refugiu. Dar se poate ca altarul să fie la o depărtare mare și, în afară de aceasta, omul nu poate rămîne permanent lîngă altar, în sanctuar. De aceea Domnul a anunțat că se va îngriji de problema aceasta. Expresia ciudată: „Dumnezeu l-a lăsat să cadă în mîinile lui" a fost interpretată în sensul că omul care a ucis fără intenție nu este decît un instrument de care s-a folosit Dumnezeu și, de aceea, este normal ca Dumnezeu să se îngrijească de protecția lui. Exemple de refugiu la altar în Israel pot fi întîlnite în 1 Împ. 1:50-53; 2:28-34, iar expresii cum sînt cele din Ps. 27:4-6; 61:4; Obad. 17, arată că acest obicei era bine cunoscut în Israel.

Există diferențe carcateristice între cele două grupe principale de reglementări cu privire la cetățile de refugiu, Num. 35:9 ș.urm.; Deut. 19:1 ș.urm. (*cf.* Deut. 4:41-43). În ce privește regulile din Num. 35, care au fost date și în cîmpia Moabului (v.1), trebuie să observăm cîteva lucruri. Este folosit termenul „cetăți de refugiu, cetăți unde un om este primit (?)" (sau „cetăți de scăpare, cetăți unde să poată scăpa ucigașul"). La vremea potrivită, Israel trebuia să stabilească trei cetăți pe malul de E al Iordanului și trei cetăți pe malul de V (v. 13 ș.urm.), cetăți care trebuia să fie dintre cetățile leviților (v. 6). „Adunarea" trebuia să pronunțe judecata definitivă (v. 12, 24). (În timpul pribegiei prin pustie acest grup a luat decizii în asemenea cazuri. Aici nu se prevede ce grup să aibă funcție similară după ce Israel avea să se așeze în Canaan.) În v. 16-23 sînt date criterii pentru a defini precis dacă omorul a fost intenționat sau neintenționat. Cel care a comis un omor neintenționat trebuie să rămînă în cetate pînă la moartea marelui preot (v. 25, 28, 32). În acest context șederea capătă caracter de exil, de pedeapsă (v. 28, 32). Observați de asemenea stipulațiile din v. 30-32, împreună cu motivația importantă dată în v. 33 ș.urm.

Deut. 4:41-43 narează modul în care „Moise a ales trei cetăți dincoace de Iordan". Deut. 19:1 ș.urm. stipulează că, după cucerirea Canaanului, trei cetăți de refugiu să fie stabilite la V de Iordan și alte trei în cazul unei viitoare extinderi a teritoriului Israelului (se pare că ultima prevedere nu a fost dusă niciodată la îndeplinire). Se subliniază faptul că israeliții trebuia să aibă grijă ca un om care a omorît pe cineva neintenționat să aibă acces ușor la o cetate de refugiu (v. 3, 6 ș.urm.). Pentru a arăta diferența dintre un omor intenționat și unul neintenționat, este dat un exemplu în v. 5. Bătrînii cetății în care locuiește cel care a omorît trebuie să ia decizia finală (v. 12).

Potrivit cu Ios. 20, următoarele cetăți de refugiu au fost stabilite în timpul vieții lui Iosua: Cades, Sihem, Chiriat-Arba (Hebron), Bezer, Ramot și Golan. Ios. 20 presupune că sînt cunoscute ambele reguli, cele din Num. 35 și cele din Deut. 19. Un element nou aici este că bătrînii cetății de refugiu au de asemenea o responsabilitate (v. 4-5).

Nu se știe nimic cu privire la punerea în practică a dreptului la azil. Cu excepția celui din 1 Împ. 1:50-53; 2:28-34, nu este menționat nici un alt caz, dar acest fapt *per se* nu ar trebui să ne surprindă. Este posibil ca, pe măsură ce autoritatea centrală s-a consolidat tot mai mult, dreptul de azil să fi scăzut în importanță.

În ce privește datarea acestor pasaje și istoricitatea faptelor pe care le conțin, Wellhausen și adepții săi susțin că ele sînt rezultatul unui proces îndelungat, după cum urmează. La început sanctuarul a fost locul de refugiu. În secolul al 7-lea î.d.Cr, autorii Deuteronomului au urmărit centralizarea cultului. În legătură cu acest lucru ei au secularizat dreptul la azil și au înlocuit sanctuarul cu cîteva cetăți și i-au înlocuit pe preoți cu bătrînii cetății. Num. 35 conține un proiect care datează din vremuri exilice sau post-exilice și care nu a fost pus în practică niciodată. Ios. 20 datează dintr-o perioadă și mai tîrzie. În zilele noastre mulți cercetători sînt de părere că această instituție datează din vremuri mult mai vechi, de ex., din vremea lui David (Albright și alții).

Nu pare să existe nici un motiv pentru a nu accepta faptul că regulile discutate datează, cel puțin în esență, din vremea lui Moise. Este evident că lucrul acesta nu poate fi discutat ca o problemă izolată, deoarece este strîns legat de datarea surselor. Este suficient să spunem că aceste șase cetăți au aparținut teritoriului lui Israel numai în vremurile vechi, cetatea Golan fiind pierdută la scurtă vreme după moartea lui Solomon, iar Bezer în jur de 850 î.d.Cr. (potrivit cu *PIATRA MOABITĂ).

Rămîn în discuție două probleme. Mai întîi, de ce trebuia să rămînă în cetatea de refugiu pînă la moartea marelui preot cel ce a comis un omor neintenționat? Un răspuns este că vina lui a fost transferată asupra marelui preot și a fost ispășită prin moartea (prematură) a marelui preot. O concepție similară apare în Talmud (*Makkoth* 2b) și continuă să fie apărată, printre alții, de Nicolsky și Greenberg. Această concepție are ceva atrăgător în ea (*cf.* Exod. 28:36-38), dar poate fi pusă sub semnul îndoielii. Este mai bine să adoptăm ideea că la moartea marelui preot se încheia o perioadă de timp bine definită. Poate că, așa cum arată van Oeveren, ideea este următoarea: cetățile de refugiu făceau parte dintre cetățile leviților; cel care comitea un omor neintenționat, locuind într-o cetate de refugiu, ajungea să fie legat de tribul lui Levi; moartea marelui preot, șeful tribului lui Levi, desfăcea această legătură.

În al doilea rînd, se poate spune oare că în cazul celui care comitea un omor neintenționat dreptatea era înlocuită de îndurare? Probabil că cel mai bun lucru este să spunem că la această întrebare nu se poate da un răspuns, deoarece VT nu face distincția între îndurare și dreptate în felul în care o facem noi. Dar declarația că legile pe care Domnul le-a dat lui Israel au fost bune și drepte (Deut. 4:6 ș.urm., etc.) se aplică în mod cert și la reglementările cu privire la cetățile de refugiu.

Răspunsul la aceste întrebări afectează măsura în care ar trebui să privim aceste reguli privitoare la cetățile de refugiu ca fiind Cristologice. Nu încape îndoială că sîntem îndreptățiți să-L numim pe Cristos Refugiul nostru. Dar este precar să dezvoltăm o paralelă între Cristos și cetățile de scăpare.

Pentru părerile iudaismului de mai tîrziu cu privire la aceste reguli, vezi tratatul Mishnah *Makkoth* 2 și tratatele din Talmud asociate cu acesta (*cf.* Löhr, p. 34).

BIBLIOGRAFIE. N. M. Nicolsky, „Das Asylrecht in Israel", *ZAW* 48, 1930, p. 146-175; M. Löhr, *Das Asylwesen im Alten Testament*, 1930; C. L. Feinberg, „The Cities of Refuge", *BS* 103, 1946, p. 411-416; 104,

1947, p. 35-48; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1956, p. 120-125; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 160-163; M. Greenberg, „The Biblical Conception of Asylum", *JBL* 78, 1959, p. 125-132; B. van Oeveren, *De Vrijsteden in het Oude Testament*, 1968 (cu un rezumat în l. germană, p. 257-260, și bibliografie extensivă).

N.H.R.

CETĂȚILE DIN CÎMPIE. Cetățile din cîmpie au fost, în principal, Sodoma, Gomora, Adma, Țeboim și Bela sau Țoar (Gen. 14:2). S-a susținut că acestea au fost situate la N de Marea Moartă, unde Valea Iordanului se lărgește și formează „Cercul" sau „Cîmpia" Iordanului (*cf.* Deut. 34:3) și dovada în favoarea acestei identificări este că „Avraam și Lot au privit spre cetățile acestea din apropiere de Betel (Gen. 13:10), iar *Cercul Iordanului* nu se poate referi la S Mării Moarte și prezența celor cinci cetăți aici este imposibilă, iar expediția celor patru regi (Gen. 14:7), înaintînd spre N de la Cades-Barnea, a atacat Hațaton-Tamar, probabil En-Ghedi, *înainte* de a ajunge la valea Sidim unde l-a întîlnit pe regele Sodomei împreună cu aliații săi" (G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*[25], 1931, p. 505 ș.urm.).

Pe de altă parte, poate fi susținută și părerea că aceste cetăți sînt acoperite de apele puțin adînci de la capătului de S al Mării Moarte (G. E. Wright, *Westminster Historical Atlas*, 1945, p. 26, 65-66; *idem*, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 50). Mai întîi, Gen. 13:10 spune că Lot a văzut „Cercul" (Cîmpia) Iordanului, nu cetățile din cîmpie. El nu a fost atras de amenajările urbane ci de pășunile mănoase. În al doilea rînd, refuzul de a da numele de „Cercul Iordanului" la partea de S a Mării Moarte și contestarea posibilității existenței celor cinci cetăți în acea regiune este bazată pe configurația geografică din zilele noastre și trece cu vederea orice alterare a reliefului. În al treilea rînd, există o problemă legată de identificarea Hațațon-Tamarului cu En-Ghedi. Identificarea se bazează pe 2 Cron. 20:2, unde ni se spune că moabiții și amoniții care au înaintat „sînt la Hațațon-Tamar (adică En-Ghedi)". Expresia aceasta nu trebuie înțeleasă în sensul că identifică cele două localități (cum este cazul în Gen. 14:3), afară de cazul că facem presupunerea absurdă că după vremea lui Iosafat numele En-Ghedi a înlocuit numele Hațațon-Tamar, și de aceea este necesară explicarea arhaismului. Prin urmare, expresia „adică, En-Ghedi" trebuie interpretată în sensul că explică mai precis unde se afla dușmanul, în zona mai mare indicată de primul nume. Această interpretare se potrivește și în Gen. 14:7 unde, într-un capitol plin de explicații în paranteză pentru nume arhaice de locuri, Hațațon-Tamar nu este explicat. Prin urmare, ne putem imagina cetățile din cîmpie ca fiind situate în regiunea inundată în prezent, dar care pe vremuri forma partea de S a Cîmpiei Iordanului.

Cîmpia, așa cum a văzut-o Lot, a fost extrem de atrăgătoare din punct de vedere material (Gen. 13:10), dar avea să devină un pustiu. Cauza care a produs efectiv distrugerea cetăților a fost probabil un cutremur de pămînt, însoțit de explozii și emanații de gaze. Din punct de vedere biblic și în mod fundamental a fost o judecată a lui Dumnezeu, menționată de multe ori în Biblie (Deut. 29:23; Is. 1:9; Ier. 49:18; Plîn. 4:6; Amos 4:11; Luca 17:29; 2 Pet. 2:6), iar Sodoma a devenit sinonimă cu păcatul nerușinat (Is. 3:9; Plîn. 4:6; Iuda 7). În timp ce Ezec. 16:49-51 enumeră păcatele Sodomei ca fiind mîndria, viața nepăsătoare în belșug și „urîciunile", Gen. 19:4-5 se concentrează asupra pervertirii sexuale, în special homosexualitatea. Faptul că Lot oferă pe fiicele sale pentru a fi violate (v. 8) indică felul de viață din Sodoma și influneța demoralizantă. Raportul că o tăbliță cuneiformă de la *Ebla menționează cele cinci cetăți este bazat pe o identificare greșită.

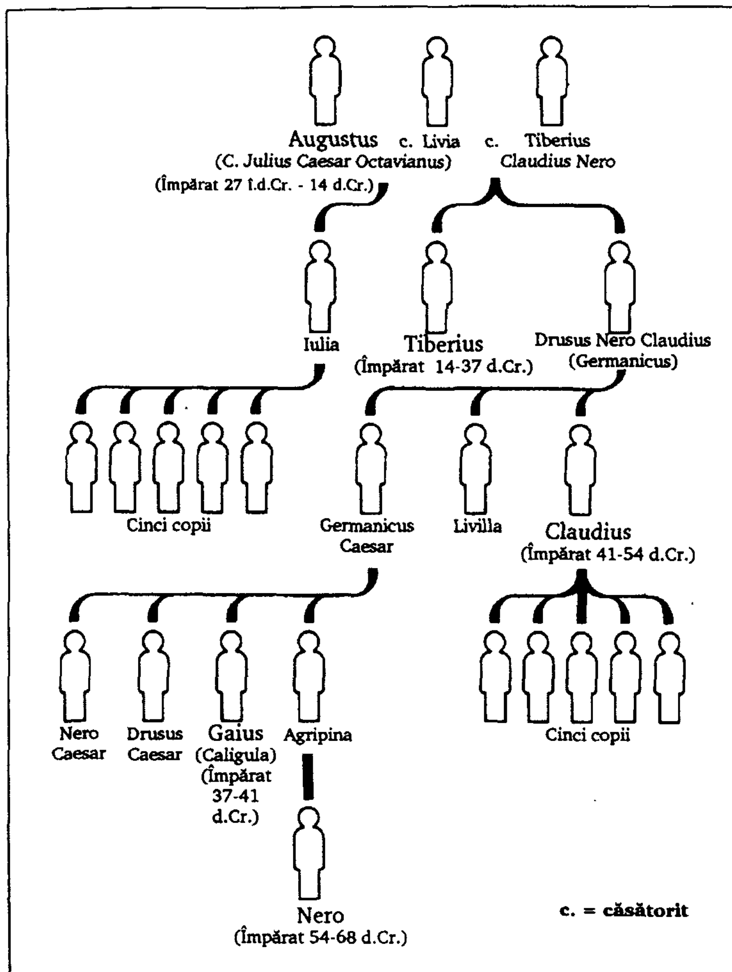
Povestea Sodomei nu este doar un avertisment, ci oferă un exemplu documentat teologic de judecată divină realizată printr-un dezastru „natural". Istoria este pentru cel credincios o garanție că Judecătorul întregului pămînt face dreptate (Gen. 18:25). Fiind convins personal de justețea și necesitatea pedepsei (Gen. 18:20-21), Dumnezeu acționează; dar în mînia Sa El nu uită mila, iar în judecata Sa El salvează pe cel neprihănit (Gen. 19:16, 29). (Pentru bibliografie, vezi *ARHEOLOGIE.).

J.A.M.

CEZAR. (Din lat. *caesar*). Numele unei ramuri din familia aristocrată Iulia, care a căpătat o influență dominantă asupra Republicii romane prin triumful lui Augustus (31 î.d.Cr.) și a deținut-o pînă la moartea lui Nero (68 d.Cr.). Această hegemonie (cum este numită în Luca. 3:1, în textul grec; „domnie" este un termen prea precis) a fost o combinație nestructurată de puteri legale și sociale, o noutate pentru tradiția romană, nu prin forma și conceptul ei, ci prin faptul că a deținut monopolul conducerii. Succesul hegemoniei a produs o reorientare atît de completă a formei de guvernămînt încît atunci cînd familia lui Cezar s-a stins, poziția lor a fost instituționalizată și numele lor a fost preluat de împărații care au urmat la tron.

Una dintre bazele puterii unui Cezar a fost faptul că a deținut mai mult timp comanda unei provincii de la granița Imperiului roman. Iudea a făcut parte întotdeauna din această categorie și așa se explică apelul lui Pavel (Fapt. 25:10-11) împotriva procuratorului, care nu ar fi fost posibil dacă guvernatorul ar fi fost un proconsul cu puteri depline, și astfel egal cu Cezar. Tot de aici derivă și obiceiul evreiesc de a-l numi pe Cezar „rege" (Ioan 19:12, 15). Familia dinastică era, din punctul lor de vedere, o familie monarhică. Chiar și atunci cînd teoretic puterea nu era în mîinile Cezarului, este folosită aceeași terminologie (Fapt. 17:7; 1 Pet. 2:13, 17). Forța tradiției elene de suveranitate regală asupra republicilor, redirecționată prin jurămîntul universal de loialitate personală față de casa lui Cezar, și asocierea cu cultul împăratului, a anulat concepția romană limitată despre poziția Cezarului. Rolul său quasi-monarhic a simplificat funcția imperială a Romei. Dar cultul Cezarului a ajuns să devină o problemă chinuitoare pentru creștini (Pliny, *Ep.* 10. 96-97 și poate Apoc. 13).

Cezarii la care se face referire în NT sînt, în Evanghelii, Augustus (Luca 2:1) și în altă parte Tiberius, iar în Faptele, Claudius (Fapt. 11:28; 17:7; 18:2), și în toate celelalte locuri, Nero.



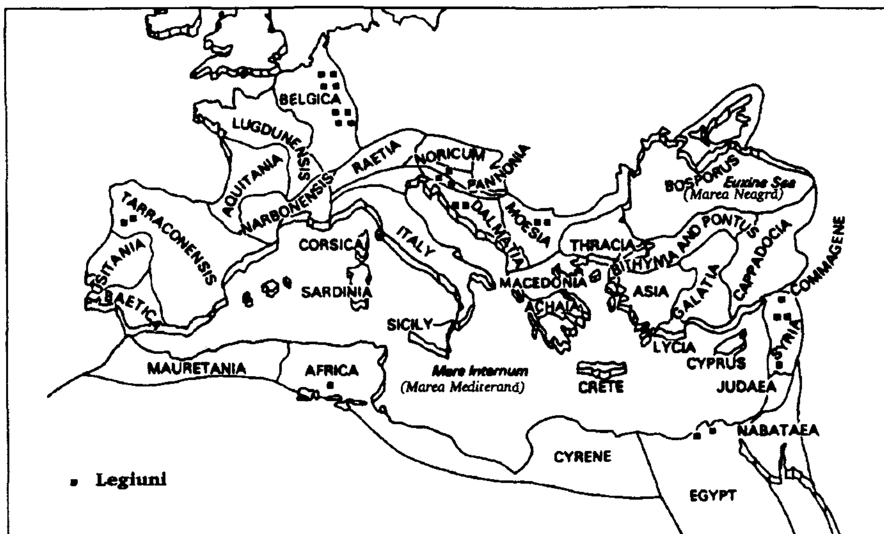
Arborele genealogic simplificat al familiei Iulio-Claudiene

BIBLIOGRAFIE. Suetonius, *Lives of the Caesars;* Tacitus, *Analele; CAH*, 10-11; F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, 1977.

E.A.J.

CEZAREEA. Această cetate magnifică, construită de Irod cel Mare pe locul Turnului lui Strato, era situată pe țărmul Mediteranei la 37 de km S de Mt. Carmel și la circa 100 de km NV de Ierusalim. Cetatea a fost numită în cinstea împăratului roman Cezar Augustus și a fost metropola romană din Iudea și reședința oficială atît a regilor Irodieni cît și a procuratorilor romani. A fost situată pe drumul important de caravane dintre Tir și Egipt și de aceea a fost un centru comercial foarte activ pentru comerțul pe uscat. Cezareea a fost de asemenea un centru important pentru comerțul maritim și faptul acesta s-a datorat în mare măsură construirii unor diguri spărgătoare de valuri în partea de N și de S a portului. Într-o galerie subterană din complexul portuar de la Cezareea au fost scoase la lumină materiale mithraice din secolul al 3-lea d.Cr. O porțiune dintr-un apeduct, descoperită în 1974, a dat la iveală o altă inscripție a unei legiuni, și a fost adăugată la alte două legiuni cunoscute deja. Statuia de porfir din Cezareea se crede că îl reprezintă pe Adrian. Cetatea era înfrumusețată cu palate, clădiri publice și un amfiteatru enorm. Un element arhitectonic remarcabil a fost templul uriaș dedicat lui Cezar și Romei, templu în care se aflau statui mari ale împăratului. Rămășițe ale acestei ruine mai pot fi văzute încă la S de locul unde s-a aflat Kaisarieh, în Cîmpia Șaron.

La fel ca și alte localități mediteraneene din vremea NT, Cezareea a avut o populație amestecată și faptul acesta a dus la ciocniri inevitabile între evrei și



Imperiul Roman la începutul domniei lui Tiberius Cezar în anul 14 d.Cr. Extinderea treptată a stăpînirii romane directe în Orient a dus la o organizare oarecum diferită a provinciilor în special în Asia Mică, pe vremea lui Pavel.

ne-evrei. Cînd Pilat a fost procurator al Iudeii el a ocupat reşedinţa guvernatorului din Cezareea. Filip, evanghelistul şi diaconul, a adus creştinismul în această cetate de unde se trăgea el, iar mai tîrziu a găzduit pe Pavel şi tovarăşii săi de călătorie (Fapt. 21:8). Pavel a plecat de la Cezareea atunci cînd a mers la Tars, după ce a scăpat de duşmanii săi evrei din Damasc (Fapt. 9:30). Cezareea a fost cetatea în care a locuit centurionul Corneliu şi tot aici a avut loc convertirea lui (Fapt. 10:1, 24; 11:11). La Cezareea, Petru a căpătat o înţelegere mai profundă a naturii împărăţiei divine cînd şi-a dat seama că Dumnezeu a dărîmat barierele dintre credincioşii evrei şi cei ne-evrei (Fapt. 10:35) şi a eliminat clasificările (ceremoniale) în lucruri „curate" şi „necurate".

Pavel a debarcat la Cezareea cînd s-a întors din a doua şi a treia călătorie misionară (Fapt. 18:22; 21:8). Decizia hotărîtoare a lui Pavel de a vizita Ierusalimul a fost luată aici (Fapt. 21:13) şi el a fost trimis tot la Cezareea pentru a fi judecat de Felix (Fapt. 23:23-33) înainte de a fi întemniţat timp de 2 ani. Pavel a pledat în apărarea sa înaintea lui Festus şi Agripa în Cezareea şi de aici a plecat cu corabia în lanţuri, fiind trimis de Festus la Roma pentru a da curs apelului său (Fapt. 25:11).

BIBLIOGRAFIE. A. Negev, *IEJ* 22, 1972, p. 52 ş.urm., pl. 8; L. I. Levine, *Caesarea under Roman Rule*, 1975; *idem, Roman Caesarea: An Archaeological-Topographical Study*, 1975; C. T. Fritsch (ed.), *Studies in the History of Caesarea Maritima*, 1, 1975.

R.K.H.

CEZAREA LUI FILIP. O localitate foarte frumoasă situată la poalele Mt. Hermon, pe cursul principal al rîului Iordan; a devenit renumită pentru că aici a avut loc declaraţia lui Petru (Mat. 16:13 ş.urm.). Se poate să fie localitatea Baal-gad din VT. Baal a fost zeitatea cărora s-au închinat oamenii de acolo în timpul VT; mai tîrziu grecii l-au înlocuit cu zeul lor Pan şi oraşul a fost numit Paneas, iar locul de închinare era numit Panion. Cînd regele Seleucid Antiohus III a smuls Palestina (împreună cu toată Coelesyria) din mîinile Ptolemeilor, Paneas a fost scena unei bătălii decisive (200 î.d.Cr.). Irod cel Mare a construit un templu de marmură în cinstea lui Augustus Cezar, de la care a primit oraşul. Mai tîrziu, în timpul domniei aceluiaşi împărat, tetrarhul Filip a înfrumuseţat oraşul şi l-a numit Cezarea, în cinstea împăratului. Oraşul a fost numit „Cezarea lui Filip" pentru a fi distins de *Cezarea de pe coasta Mediteranei (*cf.* Fapt. 8:40). Agripa II a reconstruit oraşul în timpul domniei lui Nero şi i-a dat un alt nume, Neronias; dar acest nume a fost dat uitării curînd. Oraşul a avut o istorie bogată în timpul Cruciadelor. Numele antic persistă în numele modern, Banias. Aici se află un loc de închinare la Muslim al-Khidr, care în lumea musulmană este echivalent cu Sf. Gheorghe.

D.F.P.

CHEBAR. Numele unui rîu din Babilonia lîngă care s-au aşezat evreii exilaţi; locul vedeniilor lui Ezechiel (1:1, 3; 3:15, 23; 10:15, 20, 22; 43:3). Localizarea este incertă, deşi Hilprecht propune identificarea cu *nāri kabari* („marele canal"), un nume folosit într-un text babilonian din Nipur pentru canalul Saţţ-en-Nil care curge la E de acea cetate.

BIBLIOGRAFIE. E. Vogt, *Biblica* 39, 1958, p. 211-216.

D.J.W.

CHEDAR. (Ebr. *qēḏār*, probabil „negru", „oacheş"). **1.** Un fiu al lui Ismael (Gen. 25:13; 1 Cron. 1:29), strămoşul tribului cu acelaşi nume.

2. Un trib de nomazi din deșertul siro-arab, migrînd din Palestina pînă în Mesopotamia. În secolul al 8-lea î.d.Cr. era cunoscut în S Babilonului (I. Eph 'al, *JAOS* 94, 1974, p. 112) și Isaia a profețit căderea lor (Is. 21:16-17). Ei au avut „sate" (Is. 42:11), care se poate să fi fost simple tabere temporare (H. M. Orlinsky, *JAOS* 59, 1939, p. 22 ş.urm.) și locuiau în corturi negre (Cînt. 1:5). Întrucît aveau turme mari (Is. 60:7), făceau comerț cu Tirul (Ezec. 27:21). Din punct de vedere geografic, Chitim (Cipru) situat la V, în Marea Mediterană, și Chedar, situat la E, în deșert, erau ca doi poli opuși (Ier. 2:10). Un psalmist (Ps. 120:5) a considerat că a locui printre chedariți era ca un exil printre barbari.

Alături de alte triburi arabe, Nebaiot, etc., chedariții au avut ciocniri cu Asurbanipal în secolul al 7-lea î.d.Cr. (M. Weippert, *Welt des Orients* 7, 1973-74, p. 67). De asemenea, ei au fost atacați de Nebucadnețar II, regele Babilonului, în 599 î.d.Cr. (*cf.* D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, p. 32), așa cum a profețit Ieremia (Ier. 49:28). În perioada persană, o dinastie de regi ai Chedarului a deținut controlul asupra drumului terestru de importanță majoră care ducea din Palestina în Egipt și aceștia erau considerați de împărații persani păzitori ai acestor drumuri. Un asemenea rege a fost *Gheșem (Gashmu) - oponentul lui Neemia (Ne. 6:1-2, 6) - al cărui fiu Qaynu poartă titlul „Regele Chedarului" pe un vas de argint dintr-un templu din delta E a Nilului. În privința acestor regi, vezi I. Rabinowitz, *JNES* 15, 1956, p. 1-9, pl. 7; W. J. Dumbrell, *BASOR* 203, 1971, p. 33-44; A. Lemaire, *RB* 81, 1974, p. 63-72.

J.D.D.
K.A.K.

CHEDEMOT. Probabil că este localizarea modernă ez-Zaferan, la cca. 16 km N de Arnon, in interiorul teritoriului lui Sihon și în apropiere de granița de E a amoriților. Cetate levitică (Ios. 21:37; 1 Cron. 6:79) din teritoriul lui Ruben (Ios. 13:18), a dat numele unei zone de deșert din apropiere (Deut. 2:26).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Bible*, 1938, p. 69; *LOB*, p. 186.

N.H.

CHEDEȘ, CHEDEȘ ÎN NEFTALI. **1.** Fostă cetate regală canaanită (Ios. 12:22) care a devenit cetatea cea mai importantă din Neftali (Ios. 19:37). A fost numită uneori „Chedeș din Neftali" (Jud. 4:6) pentru a o deosebi de **2.** A fost dată leviților (Ios. 21:32) și a avut statut de cetate de refugiu (20:7). Chedeș s-a remarcat și prin situarea sa în Galilea (Ios. 20:7; 1 Cron. 6:76).

Acest Chedeș se poate să fi fost localitatea natală a lui Barac, unde a adunat luptătorii din Neftali și Zabulon ca să lupte împotriva lui Sisera (Jud. 4:9-11). Cînd Tiglat-Pileser III, regele Asiriei, a invadat N Israelului în 734-732 î.d.Cr., Chedeș a fost prima cetate cucerită (2 Împ. 15:29), întrucît se afla pe drumul care ducea spre S de la Hațor. A fost scena luptei importante dintre Macabei și Demetrius (1 Mac. 11:63, 73). Chedeș este în prezent Tell Qades, la NV de Lacul Huleh, unde sondajele și descoperirile de la suprafață arată că a fost ocupată la începutul și la sfîrșitul Epocii Bronzului.

2. O localitate din Isahar, dată leviților gherșoniți (1 Cron. 6:72). În lista din Ios. 21:28 locul ei este luat de Chișion. Este identificată cu localitatea modernă Tell Abu Qedes, la SSV de Meghido.

3. Cetate din S lui Iuda, în apropierea graniței cu Edom (Ios. 15:23); probabil că poate fi identificată cu Cades-Barnea sau *Cades.

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, p. 115, 204, 266.

D.J.W.

CHEDORLAOMER (în ebr. *k^edor lā'ōmer;* în gr. *Chodolla(o) gomor*). Regele Elamului, conducătorul unei coaliții cu *Amrafel, * Arioc și * Tidal, care au pornit împotriva Sodomei și Gomorei, cetăți care s-au răzvrătit împotriva lui după ce au fost 12 ani vasale ale sale (Gen. 14:1-17). El a fost urmărit de Avraam care l-a omorît în apropiere de Damasc (v. 15).

Acest rege nu a fost identificat cu certitudine, dar numele este fără îndoială elamit *kutir/kudur*, „slujitor", urmat de obicei de numele unei divinități, de ex., Lagamar (folosit în numele babiloniene vechi de la Mari). Albright îl identifică pe Chedorlaomer cu regele Kitir-Nahhunti I, c. 1625 î.d.Cr. (*BASOR* 88, 1942, p. 33 ş.urm.), dar punerea semnului de egalitate între Nahhundi și *La'omer* este nedovedită, la fel ca și teoria complexă, bazată pe așa-numitele tăblițe „Chedorlaomer" de la Muzeul Britanic (secolul al 7-lea î.d.Cr.), potrivit căreia Astour identifică pe KU.KU. KU.MAL ca rege al Elamului care reprezintă „Răsăritul", considerînd Gen. 14 un text Midraș recent (în *Biblical Motifs*, 1966, p. 65-112 (ed. A. Altmann)). *Textele de la Ebla, însă, lasă să se înțeleagă posibilitatea unui contact între Siria și Elam încă în vechime.

D.J.W.

CHEDRON. Pîrîul Chedron, în prezent Wadi en-Nar, este o albie de torente care începe la N de Ierusalim, trece pe lîngă Muntele Templului și Muntele Măslinilor, *spre* Marea Moartă, la care ajunge prin pustia Iudeii. Numele modern înseamnă „Pîrîul de foc", mărturie a faptului că albia este uscată și arsă de soare cea mai mare parte a anului. Se umple cu apă numai cîteva perioade scurte de timp în sezonul ploilor. A fost numit de asemenea „Valea lui *Iosafat".

La V de Chedron este un izvor cunoscut sub numele de Ghihon („Puț țîșnitor") sau „Fîntîna Fecioarei" și apele izvorului au fost abătute în mod artificial pe vremea lui Ezechia pentru a servi nevoile Ierusalimului și pentru a proteja rezerva de apă de dușmani. Acesta a fost ultimul dintre mai multe tunele și galerii care făceau legătura cu izvorul.

Așa cum sugerează numele, apa nu curge în continuu, ci se acumulează într-un rezervor subteran din care se revarsă din cînd în cînd. În 1880 a fost găsită o inscripție ebr. în care au fost scrise informații despre construcția tunelului lui Ezechia (*SILOAM). În ce privește arheologia, vezi K. M. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, 1974, p. 84-89, 151-159.

David a trecut peste Chedron cînd a plecat din Ierusalim în timpul revoltei lui Absalom (2 Sam. 15: 23). Regii reformatori, cum au fost Asa, Ezechia și Iosia, au folosit valea ca loc de distrugere a idolilor și altarelor păgîne, etc., un loc unde au fost arse sau sfărîmate (1 Împ. 15:13, etc.). Se pare că a constituit

una dintre granițele Ierusalimului în 1 Împ. 2:37 și Ier. 31:40.

Unii au sugerat că în Ezec. 47 se face referire la Chedron cînd profetul vede un rîu care iese de sub pragul Templului și care se îndreaptă spre Marea Moartă, fertilizînd terenul de-a lungul cursului său. Vezi în special G. Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1931, p. 510 ș.urm.; W. R. Farmer, „The Geography of Ezekiel's River of Life", *BA* 19, 1956, p. 17 ș.urm. Pare probabil ca Ezechiel să se fi gîndit la umplerea cu apă a văii uscate a Chedronului, dar lucrul acesta nu poate fi susținut cu certitudine.

G.W.G.

CHEFIRA (*k^e^pîrâh*). Fortăreață hivită pe un deal la 8 km V de Gabaon, Ios. 9:17. Localitatea modernă Khirbet Kefireh domină Wadi Qatneh, care duce în jos spre Aialon. A ajuns să facă parte din teritoriul lui Beniamin, Ios. 18:26. Lista Gola (Ezra 2:25; Neem. 7:29) o asociază cu *Chiriat-Iearim. Vezi J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, p. 166, 369.

J.P.U.L.

CHEHAT, CHEHATIȚI. Chehat, al doilea fiu al lui Levi, a fost întemeietorul uneia dintre cele trei familii importante ale leviților. Familia lui a fost împărțită în casa lui Amram, Ițehar, Hebron și Uziel, iar Moise și Aaron au fost din familia lui Amram (Exod. 6:20). În pustie chehatiții au purtat mobilierul și vasele din cortul întîlnirii. Ei și-au întins tabăra în partea de S a cortului. Bărbații din familia lor, de la vîrsta de o lună în sus, erau în număr de 8.600; cei care făceau slujba la cort (între 30-50 de ani) erau 2.750 (Num. 3:27-32; 4:36). Fiind fii ai lui Aaron, chehatiții erau preoți și au primit în Canaan treisprezece cetăți, iar ceilalți au primit zece (Ios. 21:4-5). În urma reorganizării făcute de David, chehatiții au deținut o serie de funcții, inclusiv între cîntăreții de la Templu (1 Cron. 6:31-38; *cf.* 9:31-32; 26:23-31). Chehatiții sînt menționați din nou în timpul lui Iosafat, Ezechia și Iosia (2 Cron. 20:19; 29:12; 34:12) și la întoarcerea din exil (*cf.* Ezra 2:42 cu 1 Cron. 9:19; fiii lui Core erau chehatiți). Vezi de asemenea *CORE.

D.W.G.

CHEIE (ebr. *maptēah*, „deschizătoare"; gr. *kleis*, „cheie"). În sensul literal al cuvîntului, termenul este întîlnit numai în Jud. 3:25; cheia era „o bucată de scîndură pe care erau cuie care corespundeau cu găurile dintr-un zăvor găurit. Zăvorul era în interior, fixat într-o deschizătură din stîlpul ușii și era prins cu cuie care intrau în găurile din zăvor dintr-o bucată verticală de lemn (zăvorul) fixată pe partea interioară a ușii. Pentru a deschide ușa, omul trebuia să-și strecoare mîna printr-un orificiu din ușă (*cf.* Cînt. 5:4) și să ridice cuiele din zăvor cu ajutorul cuielor corespunzătoare din cheie" (F. F. Bruce în *NBCR*, p. 260). Sensul biblic obișnuit al cuvîntului este simbolic, indicînd putere și autoritate (de ex. Mat. 16:19; Apoc. 1:18; Is. 22:22).

Vezi de asemenea *PUTEREA CHEILOR.

J.D.D.

CHEILA. (Ebr. *q^e^'îlâh*). Cetate din Șefela (Ios. 15: 43), probabil că este Kelti din Scrisorile de la Amarna 279-280, 290 (*ANET*, p. 289, 487). În vremea lui Saul, David a scăpat Cheila de un atac filistean, dar influența lui Saul era prea puternică pentru ca David să fie în siguranță acolo (1 Sam. 23). În urma întoarcerii din robie teritoriul său a format două districte (Neem. 3:17 ș.urm.). Khirbet Qila, pe un deal la 10 km E de Beit Guvrin, este lîngă urcușul de la Sucut la Hebron, în partea de S, în valea dintre Șefela și dealuri.

J.P.U.L.

CHEMARE. În VT și în NT cuvîntul acesta apare de vreo 700 de ori ca verb, substantiv sau adjectiv. În limba ebraică rădăcina principală a cuvîntului este *qr'* în greacă sînt folosite *kalein* (împreună cu formele sale compuse și formele sale derivate, *klētos*, „chemat", și *klēsis*, „chemare"), *legein* și *phōnein*. În ambele limbi există și alte verbe care sînt traduse uneori „a chema"; de ex. *'mr*, în Is. 5:20, și *chrēmatizein*, în Rom. 7:3.

I. În Vechiul Testament

a. „A chema", sau „a invita, a chema pe cineva pe nume" (Gen. 3:9, etc.); „a convoca (a strînge) o adunare" (Plîng. 1:15). „A chema numele" este o expresie întîlnită în Gen. 4:26 și în alte texte („au început oamenii să cheme Numele Domnului"); prin aceasta se înțelege că oamenii au cerut protecția lui Dumnezeu fie prin a cere ajutor de la cineva al cărui nume (adică, caracter) era cunoscut, fie prin a-și da lor numele Domnului (*cf.* Gen. 4:26; Deut. 28:10; Is. 43:7).

b. „A numi" - acest sens este întîlnit în versete cum este Gen. 1:5 („Dumnezeu a numit lumina zi"). Acele versete în care Dumnezeu este subiectul indică unitatea fundamentală a celor două sensuri ale termenului *qr'*, dezvăluind prin aceasta înțelesul teologic al cuvîntului. Primul sens este acela de chemare la a-L sluji pe Dumnezeu într-o calitate oarecare și pentru un anumit scop precis (1 Sam. 3:4; Is. 49:1). Sensul al doilea nu este ușor de stabilit; cuvîntul este folosit atît pentru a descrie (Gen. 16:11; *cf.* Mat. 1:21) cît și pentru a indica o relație între Dumnezeu, care numește, și cel numit de El, în special Israelul. Is. 43:1 rezumă chemarea lui Dumnezeu și numirea Lui Israel ca fiind al Lui, un popor separat de alte popoare, învestit cu lucrarea de a depune mărturie și cu privilegiul de a fi apărat de Numele Lui. Dumnezeu este Cel care inițiază această chemare și numai o minoritate (rămășiță) a primit-o (de ex, Ioel 2:32).

II. În Noul Testament

Aici sînt întîlnite aceleași sensuri, iar chemarea făcută de Dumnezeu este acum „în Cristos Isus" (Fil. 3:14). Este chemarea de a purta numele de „creștin" (1 Pet. 4:16; Iac. 2:7; Fapt. 5:41; Mat. 28:19) și de a-i aparține lui Dumnezeu în Cristos (1 Pet. 2:9). Expresia „a chema la" este întîlnită în Marcu 2:17, iar „a-i pune numele" este găsită în Luca 1:59. Participiul prezent, la diateza pasivă, este folosit frecvent, cum este cazul în Luca 7:11. Isus i-a chemat pe ucenici și ei L-au urmat (Marcu 1:20). Epistolele, în special cele ale lui Pavel, arată clar sensul teologic al chemării lui Cristos. A-

ceasta vine de la Dumnezeu, prin Evanghelia mîntuirii prin sfinţire şi credinţă (2 Tes. 2:14), pentru a intra în Împărăţia lui Dumnezeu (1 Tes. 2:12), pentru a avea părtăşie (1 Cor. 1:9) şi pentru a sluji (Gal. 1:15). Alţi scriitori atribuie acest sens deplin chemării lui Dumnezeu prin Isus (*cf.* Evr. 3:1; 9:15; 1 Pet. 2:21; 1 Ioan 3:1, în special pasajul „să ne numim copii ai lui Dumnezeu. Şi sîntem."). Cei care L-au primit pe Cristos sînt „chemaţi" (1 Cor. 1:24; Lightfoot traduce aici „credincioşi"). Pavel pune semnul de egalitate între chemare şi acceptare (Rom. 8:28 ş.urm.) pentru a pune accent pe scopul neschimbător al lui Dumnezeu (Rom. 9:11), cu alte cuvinte, Pavel consideră că această chemare este eficace. Cuvintele lui Isus din Mat. 22:14 fac distincţie între „cei chemaţi", cei care aud, şi „cei aleşi", cei care primesc chemarea şi devin „aleşi".

Mulţi comentatori interpretează „chemarea" din 1 Cor. 7:20 ş.urm. ca o ocupaţie specială. Cu toate acestea, *klēsis* înseamnă aici chemarea divină adresată fiecărui om, chemare care este un eveniment istoric concret, adică, un eveniment care include circumstanţele exterioare în care a avut loc. Prin urmare, sclavia nu este incompatibilă cu credinţa în Cristos.

BIBLIOGRAFIE. Arndt, p. 399 ş.urm. K. L. Schmidt, *TNDT* 3, p. 487-536; *TWBR;* L. Coenen, *NIDNTT* 1, p. 271-276; J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958.

M.R.W.F.

CHEMOŞ. (*k^emôš*), zeul moabiţilor, poporul lui Chemoş (Num. 21:29; Ier. 48:46). Sacrificarea copiilor ca ardere de tot făcea parte din închinarea adusă acestui zeu (2 Împ. 3:27). Solomon a ridicat în Ierusalim o înălţime pentru Chemoş (1 Împ. 11:7), dar Iosia a distrus-o (2 Împ. 23:13). (*MOAB, *PIATRA MOABITĂ.)

J.A.T.

CHENAT. (Ebr. *q^enāṯ*, „posesiune"). Cetate în N Transiordaniei, luată de la amoriţi de *Nobah, care i-a dat numele său (Num. 32:42), iar mai tîrziu cucerită de *Gheşur şi Aram (1 Cron. 2:23). Numele apare în cîteva texte egiptene din mileniul al 2-lea (*cf. LOB*, index). De obicei este identificată cu ruinele extinse de la Qanawât, la vreo 25 km NE de Bozrah; vezi însă F. -M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, p. 417, şi M. Noth, *Numbers*, p. 241 (*cf. PJB* 37, 1941, p. 80-81), care preferă localizarea la V sau NV de oraşul modern Amman, prin comparaţie cu Jud. 8:11.

J.D.D.
G.I.D.

CHENAZ. **1.** Un nepot al lui *Esau şi un şef de trib *edomit (Gen. 36:11, 15, 42). Cîţiva comentatori consideră că aceste versete arată că Chenaz a fost strămoşul *chenizitilor. **2.** Fratele lui *Caleb şi tatăl lui *Otniel şi *Seraia (Ios. 15:17; Jud. 1:13; 3:9, 11; 1 Cron. 4:13). **3.** Nepot al lui Caleb (1 Cron. 4:15). Uknaz (sau Ucnaz) (AVmg.) rezultă din combinarea numelui Chenaz cu cuvîntul ebr. „şi".

R.A.H.G.

CHENCREA, în prezent Kichries, un oraş în apropiere de Corint care a servit ca port maritim pentru Corint, pentru comerţul în Marea Egee şi în Levant. În Chencrea a existat o biserică în care slujea Fivi (sau, Phoebe) (Rom. 16:1-2); probabil că această biserică a fost rodul şederii îndelungate a lui Pavel la Corint. Aici apostolul şi-a ras capul, ca urmare a unui jurămînt pe care l-a făcut (Fapt. 18:18), înainte de a pleca spre Efes.

J.H.P.

CHENIŢI. Cheniţii au fost un trib de madianiţi (Num. 10:29; Jud. 1:16; 4:11). Numele înseamnă „făurar" şi prezenţa cuprului la SE de Golful Aqabah, regiunea chenito-madianită, confirmă această interpretare. Cheniţii apar pentru prima oară ca locuitori ai Canaanului patriarhal (Gen. 15:19). Mai tîrziu Moise a devenit ginerele lui Reuel (Exod. 2:18) şi l-a invitat pe fiul său Hobab să-i însoţească pe israeliţi, întrucît preţuia deprinderile lui de nomad (Num. 10: 29). Cheniţii s-au alăturat seminţiei lui Iuda în moştenirea lor (Jud. 1:16; 1 Sam. 27:10). Ei au fost cruţaţi de Saul în războiul lui cu amaleciţii (1 Sam. 15:6) şi David s-a împrietenit cu ei (1 Sam. 30:29). Recabiţii erau din familia cheniţilor (1 Cron. 2:55) şi au ocupat o poziţie proeminentă în vremurile post-exilice (Neem. 3:14).

„Ipoteza chenită" acordă acestui clan madianit un rol important în religia lui Israel. Această ipoteză încearcă să răspundă la întrebarea: De unde a aflat Moise numele Iahve? Respingînd cunoaşterea premozaică a numelui în Israel, unii susţin că Moise a aflat numele de la Ietro, chenitul-madianit. Zelul pentru Iehova al Recabiţilor cheniţi de mai tîrziu nu poate sprijini această teorie: nu este un lucru neobişnuit ca unii convertiţi să fie mai zeloşi decît credincioşi tradiţionali! Nici jertfa adusă de Ietro (Exod. 18:12) nu dă greutate argumentului că Ietro l-a învăţat pe Moise cum să se închine lui Iehova, deoarece capitolul îl prezintă ca pe un învăţăcel, condus la credinţă prin mărturia lui Moise (v. 11). Prin urmare, afară de observaţia neconvingătoare potrivit căreia „cheniţii erau făurarii triburilor nomade din antichitate ... şi Iahve este fără îndoială un zeu al focului" (Oesterley şi Robinson, *History of Israel*, 1, p. 92), singurul sprijin al ipotezei chenite este că strămoşul lor, Cain, a purtat semnul lui Iahve (Gen. 4:15). Această ipoteză este susţinută de ex. de L. Koehler, *Old Testament Theology*, p. 45; este contestată de M. Buber, Moses, p. 94. Mărturia Genesei este că numele Iahve a fost cunoscut Patriarhilor, de fapt a fost cunoscut încă din cele mai vechi timpuri (Gen. 4:1, 26). Ipoteza este rodul aplicării analizei documentare şi merită pe bună dreptate să fie numită „o culme a inventivităţii liberale" (U. E. Simon, *A Theology of Salvation*, 1953, p. 88).

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, *From Moses to Qumran*, 1963, p. 48 ş.urm.; *Joseph to Joshua*, 1950, p. 149 ş.urm; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961, p. 242 ş.urm.

J.A.M.

CHENIZIŢI. (Ebr. *q^enizzî*). O familie edomită importantă, a cărei descendenţă poate fi trasată pînă la Elifaz, fiul cel mai mare al lui Esau (Gen. 36:11, 15,

42; 1 Cron. 1:36, 53). O parte a lor s-au alăturat locuitorilor din Iuda; contribuția lor la istoria lui Israel este indicată în 1 Cron. 4:13 ș.urm. Vers. 15 este dificil; poate că în original a fost: „... nume pierdute; aceștia au fost fiii lui Chenaz". Descendența chenizită a lui Caleb este trasată întotdeauna prin Iefune (Num. 32:12; Ios. 14:6, 14). „Otniel, fiul lui Chenaz" se poate să însemne doar „Otniel, chenizitul"; în caz contrar, acest Chenaz trebuie să fi fost fratele mai tînăr al lui Caleb, iar Otniel a fost nepotul său. Istoria lui Caleb arată că familia sa era o familie importantă în Iuda încă înainte de Exod (cf. Num. 13:6); prin urmare, se poate ca strămoșii lui Iefune să fi fost cei dintîi care s-au alăturat tribului lui Iuda.

Cheniziții sînt menționați în Gen. 15:19 alături de alte nouă popoare care ocupau țara promisă lui Avraam; aceasta înseamnă, în termenii așezărilor de mai tîrziu, că a inclus Negevul, dar nu a inclus nici o parte din Edomul propriu-zis (*cf.* Deut. 2:5).

J.P.U.L.

CHENOBOSKION (lit. „pășune pentru gîște"; în limba coptă, *Sheneset*), un oraș antic din Egipt, la E de Nil, la cca 48 km N de Luxor. Aici a fost întemeiată una dintre cele mai vechi mănăstiri creștine de către Pachomius, în cca. 320 d.Cr. Chenoboskion a dobîndit o nouă faimă datorită descoperirii în cca 1945 la Jabal al-Tārif, în vecinătatea sa, a unei biblioteci de scrieri gnostice (mai ales traduceri în coptă, din greacă) - 52 de documente în 13 codice de papirus. Ele sînt cunoscute ca documentele de la Nag Hammadi, probabil pentru că descoperirea a fost relatată pentru prima oară la Nag Hammadi (orașul modern cel mai apropiat de locul descoperirii), la V de rîu. Unul dintre codice a fost cumpărat de Institutul Jung din Zürich și de aceea este numit Codex Jung; celelalte sînt proprietatea Muzeului Copt din Cairo. Cele mai bine cunoscute dintre aceste documente sînt *Evanghelia Adevărului*, conținută în Codex Jung, și *Evanghelia lui Toma*, conținută în unul dintre codicele din Cairo. *Evanghelia Adevărului* este o meditație speculativă despre mesajul creștin, provenind din școala Valentiniană de gnosticism și este foarte probabil să fie chiar o lucrare a lui Valentinus (cca 150 d.Cr.). *Evanghelia lui Toma* este o colecție de 114 afirmații (ziceri) atribuite lui Isus; fragmente (în gr.) ale acestei lucrări, datînd din secolul al 2-lea, au fost găsite la Oxyrhynchus la sfîrșitul secolului al 19-lea și începutul secolului al 20-lea. Întreaga colecție este în curs de publicare și va constitui o contribuție inestimabilă la cunoașterea *gnosticismului.

BIBLIOGRAFIE. F. L. Cross (ed.), *The Jung Codex*, 1955; K. Grobel, *The Gospel of Truth*, 1960; R. M. Grant și D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*, 1960; W. C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings*, 1960; J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, 1960; R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, 1960, *The Gospel of Philip*, 1962; B. Gäertner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, 1961; M. L. Peel, *The Epistle to Rheginos*, 1969; M. Krause în W. Foerster (ed.), *Gnosticism*, 2, 1974, p. 3-120; J. D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, 1971, adusă la zi în fiecare an în *NovT*; J. M. Robinson (ed.), *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, 1972 ș.urm; *The Coptic Gnostic Library*, 1973 ș.urm; *The Nag Hammadi Library in English*, 1977.

F.F.B.

CHENOZĂ. Acest termen gr. derivă de la verbul *heauton ekenōsen*, „S-a golit de Sine", care este tradus în Filip. 2:7 „S-a dezbrăcat de Sine însuși". Ca și substantiv este folosit, în sens teologic, cu referire la teoria Cristologică prin care se „arată modul în care a Doua Persoană a Trinității a putut intra în viața umană așa încît să aibă ca rezultat experiența umană autentică descrisă de evangheliști" (H. R. Mackintosh). În forma sa clasică, această Cristologie datează abia de la jumătatea secolului trecut, fiind atribuită lui Thomasius de Erlangen, din Germania.

Esența concepției chenotice originale este exprimată clar de J. M. Creed. „Logosul Divin, prin Întruparea Sa, S-a dezbrăcat de atributele Sale divine de atotștiință și atotputernicie, așa încît în viața Sa întrupată Persoana Divină este revelată numai și numai printr-o conștientizare umană" (art. „Recent Tendencies in English Christology" în *Mysterium Christi*, ed. Bell și Deissmann, 1930, p. 133). Această afirmație Cristologică este susceptibilă de obiecții teologice dăunătoare; de asemenea, pe temeiuri exegetice, există prea puțin sprijin pentru ea.

Verbul *kenoun* înseamnă pur și simplu „a goli". În sensul literal este folosit, de exemplu, cînd Rebeca a turnat apa din ulciorul ei în adăpătoare (Gen. 24:20, LXX - verbul este *exekenōsen*). În Ier. 14:2; 15:9 LXX folosește verbul *kenoun* pentru traducerea rădăcinii *pu'al* a verbului *'āmal*, care în VR este tradus cu jelește/tînjește; această traducere indică un sens metaforic care pregătește calea pentru a interpreta textul din Filipeni. Folosirea verbului *kenoun* la diateza activă este unică în NT și întreaga expresie, la diateza reflexivă, nu numai că este ne-paulină ci este și neobișnuită în limba greacă. Acest fapt sprijină ipoteza că expresia este o redare în greacă a unei expresii semitice originale, solecismul lingvistic fiind explicat prin traducerea literală dintr-o limbă în alta. Unii teologi contemporani (H. W. Robinson, J. Jeremias) au găsit expresia originală în Is. 53:12: „S-a dat pe Sine la moarte" (lit. „Și-a turnat sufletul la moarte"). În această interpretare a versetului din Filip. 2:7, „chenoza" nu este cea a întrupării, ci predarea finală a vieții în dăruire completă de sine și în sacrificiu, pe cruce. Chiar dacă această interpretare nouă este considerată oarecum forțată (pentru o analiză critică, vezi R. P. Martin, *Carmen Christi*, 1967, cap. 7), ne pune pe drumul cel bun. În contextul lui Pavel, cuvintele „S-a dezbrăcat de Sine însuși" nu spun nimic despre abandonarea atributelor divine, așa încît, în privința aceea, teoria chenotică este o totală răstălmăcire a cuvintelor biblice. Din punct de vedere lingvistic, golirea de sine trebuie interpretată în lumina cuvintelor care urmează după această expresie. Ea se referă la „renunțarea pre-încarnată care a coincis cu actul prin care a luat chip de rob" (V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958, p. 77). Faptul că El a luat chip de rob a implicat în mod necesar limitarea gloriei pe care a lăsat-o deoparte ca să poată fi născut „asemenea oamenilor". Gloria aceea a unității Sale pre-existente cu Tatăl (vezi Ioan 17:5, 24) îi aparținea deoarece din veșnicie El a existat cu „chipul lui Dumnezeu" (Filip. 2:6). Gloria Lui a fost ascunsă în „chipul

de rob" pe care l-a luat cînd Și-a asumat natura noastră și a apărut asemenea nouă; cînd a acceptat caracterul nostru uman El Și-a asumat și destinul de Rob al Domnului care S-a smerit pînă la sacrificiul de Sine de la Calvar. Prin urmare, „chenoza" a început în prezența Tatălui, o dată cu alegerea Sa înainte de întrupare de a-Și asuma natura noastră; a condus în mod inevitabil la ascultarea finală de la cruce cînd, în sensul deplin, El Și-a predat sufletul morții (vezi Rom. 8:3; 2 Cor. 8:9; Gal. 4:4-5; Evr. 2:14-16; 10:5 ș.urm.).

BIBLIOGRAFIE. Cea mai completă tratare modernă a doctrinei chenozei, din punct de vedere istoric și teologic, este cea a lui P. Henry, în articolul „Kénose", în *DBS*, Fasc. 24, 1950, col. 7-161; D. G. Gawe, *The Form of a Servant*, 1964; T. A. Thomas, *EQ* 42, 1970, p. 142-151. Pentru o discuție teologică modernă, vezi R. S. Anderson, *Historical Transcendence and the Reality of God*, 1975.

R.P.M.

CHEREN-HAPUC (Ebr. *qeren happûḵ*, „corn de vopsele", adică „cutie de cosmetice"- LXX *Amaltheias keras*). Numele dat celei de-a treia fiice a lui Iov, cea mai tînără, după ce i-a fost redată prosperitatea (Iov. 42:14). Pentru o discuție a numelui, vezi *COSMETICE ȘI PARFUMERIE, III.*a*.

J.D.D.

CHERETIȚII (în ebr. *k^erēṯî*). Un popor care s-a stabilit alături de filisteni în S Palestinei (1 Sam. 30:14; Ezec. 25:16; Țef. 2:5). În timpul domniei lui David ei au alcătuit, împreună cu peletiții, garda personală a regelui, sub comanda lui Benaia, fiul lui Iehoiada (2 Sam. 8:18; 20:23; 1 Cron. 18:17). Ei i-au rămas fideli în timpul răzvrătirii lui Absalom (2 Sam. 15:18) și Șeba (2 Sam. 20:7) și au fost prezenți cînd Solomon a fost uns rege (1 Împ. 1:38, 44), deși faptul că ei nu mai sînt menționați după acest eveniment sugerează că loialitatea lor față de David s-a bazat pe o relație personală care s-a încheiat odată cu moartea lui.

Pare logic să presupunem că cheretiții erau cretani iar peletiții erau *filisteni, acest ultim nume fiind poate o adaptare a termenului *p^elištî* prin analogie cu *k^erēṯî*, împreună cu asimilarea unui *š* cu *ṯ*-ul care urma, formînd astfel expresia *hakk^erēṯî w^ehapp^elēṯî*, „cheretiții și peletiții". Dacă așa stau lucrurile, deosebirea între ei era că deși ambele grupe proveneau din Creta, cheretiții erau de origine din Creta, în timp ce peletiții au trecut doar prin insulă în călătoriile lor din țara de origine.

Se pare că acum, cît și mai tîrziu, angajarea unor mercenari egeeni nu era un lucru neobișnuit, întrucît deși Iehoiada nu i-a mai angajat pe cheretiți și peletiți, el a angajat soldați carieni (cheretiți - în trad. rom. n.tr.) (2 Împ. 11:4, 19; *kārî*, tradus „căpitani" în AV, sau „sutași" în rom. n.tr.).

BIBLIOGRAFIE. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text, I, 1947, p. 202*; J. A. Montgomery, *The Books of Kings*, *ICC*, 1951, p. 85-86; R. de Vaux, *Ancient Israel*, p. 123, 219-221.

T.C.M.

CHERIOT. 1. Localitate în extremitatea sudică a lui Iuda, cunoscută și sub numele de Cheriot-Hețron sau Hațor; s-ar putea să fie localitatea modernă Khirbet el-Qaryatein (Ios. 15:25). **2.** O cetate din Moab (Ier. 48:24), care a fost fortificată în trecut (Ier. 48:41) și care avea palate (Amos 2:2). Probabil că este El-Qereiyat, la S de Atarot. Unii scriitori o identifică cu Ar, capitala antică a Moabului, deoarece atunci cînd Ar este înșirată între localitățile moabite, Cheriot este omisă (Is. 15-16) și *vice-versa* (Ier. 48). Exista acolo un sanctuar pentru Chemoș, unde Meșa l-a tîrît pe Arel, mai marele din Atarot. (*PIATRA MOABITĂ.)

J.A.T.

CHERIT. Un afluent al Iordanului lîngă care Ilie a fost hrănit cînd s-a ascuns de Ahab în urma poruncii lui Dumenzeu (1 Împ. 17:3, 5). Au fost propuse localizări la S de Ghilgal sau la E de Iordan.

D.W.B.

CHESITA. (Ebr. *q^eśîṭâ*, probabil „ceva cîntărit", „o greutate fixă", derivă de la un cuvînt arab care înseamnă „a împărți, a fixa"). O unitate (de măsură) cu valoare necunoscută, folosită în loc de monede în vremea patriarhilor. LXX, Onkelos și Jerome traduc „miei", greutățile din vechime aveau de multe ori forma unor animale (*GREUTĂȚI ȘI MĂSURI). Este posibil să reprezinte valoarea în argint a unei oi. Apare numai în Gen. 33:19 și Ios. 24:32, cînd Iacov a cumpărat pămînt de la Sihem, și în Iov 42:11, ca un cadou de urare de bine. (VSR traduce „sumă de bani", dar NEB traduce „oaie".)

J.G.G.N.

CHESULOT. (În ebr. *k^esullôṯ*), Ios. 19:18; Chislot-Tabor, Ios. 19:12. Un oraș din Isahar, în cîmpia de la V de Tabor; Zabulon a ocupat dealurile de la NV. Localitatea modernă Iksal păstrează numele.

J.P.U.L.

CHETURA (Ebr. *q^eṭûrâ*, „cea parfumată"). A doua soție a lui Avraam, după moartea Sarei; ea a născut pe Zimram, Iocșan, Meda, Madian, Ișbac și Șuah, care la rîndul lor au devenit strămoșii mai multor popoare arabe din N (Gen. 25:1-4; 1 Cron. 1:32-33). (*ARABIA.)

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, p. 42-45.

T.C.M.

CHEZAȘ. Chezașul sau *garantul* este o persoană care își asumă responsabilitatea pentru o datorie sau pentru îndeplinirea unui angajament luat de altă persoană. Cuvîntul este folosit de asemenea pentru a descrie un lucru depus ca garanție, pentru a compensa pierderea sau distrugerea lui. Înseamnă de asemenea „certitudine". În acest sens întîlnim cuvîntul în Gen. 15:13; 18:13; 26:9; Fapt. 12:11.

Scriptura ne sfătuiește să fim foarte precauți cînd este vorba să ne punem chezași (Prov. 11:15; 17:18; 22:26-27). Expresia „a te prinde cu altul" („a bate

palma") înseamnă a te pune chezaș (Prov. 6:1-2; 17:18).

Iuda s-a pus chezaș pe sine pentru eliberarea lui Beniamin (Gen. 43:9; 44:32). Darea de ostateci (2 Împ. 18:23; Is. 36:8) era bazată pe o idee similară. Cuvîntul este folosit cu referire la Domnul nostru (Evr. 7:22; cf. Ps. 119:122).

M.R.G.

CHIBROT-HATAAVA. (Ebr. *qiḇrôṯ hatta'ᵃwâ*, „mormintele lăcomiei"). O tabără a israeliților, la un drum de o zi de pustia Sinai. Acolo poporul, după ce a poftit să mănînce carne și după ce a primit prepelițe de la Domnul, a fost devastat de o plagă care a omorît mulți oameni (Num. 11:31-34; 33:16; Deut. 9:22; cf. Ps. 78:27-31). Unii au sugerat că incidentul de la Tabeera (Num. 11:1-3) s-a petrecut în același loc, la Chibrot-Hataava, dar textul din Deut. 9:22 argumentează împotriva acestei idei. Grollenberg identifică locul cu Ruweis el-Ebeirig, la NE de Mt. Sinai.

J.D.D.

CHINERET. O cetate fortificată, Ios. 19:35 (probabil mod. Khirbet el-Oreimah); numele s-a scris și Chinerot (Ios. 11:2), de unde a derivat numele mării Cheneret (Num. 34:11), cunoscută în NT ca Lacul Ghenezaret (Luca 5:1), Marea Galileii sau Marea Tiberiadei. Josephus folosește termenul Ghenesar (*War* 2.573). Numele ar putea fi derivat de la *kinnôr*, harpă, de la forma lacului.

N.H.

CHIOS. Una dintre insulele mari din Marea Egee, la V de coasta Asiei Mici, a fost un oraș-stat liber în timpul Imperiului Roman pînă în vremea lui Vespasian. Corabia lui Pavel, în drum de la Troa spre Patara, a ancorat peste noapte în apropierea insulei (Fapt. 20:15).

J.D.D.

CHIP De obicei termenul indică o reprezentare materială a unei zeități. Spre deosebire de termenul „idol", care are un ton peiorativ, „chip" sau „imagine" este o descriere obiectivă. Pretutindeni în Orientul Apropiat antic se găseau imagini ale diferitelor zeități în temple și în alte locuri sfinte, cum erau altarele în aer liber; multe case particulare aveau de asemenea o nișă unde era așezată imaginea zeității protectoare a familiei. Acestea erau de obicei antropomorfe (avînd forma unei ființe umane), deși imaginile teriomorfe (avînd forma unor animale) erau folosite de asemenea pe larg, în special în Egipt.

Forma chipului, în special în exemplele teriomorfe, reprezenta frecvent o caracteristică proeminentă a zeității respective; astfel, chipul unui taur (de ex. zeul El din Canaan) ilustra puterea și fertilitatea zeului. Chipul nu avea scopul principal de a fi o reprezentare vizuală a zeității, ci un loc unde să locuiască spiritul zeității, permițîndu-i zeului să fie prezent în mod fizic în mai multe locuri în mod simultan. Un închinător care se ruga înaintea unui chip nu credea neapărat că rugăciunile sale erau adresate figurii de lemn sau de metal, ci probabil considera că acel chip era o „proiecție" sau o concretizare a zeității. Desigur, oamenii din Israel care contestau realitatea oricărei zeități reprezentată printr-un chip susțineau că închinătorii care venerau zeități străine se închinau de fapt la lemn și la piatră simplă (*IDOLATRIE).

Chipurile erau confecționate în mai multe moduri. De ex. *massēḵâ* era turnat din cupru, argint sau aur într-un tipar. Un chip gravat sau un chip cioplit *(pesel)* era sculptat din piatră sau lemn; chipurile din lemn puteau fi acoperite cu metale prețioase (*cf.* Is. 40:19). Vezi Is. 41:6-7; 44:12-17.

I. În Vechiul Testament

a. Chipuri de zei străini. Deși confecționarea chipurilor și închinarea la acestea era interzisă de legea din Pentateuh (Exod. 20:4-5) și condamnată de profeți (de ex. Ier. 10:3-5; Osea 11:2), folosirea lor în Israel în tot timpul perioadei pre-exilice era un lucru obișnuit (Jud. 6:25; 1 Împ. 11:5-8; 16:31-33) și uneori ele erau puse chiar în Templu (2 Împ. 21:3-5, 7).

b. Chipuri ale lui Iahve. Pietrele de aducere aminte (*maṣṣēḇôṯ*) ridicate de Patriarhi (de ex. Gen. 28:18, 22; 35:14) probabil că au fost considerate la început ca și chipuri (ale lui Dumnezeu) (la fel ca și pomii sacri; *cf.* Gen. 21:33), dar mai tîrziu au fost interzise (Așera, Deut. 16:21) sau re-interpretate ca simple obiecte comemorative (*cf.* Gen. 31:45-50; Ios. 4:4-9). Mai tîrziu imaginile lui Iahve au fost condamnate de Iahviștii puri: vițelul de aur de la Sinai (Exod. 32:1-8), *Efodul făcut de Ghedeon (Jud. 8:26-27), viței de aur de la Dan și Betel (1 Împ. 12:28-30), vițelul de la Samaria (Osea 8:6).

c. Omul ca și chip al lui Dumnezeu. În cîteva texte din Genesa (1:26-27; 5:2; 9:6) se spune că omul a fost creat „în" sau „după" chipul lui Dumnezeu, „după asemănarea Lui". Deși mulți teologi au încercat să localizeze chipul lui Dumnezeu în rațiunea omului, în creativitatea, vorbirea sau natura lui spirituală, este mult mai probabil că chipul lui Dumnezeu este conținut în om ca un tot unitar și nu doar într-o parte sau un aspect al lui. Omul în ansamblu, trup și suflet, este imaginea lui Dumnezeu; el este imaginea materială a Dumnezeului imaterial. În Orientul Apropiat antic omul, ca și chip al lui Dumnezeu, Îl reprezintă prin faptul că este părtaș la suflarea divină sau la spiritul divin (*cf.* Gen. 2:7; poate că spiritul lui Dumnezeu este inclus în pronumele „noi" din 1:26; cf. referirea la spiritul lui Dumnezeu în 1:2). Rolul omului de stăpîn al pămîntului este stabilit prin crearea sa după chipul lui Dumnezeu (1:27). În altă parte în Orientul Apropiat antic se spunea de obicei că regele este chipul lui Dumnezeu, dar în Gen. 1 omenirea, în totalitatea ei, este prezentată ca fiind imaginea și reprezentanta lui Dumnezeu. Este semnificativ faptul că ni se spune despre om că este chipul lui Dumnezeu și după căderea în păcat: forța pasajului din Gen. 9:6 depinde de crezul că omul Îl reprezintă pe Dumnezeu, așa încît un prejudiciu adus omului este un prejudiciu adus lui Dumnezeu Însuși (vezi și Iac. 3:9).

BIBLIOGRAFIE. Cu privire la imagini, în general: K. H. Bernhardt, *Gott und Bild*, 1956; E. D. van Buren, *Or* 10, 1941, p. 65-92; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, 1964, p. 171-227. Cu privire la chipul lui Dumnezeu în om: D. Cairns, *The Image of God in Man*, 1953; G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, 1962; D. J. A. Clines, *TynB* 19, 1968, p. 53-103; J. Barr, *BJRL* 51, 1968-9, p. 11-26; J. M. Miller, *JBL* 91,

1972, p. 289-304; T. N. D. Mettinger, *ZAW* 86, 1974, p. 403-424; J. F. A. Sawyer, *JTS* 25, 1974, p. 418-426.

D.J.A.C.

II. În Noul Testament

Învățătura NT construiește pe temelia pusă în VT. În VT omul este descris (în pasajul seminal din Gen. 1:26 ș.urm.) ca fiind făcut de Dumnezeu reprezentantul Lui pe pămînt și, acționînd ca delegat al Lui și ca adminstrator al creației Sale. Termenul poate fi conceput cel mai bine ca un termen funcțional și este avut în vedere destinul omului ca ființă umană (pentru detalii cu privire la suportul exegetic, vezi în special eseul lui D. J. A. Clines).

Cele două pasaje din 1 Cor. 11:7 și Iac. 3:9 repetă această învățătură și amîndouă pasajele afirmă continuarea poziției omului în ordinea creată și afirmă că omul reflectă „gloria" divină, în ciuda păcătoșeniei umane. Totuși, în NT accentul este pus mai mult pe persoana lui Isus Cristos, care este numit „chipul lui Dumnezeu" (2 Cor. 4:4; Col. 1:15; ambele pasaje seamănă cu un credeu, prezentat pe fundalul unei polemici, și afirmațiile au rolul să contrazică idei curente false sau inadecvate). Rangul lui Cristos de „imagine" a Tatălui derivă din relația Sa unică datorată pre-existenței Sale. El este Logosul din eternitate (Ioan 1:1-18) și de aceea El poate reflecta fidel și deplin gloria Dumnezeului invizibil. Vezi de asemenea Evr. 1:1-3 și Filip. 2:6-11 unde sînt folosite expresii paralele pentru a clarifica relația unică dintre Isus Cristos și Dumnezeu. Chip (sau termenii săi echivalenți, „formă", „pecete", „glorie") nu sugerează o simplă asemănare cu Dumnezeu sau un model al persoanei Sale. Dimpotrivă, indică o împărtășire a vieții divine și o „obiectivizare" a esenței lui Dumnezeu, așa încît Cel care este, prin natura Sa, invizibil ajunge să aibă o expresie vizibilă în figura Fiului Său (vezi dovezile aduse de R. P. Martin, *op. cit.*, p. 112 ș.urm.).

Prin urmare, El este „ultimul Adam" (1 Cor. 15:45) care stă în fruntea unei noi omeniri care își are viața din El. Astfel, Isus Cristos este în același timp „Imaginea" unică și prototipul pentru cei care Îi datorează Lui cunoașterea lui Dumnezeu și viața în Dumnezeu (Rom. 8:29; 1 Cor. 15:49; 2 Cor. 3:18; 1 Ioan 3:2).

Termenul „chipul (imaginea) lui Dumnezeu" este strîns legat cu „omul nou" (Efes. 4:24; Col. 3:10 ș.urm.; cf. Gal. 3:28). Lucrul acesta ne amintește un aspect social important cu privire la înțelesul termenului „chip" (imagine), care este reprodus în viețile umane, atît în părtășia bisericii cît și în custodia naturii încredințată omului (Evr. 2:8, care se referă la Ps. 8).

Trebuie observată o dimensiune escatologică. Împlinirea planului lui Dumnezeu pentru omenirea-în-Cristos așteaptă parousia cînd existența muritoare a creștinilor va fi transformată în asemănarea perfectă a Domnului lor (1 Cor. 15:49; Filip. 3:20-21) și în felul acesta va fi restaurată în om imaginea lui Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. Morton Smith, *The Image of God*, 1958; D. J. A. Clines, *TynB* 19, 1968, p. 53-103 (bibliografie); J. Jervell, *Imago Dei. Gen. 1. 26 ș.urm. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, 1960; F.-W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, 1958; R. Scroggs, *The Last Adam*, 1966; și R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians 2:5-11*, 1967; *idem.*, art. „Image" în *NIDNTT* 2, p. 284-293.

Cu privire la problemele dogmatice, vezi G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, 1962.

R.P.M.

CHIR. În textul ebr. este numele locului unde au fost exilați sirienii (2 Împ. 16:9; Amos 1:5) și o țară, nu neapărat aceeași, din care i-a adus Iahve (Amos 9:7). Probabil că aceasta nu este patria lor originală, ci o țară ocupată într-o perioadă veche din istoria lor, la fel cum Israel a fost în Egipt și *filistenii în *Caftor (*ARAM). În Is. 22:6 Chir este paralel cu Elam. Nu este cunoscut nici un loc antic cu acest nume; totuși, întrucît înseamnă pur și simplu „cetate", nu este neapărat nevoie să fie un nume specific. LXX nu folosește un nume propriu în aceste pasaje, ci traduce „dintr-o groapă" (Amos 9:7; gr. *ek bothrou*), „chemat ca aliat" (Amos 1:5, gr. *epiklētos*)) și „adunare" (Is. 22:6, gr. *synagōgē*), care sînt traduceri rezonabile ale unui text ebr. fără punctuație. Vulg. urmează o identificare greșită cu Cirena, făcută de Symmachus. Numele „Chir" a fost alterat de către Cheyne pentru a fi citit „Koa'" și s-a spus că ar corespunde cu Gutium din podișul curzilor (*cf.* Ezec. 23:23; Is. 22:5-6). Problema nu a fost rezolvată încă.

A.R.M.

CHIRIATAIM. Formă duală a termenului ebr. *qiryâ*, „cetate, oraș", avînd înțelesul de „cetate dublă", un nume dat la două cetăți din Biblie.

1. Localitate din teritoriul dat lui Ruben (Ios. 13:19) care fusese cucerită deja și reconstruită de Rubeniți (Num. 32:37). Este posibil ca Șave-Chiriataim, care este menționată în relatarea invaziei lui Chedorlaomer pe vremea lui Avraam (Gen. 14:5), să se refere la această localitate, la „cîmpia" Chiriataim, deși *šāwēh* este un cuvînt rar întîlnit și cu un înțeles incert. Cetatea a ajuns mai tîrziu în mîinile moabiților (Ier. 48:1, 23; Ezec. 25:9) și este menționată în inscripția din secolul al 9-lea a regelui moabit Meșa (*qrytn*, rîndul 10) ca o cetate pe care a reconstruit-o, așa încît nu se poate să fi rămas în stăpînirea israeliților mai mult de vreo 3 secole. Locul se poate să fie în apropiere de localitatea modernă El Quraiyāt, la vreo 10 km NV de Dibon, în Iordania; localizarea exactă încă nu este cunoscută (*cf.* H. Douner și W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 1962-4, p. 174-175).

2. O cetate levitică din teritoriul lui Neftali (1 Cron. 6:76); s-ar putea să fie identificată cu Cartan (*qartān*) din Ios. 21:32. Localizarea este necunoscută, deși au fost făcute diferite sugestii (vezi *GTT*, 298, 337, 357).

T.C.M.

CHIRIAT-ARBA (Ebr. *qiryaṯ 'arba'*, „cetate din patru cetăți", adică, „tetrapolis"), un nume vechi al *Hebronului. Potrivit cu Ios. 14:15, a fost „cetatea Anachimilor" (așa este tradus în LXX; TM transformă numeralul *'arba'*, „patru", într-un nume personal). Numele Chiriat-Arba apare o dată în istoria lui Avraam (Gen. 23:2) și de cîteva ori în narațiunea cuceririi Canaanului (Ios. 14:15; 15:54; 20:7; Jud. 1:10); după aceea este evident că numele nu a mai fost folosit. Unii au încercat să-l reînvie în era post-exilică (Neem. 11:25), dar o dată cu ocuparea locului de

către Idumei la scurtă vreme după aceea, numele vechi a fost abandonat complet.

F.F.B.

CHIRIAT-IEARIM. (Ebr. *qiryat-ye'ārîm*, "cetatea pădurilor"). O cetate importantă a gabaoniților (Ios. 9:17), pe granița dintre Iuda și Beniamin (Ios. 18:14-15; cf. Jud. 18:12), dată mai întîi lui Iuda (Ios. 15:60) iar apoi lui Beniamin (dacă presupunem că este identică cu Chiriat - Ios. 18:28). Este numită și Chiriat-Baal (Ios. 15:60, sugerînd că a fost o înălțime canaanită veche), Baala (Ios. 15:9-10), Baale-Iuda (2 Sam. 6:2) și Chiriat-Arim (Ezra 2:25).

Aici a fost adus chivotul legămîntului de la Bet-Șemeș și a fost încredințat lui Eleazar (1 Sam. 7:1), de unde a fost dus de David la Ierusalim după 20 de ani (2 Sam. 6:2; 1 Cron. 13:5; 2 Cron. 1:4). Locuința profetului Urie a fost în Chiriat-Iearim (Ier. 26:20).

Localizarea exactă nu a fost stabilită, dar majoritatea cercetătorilor sînt de părere că este Kuriet el-'Enab (cunoscut de obicei sub numele de Abu Ghosh), un sat prosper la 14 km V de Ierusalim, pe drumul către Jaffa. Este un district împădurit (sau a fost împădurit în trecut) și satisface celelalte condiții geografice.

J.D.D.

CHIRIAT-SEFER. (Ebr. *qiryat-sēper*). Acest nume este folosit pentru *Debir în istoria lui Otniel și Acsa (Ios. 15:15 ș.urm; Jud. 1:11 ș.urm.).

J.P.U.L.

CHIR DIN MOAB, CHIR-HARESET. Cetate fortificată din S Moabului, care a fost atacată de regii lui Israel, Iuda și Edom (2 Împ. 3:25), dar nu a fost cucerită. În timpul asediului, Meșa, regele Moabului, a adus pe fiul său întîi născut ca „jertfă de ardere de tot pe zid".

Numele evreiesc *(qîr hareset)* înseamnă „zidul cioburilor". Traducerea textului din Is. 16:11 în LXX presupune că termenul ebr. este *qîr hadešet*, „cetatea nouă". În mod obișnuit orașul este numit Chir din Moab (Is. 15:1). Unii scriitori consideră că în Ier. 48:36-37 este un joc de cuvinte în care Chir Heres este paralel cu „pleșuv" (ebr. *qorhâ*. S-a sugerat că numele moabit original a fost QRHH, aceasta fiind probabil localitatea menționată pe *Piatra Moabită (rîndurile 22 ș.urm.), unde Meșa a construit un sanctuar pentru Chemoș și a ridicat mai multe construcții. Aceste informații ar plasa localitatea în apropiere de Dibon.

Cei mai mulți scriitori, însă, o identifică cu Kerak, pe baza traducerii din Targum, „Kerak din Moab". Dacă este așa, cetatea a fost construită într-o poziție strategică, pe un deal stîncos aflat la 1027 m deasupra nivelului mării, înconjurat de văi adînci, situat la vreo 18 km E de Marea Moartă și 24 km S de rîul Arnon. În zilele noastre pe culmea dealului se află un castel medieval.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, p. 418-419; Nelson Glueck, *AASOR* 14, 1934, p. 65.

J.A.T.

CHIS. (Ebr. *qîš*, „arc", „putere"). **1.** Un om din seminția lui Beniamin, fiul lui Abiel și tatăl regelui Saul (1 Sam. 9:1; 14:51; *cf.* Fapt. 13:21). **2.** Fiul lui Ieiel și Maaca (1 Cron. 8:30), probabil că a fost unchiul lui **1. 3.** Un levit, nepotul lui Merari (1 Cron. 23:21). **4.** Un alt levit din familia lui Merari, care a ajutat la curățirea Templului în vremea lui Ezechia (2 Cron. 29:12). **5.** Un om din seminția lui Beniamin, străbunicul lui Mardoheu (Est. 2:5).

J.D.D.

6. Numele capitalei unui oraș-stat la cca. 20 km SE de Babilon (în prezent Tell el-Ukheimer) unde, potrivit tradiției sumeriene (Lista regilor), a domnit prima dinastie după *Potop. A înflorit în perioada 3200-3000 î.d.Cr., ca rivală a cetății *Erec, în vremea cînd a avut legături cu legendarul Etana și cu regele Agga care s-au împotrivit lui Ghilgameș. Există documente din perioada ocupării anterioare a localității și din mileniul al 2-lea. A fost excavată de francezi (1914) și de o expediție combinată de la Oxford (Ashmolean Museum) și Chicago (Field Museum) (1922-33). Dintre descoperiri menționăm palate vechi, tăblițe și un strat de deluvii, datat în cca. 3300 î.d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. L. C. Watelin, S. H. Langdon, *Excavations at Kish*, 1925-34; *cf. Iraq* 26, 1964, p. 83-98; 28, 1966, p. 18-51.

D.J.W.

CHISON. Rîul actual Nahr el-Muqatta', care izvorăște din dealurile din N Samariei, udă cîmpia Esdraelonului și se varsă în golful Acra, la E de Mt. Carmel. Deși cursul rîului are numeroase meandre sensul general de curgere este spre NV, la NE de șirul de munți care se întind de la Samaria la Carmel, iar în NE trece pe lîngă cetățile Taanac, Meghido și Iocneam. Numele Chison nu este folosit frecvent și rîul este indicat uneori prin referire la una dintre cetățile din apropierea lui. Astfel, probabil că este menționat pentru prima oară în Ios. 19:11, unde „pîrîul care este la răsărit de Iocneam" face parte din granița lui Zabulon, deși în cazul acesta se face referire numai la o porțiune mică a rîului care se află în vecinătatea cetății Iocneam.

Menționarea cea mai cunoscută a rîului este în contextul victoriei israeliților conduși de Barac asupra sirienilor conduși de Sisera (Jud. 4-5; Ps. 83:9). Armata lui Sisera, dotată cu care de luptă, a fost amplasată în cîmpie, iar israeliții au atacat dinspre munții aflați la SV de rîu. Succesul israeliților s-a datorat în mare măsură rîului, care era revărsat și probabil că a înmuiat pămîntul cîmpiei prea mult pentru carele lui Sisera, care s-au împotmolit și nu au fost de nici un folos.

În Cîntarea Deborei rîul este numit „apele de la Meghido" (Jud. 5:19), iar faptul că Meghido nu este menționat în nici un alt fel în relatare a fost considerat de Albright că ar indica faptul că Meghido zăcea în ruină, în timp ce Taanac prospera. Excavațiile de la *Meghido au arătat o întrerupere în ocuparea cetății în jurul anului 1125 î.d.Cr., între Nivelele VII și VI, și este posibil ca victoria israelită să fi avut loc în această perioadă de părăsire, sau în jurul anului 1125 î.d.Cr.

Rîul este menționat de asemenea în legătură cu scena junghierii profeților lui Baal de către Ilie, în urma confruntării de pe Carmel (1 Împ. 18:40). Aici este menționat prin cuvîntul „pîrîul" *(nahal)*, sugerînd că seceta îndelungată care a precedat aceste evenimente a făcut să scadă apele rîului. Ploile care au urmat probabil că au spălat urmele execuției.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*[25], 1931, p. 394-397; W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1960, p. 117-118; *LOB*, p. 204 ş.urm.

T.C.M.

CHITIM. Unul dintre fiii lui Iavan (Gen. 10:4 = 1 Cron. 1:7; ebr. *kittîm*) ai cărui urmaşi s-au stabilit în insula Cipru, unde numele lor a fost dat localității Kition (denumită în prezent *Larnaka*), care este menționată în inscripțiile feniciene prin *kt* sau *kty*. Ei făceau comerț pe mare (Num. 24:24) şi numele se pare că se referea la toată insula Cipru (Is. 23:1, 12) şi într-un sens mai general la zonele de coastă şi la insulele din E Mediteranei *('iyyê kittiyyîm*: Ier. 2:10; Ezec. 27:6). Nişte documente din cca. 600 î.d.Cr., de la Arad, se referă la *ktym*, probabil mercenari, mai ales greci, din insule şi din zona de coastă. În a patra vedenie a lui Daniel, care probabil se ocupă de perioada de la Cirus pînă la Antiochus Epiphanes, eşecul acestuia de a cuceri Egiptul, datorită intervenției Romei, este probabil menționat în 11:30, unde „corăbiile din Chitim" trebuie să fie Roma. Autorul probabil că a văzut în intervenția Romei împlinirea textului din Num. 24:24 unde Vulg. traduce Chitim cu „Italia" (la fel şi în Dan. 11:30), iar *Targumul Onkelos* traduce „romanii". Numele apare în *Sulurile de la Marea Moartă*, unde probabil că se referă tot la Roma, fiind folosit, de exemplu, în comentariul cărții lui Habacuc ca o interpretare a „caldeilor" menționați de acel profet (Hab. 1:6).

BIBLIOGRAFIE. A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques*, 1, 1977, p. 156; Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, 1962, p. 22-26.

T.C.M.

CHIVOTUL LEGĂMÎNTULUI. Numit de asemenea „chivotul Domnului", „chivotul lui Dumnezeu", „chivotul legămîntului Domnului" (Deut. 10:8) şi „chivotul mărturiei" (*'ēdût* = termenii legămîntului: *MĂRTURIE). Chivotul a fost o cutie dreptunghiulară *('arôn)* făcută din lemn de salcîm, care avea dimensiunile de 2,5 x 1,5 x 1,5 coți (adică, 1,22 m x 76 cm x 76 cm). Era acoperit în întregime cu aur şi era purtat cu patru drugi trecuți prin nişte inele aflate la cele patru colțuri de jos. Capacul, sau „scaunul îndurării", era o placă de aur înconjurată de doi heruvimi cu aripile întinse, plasați la capetele opuse.

Chivotul a servit (i) ca loc de depozitare a celor două table ale Decalogului (Exod. 25:16, 21; 40:20; Deut. 10:1-5), pentru un vas cu mană şi pentru toiagul lui Aaron (Evr. 9:4-5); (ii) ca locul de întîlnire din sanctuarul interior, unde Domnul Şi-a revelat voia Sa slujitorilor Săi (Moise: Exod. 25:22; 30:36; Aaron: Lev. 16:2; Iosua: Ios. 7:6). Astfel, a servit ca simbol al prezenței divine care să călăuzească poporul Său. Chivotul a fost făcut la Sinai de către Bețaleel, după modelul dat lui Moise (Exod. 25:8 ş.urm.). A fost folosit ca loc de depozitare a legii scrise (Deut. 31:9; Ios. 24:26) şi a jucat un rol important în traversarea Iordanului (Ios. 3-4), căderea Ierihonului (Ios. 6) şi în ceremonia de aducere aminte a legămîntului, la Mt. Ebal (Ios. 8:30 ş.urm.).

De la Ghilgal chivotul a fost mutat la Betel (Jud. 2:1; 20:27), iar apoi a fost dus la Silo pe vremea Judecătorilor (1 Sam. 1:3; 3:3) şi a rămas acolo pînă cînd a fost capturat de filisteni pe cîmpul de luptă de la Eben-Ezer (1 Sam. 4). Deoarece prezența chivotului a cauzat 7 luni de plăgi, filistenii l-au înapoiat la Chiriat-Iearim, unde a rămas timp de 20 de ani (1 Sam. 5:1-7:2), cu excepția posibilă a unei mutări temporare în tabăra lui Saul din apropiere de Bet-Aven (1 Sam. 14:18; totuşi, LXX indică aici că termenul original a fost probabil „efod").

David a instalat chivotul într-un cort în Ierusalim (2 Sam. 6) şi nu l-a luat de acolo în timpul răscoalei lui Absalom (2 Sam. 15:24-29). A fost pus în Templu în timpul domniei lui Solomon, cu o ceremonie impresionantă (1 Împ. 8:1 ş.urm.) şi a rămas în sanctuar în timpul reformelor lui Iosia (2 Cron. 35:3) cînd Ieremia a anticipat o vreme lipsită de chivot (3:16). Probabil că a fost pierdut în timpul distrugerii Ierusalimului de către babilonieni, în anul 587 î.d.Cr. În al doilea Templu nu a existat un chivot (Josephus, *BJ* 5. 219).

Cutii de lemn acoperite cu plăci de aur sau altare portabile au fost cunoscute în Orientul Apropiat antic în vremurile pre-mozaice. Chivotul legămîntului, însă, este unic prin faptul că a conținut tablele legămîntului, adică, documentele pe care erau scrise „prevederile legămîntului" (*'ēdût*).

K.A.K.

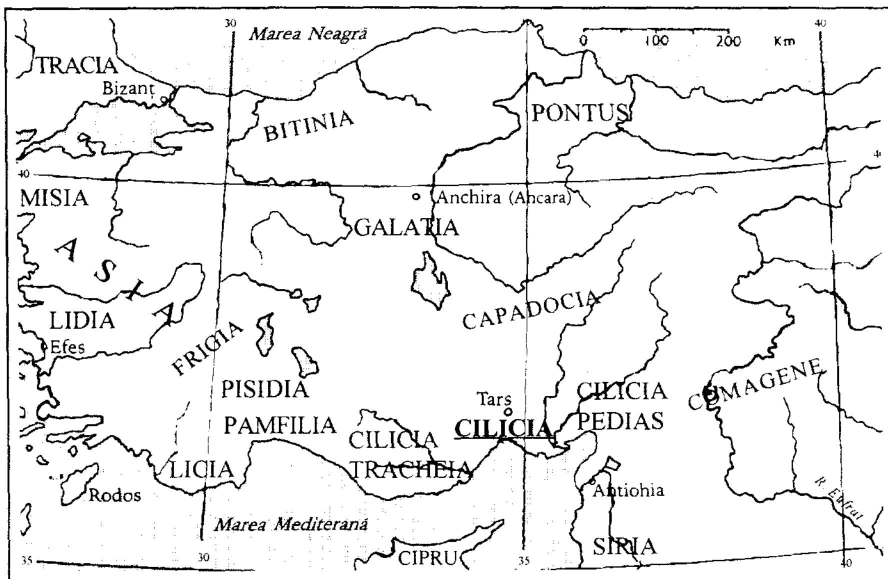
CHLOE. Nume feminin grec, însemnînd „verde, înverzit", fiind un nume atribuit în special Demetrei.

„Ai Chloei" i-au spus lui Pavel despre dezbinările din Corint (1 Cor. 1:11) şi probabil alte lucruri din 1 Cor. 1-6. Faptul că Pavel, care era plin de tact, îi menționează pe informatorii săi sugerează că ei nu erau din Corint. Se poate ca ei să fi fost sclavi creştini ai unei doamne din Efes care a vizitat Corintul. Nu se ştie dacă Chloe era şi ea creştină.

F. R. M. Hitchcock (*JTS* 25, 1924, p. 163 ş.urm.) susține că aici se referă la o grupare păgînă, asociată cu cultul Demetrei.

A.F.W.

CILICIA. Regiune în SE Asiei Mici. Partea de V, cunoscută sub numele de Tracheia, era un podiş necultivat din munții Taurus, un loc de refugiu pentru pirați şi hoți, din vremuri preistorice pînă în vremea romanilor. Partea de E, cunsocută sub numele de Cilicia Pedias, era o cîmpie fertilă situată între Mt Amanus la S, Mții Taurus la N, şi mare la V; drumul comercial vital între Siria şi Asia Mică trecea prin cele două trecători impunătoare, Porțile Siriene şi Porțile Ciliciene. Cilicia a devenit oficial provincie romană înainte de 100 î.d.Cr., dar conducerea efectivă a început numai după



Cilicia, o provincie romană importantă care controlează drumul comercial vital dintre Siria și Asia Mică, trecînd prin porțile Ciliciei.

ce Pompei i-a alungat pe pirați în anul 67 î.d.Cr. Cicero a fost guvernator al provinciei în anul 51 î.d.Cr. Se pare că provincia a dispărut în timpul Primului Imperiu, cînd Augustus a cedat o parte din Tracheia dinastiei locale și o parte regatelor vasale Galatia și Capadocia. Pedias, care constă din 16 cetăți semiautonome, dintre care cea mai importantă era Tars, a fost administrată de Siria pînă după ce Tracheia a fost luată de la Antiochus IV de Comagene în anul 72 d.Cr. Atunci Vespasian a combinat din nou cele două regiuni formînd o singură provincie, Cilicia (Suetonius, *Vespasian* 8). Astfel, Pavel, cel mai distins cetățean al ei, și Luca, au descris corect perioada anterioară, fiind foarte exacți cînd combină Cilicia (adică Pedias) cu Siria (Gal. 1:21 variantă; Fapt. 15:23, 41; vezi E. M. B. Green, „Syria and Cilicia", *ExpT* 71, 1959-60, p. 50-53, și bibliografia citată acolo).

E.M.B.G.
C.J.H.

CINA DOMNULUI. Ar fi cel mai convenabil să prezentăm dovezile NT pentru această ceremonie creștină în cîteva secțiuni intitulate: „Ultima Cină", „Frîngerea Pîinii", „Euharistul lui Pavel" și „Alte materiale din NT".

I. Ultima Cină

a. A fost oare Paștele?

Natura precisă a mesei pe care Domnul a luat-o împreună cu ucenicii Săi în seara cînd a fost vîndut este una dintre cele mai controversate subiecte din istoria și interpretarea NT. S-au emis diverse ipoteze.

1. Explicația tradițională este că masa servită a fost masa tradițională de Paște și această idee poate revendica sprijinul Evangheliilor, atît al celor sinoptice (de ex. Marcu 14:1-2, 12-16) cît și al Evangheliei după Ioan (de ex. 13:21-30). Această cină a avut trăsături caracteristice pe care cercetătorii iudaismului (în special P. Billerbeck și G. H. Dalman) le-au remarcat ca fiind trăsături distinctive pentru cina Pascală, de ex., faptul că stăteau întinși sprijinindu-se pe o parte la masă (*SÎNUL LUI AVRAAM), împărțirea unor daruri pentru săraci (*cf.* Ioan 13:29) și folosirea unei bucăți de pîine înmuiată într-un sos special, *harōset*, ca o aducere aminte a amărăciunii robiei egiptene. Pentru detalii complete, vezi G. H. Dalman, *Jesus-Jeshua*, E. T. 1929, p. 106 ș.urm. și J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, E. T. [2]1966, p. 41 ș.urm. Dar dovezile nu sînt atît de covingătoare încît să excludă toate celelalte interpretări, deși în zilele noastre există tendința de a privi cu mai mult respect decît în trecut ideea că a fost cina Pascală, în special în urma primei publicări a cărții lui Jeremias în 1949. Criticile mai vechi au fost similare cu cele exprimate de Hans Lietzmann, care a contestat teoria Pascală a Cinei considerînd că ar conține doar „cea mai neînsemnată urmă de probabilitate" (*Mass and Lord's Supper*, E. T. 1953, p. 173). A existat o reacție împotriva aceastui negativism extrem.

2. Informațiile care i-au făcut pe unii să pună la îndoială concepția tradițională sînt scoase în mare măsură din Evanghelia a Patra, care s-ar părea că datează seara Cinei și patimile cu o zi mai devreme decît sinopticii. Conform cu Ioan 13:1; 18:28; 19:14, 31, 42, răstignirea a avut loc cu o zi înainte de Nisan 15, care este calculul sinoptic, iar Cina de pe Urmă, desigur, a avut loc cu o seară înainte de răstignire. Astfel, nu se poate să fi fost masa pascală obișnuită, deoarece Domnul a murit în aceeași zi în care erau junghiați mieii pentru masa pascală, în ritualul de la Templu. Astfel, există *un impas* aparent, care este complicat și mai mult de afirmația că există inconsecvențe chiar în relatarea sinoptică; de exemplu, textul

din Luca 22:15 poate fi citit ca o dorință neîmplinită. Pentru acei cercetători care preferă să sprijine datarea lui Ioan (de ex. J. H. Bernard în secțiunea despre *Ioan* în *ICC*) și cred că cina de pe urmă nu se poate să fi fost cina de Paște, se ridică întrebarea: Atunci ce fel de cină a fost aceasta? Ei răspund la această întrebare prin postularea unui sabat *Qiddūsh*, adică, potrivit acestei păreri, Isus și urmașii Săi au constituit un grup religios care se întrunea în ajunul sabatului și al Paștelor și aveau un servici simplu în care era rostită o rugăciune de sfințire *(Qiddūsh)* și era băut un pahar de vin.

3. Ca o modificare a acestei idei, Hans Lietzmann a prezentat ideea că cina a fost o cină obișnuită și că Domnul și ucenicii Săi, care au luat parte la ea, au format o grupare religioasă numită *haḇūrāh*, asemănătoare cu grupurile religioase în care se întruneau fariseii. Toate aceste idei au fost criticate sever și se pare că în această controversă redeschisă în urma cercetării dovezilor noi din sulurile de la Qumran s-a ajuns la un impas.

4. În lumina cercetărilor recente cu privire la influența calendarelor separate care au fost folosite pentru calcularea zilelor de sărbătoare, este posibil să analizăm din nou teoriile mai vechi ale lui P. Billerbeck și J. Pickl potrivit cărora cele două grupuri de dovezi din Evanghelii pot fi armonizate pe baza supoziției că ambele grupuri pot fi interpretate și că fiecare dintre ele reflectă o tradiție diferită. Billerbeck și Pickl au făcut distincție între data fariseică a Paștelor, pe care a folosit-o Isus, și datarea saduchee, cu o zi mai devreme, pe care o găsim în Evanghelia a Patra. Această teorie a fost respinsă de critici spunînd că nu are dovezi sprijinitoare, dar Sulurile de la Marea Moartă arată că în lumea iudaică erau folosite calendare diferite și este posibil ca pe vremea patimilor să fi circulat tradiții separate. D-ra A. Jaubert a reconstituit evenimentele pe această bază, așa încît să armonizeze datele din Evanghelii și mărturiile liturgice vechi (în cartea sa *The Date of the Last Supper*, E. T. 1965). Pentru o acceptare a tezei ei, vezi E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*[2], *NCB*, 1974, p. 249 ș.urm. și cea mai recentă contribuție a D-rei Jaubert în *NTS* 14, 1967-8, p. 145-164.

Nu se știe dacă data Cinei va fi stabilită cîndva cu certitudine; dar putem crede că, oricare ar fi fost natura acelei cine, Domnul a avut în vedere Paștele atunci cînd a stat la masă cu ucenicii Săi. Paștele evreiesc, bazat pe Exod. 12 și interpretat în *Haggāḏāh* pentru Paște și în tractatele *Pesahim* din Mișna, oferă informații indispensabile pentru înțelegerea cinei și a semnificației Cinei Domnului în Biserica primară. Această concluzie este întărită de studii recente de tipologie care au arătat importanța pe care o aveau pentru scriitorii NT evenimentele din VT prin semnificația lor „tipologică"; de asemenea, nici o serie complexă de evenimente izbăvitoare nu vine cu mai multă forță în prim planul gîndirii creștinismului primar decît Exodul și izbăvirea din Egipt (cf. H. Sahlin, „The New Exodus of Salvation according to St Paul", în *The Root of the Vine*, ed. A. Fridrichsen, 1953, p. 81-95; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, 1950, Cartea a IV, p. 131 ș.urm.). Putem menționa și contribuția importantă a lui T. Preiss în *Life in Christ*, E. T. 1954, p. 90, care arată locul pe care-l ocupă „totalitatea evenimentelor Exodului centrate în jurul Paștelor" în tradiția iudaică și în cea creștină.

b. Cuvintele de instituire

Să ne întoarcem acum să examinăm mai îndeaproape ultima cină din camera de sus. Se ridică două întrebări. Care a fost *forma* cuvintelor de instituire, rostite peste pîine și vin? Și care a fost *semnificația* lor?

1. Forma originală a cuvintelor nu este ușor de descoperit deoarece există cîteva variante, reprezentate în pricipal de tradiția lui Marcu și, respectiv, Pavel. Luca 22:15-20 are cîteva trăsături particulare, atît textuale cît și hermeneutice. Există o tendință recentă de a accepta prezentarea mai lungă din textul lui Luca în defavoarea pasajelor mai scurte din MS. Apusean D și din anumite *MS.* latine și siriene vechi, care omit versetele 19b și 20. Valoarea *pericopei* lui Luca constă în faptul că aduce dovezi independente din aceeași tradiție cu cea folosită de Pavel în legătură cu ordinea neobișnuită „pahar-pîine" în Luca 22:17-19 și 1 Cor. 10:16, 21 (*cf. Didache* 9) și păstrarea în ambele relatări a poruncii de a repeta ritualul (Luca 22:19b; 1 Cor. 11:25). Originalitatea „textului mai lung" a fost stabilită practic de H. Schürmann, *Bib* 32, 1951, p. 364-392, 522-541. *Cf.* E. E. Ellis, *Luke*, p. 254-256 (biblio.).

În ceea ce privește diferența de formă dintre relatarea lui Marcu și cea a lui Pavel, argumentele ambelor părți sînt neconvingătoare. Unii cercetători cred că Isus nu ar fi putut sugera nicidecum ucenicilor Săi să bea sîngele Lui, nici măcar simbolic, și că este mai probabil ca versiunea lui Pavel: „Acest pahar este legămîntul cel nou în Sîngele Meu" (1 Cor. 11:25) să fi fost cuvintele originale, mai ales că formula lui Marcu este simetrică din punct de vedere liturgic cu cea pentru pîine, și este în armonie cu Exod. 24:8 (LXX). Împotriva acestei teorii s-a ridicat A. J. B. Higgins care afirmă că forma lui Marcu ar fi mai aproape de original datorită semitismelor crase din greacă și datorită dependenței evidente de pasajele din Isaia despre Robul Domnului, deși Higgins ar vrea să elimine cîteva expresii ale lui Marcu. În orice caz, putem crede că următorul scenariu este oarecum apropiat de cel original: „Isus a luat o pîine, a binecuvîntat-o, a frînt-o și a zis: Acesta este trupul Meu. A luat un pahar, l-a binecuvîntat și a zis: „Acest pahar este legămîntul cel nou în sîngele Meu" (Pavel), sau, „Acesta este sîngele legămîntului Meu" (Marcu)". Au urmat apoi cuvintele escatologice, *cf.* Marcu 14:25; 1 Cor. 11:26. În ce privește „jurămîntul de abstinență", vezi J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1, E. T. 1971, p. 298 ș.urm.

2. Dacă începem cu declarația escatologică, faptul acesta va fi explicat ca speranța primilor credincioși, învățați de Domnul, că părtășia lor cu El va fi realizată în Împărăția perfectă a lui Dumnezeu; faptul acesta stabilește un *terminus ad quem* pentru Euharistul Paulin, deoarece atunci cînd Domnul Se va întoarce în glorie pentru a uni poporul Său în părtășie, cina memorială va înceta (*cf.* M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, E. T. 1934, p. 208).

Cuvintele interpretative cu privire la elemente au fost evaluate în mod diferit. Nu există nici un temei pentru o echivalare literală, ca în doctrina transubstanțierii. Cuvîntul de legătură „este" este cuvîntul *semnificativ* din punct de vedere exegetic la fel ca și în Gen. 41:26; Dan. 7:17; Luca 8:11; Gal. 4:24; Apoc. 1:20; în limba aramaică acest cuvînt de legătură ar fi lipsit, ca în Gen. 40:12; Dan. 2:36; 4:22. Nuanțele figurative și neliterale „nu ar fi trebuit niciodată să fie controversate" (Lietzmann).

Cuvintele „trup, sînge“ sînt luate uneori în sensul că Isus se referă la moartea Sa pe cruce cînd trupul Său avea să fie frînt (vezi însă Ioan 19:31-37) iar sîngele Său vărsat într-o moarte violentă. Obiecția principală la această concepție simbolică este că afirmația referitoare la pîine nu a fost rostită cînd ea a fost frîntă, ci în timpul împărțirii, iar vinul fusese turnat mai devreme, într-o fază anterioară a mesei pascale. De asemenea, nu este nimic neobișnuit cu privire la frîngerea pîinii. „A frînge pîinea“ era o expresie evreiască obișnuită care însemna a lua masa cu cineva.

O altă teorie ia termenul gr. *sōma* (trup) ca traducere a cuvîntului aramaic *gûp̄*, care înseamnă nu numai „trup“ ci „persoană“, ca și cum Isus ar fi spus: „Aceasta este persoana Mea, Eul Meu adevărat“- această interpretare indică părtășia Lui continuă cu poporul Său, în calitate de Domn Înviat, atunci cînd ei repetă părtășia de la cină. Jeremias, însă, a obiectat la această sugestie a lui Dalman (*op. cit.* p. 143) și a remarcat că adevăratul corespondent al „sîngelui“ nu este „trupul“, *sōma*, ci „carnea“, *sarx*, pentru care termenul aramaic este *bisrī*, „carnea mea“. Vezi de asemenea E. Schweizer, *The Lord's Supper According to the New Testament*, E. T. 1967, p. 14-17.

Cea mai valoroasă indicație cu privire la sensul cuvintelor Domnului la instituirea Cinei trebuie găsite în partea pe care o au mîncarea și băutura în ritualul de Paște. Potrivit interpretării lui Higgins, putem considera cuvintele de instituire ca fiind o adăugire făcută de Domnul la liturgia pascală în două puncte vitale, înainte și după cina principală. El le spune ucenicilor, prin cuvintele Sale și prin simbolismul profetic, că sensul original al ritualului pascal este depășit, la fel cum El este Mielul pascal, care împlinește profeția din VT (1 Cor. 5:7). Cuvintele și acțiunile Lui cînd a luat pîinea și paharul sînt pilde care anunță o semnificație nouă. Pîinea devine, sub cuvîntul Lui suveran, pilda trupului Său predat în slujirea planului de răscumpărare al lui Dumnezeu (*cf.* Evr. 10:5-10); iar sîngele Său vărsat în moarte, amintindu-ne de ritualurile de jertfă din VT, este reprezentat în paharul binecuvîntării de pe masă. De aici încolo paharul acela este investit cu o semnificație nouă ca aducerea aminte a noului Exod, realizat la Ierusalim (Luca 9:31).

Prin urmare, funcția elementelor Cinei Domnului este paralelă cu funcția mîncărurilor de Paște. La sărbătoarea anuală de Paște fiecare israelit este legat, în mod realist și dinamic, cu înaintașii săi pe care Domnul i-a izbăvit din Egipt. Pîinea de pe masă trebuie privită ca și cum ar fi „pîinea întristării“ pe care au mîncat-o evreii din vechime (Deut. 16:3, așa cum este interpretat în *Haggāḏāh de Paște*); el trebuie să se considere ca și cum el însuși ar fi fost eliberat în mod personal din tirania egipteană în acea primă generație a națiunii sale, în urmă cu mulți ani (Mishnah, *Pesahim* 10. 5). La Masa Domnului, care este legată genetic de camera de sus, biserica noului Israel este adunată ca poporul noului legămînt (Ier. 31:31 ș.urm.); este confruntată din nou cu simbolurile acelei jertfe aduse o singură dată și retrăiește acea experiență prin care a ieșit din Egiptul păcatului și a fost răscumpărată pentru Dumnezeu prin moartea prețioasă a Jertfei de Paște adusă de Dumnezeu. Alte detalii cu privire la această semnificație „dinamică“ a elementelor Cinei Domnului sînt date de R. P. Martin în *Worship in the Early Church*, 1974 ed., p. 114 ș.urm.

II. Frîngerea pîinii

În Biserica primară reflectată în Faptele Apostolilor există referiri sporadice cu privire la părtășia la masă, de ex. Fapt. 2:42, 46 unde expresia caracteristică este „frîngerea pîinii“. În Fapt. 20:7 (dar nu și 27:35, care descrie o masă obișnuită, fără semnificație religioasă) există o referire la o masă de părtășie și este folosită aceeași expresie. Faptul că paharul nu este menționat nicăieri în Faptele l-a determinat pe H. Lietzmann (vezi *ExpT* 65, 1953-54, p. 333 ș.urm. pentru o analiză clară, dar critică, a teoriei sale) la teoria complexă că această comuniune din Ierusalim este într-un fel cea mai veche și cea mai originală formă de sacrament, deși nu merită acest nume. Se presupune că era o masă de părtășie care începea cu obiceiul evreiesc familiar de frîngere a pîinii - fiind de fapt o continuare a meselor comune din timpul propovăduirii lui Isus în Galilea, cînd Domnul a hrănit mulțimile și cînd El și ucenicii Săi au format o *haḇūrāh*. Motivul ritualului de la Ierusalim nu a fost moartea lui Isus, ci prezența invizibilă a Domnului înălțat în mijlocul lor. Cina Domnului din 1 Cor. 11, cu accentul pe care-l pune pe caracterul ispășitor al morții lui Cristos, a fost o contribuție nouă a lui Pavel, primită prin revelație specială de la Domnul aflat în glorie. Cel puțin așa sugerează Lietzmann.

Această teorie complexă nu este necesară. Nu avem nici o indicație că Pavel ar fi fost un asemenea inovator. Așa cum observă A. M. Hunter: „Este imposibil de crezut că el ar fi reușit să impună inovația sa ... asupra bisericii, răspîndită în toată lumea“ (*Paul and His Predecessors*[2], 1961, p. 75). Faptul că paharul nu este menționat poate să fie un aspect nesemnificativ; „frîngerea pîinii“ se poate să fie o expresie specifică pentru a desemna toată cina. Lucrul semnificativ cu privire la forma primară a Euharistului este nota de *bucurie* care izvorăște direct nu atît din părtășia la masă în Galilea, cît din arătările Domnului după înviere, dintre care multe sînt asociate cu o masă la care au luat parte Domnul și ucenicii Săi (Luca 24:30-35, 36-48; Ioan 21:9 ș.urm.; Fapt. 1:4; 10:41; Apoc. 3:20).

III. Euharistul lui Pavel

Mesele de părtășie din timpul propovăduirii în Galilea au mai curînd un echivalent în agape sau mesele de *dragoste din biserica din Corint* (1 Cor. 11:20-34). La Corint existau două părți ale ceremoniei cultice: o masă comună, avînd ca scop hrănirea (*cf. Didache* 10:1: „după ce v-ați săturat“), urmată de ritualul solemn al Euharistului. (*MASĂ DE DRAGOSTE.) În biserica din Corint au existat excese grave, cum sînt lăcomia, egoismul, beția și îmbuibarea. Pavel i-a avertizat serios și cuvintele lui ne lasă impresia că dorința lui a fost ca cele două faze ale sărbătorii să fie separate, așa cum s-a întîmplat în biserica de mai tîrziu. Îndemnul lui este ca oricine este flămînd să mănînce acasă și să vină cu reverență și cu cercetare de sine la Masa Domnului (11:22, 30-34).

Învățătura euharistică distinctivă a lui Pavel accentuează semnificația Cinei prin ancorarea ei fermă în planul lui Dumnezeu de răscumpărare; el proclamă moartea Domnului (1 Cor. 11:26), la fel cum ritualul de Paște prezenta lucrarea de răscumpărare a lui

Dumnezeu în vechiul legămînt (de aici titlul, *Haggādāh*, adică, declarație; echivalentul gr. este termenul folosit de Pavel, *katangellein* în 1 Cor. 11:26). El prezintă de asemenea semnificația lăuntrică a Cinei ca o părtășie *(koinōnia)* cu Domnul în moartea și în învierea Lui, simbolizate prin pîine și vin (1 Cor. 10:16). În acestea Pavel descoperă unitatea Bisericii, deoarece atunci cînd membrii se împărtășesc dintr-o singură pîine ei se ridică toți odată manifestînd astfel unitatea trupului lui Cristos (*cf.* eseul lui A. E. J. Rawlinson în *Mysterium Christi*, ed. Bell și Deissmann, 1930, p. 225 ș.urm.). Există de asemenea semnificații escatologice, ca în tradiția evanghelică, întrucît privirea este îndreptată înainte spre întoarcerea lui Cristos în glorie. Cuvîntul *Marānāthā* din 1 Cor. 16:22 poate fi plasat foarte bine într-un cadru euharistic așa încît concluzia scrisorii să se încheie cu rugăciunea: „Vino, Domnul nostru!" și să pregătească scena pentru celebrarea cinei după ce scrisoarea avea să fie citită adunării (*cf.* Lietzmann, op. cit. p. 229; J. A. T. Robinson, „The Earliest Christian Liturgical Sequence?", *JTS* s.n. 4, 1953, p. 38-41; vezi și C. F. D. Moule, NTS 6, 1959- 60, p. 307 ș.urm.). Vezi de asemenea, G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, 1971. O prezentare mai completă a învățăturii lui Pavel cu privire la Cină este oferită de R. P. Martin în *op. cit.*, cap. 11.

IV. Alte materiale din Noul Testament

Este desigur semnificativ faptul că în afară de textele menționate deja există prea puține alte mărturii *directe* în NT cu privire la acest sacrament. Faptul acesta este deosebit de important cînd ajungem la o evaluare a așa-numitului „sacramentalism" al lui Pavel. Este imposibil ca autorul cuvintelor din 1 Cor. 1:16-17 să fi fost un om care să considere sacramentele ca avînd ultimul cuvînt în ce privește credința și trăirea creștină; totuși, trebuie să admitem că, așa cum spune C. T. Craig: „Pavel nu concepea exprimarea credinței creștine decît în contextul unei comunități în care era celebrată Cina Domnului" (citat de A. M. Hunter, *Interpreting Paul's Gospel*, 1954, p. 105). După părerea noastră Adolf Schlatter face cea mai corectă evaluare a teologiei sacramentale a lui Pavel cînd spune: „Pavel poate exprima cuvîntul lui Isus, nu cu jumătate de măsură ci complet, fără să menționeze deloc sacramentele. Dar cînd acestea vin în discuție, el le leagă de toate bogățiile harului lui Cristos, deoarece el vede în ele voia lui Isus, exprimată nu doar parțial ci total și efectiv" (*Die Briefe an die Thessalonicher, Philipper, Timotheus und Titus*, 1950, p. 262).

Ceea ce este adevărat cu privire la Pavel este adevărat și cu privire la alți scriitori ai NT. Se poate să existe aluzii la Cina Domnului în texte cum sînt Evr. 6:4; 13:10; Evanghelia după Ioan conține un discurs remarcabil în sinagogă, un discurs pe care mulți teologi l-au legat de tradiția euharistică a bisericii de mai tîrziu (Ioan 6:22-59); totuși, nu ar trebui să forțăm aceste texte, cum se pare că a făcut O. Cullmann cînd a descoperit în *Evanghelia a Patra* numeroase referiri subtile la închinarea sacramentală (vezi cartea sa *Early Christian Worship*, 1953, p. 37 ș.urm., în special p. 106).

În 2 Pet. 2:13 și Iuda 12 există mărturii cu privire la masa *agapē*. În afară de aceste informații oarecum neînsemnate și detalii sumare, NT păstrează tăcere cu privire la rînduiala și desfășurarea închinării euharistice în comunitatea creștină primară, în special datorită faptului că ceea ce este în general primit și practicat nu constituie de obicei subiectul unor comentarii extensive. În ce privește dezvoltarea ritului (care trebuie să recunoaștem, a constituit o sursă prolifică de erezie și de doctrine confuze) trebuie să urmărim corespondența, epistolele și liturghiile din secolul al 2-lea și din secolele următoare, din *1 Clem.* 40. 2-4; Ignatius, *Smyrnaeans*. 8. 1; *Didache* 9-10, 14 înainte.

BIBLIOGRAFIE. Acest articol a menționat cîteva dintre lucrările importante. De o valoare specială este A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, 1952; pentru abordarea ulterioară a subiectului J. H. Srawley, *The Early History of the Liturgy*, 1947; Vezi de asemenea A. M. Stibbs, *Sacrafice, Sacrament and Eucharist*, 1961. Analize folositoare ale discuțiilor recente despre dovezile NT sînt cărțile lui E. Schweizer, *The Lord's Supper according to the New Testament*, E. T. 1967 (bibliografie) și W. Marxsen, *The Lord's Supper as a Christological Problem*, E. T. 1970; pentru o tratare pe înțelesul tuturor, vezi R. P. Martin, *Worship in the Early Church*, 1974.

R.P.M.

CIPRU. Insula Cipru, lungă de vreo 225 km și cu o lățime maximă de vreo 100 km, este situată în E Mediteranei, la circa 100 km V de coasta Siriei și cam la aceeași distanță de coasta Turciei.

Ciprul nu este menționat pe nume în VT, unde probabil că a fost numit *Elișa; probabil că poporul numit *Chitim din Gen. 10 s-a stabilit acolo mai tîrziu. În NT insula este numită *Kypros* în Faptele. Barnaba era de origine din această insulă (4:36), la fel ca și alții dintre primii ucenici, iar biserica de acolo a crescut la număr cu refugiații care au plecat din cauza primei persecuții (Fapt. 11:19-20; 21:16). Pavel și Barnaba au traversat insula, de la Salamina la Pafos, la începutul primei lor călătorii misionare (Fapt. 13:4-13). La Pafos l-au întîlnit pe *Bar-Isus, vrăjitorul, și pe proconsulul *(anthypatos)* Sergius Paulus. Pavel nu a vizitat insula în a doua călătorie misionară, dar Barnaba a vizitat-o împreună cu Marcu (Fapt. 15:39). Cînd s-a întors din a treia călătorie misionară, corabia lui Pavel a trecut pe la SV de insulă (Fapt. 21:3), iar în călătoria spre Roma vînturile împotrivitoare i-au împiedicat să debarce (Fapt. 27:4). Insula nu mai este menționată în Biblie, dar biserica de acolo a continuat să înflorească și a trimis trei episcopi la Conciliul de la Niceea din anul 325 d.Cr.

Pe insulă există urme de așezări neolitice iar cultura din Epoca Bronzului arată dovezi de contacte cu Asia Mică și cu Siria. În secolul al 15-lea î.d.Cr. civilizația minoană din *Creta s-a extins în Cipru, și există dovezi datînd din sec. al 14-lea î.d.Cr. indicînd colonizarea insulei de către micenieni, care erau succesorii cretanilor în Grecia continentală. Probabil că în acest secol au ajuns să fie exploatate pe scară largă minele de cupru, care în vremea romanilor au devenit suficient de faimoase pentru a împrumuta metalului numele insulei (lat. *cyprium*); ca urmare a acestui fapt, Ciprul apare frecvent în scrierile națiunilor învecinate (*ELIȘA) din această perioadă. În ciuda influenței din afară, cultura minoană-miceniană a rămas dominantă și lucrul acesta se poate vedea în special în așa-numitele inscripții cipro-minoane (două colecții vechi din secolele al 15-lea și al 12-lea î.d.Cr.), care arată

asemănări mari cu scrierea liniară cretană. Această scriere a continuat să fie folosită în ultima parte a mileniului 1, alături de dialectul gr., cel mai apropiat de cel din Tăblițele cu scriere liniară B, dialectul arcadian, care a fost probabil înlocuit în S Greciei și în Creta de cel doric.

Ciprul s-a aflat în calea „Oamenilor Mării" și excavațiile de la Enkomi și Sinda au scos la lumină vase de lut de tip micenian din care s-a dezvoltat așa-numitul olărit *„filistean" din Palestina. În secolul al 9-lea sau al 8-lea î.d.Cr. fenicienii s-au stabilit pe insulă și mai tîrziu au fost întîlnite o serie de inscripții bilingve (cca 600-200 î.d.Cr.), în feniciană și greacă, cu scriere cipro-minoană, numită acum scriere cipriotă clasică, scriere care continua să fie folosită în vremea aceea. Faptul că fenicienii nu au deținut prea multă putere se vede din relatarea plătirii unui tribut lui Esarhaddon, în 672 î.d.Cr., cînd este menționat un singur rege fenician și nouă regi greci (tribut a fost plătit și lui Sargon, în 709). În secolul al 6-lea Egiptul a dominat insula pînă cînd aceasta a ajuns să facă parte din Imperiul Persan, sub domnia lui Cambise, în 525. În 333 î.d.Cr. s-a supus lui Alexandru și după o perioadă scurtă sub stăpînirea lui Antigonus, a trecut sub stăpînirea Ptolemeilor. A devenit provincie romană în anul 58 î.d.Cr. și după diferite schimbări a devenit provincie senatorială în 27 î.d.Cr., cînd a început să fie guvernată de un proconsul (gr. *anthypatos*; *cf.* Fapt. 13:7).

BIBLIOGRAFIE. Sir G. F. Hill, *A History of Cyprus*, 1940; E. Gjerstad, *The Swedish Cyprus Expedition* 4, 2, 1948 (Geometric, Archaic and Classical Periods); 4, 3, 1956 (Hellenistic and Roman periods); V. Karageorghis, *The Ancient Civilization of Cyprus*, 1969.

T.C.M.

CIRCUMCIZIE.

I. În Vechiul Testament

VT dă o istorie coerentă a originii și practicii circumciziei în Israel.

a. Originea și extinderea

Unii pretind că Exod. 4:24 ș.urm. și Ios 5:2 ș.urm., alături de Gen. 17, oferă trei relatări diferite despre originea ritualului, dar în realitate Exod. 4:24 ș.urm. ar putea fi explicat cu greu dacă circumcizia copiilor nu ar fi fost deja un obicei încetățenit, iar Ios. 5:2 ș.urm. spune că toți cei care au plecat din Egipt au fost circumciși. Gen. 17 rămîne singura relatare biblică a originii ritualului israelit al circumciziei. În sistemul mozaic a fost integrat în asociere cu Paștele (Exod. 12:44) și se pare că a continuat în tot timpul VT (de ex. Ier. 9:25-26). Este o caracteristică fundamentală a iudaismului din NT și a prilejuit controversele iudaiste din perioada apostolică. Evreii din NT au asociat atît de puternic circumcizia cu Moise încît ei au uitat practic asocierea mai fundamentală cu Avraam (Fapt. 15:1, 5; 21:21; Gal. 5:2-3). Domnul Isus a trebuit să le aducă aminte că circumcizia era mai veche decît Moise (Ioan 7:22); Pavel arată răspicat că lucrul care era în conflict cu creștinismul era interpretarea contemporană a legăturii cu Legea lui Moise (Gal. 5:2-3, 11, etc.) și de aceea el le amintește permanent cititorilor săi despre Avraam (Rom. 4:11; 15:8; etc.).

b. Semnificația practicii

În Gen. 17, legămîntul divin este exprimat în primul rînd într-o serie de promisiuni personale (v. 4b-5: Avraam devine un om nou cu puteri noi), naționale (v. 6, ridicarea prezisă a națiunii în perioada monarhiei), spirituale (v. 7, relația pe care Dumnezeu promite să o aibă cu Avraam și cu urmașii săi). În al doilea rînd, cînd legămîntul este exprimat într-un semn - circumcizia (v. 9-14), totalitatea acestei promisiuni divine este simbolizată și aplicată celor ce o primesc prin alegere divină. Această relație dintre circumcizie și promisiunea anterioară arată că ritualul simbolizează o expresie a îndurării lui Dumnezeu față de om și, după cum vom vedea, numai într-un sens derivat simbolizează consacrarea omului pentru Dumnezeu. Acest adevăr stă la baza afirmației din Ios. 5:2 ș.urm.: cînd poporul a umblat în pustie fără să fie plăcut lui Dumnezeu (*cf.* Num. 14:34), legămîntul a fost ca și suspendat, iar circumcizia a fost abrogată. De asemenea, cînd Moise a vorbit despre „*buze netăiate* împrejur (necircumcise)" (Exod. 6:12, 30; *cf.* Ier. 6: 10), numai darul cuvîntului lui Dumnezeu a putut remedia acest lucru. În plus, NT vorbește despre circumcizie ca despre o „pecete" (Rom. 4:11) pusă în urma darului îndreptățirii dat de Dumnezeu. Circumcizia, deci, este un simbol al acelei lucrări a harului prin care Dumnezeu alege și marchează pe oameni ca fiind ai Săi.

Legămîntul circumciziei acționează pe baza principiului unirii spirituale a familiei cu capul ei. Legămîntul este „între Mine și tine și sămînța ta după tine, din neam în neam" (Gen. 17:7), iar v. 26-27 exprimă același adevăr: „Avraam ... Ismael ... și toți oamenii din casa lui ... au fost circumciși (tăiați împrejur) împreună cu el". Astfel, încă de la bun început, circumcizia copiilor a fost un obicei israelit distinctiv și nu a fost derivat din obiceiuri egiptene sau de altă origine și este în contrast puternic cu ritualurile pubertății de la alte popoare: aceste ritualuri indică recunoașterea socială a statutului de adult, iar circumcizia indică statutul înaintea lui Dumnezeu și o lucrare a harului divin.

De la cei care deveneau în felul acesta membri ai legămîntului se aștepta o ascultare practică față de legea lui Dumnezeu, exprimată pentru Avraam în forma cea mai generală: „Umblă înaintea Mea și fii fără prihană" (Gen. 17:1). Relația dintre circumcizie și ascultare rămîne o constantă biblică (Ier. 4:4; Rom. 2:25-29; *cf.* Fapt. 15:5; Gal. 5:3). În această privință, circumcizia subînțelege ideea consacrării pentru Dumnezeu, dar nu ca esență a ei. Circumcizia cuprinde și aplică *promisiunile legămîntului* și *chemarea* la o viață de ascultare față de legămînt. Sîngele care este vărsat la circumcizie nu exprimă limita extremă pînă la care trebuie să meargă un om în consacrarea de sine, ci cerința costisitoare pe care Dumnezeu o impune celor pe care îi cheamă la Sine și îi marchează cu semnul legămîntului.

Deși semnul și lucrul pe care-l simbolizează sînt identificate în Gen. 17:10, 13-14, ascultarea nu a fost *totdeauna un rezultat real* și Biblia recunoaște că este posibil să ai semnul și nimic mai mult, și în acest caz omul este mort spiritual și circumcizia nu face decît să-l condamne (Rom. 2:27). VT ne învață clar acest lucru cînd cheamă la o realitate potrivită cu semnul (Deut. 10:16; Ier. 4:4), cînd avertizează că în absența realității semnul este fără valoare (Ier. 9:25) și cînd

prezice circumcizia inimii făcută de Dumnezeu (Deut. 30:6).

II. În Noul Testament

NT este răspicat: fără ascultare circumcizia devine necircumcizie (Rom. 2:25-29); semnificaţia semnului exterior păleşte cînd este comparat cu realitatea respectării poruncilor (1 Cor. 7:18-19), cu credinţa care lucrează prin dragoste (Gal. 5:6) şi cu făptura cea nouă (Gal. 6:15). Cu toate acestea, creştinul nu are libertatea să nesocotească semnul (circumciziei). Deşi, în ce priveşte mîntuirea prin faptele legii, creştinul trebuie să respingă circumcizia (Gal. 5:2 ş.urm.), el are nevoie de sensul ei lăuntric (Col. 2:13; *cf.* Is. 52:1). În consecinţă, există o „circumcizie (tăiere împrejur) a lui Cristos" (adică făcută de Cristos, n.tr.), o „dezbrăcare a trupului (şi nu numai a unei părţi a lui) poftelor firii noastre pămînteşti", o tranzacţie spirituală care nu este făcută de mîini omeneşti, o relaţie cu Cristos în moartea şi învierea Lui, pecetluită prin rînduiala iniţiatoare a legămîntului nou (Col. 2:11-12).

În Filip. 3:2 Pavel foloseşte în mod intenţionat cuvîntul jignitor *katatomē*, „scrîjilaţii aceia". El nu defăimează circumcizia creştinilor (*cf.* Gal. 5:12). Verbul înrudit *katatemnō* este folosit (Lev. 21:5; LXX) cu privire la mutilările păgîne care erau interzise. Pentru creştini, care ei înşişi sînt „circumcizia" (Filip. 3:3 - în rom. „cei tăiaţi împrejur sîntem noi", n.tr.) impunerea unui semn învechit este echivalentă cu o crestare păgînă a trupului.

BIBLIOGRAFIE. L. Koehler, *Hebrew Man*, 1956, p. 37 ş.urm.; G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, 1959, p. 238 ş.urm.; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 1962; P. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 1953, p. 82 ş.urm.; J. P. Hyatt, „Circumcision", *IDB;* J. Sasson, *JBL* 85, 1966, p. 473 ş.urm.; H. C. Hahn, „Circumcision", *NIDNTT* 1, p. 307-312.

J.A.M.

CIRENA. Port din N Africii, întemeiat de dorieni, bogat în grîne, plante răşinoase, lînă şi curmale. A fost incorporat în Imperiul Ptolemeic în secolul al 3-lea î.d.Cr. şi a fost cedat Romei în anul 96 î.d.Cr., devenind provincie în anul 74 î.d.Cr. Josephus îl citează pe Strabo care afirmă că Cirena i-a încurajat pe evrei să se stabilească aici şi că evreii constituiau una dintre cele patru clase recunoscute de stat (*Ant.* 14. 114). Josephus menţionează de asemenea o revoltă a evreilor de aici pe vremea lui Sulla, iar Dio Cassius (68) menţionează o altă revoltă în zilele lui Traian. Din această comunitate de evrei a făcut parte Simon, cel care a purtat crucea (Marcu 15:21 şi textele paralele), cîţiva misionari în Antiohia (Fapt. 11:20) şi *Luciu, învăţătorul din Antiohia. Cirena a fost reprezentată în mulţimea de la Rusalii (Fapt. 2:10) şi se pare că a avut o sinagogă proprie (sau în comun cu alţii) în Ierusalim (Fapt. 6:9).

BIBLIOGRAFIE. P. Romanelli, *La Cirenaica Romana*, 1943; A. Rowe, D. Buttle şi J. Gray, *Cyrenaican Expeditions of the University of Manchester*, 1956; J. Reynolds, *JTS* s.n. 11, 1960, p. 284 ş.urm.

J.H.H.

CIRUS. (Ebr./aram. *kôreš*; elam/persană veche *kūruš*; bab. *kuraš*). Rege persan din dinastia Ahemenizilor. Este posibil ca Cirus să fi fost un nume dinastic mai vechi. Cirus I a fost contemporan cu Asurbanipal, regele Asiriei, cca. 668 î.d.Cr. şi de aceea se poate să fi fost cunoscut de Isaia, care a prevestit restaurarea templului din Ierusalim de către această nouă putere care avea să-i elibereze pe evrei din exil (Is. 44:28). Cirus avea să fie „Mesia" lui Dumnezeu - eliberatorul, un instrument în planul divin (Is. 45:1).

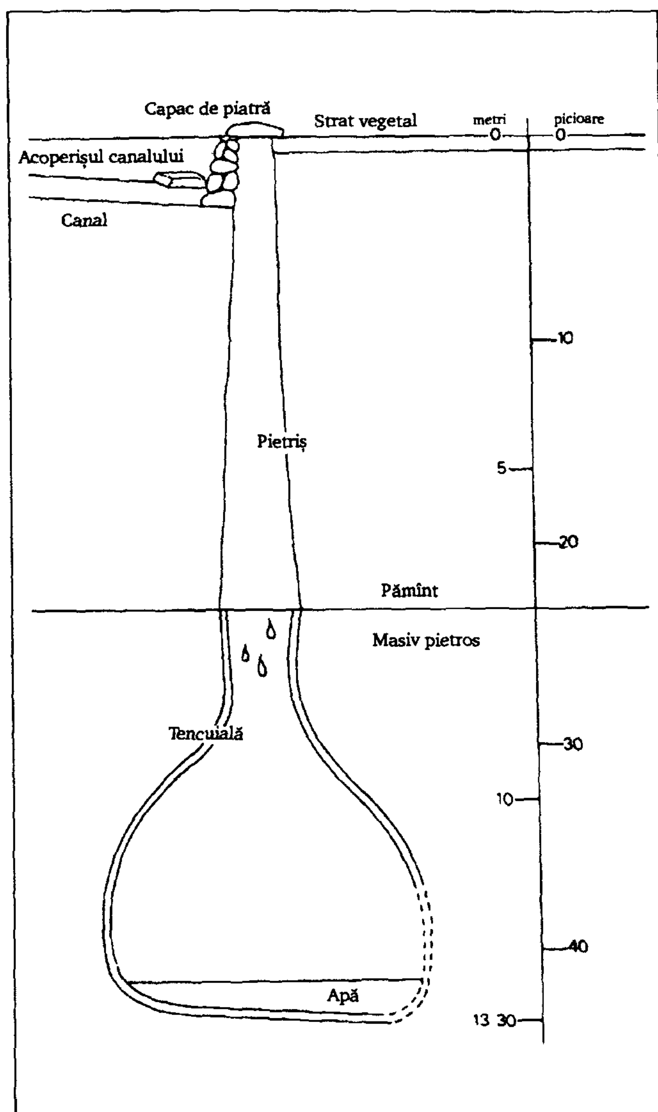
Cirus II (cel Mare), nepotul lui Cirus I, a urcat pe tron pe la 559 î.d.Cr. În 549 a învins pe tatăl mamei sale, Astyages, regele mezilor, suveranul său, şi a întemeiat Imperiul Persan (Ahemenid). El şi-a luat titlul de „regele mezilor" şi „regele Elamului" (A. K. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts*, 1975, p. 31). L-a învins pe Croesus şi regatul Lydiei, iar în 547 a mărşăluit prin Asiria. Cîţiva ani mai tîrziu ameninţa Babilonul, dar abia în 16 octombrie 539 perşii conduşi de Gobryas au intrat în Babilon, după ce au deturnat apele rîului şi au intrat în cetate prin albia rîului, într-un atac surprinzător (Cronica bab., *ANET*, p. 366; *DOTT*, p. 82; Herodot, 1. 189-191; *cf.* Dan. 5:30). 17 zile mai tîrziu, Cirus însuşi a intrat în cetate în mijlocul jubilării poporului.

Inscripţiile lui Cirus confirmă prezentarea lui în VT ca un conducător milostiv. În primul an al domniei sale el a dat un decret prin care „a adunat pe toţi locuitorii (care erau exilaţi) şi i-a lăsat să se întoarcă în ţara lor" şi prin acelaşi decret a restaurat zeităţile în templele lor renovate (vezi Cilindrul lui Cirus, *ANET*, p. 316; *DOTT*, p. 92-94; Ezra 6:1 ş.urm.). Evreilor, întrucît nu aveau imagini ale zeităţii lor, li s-a permis să restaureze Templul şi dotările lui (Ezra 6:3). În timpul primilor 3 ani ai domniei lui Cirus în Babilonia Daniel a dus-o bine (Dan. 1:21; 6:28; 10:1), dar apoi, potrivit lui Josephus (*Ant.* 10. 249), a fost mutat în Media sau, mai probabil, la Susa, capitala persană (Dan. 8:2). Pentru teoria potrivit căreia Cirus se poate să fi fost numit „Darius, Medul", vezi *DARIUS. În anul 530 î.d.Cr. Cirus a fost succedat în Babilon de către fiul său Cambise (II) care se poate să fi fost co-regent cu el pentru o perioadă.

BIBLIOGRAFIE. *Acta Iranica* Seria 1, 1974, 1-3.

D.J.W.

CISTERNĂ. (ebr. *bôr* sau *bō'r*, de la *bā'ar*, „a săpa sau a sfredeli"), un rezervor subteran pentru acumularea apei adunate în urma ploii sau dintr-un izvor. Spre deosebire de aceasta, fîntîna cilindrică *(b^e'ēr)* primea apa prin infiltrare prin pereţii săi. Totuşi, termenul *bôr* este tradus *„fîntînă" sau *„puţ", iar alteori „groapă" (în l. engleză, termenul „cisternă" este folosit de 5 ori în VA şi de 14 ori în VSR). În Palestina pot fi găsite multe cisterne, deoarece ploile sînt puţine din mai pînă în septembrie. De obicei cisternele au formă de pară, cu o deschizătură mică sus, care poate fi acoperită pentru a preveni accidentele (Exod. 21:33-34) şi folosirea neautorizată. Atît Iosif (Gen. 37:22) cît şi Ieremia (Ier. 38:6) aproape că au murit în asemenea gropi (*cf.* Zah. 9:11). Majoritatea caselor din Ierusalim aveau cisterne private (2 Împ. 18:31; *cf.* Prov. 5:15); dar existau de asemenea cisterne publice imense, cea din Templu avînd o capacitate de peste



Secțiunea unei cisterne, alimentată printr-un canal subteran, excavată la Tell Ta'annek. Apa era scoasă cu găleata.

șapte milioane de litri. În jurul anului 1500 î.d.Cr. cisternele erau cimentate (P. W. Lapp, *BASOR* 195, 1969, p. 2-49) și au permis astfel formarea unor așezări mari în regiunea secetoasă din Neghev (*cf.* 2 Cron. 26:10), în special în vremea Nabataenilor și în perioada Bizantină. *Cf.* N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, p. 94; S. M. Paul și W. G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1974, p. 127-162; *EJ*, 5, p. 578 ș.urm.

J.C.W.

CITATE (ÎN NOUL TESTAMENT). În NT există aprox. 250 de citate directe din VT. Dacă adăugăm la acestea citatele indirecte sau citatele parțiale și referirile, totalul depășește 1.000. Cartea Apocalipsa, de ex., nu are citate, dar este întrețesută cu referiri la texte din VT. Importanța VT, indicată prin folosirea *citatelor, este subliniată prin formule introductive:* a zice „Scriptura spune" este echivalent cu a zice: „Dumnezeu spune" (de ex. Mat. *19:4*); *expresia „ca să se* împlinească" (de ex. Mat. 2:15) indică o relație esen-

ţială dintre mesajul lui Dumnezeu în vechiul legămînt şi în cel nou (*cf.* Ellis, *Prophecy*, p. 148 ş.urm., 165-169; *idem, Paul*, p. 22-25).

Unele citate sînt luate dintr-un Targum al VT (Rom. 12:19) sau din chiar textul ebraic (Rom. 11:35; 1 Cor. 3:19). Totuşi, aşa cum ar fi de aşteptat într-un document gr. scris pentru cititori gr., marea majoritate a citatelor sînt luate din LXX, cu diferite grade de exactitate. (Deşi este datat textual, manualul lui Turpie continuă să fie folositor pentru clasificarea şi compararea textelor gr. şi ebr.) Inexactităţile întîlnite arată lipsa de interes (şi nu deficienţe de memorare) a scriitorilor biblici pentru exactitatea verbală: sensul cuvintelor este important şi nu cuvintele în sine.

Într-un număr mare de cazuri, traduceri diferite sînt alese în mod deliberat, *ad hoc* sau din alte traduceri cunoscute, pentru a scoate în relief „împlinirea" aşa cum a fost văzută de scriitorul NT (de ex. 1 Cor. 15:54 ş.urm.). În urma folosirii lui la Qumran, acest proces este cunoscut sub numele de *midrash pesher* şi constă în combinarea comentariului cu citatul pentru a da o aplicaţie escatologică actuală. K. Stendahl a arătat afinitatea acestei metode hermeneutice în *Evanghelia după Matei* cu practicile din comunitatea de la Qumran; metoda este întîlnită şi în altă parte în NT (vezi Ellis, *Prophecy*). Este posibil ca traducerile interpretative să nu aparţină scriitorului NT. Rendel Harris sugerează că la baza unor citate din NT stă o scriere pre-canonică, „cartea mărturiei", o colecţie de pasaje din VT selectate, combinate (de ex. Marcu 1:2 ş.urm.) şi interpretate, colecţie elaborată în parte în comunitatea creştină primară pentru scopuri apologetice. Deşi C. H. Dodd a sugerat unele modificări ale acestei teorii, prezenţa acestor *testimonia* printre Sulurile de la Marea Moartă arată că obiceiul nu era necunoscut şi confirmă, într-o oarecare măsură, speculaţia lui Harris. De asemenea, este probabil că unele dintre aceste parafrazări îşi au originea în învăţăturile profeţilor creştini din biserica primară (Ellis, *Paul*, p. 107-112; *idem, Prophecy*, p. 130-138, 182-187, 224-229). Astfel, problema variaţiilor textuale indică problema mai importantă a interpretării şi aplicării VT de către NT.

Deseori pasajele din VT sînt aplicate într-un sens diferit de înţelesul istoric original. Referirea lui Osea la Exodul lui Israel este „împlinită" în întoarcerea copilului Isus din Egipt (Mat. 2:15). O serie de pasaje care se referă în mod istoric la Israel sînt aplicate în NT la biserică (de ex. Rom. 8:36; Efes. 4:8). Un pasaj care se referă la Solomon, regele Israelului, este aplicat atît la Cristos (Evr. 1:5) cît şi la biserică (2 Cor. 6:18). Justificarea folosirii în acest mod pare să fie (1) corespondenţa tipologică dintre *Heilsgeschichte* din VT şi împlinirea „contemporană" în Isus Cristos; (2) ideea semitică de solidaritate comună potrivit căreia regele lui Israel şi Israelul, Cristos (adevăratul rege al lui Israel) şi „trupul lui Cristos", se află într-o relaţie realistă; şi (3) convingerea că biserica este adevăratul Israel şi, prin urmare, moştenitoarea promisiunilor şi obiectul profeţiilor. În timp ce subiectul citatelor din NT cuprinde practic toate problemele doctrinare, accentul este pus întotdeauna pe împlinirile mesianice sau în era mesianică. Uneori aplicarea citatelor depinde de contextul mai larg din VT (*de ex.* Fapt. 8:49 ş.urm.); asemenea citate „indicatoare" se poate să fi fost menite să atragă atenţia cititorului la o temă sau la un subiect mai larg (Dodd, p. 126).

O serie de citate apar în tipare expozitive similare, într-o măsură oarecare, cu cele întîlnite la Filon (*cf.* Borgen), scrierile de la Qumran şi cele rabinice (*cf.* Ellis, *Prophecy*, p. 147-236). Un asemenea tipar începe cu un citat din VT (sau un sumar al acestuia) urmat de un comentariu, incluzînd uneori o pildă şi/sau citate sprijinitoare, şi se încheie cu un citat final (Mat. 21:33-46; 1 Cor. 1:18-31; Gal. 4:21-5:1; Evr. 10:5-39; 2 Pet. 3:5-13; *cf.* Fapt. 13:17-41). Se poate ca unele *testimonia* să constituie fragmente extrase din asemenea expuneri. Sînt întîlnite şi citate din alte surse decît VT. Efes. 5:14 (*cf.* 1 Cor. 15:45b; 1 Tim. 5:18b) se poate să fie un fragment dintr-o cîntare sau prorocie creştină primară; Iuda 14 este luat din cartea pseudoepigrafică a lui *Enoh*; iar Fapt. 17:28 este un citat dintr-un scriitor păgîn.

BIBLIOGRAFIE. D. L. Baker, *Two Testaments, One Bible*, 1976; R. Bloch, „Midrash", în *Approaches to Ancient Judaism*, ed. W. S. Green, 1978; P. Borgen, *Bread from Heaven*, 1965; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1953; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; *idem, Prophecy and Hermeneutic*, 1978; *idem*, în *The Jewish People in the First Century*, ed. M de Jonge, 2, ii, 1979; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971; L. Goppelt, *TYPOS*², 1969 (E.T. 1979); J. R. Harris, *Testimonies*, 2 vol., 1916, 1920; L. Hartman, *Prophecy Interpreted*, 1966; B. Lindars, *New Testament Apologetic*, 1961; R. L. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 1975; H. M. Shires, *Finding the Old Testament in the New*, 1974; K. Stendahl, *The School of St Matthew*², 1969; D. M. Turpie, *The Old Testament in the New*, 1868.

E.E.E.

CÎMP (OGOR). Cuvîntul acesta redă mai mulţi termeni biblici. **1.** Termenul ebr. *śāḏeh* (şi forma poetică *śāḏay*) este termenul cel mai obişnuit (de ex. Gen. 2:5) şi are înţelesul simplu de „cîmp", „cîmpie", „spaţiu deschis". **2.** *šᵉḏēmâ* este folosit numai de şase ori (de ex. Deut. 32:32) şi are în general acelaşi înţeles. **3.** *bar* (aram.) este folosit numai în Dan. 2 şi 4 cu acelaşi înţeles. **4.** *hûṣ*, „afară", este tradus frecvent „afară" (de ex. Deut. 23:13), dar de două ori este tradus „cîmp" (Iov 5:10; Prov. 8:26). **5.** *helqâ* înseamnă de fapt „bucată de pămînt", dar este tradus „ogor" în 2 Sam. 14:30. **6.** *'ereṣ*, cuvîntul obişnuit pentru „pămînt, teren", este tradus „cîmp" în Ezec. 29:5. **7.** *yᵉḡēḇîm*, un cuvînt care apare numai de două ori în VT este tradus „ogor" (Ier. 39:10). **8.** Termenul gr. *agros*, „cîmp" (de ex. Mat. 6:28) este folosit în LXX pentru a-l traduce mai ales pe *śāḏeh*. **9.** Termenul gr. *chōra* se referă de obicei la o regiune mai întinsă (Fapt. 16:6), dar de două ori este tradus „cîmp" (Ioan 4:35; Iac. 5:4), iar diminutivul *chōrion* este tradus „ogor" în Fapt. 1:18-19.

T.C.M.

CÎNTARE. Termenul gr. *hymnos* a fost folosit de scriitorii clasici pentru a indica orice odă sau cîntare scrisă pentru lauda zeilor sau eroilor şi termenul a fost folosit uneori de traducătorii LXX cu referire la lauda lui Dumnezeu, de ex. Ps. 40:3; 65:1; Is. 42:10. În NT cuvîntul apare numai în Efes. 5:19 şi Col. 3:16, iar forma verbală *(hymneō)* apare în Mat. 26:30 şi în textul paralel Marcu 14:26 (care se referă la cîntarea

părții a doua a Halelului, Ps. 115-118); Fapt. 16:25 (Pavel și Sila au cîntat în închisoare); și Evr. 2:12 (un citat din Ps. 22:22, LXX). Este clar că în viața bisericii apostolice intonarea unor cîntări spirituale era un fapt caracteristic, așa cum avem mărturii în 1 Cor. 14:15, 26; Iac. 5:13, în cîntările creștine redate de Luca și în numeroasele doxologii găsite în altă parte în NT. Acestea erau folosite ca expresii spontane ale bucuriei creștine, ca un mijloc de instruire în credință (Col. 3:16) și, pe baza obiceiului din sinagogă, ca parte integrantă a închinării din biserică.

Împărțirea în trei secțiuni în psalmi, imnuri și cîntări spirituale *(ōdai)* nu trebuie împinsă prea departe întrucît termenii se suprapun; totuși, pot fi observate două stiluri de compunere distincte. Primul stil a urmat forma și stilul psalmilor din VT și a fost echivalentul creștin al scrierilor psalmodice, așa cum este exemplificat de *Psalmii lui Solomon* și *Imnurile de mulțumire (Hôḏāyôṯ)*, ale sectei de la Qumran din secolul 1 î.d.Cr. În această categorie pot fi incluse și cîntările din Luca 1:46-55 (*CÎNTAREA MARIEI MAGNIFICAT), 1:68-79 (*BENEDICTUS) și 2:29-32 (*NUNC DIMITTIS). Al doilea grup constă din doxologii (ca în Luca 2:14; 1 Tim. 1:17; 6:15-16; Apoc. 4:8, 11; 5:9, 12-13; 7:12, etc.) și nu încape îndoială că multe dintre acestea erau incluse în închinarea colectivă. Alte pasaje au fost descrise de unii comentatori ca și cîntări, atunci cînd măreția subiectului l-a determinat pe scriitor să folosească un limbaj poetic, de ex. 1 Cor. 13; Rom. 8:31-39; Efes. 1:3-14; Filip. 2:5-11; nu există certitudinea că aceste pasaje au fost puse pe muzică sau recitate liturgic. Fragmente de formule liturgice sau de credeu au fost detectate în Efes. 5:14; 1 Tim. 3:16; 2 Tim. 2:11-13; Tit 3:4-7.

BIBLIOGRAFIE. R. P. Martin, *Worship in the Early Church*[2], 1974; și (despre Filip. 2:5-11) *An Early Christian Confession*, 1960; G. Delling, *TDNT* 8, p. 489-503; K. H. Bartels, *NIDNTT* 3, p. 668-676.

J.B.Tr.

CÎNTAREA CÎNTĂRILOR. Cunoscută în engleză și sub denumirea de „Cîntarea lui Solomon, Cîntarea Cîntărilor" (*šîr haššîrîm*, 1:1) este un superlativ care înseamnă „cea mai minunată dintre cîntări". Numele din LXX, *Asma Asmatōn* și Vulg. *Canticum Canticorum* (de unde vine numele englez Canticles) sînt traduceri literale din ebraică. Fiind primul dintre cele cinci suluri citite la sărbătorile evreiești, Cîntarea este folosită la Paște. Întrucît analiza trebuie să depindă de teoria de interpretare adoptată (*vezi mai jos*), nu vom da aici o schiță a conținutului.

I. Canonicitatea

Mishnah (*Yadaim* 3. 5) pare să indice că această carte nu a fost acceptată fără controverse. După un verdict afirmativ dat de Rabbi Judah și o opinie negativă a lui Rabbi Jose, Rabbi Akiba afirmă canonicitatea Cîntării în termeni superlativi: „Toată lumea nu valorează cît ziua în care Cîntarea Cîntărilor a fost dată Israelului; toate Scrierile sînt sfinte, iar Cîntarea Cîntărilor este sfînta sfintelor". Faptul că el tăgăduiește cu tărie orice controverse probabil că este o dovadă că a existat o controversă.

Nu încape îndoială că opoziția față de canonizarea Cîntării a avut originea în caracterul erotic al scrierii. Ponderea acestei obiecții a fost depășită de paternitatea Solomonică tradițională și de interpretările alegorice, creștine și evreiești, care au ridicat poemul deasupra nivelului senzual.

II. Autorul și data scrierii

Atribuirea tradițională lui Solomon este bazată pe referirile făcute la el (1:5; 3:7, 9, 11; 8:11) și în special în versetul de titlu (1:1). Expresia *lišlōmôh* probabil că indică autorul, dar poate însemna și „pentru Solomon". Calitățile lui Solomon de scriitor de cîntări sînt atestate în 1 Împ. 4:32 (cf. Ps. 72; 127). Opinia exprimată în *Baba Bathra* 15a, că Ezechia și scribii săi ar fi scris Cîntarea Cîntărilor, probabil că este bazată pe Prov. 25:1.

Prezența unor cuvinte care par împrumutate din persană (*pardēs*, „livadă", 4:13) sau greacă (*'appiryôn* de la *phoreion*, „palanchin" sau „pataşcă", 3:9), folosirea consecventă a lui *(š)* ca pronume relativ și numeroase cuvinte și expresii înrudite cu aramaica (vezi S. R. Driver, *Literature of the Old Testament*, p. 448) sugerează că redactarea finală a cărții, dacă nu chiar compunerea ei, a avut loc după perioada lui Solomon. Totuși, dacă ținem seamă de contactele dintre Canaan și Ionia începînd din perioada lui Solomon, nu este necesar să datăm compunerea cărții în perioada greacă (cca. 300 î.d.Cr.). Tot așa, prezența unor cuvinte sau expresii aramaice nu constituie o dovadă pentru o dată tîrzie a compunerii. S. R. Driver (*op. cit.*, p. 449) observă că dovezile lingvistice, împreună cu o serie de aluzii geografice (de ex. Saron, 2:1; Liban, 3:9; 4:8, 11, 15, etc.; Amana, Senir, Hermon, 4:8; Tirța, 6:4; Damasc, 7:4; Carmel, 7:5), indică regiunea *de nord*. Dar aici nu este vorba de provincialism. Autorul este familiar cu geografia Palestinei și Siriei, de la En-Ghedi, lîngă Marea Moartă (1:14), pînă la munții Libanului.

III. Calități literare

Cuvîntările foarte personale din Cîntarea Cîntărilor iau două forme: dialog (de ex. 1:9 ș.urm.) sau monolog (*de ex.* 2:8-3:5). Nu este ușor să identificăm participanții la această conversație, afară de cei doi îndrăgostiți. Sînt menționate fiicele Ierusalimului (1:5; 2:7; 3:5, etc.) și lor le-au fost atribuite unele răspunsuri scurte (1:8; 5:9; 6:1; etc.). Unele afirmații au fost atribuite locuitorilor Ierusalimului (3:6-11) și Sulemului (8:5). În poezia lirică foarte figurativă este posibil ca personajele centrale să reconstituie răspunsurile altora (de ex., Sulamita pare să citeze cuvintele fraților săi în 8:8-9).

Forța poeziei rezidă în intensitatea dragostei și devotamentului exprimat și în special în imaginile bogate care abundă în descrierea îndrăgostiților și a dragostei lor. Dacă aceste descrieri conțin detalii intime care nu se potrivesc cu gusturile noastre, trebuie să ne aducem aminte că ele sînt produsul unei culturi din altă epocă și din alt loc. Dacă unele comparații par puțin măgulitoare (de ex. dinții ca niște oi tunse, gîtul ca și turnul lui David, 4:2 ș.urm.), este potrivit să luăm în considerare observația lui A. Bentzen: „Orientalii își fixează privirea asupra unui singur punct care, potrivit concepției noastre, se poate să nu fie caracteristic" (*IOT*, 1, p. 130). Părerea lui L. Waterman că aceste complimente sînt sarcastice (*JBL* 44, 1925, p. 179 ș.urm.) nu a fost acceptată de cercetători. Calitățile pastorale ale imaginilor au fost remarcate frecvent. Poemul este plin de referiri la animale și în special la

plante. Faptul acesta nu a fost trecut cu vederea de cei care consideră că originea Cîntării este în ritualurile păgîne de fertilitate (vezi mai jos).

IV. Teorii de interpretare
Există numeroase interpretări ale Cîntării Cîntărilor și există prea puțină unitate de vedere între teologi cu privire la originea, înțelesul și scopul cărții. Lirica erotică cu detalii plastice, absența oricăror teme religioase evidente și caracterul vag al acțiunii o fac să fie dificilă pentru teologi și atrăgătoare pentru ingeniozitatea imaginativă. O lucrare indispensabilă pentru studiul diferitelor interpretări este eseul lui H. H. Rowley „The Interpretation of the Song of Songs" publicat în *The Servant of the Lord*, 1952.

Problema acceptării în Canon a unui grup de poezii de dragoste a fost rezolvată de rabini și de Părinții Bisericii prin metoda *alegorică* de interpretare. Elemente ale acestei metode pot fi găsite în Mishnah și Talmud, iar Targumul Cîntării vede în această poveste de dragoste un tablou clar al modului plin de dragoste în care Dumnezeu S-a purtat cu Israel în tot cursul istoriei sale. O dată ce a fost deschisă calea alegorică, rabinii au venit cu diferite încercări de a o extinde și de a o redirecționa. Aluzii la istoria lui Israel au fost speculate din unele părți ale Cîntării de la care ne-am aștepta cel mai puțin. Părinții Bisericii și mulți comentatori creștini de mai tîrziu au botezat Cîntarea în Cristos, găsind în carte o alegorie a dragostei lui Cristos pentru Biserică sau pentru credincios. Diferiți scriitori medievali au urmat exemplul lui Ambrozie și au afirmat că *Sulamita a fost un prototip al Fecioarei Maria. Comentatorii creștini nu s-au lăsat mai prejos decît rabinii în ce privește interpretarea plină de imaginație a detaliilor. Abordarea alegorică a fost predominantă în gîndirea protestantă pînă în vremuri recente și include printre promotorii săi pe Hengstenberg și Keil.

O metodă înrudită cu aceasta este metoda *tipologică*, metodă care păstrează sensul literal al poemului, dar care discerne un sens mai înalt, un sens mai spiritual. Tipologia evită excesele metodei alegorice în ceea ce privește interpretarea detaliată și pune accentul pe temele majore - dragostea și devotamentul - și găsește în această povestire un tablou al relației de dragoste dintre Cristos și credincioși. Această abordare a fost justificată prin analogie cu poezii arabe de dragoste care se poate să aibă sensuri esoterice, prin folosirea de către Cristos a povestirii cu Iona (Mat. 12:40) sau cu șarpele din pustie (Ioan 3:14) și prin analogiile biblice cu căsătoria spirituală, *de ex.* Osea 1-3; Ier. 2:2; 3:1 ș.urm.; Ezec. 16:6 ș.urm.; 23; Efes. 5:22 ș.urm. Mai mulți teologi conservatori contemporani au adoptat teoria tipologică; dintre aceștia menționăm J. H. Raven (*Old Testament Introduction*, 1910), M. F. Unger (*Introductory Guide to the Old Testament*[2], 1956).

Deși evreii și creștinii au găsit beneficii devoționale în abordarea alegorică sau tipologică a Cîntării, temeiul exegetic al acestor abordări este îndoielnic. Abundența detaliilor și absența oricăror indicii cu privire la o semnificație spirituală mai profundă a cărții sînt argumente împotriva interpretării alegorice sau tipologice.

Interpretarea *dramatică* a Cîntării Cîntărilor, sugerată atît de Origen cît și de Milton, a fost dezvoltată în secolul al 19-lea în două forme. F. Delitzsch a găsit două personaje principale: Solomon și fata Sulamită. După ce a luat-o din satul ei și a dus-o acasă la Ierusalim, Solomon a învățat să o iubească, în calitatea ei de soție, cu o dragoste care s-a ridicat mai presus de atracția fizică. H. Ewald a formulat o interpretare bazată pe trei personaje principale: Solomon, Sulamita și păstorul de care ea era îndrăgostită și căruia i-a rămas fidelă în ciuda eforturilor disperate ale regelui de a o cuceri. Deși abordarea lui Ewald (numită *ipoteza păstorului*), acceptată de S. R. Driver și cizelată de alți teologi, evită unele dificultăți ale teoriei lui Delitzsch prin faptul că explică de ce iubitul este descris ca un păstor (1:7-8) și de ce poemul se încheie într-un cadru pastoral din N Israelului, are unele dificultăți proprii, cum sînt absența instrucțiunilor dramatice, complexitatea implicată în dialogurile în care Solomon descrie frumusețea Sulamitei, iar ea răspunde referindu-se la păstorul pe care-l iubea. Interpretările dramatice sînt confruntate cu o altă dificultate: raritatea dovezilor cu privire la literatura dramatică la popoarele semite și în special la evrei.

Studiul lui J. G. Wetzstein despre obiceiurile de căsătorie la sirieni l-a determinat pe K. Budde să interpreteze Cîntarea Cîntărilor ca o serie de *cîntece nupțiale*, asemănătoare cu cele care erau folosite la ospățul de o săptămînă la care mirele și mireasa sînt încoronați ca rege și regină. Criticii acestei teorii au arătat că este greșit să folosim obiceiuri siriene moderne pentru a ilustra practici palestiniene antice. De asemenea, Sulamita nu este numită „regină" nicăieri în Cîntarea Cîntărilor.

Teoria lui T. J. Meek, potrivit căreia Cîntarea Cîntărilor este derivată din *ritualuri liturgice* ale cultului lui *Tamuz (*cf.* Ezec. 8:14) a primit multă atenție. Totuși, este puțin probabil că o liturghie păgînă cu nuanță de imoralitate să fie inclusă în Canon fără o revizuire detaliată în termenii credinței lui Israel, iar Cîntarea Cîntărilor nu prezintă semnele unei asemenea redactări.

Leroy Waterman, care a sprijinit la început teoria lui Meek (*JBL* 44, 1925) s-a întors recent la o bază istorică pentru Cîntarea Cîntărilor. El găsește temeiul istoric în istoria lui Abișag, fecioara *sunamită care l-a îngrijit pe David (1 Împ. 1:3), care se spune că ar fi refuzat avansurile lui Solomon în favoarea iubitului ei care era păstor. Această interpretare se bazează pe legătura paronimică dintre sunamită și sulamită.

Un număr tot mai mare de teologi consideră Cîntarea Cîntărilor o colecție de *poeme de dragoste* care nu sînt legate în mod necesar cu festivitățile de nuntă sau alte ocazii speciale. La încercările de a atribui diferite secțiuni diferitor autori (de ex. W. O. E. Oesterley a împărțit Cîntarea Cîntărilor în 28 de poezii distincte și a negat cu tărie unitatea cărții; *Song of Songs*, 1936, p. 6b) s-au opus o serie de teologi, în special H. H. Rowley: „Repetițiile întîlnite dau impresia unui singur autor..." (*op. cit.*, p. 212).

V. Scopul cărții
Dacă Cîntarea Cîntărilor nu este o alegorie sau o lucrare tipologică menită să comunice un mesaj spiritual, ce loc ocupă ea în Canon? Ea servește ca o lecție obiectivă, un *māšāl* extins (*PROVERB) care ilustrează minunățiile dragostei umane. Pe măsură ce învățătura biblică despre dragostea fizică s-a emancipat din ascetismul sub-creștin, frumusețea și

puritatea dragostei maritale a ajuns să fie înțeleasă mai bine. Cîntarea Cîntărilor, deși se exprimă într-un limbaj prea îndrăzneț pentru gustul apusean, oferă un echilibru sănătos între extremele exceselor și pervertirilor sexuale și negarea ascetică a binelui esențial al dragostei fizice. E. J. Young merge un pas mai departe în explicarea scopului cărții: „Nu numai că vorbește despre puritatea dragostei umane ci, prin includerea ei în Canon, ne amintește de o dragoste care este mai pură decît a noastră" (*IOT*, 1949, p. 327).

BIBLIOGRAFIE. W. Baumgartner, în *OTMS*, p. 230-235; J. C. Rylaarsdam, *Proverbs to Song of Solomon*, 1964; W. J. Fuerst, *Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations*, 1975; S. C. Glickman, *A Song for Lovers*, 1976; H. J. Schonfield, *The Song of Songs*, 1960; J. C. Exum, „A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs", *ZAW* 85, 1973, p. 47-79; R. Gordis, *The Song of Songs*, 1954; L. Waterman, *The Song of Songs*, 1948.

D.A.H.

CÎNTAREA MARIEI. La fel ca și alte cîntări din Luca 1-2, profeția Mariei (Luca 1:46-55) și-a primit numele din versiunea latină Vulgata. Unii comentatori au considerat că „Maria" (Luca 1:46) nu este numele din original, ci „Elisabeta", nume care apare în versiuni mai puțin atestate (*cf.* Creed). S-ar putea ca Luca, în original, să fi scris doar „Ea a spus", și ambele nume, „Maria" și „Elisabeta", au fost încercări ale copiștilor de a atribui cîntarea unei anumite persoane. Teologii au păreri diferite cu privire la persoana căreia i se potrivește mai bine conținutul cîntării, Maria sau Elisabeta. Episodul care constituie cadrul face trecerea de la vestirea nașterii la istorisirea nașterii; este asociată îndeaproape cu prima cîntare și continuă tema mesianică. Prin urmare, este mai probabil că Luca a considerat că este cîntarea *Mariei* despre Cristos.

Acest poem liric urmează modelul psalmilor din VT și are o afinitate deosebită cu Cîntarea Anei (1 Sam. 2:1-10). Succesiunea narațiunii este modelată de tema lui Luca și cîntarea nu trebuie considerată ca un răspuns spontan sau exact al Mariei. În același timp, nu trebuie considerată o simplă reconstituire editorială. Pentru Luca semnificația cîntării stă în faptul că este o profeție a Mariei, cu alte cuvinte, conținutul cîntării a venit de pe buzele ei și a exprimat gîndurile și sentimentele ei.

După cum această cîntare constituie punctul culminant al secțiunii, tot astfel în cadrul cîntării observăm o creștere în intensitate. Cîntarea este împărțită în patru strofe care descriu (1) tresăltarea de bucurie a Mariei, recunoștința și slava pentru binecuvîntarea personală pe care a primit-o; (2) caracterul și îndurarea lui Dumnezeu pentru toți cei care I se închină; (3) suveranitatea Lui și dragostea Lui pentru cei smeriți; și (4) îndurarea Lui specială față de Israel. Motivul cîntării Mariei este că Dumnezeu a găsit cu cale să o aleagă pe ea, o fecioară de la țară, dintr-o familie modestă, ca să împlinească speranța oricărei fecioare evreice. Este probabil că în iudaism lucrul care conferea cel mai profund sens și cea mai mare bucurie unei mame era posibilitatea ca fiul născut să fie Izbăvitorul.

Ultima parte a cîntării este o descriere a izbăvirii mesianice date de Dumnezeu și este practic o parafrazare a unor pasaje din VT. Această izbăvire este profețită în termenii izbăvirii naționale de asupritori umani. Acesta este un mod tipic de exprimare a mesianismului pre-creștin. NT nu contrazice acest mesianism ci doar îl transferă la parousia lui Mesia în „veacul escatologic viitor" (*cf.* Fapt. 1:6 ș.urm.). Așa cum este cazul adesea cu profețiile din VT, aceste acțiuni mesianice ale lui Dumnezeu sînt privite ca și cum s-ar fi împlinit deja: promisiunea lui Dumnezeu este la fel de reală ca și actul propriu-zis (*cf.* Gen. 1:3); cuvîntul Său este cuvîntul puterii. Obiectul specific al îndurării lui Dumnezeu este „robul său Israel" (Luca 1:54 ș.urm.; *cf.* Fapt. 3:13, 26; 4:27, 30). Nu știm cu certitudine dacă aici este reflectată distincția făcută în VT între întreaga națiune și rămășița neprihănită; ideea este lăsată de multe ori într-o stare nedefinită și contrastul din v. 51-53 poate fi doar între poporul evreu și stăpînitorii ne-evrei. Dar în gîndul lui Luca și al primilor săi cititori este cert că nu lipsește interpretarea tipic creștină a unor concepte cum sînt „Israel" (*cf.* Luca 24:21-26; Ioan 12:13; Fapt. 1:6; Rom. 9:6), „slujitor" și „sămînță" (Ioan 8:39; Gal. 3:16, 29) și probabil că această interpretare afectează și modul în care înțelege profeția Mariei. (*BUNA VESTIRE - *BINECUVÎNTAT.)

BIBLIOGRAFIE. J. M. Creed, *The Gospel According to St Luke*, 1942, p. 21-24; R. Laurentin, „Les Évangiles de l'enfance", *Lumière et Vie* 23, 1974, p. 84-105.

E.E.E.

CÎRLIG. 1. Ebr. *ḥāḥ* (Ezec. 29:4; 38:4), *ḥāḥî* (Exod 35:22; 2 Împ. 19:28; Is. 37:29; Ezec. 19:4, 9). Un cîrlig pus în botul unui animal îmblînzit pentru a-l conduce, sau în botul unui animal sălbatic pentru a-l stăpîni. **2.** *ḥōḥîm* (2 Cron. 33:11), belciuge. Monumentele asir. arată această metodă de tratare a prizonierilor. NEB traduce „arme ascuțite". (În rom. „lanțuri de aramă".) **3.** *š^epattayim* (Ezec. 40:43); se poate să fie un cîrlig dublu folosit pentru a jupui un animal, dar înțelesul este incert. NEB traduce „pervazuri". (În rom. „pervazuri".) **4.** *mazmērôṯ*, „cosoare" (Is. 2:4; 18:5; Ioel 3:10; Mica 4:3). Un cuțit mic, de forma unei seceri, folosit de vieri; era ușor de transformat într-o armă de război și probabil că era folosit ca atare. **5.** *wāw* (Exod 26:32, etc.) este folosit numai în legătură cu lucrurile atîrnate în *cortul întîlnirii. **6.** *'agmôn* (Iov 41:1), *hakkâ* (Iov. 41:2; Is. 19:8; Hab. 1:15), *sinnâ* și *sîrôṯ dûgâ* (Amos 4:2) și termenul gr. *ankistron* (Mat. 17:27) înseamnă „cîrlig de pescuit".

N.H.

CÎRCIUMI, CELE TREI (Lat. *Tres Tabernae*). O stație la aproximativ 50 de km de Roma, pe Via Appia, care ducea înspre SE de cetate. Este menționată de Cicero în corespondența sa cu Atticus (2.10). Cînd apostolul Pavel și însoțitorii săi erau pe drum de la Puteoli la Roma, au venit creștinii din cetate și i-au întîlnit în acest loc (Fapt. 28:15). B.F.C.A.

CÎRMUITOR. Acest titlu (gr. *tetraarchēs*, contractat *tetarchēs*) a fost folosit în gr. clasică pentru a indica un conducător peste a patra parte dintr-o regiune și s-a aplicat în mod special la cele patru regiuni din

Tesalia. Romanii au dat acest nume oricărui cîrmuitor al unei părţi dintr-o provincie orientală. Cînd Irod cel Mare, care a domnit peste Palestina ca rege vasal al Imperiului Roman, a murit în anul 4 î.d.Cr., fiii săi s-au certat cu privire la testamentul tatălui lor. Apelul pe care l-au făcut la Cezar Augustus a dus la împărţirea teritoriului între trei fii: Arhelau a fost numit *etnarh al Iudeii, Samariei şi Idumeii; Antipa a fost numit tetrarh al Galileii şi Pereii; iar Filip a fost tetrarh peste Batanea, Trachonitis, Iturea, Gaulanitis şi Auranitis, ţinuturi la NE de Marea Galileii. În NT substantivul „tetrarh" („cîrmuitor") este folosit numai cu referire la Irod Antipa (Mat. 14:1; Luca 3:19; 9:7; Fapt. 13:1), iar în Luca 3:1 verbul înrudit este folosit pentru *Antipa, *Filip şi *Lisania, tetrarhul din Abilene.

BIBLIOGRAFIE. E. Schürer, *HJP*, 1, 1973, p. 336 ş.urm.; S. Perowne, *The Later Herods*, 1958.

D.H.W.

CLAUDA, CAUDA, în prezent Gavdho (Gozzo), este o insulă la S de Creta. Unele autorităţi antice o numesc Clauda (în trad. rom. n.tr.). Corabia lui Pavel a fost în apropierea Capului Matala atunci cînd vîntul şi-a schimbat direcţia dinspre S, devenind un vînt puternic din ENE care a împins corabia vreo 40 km înainte ca aceasta să ajungă în bătaia vîntului din Cauda, cînd echipajul a putut cel puţin să se pregătească pentru a înfrunta furtuna (Fapt. 27:16; *CORĂBII ŞI BĂRCI).

K.L.McK.

CLAUDIA. O creştină din Roma, care îi trimite salutări lui Timotei (2 Tim. 4:21); în unele reconstituiri fictive este soţia lui *Pudens şi, pe baza şubredă a *Constituţiei Apostolice* 7. 2. 6, mama lui *Linus. Alford, *loc. cit.*, identifică pe această prietenă a lui Timotei cu Claudia Britanica, a cărei căsătorie cu Pudens este celebrată de Martial (*cf. Epig.* 4. 13 cu 11. 53), sau cu o ipotetică Claudia, fiica unui presupus Pudens din inscripţia Chichester (*CIL* 7. 11). Martial, însă, a venit la Roma numai în anul 66 d.Cr. şi nu pare să indice înclinaţii spre creştinism la Pudens despre care scrie. Un alt Pudens şi o altă Claudia apar în *CIL* 6. 15066; dar Claudia era un nume foarte obişnuit în vremea aceea.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *Clement*, I, p. 76 ş.urm.; G. Edmundson, *The Church in Rome*, 1913, p. 244 ş.urm.

A.F.W.

CLAUDIU. Cezar roman între 41 şi 54 d.Cr. Se presupune, pe temeiuri neconvingătoare în fiecare caz, că el a luat 3 măsuri diferite în legătură cu creştinismul. *(a)* El a expulzat din Roma pe evrei pentru că s-au răsculat în urma instigărilor lui Chrestus (Suetonius, *Claudius* 25). Se presupune că acesta este incidentul menţionat în Fapt. 18:2. Chrestus poate fi un nume personal sau o variantă a numelui lui Cristos. Suetonius presupune prima alternativă; el era cunoscător în ce priveşte creştinismul. Chiar dacă el a greşit, nu este necesar să fie o referire la mesianism. Nici primirea lui Pavel la Roma, nici Epistola lui către Romani nu sugerează vreun conflict între evreii şi creştinii de acolo. *(b)* Claudius a reprimat pe agitatorii evrei aduşi în Alexandria din Siria (H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 1924). Cunoştinţele deficitare despre creştinism pe care le-a avut Apolo sugerează că aceştia nu au fost creştini. *(c)* Un decret imperial (*JRS* 22, 1932, p. 184 ş.urm.), dat probabil de Claudiu, pedepsea pe cei ce jefuiau mormintele şi se pare că a fost publicat în Galilea. Dacă acest decret se referă sau nu la înviere este un fapt care probabil va rămîne incert.

BIBLIOGRAFIE. A. Momigliano, *Claudius*², 1961.

E.A.J.

CLAUDIUS LISIAS. În Fapt. 21:31 ş.urm., tribunul militar (gr. *chiliarchos*, „căpitan peste o mie") care a deţinut comanda garnizoanei romane din Fortăreaţa Antonia din Ierusalim, unde a fost închis Pavel. El a cumpărat cetăţenia romană (Fapt. 22:28); *nomen*-ul său, „Claudius", sugerează că el ar fi cumpărat-o în timpul principatului lui Claudius, cînd cetăţenia romană a putut fi cumpărată mai uşor cu bani. *Cognomen*-ul său, Lisias, arată că el era grec prin naştere. Scrisoarea sa cu privire la Pavel pe care o trimite lui Felix (Fapt. 23:26-30) rearanjează subtil faptele aşa încît să pună acţiunile sale în lumina cea mai favorabilă.

F.F.B.

CLEMENT. Un creştin din Filipi, menţionat în Filip. 4:3. Nu se înţelege clar dacă „adevăratului tovarăş de jug" căruia i se adresează Pavel i se cere să ajute pe Clement, pe Evodia şi pe Sintichia, sau dacă Clement, Evodia şi Sintichia au trudit alături de Pavel în lucrarea Evangheliei. Diferite traduceri dau interpretări diferite. Unii dintre cei mai vechi Părinţi îl identifică cu Clement, episcopul Romei la sfîrşitul secolului 1; dar data morţii lui Clement din Roma nu este cunoscută şi numele era un nume obişnuit, aşa încît această identificare trebuie considerată incertă.

R.V.G.T.

CLEOPA (formă prescurtată de la *Cleopatros*). Unul dintre cei doi ucenici întîlniţi de Isus după înviere, în prima zi de Paşte, cînd se întorceau acasă la Emaus (Luca 24:18). (*CLOPA.)

R.V.G.T.

CLEŞTE. Unelte speciale folosite pentru tăierea şi ajustarea fitilului din lămpile din cortul întîlnirii şi din Templu (vezi 1 Împ. 7:49-50; 2 Cron. 4:21-22). **1.** *mᵉzammᵉrôṯ*, tradus „mucări" (1 Împ. 7:50; 2 Împ. 12:13(14); 25:14; 2 Cron. 4:22; Ier. 52:18), probabil un fel de foarfece. **2.** *melqāhayim*, un fel de cleşte (*cf.* Is. 6:6); termenul a primit diferite traduceri: 1 Împ. 7:49; 2 Cron. 4:21, „cleşte"; Exod. 25:38; 37:23; Num. 4:9 „mucări". Vezi G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 141 ş.urm. D.W.G.

CLOPA („Cleophas", AV) este menţionat în Ioan 19: 25, unde ni se spune că una dintre femeile care au stat lîngă cruce a fost Maria *hē tou Klōpa*, o expresie care

poate să însemne soția, fiica sau mama lui Clopa. Ideea că acest Clopa a fost tatăl apostolului descris în lista de apostoli ca „Iacov, fiul lui Alfeu" se bazează pe presupunerea că Alfeu și Clopa sînt forme ale aceluiași cuvînt evreiesc - pronunțat diferit. În traducerile vechi în latină și siriacă, Cleopa din Luca 24:18 a fost confundat cu Clopa din Ioan 19:25, dar este probabil că au fost două persoane diferite cu nume distincte, întrucît forma contractată de la *eo* este *ou* și nu *ō*.

R.V.G.T.

CNID, CNIDUS. O cetate în Caria, în SV Asiei Mici, unde corabia lui Pavel și-a schimbat direcția în drum spre Roma (Fapt. 27:7). Cnidus avea locuitori evrei încă din secolul al 2-lea î.d.Cr. (1 Mac. 15:23) și a avut statut de cetate liberă.

J.D.D.

COA. Ezechiel (23:23) profețește că acest popor, împreună cu alți locuitori ai Mesopotamiei, va ataca Ierusalimul. Poporul Coa a fost identificat de unii cercetători cu poporul numit de textele asir. *Qutu*, care locuiau la E de Tigru, în regiunea superioară a rîurilor 'Adhaim și Diyala. Cronicile asir. îi menționează adesea împreună cu un alt trib ostil față de Asiria, *Sutu*, care probabil poate fi identificat cu Șoa din Ezec. 23:23. Unii (*de ex.* O. Procksch) cred că numele Coa apare în Is. 22:5, dar numai printr-o modificare dubioasă a cuvîntului care este tradus de obicei „ziduri". Traducerea Vulg. a tradus greșit „Coa" cu cuvîntul *principes*, „prinți", o interpretare care a fost urmată de Luther.

BIBLIOGRAFIE. F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, 1881, p. 233-237; G. A. Cooke în *ICC*, 1936, cu privire la Ezec. 23:23. J.T.

COBORÎRE ÎN HADES (IAD). Deși doctrina coborîrii lui Cristos în iad este întipărită puternic în credeurile creștine vechi (apare pentru prima dată în formularele ariene din secolul al 4-lea); locul acesteia în Scriptură este de fapt periferic. Coborîrea în iad este menționată explicit probabil de două ori (1 Pet. 3:19; 4:6) și ar putea exista o referire indirectă în alte două locuri (Fapt. 2:27 și Rom. 10:7), unde este sugerată prin re-interpretarea unor pasaje din VT - Ps. 16 în cazul din Faptele, și Deut. 30. Cu privire la Efes. 4:9 ș.urm. este îndoielnic dacă avem dreptul să susținem că acest pasaj este o referire la *descensus ad inferos*, întrucît sensul general în aceste versete poate fi înțeles cel mai bine ca o paralelă la pasajul „kenotic" din Filip. 2:5-11.

Referirile din cele două pasaje ale lui Petru sînt mai directe, dar nu sînt nicidecum mai clare. Contextul primului text (1 Pet. 3:19) este legat de suferința lui Cristos (al cărei punct culminant a fost moartea) și suferința congruentă a creștinului. După patimile Sale, pe cînd era „în duh" *(pneumati)* Domnul a „propovăduit" (termenul tehnic este *ekēryxen*) *„duhurilor din închisoare". Fiind biruitor și nu biruit, Cristos a proclamat triumful Său (*kēryssein* trebuie deosebit de *euangelizein*, 4:6) la toți.

În 1 Pet. 4:6 ideea propovăduirii veștii bune la „cei morți" se naște din gîndul durerii și gloriei faptului de a fi mort față de păcat. Lucrul acesta, spune Petru, poate implica suferința pentru Cristos, la fel cum Cristos a suferit pentru noi (4:1 ș.urm). Aceasta este Evanghelia care i-a judecat pe „cei morți" și le-a dat prilejul să aibă parte de viața eternă a lui Dumnezeu (v. 6). Lucrul acesta s-ar putea referi foarte bine și la creștinii care au auzit Evanghelia atunci cînd erau în viață și au murit înainte de întoarcerea Domnului (așa interpretează Selwyn, Stibbs și Dalton). Alții interpretează expresia „cei morți" ca referindu-se la cei care sînt morți spiritual; o a treia concepție face legătura între acest verset și 3:19, considerînd că este o altă referire la „duhurile din închisoare". În cazul acesta ideea de judecată (= moarte, aici) este subordonată celei de viață (plinătatea vieții lui Dumnezeu, indicată de *zōsi*, în opoziție cu viața trecătoare a omului, subînțeleasă în 4:2 în verbul *bioō*, care este tradus în mod asemănător).

Intervalul dintre moartea și învierea lui Isus nu poate fi considerat lipsit de importanță. Indiferent dacă Petru s-a referit sau nu la acest lucru în cele două pasaje, evenimentul despre care creștinii susțin că a avut loc în acest interval este mai mult o problemă de teologie decît de cronologie. În cazul acesta *semnificația* devine mai importantă decît modalitatea și putem înțelege *descensus* ca o parte a activității triumfătoare a lui Cristos, care este Domnul atît peste iad cît și peste rai (*cf.* Apoc. 1:8 și *Filip.* 2:10) și în felul acesta completează participarea Sa în orice domeniu imaginabil al experienței.

BIBLIOGRAFIE. Vezi comentariile despre 1 Petru, în special cele de E. G. Selwyn, 1946; A. M. Stibbs, 1959; J. N. D. Kelly, 1969; E. Best, 1971. Vezi de asemenea C. E. B. Cranfield, *ExpT* 69, 1957-8, p. 369-372; W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits*, 1965.

S.S.S.

COELESIRIA (gr. *koilē syria*, „depresiunea Siriei"), 1 Esdra 17, etc.; 2 Mac. 3:5, etc., valea situată între munții Liban și Antiliban, în vremurile moderne El-Biqa' (*cf. biq'at 'āwen*, „Valea Aven", Amos 1:5). Regiunea politică din timpul Imperiului Ptolemeic și Seleucid a inclus adesea o zonă mai mare, întinzîndu-se uneori pînă la Damasc în N și incluzînd Fenicia la V sau Iudea la S. Din 312 î.d.Cr. pînă în 198 î.d.Cr. a făcut parte din Imperiul Ptolemeic, dar a căzut în mîinile Seleucizilor în urma luptei de la Panion din anul 198 î.d.Cr. Coelesiria a fost o diviziune administrativă a provinciei Siria după ocupația romană (64 î.d.Cr.). Irod a fost numit prefect militar al Coelesiriei de către Sextus Caesar în anul 47 î.d.Cr. și de către Cassius în anul 43 î.d.Cr.

F.F.B.

COLECTA (ÎN BISERICILE PAULINE). Colecta (gr. *logeia*) sau strîngerea de ajutoare pe care a organizat-o Pavel în bisericile de ne-evrei pentru a ajuta biserica săracă din Ierusalim. În cei 2 ani care au precedat ultima lui vizită la Ierusalim (57 d.Cr.) colecta l-a preocupat foarte mult; de fapt, ar fi greu să exagerăm rolul important pe care aceasta l-a avut în strategia lui apostolică.

I. Cadrul

La conferința de la Ierusalim (c. 46 d.Cr.) la care s-a căzut de acord ca Pavel și Barnaba să continue lucrarea de evanghelizare a Neamurilor (ne-evreilor), iar liderii bisericii din Ierusalim aveau să se concentreze asupra misiunii între evrei (Gal. 2:1-10); liderii bisericii din Ierusalim au adăugat o cerere specială, ca Barnaba și Pavel să continue să-și aducă aminte de „cei săraci" - o cerere care trebuie înțeleasă în contextul ajutoarelor pentru cei afectați de foamete, ajutoare pe care biserica din Antiohia le-a trimis credincioșilor din Ierusalim prin Barnaba și Pavel (Fapt. 11:30). Cînd scrie despre această cerere, Pavel adaugă că aceasta a fost o problemă căreia el însuși i-a acordat o atenție specială. S-a gîndit la ea în tot timpul evanghelizării provinciilor la E și V de Marea Egee, iar în ultimii ani ai acelei perioade s-a preocupat intens de a organiza în bisericile din Galatia Asia, Macedonia și Ahaia un fond de ajutorare pentru biserica Ierusalim.

II. Dovezi din Epistolele către Corinteni

Primele informații despre acest fond le găsim în instrucțiunile date credincioșilor din Corint în 1 Cor. 16:1-4; lor li s-a spus despre acest fond și ei voiau să știe mai mult. Din ceea ce le scrie Pavel aflăm că el dăduse deja instrucțiuni similare bisericilor din Galatia, probabil către sfîrșitul verii anului 52 d.Cr., cînd a trecut prin ținutul Galatiei și Frigiei" (Fapt. 18:22 ș.urm.). Datorită scrisorilor lui Pavel către corinteni sînt cunoscute mai multe detalii despre organizarea fondului de ajutorare în Corint decît în oricare altă biserică.

Dacă instrucțiunile lui Pavel pentru credincioșii din Corint au fost respectate, atunci fiecare familie a pus de-o parte o anumită parte din venitul din fiecare săptămînă, timp de 12 luni, așa încît contribuția bisericii să fie pregătită pentru a fi dusă la Ierusalim în primăvara anului următor, printr-un delegat ales de biserică pentru acest scop. Tensiunea care s-a născut curînd după aceea între creștinii din Corint și Pavel, probabil că a dus la o scădere a entuziasmului lor pentru această cauză nobilă. Cu ocazia următoare cînd le scrie Pavel (după reconcilierea care a avut loc în urma scrisorii severe pe care le-a trimis-o prin Tit) el dă glas presupunerii că ei puseseră de-o parte în mod sistematic bani pentru fondul de ajutorare, încă de cînd au primit instrucțiunile, și le spune că i-a dat exemplu la bisericile din Macedonia pentru modul prompt în care au răspuns. Dar dacă citim printre rînduri, este clar că el avea în sinea sa îndoieli în privința aceasta; de aceea l-a trimis pe Tit înapoi la Corint, cu doi însoțitori, ca să ajute biserica să încheie strîngerea de ajutoare (2 Cor. 8:16-24). Unii membri ai bisericii probabil că au crezut că acesta era un mod subtil de a exercita presiuni irezistibile asupra lor: ei spuneau că Pavel este „isteț" și că i-a prins „cu șiretlic" (2 Cor. 12:16).

Cînd Pavel l-a trimis pe Tit și pe însoțitorii săi la Corint ca să se intereseze de această problemă, el însuși se afla în Macedonia, ajutînd bisericile din acea provincie să contribuie cu partea lor. Acele biserici trecuseră printr-o perioadă de dificultăți care nu sînt specificate și ca urmare a acestui fapt trăiau doar de pe o zi pe alta; Pavel a simțit că nu le poate cere să contribuie la strîngerea de ajutoare pentru creștinii care nu erau într-o stare mai rea decît a lor. Dar ei au insistat să strîngă ajutoare și Pavel a fost foarte mișcat de acest semn al harului divin în viețile lor (2 Cor. 8:1-5). El le aduce un tribut cald în scrierea către corinteni ca să-i încurajeze pe aceștia să dea la fel de generos din belșugul lor cum au dat macedonienii din sărăcia lor.

III. Dovezi din Epistola către Romani

Pavel mai face o referire la acest fond de ajutorare în una dintre epistolele sale care s-au păstrat și această referire este deosebit de informativă deoarece este întîlnită într-o scrisoare către o biserică pe care nu Pavel a sădit-o și care, prin urmare, nu a fost inclusă în schemă și nu a cunoscut problema. Cînd le scrie creștinilor din Roma să se pregătească pentru vizita pe care intenționa să le-o facă în drum spre Spania, el le spune că strîngerea de ajutoare trebuie încheiată mai înainte ca el să poată pleca în călătoria sa spre V (Rom. 15:25-28). Din acest text înțelegem mai bine motivele care stăteau la baza acestei colecte sau strîngeri de ajutoare. Întărirea părtășiei dintre biserica din Ierusalim și misiunea între ne-evrei a fost o preocupare majoră a lui Pavel și organizarea fondului de ajutorare a fost menită în mare măsură să promoveze această părtășie. El a știut că mulți membri ai bisericii din Ierusalim priveau cu mare suspiciune direcția independentă luată de această misiune între ne-evrei; de fapt, cîmpul de misiune al lui Pavel a fost invadat în repetate rînduri de oameni din Iudeea care au încercat într-un fel sau altul să submineze autoritatea lui și să impună autoritatea Ierusalimului. Cînd îi atacă pe acești oameni, Pavel are grijă să nu dea impresia că ar critica biserica din Ierusalim sau pe liderii ei. Pe de altă parte, mulți convertiți dintre ne-evrei nu se împăcau cu ideea că ar fi îndatorați în vreun fel bisericii din Ierusalim. Pavel a vrut ca ei să recunoască datoria mare pe care o aveau față de Ierusalim, el însuși nu a fost niciodată membru al bisericii din Ierusalim și a negat cu tărie că ar fi primit Evanghelia sa de la acea biserică sau că ar fi fost trimis de ea în misiune; totuși, în ochii lui Pavel biserica aceea, în calitatea ei de biserică-mamă a poporului lui Dumnezeu, ocupa un loc unic în rînduiala creștină. Avea sentimentul că dacă el ar fi rupt de părtășia cu biserica din Ierusalim, activitatea lui apostolică ar fi zadarnică.

Pentru a potoli suspiciunile nutrite în biserica din Ierusalim cu privire la Pavel și la misiunea sa între ne-evrei, ce putea fi mai potrivit decît dovada concretă despre binecuvîntarea lui Dumnezeu asupra acelei misiuni, dovadă cu care Pavel a vrut să-i confrunte pe credincioșii din Ierusalim - nu numai darul financiar care să exprime interesul practic al bisericilor de ne-evrei față de biserica din Ierusalim, ci și reprezentanții acelor biserici, trimiși să ducă contribuțiile lor? Cînd le scrie prietenilor săi din Corint, Pavel le prezintă posibilitatea ca frații lor de credință din Ierusalim să fie mișcați profund de afecțiunea lor frățească „pentru harul nespus de mare al lui Dumnezeu față de voi" (2 Cor. 9:14). Pavel nu s-a grăbit să tragă concluzia că toate suspiciunile vor fi potolite - el le cere creștinilor din Roma să i se alăture în rugăciune ca „slujba pe care o am pentru Ierusalim, să fie bine primită de sfinți" (Rom. 15:31) - și dacă nici acest lucru nu avea să-i potolească, atunci nimic nu va putea.

Se poate ca Pavel să-și fi imaginat această prezentare a credincioșilor ne-evrei cu darurile lor la Ierusalim ca o împlinire în parte a profețiilor evreiești care vorbesc despre „bogățiile neamurilor" care sînt aduse

la Ierusalim și despre locuitorii Ierusalimului care sînt aduși „din mijlocul tuturor neamurilor, ca dar Domnului" pe „muntele Lui cel sfînt" (Is. 60:5; 66:20). Dar dacă Pavel a avut în gînd aceste profeții, probabil că și liderii din Ierusalim le-au avut în gînd, dar au tras o concluzie diferită din ele. În contextul original, bogăția neamurilor este un tribut pe care ne-evreii îl aduc la Ierusalim în semn de recunoaștere a supremației Ierusalimului. În concepția lui Pavel contribuțiile aduse la Ierusalim de convertiții săi prin fondul de ajutorare au constituit un dar voluntar, o expresie a milei și gratitudinii creștine, dar este posibil ca primitorii darului să-l fi considerat ca un tribut datorat Fiului lui David de supușii Lui ne-evrei.

Chiar și „necredincioșii din Iudea" (în trad. rom. „răzvrătiții din Iudea", n.tr.), de la care Pavel se putea aștepta la oarecare opoziție (Rom. 15:31), puteau fi impresionați de *mărturia vizibilă a atît de multor* reprezentanți ai credincioșilor din țări păgîne veniți în mijlocul lor. Știm că atunci cînd Pavel se pregătea să plece cu corabia spre Iudea împreună cu convertiții săi și cu darurile lor, el se gîndea la raportul - în planul divin - dintre misiunea între ne-evrei și mîntuirea finală a lui Israel; acesta este de asemenea un subiect despre care își expune deschis gîndurile în scrisoarea sa către Romani. De fapt, în această scrisoare el pune colecta pentru biserica din Ierusalim - și problema Ierusalimului însuși în contextul în care se cuvenea să fie puse, după părerea lui, contextul planului de mîntuire al lui Dumnezeu pentru toată omenirea.

IV. Reticențe în Faptele Apostolilor

Delegații bisericilor care au contribuit, probabil că s-au aflat printre tovarășii de călătorie ai lui Pavel de la Corint sau Filipi spre Iudeea și care sînt numiți în Fapt. 20:4: Sopater din Berea, Aristarh și Secundus din Tesalonic, Gaius din Derbe și Timotei (originar din Listra), împreună cu Tihic și Trofim din provincia Asia (despre ultimul aflăm din Fapt. 21:29 că a fost un creștin ne-evreu din Efes). Ar fi neînțelept să acordăm vreo importanță sinistră absenței unui nume corintean din lista lui Luca. S-ar putea ca lista să nu fie completă, s-ar putea să fie limitată la cei care au călătorit la Corint din alte locuri ca să se alăture lui Pavel. Pavel a petrecut cîteva săptămîni cu Gaius, gazda lui, și cu alți prieteni din Corint; în afară de aceasta, el tocmai le-a spus creștinilor din Roma despre felul în care Macedonia și Ahaia au hotărît să contribuie la fondul de ajutorare pentru Ierusalim. Pentru Pavel, Ahaia însemna Corintul și locurile din jur și în scrisoarea către cei din Roma nu există nici măcar o sugestie vagă că „Ahaia" nu și-ar fi ținut promisiunea. De fapt, ar trebui să considerăm posibilitatea ca (în ciuda unor murmure cu privire la „istețimea" lui Pavel în ce privește trimiterea lui Tit ca să ajute la organizarea stringerii ajutoarelor) biserica din Corint să-i fi cerut lui Tit să ducă darul lor la Ierusalim; dacă așa stau lucrurile, omiterea numelui lui Tit în acest text poate să aibă aceeași cauză ca și omiterea numelui lui în restul narațiunii din Faptele Apostolilor. Nu este menționat nici un delegat al bisericii din Filipi; naratorul se poate să fi îndeplinit această slujbă.

Cînd Pavel și însoțitorii săi au ajuns la Ierusalim, au fost primiți de Iacov și de ceilalți prezbiteri ai bisericii-mamă, care le-au urat bun venit și probabil că au acceptat cu recunoștință darurile aduse de ei. Adverbul „probabil" este necesar deoarece Faptele păstrează tăcere completă cu privire la strîngerea de ajutoare, cu excepția afirmațiilor lui Pavel în cuvîntul său de apărare înaintea lui Felix, cînd el spune: „Am venit" la Ierusalim „să aduc milostenii neamului meu și daruri la Templu" (Fapt. 24:17).

Tăcerea aproape totală a lui Luca în privința acestui subiect se poate să aibă un motiv apologetic. În afară de insistența asupra faptului că nu exista nici o dovadă care să confirme acuzația că Pavel ar fi violat sanctitatea Templului, conținutul pledoariei lui Pavel înaintea lui Felix ar fi fost mai relevantă cînd s-a înfățișat mai tîrziu înaintea tribunalului împăratului în Roma decît atunci cînd s-a înfățișat înaintea procuratorului Iudeii, și același lucru se poate spune despre aluzia la „milostenii și daruri". Dacă nu se mai poate susține că Faptele Apostolilor a fost scrisă ca să-l informeze pe apărătorul lui Pavel *înaintea lui Cezar*, sau ca să servească în acest caz ca un document, rămîne posibilitatea ca un oarecare material de acest gen să fi fost folosit de Luca drept sursă de informații. Acuzația, explicită sau implicită, că Pavel ar fi delapidat pentru un scop sectar bani care ar fi trebuit folosiți pentru întreținerea Templului sau pentru ajutorarea tuturor iudeilor, la fel ca și acuzația că, în calitate de „conducător al Nazireilor", el instiga comunitatea evreiască la subversiune împotriva lumii romane, ar fi fost mai relevante la o judecată înaintea Cezarului decît în cazul unui proces ce se desfășura în jurisdicția lui Felix. Prezentarea distorsionată a naturii și a scopului colectei probabil că a fost inclusă în capetele de acuzare pregătite de acuzatorii lui Pavel pentru ziua cînd cazul lui avea să fie audiat înaintea Cezarului; dacă așa stau lucrurile, faptul acesta ar putea explica reticența lui Luca.

BIBLIOGRAFIE. C. H. Buck, „The Collection for the Saints", *HTR* 43, 1950, p. 1 *ș.urm.*; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, 1965; K. Holl, „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde", *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2, 1928, p. 44 ș.urm.; A. J. Mattill, „The Purpose of Acts: Schneckenburger Reconsidered", în *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque și R. P. Martin, 1970, p. 108 ș.urm.; K. F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy*, 1966.

F.F.B.

COLIBĂ. Acest cuvînt este folosit uneori pentru a traduce termenul ebr. *sukkâ*, o colibă sau un adăpost provizoriu, rudimentar făcut din crengi întrețesute (Neem. 8:14-17). Acest tip de construcție apare în special la sărbătoarea anuală a *Corturilor (Lev. 23:34; Deut. 16:13), dar era folosită și de armatele aflate pe cîmp (*CORT) și în agricultură, ca adăpost de soare (vezi Iov 27:18; Iona 4:5) sau ca adăpost pentru vite (Gen. 33:17; *SUCOT).

T.C.M.

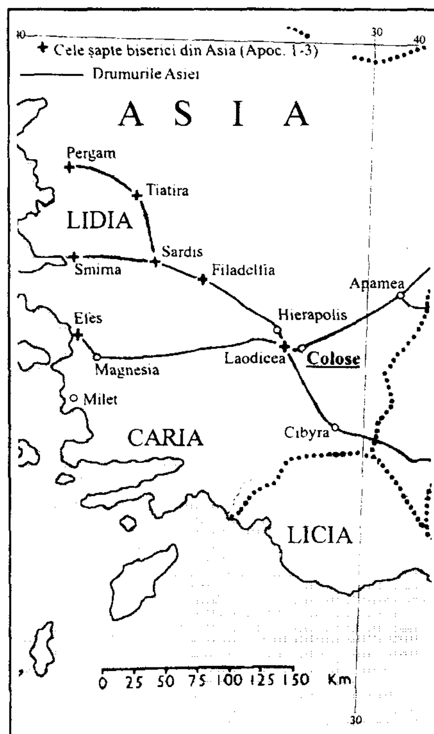
COLONIE. O așezare locuită de cetățeni romani stabiliți în teritorii străine care se bucurau de autoguvernare. Obiectivul era uneori strategic; în cele mai multe cazuri colonia era constituită pentru reabilitarea veteranilor sau a celor fără lucru și probabil că

niciodată nu a avut ca scop romanizarea economică sau culturală. În Orient, coloniile erau rare și erau compuse adesea din cetățeni romani care vorbeau limba greacă. Obiceiul s-a extins prin conferirea statutului de colonie unor republici grecești, pentru motive onorifice. Mîndria cetății Filipi de a fi colonie romană (Fapt. 16:12) probabil că a fost ieșită din comun întrucît nici una dintre celelalte colonii menționate în NT nu este menționată cu acest titlu (Corint, Siracuza, Troa, Antiohia Pisidiei, Listra, Ptolemeias și poate Iconia). Un loc proeminent în afacerile celor mai multe state străine îl ocupa asociația *(conventus)* cetățenilor romani care locuiau în localitatea respectivă. „Oaspeții din Roma" la Ierusalim (Fapt. 2:10) constituie un asemenea exemplu.

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian,* 1940, p. 61-84; A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*[2], 1973; B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor,* 1967.

E.A.J.

COLOSE. Cetate romană în provincia Asia, în partea de V a Turciei asiatice din zilele noastre. Era situată la vreo 15 km de *Laodicea, pe valea Lycus, pe drumul principal către E. La început a fost punctul de întîlnire al rutelor majore de la Sardes și Efes, într-un loc ușor de apărat și cu rezerve bogate de apă. A fost o cetate importantă în perioada lidiană și persană, dar ulterior a intrat în declin cînd drumul de la Sardes la Pergam a fost mutat spre V, prin cetatea nou-formată, Laodicea. În prezent locul nu este locuit; se află în apropiere de Honaz, la 16 km NE de orașul Denizli.



Localizarea orașului Colose

Probabil că Evanghelia a ajuns în acest ținut în timp ce Pavel locuia la Efes (Fapt. 19:10), poate prin Epafra, care era din Colose (Col. 1:7; 4:12-13). Se pare că Pavel nu a vizitat Colose înainte să scrie epistola sa (Col. 2:1), deși este posibil ca dorința aceasta (Filim. 22) să i se fi împlinit mai tîrziu. Filimon (Filim. 1) și sclavul său, Onisim (Col. 4:9; Filim. 10), făceau parte din biserica primară din Colose. Amestecul de elemente evreiești, grecești și frigiene ce caracteriza populația cetății probabil că a fost întîlnit și în biserică: ar fi constituit un teren fertil pentru genul de erezie speculativă pe care a căutat să-l combată Pavel.

Ținutul acela a fost devastat de un cutremur, datat de Tacitus (*Ann.* 14. 27) în anul 60 d.Cr. În această epistolă nu există nici un indiciu despre cutremur și de aceea trebuie să presupunem că a fost scrisă înainte ca vestea despre dezastru să fi ajuns la Roma.

E.M.B.G.
C.J.H.

COLOSENI, EPISTOLA CĂTRE.

I. Schița conținutului

a. 1:1-2. Salut.

b. 1:3-8. Mulțumire pentru credința și dragostea creștinilor din Colose și pentru roada propovăduirii Evangheliei între ei.

c. 1:9-12. Rugăciune pentru creșterea lor în înțelegere și, în consecință, în fapte bune.

d. 1:13-23. Gloria și măreția lui Cristos, Chipul lui Dumnezeu, Agentul Lui în crearea tuturor lucrurilor, Capul Bisericii, Cel care prin crucea Sa a împăcat toate lucrurile cu Sine.

e. 1:24-2:3. Eforturile și suferințele lui Pavel pentru a face cunoscută taina lui Cristos și în a căuta să prezinte pe orice om perfect în Cristos.

f. 2:4-3:4. Avertismentul concret împotriva învățăturii false și răspunsul apostolului la acea învățătură.

g. 3:5-17. Creștinii trebuie să se dezbrace de păcatele vieții vechi și să se îmbrace cu virtuțile vieții noi în Cristos.

h. 3:18-4:1. Instrucțiuni cu privire la conduită, pentru soți și soții, copii și părinți, slujitori și stăpîni.

i. 4:2-6. Îndemn la rugăciune și înțelepciune în vorbire.

j. 4:7-18. Mesaje personale.

II. Autorul

Îndoieli cu privire la autenticitatea Epistolei către coloseni au fost exprimate pentru prima dată în secolul al 19-lea; Școala de la Tubingen a respins ideea că Pavel ar fi autorul acesteia și a altor epistole, pe baza faptului că în ele s-ar presupune că există idei gnostice din secolul al 2-lea. Astăzi sînt privite cu mai multă seriozitate argumentele bazate pe vocabular, stil și doctrină cînd această epistolă este comparată cu alte epistole ale lui Pavel, dar aceste argumente nu sînt suficient de puternice încît să-i determine pe mulți teologi să respingă ideea că Pavel ar fi autorul. Asemănările remarcabile cu *Efeseni i-a determinat pe

unii să susțină autenticitatea acelei Epistole și să conteste autenticitatea Epistolei către Coloseni (*de ex.* F. C. Synge, *Philippians and Colossians*, 1951), dar aproape întotdeauna s-a considerat că dovezile ar indica prioritatea Epistolei către Coloseni. Cîțiva teologi, cum sînt H. J. Holtzmann și C. Masson, au argumentat în favoarea unei relații mai complexe dintre cele două epistole.

Legătura dintre Coloseni și mica Epistolă către *Filimon cît și caracterul acelei epistole sînt de așa natură încît aceasta constituie practic „semnătura" lui Pavel pentru Coloseni. Epistola către Filimon se referă la un sclav fugar, Onisim, care se întorcea la stăpînul său. Epistola către coloseni (4:9) spune că acest Onisim a fost trimis înapoi la Colose împreună cu Tihic. În Epistola către Filimon este menționat Arhip, din casa lui Filimon (v. 2); în Coloseni (4:17) există un mesaj special pentru aceeași persoană. În Epistola către Filimon sînt incluse salutări de la Epafra, Marcu, Aristarh, Dima și Luca (v. 23 ș.urm.); aceleași persoane sînt menționate în mod special în Coloseni (4:10-14). Este greu să ne imaginăm că aceste referiri la anumite persoane ar fi neautentice sau fictive. Singura alternativă este să legăm împreună Epistolele *către Filimon și către coloseni* ca epistole care au același autor și care au fost scrise în aceeași perioadă C. F. D. Moule spune (în *CGT*, p. 13): „Pare ... imposibil să punem la îndoială că Epistola către Filimon a fost scrisă de Sf. Pavel, sau să punem la îndoială legătura strînsă dintre Filimon și Coloseni".

III. Destinația Epistolei

*Colose a fost o cetate din Frigia, în provicia romană Asia, situată - la fel ca și Hierapolis și Laodicea - pe valea rîului Lycus. Importanța cetății a scăzut pînă în vremea NT și a fost redusă și mai mult de un cutremur dezastruos din anul 60 d.Cr. Pavel nu a înființat biserica din Colose și nici nu a vizitat-o pînă la data scrierii acestei scrisori (1:4, 7-9; 2:1). În a doua sa călătorie misionară, el a trecut pe la N de valea Lycus (Fapt. 16:6-8). În a treia sa călătorie misionară, Efesul a fost timp de 3 ani centrul activității sale (Fapt. 19:1-20; 20:31) și este foarte probabil că Evanghelia a ajuns la Colose în vremea aceasta prin Epafra, care era din Colose (1:7; 4:12). Majoritatea creștinilor erau ne-evrei (1:27; 2:13), dar încă din vremea lui Antiohus cel Mare a existat în apropiere o comunitate evreiască numeroasă și influentă.

IV. Data și locul scrierii

Este clar că Epistola către Coloseni a fost scrisă din închisoare, așa cum arată cuvintele din 4:3, 10 și 18. Au fost luate în considerare trei locuri unde a fost posibil ca Pavel să fie întemnițat la data scrierii epistolei. **1.** Efes. Cel mai puternic argument în favoarea acestui loc este o afirmație din secolul al 2-lea, din prologul lui Marcion la Epistola către Coloseni. Totuși, dacă Coloseni și *Efeseni au fost scrise la aceeași dată (așa cum indică 4:7 ș.urm. și Efes. 6:21 ș.urm.), posibilitatea scrierii din Efes este exclusă. **2.** Cezarea. Au fost date o serie de argumente în favoarea Cezarei. Bo Reicke argumentează în favoarea acestui loc pe baza cutremurului de pămînt distrugător la care ne-am referit mai sus, dar începutul întemnițării lui Pavel în Roma probabil că a avut loc cu un an înainte ca acel cutremur de pămînt să lovească Valea Lycus. Nu este probabil ca toți cei menționați în cap. 4 să fi fost cu apostolul Pavel cînd s-a aflat închis în Cezarea. **3.** Roma. Nu există nici un argument împotriva scrierii din Roma la care să nu se poată da un răspuns adecvat. Nu este nici un loc mai probabil decît Roma unde să fugă Onisim, iar conținutul și referințele personale par să se potrivească mai bine cu întemnițarea lui Pavel în Roma decît oriunde în altă parte. Prin urmare, pare probabil ca data scrierii să fi fost anul 60 d.Cr.

V. Motivul scrierii Epistolei

Sînt două probleme care au adus biserica din Colose în centrul atenției lui Pavel și au prilejuit scrierea acestei scrisori. În primul rînd, el i-a scris lui Filimon în Colose, trimițîndu-l înapoi pe Onisim, sclavul fugar, dar care acum era convertit (Filim. 7-21). Se poate ca el să fi profitat de acest prilej ca să scrie întregii biserici din Colose. În al doilea rînd, Epafra i-a dus lui Pavel știri despre biserică; au fost multe lucruri încurajatoare (1:4-8), dar se pare că au fost și vești tulburătoare despre învățătura falsă care amenința să-i abată pe membri de la adevărul lui Cristos. Știrea aceasta l-a determinat pe apostol să scrie în felul în care a scris.

VI. Învățătura falsă

În stilul său caracteristic, Pavel abordează problema cu care era confruntată biserica din Colose venind cu învățături pozitive și nu cu o respingere sistematică, punct cu punct, a învățăturii false. De aceea nu cunoaștem pe deplin care era învățătura falsă, dar putem deduce trei lucruri:

1. Acorda un loc important forțelor din lumea spirituală, în detrimentul locului acordat lui Cristos. În 2:18 Pavel vorbește despre „închinarea la îngeri", iar alte referiri la relația dintre Cristos și creația spirituală (1:16, 20; 2:15) se pare că au aceeași semnificație.

2. O importanță mare a fost acordată aspectelor exterioare, cum sînt sărbătorile și posturile, lunile noi și sabaturile (2:16 ș.urm.) și probabil circumciziei (2: 11). Acestea erau prezentate cu mîndrie ca fiind adevărata cale de disciplinare a eului și de supunere a cărnii (2:20 ș.urm.).

3. Învățătorii se lăudau că ar poseda o filozofie mai înaltă. Lucrul acesta este clar din 2:4, 8, 18; putem presupune că Pavel, prin folosirea frecventă a termenilor „cunoaștere" (*gnōsis* și *epignōsis*), „înțelepciune" (*sophia*), „pricepere" (*synesis*) și „taină" (*mystērion*), a contracarat această concepție.

Unii (de ex. Hort și Peake) au susținut că învățătura iudaică putea explica în suficientă măsură toate aceste elemente diferite. Lightfoot a argumentat că învățătura falsă era învățătura esenienilor și în prezent avem cunoștințe considerabile despre secta esenienilor din sulurile de la Marea Moartă, dar nu avem nici o informație despre prezența unei secte de acest fel pe Valea Lycus, în sec. 1 d.Cr. Alții au identificat erezia din Colose cu una dintre școlile gnostice care ne sînt cunoscute din scrierile autorilor din secolul al 2-lea. S-ar putea să nu o putem eticheta exact. În zilele acelea era răspîndit sincretismul în religie și în filozofie. Probabil că ne-am apropia de adevăr dacă am spune că această învățătură este o formă iudaică de gnosticism.

Pavel se ocupă cu cele trei erori în felul următor:

1. El le spune colosenilor că este vorba de umilință greșit aplicată cînd înalță pe îngeri și pun accent pe

funcțiile forțelor spirituale bune și se tem de stăpînirile rele. Cristos este Creatorul și Domnul tuturor lucrurilor din cer și de pe pămînt și El este Nimicitorul oricăror forțe rele (1:15 ș.urm.; 2:9 ș.urm.). Toată plinătatea *(plērōma)* Dumnezeirii se află în Cristos. (Aici Pavel probabil că a luat și a folosit în sens creștin unul dintre cuvintele cheie ale învățăturii false.)

2. Calea sfințeniei nu este un ascetism, care promovează doar mîndrie spirituală, nici eforturi egocentrice de a stăpîni pornirile cărnii, ci îmbrăcarea cu Cristos, prin concentrarea afecțiunii asupra Lui și, în felul acesta, prin dezbrăcarea de tot ce este contrar voii Sale (2:20 ș.urm.; 3:1 ș.urm.).

3. Adevărata înțelepciune nu este o filozofie omenească (2:8), ci este *„taina" (secretul revelat) lui Dumnezeu în Cristos, care locuiește în toți cei ce-L primesc pe El (1:27), fără să facă distincție între oameni (3:10 ș.urm.).

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1875; T. K. Abbott, *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians, ICC*, 1897; C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon, CGT*, 1957; F. F. Bruce în *The Epistles of Paul to the Ephesians and to the Colossians, NLC*, 1957; H. M. Carson, *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon, TNTC*, 1960; R. P. Martin, *Colossians and Philemon*, NCB, 1974; seria de articole despre Coloseni de Bo Reicke, E. Schweizer, G. R. Beasley-Murray, C. F. D. Moule, G. E. Ladd și alții, în *Review and Expositor* 70, 1973, p. 429 ș.urm.

F.F.

COMBUSTIBIL. *Cărbunele obișnuit nu era cunoscut de evrei. Cărbunele de lemn era folosit de oamenii bogați (Ier. 36:22; Ioan 18:18) și de fierari, în timp ce oamenii săraci adunau vreascuri (1 Împ. 17:10). Ezechiel menționează folosirea *bălegarului uscat drept combustibil (4:12 ș.urm.), un obicei care continuă și în zilele noastre printre săraci. Is. 44:14-16 enumeră o serie de pomi folosiți drept combustibil, în timp ce pentru a obține o căldură puternică însă de scurtă durată se ardeau tufe, în special „ieniper", Ps. 120:4), spini și mărăcini (Ecl. 7:6), pleavă (Mat. 3:12) și fîn (Mat. 6:30). Se pare că lemnul de foc (combustibilul) era considerat de evrei o proprietate comună și faptul că erau puși să plătească pentru el era considerat o mare asuprire (Plîn. 5:4).

R.J.W.

COMERȚUL ȘI SCHIMBURILE ECONOMICE

I. În Vechiul Testament

*Palestina a fost întotdeauna singura punte naturală între Europa și Asia, în N, și Africa, în S. Așa se explică faptul că deși această țară era săracă, a fost îmbogățită în permanență de schimburile și comerțul care au avut loc peste teritoriul său. Ezec. 27:12-25 prezintă gama largă de comerț internațional care trecea peste teritoriul Israelului.

Contribuția majoră a Palestinei la comerțul din vremurile VT au constituit-o produsele agricole și metalele. Fenicia aflată la N era o zonă manufacturieră silită să importe alimente. Israel furniza grîne, ulei și vin. Egiptul, aflat la S, avea un surplus de grîne, dar ducea lipsă de ulei de măsline și de vin. Pe măsură ce popoarele din deșertul de la E au devenit mai puternice după vremea lui David, și ele au absorbit o parte a produselor agricole ale Palestinei. Fierul, care fusese introdus mai demult de către filisteni, a apărut într-o cantitate așa de mare după ce David a cucerit Siria încît a putut fi exportat în Egipt, care ducea lipsă de fier. Solomon a făcut comerț pe Marea Roșie cu popoarele înapoiate din Arabia și Africa. Aceste țări, la rîndul lor, au trimis spre Mediterana arome scumpe, mirodenii și aur prin Palestina și prin Egipt. Comerțul arab în Palestina a ajuns la apogeu în vremea Nabataenilor. În timpul perioadei intertestamentale, traficul cu asfalt de la Marea Moartă a fost atît de important încît această mare a fost supranumită Marea de Asfalt și a intrat în politica internațională. Parfumurile și mirodeniile au fost întotdeauna articole de schimb: unele articole erau importate și altele erau exportate. Amîndouă aceste categorii de produse erau mai importante în vremurile antice decît sînt în zilele noastre. Mirodeniile, de exemplu, serveau la diversificarea unui meniu destul de monoton.

Turmele Palestinei produceau un surplus de lînă care probabil era exportată ca atare sau ca bunuri prelucrate. Moabul a fost un producător important de lînă. Excavațiile de la Tell beit Mirsim au arătat că acesta era un oraș manufacturier specializat în exclusivitate pe țesutul și vopsitul pînzei. Inul era folosit de asemenea pentru pînză. Dacă era exportat, era trimis în Fenicia, întrucît Egiptul era un mare producător de pînzeturi. Răspîndirea largă a hainelor scumpe este arătată de descoperirea la Ierihon a unei haine babiloniene, din vremea cînd Iosua a cucerit Ierihonul, deși această cetate era de importanță minoră. Valoarea unor haine de calitate se vede din faptul că erau de obicei incluse în lista prăzilor de război.

În vechime *Egiptul a fost una dintre țările manufacturiere cele mai importante din zona Mediteranei, dar Fenicia a început să îi facă concurență, imitînd și modificînd lucrurile egiptene. O dată cu extinderea producției manufacturiere și a navigației în Fenicia, Israelul a avut o piață de desfacere crescîndă pentru produsele sale agricole. Palestina a intrat și ea în domeniul manufacturier cam în perioada profeților care au lăsat lucrări scrise. De fapt, o mare parte a criticilor sociale se ocupă de crizele economice inevitabile care au loc atunci cînd un popor agrar trece la producție manufacturieră pe scară largă. Vechimea legilor din Pentateuh este demonstrată de absența oricărui cod manufacturier. Palestina a folosit tehnici moderne cum sînt cele de la liniile de asamblare și standardizare a formelor și mărimilor. Materialele produse în masă erau de calitate bună, deși foloseau de multe ori materii prime de calitate inferioară și mînă de lucru ieftină. Totuși, se pare că bunurile lor manufacturiere au fost destinate în principal pentru consumul local. Breslele meșteșugărești au apărut cam în vremea aceasta și producătorii de vase de lut foloseau mărci proprii. (*ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI.) În timpul VT impozitele agricole erau plătite în natură și guvernul avea propriile ateliere de olărit care produceau vase standardizate avînd imprimate pe mînere sigiliul guvernului.

Către sfîrșitul perioadei VT au început să fie folosiți în Palestina *bani sub formă de monede. Pînă

atunci fuseseră folosite lingouri, bare sau inele de aur și argint care erau cîntărite. Bijuteriile ofereau un mod mai convenabil și mai sigur de investire și transport a unor sume mari de bani decît lingourile. După vremea lui Alexandru cel Mare banii sub formă de monede au devenit obișnuiți. În timpul perioadei intertestamentale bancherii evrei au ajuns să ocupe o poziție importantă, iar sinagogile din Asia Mică în timpul NT își datorează existența în parte influenței evreilor în sistemul bancar și în comerț. În timpul aceleiași perioade Alexandria, care devenise probabil cel mai mare centru manufacturier din lume, a atras un număr mare de evrei.

Comerțul maritim a jucat un rol important în comerțul Palestinei numai în zilele lui Solomon și Iosafat, dar ambele încercări au fost de scurtă durată. Comerțul maritim a fost în cea mai mare măsură în mîinile străinilor, întîi ale filistenilor, apoi ale fenicienilor și grecilor.

Pentru transportul pe uscat, asinul a fost animalul de povară pînă în vremea lui David cînd cămila, folosită pînă atunci în principal pentru război, a devenit accesibilă pentru transportul în caravane comerciale. O parte a bogăției comerciale a Palestinei s-a datorat acestor caravane care cumpărau produsele necesare de la țărani și meșteșugari cînd treceau prin țară. Piața locală era locul unde oamenii de rînd aflau știrile internaționale și eficiența acestui sistem de difuzare a știrilor poate fi văzută în predicile lui Amos, în tabloul cuprinzător al problemelor mondiale. În vechime, ismaeliții și madianiții efectuau o mare parte a comerțului în zonele de la marginea deșertului. Mai tîrziu amoniții le-au luat locul și au devenit cei mai importanți proprietari de cămile dinainte de Nabataeni, care au adus comerțul prin deșert la apogeul financiar.

Dinastiile lui Ben-Hadad și Omri au avut magazii comerciale, fiecare în capitala celuilalt stat, și probabil că lucrul acesta era un lucru obișnuit pentru țările învecinate. Israel și Fenicia erau de obicei în relații mult mai bune decît Israel și Siria. O sursă importantă de venit pentru stăpînire era impozitul pe produsele comerciale care intrau în țară. Această sursă de venit, desigur, a atins apogeul în zilele lui David și Solomon. A existat un al doilea apogeu de prosperitate în timpul domniei lui Ieroboam II în Israel și a lui Ozia în Iuda.

Drumurile comerciale principale din Palestina străbăteau țara de la N la S. Cel mai important dintre ele venea din Egipt, traversa cîmpia filisteană, se continua pe latura de E a cîmpiei Saronului, traversa munții Carmel la Meghido și apoi mergea spre Dan fie prin Hațor din Galilea, fie prin Bet-Șean și drumul din podiș, de la N de rîul Iarmuc. Drumul din podișul înalt, prin Beerșeba, Hebron, Ierusalim, Sihem și Bet-Șean era folosit mai ales pentru trafic local și mai puțin pentru comerț internațional. La E de valea Iordanului se afla Șoseaua Regelui care venea din Golful Acaba și trecea prin cetățile importante Chir, Dibon, Medeba, etc., de-a lungul părții centrale a zonelor populate. Un al doilea drum urma un traseu paralel la E de Șoseaua Regelui, chiar pe la marginea interioară a deșertului. În zilele noastre o șosea modernă urmează traseul primului drum și o cale ferată traseul celui de-al doilea. Aceste căi comerciale au preluat comerțul arab în centre cum sînt Petra, Amman și Edrei.

Drumurile de la E la V erau mai puțin rentabile, cu excepția celui mai sudic, pe unde avea loc comerțul arab, de la Petra Nabataeană la Gaza. Comerț se făcea și din cetatea de caravane Amman, pe valea rîului Iaboc, în sus spre Sihem și apoi spre Mediterana. Totuși, cea mai mare parte a comerțului probabil că avea loc prin Hauran spre Bet-Șean și apoi prin cîmpia Esdraelon spre Mediterana. Produsele din cîmpurile întinse de grîne din Hauran erau vîndute pe această cale. Un drum mai scurt traversa Galileea de la Marea Galileii la Acco. Principalele porturi maritime folosite în vremurile NT au fost Iope, Dor și Acco. Ascalon a fost portul maritim filistean, iar Gaza a fost centrul mediteranean pentru comerțul Nabataenilor.

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*[2], 1974; informații despre Orientul Apropiat antic: cf. W. F. Leemans, H. Hirsch, în D. O. Edzard (ed.), *Reallexikon der Assyriologie*, 4, 1973, p. 76-97; despre Egipt: W. Helck, în Helck și Otto (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, 2, 1976, col. 943-948.

J.L.K.

II. În Noul Testament

Schimburile și comerțul nu ocupă un loc important în NT. Coasta Palestinei este lipsită de porturi și bîntuită de valuri mari și nici un port natural nu a constituit un centru comercial. În metaforele evr., marea este o barieră, nu o cale deschisă, și o asemenea atitudine era firească într-o țară mărginită de granița neînfrîntă a apelor. Ruinele porturilor artificiale sînt suficient de frecvente încît să sugereze mai degrabă zădărnicia decît succesul încercărilor omului de a îmblînzi capătul de E al Mediteranei (vezi G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*[25], 1931, p. 127-144).

Rutele de caravane, pe de altă parte, converg în mod natural în Palestina și NT menționează activitatea comercianților. Pilde cum sînt pilda talanților și pilda negustorului care a găsit „o perlă de mare preț" puteau fi înțelese de ascultătorii cărora le-au fost adresate. Dar acesta a fost comerțul neînsemnat al unei țări mici, sărace și subprivilegiate.

Principalele activități în domeniul schimburilor comerciale din perioada NT au fost în mîinile romanilor și ale italienilor. Interferența statului în procesele comerciale, care a devenit o caracteristică sumbră în ultima perioadă a imperiului, era vizibilă încă în secolul 1. Mașinăria legală prin care „un semn pe mînă sau pe frunte" putea împiedica pe un non-conformist să cumpere sau să vîndă (Apoc. 13:16-17) era evidentă. Comerțul extern al imperiului era vast și variat. Există dovezi că era deficitar din punct de vedere financiar, întrucît numărul mare de monede romane găsite în mod obișnuit în India sînt un indiciu clar al unei pierderi masive de aur și o cauză a inflației paralizante care a crescut.

Cuvinte lat. și gr. în limbile vechi ale irlandezilor, germanilor, iranienilor, indienilor și chiar ale mongolilor sînt o dovadă a influenței vaste a comerțului roman. Arheologia, în special pe coasta de S a Indiei, afirmă același lucru. Excavații făcute la Pondicherry au stabilit faptul că Roma a făcut schimburi importante cu India în secolul 1. De fapt, negustorii romani erau pretutindeni. În afara locurilor sfinte de la Delphi exista o piață romană ale cărei ruine pot fi văzute pînă în zilele noastre. Nu încape îndoială că a înflorit comerțul cu amulete și suvenire și acest gen de comerț se poate să fi fost tipic pentru întreprinderile comerciale italiene în străinătate, oriunde se adunau mulțimi. Activități similare care aveau loc în Templul din Ierusalim au fost menținute sub controlul marilor preoți saduchei.

Începînd din secolul al 2-lea î.d.Cr. o cetate romană s-a aflat la Delos, centrul de comerț cu sclavi în bazinul Mării Egee, iar cînd în anul 88 î.d.Cr. Mitridate a masacrat locuitorii italieni din Asia Mică, dintr-un total de 100.000 de victime, 25.000 au fost din Delos. Aceștia trebuie să fi fost în cea mai mare parte negustori și agenți comerciali. Însăși capitala, a cărei populație în secolul 1 era în jur de 1 milion, era o piață imensă și un capitol satiric sumbru din Apocalipsa (Apoc. 18), construit după modelul „cîntecelor de jale“ din VT, imitînd Ezec. 27, vorbește despre bogăția și amploarea comerțului de lux al Romei și despre problemele economice care aveau să urmeze în mod cert după pierderea unei piețe atît de bogate. Ostia, portul Romei, era plin de magazii.

Comerțul roman s-a întins mult dincolo de granițele imperiului. „Țara depărtată“ din Mat. 25:14 este o expresie literală. Negustorii din Italia au dus produsele lor alimentare în Germania necucerită, pe „calea ambrei“ spre Marea Baltică, în India și poate în China. Toată această activitate s-a datorat dominării Romei, păcii pe care a impus-o ca și, mai presus de toate, lipsei unor frontiere politice în zone mari ale lumii. Personajul Trimalchio, creat de Petronius în scrierea sa *Satiricon*, un parvenit, a putut să cîștige averi și să le piardă, și apoi să le cîștige iarăși. Comercianții au spus despre Augustus că „datorită lui ei au navigat pe mări în siguranță, datorită lui ei și-au adunat bogății și datorită lui erau fericiți“.

Relatarea ultimei călătorii a lui Pavel la Roma, povestită cu atîta măiestrie de Luca, mai întîi cu o corabie din Adramyttium, în Asia Mică și apoi cu o corabie de transport din Alexandria, probabil închiriată de stăpînirea romană pentru a transporta grîne din Egipt, face o descriere vie a riscurilor comerțului și călătoriei pe mare.

În afară de lista din Apoc. 18, care se poate să fi fost aleasă în mod deliberat în conformitate cu scopul polemic și satiric al pasajului, bunurile exportate nu ne sînt bine cunoscute. Nu s-au păstrat liste de transporturi. Scoici erau aduse la Roma din Britania în butoaie cu apă de mare. Cositorul de Cornwall se pare că venea pe aceeași rută maritimă. În regiunea de N a Galiei se pare că existau rudimentele unei industrii textile exportatoare și se știe cu certitudine că Galia a exportat vase de lut Samiene ieftine. Descoperirile arheologice subacvatice făcute în epave au arătat că erau transportate cantități mari de vin. O monogramă cu un S dublu într-un trident pare să indice că un asemenea vas de transport, naufragiat în apropiere de Marsilia, a fost proprietatea lui Severus Sestius, care a locuit în „Casa cu Trident“ din Delos.

În ce privește producția în masă a articolelor pentru schimb, există prea puține informații și nu cunoaștem nimic cu privire la organizațiile de afaceri implicate. Totuși, anumite localități au devenit renumite pentru produse speciale și comerțul care a rezultat probabil că a fost sub controlul negustorilor de meserie care creau și mențineau propriile lor piețe. Un exemplu clar este Lidia, „o vînzătoare de purpură“ din cetatea Tiatira, din Asia Mică (Fapt. 16:14), pe care Pavel a întîlnit-o la Filipi, în Macedonia. Bronzul din Corint, folosit pentru ornamente și oglinzi (1 Cor. 13:12) și *cilicium* sau pînza din păr de capră, care era fie produsul finit, fie materia primă pentru corturile făcute de Pavel (Fapt. 18:3), probabil că erau distribuite prin asemenea întreprinderi particulare. Ima-33333ginile folosite de Ioan în scrisoarea către Laodicea (Apoc. 3:14-18) sînt derivate în parte din schimburile și comerțul din acest oraș. Ramsay a dovedit existența în Laodicea a unui comerț cu haine scumpe din lînă neagră. Laodicea și Colose produceau țesături din lînă neagră; se spune că oile din zona aceea dețin în prezent urme genetice din vremea aceea. Exista de asemenea o alifie pentru ochi făcută în Laodicea, folosind probabil un caolin din zona termală de la Hierapolis, la o depărtare de 10 km. De aceea vorbește autorul despre „haine albe“ și „alifie pentru ochi“ (vezi W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, cap. 29-30).

*Tiatira, din una dintre scrisorile anterioare, a fost de asemenea un centru de schimburi comerciale deși probabil că nu punea un accent atît de mare pe export ca Laodicea. Lidia a fost menționată deja și dovezile arheologice vorbesc despre lucrători care prelucrau lîna și pînza, vopsitori, pielari, tăbăcari, olari, vînzători de sclavi și meșteri în prelucrarea bronzului. Vopsitorii - și Lidia probabil că făcea parte dintre ei - foloseau un colorant roșu-purpuriu extras din rădăcină de roibă (Rubia tinctoria), care era mai ieftin decît colorantul extras din scoica murexului marin.

Este interesant să observăm că în scrisoarea către Tiatira, pentru a-i descrie pe „Nicolaiții“ locali Ioan folosește numele Izabelei, semnul și simbolul compromisurilor Israelului, cauzate de asocierea comercială cu Fenicia. Nu încape îndoială că „Izabela“ din Tiatira a propovăduit o formă oarecare de compromis cu lumea păgînă din jur. Într-un oraș cu o activitate comercială intensă, anumite adaptări păreau destul de necesare datorită puterii deținute de breslele meșteșugărești.

Aceste organizații au constituit o sursă majoră de dificultăți pentru creștinii care au căutat să păstreze o conștiință curată în relațiile lor cu lumea păgînă din jur. Breslele meșteșugărești sau *collegia* apar în Fapt. 19 ca o forță de opoziție organizată față de creștinism. O categorie importantă de articole de comerț în Efes - după ce portul a fost înnămolit și comerțul s-a mutat la Smirna - o constituiau suvenirurile de argint și obiectele de cult pentru zeița Artemis, articole care erau vîndute pelerinilor care vizitau altarul faimos. Breslele din Efes au exercitat suficient de multă presiune încît să pună capăt propovăduirii lui Pavel. O scrisoare faimoasă a lui Pliniu (Ep. 10. 96), care descrie în culori vii suprimarea unei biserici viguroase în Bitinia în anul 112 d.Cr., este de asemenea un indiciu clar al unei asemenea influențe. Breasla măcelarilor, alarmată de scăderea vînzărilor de carne de la sacrificii, a reușit să instige o acțiune oficială împotriva bisericii. Pentru creștinii al căror comerț depindea într-o măsură oarecare de bunăvoința oamenilor, era greu să-și desfășoare activitățile zilnice dacă nu luau parte la activitățile colegilor lor. Pe de altă parte, întrucît toate ramurile meșteșugurilor și comerțului erau sub patronajul unei zeități păgîne, înscrierea într-un *collegium* meșteșugăresc și participarea la activitățile lor necesita un act compromițător de libație sau de aducerea unei jertfe la cina dată de breaslă. Există dovezi scrise despre un număr considerabil de asemenea organizații, și scrierile lui Iuda, Petru și Ioan împotriva „Nicolaiților“ și a „urmașilor lui Balaam“ și „Izabela“, sugerează că funcția simplă a meșteșugurilor și comerțului a ajuns să fie o sursă de diviziune profundă în Biserica primară.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith în *EBi* (*s.v.* „Trade"); *BC*, 1, p. 218 ş.urm.; M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 1926.

E.M.B.

COMOARĂ, VISTERIE.

„Comoară" se referă de obicei la lucruri de valoare, cum sînt aurul sau argintul. „Comori ascunse" (Is. 45:3) sînt bogăţii ascunse; „comorile răutăţii" (Mica 6:10; *cf.* Prov. 10:2) sînt comori cîştigate în mod necinstit. În Mat. 2:11 „visterii" se referă la cutii care conţin lucruri de valoare.

„Visterie" este un termen folosit frecvent pentru a indica locul unde sînt păstrate comorile, şi ea aparţinea de obicei unui sanctuar (Ios. 6:19, 24; 1 Împ. 7:51; Dan. 1:2) sau unui rege (2 Împ. 12:18; Est. 3:9). În Ezra 2:69; Neem. 7:70 ş.urm., „visteria" este un fond pentru reconstruirea Templului. În Marcu 12:41; Luca 21:1 termenul se referă la cele treisprezece cutii în formă de trompetă pentru strîngerea darurilor pentru Templu, aflate în Curtea femeilor de la Templu; în Ioan 8:20, termenul este folosit şi pentru locurile din vecinătatea acestor cutii.

„Visterie" are de asemenea un sens mai general de „magazie" sau „depozit". În 2 Împ. 20:13 „casa visteriei" este un depozit din palat (*cf.* v. 15). În Mat. 13:52 este o magazie.

Biblia foloseşte termenii „comoară" sau „visterie" şi în sens metaforic. Iahve păstrează păcatele în visteria memoriei Sale (Deut. 32:34). Înţelepciunea trebuie să fie păstrată în minte ca o comoară, adică, trebuie preţuită şi învăţată (Prov. 2:1; 7:1). Slava lui Iahve este comoara Sionului (Is. 33:6). Cerul este „comoara bună" a lui Iahve în care se află ploaia (Deut. 28:12); în poezie, zăpada, grindina (Iov 38:22) şi vîntul (Ps. 135:7; Ier. 10:13; 51:16) au de asemenea „magazii" sau visterii. În Zah. 11:13 TM *hayyôṣēr*, „olar" a fost modificat în *hā'ôṣār*, „comoară" cu Pesh., dar este posibil ca TM să redea de fapt „topitor" (*cf.* LXX, NEBmg. „topitorie").

În Evangheliile sinoptice Isus foloseşte frecvent „comoară" în sens figurat. Întrucît Dumnezeu răsplăteşte în viaţa viitoare slujirea adusă din toată inima, această răsplătire este descrisă în termenii adunării unei comori în cer, care este prezentată în contrast cu strîngerea de bani în Mat. 6:19 ş.urm.; Marcu 10:21 şi textele paralele; Luca 12:33 (*cf.* Mat. 19:21; Luca 18:22). Întrucît inima este o visterie pentru bine sau rău, ea determină conduita (Mat. 12:35; Luca 6:45). Inima omului este acolo unde este comoara lui (Mat. 6:21; Luca 12:34), adică, interesele lui sînt determinate de ceea ce preţuieşte mai mult.

Expresia lui Pavel, „o comoară în vase de pămînt" (2 Cor. 4:7) prezintă în contrast gloria Evangheliei divine şi slăbiciunea oamenilor care o slujesc. Înţelepciunea şi cunoaşterea sînt comori care se găsesc numai în Cristos (Col. 2:3).

Termenul *s^{e}gullâ*, din Exod. 19:4; Ps. 135:5; Ecl. 2:8 este tradus uneori „o comoară aparte". În Mal. 3:17 termenul este tradus „comoară". Cuvîntul evr. apare alături de „popor" în Deut. 7:6; 14:2; 26:18. Înseamnă „proprietate personală". În afară de 1 Cron. 29:3; Ecl. 2:8, unde este folosit în sens literal şi se referă la averile regilor, *s^{e}gullâ* este folosit cu referire la Israel, poporul lui Iahve. Tit 2:14; 1 Pet. 2:9 şi, probabil, Efes. 1:14 folosesc termenii echivalenţi din LXX pentru noul Israel.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1953.

L.C.A.

COMPASIUNE.

În Biblie, compasiunea este atît o calitate divină cît şi o calitate umană. În RSV cuvîntul acesta este folosit pentru a traduce termenii evr. *hāmal* şi *rah^{a}mîm*, care în AV sînt redaţi mai frecvent „milă" sau „cruţare" şi „îndurare" sau „milostivire". Astfel, compasiunea, mila şi îndurarea pot fi considerate sinonime. În NT cuvintele cele mai frecvente sînt *eleeō* (şi formele înrudite), tradus „a avea compasiue", „a avea îndurare" şi „a avea milă", sau *eleos*, care este tradus întotdeauna „îndurare". Cuvîntul *oikteirō* este întîlnit de două ori şi este tradus „a avea compasiune" („a avea milă"), iar *oiktirmōn* apare de trei ori cu sensul de „îndurător" sau „milostiv".

Profeţii şi alţi oameni ai lui Dumnezeu au fost conştienţi de minunea *îndurării lui Dumnezeu faţă de oamenii păcătoşi. Ei au spus că orice om care a simţit (experimentat) îndurarea lui Dumnezeu va simţi că este de datoria sa să aibă compasiune faţă de semeni, în special faţă de „orfani, văduve şi străini" (aceştia sînt menţionaţi împreună frecvent în Deut. 10:18; 14:29; 16:11; 24:19; Ier. 22:3; etc.) cît şi faţă de cei *săraci şi nenorociţi (Ps. 146:9; Iov 6:14; Prov. 19:17; Zah. 7:9-10; Mica 6:8). Din referirile frecvente din Deuteronom reiese clar că Dumnezeu aşteaptă ca poporul Său să dea dovadă de compasiune nu numai faţă de evrei ci şi faţă de străinii care locuiesc în mijlocul lor. Din învăţătura Domnului nostru Isus Cristos, în special din pilda Samariteanului milostiv (Luca 10), este clar că ucenicii Lui trebuie să dea dovadă de compasiune faţă de oricine are nevoie de ajutorul lor. Compasiunea ar trebui să fie imparţială şi ar trebui să se exprime în fapte (1 Ioan 3:17); s-ar putea să ceară sacrificiu personal.

J.W.M.

CONCILIUL DE LA IERUSALIM.

Conciliul de la Ierusalim este numele care este dat de obicei adunării care a reunit delegaţii bisericii din Antiohia (conduşi de Pavel şi Barnaba) şi apostolii şi prezbiterii bisericii din Ierusalim, pentru a discuta problema creată de intrarea unui număr mare de convertiţi dintre Neamuri în biserică (Fapt. 15:2-29). Mulţi comentatori identifică această întrunire cu cea descrisă în Gal. 2:1-10; părerea adoptată de noi, însă, este că întrunirea din Gal. 2:1-10 se referă la o consfătuire anterioară la care Pavel şi Barnaba s-au întîlnit cu Iacov cel Drept, Petru şi Ioan, cînd liderii de la Ierusalim au recunoscut chemarea şi poziţia lui Pavel şi Barnaba ca apostoli pentru Neamuri. (Pentru părerea că se referă la una şi aceeaşi ocazie, vezi *CRONOLOGIA NOULUI TESTAMENT, secţiunea **II**.*d*.)

I. Ocazia

Înaintarea rapidă a Evangheliei printre Neamurile din Antiohia (Fapt. 11:19 ş.urm.), cît şi din Cipru şi Asia Mică (Fapt. 13:4-14:26), a ridicat o problemă dificilă pentru credincioşii evrei conservatori din Iudea. Apostolii au consimţit la evanghelizarea familiei din Ceza-

rea făcută de Petru deoarece a fost însoțită de semne evidente ale aprobării divine (Fapt. 10:1-11:18), dar dacă răspîndirea Evangheliei printre Neamuri avea să continue în același ritm, curînd aveau să fie în biserică mai mulți ne-evrei decît evrei și lucrul acesta putea amenința menținerea standardelor morale creștine. Mulți evrei creștini au avut o soluție simplă la această problemă. Convertiții ne-evrei să fie admiși în biserică în același fel în care prozeliții ne-evrei erau admiși în comunitatea lui Israel: să fie circumciși și să accepte obligația de a respecta legea iudaică.

Pînă atunci aceste condiții nu fuseseră impuse celor convertiți dintre Neamuri. Se pare că nu s-a spus nimic despre circumcizia lui Corneliu și a familiei sale, iar cînd Tit, un creștin ne-evreu, a vizitat Ierusalimul împreună cu Pavel și Barnaba cu o ocazie anterioară, problema circumciziei lui nici măcar nu a fost ridicată (Gal. 2:3). Acum, însă, unii membri ai bisericii din Ierusalim, plini de zel pentru Lege, au decis să impună creștinilor ne-evrei din Antiohia și din bisericile fiice ale acesteia necesitatea de a lua asupra lor jugul Legii. Presiunile exercitate de ei au fost atît de puternice în bisericile recent înființate în Galatia încît Pavel a trebuit să trimită acestor biserici protestul urgent pe care îl cunoaștem ca Epistola lui Pavel către *Galateni. Chiar și în Antiohia ei au creat o asemenea controversă încît liderii bisericii au decis că problema trebuia discutată și rezolvată la cel mai înalt nivel. În consecință, a fost convocat Conciliul de la Ierusalim (cca 48 d.Cr.).

II. Soluționarea problemei principale

Dezbaterea a fost deschisă de partida fariseică din biserica din Ierusalim, care a insistat că ne-evreii convertiți trebuie să fie circumciși și trebuie să li se ceară să respecte Legea. După multe controverse, Petru a reamintit Concliliului că Dumnezeu Și-a arătat deja voia Sa în această problemă prin faptul că a dat Duhul Sfînt lui Corneliu și familiei sale numai pe temeiul credinței. Pavel și Barnaba au sprijinit acest argument și au povestit cum Dumnezeu a binecuvîntat în mod asemănător un număr mare de credincioși ne-evrei prin propovăduirea lor. După aceea, Iacov cel Drept, liderul bisericii din Ierusalim, a rezumat dezbaterea și a exprimat decizia sa ca nici o condiție să nu fie impusă celor convertiți dintre Neamuri afară de condiția credinței în Cristos, cu care Dumnezeu a arătat clar că este satisfăcut. Cetățile păgîne, a spus el, nu au fost lipsite de mărturia Legii lui Moise; dar intrarea ne-evreilor în biserica lui Mesia este împlinirea promisiunii potrivit căreia cortul dărîmat al lui David avea să fie ridicat din nou și suveranitatea lui avea să fie stabilită din nou asupra popoarelor păgîne (Amos 9:11 ș.urm.).

III. Luarea unei decizii într-o problemă practică

După ce a fost soluționată problema de principiu într-un mod care a dat satisfacție completă delegației din Antiohia, a trebuit să fie abordată o problemă practică afectînd părtășia de zi cu zi între convertiții evrei și cei dintre Neamuri acolo unde existau comunități mixte. Ar fi fost un semn de bunăvoință și curtoazie dacă convertiții ne-evrei ar fi ținut seama de anumite scrupule evreiești. De aceea, la sugestia lui Iacov, scrisoarea în care liderii de la Ierusalim au comunicat hotărîrile lor bisericilor de ne-evrei din Siria și Cilicia (inclusiv bisericii din Antiohia) s-a încheiat cu un îndemn ca ei să se abțină de la anumite mîncăruri care constituiau o ofensă pentru frații lor evrei, și li s-a mai cerut să se conformeze codului evreiesc cu privire la relația dintre sexe. Fără asemenea concesii din partea creștinilor ne-evrei ar fi existat dificultăți practice grave în calea părtășiei fără bariere cu creștinii evrei. (Dacă ținem seama că în acele zile Cina Domnului era luată cu regularitate în timpul meselor generale de părtășie, înțelegem mai bine importanța acestui considerent.) Nu există nici o dovadă reală pentru ideea că Pavel nu ar fi acceptat să comunice aceste condiții convertiților săi ne-evrei (În Fapt. 16:4 ni se spune că a făcut acest lucru). Atunci cînd nu au fost compromise principiile fundamentale, Pavel a fost cel mai conciliator dintre oameni și el i-a îndemnat în repetate rînduri pe creștini la îndatorirea aceasta de a respecta scrupulele altora în asemenea probleme (*cf.* Rom. 14:1 ș.urm; 1 Cor. 8:1 ș.urm.). Totuși, cînd corintenii i-au cerut lui Pavel să stabilească o regulă cu privire la mîncărurile jertfite idolilor, el a făcut apel la principiile fundamentale și nu la decretul de la Ierusalim.

După o generație sau două, nemaiexistînd situația care a impus convocarea Conciliului de la Ierusalim și scrisoarea apostolică din Fapt. 15:23-29, Textul Apusean al Faptelor Apostolilor a adaptat scrisoarea la o situație nouă, prin modificarea cerințelor ei într-o direcție pur etică - cerînd abstinența de la idolatrie, vărsare de sînge și curvie. Dar cerințele, în forma lor originală, au fost respectate de creștinii din Galia și din N Africii la sfîrșitul secolului al 2-lea și au fost incluse de Alfred cel Mare în codul englez de legi elaborat la sfîrșitul secolului al 9-lea.

BIBLIOGRAFIE. W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, 1948, p. 40 ș.urm.; C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles*, 1957, p. 177 ș.urm.; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971, p. 440 ș.urm.

F.F.B.

CONCUBINĂ. Obiceiul concubinajului era răspîndit în lumea biblică. În Mesopotamia bărbatul (soțul) era liber să aibă relații sexuale legitime cu sclave. În Asiria bărbatul (soțul) putea lua cîteva concubine născute femei libere, cît și o soție „cu văl", deși „concubina" era supusă față de autoritatea soției. Fiii concubinei aveau dreptul să fie părtași la moștenire. Concubinele care aveau copii și care se purtau arogant puteau fi tratate ca sclave, dar nu puteau fi vîndute (*cf. Laws of Hammurapi* 146-147; 170-171). În Capadocia (secolul al 19-lea Î.d.Cr.) și în Alalah, atunci cînd soția nu dădea naștere unui fiu într-un anumit timp (3 și respectiv 7 ani), soțul era îndreptățit să se căsătorească cu o a doua soție. În Ugarit un om care avea o concubină era numit *b'l ššlmt*, „posesorul unei femei care completează (familia)". Sara i-a dat lui Avraam o sclavă să-i fie concubină (Gen. 16:2-3) iar servitoarele pe care Lea și Rahela le-au primit ca dar de nuntă au devenit concubinele lui Iacov (Gen. 29: 24, Zilpa; Gen. 29:29, Bilha). Concubinele erau protejate de Legea lui Moise (Exod. 21:7-11; Deut. 21:10-14), deși se făcea deosebire între concubine și soții (Jud. 8:31; 2 Sam. 5:13; 1 Împ. 11:3; 2 Cron. 11:21) și puteau fi divorțate mai ușor (Gen. 21:10-14). Unii regi, cum a fost Solomon, au făcut excese în ce privește numărul soțiilor și al concubinelor. Dacă cineva se

culca cu concubina unui monarh, gestul era echivalent cu uzurparea tronului (2 Sam. 3:7; 16:21-22; 1 Împ. 2:21-24). În VT sînt folosiți doi termeni: *pileges*, un termen de origine ne-semitică, și termenul aramaic *l^eḥēnâ* (Dan. 5:2-3, 23), „servitoare la templu". Primul termen este folosit în vremea patriarhilor, a cuceririi (Canaanului) și în prima parte a regatului, fiind folosit cel mai frecvent în vremea judecătorilor. În toate perioadele obiceiul acesta a creat tensiuni cu soțiile iar profeții de mai tîrziu au încurajat monogamia (Mal. 2:14 ș.urm.). Femeia ideală din Prov. 31 făcea parte dintr-o societate monogamă.

În NT, monogamia a fost prescrisă de Isus (Mat. 5:32; 19:3-12, etc.) și de scriitorii NT (1 Tim. 3:2, 12). Lumea contemporană greacă și romană continua să practice concubinajul. Printre greci, *pallakai*, „concubinele" erau ținute în mod obișnuit pentru plăcere sexuală și copiii născuți din asemenea uniri, deși liberi, erau bastarzi. Soțiile *(gynaikes)* erau cele care nășteau copii legitimi. În lumea romană starea de *concubinatus*, sau „culcare împreună", implica uniri neoficiale mai mult sau mai puțin permanente, fără o ceremonie de căsătorie. Copiii născuți din asemenea uniri primeau statutul legal al mamei lor și erau privați de statutul de cetățeni. În acest cadru, singura formă de căsătorie pentru creștini a fost cea monogamă. Bărbații necăsătoriți care aveau o concubină erau obligați să se căsătorească cu ea sau nu erau acceptați pentru botez; femeia care credea putea fi botezată.

BIBLIOGRAFIE. A. F. Rainey, *EJ*, 5, col. 862 ș.urm.; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1962, p. 24-25, 29, 53-54, 83, 86, 115-117; „Marriage", *Dictionary of Biblical Archaeology*, ed. E. M. Blaiklock (în curs de apariție).

J.A.T.

CONDUCEREA BISERICII. NT nu dă un cod detaliat de reguli pentru conducerea bisericii și însăși ideea unui asemenea cod ar putea părea incompatibilă cu libertatea dispensației Evangheliei; dar Cristos a lăsat în urmă un grup de lideri în persoana apostolilor pe care El Însuși i-a ales și le-a dat cîteva principii generale pentru exercitarea funcției lor de conducere.

I. Cei Doisprezece și Pavel

Cei Doisprezece au fost aleși ca să fie cu Cristos (Marcu 3:14) și această asociere personală i-a învrednicit să fie martori ai Lui (Fapt. 1:8); de la bun început ei au fost înzestrați cu putere asupra duhurilor necurate și asupra bolilor (Mat. 10:1) și această putere a fost înnoită și mărită, într-o formă mai generală, atunci cînd promisiunea Tatălui (Luca 24:49) s-a pogorît asupra lor în darul Duhului Sfînt (Fapt. 1:8); în prima lor misiune ei au fost trimiși să predice (Marcu 3:14) iar în Marea Însărcinare ei au fost trimiși să învețe toate popoarele (Mat. 28:19). În felul acesta ei au primit autoritatea lui Cristos de a evangheliza în toată lumea.

Dar lor li s-a promis și o funcție mai concretă, aceea de a fi judecători și conducători ai poporului lui Dumnezeu (Mat. 19:28; Luca 22:29-30), avînd putere să lege și să dezlege (Mat. 18:18), să ierte și să rețină păcatele (Ioan 20:23). Acest limbaj a dat naștere la noțiunea de chei, definite în mod tradițional în teologie medievală și la Reformă în felul următor: *(a)* cheia doctrinei, pentru a învăța care conduită este interzisă și care este permisă (în terminologia legală evreiască acesta este sensul tehnic al legării și dezlegării), și *(b)* cheia disciplinei, pentru a exclude și excomunica pe cei nedemni și pentru a primi și împăca pe cei pocăiți, prin proclamarea sau implorarea iertării lui Dumnezeu, prin iertarea păcatelor numai în Cristos.

Petru a fost cel dintîi care a primit aceste puteri (Mat. 16:18-19) și el a primit de asemenea însărcinarea pastorală de a hrăni turma lui Cristos (Ioan 21:15), dar el a primit aceste puteri în calitate de reprezentant și nu în mod personal; spunem aceasta deoarece atunci cînd însărcinarea este repetată în Mat. 18:18, autoritatea de a exercita slujba reconcilierii este atribuită grupului de ucenici ca întreg, și adunarea credincioșilor, nu un individ oarecare, acționează în numele lui Cristos pentru a deschide Împărăția credincioșilor și pentru a o închide în fața necredinței. Totuși, această funcție de autoritate este exercitată în principal de către predicatorii cuvîntului și procesul de triere, de convertire și respingere, poate fi observat în acțiune începînd cu prima predică a lui Petru (Fapt. 2:37-41). Cînd Petru L-a mărturisit pe Cristos, credința lui a fost tipică pentru temelia tare, ca de piatră, pe care este zidită biserica (Mat. 16:18), dar de fapt pe temelia Ierusalimului ceresc sînt scrise numele tuturor apostolilor (Apoc. 21:14; *cf.* Efes. 2:20); ei au acționat ca un organism unitar în zilele de început ale Bisericii și, în ciuda proeminenței continue a lui Petru (Fapt. 15:7; 1 Cor. 9:5; Gal. 1:18; 2:7-9), ideea că Petru ar fi exercitat o conducere permanentă între apostoli este respinsă, în parte prin poziția de conducere pe care a deținut-o Iacov în *Conciliul de la Ierusalim (Fapt. 15:13, 19) și în parte prin faptul că Pavel l-a înfruntat pe Petru în față (Gal. 2:11). Apostolii, ca grup, au constituit conducerea bisericii primare și acea conducere a fost eficientă atît în ce privește îndurarea (Fapt. 2:42) cît și în ce privește judecata (Fapt. 5:1-11). Ei au exercitat o autoritate generală asupra oricărei adunări și au trimis doi dintre ei ca să supravegheze lucrarea nouă din Samaria (Fapt. 8:14); de asemenea, împreună cu presbiterii ei au luat decizia cu privire la modalitatea de admitere a ne-evreilor (Fapt. 15); grija lui Pavel „pentru toate bisericile" (2 Cor. 11:28) este ilustrată atît de numărul călătoriilor sale misionare cît și de amploarea corespondenței sale.

II. După înălțare

Imediat după înălțarea lui Cristos, primul pas a fost completarea locului gol rămas în urma trădării lui Iuda și ei au făcut lucrul acesta apelînd direct la Dumnezeu (Fapt. 1:24-26). Ulterior au fost socotiți și alții în rîndul apostolilor (1 Cor. 9:5-6; Gal. 1:19) dar condițiile de a fi fost un martor al învierii (Fap. 1:22) și de a fi fost însărcinat în mod personal de către Cristos (Rom. 1:1, 5) nu puteau continua să fie valabile la nesfîrșit. Cînd au crescut presiunile lucrării, apostolii au numit șapte asistenți ai lor (Fapt. 6:1-6), aleși de credincioși și ordinați de apostoli, iar rolul lor era să organizeze împărțirea ajutoarelor date de biserică; acești șapte au fost considerați diaconi începînd din vremea lui Ireneu, dar Filip, singurul a cărui istorie ulterioară ne este cunoscută, a devenit evanghelist (Fapt. 21:8), avînd o misiune nelimitată de a predica Evanghelia; activitățile lui Ștefan nu au fost deosebite de aceasta. Conducători ai bisericii care să poarte un

nume specific sînt menționați pentru prima dată în persoana presbiterilor de la Ierusalim, care au primit darurile (Fapt. 11:30) și au luat parte la Conciliu (Fapt. 15:6). Funcția aceasta (*PRESBITER) probabil că a copiat funcția bătrînilor (presbiterilor) din sinagoga evreiască; biserica însăși este numită sinagogă în Iac. 2:2, iar bătrînii (presbiterii) evreilor, care se pare că au fost ordinați prin punerea mîinilor, erau răspunzători pentru respectarea legii lui Dumnezeu și aveau puterea să excomunice călcătorii de lege. Prezbiteratul creștin, a cărui rol principal era slujirea Evangheliei, a mai primit în plus funcții pastorale (Iac. 5:14; 1 Pet. 5:1-3) și de predicare (1 Tim. 5:17). Presbiteri pentru toate bisericile din Asia au fost ordinați de Pavel și Barnaba (Fapt. 14:23), iar Tit a fost trimis să facă același lucru în Creta (Tit 1:5); deși tulburările de la Corint sugerează că în adunarea aceea domnea o democrație mai completă (*cf.* 1 Cor. 14:26), modelul general pentru conducerea bisericii locale în era apostolică se pare că a fost un grup de presbiteri sau pastori, incluzînd poate profeți și învățători, alături de diaconi care să ajute, iar supravegherea întregii Biserici era asigurată de apostoli și evangheliști. În acest sistem nu există nimic care să corespundă exact cu episcopatele diocezane moderne; *episcopii, cînd sînt menționați (Filip. 1:1), formează un comitet de conducere al bisericii locale, iar poziția lui Timotei și Tit a fost aceea de asistenți personali ai lui Pavel în lucrarea sa misionară. Pare probabil că unul dintre presbiteri a primit conducerea permanentă a comitetului și că acesta a primit titlul de „episcop"- dar chiar și cînd episcopul monarhic (suveran) este menționat în scrisorile lui Ignat, el continua să fie pastorul unei singure biserici. Terminologia NT este foarte flexibilă; în locul oricărui lucru care să se asemene cu o ierarhie, găsim descrieri vagi cum sînt „cine cîrmuiește", „cei care vă cîrmuiesc în Domnul" (*proïstamenoi*, „președinți"- Rom. 12:8; 1 Tes. 5:12), „cei care vă conduc" sau „mai marii voștri" (*hēgoumenoi*, „călăuze"- Evr. 13:7, 17, 24). *Îngerii bisericilor din Apoc. 2:3 au fost considerați uneori ca fiind episcopii bisericilor, dar este mai probabil că este o personificare a bisericilor respective. Cei aflați în poziții de răspundere sînt îndreptățiți să primească cinste (1 Tes. 5:12-13; 1 Tim. 5:17), să fie plătiți (1 Cor. 9:14; Gal. 6:6) și să nu fie aduse împotriva lor acuzații neîntemeiate (1 Tim. 5:19).

III. Principii generale

Din învățăturile NT în întregimea sa pot fi deduse cinci principii generale: *(a)* toată autoritatea este derivată de la Cristos și este exercitată în Numele Lui și al Duhului Sfînt; *(b)* umilința lui Cristos constituie un model pentru slujirea creștină (Mat. 20:26-28); *(c)* conducerea este colectivă și nu ierarhică (Mat. 18:19; 23:8; Fapt. 15:28); *(d)* funcțiile de învățare și conducere sînt asociate îndeaproape (1 Tes. 5:12); *(e)* se poate să fie nevoie de persoane cu funcții de administrație care să-i ajute pe predicatorii Cuvîntului (Fapt. 6:2-3). Vezi de asemenea *SLUJIRE și bibliografia citată acolo. G.S.M.W.

CONFIRMARE. 1. Termenul gr. *bebaiōsis* (Filip. 1:7; Evr. 6:16) înseamnă „întărire" și, respectiv, „ratificare valabilă". În VT șapte cuvinte evr. sînt traduse „a afirma", „a întări", „a reafirma", „a confirma" (de ex. Is. 35:3; Est. 9:32). În NT patru verbe gr. sînt folosite cu sens similar. 1. *bebaioun*; *de ex.* Rom. 15:8, „să întărească (confirme) făgăduințele". 2. *kyroun*, folosit cu referire la un legămînt (Gal. 3:15, „întărit" (ratificat)) sau la o atitudine personală (2 Cor. 2:8 - „să vă arătați iarăși (să confirmați, să reafirmați) dragostea"). 3. *mesiteuein*, de ex. Evr. 6:17 („să dovedească cu tărie"), înțelesul este că o promisiune este garantată deoarece Dumnezeu acționează ca Mediator. 4. *epistērizein* este cuvîntul folosit de Luca în Faptele pentru efectul întăritor al misiunii apostolice pentru ceilalți creștini (11:2, Western Text), pentru sufletele ucenicilor (14:22), pentru biserici (15:41) și pentru frați (15:32).

2. Ritualul ecleziastic cunoscut sub numele de „confirmare" sau „punerea mîinilor" nu își are originea în aceste versete unde Luca vorbește numai despre efectul de consolidare a credinței pe care l-a avut prezența și propovăduirea apostolilor, ci probabil că își are originea în pasaje cum sînt Fapt. 8:14-17; 19:1-6; unde punerea mîinilor precede o coborîre spectaculoasă a Duhului Sfînt asupra persoanelor care tocmai au fost botezate. Pot fi făcute două observații. În primul rînd, în aceste versete din Faptele darul Duhului este asociat în primul rînd cu botezul, nu cu actul ulterior și separat de „punerea mîinilor" (*cf.* Evr. 6:2). În al doilea rînd, Faptele nu arată o succesiune constantă. Astfel, punerea mîinilor poate preceda botezul și poate fi făcută de cineva care nu este apostol (9:17 ș.urm.); în Fapt. 6:6; 13:3 nu este asociat cu botezul ci cu o lucrare specială care trebuia făcută (*cf.* Num. 27:18, 20, 23) în legătură cu activitatea misionară a Bisericii.

BIBLIOGRAFIE. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1951; H. Schanweiss et al., *NIDNTT* 1, p. 658-664; H. Schlier, *TDNT* 1, p. 600-603; pentru ritualul „confirmării", vezi *ODCC*. M.R.W.F.

CONSILIU. În VT (VA) cuvîntul apare o singură dată, ca traducere a termenului ebr. *rigmâ* (Ps. 68: 27), unde se referă la „căpeteniile lui Iuda și consiliul lor" (în trad. rom. „ceata lor"); este un termen general care poate fi tradus „ceată" sau „mulțime". Un cuvînt similar este folosit în Ier. 23:18, 22 (în trad. rom. „sfatul") și se referă la consiliul sau sfatul personal (ebr. *sôḏ*) al lui Iahve (*cf.* 1 Împ. 22:19 ș.urm.; Iov 1:6 ș.urm; 2:1 ș.urm.), unde sînt anunțate decretele lui Dumnezeu; profeții adevărați au acces la acest consiliu și cunosc dinainte acele decrete.

În NT sînt folosite două cuvinte gr.: *symboulion*, care înseamnă o consultare a oamenilor (Mat. 12:14) sau grupul de consilieri ai guvernatorului unei provincii (Fapt. 25:12). Termenul *synedrion*, „ședere împreună", este folosit cel mai adesea cu referire la Sinedriu, curtea supremă a evreilor, dar uneori se referă și la tribunale de rang mai mic (de ex. Mat. 10:17; Marcu 13:9); Ierusalimul avea două asemenea tribunale și fiecare oraș din Palestina avea unul. J.D.D.

CONȘTIINȚĂ.

I. Cadrul general

VT nu are un cuvînt pentru conștiință iar termenul gr. *syneidēsis* este practic absent din LXX. Dacă conceptul pe care îl desemnează nu poate fi considerat o invenție

a scriitorilor NT, originea cuvîntului trebuie căutată în lumea ideilor gr. și nu evr. De fapt, mulți cercetători optează pentru o origine stoică a termenului, inclusiv C. H. Dodd (*Romans* în *MNTC*, p. 35-37), C. K. Barrett (*Romans* în *BNTC*, p. 53) și J. Moffatt (despre 1 Cor. 8:7 ș.urm. în *MNTC*). Dar C. A. Pierce (*Conscience in the New Testament*, 1955, p. 13 ș.urm.) sugerează că originea cuvîntului din NT trebuie căutată în gîndirea populară nefilozofică greacă (vezi și J. Dupont, *Gnosis*, 1949, p. 267). Pierce crede de asemenea că termenul a intrat în NT ca rezultat al tulburărilor de la Corint, unde se făcea apel la „conștiință" pentru a justifica acțiuni controversate, în special mîncarea lucrurilor jertfite idolilor (Pierce, p. 60 ș.urm.; *cf.* 1 Cor. 8:7-13). Lucrul acesta poate explica absența termenului în VT și în evanghelii, cît și prevalența sa în scrierile lui Pavel - în special în epistolele către Corinteni.

II. Înțelesul termenului

Cuvîntul de bază din grupul de cuvinte de care aparține *syneidēsis* este *synoida*, care apare rareori în NT și înseamnă „eu știu împreună cu alții" (Fapt. 5:4, *cf.* etimologia strictă a cuvîntului *conscientia*, echivalentul latin al *syneidēsis*) sau - așa cum este folosit în construcția gramaticală particulară *hautō syneidenai* - ceva înrudit cu capacitatea de „auto-cunoaștere" (1 Cor. 4:4, unde NEB traduce: „Nu am nimic pe conștiință"). Înțelesul principal al termenului *syneidēsis* în NT este o extindere a acestei idei și denotă mai mult decît „conștiință de sine", întrucît include judecata morală cu privire la calitatea (bună sau rea) a unei acțiuni conștiente. Într-o oarecare măsură, iudaismul a pregătit deja calea pentru acest înțeles.

În VT, ca și în filozofia gr., judecata acțiunilor era prerogativul statului sau al legii. Dar în 1 Sam. 24:5, în expresia: „Inima (lui David) îi bătea" (ebr. *lēḇ*), inima joacă rolul conștiinței și se conformează înțelesului obișnuit al cuvîntului „conștiință" în gr. populară, desemnînd durerea suferită de un om atunci cînd acțiunile sale au „depășit limitele morale ale naturii sale" (Pierce, p. 54; efectul unei „conștiințe pătate" în sensul acesta este ilustrat de acțiunea lui Adam și Eva în Gen. 3:8, deși nu este folosit termenul specific). Singurul text unde *syneidēsis* apare ca atare în LXX (în afara Apocrifelor) este Ecl. 10:20, unde expresia *en syneidēsei sou* este tradusă: „Nu blestema pe împărat nici chiar în gînd" (sensul literal evr. este „cunoaștere"). Este evident că această expresie nu urmează tiparul arătat mai sus; o anticipare clară a sensului termenului *syneidēsis* din NT poate fi întîlnită numai în Cartea Înțelepciunii 17:11, singurul caz cert de folosire în Apocrife (NEB: „Răutatea se dovedește a fi un lucru laș cînd este condamnată de un martor lăuntric și în strînsoarea conștiinței prevestește un dezastru"). (Dar *cf.* Iov 27:6; și Cartea Înțelepciunii lui Sirah 14:2, și varianta din 42:18.)

III. Folosirea termenului în Noul Testament

În NT folosirea termenului „conștiință" trebuie examinată pe fondul „ideii de Dumnezeu, sfînt și drept, Creator și Judecător, Răscumpărător și Cel ce dă viață" (Pierce, p. 106). Adevărul acestei observații este evident din faptul că scriitorii NT privesc conștiința omului dintr-o perspectivă negativă, ca un instrument de judecată, cît și dintr-o perspectivă pozitivă, ca o modalitate de călăuzire.

Termenul *syneidēsis* apare frecvent în scrisorile lui Pavel, precum și în Evrei, 1 Petru și în două cuvîntări (ale lui Pavel) din Faptele (23:1; 24:16). În gîndirea lui Pavel acest cuvînt descrie în primul rînd durerea simțită de om cînd a făcut ceva rău (vezi Rom. 13:5, unde Pavel îndeamnă la „supunere" din pricina judecății lui Dumnezeu manifestată personal și social prin *syneidēsis* și *orgē*). Omul este eliberat de aceasta prin moartea față de păcat, prin încorporarea sa în Cristos (*cf.* Rom. 7:15; 8:2). Totuși, uneori conștiința omului - facultatea prin care el înțelege cerințele morale ale lui Dumnezeu și care îi produce durere atunci cînd nu le satisface - poate să fie educată în mod inadecvat (1 Cor. 8:7), poate slăbi (v. 12) sau poate fi pîngărită (v. 7; *cf.* Tit 1:15), poate fi veștejită și, în cele din urmă, poate deveni insensibilă (*cf.* 1 Tim. 4:2). Prin urmare, conștiința este important să fie educată în mod adecvat și să fie *informată* de Duhul Sfînt. Acesta este motivul pentru care „conștiința" și „credința" nu pot fi separate. Prin pocăință și credință omul este eliberat de conștiință ca „durere"; dar credința este mijlocul prin care conștiința este adusă la viață și instruită. A umbla în „înnoirea vieții" (Rom. 6:4; „a trăi o viață nouă", în trad. rom.) implică o credință vie, în creștere, prin care creștinul este deschis față de influența Duhului (Rom. 8:14); lucrul acesta, la rîndul lui, este garanția unei conștiințe „bune" și „curate" (1 Pet. 3:16; *cf.* Fapt. 23:1).

Un caz important de folosire și elaborare a conceptului de *syneidēsis* de către Pavel îl întîlnim în Rom. 2:14 ș.urm. Pasajul dă de înțeles că revelația generală prin care Dumnezeu se descoperă ca un Dumnezeu bun și care cere bunătate, îi confruntă pe toți oamenii cu responsabilitatea morală. Pentru evrei cerințele divine au fost expuse clar în Codul de pe Sinai, în timp ce Neamurile „fac din fire" ceea ce cere legea. Dar recunoașterea obligațiilor sfinte, fie de către evrei, fie de către ne-evrei, este un fapt înțeles în mod individual (legea „este scrisă în inimile lor", v. 15) și sînt judecați din punct de vedere moral potrivit cu răspunsul lor personal (deoarece „conștiința lor depune mărturie" alături de priceperea din inimile lor, *ibid.*). Prin urmare, „conștiința" aparține tuturor oamenilor și prin ea sînt cunoscute în mod activ caracterul și voința lui Dumnezeu. În același timp, conștiința poate fi privită ca o forță „independentă" de om în sine (*cf.* Rom. 9:1; și ecoul doctrinei lui Pavel despre „conștiință" în Rom. la Ioan 8:9, în expresia „mustrați de cugetul (conștiința) lor" - deși expresia aceasta este respinsă de VSR și NEB, și întreaga *pericope de adultera* este omisă din cele mai bune manuscrise).

La fel ca și Pavel, scriitorul Epistolei către Evrei folosește termenul *syneidēsis* atît într-un sens negativ cît și într-un sens pozitiv. Potrivit termenilor vechiului legămînt conștiința vinovată a omului în relație cu Dumnezeu nu putea fi făcută perfectă (Evr. 9:9); dar izbăvirea a fost făcută posibilă prin lucrarea lui Cristos, în condițiile noului legămînt (9:14) și prin însușirea beneficiilor morții lui Isus prin inițierea creștină (10:22; *cf.* 1 Pet. 3:21). Prin urmare, vorbind în termenii creșterii spirituale, conștiința închinătorului poate fi descrisă ca fiind „bună" (Evr. 13:18).

În rezumat putem spune că în NT termenul „conștiință" are două sensuri: este mijlocul prin care se face judecata morală a acțiunilor pe care un individ le-a făcut sau începe să le facă; ea este dureroasă și absolută deoarece judecata este divină; în același timp

acționează ca un martor și ca un ghid în toate aspectele sfințirii credinciosului.

BIBLIOGRAFIE. J. Dupont, *Gnosis*, 1949; și *Studia Hellenistica*, p. 119-153; O. Hallesby, *Conscience*, 1950; C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, 1955; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 1956, p. 206-210; J. N. Sevenster, *Paul and Seneca*, 1961, în special p. 84-102; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, 1965, p. 287-296; M. E. Thrall, *NTS* 14, 1967-8, p. 118-125 (împotriva lui Pierce); C. Brown în *NIDNTT* 1, p. 348-353.

S.S.S.

CONVERTIRE.

I. Înțelesul cuvîntului

Întoarcere sau reîntoarcere la Dumnezeu. Principalele cuvinte pentru exprimarea acestei idei sînt, în VT, *šûḇ* (tradus „întoarcere"), iar în NT *strephomai* (Mat. 18: 3; Ioan 12:40: diateza reflexivă exprimă caracterul reflexiv al acțiunii, *cf.* în franceză, „se convertir"); *epistrephō* (folosit în mod obișnuit în LXX pentru a traduce *šûḇ*) și substantivul înrudit *epistrophē* (numai în Fapt. 15:3). În textele din Mat. 13:15; 18:3; Marcu 4:12; Luca 22:32; Ioan 12:40; Fapt. 3:19; 28:27 verbul *epistrephō* nu este folosit la diateza pasivă. Verbele *šûḇ* și *epistrephō* pot fi folosite tranzitive sau intranzitive: în VT se spune despre Dumnezeu că îi întoarce pe oameni la Sine (15 ori); în NT se spune despre predicatori că îi întorc pe oameni la Dumnezeu (Luca 1:16 ș.urm., reflectînd pasajele din Mal. 4:5-6; Iac. 5:19 ș.urm; probabil Fapt. 26:18). Înțelesul fundamental pe care-l exprimă cuvintele din grupul *strephō* și *šûḇ* este acela de întoarcere *înapoi* (*reîntoarcere*: vezi Luca 2:39; Fapt. 7:39) sau întoarcere *împrejur* (vezi Apoc. 1:12). Sensul teologic al termenilor reprezintă o transferare a acestei idei în domeniul relației omului cu Dumnezeu.

II. Folosirea în Vechiul Testament

VT vorbește mai mult despre convertiri naționale ale Israelului sau ale unei comunități păgîne (Ninive: Iona 3:7-10); există și cîteva referiri la convertiri personale (*cf.* Ps. 51:13; relatările despre Naaman, 2 Împ. 5; Iosia, 2 Împ. 23:25; Manase, 2 Cron. 33:12 ș.urm.), alături de profeții despre convertiri mondiale (*cf.* Ps. 22:27). În VT convertirea înseamnă pur și simplu întoarcerea la Iahve, Dumnezeul legămîntului cu Israel. Pentru israeliți, membrii prin naștere ai comunității legămîntului, convertirea însemna întoarcerea la *„Dumnezeul tău* Iahve" (Deut. 4:30; 30:2, 10), cu sinceritate deplină, după o perioadă de lipsă de loialitate față de condițiile legămîntului. Prin urmare, în Israel convertirea era esențială pentru întoarcerea la Dumnezeu a celor care s-au abătut de la El. Motivul pentru care indivizii sau comunitățile aveau nevoie să se „întoarcă la Domnul" era că ei se îndepărtaseră de El sau rătăciseră de la căile Lui. De aceea actele naționale de întoarcere la Dumnezeu erau marcate frecvent de „facerea unui *legămînt" de către lider sau de către popor, adică, facerea unei noi declarații solemne că de acum încolo ei vor fi pe deplin loiali legămîntului lui Dumnezeu, de care s-au rupt în trecut (pe vremea lui Iosua, Ios. 24:25; Iehoiada, 2 Împ. 11:17; Asa, 2 Cron. 15:12; Ezechia, 2 Cron. 29:10; Iosia, 2 Cron. 34:31). Baza teologică pentru aceste declarații publice de convertire se află în doctrina despre legămînt. Legămîntul lui Dumnezeu cu Israel a fost o relație stabilă; căderile în idolatrie și păcat au atras asupra lui Israel pedepsele legămîntului (*cf.* Amos 3:2), dar nu au putut distruge legămîntul; iar dacă Israel s-a întors din nou la Iahve, El S-a întors spre ei cu binecuvîntări (*cf.* Zah. 1:3) și națiunea avea să fie restaurată și vindecată (Deut. 4:23-31; 29:1-30:10; Is. 6:10).

VT, însă, afirmă cu tărie că prin convertire se înțelege ceva mai mult decît o simplă exteriorizare a regretelor și o schimbare a comportării. Adevărata întoarcere la Dumnezeu, în orice circumstanțe, implică umilirea de sine lăuntrică, o adevărată transformare a inimii și o căutare sinceră a Domnului (Deut. 4:29 ș.urm; 30:2, 10; Is. 6:9 ș.urm.; Ier. 24:7), și va fi însoțită de o cunoaștere clară a lui Dumnezeu și a căilor Lui (Ier. 24:7; *cf.* 2 Împ. 5:15; 2 Cron. 33:13).

III. Folosirea în Noul Testament

În NT termenul *epistrephō* este folosit numai o singură dată pentru întoarcerea la Cristos a unui creștin care a căzut în păcat (Petru: Luca 22:32). În alte locuri cei care au alunecat de la credință sînt îndemnați nu la convertire ci la pocăință (Apoc. 2:5, 16, 21 ș.urm; 3:3, 19) iar cuvintele înrudite cu „convertire" se referă numai la acea decizie de întoarcere la Dumnezeu prin care - prin credința în Cristos - un păcătos, evreu sau dintre Neamuri, obține intrarea prezentă în împărăția escatologică a lui Dumnezeu și primește binecuvîntarea escatologică a iertării păcatelor (Mat. 18:3; Fapt. 3:19; 26:18). Această convertire asigură mîntuirea pe care a adus-o Cristos. Este un eveniment unic, care are loc o dată pentru totdeauna și care nu se repetă, așa cum indică folosirea timpului aorist al verbelor. Convertirea este descrisă ca o întoarcere de la întunericul idolatriei, de la păcat și domnia lui Satan, la închinarea și slujirea Dumnezeului adevărat (Fapt. 14:15; 26:18; 1 Tes. 1:9) și a Fiului Său Isus Cristos (1 Pet. 2:25). Convertirea constă din *pocăință și *credință, pe care Cristos și Pavel le leagă împreună ca două aspecte care însumează cerințele morale ale Evangheliei (Marcu 1:15; Fapt. 20:21). Pocăința înseamnă o schimbare a gîndurilor și sentimentelor față de Dumnezeu; credință înseamnă a crede Cuvîntul Său și a-ți pune încrederea în Cristosul Lui; convertirea include ambele aspecte. Astfel, observăm că atît pocăința cît și credința sînt legate de convertire, fiind într-o relație de concept limitat și concept cuprinzător (pocăință și convertire, Fapt. 3: 19; 26:20; credință și convertire, Fapt. 11:21).

Deși NT descrie o serie de experiențe de convertire, unele mai violente și mai dramatice (de ex. convertirea lui Pavel, Fapt. 9:5 ș.urm.; a lui Corneliu, Fapt. 10:44 ș.urm.; *cf.* 15:7 ș.urm.; a temnicerului din Filipi, Fapt. 16:29 ș.urm.), altele mai liniștite și mai puțin spectaculoase (de ex., convertirea famenului, Fapt. 8:30 ș.urm.; a Lidiei, Fapt. 16:14), scriitorii nu arată nici un interes față de psihologia convertirii ca atare. Luca rezervă spațiu pentru trei relatări ale convertirii lui Pavel și a lui Corneliu (Fapt. 10:5 ș.urm.; 22:6 ș.urm.; 26:12 ș.urm. și 10:44 ș.urm.; 11:15 ș.urm.; 15:7 ș. urm.) datorită semnificației extrem de mari a acestor evenimente din istoria Bisericii primare și nu datorită vreunui interes special pentru manifestările care au

însoţit convertirile. Scriitorii concep convertirea în mod dinamic - nu ca o experienţă, sau ca pe ceva care cade sub incidenţa simţurilor, ci ca pe o acţiune, ca un lucru pe care-l face cineva - şi ei o interpretează teologic, în termenii Evangheliei faţă de care convertitul îşi exprimă asentimentul şi pe care o acceptă. Din punct de vedere teologic, convertirea înseamnă predarea de sine pentru unirea cu Cristos, simbolizată de botez: unirea cu El în moarte - care aduce eliberare de sub pedeapsa şi domnia păcatului - şi unirea cu El în învierea din moarte - pentru a trăi cu Dumnezeu prin El şi pentru a umbla cu El în înnoirea vieţii prin puterea Duhului Sfînt care locuieşte în cel convertit. Convertirea creştină este predarea în mîinile lui Isus Cristos ca Domn şi Mîntuitor divin şi această predare înseamnă a considera unirea cu Cristos un fapt real şi a trăi conform cu el. (Vezi Rom. 6:1-14; Col. 2:10-12, 20 ş.urm.; 3:1 ş.urm.)

IV. Concluzii generale

Întoarcerea la Dumnezeu în orice condiţii este, din punct de vedere psihologic, o acţiune deliberată a omului, aleasă liber şi îndeplinită în mod spontan. Totuşi, Biblia arată clar că în acelaşi timp convertirea este, într-un *sens mai fundamental, lucrarea lui Dumnezeu* în om. VT spune că păcătoşii s-au întors la Dumnezeu numai cînd au fost întorşi de Dumnezeu (Ier. 31:18 ş.urm.; Plîn. 5:21). NT ne învaţă că atunci cînd oamenii vor şi lucrează pentru extinderea voiei lui Dumnezeu în ce priveşte mîntuirea lor, lucrarea lui Dumnezeu este aceea care-i face să acţioneze astfel (Filip. 2:12 ş.urm.). De asemenea, el descrie convertirea iniţială a necredincioşilor la Dumnezeu ca fiind rezultatul unei lucrări divine în ei, lucrare în care - prin însăşi natura sa - ei nu au putut avea nici un rol, întrucît ea reprezintă este în esenţă o vindecare a neputinţei spirituale care a împiedicat întoarcerea lor la Dumnezeu pînă în acel moment: o înviere din morţi (Efes. 2:1 ş.urm.), o naştere din nou (Ioan 3:1 ş.urm.), o deschidere a inimii (Fapt. 16:14), o deschidere şi o luminare a ochilor orbiţi (2 Cor. 4:4-6), precum şi căpătarea unei noi înţelegeri (1 Ioan 5:20). Omul primeşte Evanghelia numai pentru că iniţial Dumnezeu a lucrat în el în felul acesta. Relatările convertirii lui Pavel şi diferitele referiri la puterea şi convingerea pe care o dă Duhul cuvîntului care produce convertirea (*cf.* Ioan 16:8; 1 Cor. 2:4 ş.urm.; 1 Tes. 1:5) arată că Dumnezeu îi atrage pe oameni la sine cu un sentiment puternic, chiar copleşitor, de constrîngere divină. Astfel, traducerea verbului activ „a se întoarce" cu o formă pasivă, „a fi convertit", deşi este o traducere greşită, este corectă din punct de vedere teologic. (*ÎNNOIRE.)

BILBIOGAFIE. G. Bertram, *TDNT* 7, p. 722-729; F. Laubach, J. Goetzmann, U. Becker, *NIDNTT* 1, p. 354-362.

J.I.P.

COPACI. *Comentariile din articolul despre* *PLANTE în legătură cu incertitudinea identificării se aplică în egală măsură şi la copaci.

Copacii şi lemnul (de construcţie) sînt lucruri menţionate frecvent în Biblie. Ţara Sfîntă nu a fost niciodată acoperită de păduri dese, deşi se ştie că au existat păduri în regiuni care în prezent sînt lipsite de copaci. Stejari au acoperit părţi din Cîmpia Şaron, în timp ce copaci cu frunză veşnic verde au fost întîlniţi într-o mare parte a regiunii deluroase, inclusiv în Carmel unde continuă să existe. Pinii de la Aleppo au găsit de asemenea un teren propice în zonele de deal. Basanul şi Libanul au fost surse importante de lemn de construcţie iar cedrul de Liban este renumit. Lemnul de construcţie era necesar pentru clădiri (deşi pentru locuinţele modeste erau suficient de bune crengile nefinisate); mai era folosit pentru corăbii, pentru instrumente muzicale şi unelte agricole, pentru articole de uz casnic şi chiar pentru idoli.

Abanos (ebr. *hobnîm*, Ezec. 27:15; egip. *hbny*). Un lemn de esenţă tare, negru-roşiatic, *Dalbergia melanoxylon;* un arbore leguminos din zonele mai aride ale Africii tropicale. În Egiptul antic era folosit pe scară largă pentru mobilier fin, pentru vase de preţ, furnir, sceptre şi idoli. Abia mai tîrziu a ajuns acest cuvînt egiptean să denumească lemnul negru lucios al arborilor din genul *Diospyros*, din Africa tropicală, iar în prezent mai ales pentru *D. ebenum* din Ceylon. Vezi A. Lucas şi J. R. Harris, *Ancient Egyptian Materials*[4], 1962, p. 434-435; F. N. Hepper, „On the transference of plant names", *PEQ* 109, 1977, p. 129 ş.urm.

Brad. Termenii ebr. *b*[e]*rôš*, *b*[e]*rôtîm* sînt traduşi „chiparos" sau „brad"; aceşti termeni sînt folosiţi în popor pentru arbori coniferi în general. Specialiştii în ebraică susţin că aceste nume sînt date ienupărului grecesc înalt, *Juniperus excelsa*, al cărui lemn a fost importat din Liban pentru construirea casei lui Solomon şi a Templului (1 Împ. 5:8, 10), iar din Senir (Hermon) a fost importat lemn pentru corăbii (Ezec. 27:5) şi de asemenea pentru instrumente muzicale (2 Sam. 6:5).

Cedrul (Ebr. *'erez;* gr. *kedros*). *Cedrus Libani*, cedrul de Liban, un conifer mare, cu coroană bogată, a fost foarte răspîndit în trecut în Mt. Liban, dar în prezent se mai găseşte numai în număr limitat şi este protejat. Lemnul era preţuit foarte mult pentru durabilitatea sa şi a fost folosit, de pildă, pentru construirea casei lui David (2 Sam. 5:11, *etc.*), a Templului lui Solomon (1 Împ. 5:6-10, *etc.*) şi a Templului nou construit după exilul babilonian (Ezra 3:7). Texte extra-biblice spun că Nebucadneţar a exploatat pădurile din Liban (*cf.* Hab. 2:17). Solomon a avut care de război, sau mai probabil lectici (ebr. *'appiryôn*) din lemn de cedru (Cînt. 3:9). Cedrii pot atinge o înălţime de 40 m şi scriitorii VT i-au folosit pentru comparaţii cu statura omului (Ezec. 31:3; Amos 2:9), indicînd grandoare (Ps. 92:12) şi măreţie (2 Împ. 14:9). Înţelesul termenului ebr. *'ezrāh* în Ps. 37:35 este neclar („dafin", VA; „cedru de Liban", VSR; „copac verde", trad. rom.), dar în altă parte în VT înseamnă „băştinaş", indicînd o plantă indigenă din Palestina.

Lemnul de cedru ars de preot în timpul curăţirii levitice (Lev. 14:4-6, 49-52; Num. 19:6) nu era lemn de cedru de Liban, ci un pom mic din deşertul Sinai, ienupărul fenician, *Juniperus phoenicea*, care răspîndeşte o aromă cînd este ars. Vezi **Pin**, mai jos.

Chiparos. Un copac (*Cupressus sempervirens*) cu o coroană deasă, înalt de 13-20 m, cu numeroase ramuri mici avînd frunze ca nişte solzi; oferă un lemn de construcţie excelent. O varietate (var. *pyramidalis*) cu coroană înaltă este plantată adesea în cimitirele din zona Mediteranei. Termenul ebr. *b*[e]*rôš* (Is. 41:19; 55: 13) este tradus chiparos, la fel ca şi varianta *b*[e]*rôtîm* (Cînt. 1:17). Potrivit dovezilor lingvistice, termenul ebr. *t*[e]*'aššûr* (Is. 41:19; 60:13) trebuie tradus „chi-

paros". În Osea 14:8 este menționat un „chiparos verde" și textul menționează în continuare rodul lui, care probabil că ar fi comestibil. S-ar părea că este vorba de pinul de stîncă (*Pinus pinea*) care are o coroană bogată și care are semințe comestibile în con.

Dud (gr. *sykaminos*, Luca 17:6). Dudul negru (*Morus nigra*), un copac mic și robust, cu fructe roșii sîngerii comestibile, este cultivat în Palestina. Unii cred că acest nume s-ar putea referi la smochinul sicamor, dar nu avem nici un motiv să ne îndoim că dudul negru era cultivat în vremea NT.

Finic (ebr. *tāmār; gr. phoenix*). Finicul sau curmalul *Phoenix dactylifera*, un copac înalt, subțire, fără crengi, cu un smoc de frunze ca niște pene, cu o coroană de 3-4 m. Florile mascule și femele formează inflorescențe sub formă de ciorchine pe pomi separați. Finicul înflorește în livezile din valea fierbinte a Iordanului și se pare că în vremurile biblice a fost plantat ca un pom izolat (Jud. 4:5), deși roadele copacilor din zonele înalte au fost de calitate slabă. Finicul a împrumutat adesea numele său locului unde a crescut, de ex. Tamar (Ezec. 47:18-19; 48:28); Hațațon-Tamar (Gen. 14:7, etc.). Ierihonul a fost numit „cetatea finicilor" (2 Cron. 28:15). Finicul era un simbol de grație, eleganță și verticalitate (Ps. 92:12; Ier. 10:5), iar Tamar a fost folosit și ca nume de femeie (2 Sam. 13:1; 14:27). A fost de asemenea un simbol de victorie și bucurie, iar folosirea frunzelor („ramurilor") de finic în timpul intrării lui Isus în Ierusalim (Ioan 12:13) a fost semnificativă (vezi Apoc. 7:9). Forma finicului a fost folosită în ornamente arhitectonice (1 Împ. 6:29, 32; Ezec. 40:31). Vezi Goor și Nurock, *op. cit.* p. 121-151.

Gorun (Ebr. *tirzâ*, Is. 44:14). Un lemn folosit pentru confecționarea unui idol păgîn. Dacă acest nume indică lemnul de stejar de piatră (*Quercus ilex*) din regiunea mediteraneană centrală, trebuie să fi fost importat. Dar este evident că în acest context este vorba de un gen de stejar autohton. Unele traduceri traduc cuvîntul ebr. cu „chiparos" (*Cupressus sempervirens*), altele cu „platan" (*Platanus orientalis*) acești doi copaci sînt obișnuiți în Palestina. Cuvîntul ebr. *tirzâ* este asemănător cu cuvîntul ugaritic *tisr* care înseamnă „chiparos".

Lemn de tin (gr. *thyinos*, Apoc. 18:12). Lemnul arborelui *Tetraclinis articulata*, un conifer mic originar din Africa de NV. Lemnul este închis la culoare, de esență tare și mirositor; era prețuit de greci și romani fiind folosit pentru confecționarea de dulapuri. Un alt nume dat este lemn de citron (care nu este înrudit din punct de vedere botanic cu Citrus) și unele traduceri folosesc acest nume în textul menționat; alți traducători îl identifică cu lemnul de santal.

Măr (Ebr. *tappûah*). Este menționat mai ales în Cîntarea Cîntărilor; identitatea acestui fruct a fost controversată multă vreme avînd în vedere obiecția (nejustificată) că Palestina este prea caldă și prea aridă pentru a permite cultivarea satisfăcătoare a merilor adevărați (*Malus pumila* sau *Pyrus malus*). Totuși, cuvintele ebr. și arabe pledează în favoarea acestei redări; pomul oferă o umbră bună, rodul este dulce (Cînt. 2:3) și aroma este foarte apreciată (Cînt. 7:8). Mărul cultivat se poate să fie originar din regiunea Caucazului și se dezvoltă bine în livezile din unele regiuni ale Țării Sfinte. Deși majoritatea acestor atribute se aplică și la cais (*Armeniaca vulgaris* sau *Prunus armeniaca*), căreia îi corespunde mai mult imaginea din Prov. 25:11: „mere de aur", totuși, nu se știe dacă în vremea aceea caisul era cultivat în Palestina. Această obiecție este și mai puternică în cazul lămîiului chinezesc (*Citrus medicus*), a treia sugestie. A fost propus de asemenea un fruct din Asia de V, gutuia (*Cydonia oblonga*), dar gustul acesteia este puțin amărui și în Mișna este folosit un cuvînt ebr. diferit. Vezi Goor și Nurock, *op. cit.*

Migdal. Migdalul (*Prunus dulcis* sau *Amygdalus communis*) înflorește în Țara Sfîntă începînd din luna ianuarie. Numele ebr., *šāqēḏ*, „care se trezește", sugerează că este primul dintre toți copacii care se trezește după trecerea iernii. Florile sînt albe cu nuanțe de roz, putînd fi asemănate prin analogie cu patriarhul cu păr alb (Ecl. 12:5). Frumusețea migdalului a fost copiată adesea în lucrări ornamentale (Exod. 25:33-34). În afară de faptul că sînt bogați în ulei, sîmburii de migdale constituiau o mîncare favorită în Palestina și au fost un dar acceptabil trimis de Iacov în Egipt (Gen. 43:11). Probabil că acesta este copacul indicat în Gen. 30:37 și este menționat în Ier. 1:11-12, unde un joc de cuvinte (*šāqēḏ* și *šōqēḏ*) ilustrează faptul că Dumnezeu împlinește cu promptitudine promisiunile Sale. Vezi A. Goor și M. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968, p. 241-254.

Pin. Avem motive să credem că termenul ebr. *'ōren* din Is. 44:14 se referă la bradul de Aleppo (*Pinus halepensis*) și nu la cedru. Acest gen de pin este întîlnit în dealurile Palestinei unde terenul este adecvat. Este un copac înalt și subțire, cu frunzele dispuse ca perechi de ace, iar lemnul este de esență moale și este ușor de prelucrat.

Platan (Ebr. *'armôn*, Gen. 30:37; Ezec. 31:8). Platanul (*Platanus orientalis*), un pom mare cu frunze căzătoare crește în terenul pietros de lîngă văile rîurilor din N Palestinei. Are frunze palmate și inflorescențe rotunde. În unele traduceri (VA) este redat „castan", dar acesta nu este un pom din regiunea aceea.

Plop (Ebr. *libneh; bᵉkā'îm*, 2 Sam. 5:23-24; 1 Cron. 14:14-15). Nuiele de plop, migdal și platan au fost cojite de Iacov cînd l-a înșelat pe Laban (Gen. 30:37). Plopul (*Populus euphratica*) este un copac înalt cu frunze foșnitoare (2 Sam. 5:23-24; 1 Cron. 14:14-15) și la fel ca și salcia (vezi mai jos) crește pe malul Iordanului și al altor rîuri unde crengile sale pot prinde ușor rădăcini (Osea 14:5). Prin urmare, este puțin probabil să fie găsit pe vîrful munților ca un pom umbros unde să fie aduse jertfe (Osea 4:13) și în acest text ar putea fi vorba de balsam (*Styrax officinalis*), ale cărui frunze sînt albe pe partea de jos. „Pomul roditor" din Gen. 49:22 se crede că a fost plopul de Eufrat.

Rodiu (ebr. *rimmôn*). Un pom mic sau un arbust (*Punica granatum*) care crește sălbatic în unele țări din Orient, apreciat foarte mult și cultivat încă din cele mai vechi timpuri, iar cîteva locuri din Palestina poartă numele său, de ex. Rimon (Ios. 15:32), Gat-Rimon (Ios. 19:45), En-Rimon (Neem. 11:29). Are o coroană bogată, frunze căzătoare verde închis, are spini puțini, un caliciu mare și persistent și flori de un roșu aprins. Cînd sînt coapte, fructele de forma merelor au o culoare amestecată de galben, brun și maro, și conțin o mulțime de semințe acoperite cu o pieliță subțire și înconjurate de pulpa fructului care este apoasă și are culoarea roză. Există două varietăți, una dulce și una acră. Din sucul fructului se prepară o băutură răcoritoare; din semințe se face un sirop (grenadină), iar

din flori se prepară un medicament astringent. Ornamente de forma rodiilor împodobeau haina marelui preot (Exod. 28:33), capitelurile stîlpilor de la Templul lui Solomon(1 Împ. 7:20) și siclul de argint care a circulat la Ierusalim între 143-135 î.d.Cr. Vezi Goor și Nurock, *op. cit.*, p. 70-88.

Salcie (ebr. *'ᵃrābîm, sap̄sāp̄â*). Salciile (*Salix acmophylla* și alte specii) sînt întîlnite de obicei pe malul rîurilor permanente din Orientul Apropiat și în referirile biblice salciile sînt legate de obicei de mediul lor obișnuit (Iov 40:22; Is. 25:7; 44:4; Ezec. 17:5). Sînt tufe sau pomi mici care formează boscheți. „Sălciile de rîu“ (Lev. 23:40) și „sălciile“ din Babilon (Ps. 137:2) sînt considerate, în prezent că au fost de fapt, plopi (*Populus euphratica*). De fapt, M. Zohary (*Flora Palaestina*, 1, 1966, p. 29) afirmă că în scrierile postexilice numele ebr. pentru salcie și plop au fost echivalente.

„Funiile noi“ sau „vițele verzi“ folosite de Dalila ca să-l lege pe Samson (Jud. 16:11) se poate să fi fost fîșii din coajă de salcie sau vlăstari fibroși dintr-un arbust din deșert, *Thymelaea hirsuta.*

Salcim (ebr. *šiṭṭim*). Mai multe specii de salcîm (*Acacia albida, A. tortilis, A. iraqensis*) sînt întîlnite în văile din deșertul Sinai și din valea fierbinte a Iordanului, unde localitatea Sitim și-a primit numele de la salcîmi (Ios. 2:1). Lemnul lor tare a fost folosit de israeliți pentru chivotul legămîntului și pentru unele părți din *cortul întîlnirii (Exod. 25). Acești copaci rămuroși și spinoși au fost printre puținii copaci disponibili în Sinai care puteau furniza bucăți de lemn suficient de mari pentru construcții.

Santal 1. (Ebr. *'algûmmîm*, 2 Cron. 2:8; 9:10-11). Se pare că este un lemn originar din Liban și s-ar putea să fie un conifer numit brad de Cilicia (*Abies cilicia*). A fost sugerat de asemenea sabina orientală sau ienupărul grecesc (*Juniperus excelsa*) și chiparosul veșnic verde (*Cupressus sempervirens*). O sugestie îndoielnică este că santalul este identic cu lemnul mirositor din Ofir și că ar fi fost re-exportat din Liban în Iuda, iar autorul Cronicilor a crezut că era originar din Liban. Referirea la „lemn mirositor“ în 2 Cron. 9:10-11 pare să fie un exemplu de metateză sau s-ar putea să fie o formă alternativă.

2. *Almugă* (Ebr. *'almûggîm*, 1 Împ. 10:11-12). A fost importat în Iuda împreună cu aurul din Ofir. Localizarea Ofirului continuă să fie controversată și identificarea acestui copac este incertă. În mod tradițional a fost identificat cu santalul roșu (*Pterocarpus santalinus*), un arbore leguminos mare originar din India și Ceylon. Alții, însă, susțin că *'algûmmîn* și *'almûggîm* trebuie identificați cu un copac din Liban.

Sicomor. (ebr. *šiqmâ*, gr. *sykomōraia*). Smochinul sicomor, *Ficus sycomorus*, este un copac robust înalt de 10-13 m, cu un trunchi scurt, cu ramuri care se întind foarte mult și cu frunze veșnic verzi. A fost cultivat și continuă să fie cultivat în Egipt și în regiunile joase din Palestina (1 Împ. 10:27; 2 Cron. 1:15; 9:27). Lemnul său a fost important în Egipt, unde pomii erau puțini; era folosit pentru sicrie și alte obiecte de lemn. Fructele sînt comestibile și au fost suficient de importante încît regele David să numească un supraveghetor care să se îngrijească de măslini și de sicomori (1 Cron. 27:28), iar psalmistul a considerat distrugerea sicomorilor de un îngheț ca fiind o calamitate pentru egipteni, comparabilă cu distrugerea viilor (Ps. 78:47). În Amos 7:14 expresia „strîngător de smochine de Egipt“ este o traducere greșită, întrucît termenul ebr. înseamnă îngrijitor al fructelor. Această operație constă în tăierea capătului fiecărei smochine pentru a asigura coacerea fructului curat, fără insecte. Zacheu s-a urcat într-un sicomor ca să-L vadă pe Isus cînd trece (Luca 19:4); sicomorii pot fi văzuți și în zilele noastre pe străzile unor orașe din Palestina. Acest pom nu trebuie confundat cu sicomorul european (*Acer pseudoplatanus*) sau cu platanul din America de N (*Platanus*), cunoscut și sub numele de sicomor.

Stejar (Ebr. *'allôn, ēlôn*). În Palestina există trei specii de stejar (*Quercus*). Stejarul de cîrmîz (*Q. coccifera*, cunoscut de asemenea sub numele de *Q. calliprinos*) are frunze veșnic verzi și crește în zonele deluroase unde poate fi văzut ca un arbust, deși varietatea din Palestina poate forma un copac cu coroană rotundă cu un trunchi rubust dacă este protejat. Este puțin probabil ca în Biblie să se facă referire la unul dintre stejarii cu frunză căzătoare (*Q. infectoria*), deoarece este întîlnit numai la altitudini mari. Celălalt, stejarul de Vallonea sau Tabor (*Q. aegilops, numit* și *Q. ithaburensis*), este întîlnit în regiunile joase din Palestina, dar defrișările masive au eliminat pădurile care acopereau cîndva Cîmpia Șaron. Stejarii sînt copaci robuști cu lemn de esență tare care ajung la o vîrstă înaintată; fructul lor, ghinda, este așezat într-o cupă. Există o oarecare confuzie cu terebintul, care avea o statura și numele ebr. asemănător, dar care este distinct din punct de vedere botanic.

Stejarul era copacul sub care oamenii obișnuiau să stea să se odihnească, (1 Împ. 13:14) sau să-și îngroape morții (Gen. 35:8; 1 Cron. 10:12). Copacii solitari constituiau monumente (1 Sam. 10:3). Lemnul de stejar este menționat rareori: este un lemn tare, folosit pentru vîsle (Ezec. 27:6). Basanul era renumit pentru stejarii săi (Is. 2:13; Ezec. 27:6; Zah. 11:2) și pînă în zilele noastre în regiunea aceasta există mulți copaci de *Q. aegilops* bine dezvoltați. Colorantul roșu sau purpuriu, folosit în ritualurile ebr. (Exod. 25:4; 26:1; Evr. 9:19, etc.) era obținut dintr-o insectă care acoperea ramurile stejarului de cîrmîz. Absalom și-a prins părul într-un stejar (2 Sam. 18:9-10).

Termenul ebr. *'ᵃšērâ* este tradus (urmînd traducerea LXX, *alsos*) „stîlp idolesc“ („dumbravă“ sau „înălțime“) (Exod. 34:13; Deut. 16:21; 2 Împ. 17:16, etc.) întrucît se crede că se referă la un pîlc de stejari. Cercetările recente afirmă că termenul nu se referă la copaci, ci la o statuie sau un stîlp totemic al zeiței canaanite Așera, soția lui El, și de aici vine denumirea „Așera“ și „Așerim“. Totuși, era vorba și de copaci: „Să nu-ți așezi nici un idol de lemn“ „să nu plantezi nici un pom ca așerah“ (Deut. 16:21). „Aduc jertfe ... sub stejari, plopi și terebinți, a căror umbră este plăcută“ (Osea. 4:13). Pînă în zilele noastre dumbrăvi „sacre“ de stejari și terebinți pot fi văzute în diferite părți din Palestina.

Tamarisc (ebr. *'ēšel*, Gen. 21:33; 1 Sam. 22:6; 31:13). Un lemn de esență moale care crește în văile din deșert; are numeroase crengi subțiri, frunze ca solzii și inflorescențe cu flori roz sau albe. Mai multe specii similare cresc în Palestina (*Tamarix aphylla, T. nilotica, T. pentandra, T. tetragyna*), în special în apropiere de Beerșeba unde Avraam a plantat un tamarisc. (*MANA.)

Terebint, arborele de terpentină (ebr. *'ēlâ*, Is. 6:13; Osea 4:13). Terebintul din Palestina (*Pistacia terebinthus* var. *palestina* sau *P. palestina*) este un copac mic întîlnit frecvent pe dealuri. Terebintul mult mai mare de la Atlantic (*P. atlantica*), din locuri mai aride, seamănă cu un stejar și are un nume similar care poate fi confundat cu acesta în VT. Terebintul era unul dintre copacii sub care erau aduse jertfe pentru că „umbra lor este plăcută" (Osea 4:13).

F.N.H.

CORĂBII ȘI BĂRCI. Întrucît atît Egiptul cît și Mesopotamia erau traversate de rîuri și canale, dezvoltarea unor modalități de transport pe apă a fost necesară pentru succesul comerțului și al comunicațiilor. Plute construite din legături de trestii au fost folosite din vechime și apar ca un semn pictografic vechi pe o tăbliță de lut din cca 3500 î.d.Cr. Pluta a rămas un mijloc obișnuit de transport în zonele mlăștinoase din S Mesopotamiei. Un model de lut al unei corăbii care a fost găsit la Eridu datează din cca. 3500 î.d.Cr. și este foarte asemănător cu o barcă rotundă *(quffa)* confecționată din lemn și piei de animale, zugrăvită într-un basorelief asirian din cca 870 î.d.Cr. și care continuă să fie folosită pe Eufrat. Plute din piei, umflate sau umplute cu paie, sînt un alt mod de navigație antic; acestea au fost folosite pe o perioadă îndelungată. Transportul oficial în Sumer, însă, era făcut cu vase cu catarge rotative și cu cîrmă, propulsate de vîsle sau cu prăjini sau, uneori, trase cu frînghii de pe mal. Un model de asemenea corabie a fost găsit în mormîntul de la Fara, datînd din cca 3000 î.d.Cr.; modelul permite reconstituirea realistă a formei carenei vasului care apare de asemenea pe unele peceți cilindrice din Sumer și pe sculpturi egiptene din aceeași perioadă. În timpul mileniului al 3-lea s-a dezvoltat comerțul maritim din Mesopotamia prin Golful Persic și pînă în N Oceanului Indian. Se cunosc prea puține lucruri cu privire la corăbiile care au facilitat această activitate, deși un text din cca 2000 î.d.Cr. menționează o corabie care cîntărea 300 de *gur* (28.400 kg sau 28 tone).

În Egipt cele mai vechi bărci de lemn au fost copii ale plutelor de trestie și deși forma carenei a fost modificată, adaptînd-o în funcție de noul material de construcție, adică lemnul, au continuat să fie folosite motive decorative cum sînt floarea de lotus, obișnuită pe vasele de trestie. Pe lîngă numeroasele reprezentări ale corăbiilor din decorațiile din morminte, informațiile referitoare la corăbiile egiptene au fost îmbogățite în mare măsură de descoperirea unor corăbii reale. Cea mai veche a fost găsită lîngă piramida lui Kheops la Giseh (cca 2600 î.d.Cr.) și este lungă de 43,4 m; alte două corăbii lungi de 10 m au fost găsite la Dahshur și provin din Dinastia a 12-a (1991-1786 î.d.Cr.). Lipsa unui lemn bun în Egipt a impus importul acestuia din Liban și de aceea au fost construite corăbii maritime. Prezența corăbiilor egiptene de-a lungul coastei Palestinei confirmă avertismentul lui Moise că s-ar putea ca Israel să se întoarcă în Egipt cu corăbiile (Deut. 26:68), mai ales că transportul unor sclavi asiatici pe corăbii egiptene este zugrăvit încă din timpul domniei lui Sahuré, cca 2500 î.d.Cr. Au fost efectuate expediții pe Marea Roșie în corăbii lungi de circa 30 m și propulsate de vele sau vîsle. O trăsătură distinctivă a vechilor corăbii maritime egiptene este legătura cu o frînghie care trecea peste cele două extremități ale vasului și peste niște stîlpi bifurcați de pe punte, cu ajutorul cărora frînghia era tensionată. Acest dispozitiv era necesar pentru a compensa lipsa unei chile care să mențină vasul rigid cînd era lovit de valuri.

I. În Vechiul Testament

Deși evreii nu au fost navigatori, prin poziția lor geografică era imposibil să nu vină în contact cu marinari și cu corăbiile lor. Triburile lui Zabulon, Isahar, Dan și Așer au avut cîndva teritorii cu ieșire la mare (Gen. 49:13; Deut. 33:19; Jud. 5:17) și vecinii Israelului, *fenicienii și *filistenii, erau puteri maritime de frunte. Cu toate acestea, corăbiile au rămas o sursă de mirare pentru evrei (Prov. 30:19) și o călătorie sfîrșită cu bine era considerată o demonstrare a bunătății și puterii lui Dumnezeu (Ps. 107:23-30). Mișcarea corabiei le aducea aminte de mersul unui om beat (Prov. 23:34) iar trecerea ei rapidă le aducea aminte de trecerea vieții (Iov 9:26).

Cuvîntul generic evreiesc pentru corabie, *'ᵒniyyâ* se referă de obicei la vasele comerciale maritime (de ex. Prov. 31:14) care sînt numite adesea „corăbii din Tars" (1 Împ. 22:48 ș.urm.). Fie că *Tars este identificat cu localitatea Tartessus din S Spaniei sau cu Tarsus din Cilicia, fie că expresia înseamnă „corăbii de transportat minereu", corabia descrisă prin acest nume este o corabie comercială feniciană. Barnett (*Antiquity* 32, 1958, p. 226) consideră că vasele feniciene de transport, cu carene rotunjite, zugrăvite în basoreliefurile lui Sanherib (cca 700 î.d.Cr.) sînt „corăbiile din Tars". Aceste corăbii sînt propulsate de două rînduri de vîsle; deși este adevărat că galerele comerciale constituiau un mijloc important de transport în Mediterana, unde verile sînt calme, lipsa pînzelor pune sub semnul întrebării identificarea. Navigația feniciană s-a dezvoltat în mileniul al 2-lea î.d.Cr. și ne este cunoscută din picturile din mormintele egiptene și din scrieri. Picturile arată că, spre deosebire de corăbiile egipt., vasele canaanite (cele, feniciene dintr-o perioadă mai veche) erau construite cu o chilă și aveau pe punte o construcție similară unei balustrade despre care unii cred că servea ca o protecție contra vîntului, iar alții cred că proteja încărcătura. Un document de la Ras Shamra, cca. 1200 î.d.Cr., menționează că unul dintre aceste vase comerciale avea o încărcătură de 457.000 kg (450 tone), ceea ce se pare că nu era ceva neobișnuit. Un vas atît de mare se putea baza numai pe forța vîntului și putea fi propulsat și de vîsle pe perioade scurte, în caz de urgență.

Corabia pe care s-a îmbarcat Iona la Iope este numită *sᵉpînâ* (Iona 1:5), fapt care poate sugera că era vorba de un vas mare cu punte, asemănător poate cu un vas comercial gr. pictat pe o cupă din cca. 550 î.d.Cr. Echipajul consta din marinari, ebr. *mallāḥîm* (Iona 1:5), comandați de o persoană numită *raḇ hahōḇēl* (Iona 1:6), „pilot șef" (cîrmaci șef).

Fenicienii foloseau vase mai mici pentru transporturi pe distanțe scurte. Aceste vase aveau roți cu zbaturi și puteau fi recunoscute după prora înaltă și stîlpii de la pupa, dintre care unul era sculptat în forma unui cap de cal; de aceea erau numite de gr. *hippos*. Un basorelief asirian din cca. 710 î.d.Cr. prezintă aceste vase într-o operație de transportare a buștenilor, similară cu cea întreprinsă de Hiram, regele Tirului, pentru Solomon (1 Împ. 5:9).

Un alt cuvînt ebr. pentru corabie, *ṣî*, se pare că era folosit în mod special referitor la vasele de război. Acest vas este menţionat ca o „galeră cu vîsle", *'ᵒnî šayiṭ* (Is. 33:21), unde se spune că nici o asemenea corabie nu se va apropia de Ierusalim pe timp de pace. Aceste vase de război aveau carene zvelte şi erau construite pentru a se deplasa cu viteză, iar în faţă avea un pinten de abordare. Pentru a reduce lungimea vasului şi a-i mări capacitatea de manevră fără a pierde viteză, vîslaşii, *šaṭîm* (Ezec. 27:8), erau aşezaţi cîte doi pe o bancă. Grecii erau deosebit de pricepuţi în luptele cu asemenea vase care se poate să fie temutele „corăbii din Chitim" (Dan. 11:30; *cf.* Num. 24:24). Datorită vitezei lor, vasele de război erau folosite pentru a transmite mesaje urgente peste mări (Ezec. 30:9; Tucidide 3. 49. 3).

BIBLIOGRAFIE. G. Bass, *A History of Seafaring*, 1972; B. Landström, *The Ship*, 1971; L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, 1971.

C.J.D.

II. În Noul Testament

a. Pe Marea Galileii

Corăbiile galileene erau folosite în principal pentru *pescuit (de ex. Mat. 4:21 ş.urm.; Marcu 1:19 ş.urm.; Ioan 21:3 ş.urm.), dar şi pentru transport general peste lac (de ex. Mat. 8:23 ş.urm.; 9:1; 14:13 ş.urm.; Marcu 8:10 ş.urm.). Domnul nostru predica uneori dintr-o barcă, aşa încît vocea Lui să nu fie limitată de mulţimea care se apropia prea mult de El (Marcu 4:1; Luca 5:2 ş.urm.).

Aceste vase nu erau mari: într-o corabie s-a putut urca Isus cu ucenicii Săi de ex. Marcu 8:10, dar prinderea unei cantităţi neobişnuit de peşte într-o singură plasă, depăşea capacitatea a două bărci (Luca 5:7). Nu încape îndoială că erau echipate cu pînze, dar de obicei erau echipate şi cu vîsle care să le permită să înainteze cînd vîntul era calm şi în timpul furtunilor puternice care bîntuie ocazional pe lac (Marcu 6:48; Ioan 6:19).

b. Pe Marea Mediterană

Caracteristicile principale ale corăbiilor din Mediterana s-au schimbat prea puţin în cursul secolelor. Corăbiile de război („corăbiile lungi", lungimea lor fiind de opt sau zece ori mai mare decît lăţimea) erau propulsate de obicei cu vîsle şi se îndepărtau numai rareori de coastă. Corăbiile comerciale („corăbii rotunde", lungimea lor fiind de trei sau patru ori mai mare decît lăţimea) se bazau pe vele, dar puteau fi echipate şi cu vîsle pentru situaţii de urgenţă. În general navigau destul de aproape de ţărm, dar în condiţii favorabile puteau traversa mările deschise (*PATARA). Majoritatea corăbiilor maritime aveau un deplasament de 70 pînă la 300 de tone, dar Pliniu menţionează o corabie care se pare că avea un deplasament de 1.300 de tone.

Majoritatea călătoriilor misionare ale lui Pavel au fost făcute probabil în vase mici de coastă, dar în călătoria sa spre Roma a călătorit în două dintre corăbiile pentru transportat grîne, care făceau naveta între Egipt şi Italia, care au putut transporta cu uşurinţă o încărcătură suplimentară de 276 de membri ai echipajului şi pasageri (Fapt. 27:37). Aproximativ în aceeaşi perioadă Josephus a călătorit cu o corabie care a transportat 600 de pasageri (*Vita* 15). Lucian (*Navigium* 1 ş.urm.) face o descriere a unei corăbii mari pentru transportat grîne din anul 150 d.Cr.; în ultimii ani arheologii submarini au examinat o serie de epave antice. În felul acesta ne putem face o idee despre corabia „Dioscurilor" pe care a călătorit Pavel (*CASTOR ŞI POLUX). O asemenea corabie avea un catarg principal cu vergi lungi pe care era vela mare, patrată, şi poate o velă mică, şi un arbore trinchet înclinat înainte, aproape ca un bompres, cu şcota trincii (gr. *artemōn*), care putea fi folosită pentru a pilota corabia cînd nu doreau să folosească toată forţa vîntului (Fapt. 27:40); pentru a conduce corabia în cerc şi pentru a controla devierea în timp de furtună (în Fapt. 27:17 „au lăsat pînzele în jos" poate să însemne „au coborît şcota trincii" sau „au coborît ancora de mare" sau „au coborît vela mare"). Cînd coborau pînzele aceste corăbii puteau naviga în limita a 7 carturi faţă de vînt.

Prova se termina în partea superioară cu o figură sculptată sau pictată care reprezenta numele corabiei (Fapt. 28:11), iar la pupa, care era de asemenea înălţată, avînd de obicei forma unui gît de gîscă, era o statuie a zeului patron al portului de origine. Două vîsle mari de la pupa serveau ca şi cîrme şi puteau fi acţionate independent sau puteau fi rotite împreună cu ajutorul fusului cîrmei sau cu ajutorul unor frînghii legate de o roată principală. Pe timp de furtună cîrmele puteau fi blocate în poziţie (*cf.* Fapt. 27:40).

Unele ancore erau confecţionate în întregime din fier, dar majoritatea aveau partea centrală din lemn, cu braţe de plumb sau din piatră. Ele puteau cîntări mai mult de 600 kg şi de ele erau legate geamanduri mici. La bord se aflau trei sau patru ancore, iar cînd corabia ancora în apropierea ţărmului, erau coborîte una sau două ancore din carenă, iar cablurile de ancorare de la pupa erau prinse pe ţărm. Pentru manevre sau pentru a ieşi din furtună, însă, ancora putea fi coborîtă la pupa (Fapt. 27:29). O sondă era folosită pentru a măsura adîncimea apei în locuri mai puţin adînci (Fapt. 27:28), şi sonda putea fi unsă pentru a aduce la suprafaţă eşantioane de pe fundul mării.

O barcă de salvare era remorcată la pupa pe timp bun, dar pe timp de furtună era ridicată pe punte (Fapt. 27:16 ş.urm.) pentru a nu fi dusă de valuri sau zdrobită. Aceasta era destinată să fie folosită în port şi nu ca barcă de salvare: dacă corabia naufragia, supravieţuitorii trebuia să se agaţe de bucăţi de lemn. Pavel a naufragiat de trei ori înainte de călătoria sa la Roma (2 Cor. 11:25).

Riscurile oricărei călătorii erau mari, dar la fel de mari erau şi profiturile dacă traversarea era reuşită (*cf.* Apoc. 18:19). Deseori proprietarul comanda corabia, fiind ajutat probabil de un cîrmaci sau navigator de profesie; în situaţii dificile şi pasagerii puteau lua parte la luarea deciziilor (Fapt. 27:9-12: sutaşul era răspunzător pentru însoţitorii săi, nu pentru corabie). Pe corăbiile comerciale mari puteau exista pînă la trei punţi şi cîteva cabine de lux, dar majoritatea pasagerilor dormeau pe punte sau în cală.

Pentru e evita furtunile de la jumătatea lunii noiembrie şi pînă la jumătatea lunii februarie catargul era coborît şi corăbiile erau ţinute în port (Fapt. 20:3, 6; 28:11; 1 Cor. 16:6 ş.urm.; 2 Tim. 4:21; Tit 3:12), iar perioadele de aproximativ o lună înainte şi după acest sezon erau considerate periculoase (Fapt. 27:9). Principala dificultate se pare că a fost întunecarea cerului, făcînd imposibilă navigarea după soare şi după stele. Potrivit lui Josephus (*BJ* 2. 203), au fost

necesare 3 luni pentru ca o scrisoare a Împăratului Gaius de la Roma să ajungă la Petronius, în Iudea (*SAMOTRACE).

Există unele îndoieli cu privire la „încingerea corăbiei cu frînghii“ (Fapt. 27:17). Părerea tradițională, și cea mai probabilă, este că au fost trecute frînghii pe sub corăbie, dintr-o parte în alta, pentru a menține lemnăria la un loc; unii explică această legare cu cabluri puse orizontal, în jurul carenei (o operațiune puțin probabilă la o corabie mare care avea mai multe punți care să o întărească).

c. Folosirea în sens figurat

Metaforele nautice sînt rare în NT. În Evr. 6:19 speranța este numită „o ancoră a sufletului“; iar în Iac. 3:4-5 limba este comparată cu cîrma unei corăbii.

BIBLIOGRAFIE. L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, 1971; J. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul*[4], 1880; C. Torr, *Ancient Ships*[2], 1964; K. L. McKay, *Proceedings of the Classical Association* 61, 1964, p. 25 ș.urm.; H. J. Cadbury în *BC*, 5, p. 345 ș.urm.

K.L.McK.

CORE (ebr. *qōrah* = chelie?). **1.** Fiul lui Esau, căpetenie în Edom (Gen. 36:5, 14, 18; 1 Cron. 1:35). **2.** Un fiu al lui Elifaz, căpetenie în Edom (Gen. 36:16). Întrucît numele este omis din Gen. 36:11 și 1 Cron. 1:36, unii cred că este o glosă. **3.** Un fiu al lui Hebron (1 Cron. 2:43). **4.** Un nepot al lui Chehat și strămoș al unui grup de muzicanți sacri („fiii lui Core“) care sînt menționați în titlul Ps. 42 și în 11 alți psalmi (1 Cron. 6:22).

5. Un levit (v. Iuda 11), un chehatit din caza lui Ițehar, probabil identic cu **4.** Împreună cu Datan, fratele său Abiram și un alt rubenit, On, Core s-a răzvrătit împotriva lui Moise și Aaron. Sînt date trei motive ale revoltei și, cu toate că acestea i-au determinat pe unii comentatori să presupună că ar exista mai mulți autori (potrivit ipotezei documentare), narațiunea se desfășoară natural și are o armonie internă. Num. 16 afirmă că motivele nemulțumirii au fost: mai întîi, faptul că Moise și Aaron s-au ridicat mai presus de restul Israelului (v. 3, 13); în al doilea rînd, faptul că Moise nu a reușit să ducă pe Israel în țara promisă (v. 14); și în al treilea rînd, faptul că Moise și Aaron au reținut preoția doar pentru ei înșiși (v. 7-11). În istoria antică și în cea modernă nu este un lucru neobișnuit ca mai multe nemulțumiri să fie prezentate împreună. Cînd rebelii s-au pregătit să ardă tămîie, mînia lui Dumnezeu s-a aprins împotriva lor și după ce Moise a mijlocit pentru adunarea lui Israel, rebelii și urmașii lor au fost nimiciți cînd pămîntul s-a despicat și i-a înghițit și au fost mistuiți de foc. *Cf.* Num. 26:9; Deut. 11:6; Ps. 106:17. S-a susținut că această narațiune conține două versiuni diferite care reflectă tradițiile diferite cu privire la lupta dintre leviți pentru conducerea religioasă.

T.H.J.

CORINT. Cetate în Grecia, la extremitatea de V al istmului dintre Grecia centrală și Pelopones, deținînd controlul asupra căilor comerciale dintre N Greciei și Pelopones și prin istm. Istmul era deosebit de important deoarece o mare parte a mărfurilor traversau istmul, în loc să ocolească promontoriile furtunoase din partea de S a Peloponesului. Existau două porturi: Lechaeum, la 2,5 km V în Golful Corint, legat de cetate prin ziduri lungi; și Chencrea, la 14 km E, în Golful Saronic. Corintul a devenit astfel un înfloritor centru comercial, și industrial, îndeosebi în domeniul ceramicii. Orașul este dominat de Acrocorint (566 m), un platou stîncos abrupt pe care se află Acropolisul, care în vremurile antice conținea, *printre altele*, un templu al Afroditei - zeița dragostei - a cărei slujire a dat naștere la imoralitatea proverbială a cetății, cunoscută încă de pe vremea lui Aristofan (Strabo, 378; Athenaeus, 573).

Din secolul al 4-lea și pînă în 196 î.d.Cr. Corintul a fost sub stăpînirea macedonienilor; dar în anul acela a fost eliberat, împreună cu restul Greciei, de către T. Quinctius Flaminius și s-a alăturat Ligii Aheene. După o perioadă de opoziție față de Roma și de revoluție socială în timpul dictatorului Critolaus, în anul 146 î.d.Cr. cetatea a fost rasă de pe fața pămîntului de către consulul L. Mummius iar locuitorii ei au fost vînduți sclavi.

În anul 46 î.d.Cr. Corintul a fost reconstruit de Cezar și a început să-și recapete prosperitatea. Augustus l-a făcut capitala provinciei noi Ahaia, detașată de Macedonia și condusă de un guvernator proconsular separat.

Șederea de 18 luni a lui Pavel în Corint, în timpul celei de-a doua călătorii misionare (Fapt. 18:1-18) a fost datată pe baza unei inscripții din Delfi care arată că Gallio a fost instalat ca proconsul la Corint în anul 51 sau 52 d.Cr. (Fapt. 18:12-17; *PAVEL, secțiunea II). *Bēma* sau scaunul lui de judecată (Fapt. 18:12) a fost identificat de asemenea, la fel ca și *macellum* sau piața de carne (1 Cor. 10:25). O inscripție din apropierea teatrului menționează un edil pe nume* Erastus, care ar putea fi vistiernicul menționat în Rom. 16:23.

BIBLIOGRAFIE. Strabo, 378-382; Pausanias, 2. 1-4; Athenaeus, 573; *Corinth I-VIII* (Princeton University Press), începînd din 1951; *EBr*, *s.v.* „Corinth“ (cu bibliografia mai veche); Rapoarte anuale de excavații, începînd din 1896 în *AJA, JHS, Hesperia;* J. G. O'Neill, *Ancient Corinth*, 1930; H. G. Payne, *Necrocorinthia*, 1931; H. J. Cadbury, *JBL* 53, 1934, p. 134 ș.urm.; O. Broneer, *BA* 14, 1951, p. 78 ș.urm. Fotografii de calitate bună pot fi văzute în A. A. M. van der Heyden și H. H. Scullard, *Atlas of the Classical World*, 1959, p. 43 ș.urm.

J.H.H.

CORINTENI, EPISTOLA CĂTRE.

I. Schița conținutului

1 Corinteni

a. Salutări și rugăciuni pentru destinatari (1:1-9)

b. Înțelepciunea creștină și unitatea bisericii (1:10-4:21)

(i) Expunerea problemei (1:10-16): corintenii pun în pericol unitatea bisericii prin faptul că urmează lideri diferiți.

(ii) „Înțelepciunea“ și Evanghelia (1:17-2:5): înțelepciunea lumii este nebunie înaintea lui Dumnezeu; corintenii nu au fost aleși de Dumnezeu datorită înțelepciunii lor Pavel nu a predicat înțelepciunea ci pe

Cristos cel răstignit, cu o dovadă dată de Duhul și de putere.

(iii) Adevărata înțelepciune (2:6-13): adevărata înțelepciune a lui Dumnezeu este dată numai celor în care lucrează Duhul Său: ei înțeleg planurile (2:9) și darurile (2:12) lui Dumnezeu.

(iv) Starea corintenilor (2:14-3:4): Dar Duhului nu I se permite să lucreze în felul acesta în biserica din Corint datorită atitudinilor lor spirituale.

(v) Apostolii și biserica (3:5-4:5): Pavel explică felul în care ar trebui să-i privească corintenii pe apostoli și îi îndeamnă să construiască corect pe temelia pe care a pus-o el.

(vi) Concluzii (4:6-21): Ei trebuie să-și dea seama că încă nu au ajuns să domnească în împărăția nouă și trebuie să învețe umilința.

c. Probleme în viața bisericii din Corint (5:1-6:20):

(i) Un bărbat păcătuiește cu soția tatălui său (5:1-13): biserica tolerează un păcat oribil și poate chiar se laudă cu această exprimare a „libertății creștine“.

(ii) Judecăți (6:1-11): Poate că este un comentariu despre un caz celebru.

(iii) Prostituție (6:12-20).

d. Răspunsuri la întrebări (7:1-14:40):

(i) Este oare celibatul un ideal creștin? (7:1-40): principiile lui Pavel (7:1-7, 17-24); aplicarea lor în diferite cazuri (7:8:16, 25-40).

(ii) Carnea jertfită idolilor (8:1-11:1): principiile implicate (8:1-13); conflictul cu libertatea creștină (9:1-27); un exemplu impresionant din istoria Israelului (10:1-13) și concluzii (10:14-11:1).

(iii) Conduita în adunarea creștină (11:2-14:40): autoritatea în căsnicie (11:2-16); atitudinea unora față de alții la masa comună (11:17-34); principiile care guvernează darurile Duhului: ele nu contrazic Evanghelia (12:1-3); toate sînt la fel de importante (12:4-30); cel mai important lucru nu este darul în sine ci folosirea lui într-un spirit de dragoste (12:31-13:13); considerente practice cu privire la folosirea acestor daruri: ele trebuie să ajute întreaga biserică (14:1-25); concluzii (14:26-40).

e. Abordarea unei probleme fundamentale (15:1-58):

(i) Învierea lui Isus este o parte esențială a Evangheliei (15:1-11).

(ii) Implicațiile acestui fapt: și noi vom învia atunci cînd „ultimul dușman“ va fi nimicit pentru totdeauna (15:12-34).

(iii) Relația dintre tărîmul natural și cel spiritual (15:35-50): există diferite feluri de trupuri (15:35-41); trupul înviat diferă foarte mult față de trupul actual (15:42-50).

(iv) Esența *escatologiei (15:51-58): noi trebuie să ne „îmbrăcăm“ cu acest trup nou (fie prin moarte și înviere, fie printr-o schimbare excepțională) mai înainte ca să moștenim împărăția (*cf.* 4:8).

f. Colecta (strîngerea de ajutoare) și remarci de încheiere (16:1-24).

2 Corinteni

a. Salutări și rugăciuni de mulțumire (1:1-7).

b. Explicarea aparentei inconsecvențe din purtarea lui Pavel (1:8-2:13); Pavel relatează suferințele pe care le-a avut și mîngîierea lui Dumnezeu care l-a însoțit (1:8-11); el explică faptul că schimbarea planurilor sale a fost bine intenționată chiar în folosul corintenilor (1:12-2:13).

c. Nu gloria noastră ci gloria lui Dumnezeu (2:14-4:12):

(i) Un imn de laudă pentru victoria în Cristos (2:14-17).

(ii) Gloria noului legămînt (3:1-4:6): Pavel nu se felicită pe sine (3:1-6) ci legămîntul glorios al Duhului (3:7-11) care îl face în stare să proclame Evanghelia cu îndrăzneală și cu sinceritate deplină (3:12-4:6).

(iii) O comparație între tezaurul Evangheliei și vasul în care este purtată (4:7-12).

d. Temeiul încrederii lui Pavel (4:13-5:10): încrederea lui Pavel este în Dumnezeu, care poate învia morții, așa încît nici chiar perspectiva morții nu poate diminua această încredere.

e. Motivația apostolului (5:11-21):

(i) Dragostea lui Cristos (5:11-15).

(ii) Vestea bună a împăcării (5:16-21).

f. Apel pentru un răspuns (6:1-7:4):

(i) Apel pentru un răspuns pozitiv al lui Pavel însuși (6:1-13; 7:2-4).

(ii)Apel pentru puritate în viața bisericii (6:14-7:1).

g. Bucuria și încrederea lui Pavel în biserica din Corint (7:5-16); scrisoarea sa a avut efectul scontat (7:5-13) și Pavel este convins că biserica a fost reabilitată (7:14-16).

h. Colecta (8:1-9:15):

(i) O aducere aminte, plină de tact, a faptului că corintenii nu și-au împlinit încă promisiunea originală cu privire la ajutorul financiar (8:1-7).

(ii) Temeiul dărniciei creștine (8:8-15).

(iii) Zelul lui Tit în slujba aceasta (8:16-24).

(iv) Îndemn pentru corinteni de a justifica lauda lui Pavel cu privire la ei (9:1-15).

i. Avertisment împotriva apostolilor falși (10:1-13:10):

(i) Apel la supunere completă (10:1-6).

(ii) Provocarea lui Pavel referitoare la cei ce produc tulburări (10:7-18): el nu are nevoie să-și apere autoritatea în Corint întrucît el a fost cel dintîi care a dus Evanghelia acolo; dar acești oameni se laudă „în lucrarea altora“ (10:15).

(iii) Acreditările lui Pavel (11:1-12:13): dacă corintenii vor să le cunoască, acreditările lui Pavel sînt la fel de bune ca ale oricărui alt om (11:1-29): dar el s-ar lăuda mai degrabă în slăbiciunea sa, nu cu calitățile sale (11:30-12:10). Lucrul acesta este o nebunie; singurul fapt important este ca biserica să vadă semnele adevărate ale unui apostol (12:11-13).

(iv) Apărarea lui Pavel împotriva acuzațiilor că ar fi înșelat biserica (12:14-18): poate că a fost acuzat că banii strînși ca ajutor (pentru biserica din Ierusalim) au intrat în buzunarul lui.

(v) Preocuparea cea mai importantă a lui Pavel (12:19-13:10): nu ca numele său să fie nepătat ci ca biserica pe care o iubea să crească calitativ și să fie edificată.

j. Salutări finale (13:11-14).

II. Biserica din Corint

a. Cadrul general

*Corintul pe care l-a evanghelizat Pavel prin anul 50 d.Cr. era un oraș relativ nou. În literatura antică Corintul avea reputația unui oraș în care pot fi întîlnite

vicii de tot felul; dar aceasta a fost o reputație dată Corintului vechi de rivalul său comercial, Atena. De aceea, ea este irelevantă pentru înțelegerea situației din vremea lui Pavel. De asemenea, există un temei serios pentru tradiția potrivit căreia orașul acesta era un centru al cultului prostituției în onoarea zeiței Afrodita. Starea morală a Corintului probabil că nu a fost mai bună sau mai rea decît a oricărui alt port la Marea Mediterană. Existența unei comunități evreiești în oraș este atestată de Fapt. 18:4. În 1898 a fost excavat la Corint pragul de sus al ușii unei sinagogi (probabil ceva mai recentă decît vremea lui Pavel).

b. Întemeierea bisericii

Pavel spune prea puține despre întemeierea bisericii, dar în Faptele 18 găsim o relatare sumară. Pavel a locuit la o familie de evrei, *Acuila și Priscila, aceștia erau probabil deja creștini, expulzați de curînd din Roma. După obiceiul său, Pavel a predicat în sinagogă și i-a înduplecat pe „iudei și pe greci" (Fapt. 18:4); adică, iudei și prozeliți, sau oameni „temători de Dumnezeu" (o expresie care-i include pe evrei, pe prozeliți și pe cei dintre Neamuri care adoptaseră cea mai mare parte a religiei iudaice, fără a trece la pasul final al circumciziei). Poate ca urmare a sosirii a încă doi membri din această sectă neortodoxă a Nazarinenilor (Fapt. 18:5), autoritățile evreiești au început să se opună utilizării de către Pavel a sinagogii pentru propovăduire. Pavel s-a retras, luînd cu sine o serie de evrei convertiți, dintre care se remarcă liderul sinagogii și s-a mutat în vecini, în casa unui om „temător de Dumnezeu" (convertit?), Titius *Iust. Acest grup a format nucleul bisericii din Corint, care a crescut repede (Fapt. 18:8, 10). Relația dintre aceste grupuri de vecini a rămas încordată și evreii au profitat de schimbarea proconsulului (*GALIO) ca să-l dea pe Pavel în judecată; dar încercarea a eșuat iar biserica a putut crește netulburată în timp ce Pavel a stat neobișnuit de mult (pentru el) acolo, timp de 18 luni, pînă cînd a plecat cu corabia spre Siria împreună cu Acuila și Priscila.

c. Compoziția bisericii

În afară de evreii și prozeliții care l-au însoțit pe Pavel cînd a ieșit din sinagogă, biserica a fost alcătuită din cei care s-au convertit ulterior, oameni de origine evreiască sau păgînă. Dezbaterea continuă și încă nu se știe dacă biserica era constituită în principal din evrei-creștini sau din păgîni convertiți: nu există nici un motiv cunoscut pentru a trage vreo concluzie.

Din punct de vedere social, biserica cuprindea o diversitate mare de oameni incluzîndu-i sub egida sa pe *Erast, un om bogat, vistiernicul cetății; conducătorul sinagogii, un om cu trecere; pe refugiatul evreu, Acuila, făcător de corturi, și pe sclavii domestici (dacă interpretarea este corectă) ai *Cloei. Deși în general nu era alcătuită din oameni cu origine socială sau cu educație înaltă (1 Cor. 1:26), probabil că biserica a avut totuși un aer de pretenții intelectuale (*cf.* E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, 1960, p. 59-61).

d. Cadrul intelectual

Pentru a explica strecurarea rapidă a atît de multor erori într-o biserică în care Pavel a predicat timp îndelungat, mulți cercetători au sugerat că ar trebui să căutăm o cauză care le-a generat și au fost sugerate o serie de influențe posibile ale mediului, de la o situație predominant iudaică (vezi J. M. Ford, „The First Epistle to the Corinthians or the First Epistle to the Hebrews?", *CBQ* 28, 1966, p. 402-416) pînă la un influx de *gnosticism dezvoltat (vezi W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, 1971). Înainte de a discuta această problemă este potrivit să facem cîteva observații cu privire la lumea ideilor din vremea aceea.

În biserică exista cu certitudine un grup important de evrei. Iudaismul din *Diaspora a fost influențat puternic de multe curente de gîndire, inclusiv de școlile filozofice grecești și esoterice, de idei „proto-gnostice"; totuși, cum era normal, iudaismul se baza pe Tora, cel puțin în măsura în care lucrul acesta era posibil. În timp ce jertfele puteau fi aduse numai la Ierusalim (necesitînd un pelerinaj care depășea mijloacele materiale ale celor mai mulți), evreii din Diaspora erau renumiți în lumea greacă pentru strictețea cu care țineau la circumcizie și la sabat și pentru refuzul lor de a folosi carne de porc. În multe cercuri, însă, Tora era interpretată alegoric și nu literal (*PHILO). Deseori, dar nu în mod exclusiv, evreii locuiau în „cartiere evreiești" și aveau anumite drepturi civile, cum este dreptul de a avea un tribunal propriu.

Cei convertiți dintre Neamuri au fost probabil deja prozeliți sau oameni „temători de Dumnezeu", sau veneau probabil direct de la păgînism. Aceștia din urmă vor fi fost familiari cu panteonul elenistic obișnuit și cu formele de închinare, poate chiar cu prostituția cultică (în cultul Afroditei). Stările de extaz, inclusiv vorbirea în *limbi, erau un fenomen obișnuit în religiile greco-orientale și faptul acesta poate explica de ce corintenii au folosit greșit *darurile spirituale și poate explica blasfemia produsă în stări de extaz și care este menționată în 1 Cor. 12:2 ș.urm.

Templele păgîne au avut un rol important în viața religioasă și în viața de fiecare zi: ele funcționau ca restaurante și centre sociale și, în același timp, erau surse importante de carne pentru măcelării (dar nu erau singurele surse) (*IDOLI, CARNE JERTFITĂ PENTRU; *PIAȚA DE CARNE).

În afară de elementele emoționale și cultice, religiile elenistice făceau apel și la intelect, și *gnosticismul a găsit aici un teren fertil. Multe dintre aceste religii au elaborat o concepție dualistă, potrivit căreia materia era iluzorie și rea, și numai obiectele gîndirii, din domeniul sufletului, erau considerate concrete și bune. Aceasta a dus la o prețuire a cunoașterii; a dus la o credință (întîlnită și în iudaismul elenistic) în nemurirea sufletului și nu în învierea trupului; și, poate într-un fel ciudat, a dus atît la ascetism (în care „răul" este pur și simplu respins) cît și la libertinism (în care se credea că sufletul „bun" nu poate fi pîngărit, indiferent ce ar face trupul iluzoriu).

Nu încape îndoială că toți acești factori au contribuit la problemele specifice care au apărut în biserică.

e. Sursele problemelor

Au fost sugerați mai mulți factori individuali ca și cauze fundamentale ale erorilor din Corint:

(i) **Gnosticismul*. Sugestia lui Schmithals că aceasta ar fi sursa problemelor din Corint a fost menționată deja. Ideea are însă cîteva neajunsuri majore, în special pentru că nu există nici o dovadă că gnosticismul, ca sistem de gîndire, poate fi datat atît de timpuriu. De asemenea, Schmithals este silit să

presupună că Pavel nu a înțeles corect situația, deoarece nu a răspuns clar la învățăturile gnostice (vezi C. K. Barrett, „Christianity at Corinth“, *BJRL* 46, 1963-4, p. 269-297).

(ii) *O schimbare în învățătura lui Pavel.* J. C. Hurd, în *The Origin of 1 Corinthians*, 1965, a tratat pe larg ideea complexă conform căreia Pavel a fost obligat în fața Conciliului din Ierusalim (Fapt. 15) să-și schimbe radical mesajul, spre nedumerirea corintenilor care au rămas fideli învățăturii sale originale despre libertate, *înțelepciune și entuziasm. Este imposibil să tratăm aici în mod adecvat teza lui Hurd, dar se cuvine să facem trei observații. Modul în care Hurd reconstituie evenimentele îl forțează să desconsidere cronologia și istoria din Faptele și să postuleze că în decurs de 2 ani Pavel a predicat la Corint, a trecut prin schimbarea totală de poziție și apoi a elaborat poziția „matură“ din 1 Cor. Acest interval de timp pare mult prea scurt pentru asemenea desfășurări. În al doilea rînd, dacă el se preocupa acum să recomande bisericilor Decretul apostolic, este remarcabil faptul că Pavel nu-l menționează. În al treilea rînd, teza lui Hurd nu reușește să dea o analiză exegetică satisfăcătoare a epistolei. Pentru o analiză critică mai detaliată, vezi J. W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?*, 1975, p. 97 ș.urm.

(iii) *Un element ne-paulin în propovăduirea lui Pavel.* A. C. Thiselton („Realized Eschatology at Corinth“, *NTS* 24, 1977-8, p. 510-526) a sugerat recent că corintenii au dezvoltat *escatologia lui Pavel trecînd cu mult peste limitele propriei sale poziții și că ei credeau că domneau deja în Împărăția Epocii Noi în care „toate lucrurile sînt îngăduite“ (1 Cor. 4:8; 6:12; 10:23). Thiselton crede că poate interpreta cea mai mare parte a epistolei pe baza acestei idei, deși este în conflict cu unele probleme cum sînt judecățile menționate în cap. 6.

Alți cercetători au căutat răspunsul într-o combinație de factori: Drane (*op. cit.*) de exemplu, sugerează că probabil corintenii au fost influențați de idei gnostice, chiar dacă nu de un gnosticism complet dezvoltat, și de o interpretare greșită a Epistolei lui Pavel către *Galateni. Această poziție nu este incompatibilă cu cea a lui Thiselton și se poate ca o combinație a acestor factori să constituie cea mai bună bază pentru interpretarea epistolei.

În 2 Cor. problema pare să fie complet diferită: aici Pavel este confruntat cu un atac personal împotriva sa (2 Cor. 10:10), atac pornit de cîțiva oameni pe care el îi numește „apostoli mincinoși, lucrători înșelători, slujitori ai lui Satan care se deghizează ca apostoli“ (2 Cor. 11:13-15). Accentul pus de Pavel pe lipsa calităților oratorice, pe refuzul său de a-și impune autoritatea apostolică, pe slăbiciunea sa (11:6-7, 30), i-a determinat pe unii să creadă că acești oameni puneau accent pe oratoria lor, pe autoritatea lor spirituală și pe puterea lor. Ei sînt evrei (11:22) și se pare că revendică autoritatea bisericii mamă din Ierusalim. De fapt, pe baza expresiei „apostoli așa de minunați“ (11:5; 12:11) s-a sugerat că acești oameni ar fi chiar apostolii de la Ierusalim și că aici am fi martori la ruptura menționată de Pavel în Gal. 2:11 ș.urm. Dar nu este probabil ca Pavel să se compare în termeni de egalitate cu niște oameni pe care îi consideră slujitori ai lui Satan, așa încît pare normal să considerăm că „apostolii așa de minunați“ sînt un grup distinct și se deosebesc de „apostolii mincinoși“. Prin urmare, se pare că avem de-a face cu trei grupuri:

(i) „Apostolii așa de minunați“ de la Ierusalim, a căror autoritate este invocată împotriva autorității lui Pavel, dar cu care Pavel se consideră egal, nu inferior.

(ii) „Apostolii mincinoși“, trimiși poate de apostolii din Ierusalim, dar care au trecut peste limitele acordului din Gal. 2:9; se poate ca ei să fi ignorat în mod intenționat dorințele apostolilor de la Ierusalim.

(iii) Corintenii înșiși, în pericol să fie duși în rătăcire, dar care nu erau opuși lui Pavel (vezi C. K. Barrett, „Paul's Opponents in II Corinthians“, *NTS* 17, 1970-1, p. 233-254).

III. Integritatea epistolelor

Este aproape cert că Pavel a scris mai multe scrisori corintenilor decît cele păstrate în Scriptură. 1 Cor. 5:9-13 (deși verbul din 5:9 ar putea fi tradus „vă scriu“) probabil că se referă la o scrisoare anterioară care avertiza biserica să se separe de cei imorali (adică, de creștinii imorali, dar lucrul acesta a fost interpretat greșit). Vom numi această scrisoare „Cor. A“.

2 Cor. 2:3-11; 7:8-13a se referă de asemenea la o scrisoare anterioară. Există mai multe motive pentru care nu credem că este vorba de 1 Cor., și anume:

(i) tonul acestei scrisori (vezi 2 Cor. 2:4; 7:8) nu este deloc tonul cu care este scrisă 1 Cor.

(ii) această scrisoare a urmat după o „vizită neplăcută“ (2 Cor. 2:1-3; 12:14; 13:1-3), lucru care nu pare să se potrivească cu 1 Cor.

(iii) în ciuda asemănărilor superficiale, 2 Cor. 5 ș.urm., nu pare să se refere la aceeași situație ca 1 Cor. 5:5, întrucît în 2 Cor. cel care a greșit se pare că a greșit împotriva lui Pavel însuși.

Prin urmare, dacă numim 1 Cor. „Cor. B“, se pare că a existat „Cor. C“ (adică, scrisoarea la care se fac referiri în 2 Cor.), înainte de 2 Cor. („Cor. D“). Așadar, se pare că au existat cel puțin patru epistole ale lui Pavel către corinteni. Ce s-a întîmplat cu celelalte? Există două posibilități: fie că s-au pierdut, fie că s-au păstrat ca fragmente incluse în 1 și 2 Cor. Această posibilitate nu este sugerată doar pe baza presupunerii că trebuie să avem tot ce a scris Pavel vreodată: există dovezi chiar în epistole că s-ar putea să fie combinate.

(i) 2 Cor. 10-13 seamănă cu „Cor. E“. Mai înainte ca cineva să sugereze că 2 Cor. ar putea fi o scrisoare combinată, cititorii au observat schimbarea bruscă de ton la cap. 10; și conținutul se potrivește cu această idee (pentru detalii, vezi Barrett). Se mai argumentează că aceste capitole pot fi înțelese mai bine ca fiind scrise înainte de 1-9: *cf.* referirile la vizita lui Pavel în 10:6; 13:2, 10 și cele din 1:23; 2:3, 9; sau referirile la laudă în 10:7 ș.urm; 11:18 și 12:1, comparate cu cele din 3:1 și 5:12.

(ii) 2 Cor. 6:14-7:1 seamănă cu „Cor. A“. Și de data aceasta conținutul se potrivește, iar dacă această secțiune este scoasă din 2 Cor., „marginile“ se potrivesc remarcabil de bine.

(iii) S-a mai argumentat că 1 Cor. 8-10 este mai ușor de înțeles dacă socotim că reprezintă două (sau chiar mai multe) scrisori. Probabil că cea mai serioasă încercare de a analiza Epistolele către Corinteni ca fiind alcătuite din mai multe părți este cea a lui W. Schmithals, „Die Korintherbriefe als Briefsammlung“, *ZNW* 64, 1973, p. 263-288, unde sînt postulate nu mai puțin de nouă scrisori. În privința acestei analize, vezi C. K. Barrett, *1 Corinthians*, p. 12-17 și *2 Corinthians*, p. 11-21.

Dar chiar și în cel mai bun caz aceste teorii nu sînt decît niște încercări disperate care ridică cel puțin la fel de multe probleme ca și cele pe care le rezolvă, în special în ce privește gîndurile editorului final. Dacă este posibil să înțelegem epistolele așa cum sînt, asemenea teorii ar trebui respinse.

IV. Relațiile lui Pavel cu biserica din Corint

Din cîte cunoaștem noi, au fost făcute următoarele încercări de a prezenta o reconstituire rezonabilă a evenimentelor probabile din istoria bisericii din Corint.

a. Imediat după plecarea lui Pavel

Alți predicatori și învățători au venit și au plecat: dintre aceștia se remarcă Apolo (Fapt. 19:1) și poate Petru, sau unii trimiși ai săi (*cf.* 1 Cor. 1:12). Încă în această fază se pare că ceva nu era în ordine și Pavel trebuie să fi primit știri despre imoralitate care fie că exista deja în biserică, fie că prezenta un pericol pentru ea.

b. „Cor. A"

Pavel a răspuns la această problemă cu o scrisoare care a avertizat biserica să nu aibă nimic a face cu cei imorali (*cf.* 1 Cor. 5:9). Nu putem spune mai multe despre această scrisoare cu excepția faptului că se poate ca ea să fi fost scrisă fără a cunoaște adevărata gravitate a situației și se pare că a fost interpretată greșit.

c. Veștile despre corinteni ajung la Pavel

Mai înainte de a scrie 1 Cor. Pavel a primit știri din trei surse:

(i) Ai *Cloei l-au vizitat pe Pavel și i-au spus că biserica s-a împărțit urmînd mai mulți lideri. Aceștia se poate să fi reprezentat doar puncte de raliere pentru grupuri care aveau același crez fundamental, sau probabil au reprezentat diferențe reale de crez (deși Pavel nu dă nici un indiciu în scrisoarea sa că s-ar adresa unor grupuri profund divizate). Dacă ai Cloei au adus scrisoarea corintenilor, este posibil ca grupurile acestea se poate să fi fost cauzate de scrierea scrisorii însăși, cînd diferitele grupuri au vrut să o trimită la diferite autorități.

(ii) Probabil că Ștefana, Fortunat și Ahaic (1 Cor. 16:17) au relatat situațiile care l-au determinat pe Pavel să scrie cap. 5 și 6 din scrisoarea sa.

(iii) Corintenii înșiși au scris o scrisoare lui Pavel, punînd mai multe întrebări la care el răspunde în 7:1-16:4. În răspunsul său Pavel citează de cîteva ori din scrisoarea lor; *cf.* „Este bine ca omul să nu se atingă de femeie" (7:1); „Toți avem cunoștință" (8:1) și „Toate lucrurile sînt îngăduite" (10:23). Scrisoarea se pare că a mai pus și alte întrebări: „Este celibatul idealul creștin?" (întrebare discutată în cap. 7 din răspunsul lui Pavel); „De ce să nu aibă creștinii libertatea să ia parte la sacrificiile aduse idolilor și să mănînce carnea jertfită, întrucît știm că idolii nu sînt nimic?" (întrebare discutată în cap. 8-10); „Sînt corecte practicile noastre din timpul de închinăciune (probabil că ei le-au descris în detaliu)?" (întrebare discutată în cap. 11-14); „Nu am trecut noi deja, în viața noastră nouă cu Cristos, prin singura *înviere de care vom avea parte?" (întrebare discutată în cap. 15); și, „Cum rămîne cu colecta, cu strîngerea de ajutoare" (întrebare discutată în cap. 16).

d. Răspunsul lui Pavel: „Cor. B".

Răspunsul este 1 Cor. Lungimea scrisorii și sentimentele stîrnite de problemele ridicate sînt o explicație adecvată pentru digresiunile din scrisoare. Totuși, se pare că scrisoarea nu și-a atins scopul: în 2 Cor. 2:1 și 13:2 citim despre necesitatea altor acțiuni noi.

e. „Vizita neplăcută"

Acțiunea necesară a fost o nouă vizită la Corint, dar se pare că această vizită a fost un eșec: biserica continua să fie dezbinată iar Pavel a fost mustrat de un individ care l-a jignit personal.

f. „Cor. C"

Pavel încearcă iarăși să realizeze printr-o scrisoare ceea ce nu a putut realiza prin prezența sa nemijlocită: face o mustrare aspră turmei sale. Această scrisoare a fost dusă de Tit (2 Cor. 7:5-8) și nu s-a păstrat pînă în zilele noastre. După ce a scris-o, Pavel a trecut prin agonia regretului și a fost atît de supărat încît nu și-a putut încheia lucrarea, în ciuda oportunităților: în cele din urmă și-a părăsit lucrarea pentru a merge să-l întîlnească pe Tit și pentru a afla cum a fost primită scrisoarea (2 Cor. 2:12 ș.urm.). Cînd s-a întîlnit cu Tit, însă, s-a bucurat nespus de mult cînd a aflat că scrisoarea sa a fost tocmai ce trebuia; corintenii s-au pocăit și acum erau uniți în jurul lui Pavel, iar raportul lui Tit a fost încurajator în întregimea sa.

g. „Cor. D"

Încîntat de restaurarea unor relații bune între sine și biserica sa, Pavel a scris imediat din nou, de data aceasta o scrisoare de laudă și bucurie (ce s-a păstrat în 2 Cor. 1-9).

h. Sosirea altor știri

Înainte ca Pavel să trimită scrisoarea (sau poate imediat după aceea), a primit știri că victoria de la Corint nu a fost tocmai completă. Fie că Tit a fost peste măsură de optimist, fie că s-a petrecut o schimbare radicală: niște străini, numindu-se singuri „apostoli" și prezentînd acreditări foarte înalte, au contestat *autoritatea lui Pavel și au început să ducă în rătăcire turma lui.

O explicație alternativă este că Pavel a știut tot timpul despre existența acestui „cuib de împotrivire", dar și-a păstrat criticile pînă la sfîrșit. Această idee, însă, nu explică schimbarea de ton și nu explică de ce Pavel nu dă nici o indicație că ar trece de la a se adresa întregii biserici la a se adresa unei minorități din sînul ei.

i. „Cor. E"

Pavel răspunde cu un atac usturător la adresa acestor „apostoli mincinoși" și re-afirmă autoritatea sa într-o altă scrisoare sau într-o anexă la „Cor. D". Această scrisoare constituie 2 Cor. 10-13. A avut oare succes? Nu putem decît să speculăm. Nu s-a mai păstrat nici o altă scrisoare adresată de Pavel acestei biserici, deși prin anul 96 d.Cr. Clement, episcopul din Roma, a găsit că era necesar să biciuiască din nou această biserică rebelă. Biserica s-a dezbinat din nou, de data aceasta pentru că niște bărbați mai tineri i-au înlăturat pe prezbiterii lor. Clement a văzut în acest lucru mîndrie (o problemă atinsă și în epistolele lui Pavel) și cearta a fost mai mult personală decît doctrinară. Prin urmare, se poate ca Pavel să fi cîștigat bătălia în

problemele majore ale zilei, deși victoria se poate să nu fi fost atît de completă cum ar fi dorit el.

V. Autenticitatea și data scrierii

Orice s-ar spune cu privire la integritatea lor, nu încape îndoială cu privire la autenticitatea acestor două epistole: ele au fost considerate întotdeauna că fac parte din scrierile necontestate ale lui Pavel. În ce privește datarea epistolelor, putem pleca de la un punct fix furnizat de perioada în care *Galio a fost proconsul, punct care ne permite să datăm evenimentul din Fapt. 18:12 la jumătatea anului 51 sau 52 d.Cr. (proconsulii preluau funcția în luna iulie). După aceasta Pavel a stat „multe zile" (Fapt. 18:18) și probabil că a plecat pe la sfîrșitul aceluiași an. Faptele 19 ne relatează activitățile lui ulterioare: o vizită scurtă la Efes, apoi la Ierusalim și înapoi la Efes, unde a stat mai mult de 2 ani. Aici este cel mai probabil să fi scris 1 Cor., așa încît epistola poate fi datată în jur de 53 sau 54 d.Cr. 2 Cor trebuie să fi fost scrisă la scurtă vreme după aceasta, cel mai tîrziu în anul 55 d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. *Comentarii:* Probabil că cele mai bune comentarii despre cele două epistole sînt cele ale lui C. K. Barrett în seria *Black* (1968 și 1973). Alte comentarii: *Despre 1 Cor.*: Calvin; F. Godet, 1886; A. Robertson și A. Plummer, *ICC*, 1911 (textul gr.); L. Morris, *TNTC*, 1958; J. Héring, 1962 (ed. fr. 1948); H. Conzelmann, *Hermeneia*, 1975.

Despre 2 Cor.: Calvin; A. Plummer, *ICC*, 1915 (textul gr.); R. V. G. Tasker, *TNTC*, 1958; P. E. Hughes, 1962.

Alte studii: F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit*, 1977, cap. 23 și 24; D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, 1964.

D.R. de L.

CORN (Ebr. *qeren;* gr. *keras*). **1.** Folosit în sens literal referitor la coarnele de berbec (Gen. 22:13; Dan. 8:3), de țap (Dan. 8:5) și de bou sălbatic (ebr. *r^e'ēm*, Deut. 33:17; Ps. 22:21; 92:10). Era folosit ca recipient pentru uleiul folosit pentru ceremonialul ungerii (1 Sam. 16:1, 13; 1 Împ. 1:39). Corul de berbec (*qeren hayyôḇēl*) era folosit și ca *instrument muzical (Ios. 6:5; *cf.* 1 Cron. 25:5).

2. Protuberanțele în formă de corn aflate la cele patru colțuri ale *altarelor din cortul întîlnirii și din Templu; un asemenea altar a fost găsit la Meghido. Sîngele jertfei era stropit pe coarnele altarului (Exod. 29:12; Lev. 4:7, 18, etc.) și ele erau considerate ca un loc de refugiu (vezi soarta lui Adonia și Ioab, 1 Împ. 1:50 ș.urm.; 2:28 ș.urm.).

3. Coarnele simbolizau puterea, în acțiunea profetică a lui Zedechia (1 Împ. 22:11) și în vedenia lui Zaharia (Zah. 1:18 ș.urm.) și cuvîntul este folosit adesea cu sens metaforic în scrierile poetice. Dumnezeu înalță cornul celui neprihănit dar retează cornul celui rău (Ps. 75:10 ș.urm., etc.). El a făcut să înmugurească cornul lui David (Ps. 132:17; *cf.* Ezec. 29:21). Ni se spune că El este „cornul mîntuirii mele" (2 Sam. 22:3; Ps. 18:2; *cf.* Luca 1:69), dar aceasta poate fi o metaforă bazată pe coarnele *altarului, ca un loc de ispășire. În Amos 6:13, în loc de „coarne" (în trad. rom. „putere") ar trebui să citim Carnaim, numele unei localități.

4. În sensul apocaliptic din Dan. 7 și 8, și în Apoc. 13 și 17, coarnele făpturilor din vedenii reprezintă domnitori individuali din fiecare imperiu mondial.

5. Pentru „corn cu cerneală" („călimară"), vezi *SCRISUL.

J.B.Tr.

CORNELIU. În Fapt. 10:1 ș.urm. un centurion roman din Cezarea, în Palestina, un om din categoria acelora dintre Neamuri cunoscuți ca „oameni temători de Dumnezeu", datorită atașamentului lor față de practicile religioase evreiești cum sînt milostenia și rugăciunea, lucruri pentru care Corneliu este menționat în mod special. Corneliu era un nume obișnuit în lumea romană, încă de cînd în anul 82 î.d.Cr. Publius Cornelius Sula a eliberat 10.000 de sclavi și i-a înrolat în propria sa *gens Cornelia*. Corneliu din Faptele este menționat în special deoarece este primul dintre Neamuri convertit la creștinism. Cînd el, familia sa și prietenii săi au ascultat propovăduirea lui Petru, ei au crezut și au primit Duhul Sfînt, iar apoi au fost botezați la porunca lui Petru. Importanța pe care o acordă Luca acestei ocazii este subliniată prin repetarea relatării (*cf.* Fapt. 11:1-18; 15:7, 14). „Cohorta italiană" din care făcea parte Corneliu era o cohortă auxiliară de cetățeni romani și prezența ei în Siria, în secolul 1 d.Cr., este atestată prin inscripții.

F.F.B.

COROANĂ. O podoabă capilară distinctivă, deseori ornamentată, purtată de regi și de alte persoane aflate în funcții înalte.

I. În Vechiul Testament

Coroana marelui preot era o placă de aur pe care erau înscrise cuvintele „Sfînt Domnului", și era legată de mitră sau turban cu un cordon albastru; aceasta fiind o emblemă a consacrării (Exod. 29:6; 39:30; Lev. 8:9; 21:12). După exil, în anul 520 î.d.Cr., Dumnezeu i-a poruncit lui Zaharia (6:11-14) să facă coroane de aur și de argint și să le pună pe capul lui Iosua, marele preot, acestea fiind depuse (mai tîrziu) în Templu ca simboluri ale îndurării lui Dumnezeu. Se poate să fi fost combinate într-o singură coroană dublă, unind într-o singură persoană funcția preoțească și cea regală.

Dintre coroanele regale, coroana de aur a lui David a fost emblema regatului pe care i l-a dat Dumnezeu (Ps. 21:3; *cf.* 132:18; retragerea darului lui Dumnezeu - și a coroanei - *cf.* Ps. 89:39; Ezec. 21:25-26). În Biblie este relatată încoronarea lui Ioas (2 Împ. 11:12; 2 Cron. 23:11). David a luat ca pradă de război coroana încrustată cu pietre a regelui (sau a zeului Milcom) al amoniților, care cîntărea un talant (2 Sam. 12:30; 1 Cron. 20:2). Statuile amonite îi arată pe regi sau pe zei purtînd coroane mari (vezi F. F. Bruce, *Israel and the Nations*, 1969, pl. I). Pentru o coroană încrustată cu pietre prețioase, vezi Zah. 9:16. Coroana regală a lui Vasti, regina lui Ahașveroș (Est. 1:11), a ajuns pe capul Esterei (2:17), iar îmbrăcămintea regală cu care a fost onorat Mardoheu a inclus și o coroană de aur (Est. 6:8; 8:15).

În afara faptului că era un semn al regalității (Prov. 27:24), coroana a devenit o metaforă simbolizînd gloria (Iov 19:9; Is. 28:5; 62:3; Ier. 13:18; Plîn. 5:16; Prov. 4:9; 12:4; 14:24; 16:31; 17:6) și uneori, din nefericire, mîndria (Iov 31:36; Is. 28:1, 3).

Lumea biblică oferă multe exemple de coroane diferite. În Egipt regele și zeii purtau diverse coroane înalte și complexe, avînd diferite semnificații, sau purtau o coroană simplă de aur sau o diademă. Foarte caracteristică este marea Coroană Dublă, coroana combinată a Egiptului de Sus și de Jos, incluzînd coroana roșie a Egiptului de Jos (o pălărie plată, avînd în față o spirală și o coadă înaltă în spate) și deasupra ei coroana albă a Egiptului de Sus (înaltă și conică, cu un nod la capăt). Diademele lui Faraon aveau întotdeauna pe partea din față uraeus sau cobra regală. În Mesopotamia regii asirieni purtau pălării conice trunchiate, împodobite cu fîșii de broderii colorate sau de pietre prețioase, sau purtau o diademă simplă. Regii Babilonului purtau o mitră curbată care se sfîrșea într-un vîrf ascuțit; vezi H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, plăcile 87-89, 95, 109-110, 114, 116, 120.

Excavațiile din Palestina au scos la lumină o serie de coroane circulare sau diademe; pentru o cunună dintr-o bandă de aur decorată cu puncte, vezi W. M. F. Petrie, *Ancient Gaza III*, 1933, plăcile 14: 6, 15. Pentru alte exemple, vezi de asemenea K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, 1937, col. 125-128 și figurile.

K.A.K.

II. În Noul Testament

Sînt două cuvinte care trebuie examinate. Cel mai important dintre ele este *stephanos*, care desemnează o cunună sau o diademă circulară. Este cuvîntul folosit cu referire la cununa de spini a lui Cristos. Cuvîntul „spini" în limba gr. este la fel de general ca în limba noastră, așa încît este imposibil să știm ce plantă a fost folosită. Este clar că această „coroană" a fost o batjocură a simbolului regalității și, poate, a divinității (vezi H. St J. Hart, *JTS*, s.n. 3, p. 66-75). Deși *stephanos* poate desemna o coroană regală (Apoc. 6:2, etc.) sensul obișnuit a fost acela de cunună de lauri acordată învingătorului de la Jocuri sau de ghirlandă festivă folosită cu ocazia unor sărbători. Aceste sensuri stau la baza majorității textelor din NT. Astfel, Pavel le amintește corintenilor că atleții se străduiesc pentru a primi „o cunună care se poate veștejí" și adaugă că noi alergăm ca să primim „o cunună care nu se poate veșteji" (1 Cor. 9:25). Este important ca acela care se luptă pentru coroană să concureze „după rînduieli" (2 Tim. 2:5). În unele cazuri coroana creștinului este de domeniul prezent, cum este cazul cînd Pavel consideră că oamenii convertiți de el sînt coroana lui (Filip. 4:1; 1 Tes. 2:19). De obicei, însă, coroana este de domeniul viitorului, cum este „cununa neprihănirii, pe care mi-o va da în ziua aceea Domnul, Judecătorul cel drept" (2 Tim. 4:8). Există de asemenea referiri la „cununa vieții" (Iac. 1:12; Apoc. 2:10) și la „cununa care nu se poate veșteji, a slavei" (1 Pet. 5:4). Coroana poate fi pierdută, deoarece creștinii sînt îndemnați să o păstreze cu tărie, ca să nu fie luată de la ei (Apoc. 3:11). Dumnezeu l-a încoronat pe om „cu slavă și cu cinste" (Evr. 2:7) și Isus a fost încoronat de asemenea, „pentru ca, prin harul lui Dumnezeu, să guste moartea pentru toți" (Evr. 2:9).

Termenul diadema nu este întîlnit frecvent (Apoc. 12:3; 13:1; 19:12). În NT este întotdeauna un simbol al regalității, un simbol de onoare.

L.M.

CORT. O structură pliabilă din pînză sau din piei, sprijinită pe stîlpi și, deseori, întărită cu frînghii întinse de la stîlpi la țăruși înfipți în pămîntul din jur. Comparați Is. 54:2, care menționează perdelele, frînghiile, țărușii (dar nu și stîlpii); pînza de cort era de obicei de culoare închisă (Cînt. 1:5). Corturile au fost printre primele locuințe confecționate de om (Gen. 4:20; 9:21). Ele constituiau locuința obișnuită a popoarelor nomade sau semi-nomade. Patriarhii evrei au locuit în corturi (Gen. 18:1, 6, 9-10, etc.); femeile aveau uneori propriile lor corturi (Sara, Gen. 24:67; Iacov, Lea, doicile, Rahela, Gen. 31:33) care erau, fără îndoială, alături de corturile soților lor. În timpul călătoriei din Egipt în Canaan Israel a locuit în corturi (Exod. 16:16; 33:8, 10; Num. 16:26; 19:14) și au avut locuințe mai stabile numai după ocuparea Canaanului. În zilele lui Ieremia, secta Recabiților ținea la ideea nomadă de a locui în corturi și disprețuiau viața sedentară (Ier. 35:7), dar nici chiar idealul romantic al vieții nomade independente, trăită în cort, nu trebuia să fie prețuit mai mult decît devotamentul față de Dumnezeu (Ps. 84:10). În Iov 4:21 (vezi și 2 Cor. 5:1) moartea este comparată cu strîngerea cortului.

La alte popoare, Scriptura menționează corturile madianiților (Jud. 6:5; 7:13), ale Chedarului (Cînt. 1:5) și ale Etiopiei (Hab. 3:7, și ale Madianului), care erau locuitori de la marginea desertului din Transiordania și NV Arabiei. Corturile aveau întrebuințări specifice la popoarele sedentare. În afară de cortul pașnic al păstorului, întins pe pășune (Cînt. 1:8; Is. 38:12), regii și armatele lor își întindeau corturile pe cîmp, *cf.* 1 Sam. 17:54 (David); 2 Împ. 7:7-8 (Arameii). În fine, în limbajul obișnuit „cortul" a ajuns să însemne orice fel de locuință (nu numai în sensul literal; *cf.* 1 Împ. 8:66; 2 Împ. 13:5; în unele traduceri este „casă"), poate pentru că în timpul verii cortul era folosit de mulți locuitori de la oraș și de la țară. Informațiile externe despre corturi le confirmă pe cele din Scriptură. În perioada patriarhală egipteanul Sinuhe din Canaan a avut un cort, și-a așezat tabăra și a prădat cortul dușmanului său (*ANET*, p. 20b, rîndul 145). În perioada care a urmat după Exodul lui Israel și așezarea inițială, Ramses III (cca. 1192-1161) spune că a „devastat Seir (adică, Edom) dintre triburile nomade, și le-a jefuit corturile (*hr*, de la ebr. *'ōhel*) de oameni și bunuri" (*ANET*, fig. 170-171, 374 (cortul regal de război). Corturi din epoca patriarhală, *cf.* D. J. Wiseman, în G. A. Cuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies* (Essays in Honor of W. S. LaSor), 1978. (*CORTUL, CORTUL ÎNTÎLNIRII.)

K.A.K.

CORTUL. 1. Cortul adunării sau, mai corect „cortul întîlnirii" a fost un loc provizoriu de întîlnire a lui Dumnezeu cu poporul pînă cînd a fost construit cortul mai mare (Exod. 33:7-11). Acest cort al întîlnirii a fost ridicat în afara taberei. Moise intra în cort și Norul, care marca Prezența divină, se cobora și rămînea afară la ușă. În privința aceasta, cortul s-a asemănat cu crăpătura stîncii în care a fost pus Moise (Exod. 34:22-23) și cu peștera în care a stat Ilie (1 Împ. 19:9-18), pentru ca Dumnezeu să-i vorbească în timp ce gloria lui Dumnezeu trecea pe afară. Cortul cel mare, în schimb, a fost înălțat în mijlocul taberei și Norul

gloriei stătea nu în afara ci în interiorul lui, așa încît la început Moise a trebuit să stea afară (Exod. 40:34-35).

2. Cortul (sau Cortul întîlnirii), cum era numit în mod obișnuit, probabil că a fost sanctuarul în care Dumnezeu a locuit în mijlocul lui Israel în pustie. După intrarea în Canaan, Cortul a fost staționat succesiv la Silo (Ios. 18:1), la Nob (1 Sam. 21) și la Gabaon (1 Cron. 16:39). În cele din urmă Solomon l-a adus la Templu (1 Împ. 8:4). Este numit simplu *miškān* = „locuință" („Cortul"), ca în Exod. 25:9; sau *miškān YHWH* = „locuința lui Iahveh", ca în Lev. 17:4; sau *miškān ha'ēdût* = „locuința tablelor legămîntului" „mărturiei", deoarece acolo se aflau tablele legămîntului, ca în Exod. 38:21; sau *'ōhel mô'ēd* = „Cortul întîlnirii", adică, locul destinat special întîlnirii dintre Dumnezeu și poporul Său, ca în Exod. 28:43; sau *miškān 'ōhel mô'ēd* = „locuința cortului întîlnirii", ca în Exod. 39:32; sau *miqdāš* = „sanctuar" (locaș sfînt), ca în Exod. 25:8; sau *qôdeš* = „loc sfînt", ca în Exod. 38:24. Este numit de asemenea *bet YHWH* = „Casa lui Iahve", ca în Exod. 34:26.

Materialele folosite pentru construirea lui sînt menționate în Exod. 25:3-7. Metalul tradus „aramă" probabil că era cupru. Culoarea „albastră" probabil că a fost un albastru-violet iar culoarea „purpurie" a fost un roșu-purpuriu. Materialul tradus „piei de viței de mare", probabil că erau piei de dugong (vițel de mare).

I. Cortul întîlnirii, cortul, acoperitorile și cadrul

În sensul strict al cuvîntului, „Cortul întîlnirii" se referă la un set de zece perdele de in, înfășurate în jurul unei construcții din rame de lemn, care constituia locuința lui Dumnezeu. Perdelele erau din in și aveau țesute pe ele figuri de heruvimi, brodate cu albastru-violet, roșu-purpuriu și roșu. Fiecare era lungă de 28 de coți și lată de 4; erau cusute laolaltă pe lungime și formau două seturi de cîte cinci, care atunci cînd erau asamblate erau prinse cu 50 de copcii de aur care treceau prin chiotori de la marginea fiecărui set (Exod. 26:1-6). Cortul întîlnirii era acoperit cu unsprezece covoare din păr de capră, care în terminologia strictă este numit „cortul" (Exod. 26:7-15). Fiecare dintre ele era lung de 30 de coți și era lat de 4 și erau cusute laolaltă în souă seturi: unul din cinci și celălalt din șase, care atunci cînd erau asamblate erau prinse, la fel ca și cortul întîlnirii, cu copcii care treceau prin chiotori, numai că copciile erau din cupru.

Deasupra cortului era pusă o învelitoare de piei de berbeci tăbăcite (lit. „vopsite în roșu"), iar peste acestea era învelitoarea din piei de vițel de mare (Exod. 26:14).

Aceste perdele erau întinse peste vîrful, spatele și cele două laturi ale cadrului (Exod. 26:15-30) care era asamblat din patruzeci și opt de unități numite *q^erāšîm*, fiecare lungă de 10 coți și lată de 1 cot și jumătate. Cea mai corectă interpretare a acestor *q^erāšîm* este cea dată de A. R. S. Kennedy (*HDB* 4, p. 659-662); acestea nu erau scînduri masive, ci rame; fiecare consta din două laturi verticale (*yādôt:* nu „urechi", cum este tradus termenul în multe traduceri) unite prin șipci orizontale, ca și o scară. Asemenea rame ar fi avut trei avantaje față de scîndurile masive: ar fi fost mult mai ușoare, ar fi fost mai stabile și, în loc să ascundă frumusețea perdelelor cortului, ar fi permis să fie văzute din interior pe toți pereții. Picioarele celor două laturi verticale ale fiecărei rame erau fixate în suporturi de argint confecționate din argintul obținut din taxa de recensămînt (Exod. 30: 11-16; 38:25-27). Fiecare latură a cortului era formată din douăzeci de rame, în suporturile lor, puse una lîngă alta; pe latura din spate erau șase. În fiecare colț din spate mai era încă o ramă. Este clar că scopul acestor rame suplimentare era să confere rigiditate întregii structuri, dar detaliile specificațiilor nu sînt clare.

Poate că cea mai bună explicație este cea dată de U. Cassuto: fiecare ramă din colț era cuplată (nu „separată" ca în VSR) la partea de jos și de sus așa încît să formeze o pereche cu ultima ramă de pe latura cortului, iar apoi era prinsă de perechea sa cu un inel de metal (v. 24). Pentru a menține alinierea ramelor, cinci bare erau trecute prin inelele de aur prinse de șipcile orizontale ale fiecărei rame din laturi și din spate. Bara din mijloc se întindea pe toată lungimea, iar celelalte patru erau mai scurte. Ramele și barele erau confecționate din lemn de salcîm, acoperit cu aur.

Cînd ramele au fost asamblate, distanța de la extremitatea superioară pe partea anterioară ramelor de-a lungul acoperișului, pînă la extremitatea interioară a ramelor spre partea posterioară a fost 20 x 1½ + 10 = 40 coți. Perdelele cortului, prinse laolaltă, măsurau 28 de coți pe 10 x 4 = 40 coți. Ele erau întinse peste rame așa încît cei 40 de coți se întindeau de la partea de sus a ramelor din față pînă la partea de jos a ramelor din spate. Perdelele asamblate ale cotrului măsurau 30 de coți pe 11 x 4 = 44 coți. Cînd erau întinse peste perdelele cortului, cei 2 coți în plus (30 față de 28) dădeau o bordură de 1 cot de fiecare parte (Exod. 26:13). Cei 4 coți care erau în plus în cealaltă direcție (44 față de 40) erau împărțiți în felul următor: în partea posterioară cortul trecea cu 2 coți peste perdelele cortului întîlnirii (v. 12), iar în partea anterioară, cei 2 coți erau îndoiți în spate, pe laturi și pe acoperiș, ca să protejeze marginea perdelei cortului întîlnirii care ar fi rămas descoperită (v. 9). Cuvîntul folosit pentru aranjarea perdelelor peste rame nu este cuvîntul obișnuit pentru întinderea unui cort, *natâ*, ci *pāras*, care înseamnă „a desfășura" (este folosit pentru înfășurarea unei pînze în jurul mobilierului). Acoperișul era plat. Pentru a împiedica perdelele să se lase în jos la mijloc trăgînd ramele în interior, (textul nu spune acest lucru, dar omite multe detalii cu privire la cort, care trebuie cunoscute pentru a construi un cort), probabil că erau folosite niște bare de lemn transversale, de la o margine la alta a părții de sus a ramelor (pentru comparație, vezi pavilionul portabil al lui Hetep-heres). J. Fergusson (*Smith's Dictionary of the Bible*, 3, p. 1452-1454) și mulți alții au argumentat în mod neconvingător că perdelele trebuie să fi fost întinse peste stîlp central. Unele dintre argumentele lor presupun că laturile și spatele cortului erau formate din scînduri masive; dar întrucît acestea nu erau formate din scînduri ci din rame, argumentele lor nu sînt valabile și ar duce la un rezultat imposibil: locul sfînt și locul preasfînt ar fi fost expuse vederii din afară. Alte argumente sînt anulate deoarece nu observă că termenul „cort" în Exod. 26:1-13 nu se referă la clădire în general, ci la cele zece perdele de in.

II. Interiorul

Interiorul cortului era împărțit în două compartimente printr-o perdea prinsă cu copciile care prindeau perdelele cortului (Exod. 26:31-34). De aici știm că primul compartiment era lung de 20 de coți, al doilea de 10 coți. Înălțimea ramelor, 10 coți, ne dă a doua dimensiune și după toate probabilitățile lățimea ambelor compartimente era de asemenea 10 coți: deși lățimea celor șase rame din spate era de 9 coți, trebuie să adăugăm grosimea ramelor și ramele din colțuri. Primul compartiment este numit „locul sfînt", iar al doilea, „sfînta sfintelor", adică, „locul preasfînt, sau pur și simplu, „locul sfînt" (Lev. 16:2-3; Evr. 9:12; 10:19; în aceste ultime două versete este vorba de intrarea in sfînta sfintelor). De asemenea, primul compartiment este numit uneori „primul cort", iar al doilea compartiment „cortul al doilea" (Evr. 9:6-7). Perdeaua despărțitoare (*pārōket*: un termen care nu este folosit pentru nici o altă perdea atîrnată), confecționată din același material, cu aceleași culori și broderii ca și perdelele cortului, era prinsă cu copci de aur de patru stîlpi din lemn de salcîm, acoperit cu aur, fixați în patru suporturi de argint. Stîlpii nu aveau capiteluri. La ușă (sau, la intrare) era o perdea de in vopsită în albastru, roșu-purpuriu și roșu (dar fără heruvim). Era prinsă cu copci de aur de cinci stîlpi din lemn de salcîm acoperiți cu aur și fixați în suporturi de cupru. Acești stîlpi aveau capiteluri acoperite cu aur, la fel ca și bețele lor de legătură (Exod. 26:36; 36:38). Pentru a face distincție între *pārōket* și această perdea, *pārōket* este numită uneori perdeaua a doua (perdeaua dinlăuntru).

III. Mobilierul

În locul preasfînt se afla *chivotul legămîntului (Exod. 25:10-22). Acesta era acoperit cu o placă de aur curat („scaunul îndurării") pe care era cîte un heruvim la fiecare capăt. Numele acestei plăci, *kappōret*, nu înseamnă „capac" ci de „ispășire", adică, un loc unde era stropit sîngele ispășirii. Așa a fost interpretat de LXX (*hilastērion*) și de NT (Evr. 9:5; „capacul ispășirii" sau „scaunul îndurării"). Drugii pentru transportul chivotului erau trecuți prin inele aflate la baza chivotului (Exod. 25:12). Nu există nici o contradicție între Exod. 25:15 și Num. 4:8. Ultimul verset arată că pentru a ușura acoperirea chivotului, drugii pentru transport erau scoși pentru un moment și apoi erau puși imediat la loc: primul verset cere ca drugii să fie lăsați în inele tot timpul, chiar și atunci cînd chivotul nu era transportat.

În locul preasfînt, în fața perdelei se afla altarul tămîierii (Exod. 30:1-10). Era confecționat din lemn de salcîm acoperit cu aur curat - de aici derivă celălalt nume, „altarul de aur"- era un pătrat cu latura de un cot, înalt de 2 coți, de la colțuri se ridicau patru coarne iar peste capăt avea un capitel ornamental din aur. (Pentru un altar păgîn din piatră, un altar cu coarne, pentru ars tămîie, vezi *ALTAR.) Pentru transportul altarului, doi drugi erau trecuți prin inele de aur prinse imediat sub capitel. Altarul era pus înaintea chivotului (observați sublinierea din 30:6) fiind considerat că aparține de locul preasfînt (*cf.* 1 Împ. 6:22 și Evr. 9:4, unde traducerea corectă se pare că este „altarul de aur pentru tămîiere" și nu „cădelniță"). Poziția altarului poate fi comparată cu poziția celor două altare pentru tămîiere din templul de la Arad (*BA* 31, 1968, p. 22 ș.urm.).

În partea de N (Exod. 26:35) se afla masa cu Pîinea pentru punerea înainte (Exod. 25:23-29). O asemenea masă și un sfeșnic (vezi mai jos) din templul lui Irod sînt reprezentate pe Arcul lui Titus din Roma. Totuși, există anumite îndoieli cu privire la corectitudinea acestor sculpturi, întrucît pe baza sfeșnicului apar diferite figuri ne-evreiești. Detaliul din v. 25 este incert. Unii traducători și-au închipuit că este o bordură orizontală de 8 cm, alții o bordură verticală de 8 cm, de jur împrejurul mesei, alții, în consens cu vestigiile de pe Arcul lui Titus, și-au imaginat niște șipci încrucișate între picioarele mesei, late de 8 cm.

Vasele folosite la această masă erau: farfurii late, probabil pentru pîine; farfurii adînci „căţui" (*kappōt*: pentru tămîie; vezi *kap*, în Num. 7:14); potire și cești pentru jertfele de băutură.

În partea de S (Exod. 26:35) se afla *sfeșnicul, *m^e^nōrâh* (Exod. 25:31-40), avînd forma unui pom stilizat. În limbaj tehnic, baza și pivotul central constituie sfeșnicul propriu zis; cele șase brațe sînt descrise că „ies din sfeșnic" (v. 33). În v. 31, traducerea literală este „potirașele, gămălioarele și florile", indicînd trei elemente distincte și nu „potirașele, și gămălioarele cu flori", care ar indica un element alcătuit din două părți. Gămălioarele (capitelurile) erau niște protuberanțe rotunde, pe brațele și pe pivotul central al sfeșnicului (ele nu erau la capăt, așa cum sugerează termenul „capitel"). Este probabil, dar nu cu certitudine deplină, că cele șase brațe se ridicau la aceeași înălțime ca și pivotul central. Cele șapte lumînări probabil că erau plasate cîte una la capătul fiecărui braț și al pivotului central. Pentru sfeșnic erau făcute *mucări și *cenușare.

IV. Curtea

Cortul se afla în jumătatea de V a curții, care era de 100 x 50 de coți, lungimea fiind pe direcția N-S (Exod. 27:9-19). Ușa cortului era îndreptată spre E.

Curtea era mărginită de un paravan de pînză de in, înalt de 5 coți; pînza era prinsă pe stîlpi. În centrul laturii de E era o deschizătură ca o poartă, lată de 20 de coți. Paravanul porții era din pînză de in, brodată cu albastru-violet, roșu-purpuriu și roșu.

Stîlpii se pare că erau făcuți din lemn de salcîm (ei nu sînt menționați în lista articolelor de cupru, Exod. 38:29-31) și erau fixați în socluri de cupru. Erau ancorați cu frînghii și țăruși și aveau capiteluri acoperite cu argint, iar sub capiteluri aveau niște brîie de argint, numite bețe de legătură.

Sînt date trei metode pentru amplasarea stîlpilor:

(1) Pe baza presupunerii că exista un stîlp pentru fiecare perdea de 5 coți și că nici un stîlp nu a fost socotit de două ori, șaizeci de stîlpi sînt amplasați pentru a crea douăzeci de spații pe cele două laturi și zece spații la capete. În cazul acesta, paravanul porții era sprijinit pe patru stîlpi proprii și pe un stîlp dintre ceilalți.

Este îndoielnic că această socoteală satisface îndrumările pentru cei 20 de coți de la deschizătura porții, unde se vorbește despre „... *cei patru stîlpi ai ei* ...".

(2) Lucrarea *Baraitha on the Erection of the Tabernacle*, 5, arată că stîlpii erau amplasați la jumătatea fiecărei perdele de 5 coți și că în colțuri nu existau stîlpi. (Pentru o încercare de soluționare a dificultăților pe care le-ar crea această idee la colțuri și la poartă, vezi M. Levine, *The Tabernacle*, 1969, p. 76, 81).

(3) Întrucît textul nu spune nicăieri că stîlpii erau la 5 coţi unul de altul, poate că la colţuri stîlpii de la capăt stăteau unul lîngă altul. Sau poate că stîlpii de la colţuri au fost socotiţi de două ori (textul nu afirmă explicit că numărul total de stîlpi a fost 60). Poarta se poate să fi fost intrată înăuntru (sau ieşită în afară). Sistemul acesta dă naştere la o socoteală foarte complicată a distanţei dintre stîlpi.

În jumătatea de E a curţii se afla un altar. Era numit „altarul de aramă" (cupru), datorită materialului cu care era acoperit, sau altarul pentru arderea de tot, de la *jertfa cea mai importantă care era adusă pe acest altar (Exod. 27:1-8). Avea o ramă din lemn de salcîm, lungă şi lată de 5 coţi şi înaltă de 3 coţi, cu coarne care se ridicau din cele patru colţuri. Tot altarul era acoperit cu cupru. Pînă la jumătatea altarului, pe dinafară, era de jur împrejur un pervaz orizontal. (Pentru un altar de piatră cu coarne, cu dimensiuni comparabile, vezi Y. Aharoni, *BA* 37, 1974, p. 2-6; *ALTAR.) De jur împrejurul altarului, de la pămînt

JERTFE	LUNA TIŞRI								TOTAL
	ZIUA 15	ZIUA 16	ZIUA 17	ZIUA 18	ZIUA 19	ZIUA 20	ZIUA 21	ZIUA 22	
TAURI	13	12	11	10	9	8	7	1	71
JERTFE DE CEREALE ASOCIATE (1) (ÎN EFE)	3,9	3,6	3,3	3,0	2,7	2,4	2,1	0,3	21,3
BERBECI	2	2	2	2	2	2	2	1	15
JERTFE DE CEREALE ASOCIATE (2) (ÎN EFE)	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4	0,2	3
MIEI DE PARTE BĂRBĂTEASCĂ*	14	14	14	14	14	14	14	7	105
JERTFE DE CEREALE ASOCIATE (3) (ÎN EFE)	1,4	1,4	1,4	1,4	1,4	1,4	1,4	0,7	10,5
ŢAPI	1	1	1	1	1	1	1	1	8

* Miei de un an, fără cusur
(1) 3/10 de efă pentru fiecare taur
(2) 2/10 de efă pentru fiecare berbec
(3) 1/10 de efă pentru fiecare miel.

Diagramă care arată jertfele zilnice aduse în timpul Sărbătorii corturilor (Num. 29:12-35).

pînă la pervazul orizontal, era o rețea de cupru, iar la cele patru colțuri erau inele pentru drugii cu care era transportat altarul. Rețeaua nu era un grătar, iar altarul era descoperit la partea de sus. Unii cred că atunci cînd altarul era folosit, era umplut cu pămînt și cu pietre, iar alții cred că era un fel de incinerator, iar aerul pentru ardere venea prin rețeaua de cupru. Pentru slujba de la altar existau *oale pentru scos cenușa, *lopeți, *lighene, *furculițe și *tigăi pentru cărbuni.

Între altar și ușa cortului se afla un vas pentru spălare (Exod. 30:17-21; 38:8; 40:29-32). Era un lighean de cupru, fixat pe o bază de cupru. Nu ni se spune nimic cu privire la mărimea, forma sau ornamentarea lui (nici cu privire la mijloacele de transport, deși absența acestui detaliu din *TM* în Num. 4 ar putea să fie accidentală: LXX dă informațiile așteptate). În lighean se punea apă pentru spălarea rituală a preoților.

În tabără cortul întîlnirii era înconjurat mai întîi de corturile preoților și leviților, iar apoi de corturile celor douăsprezece seminții (Num. 2; 3:1-30).

V. Probleme și soluții

Revizuirea teoriilor care au criticat sursele, în special cele legate de așa-numitele Texte preoțești, împreună cu descoperirile arheologice au modificat considerabil argumentele vechi ale școlii liberale împotriva istoricității cortului întîlnirii. Vezi de ex. G. Henton-Davies, *IDBS*, 3, p. 503-506; Y. Aharoni, *Orient and Occident* (ed. H. A. Hoffner, Jr.), 1973, p. 6; C. L. Meyers, *IDBS*, p. 586. Afirmațiile că instrucțiunile pentru construirea Cortului întîlnirii sînt parțial imposibil de a fi puse în practică și, prin urmare sînt lucrarea unui idealist, ar fi valabile dacă scrierile ar fi fost menite să fie planuri detaliate de construcție. Dar ele nu au această menire, ci sînt scrise „pentru învățătura noastră". Prin urmare, multe detalii practice care nu au o valoare estetică, simbolică și spirituală sînt omise. În același timp, se știe că pavilioane portative, care au folosit practic aceleași tehnici de construcție ca și Cortul întîlnirii au fost folosite în Egipt cu mult timp înainte de vremea lui Moise; vezi K. A. Kitchen, *THB* 5-6, 1960, p. 7-13. Din faptul că instrucțiunile pentru altarul tămîierii sînt în Exod. 30 și nu în Exod. 25, cum ar fi de așteptat, s-a argumentat că această descriere ar fi o adăugire tîrzie la Exodul și că altarul tămîierii nu a fost introdus în închinarea lui Israel decît la o dată relativ tîrzie. Dar întrucît altare pentru tămîiere au fost descoperite la Arad și în diferite localități din Canaan datînd din secolul al 10-lea î.d.Cr. este extrem de improbabil ca Israel să nu fi avut un asemenea altar la o dată mai timpurie. De asemenea, pe baza unor divergențe dintre LXX și *TM* în Exod. 36-40, s-a argumentat că ultimele capitole ale cărții Exodului în ebr. nu au ajuns încă în forma finală atunci cînd a fost tradusă LXX, și că LXX a urmat în parte o tradiție ebr. care nu menționa deloc altarul pentru tămîiere. Dar argumentul nu este valabil: vezi D. W. Gooding, *The Account of the Tabernacle*, 1959.

VI. Semnificația

Din punct de vedere teologic, Cortul întîlnirii, în calitatea sa de locuință a lui Dumnezeu pe pămînt, are o importanță extraordinar de mare, întrucît este primul din seria: Cortul întîlnirii, Templul, Întruparea, trupul credinciosului individual, Biserica. Întrucît Cortul întîlnirii a fost construit după planul lui Dumnezeu, fiind o copie și o „umbră a lucrurilor cerești" (Evr. 8:5), prin urmare simbolurile sale au comunicat o semnificație spirituală pentru israeliții din vremea aceea. Deseori ni se spune explicit care este acea semnificație, cum este chivotul sau scaunul îndurării (Exod. 25:16, 22; Lev. 16:15-16), perdeaua și împărțirea în două compartimente (Lev. 16:2; Evr. 9:8), altarul pentru tămîiere (Ps. 141:2; *cf.* Luca 1:10-13; Apoc. 5:8; 8:3-4), ligheanul pentru spălare (Exod. 30:20-21), altarul de aramă (Lev. 1:3-9; 17:11); iar cînd semnificația nu este exprimată explicit, ca în cazul mesei și a sfeșnicului, ea este evidentă din funcția lor. Măsura în care aceste simboluri au fost de asemenea prototipuri pentru realitățile spirituale care urmau să ne fie revelate nouă este un subiect controversat. Este de înțeles că a devenit un subiect controversat datorită interpretărilor extravagante făcute încă din primele secole. Dar NT declară că legea a fost „umbra bunurilor viitoare", care sînt bunurile care au venit odată cu Cristos (Evr. 10:1; 9:11). De aceea se spune despre Cristos că a intrat prin perdeaua dinlăuntru (Evr. 6:19-20) și a fost adus ca o jertfă de ispășire (Rom. 3:25, *hilastērion; cf.* LXX Exod. 25:17-22; Lev. 16:15-16); scriitorul Epistolei către Evrei arată că ar putea expune în felul acesta toate vasele din Cortul întîlnirii, nu numai lucrul care a fost relevant pentru argumentul său direct (Evr. 9:5).

BIBLIOGRAFIE. A. H. Finn, *JTS* 16, 1915, p. 449-482; A. R. S. Kennedy, *HDB*, 4, p. 653-668; M. Haran, *HUCA* 36, 1965, p. 191-226; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967, p. 319 ș.urm.; R. K. Harrison, *IOT*, 1970, p. 403-410; R. P. Gordon, *A Bible Commentary for Today*, 1979, p. 173 ș.urm.

D.W.G.

CORTURILOR, SĂRBĂTOAREA. Ebr. *hag̱ hassukkôṯ*, „sărbătoarea corturilor" (Lev. 23:34; Deut. 16:13), sau *hag̱ hā'āsîp̱*, „sărbătoarea adunării" (Exod. 23:16; 34:22). Aceasta era una dintre cele trei sărbători mari din cursul anului evreiesc, o sărbătoare la care avea loc pelerinaj; era ținută timp de 7 zile, din ziua a 15-a pînă în ziua a 22-a a lunii a 7-a. Avea loc la sfîrșitul anului, cînd roadele cîmpului erau adunate și era una dintre cele trei sărbători anuale la care trebuia să participe orice bărbat (Exod. 23:14-17; 34:23; Deut. 16:16). Era un prilej de bucurie (Deut. 16:14). Numele de „sărbătoarea colibelor" (corturilor) vine de la cerința ca fiecare israelit să locuiască în colibe făcute din ramuri de copaci și frunze de palmier în timpul celor 7 zile ale sărbătorii (Lev. 23:42). Erau aduse jertfe în cele 7 zile, începînd cu 13 tauri și alte animale în prima zi, și scăzînd cîte un taur în fiecare zi pînă în ziua a 7-a cînd erau jertfiți 7 tauri. În ziua a 8-a era o adunare de sărbătoare cînd se jertfea un taur, un berbec și șapte miei (Num. 29:36). Aceasta era ultima zi, „ziua cea mare a sărbătorii", la care probabil că se face aluzie în Ioan 7:37. Fiind o sărbătoare instituită de Dumnezeu, nu a fost uitată niciodată. A fost ținută în vremea lui Solomon (2 Cron. 8:13), Ezechia (2 Cron. 31:3; *cf.* Deut. 16:16) și după exil (Ezra 3:4; Zah. 14:16, 18-19). Ceremonia vărsării apei, asociată cu această sărbătoare în vremurile postexilice și oglindită în exclamația lui Isus din Ioan 7:37 ș.urm., nu este prescrisă în Pentateuh. Din Zah. 14:17 (*cf.* 1 Sam. 7:6) se subînțelege că este o recunoaștere

a faptului că ploaia este un dar de la Dumnezeu, un dar necesar pentru a produce recolte bune.

Această sărbătoare avea o referire istorică la Exodul din Egipt și le amintea evreilor de călătoria lor și de faptul că au locuit în colibe în pustie (Lev. 23:43). Totuși, acest fapt nu dovedește transformarea unei sărbători agricole într-una istorică. Dimpotrivă, subliniază adevărul că viața poporului Israel s-a bazat pe răscumpărarea care, în ultimă analiză, este iertarea păcatelor.

Faptul acesta separă sărbătoarea corturilor de sărbătorile de recoltat ale popoarelor învecinate ale căror rădăcini se aflau în activitatea mitologică a zeilor.

BIBLIOGRAFIE. N. Hillyer, *TynB* 21, 1970, p. 39-51. D.F.

COS. (Fapt. 21:1). Insulă muntoasă din grupul Sporadelor, la V de coasta Asiei Mici, în apropiere de Halicarnas. A fost colonizată timpuriu de grecii dorieni și a ajuns renumită prin școala de medicină întemeiată în secolul al 5-lea î.d.Cr. de către Hipocrat; a fost renumită și ca un centru literar, fiind locul natal al lui Philetas și Theocritus, în secolul al 3-lea î.d.Cr. Era cunoscută și pentru țesături fine.

Romanii au transformat Cos într-un stat liber din provincia Asia, iar împăratul Claudiu, influențat de medicul său din Cos, i-a conferit scutire de impozite. Irod cel Mare a fost un binefăcător al oamenilor din Cos. K.L.McK.

COSMETICE ȘI PARFUMERIE.

I. Introducere

a. Sfera de studiu

Prin cosmetice se înțelege aici gama largă de produse, de la pulberi minerale, uleiuri și extracte vegetale și grăsimi animale care au fost folosite încă din cele mai vechi timpuri pentru a înfrumuseța, a ameliora sau a restaura înfățișarea personală (cosmetice „vizuale") sau pentru a produce arome plăcute (cosmetice „odorifere").

b. Vase și ustensile cosmetice

În Scriptură se vorbește prea puțin despre cutii, sticle, flacoane, linguri și alte ustensile cosmetice cunoscute din descoperirile arheologice. În afară de „cutiile cu parfumuri" menționate în Is. 3:20, o traducere a cărei corectitudine a fost pusă la îndoială, găsim bine cunoscutul vas cu ulei prețios sau mir de nard cu care femeia pocăită a uns capul lui Cristos (Luca 7:37; *cf.* Mat. 26:7; Marcu 14:3). În orașele din Palestina au fost găsite multe vase mici pentru uz cosmetic; în cele mai multe perioade vasele mici de lut probabil că au fost folosite pentru arome, iar din Lachis, din secolul al 14/13-lea, provine un flacon superb din fildeș, folosit pentru unguente. Femeile egiptene de rang înalt preferau să folosească linguri cosmetice din fildeș sculptat în formă de lotus, fecioare, rațe, etc.; aceste linguri erau folosite uneori și în Palestina. Pentru vopselele de ochi existau cutii și tuburi mici, iar vopseaua era aplicată de obicei cu o *spatulă* mică din lemn sau bronz. În Egipt au fost scoase la lumină zeci de asemenea vase și spatule. (*OGLINDĂ.)

c. Igiena

Pretutindeni în Orientul biblic, uleiul pentru ungerea trupului - cu scopul de a înmuia pielea arsă de soare - era aproape la fel de important ca și mîncarea și băutura. Folosirea acestui ulei era un lucru obișnuit, cu excepția perioadelor de jale vezi Deut. 28:40 (pierderea lui, un blestem); Rut 3:3; 2 Sam. 12:20 (*cf.* Mat. 6:17). Un exemplu izbitor este îmbrăcarea, hrănirea și ungerea trupelor repatriate ale regelui Ahaz (cca 730 î.d.Cr.), fapt descris în 2 Cron. 28:15. Cei care aveau o pasiune pentru lux foloseau cu larghețe uleiuri scumpe (Amos 6:6), un mod sigur de a goli punga (Prov. 21:17).

Sursele externe confirmă imaginea biblică. În timpul dinastiei lui Ramses din Egipt (secolul al 13-lea î.d.Cr.) un papirus menționează 600 *hin* de „ulei de uns" pentru un grup de lucrători; altor lucrători li s-a dat „ulei ca să se ungă, de trei ori pe lună", sau „rația de grîu și rația de ulei" (vezi R. A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies,* 1954, p. 307-308, 312, 470). Aceeași situație putea fi întîlnită în Mesopotamia, cel puțin începînd cu secolul al 18-lea î.d.Cr. Trebuie să ținem cont că articolele cosmetice orientale erau folosite în egală măsură cu scop utilitar și cu scop decorativ. (Vezi textele de la Mari despre împărțirea uleiului, J. Bottéro, *Archives Royales de Mari,* 7, textele 5-85.)

II. Parfumerii și producerea parfumurilor

În 1 Sam. 8:13 Samuel descrie un rege obișnuit „cum au toate popoarele din jur" și care cere serviciile „parfumurilor, bucătarilor și brutarilor". Trei aspecte ale acestui pasaj sînt clarificate de surse externe: existența parfumeriilor de palat, asocierea dintre producerea cosmeticelor și gătit, și termenul (evr.) de bază *rqh.*

a. Parfumeriile regale

Marele palat de la Mari, pe Eufratul mijlociu (secolul al 18-lea î.d.Cr.) avea propriile sale parfumerii, *bītraqqi,* care trebuia să furnizeze cantități mari de diferite unguente pentru demnitarii și soldații regelui, cît și parfumurile de corp necesare pentru ritualuri, sărbători și banchete regale. Vezi J. Bottéro, *Archives Royales de Mari,* 7, 1957, *Textes Économiques et Administratifs,* p. 3-27 (textele 5-85), 176-183 (diferite uleiuri), 183-184 (cantități mari), 274, n. 2 și p. 360 (*bīt-raqqi*).

b. Metode manufacturiare asociate cu gătitul

Textul din 1 Sam. 8:13, care grupează împreună facerea parfumurilor, gătitul și coptul, este în concordanță cu obiceiurile antice. Tehnicile folosite în parfumerie erau înrudite cu gătitul. Parfumul din flori, etc. putea fi extras și „fixat" prin trei procese. Primul este numit *enfleurage* și constă în cufundarea florilor în grăsime și schimbarea lor continuă. Al doilea este *macerarea*: cufundarea florilor, etc. în grăsime fierbinte sau în ulei fierbinte, încălzit la 65°C (150°F). Acest proces era cel mai răspîndit și cel mai apropiat de gătit. Al treilea proces este *extracția:* stoarcerea sucurilor aromate prin presarea florilor, *etc.*, într-un sac. Uleiul de mir și alte rășini erau obținute prin încălzirea substanțelor de interes într-o grăsime/ulei de tip „fixativ" (la care se adăuga apă pentru a reduce

evaporarea aromelor); esența de parfum de mir sau alte rășini era transferată în felul acesta în grăsime, iar din aceasta putea fi filtrată ca un lichid parfumat. Pentru aceste procese, vezi R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 1955, p. 9-10 și bibliografia, și A. Lucas, *JEA* 23, 1937, p. 29-30, 32-33. Textele N Canaanite de la Ugarit menționează „uleiul parfumierului" (*šmn rqh*; vezi Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 130) și articole cum sînt „10 logi de ulei", „3 logi de parfum" (*tlṯ lg rqh;* vezi Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, p. 427, nr. 1354 - secolul 14/13 î.d.Cr.; aceeași unitate de măsură (log - sau „pahar") este folosită în Lev. 14:10, 12, 15, 21, 24) (*GREUTĂȚI ȘI MĂSURI).

Aceste procese, înrudite cu gătitul cu grăsimi, etc., sînt zugrăvite uneori în picturile din mormintele egiptene din secolul al 15-lea î.d.Cr., care arată oameni care toarnă și agită amestecul în vase încălzite, sau care dau rășinilor aromate forme interesante. Exemple tipice pot fi întîlnite în Davies, *JEA* 26, 1940, placa 22 cu p. 133, și Forbes, *op. cit.*, p. 13 și fig. 1. Aspectul de gătit al parfumeriei este oglindit direct în termenul egiptean corespunzător lui „parfumier", *ps-sgnn*, lit. „bucătar (gătitor) de unguent", cît și în folosirea focului în rețetele complexe de cosmetice din Asiria (pentru acestea vezi E. Ebeling, *Parfümrezepte und Kultische Texte aus Assur*, 1950).

c. Terminologia ***rqh***

Participiul obișnuit *roqah* este folosit pentru „parfumier" în Exod. 30:25, 35; 37:29, cît și în 1 Cron. 9:30, unde se referă la preoții însărcinați de David și Saul să facă parfumuri pentru cortul întîlnirii. Termenul apare și în Ecl. 10:1, unde este identic cu termenul ugaritic *šmn rqh* citat mai sus. *raqqāh*, fem. *raqqāhâ*, este forma de substantiv pentru „parfumier de profesie"; acest ultim termen este întîlnit în 1 Sam. 8:13, iar primul termen apare în Neem. 3:8, „Hanania, dintre (lit. „fiul") făcătorii de mir". (*Cf.* Mendelsohn, *BASOR* 80, 1940, p. 18). Dintre cuvintele care înseamnă „parfum", *rōqah* apare în Exod. 30:25; 5, 35; *riqqûah*, „unguente", în Is. 57:9; *reqah*, se referă la vinuri aromate în Cînt. 8:2 (*MÎNCARE); *merqah*, „parfum" sau „mireasmă", în Cînt. 5:13; *meruqqāhîm* este forma verbală pasivă în expresia „pregătită după meșteșugul celui ce pregătește mirul", în 2 Cor. 16:14; *mirqahaṯ* este „untdelemn, parfum" în expresia „făcători de tămîie mirositoare", 1 Cron. 9:30, cît și în expresia: „Un untdelemn, o amestecătură mirositoare, făcută după meșteșugul făcătorilor de mir", în Exod. 30:25; în fine, *merqāhâ*, „vas plin cu mir", în Iov 41:31, cît și într-un imperativ, „fierbe bine carnea", într-un context culinar (carne condimentată?), în Ezec. 24: 10 (un text dificil).

III. Cosmetice „vizuale"

a. Vopsirea feței și a corpului.

Încă din cele mai vechi timpuri femeile din Orient obișnuiau să se vopsească în jurul ochilor și să-și înnegrească sprîncenele cu paste minerale care erau de obicei negre. La început acest obicei a avut un scop medicinal (să protejeze ochii de lumina puternică reflectată), dar a devenit repede o modă pentru femei, mărind aparent conturul ochilor și dînd impresia că privirea este mai intensă. Lucrul acesta este atestat în Egipt, Palestina și Mesopotamia.

Se spune că regina Izabela a folosit asemenea cosmetice în anul 841 î.d.Cr. Pasajul din 2 Împ. 9:30 arată că ea „și-a uns sprîncenele (*pûḵ*), și-a împodobit capul" înainte de a merge la fereastră de unde a fost aruncată la porunca lui Iehu, ca să moară. Mai bine de două secole mai tîrziu doi profeți evrei au descris națiunea lor idolatră, necredincioasă față de Dumnezeu, ca pe o femeie machiată pentru iubiții ei nelegitimi. Ieremia (4:30) spune: „Îți vei sulemeni ochii" (lit. „îți vei mări ochii cu vopsea de ochi", *pûḵ*), în timp ce Ezechiel (23:40) spune: „te-ai sulemenit (*kāḥal*) la ochi..." Observați de asemenea numele celei de-a treia fiice a lui Iov (42:14), Cheren-Hapuc, „corn cu vopsea de ochi" - adică, o sursă de frumusețe. Vopseaua pentru ochi era preparată prin măcinarea mineralelor ca o pudră fină și amestecarea lor cu apă sau cu clei pentru a forma o pastă care să poată fi păstrată într-o cutie și aplicată pe față cu degetul sau cu o spatulă (vezi I.*b*, mai sus).

Trebuie să spunem cîteva cuvinte despre mineralele folosite. Pe vremea romanilor era folosit în preparatele pentru ochi un compus de antimoniu; denumirea lat. a sulfurii de antimoniu și apoi a antimoniului însuși este stibium. Din nefericire aceasta a făcut ca vopselele orientale de ochi să fie denumite în general antimoniu sau stibiu și această denumire este în mare măsură greșită. În Egipt verdele de malachit a ajuns să fie înlocuit curînd de vopseaua neagră de ochi (egipt. *msdmt*). Analiza multor eșantioane excavate a arătat că vopseaua consta în principal din *galena* (sulfură de plumb), fără să conțină antimoniu decît ca impuritate accidentală. (Vezi A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*[4], 1962, p. 80-84 și *cf.* p. 195-199.) În Mesopotamia babilonienii numeau vopseaua lor de ochi *guhlu*, despre care se crede că era galenă sau antimoniu/stibiu. (Pentru cea dintîi, vezi Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, p. 18, care nu aduce nici o dovadă în sprijinul propunerii sale; pentru cel din urmă, vezi R. C. Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, p. 49-51, unde dovezile aduse sînt irelevante - dar „creioanele de plumb" se potrivesc mai bine cu galena decît cu antimoniul.) Termenul *guhluo* este același cu termenul evr. *kāhal*, „a vopsi (ochii)" și a trecut în limba arabă ca și *kohl*, „vopsea de ochi". Cuvîntul arab modern *kohl* este folosit frecvent pentru funingine umezită; el poate să includă galenă, dar nu antimoniu (*cf.* Lucas, *op. cit.*, p. 101). De aceea, este foarte probabil că termenul evr. *pûḵ*, „vopsea de ochi", s-a referit la galenă și nu la antimoniu. Astfel, *'aḇnê pûḵ* din visteria Templului (1 Cron. 29:2) ar putea însemna „bulgări de galenă". Folosirea termenului *pûḵ* în Is. 54:11 poate presupune folosirea galenei (pulverizate) ca și component (închis la culoare) al unui adeziv (de ex. rășină) pentru montarea pietrelor prețioase. Pentru rășină combinată cu minerale pulverizate pentru a forma adezivi colorați pentru montarea bijuteriilor, etc., vezi Lucas, *op. cit.*, p. 12-13.

În Egipt ocrul roșu (oxid roșu de fier), găsit deseori în morminte, a fost probabil folosit ca o pudră pentru a colora obrajii (Lucas, *op. cit.*, p. 104). Femeile egiptene foloseau de asemenea pămătufuri de pudră (Forbes, *op. cit.*, p. 20 și fig. 4) și ruj de buze (vezi picturile cu culori vii reproduse în *ANEP*, p. 23, fig. 78). În antichitate frunzele plantei aromate henna (vezi IV, mai jos) erau zdrobite pentru a extrage din ele un colorant roșu pentru picioare, mîini, unghii și păr

(Lucas, *op. cit.*, p. 107). În Mesopotamia sumerienii foloseau ca pudră de faţă ocru galben, cunoscut sub numele de „lut auriu" sau „flori în obraji"- babilonienii foloseau în mod obişnuit ocru roşu (Forbes, *op. cit.*, p. 20). Nu încape îndoială că asemenea farduri erau pe placul evreicelor cochete, cum sînt cele din Is. 3:18-26.

b. Aranjarea părului
Aranjarea părului făcea parte din ţinută în Orientul Apropiat. În Egipt frizeri pricepuţi îngrijeau părul (şi perucile) demnitarilor. Pentru descrieri ale acestor frizeri cît şi detalii despre coafurile şi acele de păr folosite, vezi *ANEP*, p. 23, fig. 76-77 şi ref. de la p. 259, cît şi E. Riefstahl, *JNES* 15, 1956, p. 10-17 şi plăcile 8-14. Mesopotamia a avut o modă proprie în ce priveşte coafura (*cf.* B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 1, 1920, p. 410-411; *RA* 48, 1954, p. 113-129, 169-177- 49, p. 9 ş.urm.). Canaanul şi Israelul oferă exemple de coafuri diverse cu păr lung sau scurt (vezi G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 191 şi fig. 136-137, 72). În acest context putem înţelege batjocura lui Isaia (3:24) şi observaţia că Izabela şi-a împodobit capul (2 Împ. 9:30). Pieptenii ornamentaţi erau răspîndiţi (vezi, de ex., *ANEP*, p. 21, fig. 67). Bărbaţii din lumea semitică (spre deosebire de egipteni) purtau barbă şi îşi îngrijeau părul - mărturie stau cele şapte şuviţe ale lui Samson (Jud. 16:13, 19). Briciul era de asemenea cunoscut în VT (de ex. Ezec. 5:1, etc.) cît şi în Orientul antic (*ANEP*, p. 24, fig. 80-83). Erau căutate şi remedii pentru a restaura ravagiile produse de îmbătrînire. Printre reţetele găsite în papirusurile medicale egiptene se include una intitulată optimist: „Carte de transformare a unui om bătrîn într-unul tînăr"- cîteva reţete au fost destinate pentru îmbunătăţirea aspectului pielii (vezi traducerile din Forbes, *op. cit.*, p. 15-17).

IV. Cosmetice „odorifere" pentru uz personal
a. Parfumuri în Cîntarea Cîntărilor
„Mirodeniile" sînt *šemen* (*tôb*) (1:3; 4:10); *rēah*, „mireasmă", se aplică în egală măsură la unguentele produse de om (1:3) cît şi la aromele naturale (2:13). Termenul tradus „nard" (1:12; 4:13-14) este probabil acelaşi cu *lardu* din inscripţiile asiro-babiloniene, rădăcina de *Cymbopogon schoenanthus*, importat probabil din Arabia (vezi R. C. Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, p. 17). În NT *nardos pistikē*, „nard scump" (Marcu 14:3; Ioan 12:3), este probabil *Nardostachys jatamansi* din India (Himalaia), un produs foarte scump importat în Palestina în vremea romanilor. „Bether" (Cînt. 2:17, VA) fie că este numele unui loc, fie că este „crăpătură în munte", şi nu o aromă. Pentru mir (1:13; 3:6; 4:6; 5:1) şi mir lichid, *mōr ōbēr* (5:5, 13) vezi secţiunea **V.***a*, mai jos; pentru tămîie, vezi **V.***b*, mai jos. Expresiile „munte de mir, deal de tămîie, munţi plini de mirozne" (4:6;8:14) poate să fie o aluzie la terasele (menţionate şi în textele egiptene) pe care creşteau pomii care produceau aceste arome.

În 1:14; 4:13 termenul *kōper* poate fi planta henna cu flori mirositoare, ale cărei frunze erau zdrobite pentru a extrage un colorant roşu; vezi despre henna, Lucas, *op. cit.*, p. 107, 355-357. Termenul „mir", în 3:6, este *m^equtteret*, care are aceeaşi rădăcină ca şi *q^etōret*, „tămîie"; în ce priveşte „miresmele negustorilor de mir", vezi referiri la pudre şi pămătufuri, de la sfîrşitul secţiunii **III.***a*, mai sus. În 4:14 termenul *karkōm* este tradus de obicei „şofran"- ar putea fi una sau amîndouă varietăţile de şofran - crocus şi turmeric, care produc un colorant galben (Thompson, *op. cit.*, p. 160-161, şi ref. din acestea despre asir. *azupiranu* şi *kurkanu*). Pentru trestie mirositoare şi scorţişoară, vezi **V.***a*, mai jos; pentru aloe, vezi *ierburi. Versetele 5:13; 6:2 fac aluzie la straturi de miresme (plante aromate?), *bōsem*, referindu-se probabil aici la balsamul de Galaad şi nu la sensul mai general de miresme. Pentru mandragore (7:13), vezi *Plante. „Vinul mirositor" (8:2) este cunoscut şi în alte locuri din Orientul antic (*MÎNCARE).

b. Alte referiri
Termenul *bōsem*, „parfum" (în trad. rom. „miros plăcut"), din Is. 3:24 este un termen general în Scriptură şi înseamnă „arome"; *cf.* darurile reginei din Seba (1 Împ. 10:2, 10), tezaurele lui Ezechia (2 Împ. 20:13) şi referirile din Cîntarea Cîntărilor (4:10, 14, 16; 8:14). Curăţirea şi înfrumuseţarea trupului se pare că este subînţeleasă în termenul *tamruq* folosit în Est. 2:3 (rom. „gătit"), cînd Estera şi alte fecioare se pregăteau pentru regele Ahaşveroş. În Prov. 27:9 este folosit termenul *q^etōret*, „tămîie". „Untdelemnul mirositor" din Ecl. 7:1 (ca şi în Cînt. 1:3) este *šemen tôb*, exact acelaşi termen, *šamnu tâbu*, folosit deja de un demnitar în una dintre tăbliţele de la Mari din secolul al 18-lea î.d.Cr. care a cerut asemenea undelemn ca să se maseze cu el (C. F. Jean, *Archiv Orientální* 17:1, 1949, p. 329, A179, 1. 6). Parfumurile erau puse pe haine (Ps. 45:8), erau stropite pe paturi (Prov. 7:17), iar untdelemnul scump (*šemen tôb*, din nou) era turnat pe cap, ca la ungerea lui Aaron (Ps. 133). Parfumuri sau arome erau arse la funeraliile demnitarilor (2 Cron. 16:14). Pentru Gen. 37:25, vezi secţiunile „Mir", „Balsam", „Arome" din articolul Ierburi, cît şi articolul despre Iosif.

V. Parfumuri sacre
a. Uleiul sfînt pentru ungere
Folosit pentru ungerea cortului şi a mobilierului şi uneltelor din el, cît şi pentru instalarea în funcţie a preoţilor aaronici; nu era destinat pentru folosire profană (Ex. 30:22-33). Pot fi identificate cîteva dintre componentele acestui ulei. Mirul, ebr. *mōr*, este o răşină aromată produsă de arbori din speciile *balsamo-dendron* şi *commiphora* din S Arabiei şi din Somalia. Aroma îi este dată de uleiurile volatile pe care le conţine în proporţie de 7-8%. Această esenţă putea fi încorporată într-un parfum lichid în urma încălzirii cu ulei sau grăsimi fixative şi a filtrării (vezi **II.***b*, mai sus). „Mirul lichid" (în trad. rom. „smirnă") apare în Cînt. 5:5, 13; în Exod. 30:23 probabil că este avută în vedere aceeaşi substanţă, deşi termenul folosit este diferit (*mor-d^erôr*, fiind probabil echivalent cu *šmn mr*) din Textele canaanite de la Ugarit, datînd din secolele al 14/13-lea (Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 130: textele 12 + 97, rîndurile 2, 8, 15 şi 120, rîndul 15), cît şi în Scrisorile contemporane de la Amarna, Nr. 25, IV:51 (*šaman murri*); prin urmare, cuvîntul ebr. *mōr* este vechi, nu un cuvînt „nou", cum se afirmă în mod greşit în *BDB*, p. 600b. Termenul egiptean *'ntyw*, „mir", era folosit de asemenea pentru a indica această formă lichidă folosită pentru ungere şi pentru scopuri medicale (vezi Erman şi Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, 1, p. 206:7).

Acest gen de mir lichid este adevăratul *stacte* (Lucas, *JEA*, 23, 1937, p. 929-33; Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, p. 340).

Identificarea precisă a „scorțișoarei dulci", *qinnmon besem* (Exod. 30:23; *cf.* Prov. 7:17; Cînt. 4:14), este incertă. Nu există nici o dovadă clară că acest termen ar reprezenta *Cinnamonum zeylanicum*, originar din Ceylon; este posibil să fie vorba de alte plante cu scoarță sau cu lemn aromat și care fac parte din grupul cinnamon/cassia (*cf.* Thompson, *op. cit.*, p. 189-190). Nu se știe cu certitudine dacă termenul egiptean „lemn de *ti-šps*" înseamnă „scorțișoară" (Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, p. 8, Tabelul II, și Lucas, *op. cit.*, p. 354, prin implicație). Vezi de asemenea „casia", în continuare. Pentru (exemple de) lemnul aromat folosit în cosmetică în Egipt, vezi Lucas, p. 119; Shamshi-Adad I, regele Asiriei, a căutat de asemenea astfel de lemn (G. Dossin, *Archives Royales de Mari*, 1, Nr. 88, ll. 27-30 - *isu riqu*).

„Trestia mirositoare" (Exod. 30:23) redă termenul ebr. *q^enēh-bōsem* și este identificată cu „trestia mirositoare dintr-o țară depărtată" (Ier. 6:20; vezi și Ezec. 27:19), *qāneh haṭṭôḇ*, deși identificarea este incertă. Aceasta din urmă, însă, este probabil să fie *qanu ṭâbu* din textele asiro-babiloniene datînd din secolul al 18-lea î.d.Cr. încoace (pentru textele de la Mari, vezi C. F. Jean, *Archiv Orientální* 17:1, 1949, p. 328). Probabil că este vorba de planta *Acorus calamus* care are un rizom aromat; vezi Thompson, *op. cit.*, p. 20-21. În Regatul Nou al Egiptului, secolele 15-12 î.d.Cr., planta aromată *knn* este identificată cu *Acorus calamus* (G. Jéquier, *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale* 19, 1922, p. 44-45, 259 și n. 3; Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 209 - ulei de *knni*). Tulpine adevărate ale acestei plante sau ale unor plante similare au fost găsite în mormîntul lui Tutankhamon, cca 1340 î.d.Cr., în vase cu inscripția „parfum" (Lucas, p.119). Cei „50 de talanți de trestie", dintr-o tăbliță de la Ugarit (Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 130, text 120:9-10), menționați alături de alte produse aromate se poate să fie trestie dulce, dar este improbabil că ar fi scorțișoară (Sukenik, *Tarbiz* 18, 1947, p. 126; vezi, Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, p. 479, No. 2244).

În fine, mai avem casia, corespondentul termenului ebr. *qiddâ* în Exod. 30:24 și Ezec. 27:19. Oricare ar fi adevărata identitate a acesteia, este foarte posibil să fie aceeași plantă cu egip. *kdt* din Papirusul Harris I, din cca 1160 î.d.Cr. (vezi Forbes, *op. cit.*, p. 8, Tabelul II). Celălalt termen ebr. tradus frecvent „casie" - *q^esî'āh* - este și mai puțin cunoscut. Totuși, dacă acest termen are un înțeles paralel cu termenul arab *salīhāh*, „cojit", iar acesta la rîndul lui este similar cu termenul asiro-bab. *kasi sîri* (așa cum sugerează Thompson, *op. cit.*, p. 191), ar fi posibil ca termenul asir. *qulqullânu*, în limba arabă modernă *qulqul*, să fie *tora Cassia* (Thompson, *op. cit.*, p. 188-192). *Cf.* numele celei de-a doua fiice a lui Iov (Iov 42:14). (*IERBURI, Casia).

b. Tămîia sacră

Pentru semnificația tămîiei, vezi* Tămîie. Aici ne vom ocupa numai de compoziția ei. Termenul ebr. general pentru tămîie (care apare uneori ca „fum" sau „mireasmă", „parfum") este *q^etoreṯ*, cunoscut ca un cuvînt împrumutat din egip. din secolul al 12-lea î.d.Cr. (Erman și Grapow, *Wörterbuch d. Aeg. Sprache*, 5, p. 82:3); sînt întîlnite și alte forme care derivă de la rădăcina *qtr*. În tămîia sacră din Exod. 30:34-38 ultimele două componente sînt cel mai ușor de identificat. Dintre acestea, ebr. *helb^enāh* este aproape cert galban, *Ferula galbaniflua* Boiss., care crește în Persia și care este cunoscută în Mesopotamia (bab. *buluhhum*) începînd din mileniul al 3-lea î.d.Cr. (Vezi Thompson, *op. cit.*, p. 342-344; W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Lieferung 2, 1959, p. 101 și ref.)

Tămîia, ebr. *l^eḇônāh* („alb"), este numită după înfățișarea ei, fiind cea mai albă dintre rășinile aromate folosite ca tămîie; este obținută din arbori din genul *Boswellia* din S Arabiei și din Somalia și este „olibanum"-ul clasic. Regina egipteană Hatshepsut se pare că a adus asemenea arbori în Egipt în cca 1490, sfere mici de tămîie au fost găsite în mormîntul lui Tutankhamon (cca 1340 î.d.Cr.). Vezi Lucas, *op. cit.*, p. 111-113. Teremnul *natap̄*, „stropi", „picături", este tradus stacte în LXX, dar pentru adevratul *stacte*, vezi secțiunea **V**.a de mai sus, despre mir. Numele sugerează o secreție naturală care este potrivită să fie folosită ca tămîie - probabil o rășină aromată (*cf.* Lucas, *op. cit.*, p. 116; Thompson, *op. cit.*, p. 340-342) sau balsam de Galaad, *opobalsamum*, etc., pentru care vezi Thompson, p. 363-364. Ultimul termen, *š^ehēleṯ*, este foarte incert; LXX îl redă ca *onyx* - parte a unei moluște care produce un miros atunci cînd este arsă (Black și Cheyne, *EBi*, în secțiunea despre „Onycha"). S-ar putea să fie un produs al unei plante, *šihiltu* folosită în medicina asiriană (aram. *šihlâ*), Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry*, 1936, p. 73 și n. 1; este puțin probabil să fie termenul asir. *sahlê*, „creson" (pentru aceasta vezi Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, p. 55-61). Dar termenul *šhlt*, inclus în textul ugaritic 12+97 alături de arome și mîncăruri (Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 130, 1. 4; *Ugaritic Textbook*, 3, p. 488, No. 2397), s-ar putea să fie identic cu termenul ebr. *š^ehēleṯ* și chiar cu termenii asir. *šihiltu* și aram. šsihlâ care au fost menționați deja. Nici unul dintre acești termeni nu este asir. *sahullatu*, deoarece acesta ar trebui citit *hullatu* (Thompson, *op. cit.*, p. 69). În prezent este prea riscant să încercăm o soluționare mai exactă.

Pentru o încercare de reconstituire a tămîii sacre din Exod. 30, vezi *Progress*, vol. 47, Nr. 264, 1959-60, p. 203-209, cu o mostră. K.A.K.

COȘ. Următoarele cuvinte ebr. sînt traduse „coș": **1.** *dûḏ*, un coș rotund suficient de mare încît să încapă în el capul unui om (2 Împ. 10:7), dar folosit de obicei pentru transportul smochinelor, etc. (Ps. 81:6; Ier. 24:1-2). **2.** *tene'* (cuvînt împrumutat din egipt. *dnyt*, „coș"), folosit pentru păstrarea produselor agricole (Deut. 26:2, 4), alături de albia de frămîntat (Deut. 28:5, 17), era un articol casnic. **3.** *k^elûb*, care conținea fructele din vedenia lui Amos (8:1), dar care a fost folosit la origine ca o capcană pentru prinderea păsărilor, ca în Ier. 5:27 și în scrisorile canaanite de la Amarna. **4.** *sal*, un coș plat, deschis, folosit pentru transportul pîinii (nedospite, Exod. 29:3, 23, 32; Lev. 8:2, 26, 31; Num. 6:15, 17, 19; Jud. 6:19). Pitarul lui faraon a visat că purta pe cap trei coșuri pline cu *pîine albă (ebr. *hōrī*; Gen. 40:16; *cf. IBA*, fig. 28). **5.** *salsillôt* (Ier. 6:9) probabil că se referă la ramurile de pe care sînt luate roadele, nu la „coșuri".

Distincţia dintre hrănirea celor patru mii şi a celor cinci mii este subliniată de scriitorii Evangheliei prin folosirea termenului gr. *kophinos* pentru coşurile din prima minune (Mat. 14:20; 16:9; Marcu 6:43; 8:19; Luca 9:17; Ioan 6:13), şi a termenului gr. *spyris* pentru cea de-a doua (Mat. 15:37; 16:10; Marcu 8:8, 20). Ambele cuvinte indică un coş cu capac; *kophinos* apare şi în alt loc într-un context evreiesc; *spyris* este coşul în care a fost coborît Pavel de pe zidul Damascului, întrucît era mai mare (Fapt. 9:25; paralel cu gr. *sarganē*, „coşniţă" sau „cufăr", 2 Cor. 11:33).

A.R.M.

CREATURI. Traducerea termenilor *hayyâ* şi *nepeš hayyâ* din VT, *zōon*, *ktisma* şi uneori *ktisis*, din NT, pune accentul în principal pe aspectul de a fi viu şi nu pe faptul de a fi creat.

Termenul include „toată suflarea de pe pămînt" (Gen. 9:16) care se află sub privirea atot-văzătoare a lui Dumnezeu (Evr. 4:13) şi în sfera de acţiune a Evangheliei (Col. 1:23). În alte texte omul se distinge de alte creaturi prin faptul că este răspunzător pentru acestea (Gen. 2:19), dar a abuzat de poziţia sa prin idolatrie (Rom. 1:25); cu toate acestea, omul este născut din nou în Cristos, aşa cum a intenţionat Dumnezeu să fie omul - „un fel de pîrgă a făpturilor (creaturilor) Lui" (Iac. 1:18).

Termenul include şi fiinţele cereşti (Ezec. 1; Apoc. 5, *et passim*) unde imaginile pămînteşti sînt adoptate în vedenia închinării din cer.

P.A.B.

CREAŢIA.

I. Doctrina biblică

Aceasta nu trebuie confundată sau identificată cu vreo teorie ştiinţifică despre origini. Scopul doctrinei biblice, spre deosebire de scopul cercetării ştiinţifice, este etic şi religios. Există numeroase referiri la această doctrină atît în VT cît şi în NT şi ele nu se limitează la primele capitole din Genesa. Putem nota următoarele referiri: în profeţi, Is. 40:26, 28; 42:5; 45:18; Ier. 10:12-16; Amos 4:13; în Psalmi, 33:6, 9; 90:2; 102:25; de asemenea, Iov 38:4 ş.urm.; Neem. 9:6; în NT, Ioan 1:1 ş.urm.; Fapt. 17:24; Rom. 1:20, 25; 11:36; Col. 1:16; Evr. 1:2; 11:3; Apoc. 4:11; 10:6.

Un punct de pornire necesar pentru orice examinare a doctrinei este Evr. 11:3: „Prin credinţă pricepem că lumea a fost făcută prin Cuvîntul lui Dumnezeu". Aceasta înseamnă că doctrina biblică despre creaţie este bazată pe revelaţia divină şi trebuie înţeleasă numai din punctul de vedere al credinţei. Acesta este aspectul care face o distincţie netă între abordarea biblică şi cea ştiinţifică. Lucrarea de creaţie, la fel ca şi misterul răscumpărării, este ascunsă de om şi poate fi pricepută numai prin credinţă.

Lucrarea de creaţie este atribuită în diferite pasaje tuturor celor trei persoane ale Trinităţii: Tatălui, cum este în Gen. 1:1; Is. 44:24; 45:12; Ps. 33:6; Fiului, cum este în Ioan 1:3, 10; Col. 1:16; Duhului Sfînt, cum este în Gen. 1:2; Iov. 26:13. Aceste afirmaţii nu trebuie interpretate în sensul că diferite părţi ale creaţiei sînt atribuite diferitelor persoane din cadrul Trinităţii, ci mai degrabă că întreaga creaţie este lucrarea Dumnezeului Triunic.

Cuvintele din Evr. 11:3: „Ce se vede n-a fost făcut din lucruri care se văd", cuplate cu cele din Gen. 1:1: „La început Dumnezeu a făcut cerurile şi pămîntul", arată că lumile nu au fost create dintr-un material pre-existent, ci că au fost create din nimic prin Cuvîntul divin, în sensul că înainte de decretul („fiat") creator divin nu a existat nici un fel de existenţă. Această *creatio ex nihilo* are implicaţii teologice importante deoarece, printre alte lucruri, exclude ideea că materia este eternă (Gen. 1:1 arată că materia a avut un început) sau că ar exista în univers un dualism oarecare, că vreo altă existenţă sau forţă există în opoziţie cu Dumnezeu şi în afara sferei Lui de control. De asemenea, arată că Dumnezeu este distinct de creaţia Sa şi că Dumnezeu nu este, aşa cum susţine panteismul, o manifestare fenomenologică sau externă a Absolutului.

În acelaşi timp, însă, este clar că ideea creaţiei primare conţinută în formula *creatio ex nihilo* nu epuizează învăţătura biblică pe această temă. Omul nu a fost creat *ex nihilo*, ci din pulberea pămîntului (Gen. 2:7) iar animalele de pe cîmp şi păsările cerului au fost făcute din pămînt (Gen. 2:19). Aceasta a fost numită creaţia secundară, o activitate creatoare care foloseşte materialele create anterior, şi care stă alături de creaţia primară ca parte a mărturiei biblice.

Afirmaţii cum este cea din Efes. 4:6: „Un singur Dumnezeu ... care este mai presus de toţi, care lucrează în toţi şi care este în toţi" arată că Dumnezeu este atît într-o relaţie transcendentă cît şi într-o relaţie imanentă cu lumea creată. Prin faptul că El este „mai presus de toţi" şi „peste toate lucrurile" (Rom. 9:5), El este Dumnezeul transcendent şi independent de creaţia Sa, existent prin Sine şi suficient pentru Sine. Prin urmare, creaţia trebuie înţeleasă ca un act liber al lui Dumnezeu, determinat numai de voia Lui suverană şi nicidecum un act necesar. El nu a avut nevoie să creeze universul (vezi Fapt. 17:25). El a ales să facă aceasta. Este necesar să facem această distincţie deoarece numai în cazul acesta poate El fi Dumnezeu Domnul, Cel necondiţionat, Cel transcendent. Pe de altă parte, prin faptul că El „lucrează în toţi şi este în toţi", El este imanent în creaţia Sa (cu toate că este distinct de aceasta) şi existenţa continuă a creaţiei depinde în întregime de puterea Lui. „Toate lucrurile se ţin prin *El (en autō)*" (Col. 1:17) şi „în El avem viaţa, mişcarea şi fiinţa" (Fapt. 17:28).

Cuvintele: „Prin voia Ta stau în fiinţă şi au fost făcute" (Apoc. 4:11), *cf.* „făcute prin El şi pentru El" (Col. 1:16), indică scopul şi ţelul creaţiei. Dumnezeu a creat lumea „pentru manifestarea gloriei puterii, înţelepciunii şi bunătăţii Sale eterne" *(Westminster Confession)*. Cu alte cuvinte, creaţia este teocentrică şi este menită să prezinte gloria lui Dumnezeu; să fie, cum spune Calvin, „teatrul gloriei Sale".

J.P.

II. Relatarea din Genesa

Relatarea de bază a creaţiei în Genesa este Gen. 1:1-2:4a. Este o relatare foarte nobilă şi demnă, lipsită de elementele rudimentare care pot fi întîlnite în relatările nebiblice ale creaţiei (vezi secţiunea **III** de mai jos). Acest capitol face o serie de afirmaţii cu privire la modul în care a luat fiinţă lumea vizibilă. Este scris ca o mărturie simplă a unui martor ocular şi nu sînt făcute încercări de a introduce subtilităţi de genul celor care să fie apreciate de cunoaşterea ştiinţifică modernă. Chiar dacă acceptăm realitatea reve-

lației, este de așteptat, ca o povestire fenomenologică simplă a creației să descrie numai originea acelor elemente din lume care sînt vizibile ochiului omenesc. Admițînd că Gen. 1 se ocupă de fenomene simple care pot fi observate, ea este o relatare paralelă cu multe alte istorisiri ale creației, deoarece toate povestirile de acest fel trebuie să se ocupe de pămînt, mare, cer, soare, lună și stele, animale și de om.

Inspirația reală l-a ferit pe scriitorul relatării din Gen. 1 de limbajul și elementele rudimentare ale politeismului contemporan, și scriitorul a rămas un om obișnuit care și-a folosit ochii în încercarea de a descrie modul în care Dumnezeu a adus în ființă lumea aceasta. O comparație între relatarea biblică a creației și istorisirea babiloniană oferă o serie de paralele, dar relația externă dintre cele două nu este clară. Totuși, nu se poate să fie o simplă împrumutare, deoarece în Gen. 1 există o profunzime și o demnitate care nu pot fi întîlnite în istorisirea babiloniană. A. Heidel, în cap. 3 din *The Babylonian Genesis*, discută în detaliu relația dintre cele două istorisiri.

a. Crearea lucrurilor

Dacă luăm Gen. 1 ca o simplă relatare fenomenologică, primul element de care se ocupă este crearea luminii. Faptul că ziua și noaptea au loc într-o succesiune regulată și că lumina este o necesitate indispensabilă pentru viață și pentru creștere, trebuie să fie una dintre cele mai simple observații umane. „Cine a făcut să fie așa?" se întreabă autorul relatării din Gen. 1. Răspunsul este: Dumnezeu (v. 3-5). O a doua observație simplă este că în afară de apele de jos, care formează mările și izvoarele subterane, există ape de sus care constituie sursa ploii. Între cele două este întinderea cerului (*rāqîa'*, ceva bătut). Cine a făcut lucrul acesta? Dumnezeu (v. 6-8). De asemenea, faptul că mările și uscatul sînt distribuite în anumite zone specifice de pe suprafața pămîntului (v. 9-10) este o abservație cu caracter general. Și lucrul acesta a fost făcut de Dumnezeu. Apoi, pămîntul a produs multe feluri de vegetație (v. 11-13). Și aceasta este lucrarea lui Dumnezeu. Nu există subtilități de distincții botanice, ci scriitorul cunoaște numai trei categorii mari de plante: iarbă (*deše'*, vegetația tînără, nouă), verdeață (*'eseḇ*, plante) care produc sămînță după felul lor, și pomi (*'ēs*) care produc fructe cu semințe. Probabil că scriitorul a considerat că această clasificare simplă a inclus toate cazurile. Următoarea observație este că corpurile cerești se află pe întinderea cerului - soarele, luna, stelele (v. 14-19). Dumnezeu este cel care le-a plasat acolo ca să marcheze vremurile și anotimpurile. Ar fi mult prea subtil să-i cerem scriitorului să facă distincție între meteoriți, planete, nebuloase, etc. Întorcîndu-se la sferele în care pot fi găsite creaturile vii, scriitorul observă că apele au dat naștere la „viețuitoare" (v. 20, *šeres*), lucruri care mișună, animale mici care pot fi găsite în număr mare) și la balene mari (monștri marini) și la orice creatură vie care se mișcă (v. 21, *tannîn*, monștri marini, șerpi). Nu este nici o încercare de a face distincție, din punct de vedere zoologic, între diferitele specii de animale marine. Este suficient să spunem că Dumnezeu a făcut animalele mării, atît pe cele mici cît și pe cele mari. Dumnezeu a făcut de asemenea păsările care zboară pe întinderea cerului (v. 20-22, *'ôp̄*). Termenul *'ôp̄* include toate varietățile de păsări. De unde a venit mulțimea de creaturi care populează pămîntul? Dumnezeu le-a făcut și pe acestea. Citim apoi că pămîntul a dat naștere la creaturi vii (v. 24-25, *nep̄eš hayyâ*), care sînt clasificate de scriitor ca vite (*bᵉhēmâ*, animale), tîrîtoare (v. 24-25, *remes*) și fiarele pămîntului (v. 24-25, *hayyâ*). Nici aici nu sînt făcute distincții de ordin zoologic. Este evident că scriitorul a fost convins că această clasificare simplă a cuprins toate tipurile principale de viețuitoare terestre într-un mod adecvat pentru scopul său. În fine, Dumnezeu l-a făcut pe om (v. 26-27, *'āḏām*, după chipul și asemănarea Sa, o expresie care specifică imediat că îi dă stăpînire peste tot ce populează pămîntul, apele și întinderea cerului (v. 26, 28). Și Dumnezeu a creat (*bārā'*) pe om în mod complex, bărbat și femeie (v. 27, *zāḵār* și *nᵉqēḇâ*).

b. Cronologia evenimentelor

O examinare atentă a acestui capitol va revela o prezentare schematică în care actele creatoare sînt comprimate într-un tipar de 6 zile - există 8 acte de creație prezentate cu cuvintele: *Și Dumnezeu a zis*. Dacă insistăm aici asupra unei cronologii stricte a evenimentelor, ne încurcă apariția luminătorilor în ziua a patra. Problema aceasta este evitată dacă tratăm Gen. 1 la fel ca și alte pasaje din Biblie care se preocupă cu faptele majore și nu cu cronologia lor (*cf.* relatările despre ispitirea lui Isus în Mat. 4 și Luca 4, care pun accentul pe *realitatea* ispitirilor dar dau o ordine diferită; vezi de asemenea Ps. 78:13, 15, 24, care pune accentul pe *realitatea* grijii lui Dumnezeu pentru poporul Israel eliberat, dar plasează incidentul cu mana după lovirea stîncii, contrar Exodului). Dacă scriitorul din Gen. 1 este interesat să accentueze *realitatea* creației și nu se preocupă în mod special de succesiunea cronologică a evenimentelor, am putea evita o serie de dificultăți.

Există o schemă destul de consecventă în aranjarea materialului. Primele 3 zile sînt pregătitoare. Producerea luminii și pregătirea întinderii cerului, a mărilor, uscatului și vegetației sînt preliminare pentru așezarea unor locuitori într-un cadru pregătit. Păsările ocupă întinderea cerului, peștii ocupă mările, animalele și omul ocupă uscatul. Ziua 1 și a 4-a nu urmează întocmai această schemă, deși există o oarecare corelație. Zilele a 3-a și a 6-a conțin două acte creatoare. Ziua a șaptea este în afara schemei și ne vorbește despre odihna lui Dumnezeu, cînd lucrarea Lui a fost încheiată; este un model pentru restul creației Sale, o zi din șapte.

Ceva se pierde dacă la interpretarea acestui capitol împingem exegeza pînă la limite inutile. Întreg pasajul este poetic și nu se pretează la corelații științifice stricte.

În acest capitol accentul este pus pe ceea ce a spus Dumnezeu (v. 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26). Cuvîntul creator divin este cel care scoate ordine din haos, lumină din întuneric, viață din moarte. Ar trebui acordată o pondere mai mare cuvîntului „a zis" (*'āmar)* decît cuvintelor „a crea" sau „a face", deoarece se afirmă că creația este produsul voii personale a lui Dumnezeu. Este adevărat că cuvîntul „a crea" (*bārā'*) este folosit cu privire la cer și pămînt (v. 1), cu privire la monștrii marini și făpturile vii (v. 21) și cu privire la om (v. 27) și că acest verb este folosit în VT în exclusivitate pentru activitatea divină. Dar în Gen. 1 sînt folosite și alte cuvinte. Astfel, verbul „a face"

('āsā) este folosit cu privire la întinderea cerului (v. 7), cu privire la luminătoare (v. 16), cu privire la fiarele pămîntului, la vite și la tîrîtoare (v. 25) și cu privire la om (v. 26). De asemenea, activitatea divină este descrisă prin folosirea formei conjunctive a verbului în cîteva locuri: „Să fie..." (v. 3, 6, 14-15), „să se adune..." (v. „9), „să dea..." (v. 11, 20, 24). Din dorința de a introduce varietate, scriitorul a folosit mai multe verbe care subliniază împreună activitatea divină. Dar activitatea esențială își are originea în Cuvîntul lui Dumnezeu („Dumnezeu a zis").

c. Înțelesul termenului „zi"

Cuvîntul „zi" a creat uneori dificultăți. Acest cuvînt are mai multe sensuri în Biblie. În forma sa cea mai simplă înseamnă o zi de 24 de ore. Dar uneori este folosit pentru a desemna o perioadă de judecată divină („ziua Domnului", Is. 2:12 ș.urm.), o perioadă nedefinită de timp („ziua ispitirii", Ps. 95:8), o perioadă lungă de (să zicem) 1.000 de ani (Ps. 90:4). Pe baza concepției că o zi este 24 de ore, unii au insistat asupra faptului că creația a avut loc în 6 zile propriu-zise. Această interpretare nu permite folosirea limbajului poetic sau simbolic și nici a aranjamentelor schematice în literatura biblică. Alții au susținut că o zi reprezintă o perioadă îndelungată de timp și au căutat să găsească o corelație cu vestigiile geologice; dar această concepție este legată prea îndeaproape de teoriile științifice contemporane și acestea sînt notorii pentru tendința lor de a suferi schimbări. Dacă acceptăm ideea că Gen. 1 are o structură literară artificială și că nu se preocupă să furnizeze un tablou al succesiunii cronologice ci vrea doar să afirme faptul că Dumnezeu a creat totul, aceste speculații și ipoteze nu sînt necesare.

O problemă înrudită este modul în care trebuie interpretată expresia „seară și dimineață". Se poate să nu știm ce a vrut să spună scriitorul. Printre sugestiile oferite sînt următoarele: se referă la sistemul evreiesc de socotire a zilei, de la apus la apus, adică, de seara, parcurgînd dimineața, pînă la seara următoare; sau, „seara" marchează încheierea unei perioade al cărei punct de plecare a fost dimineața care s-a revărsat o dată cu creația luminii, în timp ce „dimineața" care urmează marchează începutul unei zile noi și sfîrșitul părții de noapte din ziua veche. Aceste concepții sînt diametral opuse una alteia și denotă că înțelesul nu este clar.

Unii comentatori au interpretat textul în alt fel, sugerînd că creația a fost revelată scriitorului în 6 zile, și nu că a fost realizată în 6 zile. Autorul a primit șase vedenii ale activității divine și fiecare dintre ele s-a ocupat de un aspect al lucrării creatoare a lui Dumnezeu. Fiecare vedenie a urmat întocmai aceeași formă și a început cu cuvintele: „Și Dumnezeu a zis...", iar apoi s-a încheiat cu: „Și a fost o seară și o dimineață - aceasta a fost ziua ...".

Unii au susținut că cele șase secțiuni de material biblic au fost scrise pe șase tăblițe similare, avînd o structură similară și o notă finală similară (P. J. Wiseman, vezi Bibliografia). Ideea este interesantă, dar este de fapt o variantă a ideii că în Gen. 1 avem o compoziție literară aranjată într-o ordine artificială și care are scopul să ne învețe că Dumnezeu este Cel care a făcut toate lucrurile. Nu se face nici un comentariu cu privire la metoda divină de lucru.

d. Genesa 1 și știința

Problema relației dintre Gen. 1 și științele biologice și geologice a fost abordată în mai multe moduri. Concepția Concordistă a căutat să găsească o corelație mai mult sau mai puțin exactă între știință și Biblie. Au fost făcute paralele între straturile geologice și afirmațiile din Genesa, luate în succesiune cronologică. Unii au insistat că expresia „după soiul lor" este o respingere categorică a teoriei evoluției. Cu toate acestea, nu se știe exact ce înseamnă termenul evreiesc „soi" *(mîn);* se știe doar că este o observație generală că Dumnezeu a făcut creaturile în așa fel încît să se reproducă în familiile lor. Dar dacă cuvîntul evreiesc nu este înțeles, este adevărat că nici categoriile biologice nu sînt stabilite definitiv. Putem spune că Biblia afirmă că, indiferent care este modul în care a luat ființă viața, Dumnezeu stă la baza procesului, și atunci Gen. 1 nu afirmă și nici nu neagă teoria evoluției, sau altă teorie oarecare.

Versetul din Gen. 1:2 a fost luat ca bază a „teoriei hiatului" în istoria lumii. Se afirmă că traducerea ar trebui să fie: „Și pămîntul a devenit pustiu și gol". Cu alte cuvinte, a fost creat perfect, dar s-a întîmplat ceva și ordinea a fost distrusă. După aceea Dumnezeu a re-creat pămîntul, dîndu-i o nouă formă din haos. Potrivit acestei concepții, breșa (hiatul) în timp, lasă loc pentru perioadele geologice lungi înainte de această calamitate. Se afirmă că actul creator original a avut loc într-un trecut imemorial și că se întinde pe durata erelor geologice. Trebuie să spunem că nu există dovezi geologice pentru această teorie și că nici traducerea sugerată nu este deloc probabilă. Sensul normal al expresiei ebraice este „a fost" sau „era", și nu „a devenit".

Mulți comentatori au căutat să găsească în Gen. 2 istoria unei a doua creații, care ar fi avut o ordine cronologică diferită de cea din Gen. 1. O asemenea idee nu este necesară dacă privim Gen. 2 ca parte a unei narațiuni mai complete din Gen. 2 și 3, în care Gen. 2 constituie doar o introducere la povestirea despre ispitire și furnizează cadrul, fără să încerce în vreun fel să dea o istorie a creației și, desigur, fără să dea vreo succesiune cronologică a evenimentelor.

Ar trebui să accentuăm în încheiere că, deși continuă să existe dezbateri cu privire la înțelesul și semnificația exactă a Gen. 1, toți trebuie să fim de acord că afirmația centrală a capitolului este că Dumnezeu a creat toate componentele universului în care trăim. Dacă afirmăm lucrul acesta doar la nivelul simplu al observației, pasajul este de așa natură încît să ne permită să extindem cu ușurință afirmația la acele domenii care nu pot fi văzute cu ochiul liber.

J.A.T.

III. Teorii antice din Orientul Apropiat

Încă nu a fost găsit nici un mit care să se refere explicit la creația universului, iar miturile care se ocupă cu organizarea universului și a proceselor lui culturale, crearea omului și originea civilizației, sînt marcate de politeism și de lupta zeităților pentru supremație - în contrast puternic cu monoteismul evr. din Gen. 1-2. Majoritatea acestor povestiri fac parte din alte texte și ideile acelor popoare antice trebuie să fie spicuite din scrieri religioase care, deși datate în prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr., ar putea să provină din surse mult mai vechi, așa cum dovedește istoria creației găsită la *Ebla și datată în 2350 î.d.Cr.

a. Sumer și Babilon

Există o serie de istorii ale creației legate de supremația atribuită diferitelor cetăți antice și zeilor care se crede că au locuit mai întîi acolo. Astfel, despre Nippur se credea că a fost locuit numai de zei înainte de crearea oamenilor. Enki, zeul adîncului și al înțelepciunii, a ales Sumerul și apoi a început să înființeze teritoriile învecinate, inclusiv paradisul Dilmun. La început a făcut rîuri, mlaștini și pești, iar apoi a făcut marea și ploaia. În continuare, cultivarea pămîntului este asigurată prin creșterea grînelor și a verdețurilor; uneltele sînt cazmaua și tiparul pentru cărămizi. Dealurile sînt acoperite de vegetație și vitele și oile umplu staulele.

Un alt mit povestește despre paradisul Dilmun în care zeița-mamă Ninhursag naște copii fără dureri și suferință, deși Enki, după ce a mîncat plante, este blestemat și zace bolnav pînă cînd este vindecat de o zeiță creată în mod special, *Nin.ti*, al cărei nume înseamnă „doamna coastei/doamna din coastă" și „doamna care face să trăiască", amîndouă înțelesurile reflectă numele *Evei.

„Enki și Ninhursag" se ocupă cu creația omului din pămînt. Creația aceasta a avut loc după o bătălie în care Enki a condus oștile binelui împotriva lui Nammu, marea primară. Apoi, cu ajutorul lui Nin-mah, zeița-mamă a pămîntului, el a creat omul efemer.

Cel mai bine cunoscut mit babilonian despre creație este o adaptare a cosmogoniei sumeriene numită *enuma eliš*, de la cuvintele cu care începe: „Cînd în înălțime cerurile încă nu aveau nume și pămîntul de jos încă nu fusese chemat pe nume". Tiamat (*cf.* ebr. *t^ehōm*, adîncul) și Apsu (apa dulce) au existat, dar după ce s-au născut alți zei, Apsu a încercat să-i înlăture din cauza gălăgiei pe care o făceau. Unul dintre zei, Ea, zeul sumerian Enki, l-a omorît pe Apsu; după aceeea Tiamat, vrînd să se răzbune, a fost omorît de Marduk, fiul lui Ea, zeul Babilonului în onoarea căruia a fost compus poemul. Marduk a folosit cele două jumătăți ale lui Tiamat ca să creeze întinderea cerului și pămîntul. După aceea a pus în rînduială stelele, soarele și luna și în cele din urmă, ca să-i elibereze pe zei de muncile înjositoare, Marduk, cu ajutorul lui Ea, a creat oamenii din pămînt amestecat cu sîngele lui Kingu, zeul rebel care a condus forțele lui Tiamat. Singurele asemănări dintre aceste istorii și Gen. 1-2 este menționarea adîncului (*t^ehōm* în Gen. 1:2 nu este neapărat o personificare mitologică), odihna divină după creație și împărțirea istorisirii în șase secvențe (W. G. Lambert, *JTS* 16, 1965, p. 287-300 și P. J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis*, 1977).

Alte epopei ale creației diferă în detalii. Una povestește că atunci cînd „tot uscatul era marea", au fost creați zeii și a fost construită cetatea Babilon. De aceea Marduk a făcut un covor de trestie peste ape și pe acest covor a creat omul, împreună cu zeița-mamă Aruru. După aceea a urmat creația animalelor, a rîurilor, a ierbii verzi, a uscatului și a animalelor domestice. Un alt mit atribuie crearea cerului lui Anu și crearea pămîntului lui Ea. Și în acest mit, atunci cînd zeii au considerat că este necesar, cînd pămîntul a furnizat un templu și roade pentru jertfe, a fost creat omul ca să-i servească pe zei, la fel ca și în *Atra-hasīs* și în epopeile mai vechi.

b. Egipt

Dintre mai multe aluzii la creație, una datată în cca 2350 î.d.Cr. descrie actul zeului Atum care a creat zei pe un deal primordial aflat deasupra apelor Haosului. Atum „care s-a creat pe sine" a adus apoi ordine în lume și din adîncul întunecat a stabilit locuri și funcții pentru celelalte zeități, inclusiv pentru Osiris. Teologii de la Memfis, la fel ca și cei din Teba, aveau modul lor de a justifica originea cetății și zeului lor. Potrivit concepției lor, zeul Ptah a fost cel care a conceput creația și a făurit totul prin cuvîntul său autoritar - o reflectare veche a doctrinei *Logosului*, găsită și în textele sumeriene. Un alt mit atribuie zeului-soare Rē' victoria asupra lumii subpămîntene Apophis. Potrivit acestei versiuni, omenirea a fost creată din lacrimile lui Rē', toți oamenii fiind creați egali în ceea ce privește capacitatea de a se bucura de necesitățile de bază ale vieții.

Se poate observa că pretutindeni în Orientul Apropiat antic concepția despre origini a inclus apele golului primar (mai degrabă decît „haos") și întuneric; creația a fost un act divin *ex nihilo* și că omul a fost făcut prin intervenție divină directă, pentru slujirea zeilor. Narațiunea ebraică, cu claritatea sa și monoteismul caracteristic, este unică; nu există luptă între zeități sau încercări de a înălța un oraș sau o rasă oarecare.

D.J.W.

c. Grecia antică

Pentru greci, în general, zeii cărora li se închinau nu au fost autorii creației lumii, ci erau ființe create sau născute de zeități sau forțe vagi pe care le-au înlocuit. În *Teogonia*, Hesiod spune că la început a existat Haosul, apoi Pămîntul care, fiind fecundat de Cer, a devenit marea mamă a tuturor. De fapt, în loc de creație se poate vorbi despre o dezvoltare automată, prin procreare din începuturi nedefinite. Există multe deosebiri în detalii și filozofii le comentează în diferite moduri. *Epicurienii au atribuit totul combinației întîmplătoare a atomilor, iar *stoicii panteiști au conceput un *logos sau un principiu al lumii impersonale.

De un interes deosebit este mitul lui Orfeu, deși probabil că a fost acceptat de relativ puțini oameni, deoarece unii au văzut în orfism paralele semnificative cu creștinismul. În acest mit marele creator este Phanes, care a ieșit dintr-un ou și, după ce a creat universul și oamenii din Epoca de Aur, s-a retras în obscuritate pînă cînd stră-nepotul său, Zeus, l-a înghițit pe el și toată creația lui și după aceea a creat din nou lumea care există. Oamenii din rasa actuală au apărut din rămășițele spulberate ale Titanilor care l-au omorît și l-au mîncat pe Dionysus, fiul lui Zeus; de aceea, oamenii au în ei atît elemente ale răului cît și elemente divine. Dionysus a fost readus la viață de Zeus și a fost identificat deseori cu Phanes.

K.L.Mc.K

BIBLIOGRAFIE. *The biblical doctrine:* C. Hodge, *Systematic Theology*, 1, 1878, p. 553 ș.urm.; S. Harris, *God the Creator and Lord of All*, 1, 1897, p. 463-518; J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1957 (s.v. „Creația"). *The Genesis Account:* F. Delitzsch, *Commentary on Genesis*, E. T. 1888; P. J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis*, 1977; A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 1950, p. 82-140; W. J. Beasley, *Creation's Amazing Architect*, 1953, pentru o abordare

concordistă tipică; N. H. Ridderbos, *Is There a Conflict between Genesis 1 and Natural Science?*, 1957. *Concepții nebiblice:* vezi *ANET*, p. 1-9; S. N. Kramer, *Mythologies of the Ancient World*, 1961, pentru detalii cu privire la tradițiile sumeriene și ale altor popoare: A. Heidel, *op. cit.*, pentru o discuție a relației dintre acestea și Genesa. Vezi de asemenea W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1935, p. 79 ș.urm.; H. H. Esser, I. H. Marshall, în *NIDNTT* 1, p. 376-389.

CREDINȚĂ.

I. În Vechiul Testament

În VT cuvîntul „credință" este găsit numai de două ori în traducerea VA (Deut. 32:20; Hab. 2:4), dar în VSR apare de 18 ori. De 12 ori este folosit în sensul de a încălca credința sau a comite păcat (de ex. Lev. 5:15; Deut. 32:51) sau de a acționa de bună credință (Jud. 9:15 ș.urm.), iar alte șase pasaje vorbesc despre încredere. Totuși, apariția rară a cuvîntului nu trebuie să ne facă să tragem concluzia că credința nu este importantă în VT, deoarece ideea apare frecvent, chiar dacă termenul în sine este întîlnit rar. De obicei ideea este exprimată de verbe cum sînt „a crede", „ a se încrede" sau „a spera" („a nădăjdui") - iar acești termeni abundă.

Am putea începe cu un pasaj cum este Ps. 26:1: „Fă-mi dreptate, Doamne, căci umblu în nevinovăție, și mă încred în Domnul fără șovăire". Se spune adesea că VT le pretinde oamenilor să fie mîntuiți pe baza faptelor lor, dar acest pasaj pune problema în perspectiva corectă. Este adevărat că psalmistul face apel la integritatea („nevinovăția") sa, dar aceasta nu înseamnă că își pune încrederea în sine sau în faptele sale. Încrederea lui este în Dumenzeu, iar „integritatea" lui este o dovadă a acelei încrederi. VT este o carte lungă și adevărurile despre mîntuire sînt enunțate în moduri diferite. Scriitorii nu fac întotdeauna distincțiile pe care le-am dori noi, care avem NT în mîinile noastre. Dar o examinare atentă va arăta că în VT, la fel ca și în NT, dorința fundamentală este de a avea o atitudine corectă față de Dumenzeu, adică, de a avea credință. *Cf.* Ps. 37:3 ș.urm.: „Încrede-te în Domnul și fă binele, locuiește în țară și umblă în credincioșie. Domnul să-ți fie desfătarea și El îți va da tot ce-ți dorește inima. Încredințează-ți soarta în mîna Domnului, încrede-te în El și El va lucra". Nu încape nici o îndoială că psalmistul urmărește o viață neprihănită. De asemenea, nu încape îndoială că el promovează o atitudine. El îi îndeamnă pe oameni să-și pună încrederea în Domnul, care este doar un alt mod de a le spune să trăiască prin credință. Uneori oamenii sînt îndemnați să-și pună încrederea în Cuvîntul lui Dumnezeu (Ps. 119:42), dar de obicei lucrul căutat este credința în Dumenzeu. „Încrede-te în Domnul din toată inima ta și nu te bizui pe înțelepciunea ta" (Prov. 3:5).

Ultima parte a acestui verset avertizează cu privire la a-ți pune încrederea în puterile proprii - o idee întîlnită frecvent. „Cine se încrede în inima lui este un nebun" (Prov. 28:26). Omul nu trebuie să se încreadă în îndreptățirea (neprihănirea) lui (Ezc. 33:13). Efraim este mustrat: „Te-ai încrezut în carele tale de luptă, în numărul oamenilor tăi viteji" (Osea. 10:13). Încrederea în idoli este condamnată adesea (Is. 42:17; Hab. 2:18). Ieremia avertizează împotriva încrederii în tot ce este omenesc. „Blestemat să fie omul care se încrede în om, care se sprijinește pe un muritor și își abate inima de la Domnul" (Ier. 17:5). Lista lucrurilor în care să nu-și pună oamenii încrederea poate fi extinsă și este și mai impresionantă alături de pasajele mai lungi care îndeamnă la încredere în Domnul. Este clar că oamenii din VT au considerat că Domnul este singurul obiect demn al credinței. Ei nu și-au pus încrederea în ceea ce făceau ei, în ceea ce făceau alți oameni, sau în ceea ce făceau zeii. Încrederea lor a fost numai în Domnul. Lucrul acesta este exprimat uneori în limbaj pitoresc. Astfel, El este „stînca mea, cetățuia mea, izbăvitorul meu! Dumenzeule, Tu ești stînca mea, în care mă ascund, scutul meu, tăria care mă scapă și întăritura mea" (Ps. 18:2). Credința poate fi pusă cu încredere într-un asemenea Dumnezeu.

Trebuie să menționăm în special cazul lui Avraam. Întreaga lui viață dă dovadă de un spirit de încredere, de o credință profundă. Despre el se spune că „a crezut pe Domnul și Domnul i-a socotit lucrul acesta ca neprihănire" (Gen. 15:6). Textul este citat de scriitorii NT și adevărul fundamental pe care-l exprimă este dezvoltat mai pe larg.

II. În Noul Testament

a. Folosirea generală a cuvîntului

Credința ocupă în NT un loc foarte proeminent. Substantivul *gr. pistis* și verbul *pisteuō* apar de peste 240 de ori, iar adjectivul *pistos* este găsit de 67 de ori. Acest accent pus pe credință trebuie privit pe fundalul lucrării de mîntuire făcută de Dumenzeu în Cristos. Ideea centrală a NT este că Dumenzeu L-a trimis pe Fiul Său ca să fie Mîntuitorul lumii. Cristos a realizat mîntuirea oamenilor prin moartea Lui ispășitoare pe crucea de la Calvar. Credința este o atitudine prin care omul abandonează încrederea în propriile sale eforturi de a obține mîntuirea - fie că acestea sînt fapte pioase, bunătate etică sau orice altceva. Credința este o atitudine de încredere completă în Cristos, o bazare numai pe El pentru toate aspectele mîntuirii. Cînd temnicerul din Filipi a pus întrebarea: „Domnilor, ce trebuie să fac ca să fiu mîntuit", Pavel și Sila au răspuns fără ezitare: „Crede în Domnul Isus și vei fi mîntuit" (Fapt. 16:30 ș.urm.). „Oricine crede în El" nu piere, ci are viață veșnică (Ioan 3:16). Credința este o modalitate prin care oamenii primesc mîntuirea.

Verbul *pisteuō* este urmat adeseori de conjuncția „că", arătînd că credința se ocupă de fapte, deși este mai mult decît atît. Iacov ne spune că și demonii cred că „Dumenzeu este unul", dar această „credință" nu le folosește la nimic (Iac. 2:19). Verbul *pisteuō* poate fi urmat de un dativ simplu, cînd înțelesul este acela de a da crezare, de a accepta ca adevărat un lucru spus de cineva. Astfel, Isus le amintește iudeilor că „Ioan a venit ... umblînd în calea neprihănirii, și nu l-ați crezut" (Mat. 21:32). Aici nu este vorba de credință în sensul de încredere. Iudeii nu au crezut ceea ce a spus Ioan. Același lucru poate fi spus și cu privire la Isus în Ioan 8:45, „nu Mă credeți", sau în versetul următor: „Dacă spun adevărul, pentru ce nu Mă credeți?" Nu trebuie să uităm că există un conținut intelectual al credinței. În consecință, acest mod de exprimare este folosit uneori cu referire la credința mîntuitoare, cum este cazul în Ioan 5:24: „Cine ascultă cuvintele Mele și crede în Cel ce M-a trimis, are viața veșnică". Bineînțeles că omul care crede cu adevărat în Dumenzeu va acționa pe baza acelei credințe. Cu alte cuvinte, con-

vingerea sinceră că ceea ce a revelat Dumnezeu este adevărat va produce adevărata credință.

Construcția gramaticală caracteristică pentru credința mîntuitoare este aceea în care verbul *pisteuō* este urmat de prepoziția *eis*. Sensul literal este de a crede „în" El denotă o credință care - am putea spune - îl scoate pe om din sine și-l pune în Cristos (*cf.* expresiei din NT folosită frecvent cu referire la creștini, a fi „în Cristos"). Această experiență poate fi descrisă cu termenul „unirea cu Cristos prin credință". Ea nu denotă doar un simplu crez care înseamnă asentiment intelectual, ci o credință prin care credinciosul se agață de Mîntuitorul său cu toată inima sa. Omul care crede în sensul acesta rămîne în Cristos și Cristos rămîne în el (Ioan 15:4). Credința nu înseamnă doar să accepți că anumite lucruri sînt adevărate, ci înseamnă să te încrezi într-o Persoană, și Persoana aceea este Cristos.

Uneori verbul *pisteuō* este urmat de *epi*, „pe". Credința are o bază fermă. Această construcție gramaticală o întîlnim în Fapt. 9:42 unde, atunci cînd s-a aflat despre învierea Tabitei, „mulți au crezut în Domnul". Oamenii au văzut ce poate face Cristos și și-au pus credința „pe" El. Uneori credința se bazează pe Tatăl, cum este cazul cînd Pavel vorbește despre a crede „în Cel ce a înviat pe Cristos din morți" (Rom. 4:24).

Un aspect foarte caracteristic în NT este sensul absolut în care este folosit verbul. Cînd Isus a rămas la samariteni, mulți dintre ei „au crezut în El din pricina cuvintelor Lui" (Ioan 4:41). Nu este nevoie să adauge ce au crezut sau în cine au crezut. Credința este atît de centrală pentru creștinism încît putem vorbi despre „a crede" fără să mai fie necesare clarificări ulterioare. Creștinii sînt pur și simplu „credincioși". Acest înțeles al cuvîntului este întîlnit pretutindeni în NT și nu este limitat la un anumit scriitor. Putem trage concluzia justificată că credința este fundamentală.

Timpurile verbului *pisteuō* sînt de asemenea instructive. Timpul aorist indică un act unic din trecut și arată caracterul determinant al credinței. Cînd un om ajunge să creadă, el se predă pe sine în mod decisiv lui Cristos. Timpul prezent comunică ideea de continuitate. Credința nu este o fază trecătoare. Este o atitudine continuă. Timpul perfect combină ambele idei. Vorbește despre o credință care continuă un act de credință din trecut. Omul care crede intră într-o stare permanentă. Poate că ar trebui să remarcăm aici că substantivul „credință" are uneori articolul hotărît: „credința", adică, totalitatea învățăturilor creștine - în acest sens este folosit cuvîntul cînd Pavel le vorbește colosenilor despre „a fi întăriți în credință", și adaugă: „după învățăturile care v-au fost date" (Col. 2:7).

b. Sensuri particulare ale cuvîntului

(i) În Evangheliile Sinoptice credința este asociată deseori cu vindecarea, cum este cazul cînd Isus i-a spus femeii care s-a atins de veșmîntul Lui în mulțime: „Îndrăznește, fiică; credința ta te-a tămăduit" (Mat. 9:22). Dar aceste Evanghelii se ocupă de credință și într-un sens mai larg. Marcu, de exemplu, redă cuvintele Domnului Isus: „Toate lucrurile sînt cu putință celui ce crede" (Marcu 9:23). De asemenea, Domnul vorbește despre rezultatele mari ale unei credințe „cît un grăunte de muștar" (Mat. 17:20; Luca 17:6). Este clar că Domnul nostru le-a cerut oamenilor să aibă credință în El. Cerința creștină caracteristică de a avea credință în Cristos se bazează în ultimă instanță pe cerința lui Cristos Însuși.

(ii) În Evanghelia a Patra credința ocupă un loc proeminent și verbul *pisteuō* este întîlnit de 98 de ori. Este curios faptul că substantivul *pistis*, „credință", nu este folosit niciodată. Poate că lucrul acesta se datorează folosirii termenului în cercuri cu învățături de tip gnostic. Există indicii că Ioan a avut în vedere asemenea oponenți și poate că a vrut să evite folosirea termenului pe care ei îl îndrăgeau foarte mult. Sau poate că el a preferat sensul mai dinamic pe care-l comunică verbul.

Oricare ar fi motivul său, el folosește verbul *pisteuō* mai mult decît oricare alt scriitor al NT, de fapt, de trei ori mai frecvent decît primii trei evangheliști luați împreună. Construcția gramaticală caracteristică este cea cu prepoziția *eis*, „a crede în", „a crede pe". Lucrul important este legătura dintre credincios și Cristos. În consecință, Ioan vorbește frecvent despre a crede în El sau a crede „în Numele" lui Cristos (de ex. Ioan 3:18). Pentru oamenii din antichitate, „numele" era o modalitate de a rezuma întreaga personalitate. Numele reprezenta tot ce era omul respectiv. Prin urmare, a crede în Numele lui Cristos înseamnă a crede tot ce este El în esența Sa. Versetul din Ioan 3:18 mai spune: „Oricine crede în El, nu este judecat; dar cine nu crede în El, a și fost judecat". Un aspect caracteristic al învățăturii lui Ioan este că problemele eterne sînt decise aici și acum. Credința nu le dă oamenilor siguranța vieții veșnice la un moment nedefinit din viitor. Ea le dă viața veșnică aici și acum. Cine crede în Fiul „are" viața veșnică (3:36; *cf.* 5:24, etc.).

(iii) În Faptele Apostolilor, care prezintă înaintarea misionară viguroasă, nu este surprinzător că expresia caracteristică folosește timpul aorist, pentru a indica actul deciziei. Luca descrie numeroase ocazii în care oamenii au ajuns să creadă în Cristos. Sînt întîlnite și alte construcții gramaticale care menționează atît starea continuă cît și rezultatele permanente ale credinței. Dar lucrul caracteristic este decizia.

(iv) Pentru Pavel, credința este atitudinea creștină tipică. El nu are aceeași antipatie ca și Ioan față de substantiv, ci îl folosește de două ori mai frecvent decît verbul. Termenul apare în legătură cu cîteva dintre ideile sale dominante. Astfel, în Rom. 1:16 el vorbește despre Evanghelie ca fiind „puterea lui Dumnezeu pentru mîntuirea fiecăruia care are credință". Pentru Pavel este extrem de important faptul că creștinismul este mult mai mult decît un sistem de sfaturi bune. Nu numai că le spune oamenilor ce trebuie să facă, ci le dă și puterea să facă acele lucruri. Pavel prezintă în repetate rînduri contrastul dintre cuvinte și putere, punînd întotdeauna accentul pe faptul că puterea Duhului Sfînt al lui Dumnezeu este văzută în viețile creștinilor. Această putere devine accesibilă omului numai atunci cînd crede. Nu există nici un înlocuitor pentru credință.

O mare parte a scrierilor controversate ale lui Pavel se leagă de disputa cu iudaizatorii. Acești oameni insistau asupra faptului că pentru creștini nu este suficient să fie botezați. Ei trebuie să fie și tăiați împrejur (circumciși) și, în felul acesta, admiși în iudaism, cu obligația de a respecta toată legea lui Moise. Ei au făcut din respectarea legii o condiție preliminară necesară mîntuirii, cel puțin pentru mîntuirea înțeleasă în sensul cel mai deplin al cuvîntului. Pavel nu a vrut să accepte așa ceva. El a insistat asupra

faptului că oamenii nu pot face nimic, absolut nimic, pentru a dobîndi mîntuirea. Tot ce este necesar a fost făcut de Cristos și nici un om nu poate adăuga ceva la perfecțiunea lucrării terminate a lui Cristos. Așa se face că Pavel insistă că oamenii sînt justificați „prin credință" (Rom. 5:1). Doctrina *justificării prin credință stă la baza mesajului lui Pavel. Fie că folosește această terminologie, fie că nu o folosește, el comunică întotdeauna această idee. El combate viguros orice idee despre puterea de justificare a faptelor bune. „Omul nu este socotit neprihănit justificat prin faptele legii, ci numai prin credința în Isus Cristos", le scrie el galatenilor, și continuă: „am crezut și noi în Cristos Isus, ca să fim socotiți neprihăniți, justificați, *prin credința în Cristos*, iar nu prin faptele legii". Apoi adaugă apăsat: „Nimeni nu va fi socotit neprihănit justificat, prin faptele legii" (Gal. 2:16). Pentru Pavel este limpede că credința înseamnă abandonarea oricărei încrederi în capacitatea omului de a merita mîntuirea. Credința este o acceptare încrezătoare a darului lui Dumnezeu în Cristos, o bizuire pe Cristos, și numai pe Cristos, pentru tot ce înseamnă mîntuirea.

O altă caracteristică remarcabilă a teologiei lui Pavel este locul foarte important pe care îl acordă lucrării Duhului Sfînt. El crede că Duhul Sfînt locuiește în toți creștinii (Rom. 8:9, 14) și el leagă și acest fapt de credință. Astfel, el le scrie efesenilor cu privire la Cristos: „Și voi ... ați crezut în El, și ați fost pecetluiți cu Duhul Sfînt, care fusese făgăduit, și care este o arvună a moștenirii noastre" (Efes. 1:13-14). Pecetluirea reprezenta semnul de proprietate, o metaforă ușor de înțeles într-o vreme cînd mulți oameni nu știau citi. Duhul Sfînt care locuiește în credincioși este semnul de proprietate a lui Dumnezeu și acest semn este pus pe oameni numai atunci cînd cred. Apostolul continuă și vorbește despre Duhul Sfînt ca „arvuna (gr. *arrabō*), garantul moștenirii noastre". Pavel folosește aici un cuvînt care în secolul 1 însemna „arvună" sau „avans", adică, o sumă care constituia o parte a prețului total și care, în același timp, era o garanție că va fi plătit și restul. Astfel cînd un om crede, el primește Duhul Sfînt ca parte a vieții din veacul viitor și ca o asigurare că va primi și restul în mod neîndoielnic. (*ARVUNĂ.)

(v) Scriitorul Epistolei către Evrei observă că credința a fost întotdeauna o caracteristică a poporului lui Dumnezeu. În galeria de oameni mari ai credinței din Evr. 11 el trece în revistă pe cei mai demni oameni din trecut, arătînd cum fiecare dintre ei ilustrează următoarea temă importantă „fără de credință este cu neputință să-I fim plăcuți lui Dumnezeu" (Evr. 11:6). El este interesat în mod special de opoziția dintre credință și vedere. Credința este „o încredere neclintită în lucrurile nădăjduite, o puternică încredințare despre lucrurile care nu se văd" (sau, „asigurarea lucrurilor nădăjduite, convingerea despre lucrurile care nu sînt văzute") (Evr. 11:1). El accentuează ideea că oamenii care nu au avut nici o dovadă exterioară care să-i sprijine, s-au ținut totuși cu tărie de promisiunile lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, ei au umblat prin credință, nu prin vedere.

(vi) Dintre ceilalți scriitori ai NT trebuie să-l remarcăm pe Iacov, deoarece s-a susținut adesea că în privința aceasta el ar fi în opoziție cu Pavel. În timp ce Pavel insistă că omul este justificat prin credință și nu prin fapte, Iacov susține că „omul este socotit neprihănit (justificat) prin fapte, și nu numai prin credință" (Iac. 2:24). Contrazicerea, însă, este doar aparentă. „Credința" căreia i se opune Iacov nu este încrederea personală totală într-un Mîntuitor viu, despre care vorbește Pavel. Este credința pe care o descrie Iacov însuși: „Tu crezi că Dumnezeu este unul, și bine faci; dar și dracii cred ... și se înfioară" (Iac. 2:19). El are în vedere acceptarea intelectuală a anumitor adevăruri, o acceptare care nu este întărită de o viață trăită în conformitate cu acele adevăruri (Iac. 2:15 ș.urm.). Iacov nu se opune nicidecum credinței, în sensul deplin al cuvîntului, deoarece el se referă la ea peste tot în scrierea sa. Chiar la începutul Epistolei sale el vorbește în mod natural despre „încercarea credinței voastre" (Iac. 1:3) și îi îndeamnă pe cititori: „Să nu țineți credința Domnului nosru Isus Cristos, Domnul slavei, căutînd la fața omului" (Iac. 2:1). El critică o credință greșită, dar presupune că toți vor recunoaște necesitatea unei credințe adevărate. În afară de aceasta, Iacov nu înțelege prin „fapte" același lucru pe care-l înțelege Pavel. Pavel se gîndește la ascultarea de poruncile legii ca un sistem prin care omul poate merita mîntuirea. Pentru Iacov legea este „legea slobozeniei (libertății)" (Iac. 2:12). „Lucrările" despre care vorbește Iacov seamănă foarte mult cu „roada Duhului" despre care vorbește Pavel. Sînt acțiunile calde, ale dragostei izvorîte dintr-o atitudine adecvată față de Dumnezeu. Ele sînt roadele credinței. Iacov obiectează la adresa pretențiilor de credință acolo unde nu sînt fapte care să o ateste.

Credința este în mod clar una dintre cele mai importante concepte din tot NT. Este cerută pretutindeni și se insistă asupra importanței ei. Credința înseamnă abandonarea oricărei încrederi în resursele proprii ale omului. Credința înseamnă a te supune fără rezerve milei lui Dumnezeu. Credința înseamnă să revendici promisiunile lui Dumnezeu în Cristos, să te bazezi în întregime pe lucrarea de mîntuire terminată de Cristos și să primești puterea zilnică din puterea Duhului Sfînt al lui Dumnezeu care locuiește în credincios. Credința implică încredere totală în Dumnezeu și ascultare deplină de Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. D. M. Baillie, *Faith in God*, 1964; B. B. Warfield în *HDB*; J. G. Machen, *What Is Faith?*, 1925; G. C. Berkouwer, *Faith and Justification*[2], 1954; J. Hick, *Faith and Knowledge*[2], 1966; O. Becker, O. Michel, *NIDNTT* 1, p. 587-606; R. Bultmann, *TDNT* 6, p. 1-11; A. Weiser ș.a.,. *TDNT* 6, p. 174-228.

L.M.

CRESCENS. Tovarăș al lui Pavel (2 Tim. 4:10) în slujirea din „Galatia". În altă parte Pavel folosește acest termen cu referire la Galatia Anatolică, dar aici ar putea desemna Galia europeană, așa cum interpretează cei mai mulți comentatori antici, cît și unele MS. Dacă așa stau lucrurile, această referire împreună cu menționarea tangențială a misiunii lui Tit în Dalmația, ar putea să arate o penetrare sincronizată în V a asociaților lui Pavel care se afla în închisoare. Numele este de origine latină și este întîlnit rareori la greci.

BIBLIOGRAFIE. Zahn, *INT*, 2, p. 25 ș.urm.

A.F.W.

CREȘTERE, A CREȘTE. Un substantiv sau verb care înseamnă multiplicare sau creștere; traduce cuvinte ebr. și gr. Termenul este folosit în principal

pentru reproducerea naturală a viţelor şi pentru germinarea plantelor, dar indică întotdeauna că procesul are loc sub îndrumarea şi controlul lui Dumnezeu (Lev. 26:4; Deut. 7:13; Ps. 67:6), aşa cum se recunoaşte prin zeciuială (Deut. 14:22; *cf.* Prov. 3:9). De aici vine ideea că prosperitatea este un semn al favoarei lui Dumnezeu (Deut. 6:3), iar adversitatea este un semn al nemulţumirii Lui (Ier. 15:8); împrumutul cu camătă este condamnat (Lev. 25:37; Ezec. 18:8 ş.urm; *cf.* Ps. 62:10). Termenul este folosit în sens simbolic cu privire la relaţia Israelului cu Dumnezeu (Ier. 2:3) şi cu privire la binecuvîntările spirituale pe care le împarte Dumnezeu (Is. 29:19; 40:29), în special prin venirea lui Mesia (Is. 9:3, 7).

În NT termenul este aplicat la creşterea numerică a bisericii (Fapt. 6:7; 16:5; 1 Cor. 3:6) sau creşterea în profunzime (Efes. 4:16; Col. 2:19). Este aplicat şi la oameni în general (Luca 2:52; Ioan 3:30; Fapt. 9:22) şi în special cu privire la credinţă (Luca 17:5; 2 Cor. 10:15), la dragoste (1 Tes. 3:12; 4:10), cunoaştere (Col. 1:10) sau nelegiuire (2 Tim. 2:16).

P.A.B.

CREŞTIN. Folosirea termenului de 3 ori (Fapt. 11: 26; 26:28; 1 Pet. 4:16) sugerează că era un titlu general recunoscut în perioada NT, deşi este evident că existau alte nume pe care le foloseau creştinii înşişi şi pe care poate le preferau (*cf.* H. J. Cadbury, *BC*, 5, 1933, p. 375 ş.urm.).

a. Originea numelui

Formarea numelui pare să fie latină, întrucît pluralul substantivelor terminate în *-iani* putea desemna soldaţii din subordinea unui anumit general (de ex. *Galbiani*, oamenii lui Galba, Tacitus, *Hist.* 1. 51) şi astfel indică partizanii unui anumit individ. Amîndouă elementele sînt combinate în termenul quasi-militar *Augustiani* (vezi mai jos). Cel puţin în ultima parte a secolului 1 d.Cr., *Caesariani* a fost numele dat sclavilor şi clienţilor (protejaţilor) lui Caesar, iar în evanghelii găsim *Irodianii*, care se poate să fi fost partizanii sau protejaţii lui Irod (*IRODIANII).

Prin urmare, *christian(o)i* se poate să se fi însemnat original „soldaţii lui Christus" (Souter), sau „familia lui Christus" (Bickerman), sau „partizanii lui Christus" (Peterson). H. B. Mattingly a prezentat recent o turnură ingenioasă pentru această ultimă interpretare sugerînd că *christiani*, într-o glumă a celor din Antiohia, a fost un nume după tiparul lui *Augustiani*, o brigadă organizată din adepţi devotaţi care scandau şi conduceau adunarea publică a lui Nero Augustus; atît entuziasmul credincioşilor cît şi omagiul ridicol adus de galeria imperială fiind satirizate prin compararea unora cu ceilalţi. Dar numele „creştin" se poate să fie mai vechi decît *Augustianii*.

b. Locul şi perioada de origine

Luca a cunoscut bine biserica din Antiohia Siriei, locul unde a fost folosit numele pentru prima oară (Fapt. 11:26). Forma latinizată nu prezintă nici un obstacol. Contextul descrie evenimentele din anii 40 ai primului secol d.Cr. şi Peterson a susţinut că persecuţia condusă de Irod Agripa I (Fapt. 12:1) a dat naştere numelui *Christian(o)i* ca o paralelă cu numele duşmanilor lor, *Irodian(o)ii*. Dacă modelul ar fi *Augustianii*, numele nu ar fi putut fi dat înainte de 59 d.Cr., iar Fapt. 11:26 nu pare să implice o dată atît de tîrzie pentru acest nume. Avem însă motive puternice să asociem ocazia cu ceea ce precede, deoarece Luca a arătat că în Antiohia a fost prima biserică cu un număr mare de ne-evrei, foşti păgîni: adică, primul loc unde păgînii au considerat creştinismul ceva diferit de o sectă iudaică. Nume adecvate pentru convertiţi aveau să fie date curînd.

În orice caz, numele de „creştin" era stabilit deja în anii 60. Irod Agripa II (Fapt. 26:28) foloseşte acest nume în sens satiric atunci cînd se adresează lui Pavel (Mattingly: „Într-o clipă mă vei îndupleca să mă înrolez ca un *Christianus*"). Petru, scriind din Roma cu puţin timp înainte de persecuţia lui Nero, îi avertizează pe „cei aleşi" din diferite părţi ale Asiei Mici ca nici unul dintre ei să nu se ruşineze dacă este chemat să sufere ca şi creştin (1 Pet. 4:16 - nu era necesar să fie „subînţeleasă o acuzaţie oficială în faţa unui judecător); potrivit lui Tacitus (*Annals* 15. 44), Nero a adus o acuzaţie împotriva unei secte „pe care oamenii de rînd îi *numeau (appellabat* - timpul verbal este semnificativ) creştini".

c. Sursa numelui

Verbul *chrēmatisai* (VSR, „au fost numiţi", în rom. „li s-a dat numele" n.tr.) din Fapt. 11:26 este tradus diferit. Bickerman îl traduce „şi-au spus" şi susţine că numele „creştin" a fost inventat în biserica din Antiohia. Traducerea lui este posibilă, dar nu necesară, şi este mai probabil că păgînii din Antiohia au născocit acest nume. În alte locuri ne-creştinii sînt cei care folosesc acest titlu - Agripa, acuzatorii din 1 Petru şi „oamenii de rînd" din scrierea lui Tacitus. Verbul este tradus frecvent: „erau numiţi în public" (*cf.* Rom. 7:3), referindu-se la acţiunea oficială de înregistrare a unei noi secte sub numele de „creştini". (Înregistrarea ar putea explica cu uşurinţă numele latin.) Verbul poate fi folosit în mod mai vag şi poate că Luca vrea să spună doar că numele a ajuns popular în prima cetate unde a fost necesar un nume distinctiv. De aici se poate să fi trecut cu uşurinţă la o dată timpurie în folosirea oficială şi universală.

d. Folosirea ulterioară

Dacă la început „creştin" a fost o poreclă, la fel cum a fost „metodist" în vremuri mai recente, a fost adoptat de cei care l-au primit. Tot mai frecvent credincioşii trebuiau să răspundă la întrebarea: „Eşti creştin?" şi nu era nici o ruşine să accepte numele dat ca o insultă deoarece conţinea însăşi numele Mîntuitorului (1 Pet. 4:16). A fost un nume potrivit: a concentrat atenţia asupra faptului că elementul distinctiv din această religie era faptul că era centrată în jurul Persoanei lui Cristos; şi dacă numele *Cristos* era neinteligibil pentru majoritatea păgînilor şi ei îl confundau uneori cu numele obişnuit *(Chrēstos)*, care înseamnă „bun, binevoitor", aceasta a fost o paronomază cu urmări pozitive. Astfel, la începutul secolului al 2-lea, numele este folosit fără îndoială de către episcopul creştin Ignatius (în Antiohia) şi de către guvernatorul păgîn Plinius (în regiunea pentru care s-a scris 1 Petru).

BIBLIOGRAFIE. T. Zahn, *INT*, 2, 1909, p. 191 ş.urm.; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, p. 64-87; E. J. Bickerman, *HTR* 42, 1949, p. 109 ş.urm.; H. B. Mattingly, *JTS* s.n. 9, 1958, p. 26 ş.urm.

A.F.W.

CRETA. O insulă muntoasă din Mediterana, orientată transversal pe extremitatea sudică a Mării Egee. Are o lungime de circa 250 km şi lăţimea variază de la 56 km la 11 km. În VT nu este menţionată pe nume, dar probabil *Cheretiţii, care formau o parte din garda personală a lui David, au venit de aici, iar numele *Caftor probabil că se referă la insulă şi la ţinutul de coastă învecinat care s-a aflat sub stăpînirea sa în mileniul al 2-lea î.d.Cr. În NT cretanii *(Krētes)* sînt menţionaţi printre cei prezenţi la Rusalii (Fapt. 2:11), iar mai tîrziu insula *(Krētē)* este amintită în relatarea călătoriei lui Pavel spre Roma (Fapt. 27:7-13, 21). Corabia lui a trecut pe lîngă Salmone la E şi a ancorat într-un port numit Limanuri Bune, în apropiere de Lasea, în centrul coastei de S, iar Pavel i-a sfătuit să ierneze acolo. Sugestia lui, însă, nu a fost primită. Corabia a pornit ca să navigheze în apropierea coastei pînă la Phoenix, în SV, care era un loc mai bun de iernat; dar s-a iscat un vînt puternic şi i-a împins în larg, ducîndu-i în cele din urmă la Malta. După întemniţarea sa la Roma este evident că Pavel a vizitat din nou Creta, deoarece l-a lăsat acolo pe *Tit ca să continue lucrarea. Descrierea din Tit 1:12, care nu-i flatează deloc pe cretani, este un citat din Epimenides din Creta (citat de asemenea în Fapt. 17:28a).

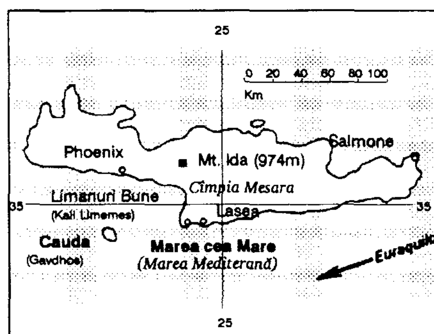
Cunoştinţele noastre despre istoria insulei provin mai ales din arheologie. Au existat aşezări neolitice în mileniul al 3-lea şi al 4-lea î.d.Cr., dar civilizaţia a început să înflorească abia în Epoca Bronzului. Centrul acesteia a fost Cnosos, o localitate unde Sir Arthur Evans a făcut excavaţii în decurs de mai mulţi ani. Prima parte a Epocii Bronzului (Perioada Minoică Veche I-III, cca 2600-2000 î.d.Cr.) a fost o perioadă de expansiune comercială treptată care a continuat pînă la mijlocul Epocii Bronzului (Perioada Minoică Medie I-III, cca 2000-1600 î.d.Cr.). În această perioadă era folosit scrisul (pe tăbliţe de lut sau de aramă), mai întîi sub forma unei scrieri pictografice (cca 2000-1650 î.d.Cr.) şi apoi într-o formă simplificată, cunoscută sub numele de scriere Liniară A (cca 1750-1450 î.d.Cr.). Nici una dintre aceste scrieri nu a fost descifrată cu certitudine (sugestia lui C. H. Gordon că scrierea Liniară A a fost folosită pentru a scrie în limba acadiană nu a fost acceptată pe larg).

Apogeul civilizaţiei cretane a fost atins în ultima parte a Epocii Bronzului (Perioadă Minoică Tîrzie I(-II), cca 1600-1400 î.d.Cr.). Scrierea Limiară A a continuat să fie folosită în cursul acestei perioade, dar la Cnosos a apărut o a treia scriere - cunoscută sub numele de scrierea Liniară B (Perioada Minoică Tîrzie II, cunoscută numai la Cnosos). Această scriere a fost descifrată în 1953 de către M. Ventris şi s-a observat că este o formă arhaică a limbii greceşti (miceniană), indicînd că Perioada Minoică Tîrzie II de la Cnosos a fost datorată unei enclave de invadatori care vorbeau limba greacă. Tăbliţe similare au fost descoperite la Micene şi Pylos, în Grecia continentală, unde scrierea a continuat să fie folosită şi după declinul civilizaţiei Minoice, un declin care a fost accelerat de distrugerea violentă, probabil de către piraţi, a majorităţii cetăţilor din Creta, în jurul anului 1400 î.d.Cr. Acest declin a continuat în ultimele faze ale Epocii Bronzului (Perioada Minoică Tîrzie III, cca 1400-1125 î.d.Cr.). Către sfîrşitul acestei perioade grecii dorieni au ajuns pe insulă şi au introdus Epoca Fierului.

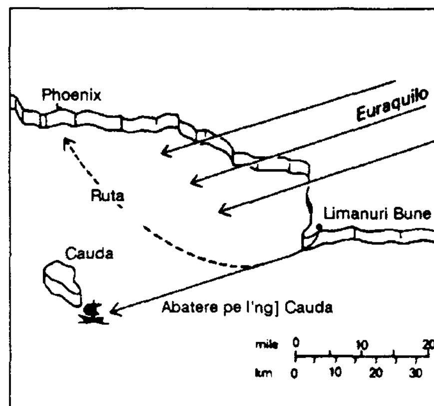
O serie de descoperiri din Egipt şi din locuri cum sînt Ras Shamra (*cf.* numele regelui *krt* în tăbilţe cuneiforme), Byblos şi Atchana (Alalah) în Siria, arată că comerţul cretan s-a extins în partea de V a Asiei în perioada Minoică Medie II (primul sfert al mileniului al 2-lea) şi din vremea aceea au început mişcările populare, în care *filistenii au jucat un rol important şi care au culminat cu invazia „Oamenilor Mării" în secolul al 14-lea. În tot timpul Epocii Fierului insula a fost împărţită între mai multe oraşe-state care s-au luptat între ele, pînă cînd insula a fost cucerită de Roma în anul 67 î.d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. J. D. S. Pendlebury, *The Archaeology of Crete*, 1939; R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, 1962; H. J. Kantor, *The Aegean and the Orient in the Second Millenium BC*, 1947; J. Chadwick, *The Decipherment of Linear* B, 1958; A. Hopkins, *Crete: Its Past, Present and People*, 1978; C. H. Gordon, *HUCA* 26, 1955, p. 43-108; *JNES* 17, 1958, p. 245-255.

T.C.M.



Insula Creta în vremea NT, arătînd direcţia vîntului Eurachilo



O diagramă care reconstituie modul în care Pavel, navigînd de la Limanuri Bune, a fost abătut de pe traiectorie şi a trecut pe lîngă Cauda.

CREZ. Este clar că în NT nu se găsește un crez complet în sensul în care este definit de J. N. D. Kelly („o formulă fixă care rezumă articolele esențiale ale religiei creștine și care se bucură de aprobarea autorității ecleziastice", *Early Christian Creeds*[3], 1972, p. 1). Așa-numitul „Crez apostolic" nu datează din vremurile apostolice. Totuși, cercetări recente în domeniul teologiei simbolice nu pot plasa formularea crezului bisericii în secolul al 2-lea sau în secolele următoare. Există indicii clare că în NT pot fi detectate deja pasaje care par să fie fragmente de crez, incluse în contextul propovăduirii misionare a bisericii, a închinării cultice sau a apărării împotriva păgînismului. Vom examina cîteva exemple reprezentative de asemenea formule de crez. (O discuție mai detaliată poate fi găsită în V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, 1963, și R. P. Martin, *Worship in the Early Church*, 1974, cap. 5.)

a. Propovăduirea misionară
Există dovezi că în biserica primară exista un corpus, o culegere de învățături creștine distinctive care erau considerate ca un cod sacru primit de la Dumnezeu (vezi Fapt. 2:42; Rom. 6:17; Efes. 4:5; Filip. 2:16; Col. 2:7; 2 Tes. 2:15; și în special în Epistolele Pastorale, 1 Tim. 4:6; 6:20; 2 Tim. 1:13-14; 4:3; Tit 1:9). Acest corp de învățături doctrinare și catehetice, cunoscut sub nume diferite: „învățătura apostolilor", „cuvîntul vieții", „tiparul învățăturii", „tradiția" apostolică, „dreptarul învățăturilor sănătoase" și „învățătura sănătoasă" constituie baza propovăduirii creștine și trebuia păstrat intact (Iuda 3; și în special Evr. 3:1; 4:14; 10:23), trebuia transmis altor oameni la fel cum l-au primit apostolii (vezi 1 Cor. 11:23 ș.urm.; 15:3, unde cuvintele „primit" și „dat" sînt termeni consacrați care se referă la transmiterea învățăturii autoritare; *cf.* B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961) și folosiți pentru proclamarea publică a Evangheliei. De fapt, termenul „Evanghelie" desemnează același set de adevăruri, *Heilsgeschichte*, care proclamă mila răscumpărătoare a lui Dumnezeu arătată oamenilor prin Cristos (Rom. 2:16; 16:25; 1 Cor. 15:1 ș.urm.).

b. Închinarea cultică
În această secțiune se poate arăta că actele cultice și liturgice ale bisericii, ca și comunitate care se închină, revelează elemente de crez: de ex., în botez (Fapt. 8:37 potrivit Textului Apusean; Rom. 9:9: vezi J. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed*, 1950); în viața de închinare a bisericii, în special în euharist, cu care sînt asociate declarații ceremoniale de credință, compoziții imnologice, rugăciuni liturgice și exclamații devoționale (ca în 1 Cor. 12:3; 16:22, care probabil este cel mai vechi exemplu de rugăciune comună, *Marānā thā*, „Vino, Domnul nostru!" și Filip. 2:5-11, pentru care vezi R. P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretations and in the Setting of Early Christian Worship*, *NTS* Seria monografică 4, 1967); și în exorcism, în care erau folosite formule pentru alungarea duhurilor rele (de ex. Fapt. 16:18; 19:13), cum era obiceiul la evrei.

c. Teoria lui Cullmann despre formularea crezului
Lucrarea lui O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*, E. T. 1949, p. 25 ș.urm., a prezentat teoria potrivit căreia formularea crezului primar a fost determinată în parte de nevoile polemice ale bisericii din lumea păgînă. Cînd erau chemați înaintea magistraților și li se cerea să-și exprime crezul creștinii spuneau: „Isus Cristos este Domnul"; în felul acesta s-a format și s-a sistematizat crezul.

„Crezurile" din NT diferă ca amploare de la mărturia simplă: „Isus este Domnul", pînă la formulele care implică Trinitatea, cum este benedicția apostolică din 2 Cor. 13:14 și texte Mat. 28:19 (pentru care, vezi Martin, *Worship in the Early Church*, cap. 8; A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, 1962); 1 Cor. 12:4 ș.urm.; 2 Cor. 1:21 ș.urm.; 1 Pet. 1:2; face excepție textul interpolat din 1 Ioan 5:7 ș.urm. Există crezuri bi-nitariene care asociază pe Tatăl și Fiul, cum este 1 Cor. 8:6 (care s-ar putea să fie o versiune creștină a crezului evreiesc cunoscut sub numele de *Șema'*, bazat pe Deut. 6:4 ș.urm.); 1 Tim. 2:5 ș.urm; 6:13 ș.urm; 2 Tim. 4:1. Tipurile principale de crez, însă, sînt cele Cristologice, cum sînt sumariile detaliate din 1 Cor. 15:3 ș.urm.; Rom. 1:3; 8:34; Filip. 2:5-11; 2 Tim. 2:8; 1 Tim. 3:16, despre care, vezi R. H. Gundry în *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque și R. P. Martin, 1970, p. 203-222) și 1 Pet. 3:18 ș.urm. (pentru care, vezi R. Bultmann, *Coniectanea Neotestamentica* 11, 1949, p. 1-14). R.P.M.

CRISP. El a fost *archisynagōgos* (*SINAGOGĂ) în Corint. Convertirea lui și a familiei sale a fost semnificativă, mai ales întrucît majoritatea evreilor din Corint erau foarte ostili (Fapt. 18:5-8); probabil acesta este motivul pentru care a fost botezat de însuși Pavel (1 Cor. 1:14). *Faptele lui Pilat* 2. 4 probabil că se referă la el.

Numele (care înseamnă „creț") este latin, dar este folosit în alte părți de evrei (*cf.* TJ *Yebhamoth* 2. 3; 12. 2; Lightfoot, *HHT* în 1 Cor. 1:14). Pesh., Goth. (*v.l.*) redau în 2 Tim. 4:10 „Crisp" în loc de „Crescens". A.F.W.

CRONICI, CARTEA.

I. Schița conținutului
Cronicile relatează istoria Israelului pînă la întoarcerea din exil, concentrîndu-se asupra problemelor importante din viața religioasă.

a. Introducere (1 Cron. 1-9): genealogii care urmăresc linia descendenților lui Adam prin patriarhi (1) la seminția lui Iuda (cu familia regală) (2:1-4:23) și la celelalte seminții (4:24-8:40), continuînd cu cei care s-au întors din exil (9).

b. Faptele lui David (1 Cron. 10-29): preluarea puterii (10-12), aducerea chivotului la Ierusalim și planurile pentru construirea unui Templu permanent (13-17), victoriile sale militare (18-20) și pregătirile pentru construirea Templului (21-29).

c. Faptele lui Solomon (2 Cron. 1-9): construirea și dedicarea Templului și celelalte realizări ale sale.

d. Istoria lui Iuda după răzvrătirea triburilor din N și pînă la exil (2 Cron. 10-36): relatarea istoriei regatului de S și a domniilor succesive, o atenție specială fiind acordată reformelor religioase ale lui Ezechia și Iosia. Încheierea (36:22-23) prefațează întoarcerea din exil.

II. Originea
Talmudul (*Baba Bathra* 15a) atribuie Cronicile lui Ezra. La fel ca și majoritatea cărților VT, însă, cartea

Cronicilor este o lucrare anonimă și nu se poate trage nici o concluzie cu privire la autorul ei. Interesul manifestat pentru leviți s-a considerat că indică scrierea cărții de către leviți, dar această deducție nu este necesară. Datarea poate fi puțin mai precisă. Ultimul eveniment la care se face aluzie este întoarcerea din exil (2 Cron. 36:22-23) și Cronicile se poate să fi fost scrise la scurtă vreme după acest eveniment, în comunitatea din Ierusalim. Pe de altă parte, lista descendenților lui Ioiachin (Ieconia) (1 Cron. 3:17-24) pare să includă șase generații după exil și astfel ajungem la cca. 400 î.d.Cr., ca data cea mai timpurie cînd a putut fi terminată cartea. Totuși, se poate ca genealogiile să fi fost completate ulterior și partea principală a cărții să fi fost scrisă la scurtă vreme după exil. Nu există nici o reflectare certă a perioadei grecești, iar începutul și sfîrșitul Imperiului Persan (537-331 î.d.Cr.) probabil că marchează limitele perioadei în care a fost scrisă cartea Cronicilor.

Narațiunea din Cronici este continuată în Ezra iar ultimele versete din Cronici sînt aproape identice cu primele versete din Ezra. Faptul acesta a fost luat ca un indiciu că cel puțin Ezra 1-6 a fost inițial o continuare a Cronicilor. O variantă posibilă este că un autor de mai tîrziu a vrut să furnizeze o asemeena legătură (vezi H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles,* 1977).

III. Caracteristici literare

Partea principală a lucrării, 1 Cron. 10 - 2 Cron. 36, este paralelă cu 1 Sam. 31 - 2 Împ. 25 și deseori cuvintele folosite sînt identice cu aceste cărți mai vechi. Deși aceasta ar putea indica faptul că Cronicile și Samuel-Împărați au folosit în mod independent material dintr-o lucrare mai veche care este pierdută în prezent, pare mai probabil că Samuel-Împărați a fost sursa principală pentru Cronici. Prin urmare, cartea Cronicilor poate fi privită în esență ca o ediție revăzută a lucrării mai vechi, relația dintre ele fiind ca și (potrivit teoriei obișnuite) cea dintre Evanghelia Matei și Luca și Evanghelia după Marcu. („Cronicile" la care se referă Cartea Împărați - de ex. 2 Împ. 20:20 - sînt analele regale mai vechi și nu cartea biblică a Cronicilor.)

Cartea Cronicilor se pare că a folosit o ediție diferită a cărții Samuel-Împ. decît cea care apare în Biblia ebraică și lucrul acesta face dificilă identificarea cu certitudine a punctelor în care introduce modificări față de Samuel-Împărați (vezi W. E. Lemke în *HTR* 58, 1965, p. 349-363). Dar se pare că materialul mai vechi a fost preluat uneori practic așa cum a fost (de ex. 1 Cron. 19), uneori a fost modificat (de ex. 1 Cron. 21), iar alteori a fost înlocuit cu o versiune alternativă (de ex. 2 Cron. 24). Uneori au fost omise secțiuni întregi (de ex. cele privitoare la regatul de N) iar alte materiale au fost inserate (de ex. cu privire la pregătirile lui David pentru construirea Templului). Materialul vechi și cel nou este îmbinat în secțiuni mai lungi care oferă o prezentare teologică și istorică a unei anumite perioade (de ex. domnia lui Ezechia) și diferitele părți își iau apoi locul în cadrul complet nou în care cronicarul prezintă istoria relației lui Dumnezeu cu poporul Său, de la creație și pînă la întoarcerea din exil.

Metoda folosită de autor sugerează pe de-o parte că el a considerat Samuel-Împărați ca fiind un text religios autoritar, pe care a vrut să-l aplice epocii sale. În contextul acesta autorul a fost descris ca un exeget al lucrării anterioare (P. R. Ackroyd, „The Chronicler as Exegete", *JSOT* 2, 1977) iar lucrarea sa a fost carcaterizată ca un midraș interpretativ (M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew,* 1974: cu un capitol despre Cronici). Pe de altă parte, el a vrut să aducă un mesaj specific de la Dumnezeu, adaptat la nevoile poporului din zilele sale și acesta este motivul care duce la prelucrarea extensivă a textului său, omițînd ce este irelevant, adăugînd material care acum este relevant, modificînd ceea ce putea induce în eroare, și așa mai departe.

Cartea Cronicilor a fost privită ca o istorie de calitate mai slabă decît Samuel-Împărați, deși motivele acestei judecăți au fost îndoielnice. Concentrarea mai mult asupra problemelor ecleziastice decît asupra celor politice face să fie mai depărtată decît Samuel-Împărați de idealul unui istoric modern. Unele alterări aduse la Samuel-Împărați ridică probleme istorice: trebuie remarcat că multe cifre financiare și militare sînt mărite foarte mult. S-ar putea ca acest fapt să fie un echivalent antic al unui coeficient pentru inflație, deși alterarea textului sau înțelegerea greșită au fost suspectate de multe ori (vezi R. K. Harrison, *IOT,* 1970, p. 1163-1165). Practicile religioase (de ex. aducerea jertfelor) sînt aduse în conformitate cu legea din Pentateuh și cu obiceiurile din vremea scriitorului - în privința aceasta autorul se aseamănă poate cu un artist care pictează personajele din trecut îmbrăcate în haine din vremea sa. Asemenea caracteristici au făcut să fie pus la îndoială materialul suplimentar din Cronici și care nu apare în Samuel-Regi. Dar în cazurile în care acest material poate fi verificat (de exemplu, prin descoperiri arheologice) se pare că prezintă valoare istorică (vezi J. M. Myers, *I Chronicles,* AB, 1965, p. *lxiii* și *passim* (în diferite pasaje) în două comentarii ale lui Myers).

IV. Accente

În alegerea și tratarea materialului, Cronicile manifestă anumite accente caracteristice, preocupare pentru închinarea cu credincioșie, pentru curăție și pentru supunerea cu credință (vezi J. E. Goldingay, *Biblical Theology Bulletin* 5, 1975, p. 99-126).

a. Închinarea cu credincioșie. Dacă comparăm relatarea domniilor lui David și Solomon în Samuel-Regi și în Cronici vom descoperi îndată că Cronicile nu se interesează prea mult de realizările lor politice sau militare. Ei sînt prezentați ca fondatorii închinării la Templu, care este „pivotul împărăției Domnului pe pămînt" (Myers, p. *lxviii*). De asemenea, lucrarea profeților pe care îi prezintă Cronicile se concentrează asupra preocupării lor pentru închinarea adevărată și asupra activității lor la Templu, iar lucrarea leviților este privilegiul mare de a conduce închinarea plină de bucurie la Templu. Este normal ca preoții să-și împlinească rolul lor de aducere a jertfelor la Templu, iar Cronicile remarcă adesea modul în care a fost respectată Legea în ce privește desfășurarea închinării potrivit cu voia lui Dumnezeu.

b. Curăție. Al doilea motiv pentru care Cronicile pun accent pe David este convingerea că seminția lui David, Iuda, este adevăratul Israel. Dumnezeu a ales pe Iuda ca lider al triburilor (așa cum se vede în locul proeminent ocupat în genealogii), iar din Iuda a ales pe David să fie rege peste Israel pentru totdeauna. Templul a fost situat în capitala lui Iuda și acolo era adusă închinarea plăcută lui Iahve. Prin răzvrătirea

lor, triburile din N s-au rupt de sfera harului și a acțiunii lui Dumnezeu. Domnul nu este cu ei și Iuda ar trebui de asemenea să se separe de ei - dar numai dacă ei persistă în răzvrătire. Ușa rămîne întotdeauna deschisă pentru întoarcerea lor și ei continuă să apară în lista genealogiilor „împărăției complete a lui Dumnezeu" (M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1969, p. 57).

c. Ascultare cu credință. Multe dintre întîmplările pe care autorul le adaugă la cadrul constituit de Samuel-Împărați pun accentul pe puterea lui Dumnezeu, în care poporul este chemat să-și pună încrederea în timpul crizelor cu care este confruntat. Multe dintre celelalte modificări aduse la Samuel-Împărați sînt menite să arate și mai clar că dreptatea lui Dumnezeu poate fi văzută în istoria poporului Său, așa încît oamenii care sînt credincioși lui Dumnezeu (sau care se căiesc de păcatul lor) să găsească binecuvîntare, în timp ce asupra oamenilor care se abat de la El vin necazuri (*cf.* versiunile întîmplărilor cu Roboam, Ioas, Manase și Iosia).

V. Contextul și implicațiile ideilor conținute în Cronici

Cartea Cronicilor este una dintre cărțile mai recente ale VT și dovedește cunoașterea multor părți ale VT. Genealogiile se bazează pe Genesa, Iosua, etc., iar narațiunea principală, așa cum am remarcat, este derivată în mod substanțial din Samuel-Împărați. Cronicile reflectă de asemenea stilul și modul de gîndire din Deuteronom, cît și accentul pus pe legile „preoției" din Levitic. Citează extensiv din Psalmi care apar în Psaltire, iar omiliile pe care le include preiau expresii în special de la profeți (vezi G. von Rad, „The Levitical Sermon in *I* and *II Chronicles*", în *The Problem of the Hexateuch and other Essays*, 1966).

Cronicile reprezintă un curent important din gîndirea post-exilică, dar, bineînțeles, nu singurul curent. Punctul de vedere pe care-l prezintă merită comparat cu altele, cum sînt cele prezentate în literatura didactică (de înțelepciune) care pune întrebări profunde și în literatura profetică și apocaliptică de orientare escatologică. Nu ar trebui exagerate diferențele dintre acestea, întrucît ele sînt diferențe de nuanță. Contribuția Cronicilor este să afirme că nu totul este o enigmă (așa cum arată Iov și Eclesiastul că înclinau unii să creadă); de asemenea, Dumnezeu nu S-a retras din istorie (așa cum ar lăsa să se înțeleagă gîndirea apocaliptică) pînă într-un moment așteptat cînd va interveni din nou. El poate fi cunoscut în Templu și în închinarea adusă acolo și oamenii trebuie să se încreadă în El și să asculte de El în viața de fiecare zi, cu speranță fermă că domnia Lui milostivă va fi cunoscută în viața comunității. De asemenea, dacă au existat unele grupuri prea înclinate să asimileze păgînismul din jur, sau altele care au fost gata să se separe de oricine care nu avea sînge pur iudeu, Cronicile îndeamnă la o poziție fermă pentru calea lui Iahve, dar subînțelege sinceritate și acceptare pentru toți cei care sînt gata să devină părtași la această poziție.

BIBLIOGRAFIE. În afară de lucrările citate mai sus, P. R. Ackroyd, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, TBC*, 1973; J. M. Myers, *Int* 20, 1966, p. 259-273; D. N. Freedman, *CBQ* 23, 1961, p. 436-442; bibliografie suplimentară extensivă în H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 1977.

J.E.G.

CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT

Scopul unei asemenea cronologii este să determine cît mai exact posibil datele corecte ale evenimentelor și personajelor din VT, ca să putem înțelege mai bine semnificația lor.

I. Sursele și metodele cronologiei

a. Metode vechi

Pînă în urmă cu aproape un secol datele din VT au fost calculate aproape în întregime pe baza afirmațiilor biblice (așa a făcut Ussher). Această metodă întîmpină două dificultăți. În primul rînd, VT nu furnizează toate detaliile necesare în acest scop și unele secvențe de evenimente se poate să fie concomitente și nu succesive. În al doilea rînd, versiunile antice, de ex. LXX, oferă uneori cifre diferite. De aceea schemele de acest fel sînt supuse în mare măsură incertitudinii.

b. Metode actuale

Cercetătorii moderni încearcă să coreleze datele culese atît din Biblie cît și din surse arheologice pentru a obține date absolute pentru evrei și pentru vecinii lor. Din cca. 620 î.d.Cr. încoace Canonul lui Ptolemeu și alte surse clasice (de ex. Manetho, Berossus) furnizează un cadru care poate fi completat și corelat în detaliu pe baza tăblițelor babiloniene și a papirusurilor egiptene, etc., pentru cele două state mari riverane. Eroarea aproape că nu depășește niciodată un an, iar în unele cazuri este redusă la o săptămînă din lună sau chiar la zero.

Începînd din cca. 1400 î.d.Cr., avem la dispoziție date bune, bazate pe informații mesopotamiene. Asirienii desemnau în fiecare an un funcționar oficial să fie *limmu* sau eponim, numele său fiind dat anului în care deținea funcția. Ei au păstrat liste cu aceste nume și deseori au notat evenimente care s-au petrecut în fiecare an, de ex., urcarea pe tron a unui rege sau o campanie militară în străinătate. Astfel, dacă un an oarecare poate fi datat prin socoteli independente, întreaga serie este determinată. O eclipsă de soare din anul eponim Bur-Sagale este cea din 15 iunie 763 î.d.Cr. și în felul acesta putem stabili o serie de ani și evenimente din 892 pînă în 684 î.d.Cr., iar unele informații ne duc în urmă pînă la 911 î.d.Cr. Alături de aceste liste-*limmu*, listele de regi care dau numele și perioadele de domnie duc istoria Asiriei pînă aproape în 2000 î.d.Cr., cu o eroare maximă de circa un secol, dar eroarea se reduce la circa un deceniu din cca 1400 pînă în cca 1100 î.d.Cr. Listele babiloniene de regi și „istoriile sincrone" care narează contactele dintre regii asirieni și babilonieni ne ajută să stabilim istoria celor două regate între cca 1400 și cca 800 î.d.Cr. În fine, informații disparate din tăblițe contemporane și din analele diferitelor domnii furnizează informații directe pentru anumite perioade.

Date bune pentru perioada cca 2100 î.d.Cr. pînă în cca 1200 î.d.Cr. pot fi obținute din surse egiptene. Aici se includ liste de regi, ani și date de pe monumente contemporane, date comune cu Mesopotamia și alte țări, și cîteva fenomene astronomice datate exact în anumite domnii. Pe baza acestora, Dinastiile a 11-a și a 12-a pot fi datate între cca 2134-1786 î.d.Cr., Dinastiile a 18-a pînă la a 20-a între cca 1552-1070 î.d.Cr., eroarea maximă fiind vreo 10 ani; Dinastiile a 13-a la a 17-a se încadrează între aceste două grupe cu o eroare maximă de 15 sau 20 de ani

în perioada de mijloc. Datele mesopotamiene din perioada 2000-1500 î.d.Cr. se bazează în mare măsură pe datele care sînt atribuite domniei lui Hammurapi din Babilon: în prezent se încadrează între 1850-1700 î.d.Cr., iar datarea între 1792-1750 î.d.Cr. (S. Smith) este la fel de bună ca și celelalte.

Între 3000 și 2000 î.d.Cr. toate datele din Orientul Apropiat sînt supuse la multă incertitudine, pînă la două secole, și lucrul acesta se datorează în mare măsură legăturilor inadecvate cu datele mai recente. Înainte de 3000 î.d.Cr. toate datele sînt estimate în limite rezonabile și sînt supuse unei erori de cîteva secole, eroarea crescînd cu cît ne îndepărtăm mai mult în timp. Metoda de datare cu „Carbon-14" calculează vîrsta materiei organice din antichitate și este de folos pentru perioada dinainte de 3000 î.d.Cr., iar datarea are o limită de eroare de ± 250 ani. Prin urmare, această metodă este de prea puțin folos pentru cronologia biblică; sursele posibile de eroare pentru această metodă impun ca datele calculate pe bază de „Carbon-14" să fie privite cu rezerve.

Cadrul istoriei din Mesopotamia și Egipt ne ajută să stabilim datele descoperirilor din Palestina și ale evenimentelor și personajelor din Biblie; istoria regatelor evreiești permite unele conexiuni cu Asiria și Babilonia. Nivelele succesive de locuire observate de arheologi în orașele îngropate („tell") din Palestina antică conțin deseori obiecte care pot fi datate și care leagă o serie de asemenea nivele cu datele corespunzătoare din istoria egipteană pînă în secolul al 12-lea î.d.Cr. După această dată schimbările în ce privește ocuparea pot fi corelate uneori cu istoria israelită, cum este cazul cu *Samaria, *Hațor și *Lachiș. Datele israelite pot fi stabilite cu o eroare de circa 10 ani pentru perioada lui Solomon, iar eroarea se reduce aproape la zero pe măsură ce ne apropiem de căderea Ierusalimului în 587 î.d.Cr. Limitele de eroare menționate mai sus se datorează diferențelor mici în numele sau datele listelor paralele de regi, întreruperilor din aceste liste, domniilor de durată necunoscută și limitărilor anumitor date astronomice. Ele pot fi eliminate numai prin descoperirea în viitor a unor date mai detaliate.

Alte complicații în cronologie provin din modurile diferite de calculare a calendarului folosite în antichitate pentru calcularea anilor de domnie ai monarhilor. În sistemul „anul urcării pe tron", acea parte a anului civil scursă între urcarea pe tron și Anul Nou următor nu era socotită ca primul an de domnie, ci ca „anul urcării pe tron" (anul acela era socotit în domnia regelui precedent), iar primul an de domnie era socotit din prima zi a Anului Nou. Dar un alt sistem de calcul socotea partea de an dintre urcarea pe tron și Anul Nou următor ca primul „an" de domnie, iar anul al doilea era socotit din prima zi a Anului Nou. Prin urmare, tipul de calcul folosit, persoanele care l-au folosit, timpul cînd a fost folosit devin deosebit de importante pentru înțelegerea datelor cronologice din Regi și Cronici.

II. Antichitatea veche dinainte de Avraam

Creația este atît de îndepărtată în timp încît este datată suficient prin expresia aceea nemuritoare: „La început...". Perioada de la Adam la Avraam cuprinde mai multe genealogii în mijlocul cărora are loc Potopul. Totuși, încercările de a folosi aceste informații pentru a obține date pentru perioada de la Adam la Avraam sînt împiedicate de lipsa de certitudine cu privire la interpretarea corectă. O interpretare literală a cifrelor date duce la date prea recente pentru evenimentele înscrise, de ex., Potopul. De exemplu, dacă data nașterii lui Avraam este stabilită la circa 2000 î.d.Cr. (perioada probabilă cea mai veche), cifrele din Gen. 11:10-26 ar da o dată a Potopului curînd după 2300 î.d.Cr. ; o dată atît de tîrzie încît ar fi la cîteva secole *după* data nivelului-potopului descoperit de Sir Leonard Wooley la Ur, deși această dată este prea recentă pentru a fi potopul din scrierile ebr. sau bab. Dificultăți similare se nasc dacă data vieții lui Adam este calculată în felul acesta pe baza datelor din Gen. 5.

Prin urmare, încercarea de interpretare trebuie făcută după alte criterii. Documentele antice din Orientul Apropiat trebuie înțelese mai întîi așa cum le-au înțeles scriitorii și cititorii lor. În cazul genealogiilor, se subînțelege posibilitatea abrevierilor prin omiterea unor nume dintr-o serie. Obiectivul principal al genealogiilor din Gen. 5 și 11 se pare că nu este atît să dea o cronologie completă cît să furnizeze o legătură între omul din vechime și criza potopului și apoi de la potop prin linia lui Sem pînă la Avraam, strămoșul națiunii evreiești. Abrevierea unei *genealogii prin omisiuni nu afectează valoarea ei ideologică de legătură, așa cum se poate demonstra cu ușurință din surse analoage din Orientul Apropiat. De aceea, genealogiile, inclusiv cele din Gen. 5 și 11, trebuie folosite întotdeauna cu reținere ori de cîte ori se pare că ele pot primi mai multe interpretări.

III. Date dinainte de monarhie

A. Patriarhii

Pentru datarea patriarhilor pot fi folosite trei abordări: menționarea evenimentelor externe din vremea lor, afirmații cu privire la timpul scurs din vremea lor pînă la un punct ulterior din istorie și dovezile despre perioada respectivă care pot fi deduse din condițiile sociale în care au trăit.

Singurele evenimente externe remarcabile menționate sînt raidul celor patru regi împotriva altor cinci, în Gen. 14 (*ARAMFEL, *ARIOC, *CHEDORLAOMER) și distrugerea cetăților din cîmpie, în Gen. 19 (*CÎMPIE, CETĂȚILE DIN), și amîndouă se încadrează în timpul vieții lui Avraam.

Nici unul dintre regii din Gen. 14 nu a fost identificat încă cu certitudine cu vreun anumit individ din mileniul al 2-lea î.d.Cr., dar numele pot fi identificate cu nume cunoscute din perioada aceea generală, între 1900 și 1500 î.d.Cr. Alianțele formate de grupuri rivale de regi din Mesopotamia și Siria sînt deosebit de caracteristice pentru perioada 2000-1700 î.d.Cr.: o scrisoare faimoasă de la Mari, pe Eufratul mijlociu, spune despre această perioadă: „Nu există nici un rege care să fie singur cel mai puternic: zece sau cincisprezece regi îl urmează pe Hammurapi din Babilon, același număr îl urmează pe Rim-Sin din Larsa, același număr îl urmează pe Ibal-pi-El din Eshnunna, același număr îl urmează pe Amut-pi-El din Qatna și douăzeci de regi îl urmează pe Yarim-Lim din Yamkhad". Tot în această perioadă Elam a fost unul dintre regatele proeminente.

Glueck s-a străduit să dateze campania din Gen. 14 pe baza presupuselor ei rezultate arheologice: el pretinde că linia de așezări întărite de-a lungul „Șoselei Regelui" a fost locuită la începutul mileniului al

2-lea (pînă în secolul al 19-lea î.d.Cr., după datarea modernă), dar că la scurtă vreme după aceea ținutul a încetat să mai fie locuit pînă prin 1300 î.d.Cr., cu excepția unor nomazi, cînd au fost întemeiate de fapt regatele din Epoca Fierului în Edom, Moab și Amon.

Un raționament similar a fost aplicat pentru datarea căderii cetăților din cîmpie, deși rămășițele lor se pare că sînt în prezent imposibil de recuperat (fiind probabil sub apele Mării Moarte).

Ideea unei întreruperi în ocuparea regiunii între secolele al 19-lea și al 13-lea î.d.Cr. a fost criticată de Lankester Harding în lumina anumitor descoperiri recente din Transiordania, între care sînt morminte din Epoca Bronzului și un templu important de la mijlocul sau sfîrșitul Epocii Bronzului. Totuși, nici părerea lui Glueck și nici cea a lui Harding nu trebuie împinse la extrem; după toate probabilitățile, ideea unei reduceri a densității populației între secolele al 19-lea și al 13-lea este corectă în general și în special cu privire la cetățile de-a lungul Șoselei, în timp ce anumite puncte izolate se poate să fi fost locuite fără întrerupere.

Există două afirmații importante care fac legătura între vremea patriarhilor și vremurile de mai tîrziu. În Gen. 15:13-16 Avraam este avertizat că urmașii lui aveau să locuiască într-o țară străină timp de patru secole. Expresia „a patra generație", în v. 16, este greu de înțeles; dacă o „generație" este echivalentă cu un secol (*cf.* Exod. 6:16-20), sensul acesta ar fi neobișnuit. O alternativă posibilă, dar dubioasă, este să considerăm v. 16 ca o aluzie profetică la călătoria lui Iosif în Canaan pentru a-l înmormînta pe Iacov (Iosif fiind „a patra generație" de la Avraam). Intrarea lui Iacov în Egipt (Gen. 46:6-7) a fost începutul pentru cele patru secole din Gen. 15:13, cît și pentru perioada mai specifică de 430 de ani din Exod. 12:40. Forma ebr. *TM* din Exod. 12:40, care stabilește 430 de ani pentru șederea lui Israel în Egipt, este de preferat față de varianta LXX, care include în cei 430 de ani șederea atît în Canaan cît și în Egipt, deoarece Exod. 12:41 lasă să se înțeleagă clar că „ziua aceea în care Israelul", după 430 de ani, a ieșit din Egipt a fost aniversarea acelei zile îndepărtate cînd Patriarhul Israel și familia sa au intrat în Egipt. Prin urmare, pare clar că intervalul de 430 de ani este de la intrarea lui Iacov pînă la plecarea lui Moise și a Israelului. Genealogia din Exod. 6:16-20, *care ar putea acoperi cu greu cei 430* de ani dacă ar fi luată literal, este supusă aceleiași posibilități de selectivitate ca și cele din Gen. 5 și 11, și de aceea nu trebuie să ridice nici o dificultate esențială. Există trei idei care merită atenție. În primul rînd, deși se pare că Moise este a patra generație de la patriarhul Iacov, prin Levi, Cohat și Amram (Exod. 6:20; 1 Cron. 6:1-3), contemporanul lui Moise, Bețaleel, este a șaptea generație de la Iacov, prin Iuda, Pereț, Hețron, Caleb, Hur și Uri (1 Cron. 2:18-20), iar contemporanul său mai tînăr, Iosua, este a douăsprezecea generație de la Iacov, prin Iosif, Efraim, Beria, Refah, Reșef, Telah, Tahan, Laedan, Amihud, Elișama și Nun (1 Cron. 7:23-27). Prin urmare, există posibilitatea ca genealogia lui Moise să fie abreviată în comparația cu cea a lui Iosua sau chiar a lui Bețaleel. În al doilea rînd, Amram, tatăl lui Moise, și frații săi au dat naștere familiilor Amramiților, Izhariților, etc. care numărau deja 8.600 de bărbați la un an după Exod (Num. 3:27-28), o situație greu de explicat afară de cazul că Amram și frații săi au avut urmași mult mai devreme decît Moise. În al treilea rînd, expresia că Iochebed a „născut" lui Amram pe Moise, Aaron și Maria (Exod. 6:20; Num. 26:59), la fel ca și expresiile „a fost tatăl", sau „a născut", în Gen. 5 și 11, nu este necesar să implice paternitate directă ci doar descendența. Comparați cu Gen. 46:18, unde versetele precedente arată că strănepoții Zilpei sînt incluși printre cei pe care „i-a născut ea lui Iacov". În privința acestor trei observații, vezi și *WDB*, p. 153. Pentru datarea Exodului pe temei independent la 430 de ani după perioada lui Iacov, pe care o considerăm a fi ultima *parte a secolului al 18-lea, vezi mai jos.*

Condițiile sociale din narațiunile patriarhale nu permit o datare mai exactă, dar se încadrează în datele generale care pot fi obținute din Gen. 14 și 19 și din folosirea cifrei de 430 de ani pentru Exod. Obiceiurile sociale de adoptare și moștenire din Gen. 15-16; 21, etc., prezintă afinități cu obiceiurile observate în documente cuneiforme din Ur, etc., datînd din secolul al 18-lea pînă în secolul al 15-lea î.d.Cr.

Libertatea mare de a călători la distanțe mari - ca mărturie este călătoria lui Avraam în Ur și în Egipt - este carcateristică pentru această perioadă generală: comparați cu trimișii de la Babilon care au trecut prin Mari în drum spre Hațor, în Palestina, cît și la întoarcerea lor. Pentru alianțele din această perioadă, vezi mai sus. În secolele al 20-lea și al 19- lea î.d.Cr. în special, ținutul Neghev („Sudul") din Iudea de mai tîrziu arată ocupare temporară, așa cum indică Avraam prin călătoriile sale periodice în „Sud". Dacă ținem cont de cifrele tradiționale pentru durata vieții, pentru nașterea și moartea patriarhilor, rezultatul general este că perioada lui Avraam poate fi plasată între 2000-1850, a lui Isaac între 1900-1750, a lui Iacov între 1800-1700 și a lui Iosif între 1750-1650; aceste date sînt rotunjite în mod intenționat ca să permită ajustarea ulterioară. Ele se potrivesc cu dovezile arheologice limitate dar sugestive, cît și cu o interpretare plauzibilă a informațiilor biblice.

Datarea intrării în Egipt a lui Iacov și a familiei sale în jur de 1700 î.d.Cr. ar plasa acest eveniment și slujba lui *Iosif în perioada dinastiei Hyksos din istoria egipteană, în timpul căreia în Egipt au fost instaurați conducători de origine semitică în funcția de faraoni pentru Egipt; îmbinarea caracteristică de elemente egiptene și semitice în Gen. 37:1 este în armonie cu această interpretare.

b. Exodul și Cucerirea

(Pentru date egiptene alternativ pentru această secțiune, vezi Tabelele cronologice.) Următorul contact între Israel și vecinii săi are loc în Exod. 1:11, cînd evreii construiau cetățile Pitom și Ramses, pe vremea lui Moise. Ramses a fost capitala Egiptului în zona Deltei, numită și construită în mare măsură de Ramses II (cca. 1290-1224 î.d.Cr.), care a continuat lucrarea tatălui său Sethos I (cca 1304-1290 î.d.Cr.); lucrul acesta este valabil și cu privire la Qantir, locul cel mai probabil al cetății Ramses. Ramses I (cca 1305-1304 î.d.Cr.) a domnit ceva mai mult de un an și de aceea nu este luat în considerare. Înainte de Sethos I și Ramses II nici un alt faraon nu a construit o capitală în Deltă încă din vremea hicsoșilor (din zilele lui Iosif); cetatea Ramses este cu adevărat o lucrare originală a acestor doi regi și nu au schimbat doar numele unei cetăți existente, așa cum au sugerat unii. Prin urmare, pe baza acestei dovezi, Exodul trebuie să fi avut loc

după 1300 î.d.Cr. și înainte de 1290 î.d.Cr. (urcarea pe tron a lui Ramses II). Limita inferioară pentru datarea Exodului este indicată probabil de așa-numită Stelă Israel, o inscripție triumfală a lui Merenptah, datată în anul al cincilea al domniei sale (cca 1220 î.d.Cr.) și care menționează înfrîngerea mai multor cetăți și popoare din Palestina, inclusiv a Israelului. Unii contestă că Merenptah ar fi invadat vreodată Palestina; Drioton, în *La Bible et l'Orient*, 1955, p. 43-46, crede că popoarele din Palestina au fost doar impresionate peste măsură de marea victorie a lui Merenptah în Libia, pe care o comemorează stela; menționarea Israelului ar fi doar o aluzie la dispariția Israelului în pustie pentru a pieri acolo, așa cum credeau egiptenii. Vezi de asemenea, C. de Wit, *The Date and Route of the Exodus*, 1960. Exodul ar putea fi încadrat în primii cinci ani ai lui Merenptah (cca 1224-1220 î.d.Cr.). Totuși, pot fi ridicate cîteva obiecții la această părere. O inscripție a lui Merenptah într-un templu din Amada, în Nubia, îl numește în propoziții strict paralele „Cel care a legat Ghezerul" și „Cel care a cucerit Libia". „Cel care a cucerit Libia" se referă fără îndoială la marea victorie libiană a lui Merenptah în anul al 5-lea al domniei sale, victorie descrisă pe larg în Stela Israel. Prin urmare, titlul foarte specific și strict paralel „Cel ce a legat Ghezerul" trebuie să se refere la o intervenție militară reușită a lui Merenptah în Palestina, chiar dacă a avut o amploare limitată. Această interpretare ar fi în armonie cu înțelesul direct al afirmațiilor despre Ascalon, Ghezer, Ienoam, Israel și Khuru despre care se spune în Stela Israel că sînt „cucerite", „legate", „anihilate", roadele ei nu mai sînt" și, respectiv, „lăsată văduvă". Așadar, afirmația: „Israel, roadele (lit. „sămînța") lui nu mai sînt", poate ilustra obiceiul egiptenilor de a da foc holdelor dușmanilor lor - un lucru care poate fi aplicat Israelului care începea să se așeze în Palestina, dar nicidecum Israelului care înainta prin pustie. Prin urmare, o interpretare mai probabilă a Stelei Israel pe care o prezentăm aici este că Israel trebuie să fi intrat în Palestina înainte de 1220 î.d.Cr., iar Exodul care a avut loc cu 40 de ani mai devreme poate fi plasat înainte de 1260 î.d.Cr. În felul acesta data probabilă a Exodului este limitată la perioada 1290-1260 î.d.Cr. Dacă luăm o dată de mijloc, Exodul și rătăcirea în pustie pot fi încadrate în perioada 1280-1240 î.d.Cr. *În ce privește teoriile care postulează mai multe exoduri* sau că anumite triburi nu au intrat niciodată în Egipt, nu există nici o urmă de dovezi externe obiective care să le susțină, iar tradițiile biblice sînt împotriva unor *asemenea sugestii*.

Cifra de 40 de ani pentru călătoria evreilor prin pustie este privită prea adesea ca o cifră rotundă care s-ar putea să nu însemne nimic. Perioada de 40 de ani trebuie să fie luată în serios așa cum este prezentată. în baza următoarelor dovezi. Poporului Israel i-a trebuit ceva mai mult de un an ca să meargă de la Ramses la Cades-Barnea; ei au plecat din Ramses în ziua a cincisprezecea a „lunii întîi", Num. 33:3; au plecat de la Mt. Sinai în ziua a douăzecea a lunii a doua din anul al doilea, Num. 10:11. La perioada aceasta adăugați cel puțin: 3 zile, Num. 10:33; probabil o lună întreagă, Num. 11:21; și 7 zile, Num. 12:15; în total, 1 an și 2 1/2 luni de călătorie; au urmat apoi 38 de ani de la Cades-Barnea pînă la trecerea pîrîului Zered (Deut. 2:14 și Num. 21:12), iar Moise a vorbit poporului Israel pe cîmpia Moabului în luna a unsprezecea a anului al patruzecilea (Deut. 1:3). Rolul celor 40 de ani de a înlocui o generație (rebelă) cu alta este enunțat clar în Deut. 2:14.

Afirmația potrivit căreia Hebronul a fost întemeiat cu 7 ani înainte de Țoan din Egipt (Num. 13:22) este legată uneori cu era contemporană cu Ramaseul din Egipt, acoperind 400 de ani din circa 1720/1700 pînă prin 1320/1300 î.d.Cr. Această eră ar fi paralelă cu cei 430 de ani ai tradiției evreiești. Ideea aceasta, însă, este interesantă, dar mai puțin convingătoare.

Dovezile din Palestina sînt în acord general cu datele egiptene. Dacă acceptăm ideea că anumite așezări s-au dezvoltat mai devreme (de ex. locul templului din Amman, descoperit de Lankester Harding), ocuparea intensivă a regatelor Edom și Moab, din Epoca Fierului, înconjurate cu fortărețe de graniță puternice sau cu case de piatră datează în principal din jurul anului 1300 î.d.Cr. Prin urmare, înainte de cca. 1300 î.d.Cr. aceste regate nu ar fi putut să se opună cu putere Israelului (ca în Num. 20). Astfel, și pe acest temei Exodul este preferabil să fie datat după 1300 î.d.Cr. și nu înainte.

Diferite orașe-state din Palestina prezintă dovezi clare de distrugere în a doua jumătate a secolului al 13-lea, fapt care concordă cu începutul ocupației israelite începînd în jur de 1240 î.d.Cr. Asemenea localități sînt Tell Beit Mirsim (s-ar putea să fie localitatea biblică *Debir/Chiriat-Sefer*), *Lachiș*, *Betel* și Hațor. Sînt doar două localități care au dat naștere la controversă: Ierihon și Ai.

La Ierihon adevărul este că Iosua și Israelul și-au îndeplinit lucrarea atît de bine încît ruinele Ierihonului au rămas descoperite pentru ravagiile naturii și ale omului vreme de cinci secole, pînă în zilele lui Ahab (*cf.* 1 Împ. 16:34), așa încît nivelele din ultima parte a Epocii Bronzului fiind la suprafață au fost dezgolite aproape în întregime și au fost afectate chiar și nivelele mai vechi. Prin urmare, în unele părți ale movilei nivelele superioare datează din prima parte a Epocii Bronzului (mileniul al 3-lea î.d.Cr., dar dovezile din alte părți și din morminte demonstrează clar existența unei așezări mari la mijlocul Epocii Bronzului, așezare care a fost dezgolită prin eroziune. Relicvele extrem de rare din ultima parte a Epocii Bronzului la Ierihon (adică, din vremea lui Iosua) sînt atît de puține la număr tocmai pentru că au fost supuse eroziunii pentru o perioadă și mai lungă de timp, din zilele lui Iosua pînă în timpul domniei lui Ahab; locurile care nu au fost ocupate de așezarea din Epoca Fierului din vremea lui Ahab și după aceea au *fost supuse eroziunii pînă în zilele noastre*. De *aici* rezultă pierderea aproape totală a Ierihonului Epocii Bronzului din secolul al 14-lea î.d.Cr. și probabilitatea unei pierderi totale a oricărei așezări din secolul al 13-lea î.d.Cr.

Zidurile atribuite de Garstang ultimei părți a Epocii Bronzului s-au dovedit, în urma unei examinări detaliate, că aparțin începutului Epocii Bronzului, cca 2300 î.d.Cr., așa încît încetează să fie relevante pentru victoria lui Iosua. Aparenta lipsă la Ierihon de scarabei ai regilor Egiptului după Ameonphis III (mort în cca 1353 î.d.Cr.) nu dovedește prin sine că Ierihonul a căzut atunci, ci este doar o mărturie despre eclipsa influenței egiptene directe în Palestina în timpul acelui rege și al succesorilor săi, fapt cunoscut și din alte surse. În ce privește vasele de olărit miceniene (importate în mod obișnuit în Siria și Palestina în secolele al

14-lea și al 13-lea î.d.Cr.), numărul lor redus la Ierihon nu dovedește că Ierihonul a căzut în secolul al 14-lea și nu mult după începutul secolului al 13-lea. Pînă acum a fost trecut cu vederea faptul că aceste vase importate erau uneori foarte rare în ținuturile din interiorul Siriei și Palestinei, în timp ce ele sînt lucruri obișnuite în așezările de pe coastă sau în cele care aveau acces ușor la coastă. Astfel, se știe că orașul Hama din Siria, aflat la fel de departe în interiorul țării ca și Ierihonul, a fost ocupat în secolul al 13-lea î.d.Cr., dar aici au fost descoperite numai două cioburi de ulcioare miceniene - mult mai puține decît cele cîteva descoperite la Ierihon; despre Hama, vezi G. Hanfmann, recenzie de P. J. Riis, „Hama II", punct 3, în *JNES* 12, 1953, p. 207-207. Rezultatul net al tuturor acestor fapte este că o cucerire a *Ierihonului de către Israel nu poate fi dovedită clar pe baza dovezilor arheologice din prezent, dar nici nu poate fi contrazisă pe baza lor.

*Ai prezintă o problemă care necesită mai multe cercetări pe teren; părțile din movila Et-Tell care au fost excavate pînă în prezent au încetat să fie ocupate în jur de 2300 î.d.Cr. S-ar putea ca așezarea din ultima parte a Epocii Bronzului să fie în apropiere, dar în prezent nu se știe cu certitudine unde se află.

Din tăblițele de la Tell el-Amarna se știe că habiru/apiru au fost activi în Palestina în jur de 1350 î.d.Cr. și uneori sînt identificați cu israeliții („evreii") care au invadat sub conducerea lui Iosua. Dar 1350 î.d.Cr. este o dată prea timpurie pentru cucerirea țării, așa cum am arătat deja mai sus. În afară de aceasta, termenul habiru/apiru este folosit pentru multe alte popoare în afara evreilor biblici, în documente datînd din 1800 pînă în 1150 î.d.Cr. și într-un ținut care se întinde pînă în Mesopoptamia, Egipt, Siria și Asia Mică. Se poate ca israeliții să fi fost considerați habiru/apiru, dar este evident că ei nu pot fi identificați cu nici unul dintre aceste grupuri dacă nu există dovezi suplimentare.

(Pentru o expunere recentă a dovezilor arheologice și de altă natură pentru secolul al 15-lea î.d.Cr. pînă la Exod și Cucerire, vezi J. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, 1978.)

c. De la Iosua pînă la urcarea lui David pe tron

Această perioadă prezintă o problemă de detaliu care nu poate fi soluționată fără mai multe informații. Dacă cei 40 de ani ai călătoriilor Exodului, cei 40 de ani ai domniei lui David și primii 3 ani ai domniei lui Solomon sînt scăzuți din totalul de 480 de ani de la Exod și pînă la anul al 4-lea al domniei lui Solomon (1 Împ. 6:1), obținem 397 de ani pentru perioada lui Iosua, a bătrînilor, a judecătorilor și a lui Saul. Dovezile arheologice indică aproximativ anul 1240 î.d.Cr. ca începutul cuceririi (vezi mai sus), lăsînd numai vreo 230 de ani pînă la 1010 î.d.Cr., data probabilă a urcării lui David pe tron. Cu toate acestea, dacă adunăm toate perioadele scrise în Iosua, Judecători și Samuel, ajungem nu la 397 de ani, nici la 230 de ani, ci la $470 + x + y + z$ ani, unde x reprezintă perioada conducerii de către Iosua și de către bătrîni, y numărul de ani în afara celor 20 în care Samuel a fost judecător, iar z domnia lui Saul - și toate aceste cifre sînt necunoscute. Se poate totuși ca punctul principal al problemei să nu fie în mod neapărat greu de soluționat în principiu, dacă examinăm informațiile în cadrul normal al modului oriental de socotire a timpului. Nicăieri nu se afirmă explicit că cei 397 de ani obținuți folosind 1 Împ. 6:1 sau cei mai mult de 470 de ani de la Iosua la Samuel trebuie să fie socotiți consecutiv, și acest lucru nici nu este necesar să fie presupus. Este clar că despre anumite grupe de judecători și asupritori ni se spune că au fost succesive („și după el..."), dar această afirmație nu este făcută despre toți: cel puțin trei grupuri principale se poate să fi fost în parte contemporane. Astfel, între cei 230 de ani consecutivi obținuți pe baza datelor arheologice și cei peste 470 de ani, în parte concomitenți, este o diferență de peste 240 de ani care poate fi absorbită. Cei 397 de ani, ar reprezenta atunci o simplă selecție făcută pe baza unui principiu încă clar (cum este omiterea unor asupritori sau ceva similar) din cei peste 470 de ani disponibili.

În lucrările din Orientul Apropiat care includ cronologie, este important să știm că scribii antici nu întocmeau liste sincrone cum se face în zilele noastre. Ei nu au făcut decît să înșire fiecare serie de domnitori și domnii separat și în succesiune pe papirusuri sau pe tăblițe. Sincronismul trebuia derivat din lucrări istoriografice speciale, nu din listele de regi sau din narațiunile care serveau alte scopuri. Un exemplu excelent în privința aceasta este Papirusul de la Turin al Regilor din Egipt. Acesta înșiră în detaliu toate cele cinci dinastii de la a 13-a la a 17-a, în grupe succesive, totalizînd peste 150 de domnitori, iar domniile lor ocupă cel puțin 450 de ani. Totuși, se știe din alte surse că cele cinci dinastii, cei 150 de domnitori și cei 450 de ani de domnie, trebuie încadrați în cei 234 de ani de la cca 1786 la cca 1552 î.d.Cr.: se știe că rareori au fost mai puțin de două serii, iar uneori au fost chiar trei serii de domnitori contemporani. Lipsa unor corelații între contemporani (de ex. între judecători) este similară cu lipsa unor asemenea corelații pentru cea mai mare parte a perioadei din istoria Egiptului menționată mai sus.

O situație similară poate fi observată în listele de regi și în istoria orașelor-state sumeriene și babiloniene din Mesopotamia. Prin urmare, nu există nici un motiv pentru care asemenea metode să nu fie aplicate într-o lucrare cum este Cartea Judecătorilor. Trebuie subliniat că în nici un caz, fie biblic, fie extra-biblic, nu este vorba de inexactitate, ci de metode folosite curent în antichitate. Este posibil ca toate trei cifrele să fie corecte în ele însele - interpretarea lor este cea care trebuie făcută cu grijă. Folosirea selectivă a datelor, prin omisiune - așa cum s-a sugerat mai sus cu privire la originea celor 397 (din 480) de ani - este cunoscută atît din listele egiptene și din analele mesopotamiene, cît și din altă parte. Cifrele biblice și datele arheologice încep să capete sens împreună cînd sînt avute în vedere obiceiurile relevante din antichitate; orice soluție definitivă în problemele de detaliu necesită informații mult mai complete.

IV. Monarhiile evreiești

a. Moharhia unitară

Faptul că domnia lui David a durat 40 de ani este arătat prin însumarea unor numere: 7 ani la Hebron, 33 de ani la Ierusalim (1 Împ. 2:11). Domnia de 40 de ani a lui Solomon a început cu o scurtă co-regență cu tatăl său, poate numai cîteva luni; *cf.* 1 Împ. 1:37-2:11; 1 Cron. 28:5; 29:20-23, 26-28. Întrucît se pare că domnia lui Solomon s-a încheiat în cca 931/30 î.d.Cr., el s-a urcat pe tron în cca 971/70 î.d.Cr., iar David în cca 1011/10 î.d.Cr.

SCHIȚĂ CRONOLOGICĂ: VECHIUL ȘI NOUL TESTAMENT

Notă:
Scopul acestei diagrame este să plaseze evenimentele contemporane alăturat, fără să arate dezvoltarea națiunii sau progresul cuceririi. Pentru o diagramă simplificată a istoriei lui Israel vezi p. 298.

Toate datele sînt aproximative î.d.Cr., întrucît înainte de anul 2000 î.d.Cr. *diferența poate fi de un secol sau mai mult, iar pînă în anul* 1000 î.d.Cr. diferența poate fi de un deceniu. Majoritatea datelor pentru monarhiile ebraice sînt citate în formă dublă, de ex. Asa, 911/10-870/69 î.d.Cr. și Baeșa 909/08 - 886/85 î.d.Cr., deoarece anul evreiesc nu coincide cu anul nostru civil care începe în ianuarie și se termină în decembrie. Diferențele aparente legate de lungimea domniilor din cronicile biblice nu sînt diferențe reale, ci se datorează socotirii anilor de regență.

Cu privire la alți domnitori din Orientul Apropiat, spațiul și scopul acestei schițe nu ne permit să prezentăm aici numărul vast de documente și raționamentele care stau la baza datelor date în tabelele de mai jos. Începînd din anul 900 î.d.Cr. datele asiriene, babiloniene și persane sînt foarte apropiate și bine stabilite. Datele pentru *regii aramei, de ex.* Țoba și Damasc, *sînt aproximații* bazate pe VT, pe referințe asiriene și pe inscripții rare din Siria. Datele pentru domnitorii fenicieni Hiram I și Etbaal I (tatăl Izabelei) sînt bazate pe sincronisme și pe anii de domnie derivați din texte din VT și din scrierea lui Josephus, Împotriva lui Apion 1.116-126.

Două seturi de date sînt oferite pentru Dinastiile a 18-a și a 19-a din Egipt se bazează pe două date posibile, pe baza datelor lunare legate de urcarea pe tron a lui Ramses II, 1290 și 1279 î.d.Cr. În prezent nici datele egiptene și nici datele din Orientul Apropiat nu sînt suficient de continue și de certe pentru a permite o alegere finală între cele două date; vezi M. L. Bierbrier, *The Late New Kingdom in Egypt*, 1975, p. viii-xi, 109 ș.urm. Profeții sînt indicați prin asterisc (*).

î.d.Cr.	EGIPT	VECHIUL TESTAMENT	MESOPOTAMIA
	Regatul mijlociu		
2100	2134-1991 *Dinastia a 11-a*	**Înainte de 2000 î.d.Cr.** Evenimentele din Gen. 1-11	
2000	1991-1786 *Dinastia a 12-a*	**PATRIARHII** ? 2000-1825 Avraam	
1900		? 1900-1720 Isaac	
		? 1800-1700 Iacov	? 1894-1595: Prima Dinastie babiloniană
1800	**Regatul nou** ? 1710-1540 domnia Hicsoșilor	? 1750-1640 Iosif	? 1792-1750 Hammurapi
1700			
1600	1552-1305 (sau -1294) *Dinastia a 18-a*		

2200-1950 î.d.Cr. EPOCA BRONZULUI
1950-1550 î.d.Cr. EPOCA MJ. A BRONZULUI

î.d.Cr.	EGIPT	ISRAEL	MESOPOTAMIA
1500	1490-1437 (sau 1479-1426) Tuthmosis III	Israel în Egipt	**Dinastia kasită** 1500 Burnaburiash I
1400	1390-1353 (sau 1394-1357) Amenophis III 1361-1345 (sau 1365-1349) Amenophis IV/Akhenaten 1305-1198 (sau 1294-1187) *Dinastia a 19-a* 1305-1304 (sau 1294-1293) Ramses I 1304-1290 (sau 1293-1279) Sethos I	? 1350-1230 Moise	1350 Kurigalzu I 1345-1329 Kurigalzu II
1300	1290-1224 (sau 1279-1213) Ramses II 1224-1214 (sau 1213-1203) Merenptah 1220 (sau 1209) „Stela Israel"	? 1300-1190 Iosua 1280 (sau 1260) aprox. Exodul 1240 (sau 1220) aprox. Trecerea Iordanului 1220 (sau 1200)-1050 (sau 1045) Perioada Judecătorilor	**ASIRIA** 1274-1245 Salmanaser I 1244-1208 Tukulti-Ninurta I 1224-1219 Adad-shuma-iddina

1550-1400 EPOCA TÎRZIE A BRONZULUI I
1400-1300 EPOCA TÎRZIE A BRONZULUI IIA
1300-1200 EPOCA TÎRZIE A BRONZULUI IIB

CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT

1200-1000 EPOCA FIERULUI I

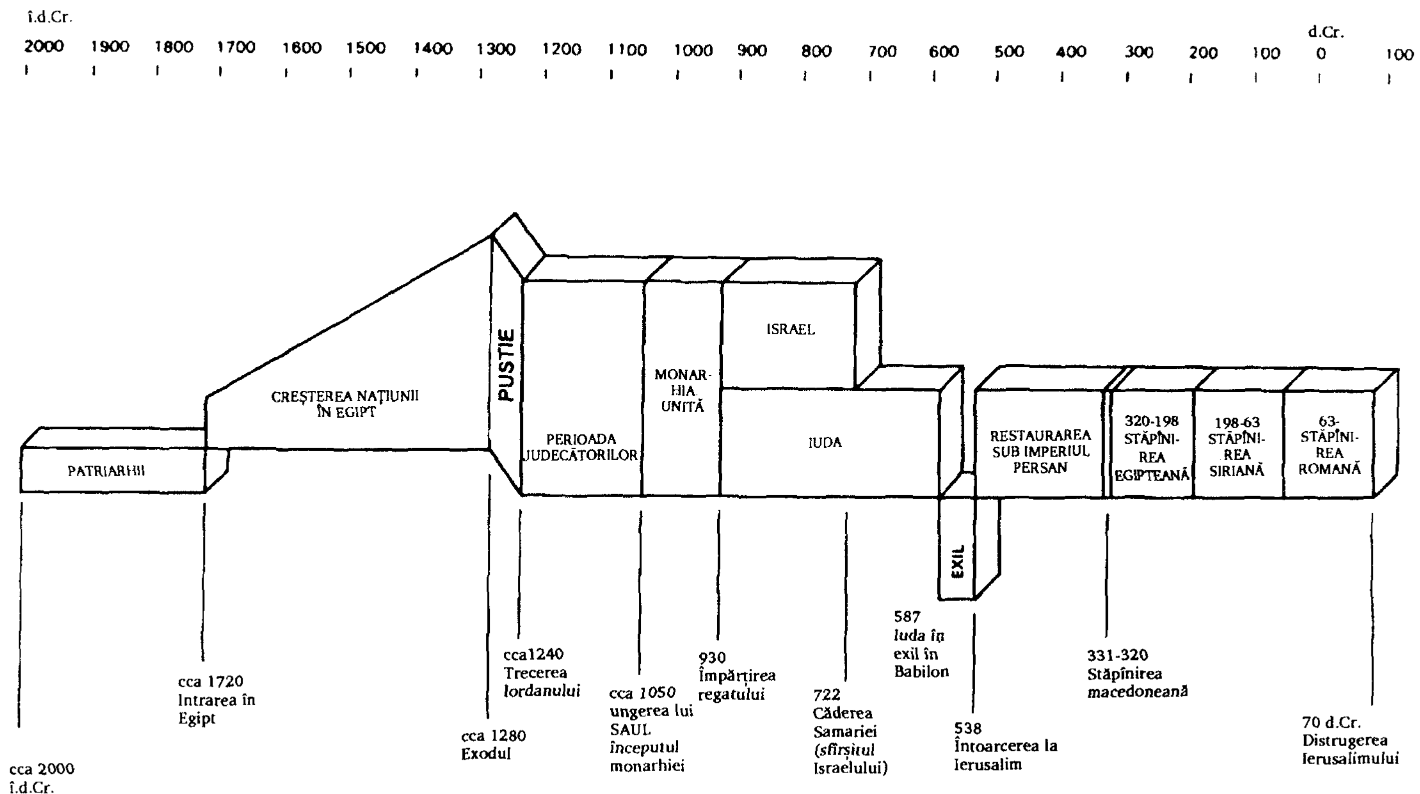
1000-580 EPOCA FIERULUI II

î.d.Cr.	EGIPT		ISRAEL		ASIRIA
1200					
	1198-1069 (sau 1187-1069) *Dinastia a 20-a* Setnakht si Ramses III-XI		? 1125 Debora și Barac ?1115-1075 Eli judecător		1124-1103 Nebucadnețar I (Babilon) 1115-1077 Tiglat Palassar I
1100	**Perioada tîrzie** 1069-945 *Dinastia a 21-a*		? 1075-1035 Samuel, judecător și proroc	**ARAM (sau FENICIA)**	
1000	Psusennes I Amenemope Siamun Psusennes II		**MONARHIA UNITĂ** 1050 (sau 1045)-1011/10 Saul 1011/10-971/70 David 971/70-931/30 Solomon	? 990-965 Hadad / r-ezer din Țoba cca 980 Toi din Hamat	
		IUDA	**ISRAEL**	**DAMASC (și TIR)** 979/78-945/44 Hiram I al Tirului ? 955-925 Rețin	933 Ashur-dan II
	945-715 *Dinastia a 22-a* 945-924 Sheshonq I (Șișac) 924-889 Osorkon I	931/30-913 Roboam 925 Șișac invadează Palestina 913-911/10 Abiam 911/10-870/69 Asa	931/30-910/09 Ieroboam I 910/09-909/08 Nadab 909/08-886/85 Baeșa	? 925-915 Hețion ? 915-900 Tabrimmon ? 900-?860 Ben-Hadad I 898/97-866/65 Etbaal I al Tirului	
900	889-874 Takeloth I 874-850 Osorkon II	870/69-848 Iosafat (co-regent din 873/72) 848-841 Ioram (co-regent din 853)	886/85-885/84 Ela 885/84 Zimri 885/84 Tibni 885/84-874/73 Omri 874/73-853 Ahab Ilie* 853-852 Ahazia 852-841 Ioram	Fie: ?860-843 Ben-Hadad II (Hadadidri din Asiria, contemporan cu Ahab) fie: ? 900-843 Ben-Hadad I (contemporan asirian cu Ahab)	883-859 Asshurnasirpal II 859-824 Salmanaser III 853 Bătălia de la Qarqar
850		841 Ahazia 841-835 Atalia 835-796 Ioas	841-814/13 Iehu Elisei*	843-796 Hazael	
î.d.Cr.	**EGIPT**	cca 810-750 Ioel*	814/13-798 Ioahaz		

î.d.Cr.	EGIPT	IUDA	ISRAEL	DAMASC (și Tir)	ASIRIA
800		796-767 Amația	798-782/81 Ioas	796-770 Ben-Hadad II/III	
	767-730 Sheshonq V	767-740/39 Azaria (Ozia) (co-regent din 791/90)	782/81-753 Ieroboam II (co-regent din 793/92)		cca 760 Iona*
750	730-715 Osorkon IV 716-664 *Dinastia a 25-a* 716-702 Shabako („Shabaca") 702-690 Shebitku („Shabataca")	cca 742-687 Mica* cca 740-700 Isaia* 740/39-732/31 Iotam (co-regent din 750) 732/31-716/15 Ahaz (co-regent din 744/43-partener senior din 735) 716/15-687/86 Ezechia	cca 760 Amos* cca 760 Iona* cca 755-722 Osea * 753-752 Zaharia 752 Șalum 752-742/41 Menahem 742/41-740/39 Pecahia	? 770-750 Dominarea lui Ieroboam al II-lea, regele Israelului ? 750-732 Rețin	745-727 Tiglat Palassar III 727-722 Salmanaser V 722-705 Sargon II 705-681 Sanherib
700	690-664 Taharqa („Tirhaca") 664-525 *Dinastia a 26-a*	687/86-642/41 Manase (co-regent din 696/95) cca 664-612 Naum*	740/39-732/31 Pecah 732/31-723/22 Osea 722 Căderea Samariei	732 Căderea Damascului în mîinile lui Tiglat Palassar III	681-669 Esarhadon 669-627 Asurbanipal
650	664-656 Tanwetamani („Tanutamen") 664-610 Psammeticus I	cca 640 Țefania* 642/41-640/39 Amon 640/39-609 Iosia cca 621-580 Ieremia* 609 Ioahaz			
	610-595 Neco II	609-597 Ioiachim 605 Bătălia de la Carchemiș (Daniel și prietenii lui sînt duși în Babilon) cca 605 Habacuc* 597 Ioiachin		**BABILON** 626-605 Nabopolasar	612 Căderea Ninivei 609/08 Sfîrșitul Asiriei
600	595-589 Psammeticus II 589-570 Apries (Hofra)	597 2 Adar (15/16 martie) Ierusalimul cucerit de Nebucadnețar II Mulți iudei duși în exil, inclusiv Ioiachin și Ezechiel 597-587 Zedechia cca 587 Obadia* 587 Căderea Ierusalimului. Mai mulți iudei duși în exil.		605-562 Nebucadnețar II cca 604-535 Daniel* 595-570 Tăblițele de rații pentru Ioiachin în Babilon anii al 10-lea la al 35-lea al domniei lui Nebucadnețar II cca 593-570 Ezechiel*	

î.d.Cr.	EGIPT	EVREII	BABILON
	570-526 Amasis (Ahmose II)		562-560 Amel-Marduk (Evil Merodac)
		538 Zorobabel, Șeșbațar și alții se întorc la Ierusalim	562 Robia lui Ioiachin este ușurată de Evil Merodac
		537 Începe construirea Templului	560-556 Neriglissar
		cca 520 Hagai*	556 Labashi-Marduk
		cca 520 Zaharia*	556-539 Nabonidus (Belșațar conducea de obicei în Babilon)
550		520 Reluarea construirii Templului	539 Căderea Babilonului
	526-525 Psammeticus III	516 Construirea Templului încheiată în 3 Adar (10 martie)	
			IMPERIUL PERSAN
500			539-530 Cirus
		cca 460 Maleahi*	530-522 Cambyses
		458 Ezra pleacă la Ierusalim	522-486 Darius I
450		445-433 Neemia la Ierusalim	
			486-465/64 Xerxes I (Ahașveroș)
			464-423 Artaxerxes I
400			423-404 Darius II Nothus
			404-359 Artaxerxes II Mnemon
350			359/58-338/37 Artaxerxes III Ochus
	323/05-282 Ptolemeu I Soter		338/37-336/35 Arses
	320 Iudeea anexată de Ptolemeu I		336/35-331 Darius III Codomanus
			331-323 Alexandru Macedon
			SIRIA
300			312-281 Seleucus I Nicator
	285/82-246 Ptolemeu II Philadelphus		
250			281-261 Antioh I Soter
			261-246 Antioh II Theos
	246-222 Ptolemeu III Euergetes		246-226/25 Seleucus II
	222-205 Ptolemeu IV Philopator		226/25-223 Seleucus II Soter
	204-180 Ptolemeu V Epiphanes		223-187 Antioh III cel Mare
200			
		198 Palestina a trecut de sub stăpînirea egipteană sub cea siriană pînă în anul 63 î.d.Cr.	

î.d.Cr.	ROMA	IUDEEA	SIRIA
150		167 Matatia inspiră revolta de la Modin	187-175 Seleucus IV
		167-40 Macabeii/Hasmoneii în Iudeea	175-163 Antioh IV Epiphanes
		166-161 Iuda Macabeul	163-162 Antioh V
		160-143 Ionatan Macabeul	162-150 Demetrius I
100		150 î.d.Cr. - 70 d.Cr. Perioada generală a Sulurilor de la Marea Moartă	139/38-129 Antioh VII Sidetes
		143-135 Simon Macabeul	
50		135-104 Ioan Hyrcanus I	**VIAȚA LUI ISUS CRISTOS ȘI ERA APOSTOLICĂ**
	27 î.d.Cr. - 14 d.Cr. Cezar Augustus	104/03 Aristobulus I	
		103-76 Alexandru Iannaeus	? 8/7 î.d.Cr. Nașterea lui Ioan Botezătorul* Nașterea lui Isus
		76-67 Regina Salome Alexandra și Hyrcanus II	? 29 Botezul lui Isus. Moartea lui Ioan Botezătorul
		67-40 Hyrcanus II și Aristobulus II	30 (Paște) Isus în Ierusalim (Ioan 2:13)
d.Cr.	14-37 Tiberius	63 Pompei instituie protectoratul roman	30/31 (dec./ian.) Isus în Samaria (Ioan. 4:35)
			31 (Sărbătoarea corturilor) Isus în Ierusalim (Ioan. 5:1)
		40-4 Irod cel Mare, regele Iudeii	32 (Paște) Hrănirea celor 5000 (Ioan 6:4)
			(Sărbătoarea corturilor) Isus în Ierusalim (Ioan 7:2)
		4 î.d.Cr. - 6 d.Cr. Arhelau, etnarhul Iudeii	(Sărbătoarea dedicării) Isus în Ierusalim (Ioan 10:22)
			33 (Paște) Răstignirea și Învierea, Cincizecimea
	37-41 Caligula	4 î.d.Cr. - 39 d.Cr. Irod Antipa, tetrarhul Galileii	34 sau 35 Convertirea lui Pavel
	41-54 Claudius	4 î.d.Cr. - 34 d.Cr. Irod Filip, tetrarhul Ituriei	37 sau 38 Prima vizită a lui Pavel la Ierusalim
		26-36 Pontius Pilat, procurator Roman	46-47 Prima călătorie misionară
			48 Conciliul apostolic în Ierusalim
			48-51 A doua călătorie misionară
50			50 Pavel ajunge la Corint
	54-68 Nero		53 Începe a treia călătorie misionară
			54-57 Șederea lui Pavel la Efes
			57 Plecarea spre Troa
		41-44 Irod Agripa I, regele Iudeii	58 Întîlnirea cu Tit în Europa
			58-59 Pavel în Macedonia și Ahaia (și Iliria?)
		50-cca 93 Irod Agripa tetrarhul teritoriului nordic	59 Întoarcerea lui Pavel la Ierusalim
			59-61 Întemnițarea lui Pavel în Cezarea
		cca 52 - cca 60 Felix, procurator roman	61 Apelul la Cezar și plecarea spre Roma
			62 Sosirea la Roma
			62-64 Întemnițarea la Roma
	68-69 Galba	cca 60-62 Festus, procurator roman	? 62 Martirizarea lui Iacov, fratele Domnului
	69 Otho Vitelius		70 Căderea Ierusalimului
	69-79 Vespasian		
	79-81 Titus		81-96 Persecuții în timpul domniei lui Domițian
	81-96 Domitian		cca 100 Moartea lui Ioan
100			



Diagramă simplificată a istoriei Israelului din vremurile patriarhale pînă la căderea Ierusalimului în anul 70 d.Cr.. Pentru detalii vezi paginile 292-297.

Domnia lui Saul poate fi doar estimată, întrucît s-a întîmplat ceva cu textul ebraic din 1 Sam. 13:1; dar cei 40 de ani din Fapt. 13:21 trebuie să fie o cifră corectă, întrucît cel de-al patrulea fiu al lui Saul, Iș-Boșet, nu avea mai puțin de 35 de ani la moartea lui Saul (și a murit la 42 de ani, peste nu mai mult de 7 ani, 2 Sam. 2:10). De aceea, dacă fiul cel mai mare, Ionatan, avea vreo 40 de ani cînd a murit, Saul nu se poate să fi fost mai tînăr de 60 de ani cînd a murit. Dacă el a devenit rege la scurtă vreme după ce a fost uns ca „tînăr" (1 Sam. 9:2; 10:1, 17 ș.urm.), probabil că el nu a fost mai tînăr de 20 de ani și nici mai în vîrstă de 30 de ani, așa încît practic îi era garantată o domnie de 30 sau 40 de ani. Dacă luăm cifra de mijloc, dacă a avut 25 de ani la urcarea pe tron și a avut o domnie de cel puțin 35 de ani, datele biologice se potrivesc, la fel ca și Fapt. 13:21, fie că este o cifră exactă, fie că este rotunjită. Prin urmare, urcarea lui Saul pe tron probabil că s-a petrecut în jur de 1045 sau 1050 î.d.Cr.

b. Monarhia divizată

(i) *Pînă la căderea Samariei.* Prin compararea listelor eponime sau *limmu* din Asiria, a listelor de regi și a textelor istorice, anul 853 î.d.Cr. poate fi stabilit ca data cînd a avut loc bătălia de la Qarqar, moartea lui Ahab și urcarea lui Ahazia pe tronul lui Israel; la fel poate fi stabilită și urcarea pe tron a lui Iehu în urma morții lui Ioram în 841 î.d.Cr. Domniile lui Ahazia și Ioram completează exact acest interval dacă socotim potrivit cu metodele folosite atunci pentru calcularea domniilor. Un calcul similar făcut cu atenție prin metode antice duce la armonie deplină între datele domniilor pentru ambele regate pînă la urcarea pe tron a lui Roboam în Iuda și a lui Ieroboam în Israel, în anul 931/930 î.d.Cr. Pe această bază sînt oferite datele de mai sus pentru Monarhia unitară.

În mod asemănător, datele pentru ambele seturi de regi pot fi calculate pînă la căderea Samariei, nu mai tîrziu de 720 î.d.Cr. Lucrul acesta a fost arătat clar de E. R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*[2], 1965. Este posibil să demonstrăm, așa cum a făcut el, co-regențe ale lui Asa și Iosafat, Iosafat și Ioram, Amația și Azaria (Ozia), Azaria și Iotam, și Iotam și Ahaz. Totuși, obiecțiile lui Thiele la sincronismul din 2 Împ. 17:1 (anul al 12-lea al lui Ahaz este același cu anul urcării pe tron a lui Osea, în Israel), 2 Împ. 18:1 (anul al 3-lea al lui Osea și urcarea pe tron a lui Ezechia în Iuda) și 2 Împ. 18:9-10 (anul al 4-lea și al 6-lea al lui Ezechia și anul al 7-lea și al 9-lea al lui Osea) nu sînt valabile. Thiele a considerat că acești ani reprezintă domnii independente și a comis o eroare de 12/13 ani. Totuși, adevărul este că aceste patru referiri continuă sistemul de co-regență: Ahaz a fost co-regent cu Iotam 12 ani, iar Ezechia a fost co-regent cu Ahaz. Practicarea co-regenței în Iuda trebuie să fi contribuit în mod semnificativ la stabilitatea acelui regat; prin urmare, David și Solomon au stabilit un precedent valoros.

(ii) *Iuda pînă la căderea Ierusalimului.* De la domnia lui Ezechia pînă la cea a lui Ioiachin, datele pot fi calculate cu precizie de un an, culminînd cu cucerirea Ierusalimului în 597 î.d.Cr., datată în ziua de 15/16 martie (a 2-a zi a lunii Adar) a anului 597 în tăblițele Cronicii Babiloniene care cuprind această perioadă. Dar de aici și pînă la căderea finală a Ierusalimului, există oarecare incertitudine cu privire la modul exact de calculare a anului civil evreiesc și a diferiților ani de domnie ai lui Zedechia și Nebucadnețar în 2 Împ. și Ieremia. În consecință, în prezent sînt oferite două date pentru căderea Ierusalimului: 587 și 586 î.d.Cr. Noi preferăm 587, la fel ca și Wiseman și Albright (spre deosebire de Thiele care preferă 586).

V. Exilul și perioada după exil

Majoritatea datelor din domniile regilor babilonieni și persani menționați în pasajele biblice care se ocupă cu această perioadă pot fi determinate cu precizie. Timp de mai bine de o jumătate de secol au existat păreri împărțite cu privire la ordinea relativă a sosirii lui Ezra și Neemia la Ierusalim. Ordinea biblică a evenimentelor care arată că *Ezra a ajuns la Ierusalim în 458 î.d.Cr., iar *Neemia a ajuns acolo în 445 rezistă la o cercetare amănunțită (*cf.* J. S. Wright).

Perioada inter-testamentală este suficient de clară; pentru datele principale, vezi tabelul cronologic.

BIBLIOGRAFIE. *Cronologia Orientului Apropiat*: W. C. Hayes, M. B. Rowton, F. Stubbings, *CAH*[3], 1970, cap. VI: Cronologie; T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, 1939 - se ocupă cu domnitorii mesopotamieni din vechime; R. A. Parker și W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 BC - AD 75*, 1956 - date complete pentru regi babilonieni și persani și pentru regi din perioada 626 î.d.Cr.- 75 d.Cr, cu tăbliță; A. Parrot, *Archéologie Mésopotamienne*, II, 1953 - Partea a Doua: II se ocupă cu Hammurapi și probleme înrudite și discută listele asiriene de regi; S. Smith, *Alalakh and Chronology*, 1940 - se ocupă cu Hammurapi și folosirea critică a listelor asiro-babiloniene de regi; E. R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*[2], 1965. A. Jepsen și A. Hanhart, *Untersuchungen zur Israelitisch-Jüdischen Chronologie*, 1964; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, 1964; V. Pavlovsky, E. Vogt, *Bib.* 45, 1964, p. 321-347, 348-354. A Ungnad, *Eponymen*, în E. Ebelingand și B. Meissner, *Reallexikon der Assyriologie*, 2, 1938, p. 412-457 - prezentarea completă a textului listelor eponime asiriene.

Egipt.: É. Drioton și J. Vandier, *L'Égypte* (Coll. *Clio*, I: 2), 1962, lucrare standard de referință pentru istoria și cronologia egipteană; Sir A. H. Gardiner, în *JEA* 31, 1945, p. 11-28 - anii civili și anii de domnie egipteni; R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, 1950 - lucrare de referință; R. A Parker, în *JNES* 16, 1957, p. 39-43 - pentru date despre Tuthmosis III, Dinastia a 18-a și Ramses II, Dinastia a 19-a; W. G. Waddell, *Manetho*, 1948 - lucrare de referință; R. J. Williams, în *DOTT*, p. 137-141 - prezintă Stela Israel.

Palestina: W. F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1956 - o schiță foarte convenabilă a subiectului; N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959 - un rezumat popular al lucrării sale despre ocuparea temporară a Neghevului în secolul al 20-lea î.d.Cr., o continuare a articiolelor sale din *BASOR*, nr. 131, 137, 138, 142, 145, 149, 150, 152 și 155; N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, 1940, [2]1970 - cu privire la problema așezărilor din Transiordania datînd de la jumătatea Epocii Bronzului și din Epoca Fierului, cu privire la datele pentru Avraam și pentru Exod; G. L. Harding în *PEQ* 90, 1958, p. 10-12 - împotriva ideilor lui Glueck despre așezarea din Transiordania; H. H. Rowley, „The Chronological Order of Ezra and Nehemiah", în *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 1952, p. 129 ș.urm.; J. S. Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958 - pentru date

post-exilice; idem, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*[2], 1958.

Căderea lui Iuda: D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 BC)*, 1956 - lucrare fundamentală pentru această perioadă; comparați cu următoarele: W. F. Albright în *BASOR* 143, 1956, p. 28-33; E. R. Thiele, *ibid.*, p. 22-27; H. Tadmor, în *JNES* 15, 1956, p. 226-230; D. J. A. Clines, „Regnal Year Reckoning in the Last Years of the Kingdom of Judah", *AJBA* 2, 1972, p. 9-34.

K.A.K.
T.C.M.

CRONOLOGIA NOULUI TESTAMENT.

Primii creștini au fost prea puțin interesați de cronologie și de aceea cronologia NT este un subiect spinos datorită numărului redus de date din scrierile NT și datorită incertitudinii cu privire la interpretarea celor mai multe date pe care le furnizează. În afară de aceasta, este un subiect neterminat întrucît unele clarificări pot veni din direcții neașteptate. În prezent noi putem în cele mai multe probleme doar să cumpănim probabilitățile și să spunem în care parte s-ar părea să încline balanța.

I. Cronologia vieții lui Isus

a. Nașterea Lui

Nașterea lui Isus a avut loc înainte de moartea lui Irod cel Mare (Mat. 2:1; Luca 1:5), deci nu mai tîrziu de anul 4 î.d.Cr. (Jos. *Ant.* 17. 191; 14. 389, 487).

Conform cu Luca 2:1-7, Isus S-a născut pe vremea unei înscrieri făcute pe cînd Quirinius era guvernator al Siriei. Quirinius nu se poate să fi fost guvernator al Siriei decît după ce i-a expirat mandatul de consul în anul 12 î.d.Cr. și în scrierile lui Josephus sau ale istoricilor romani nu ni se spune să fi făcut lucrul acesta în perioada 11-4 î.d.Cr. El a fost guvernator al Siriei în 6/7 d.Cr. și a făcut atunci o înscriere în Iudea, cu ocazia căreia a avut loc revolta lui Iuda Galileanul (Jos. *Ant.* 18. ș.urm.). Lucrul acesta i-a făcut pe unii să creadă că înscrierea făcută la nașterea lui Isus a fost confundată cu această înscriere de mai tîrziu care a fost mai bine cunoscută. Este posibil, însă, ca *Quirinius să fi guvernat Siria din anul 11 î.d.Cr. pînă la venirea lui Titus ca guvernator în anul 9 î.d.Cr. (vezi, Marsh, *Founding of the Roman Empire*, p. 246, n. 1) și este posibil ca Augustus să fi decis să facă o înscriere după o consultare cu Irod, cînd acesta l-a vizitat în anul 12 î.d.Cr. Prin urmare, nașterea lui Isus se poate să fi avut loc în anul 11 î.d.Cr. Încercările de a determina luna și ziua nașterii nu au dat nici un rezultat.

Cometa Halley a fost văzută în anul 12 î.d.Cr. și a fost un spectacol strălucitor, potrivit pentru a vesti nașterea Celui care era Lumina lumii. Dar în antichitate cometele erau privite de obicei ca vestitoare de nenoriciri. Concluzia astronomului italian Argentieri că această cometă a fost steaua magilor se bazează pe două presupuneri îndoielnice: el a presupus că Isus S-a născut într-o duminică și că S-a născut la 25 decembrie.

Observarea faptului că termenul tradus „stea" în Mat. 2 înseamnă o singură stea, i-a făcut pe adepții teoriei bine-cunoscute care susținea că steaua magilor a fost o conjuncție între Saturn și Jupiter să se despartă în două școli: unii care susțin că steaua lui Israel era Saturn (vezi Gerhardt, *Das Stern des Messias*) și alții care susțin că era Jupiter (vezi Voit, *Die Geschichte Jesu und die Astrologie*). Dar pare improbabil ca o conjuncție a acestor două planete să fi avut pentru astrologi semnificația nașterii unui rege.

b. Începutul propovăduirii lui Isus

Între nașterea lui Isus și începutul propovăduirii Sale a fost o perioadă de „aproape treizeci de ani" (Luca 3:23). Dar începutul la care se referă aici se poate să nu fie începutul propovăduirii și nu se știe cît înseamnă „aproape". Afirmația: „N-ai nici cincizeci de ani" (Ioan 8:57) sugerează că în cursul propovăduirii Sale Isus era trecut de patruzeci de ani și potrivit lui Irenaeus exista printre bătrînii din Asia o tradiție în sensul acesta. Dar observația iudeilor s-ar putea să facă aluzie la vîrsta levitică de pensionare (Num. 4:3). Este ca și cum i-ar spune lui Isus: „Dacă tu ești încă în slujba lui Dumnezeu, așa cum pretinzi, nu poți avea mai mult de 50 de ani".

Isus Și-a început propovăduirea după ce Ioan Botezătorul o începuse pe a sa, deci nu înainte de anul al cincisprezecelea al domniei lui Tiberius (Luca 3:1). Pentru mai multe motive temeinice a trebuit să fie abandonată ideea că anul acesta ar trebui socotit de cînd Tiberius a devenit co-regent cu Augustus. Întrucît Augustus a murit în 19 august, anul 14, al doilea an de domnie al lui Tiberius a început la 1 octombrie 14, după calendarul sirian, sau la 1 Nisan, anul 15, după calendarul evreiesc. În consecință, în Luca 3:1 anul al cincisprezecelea al domniei înseamnă fie 27 (1 oct.) - 28, fie 28 (2 Nisan)-29. Ultima variantă este mai probabilă deoarece se pare că Luca folosește aici informații obținute de la ucenicii lui Ioan Botezătorul și în multe scrieri vechi - păgîne, creștine și evreiești - anul al cincisprezecelea al lui Tiberius a inclus o parte a anului 29.

Luca 3:21 arată că a trecut cîtva timp de la chemarea Botezătorului și pînă la botezul lui Isus, dar nu putem stabili cît timp. Botezul lui Isus a fost urmat de 40 de zile petrecute în pustie, chemarea primilor ucenici, nunta din Cana și o ședere scurtă în Capernaum. După aceste întîmplări care au luat cel puțin 2 luni, Isus S-a dus la Ierusalim pentru primul Paște din timpul propovăduirii Sale (Ioan 2:13). Data s-ar părea să fie indicată de o afirmație a iudeilor: „Au trebuit patruzeci și șase de ani ca să se zidească templul acesta" (Ioan 2:20); din scrierea lui Josephus, *Ant.* 15. 380 știm că în anul al optsprezecelea al domniei sale (20/19 î.d.Cr.) Irod „a început să construiască" acest templu. Dar el a adunat mult material înainte să înceapă construcția și timpul petrecut pentru acest scop se poate să nu fie inclus în cei 46 de ani. În afară de aceasta, afirmația iudeilor s-ar putea să dea de înțeles că construirea templului se încheiase deja cu cîtva timp înainte de Paște.

c. Sfîrșitul propovăduirii Lui

Isus a fost crucificat pe vremea cînd Pontius Pilat era procurator al Iudeii (toate cele patru evanghelii, Tacitus, *Ann.* 15. 44, și poate Jos. *Ant.* 18. 63 ș.urm.) și deci între anii 26-36. Au fost făcute diferite încercări de a afla data cea mai probabilă.

(i) Din Luca 13:1 și 23:12 se poate deduce că Pilat era procurator de mai mult timp înainte de răstignirea lui Isus și de aceea răstignirea nu poate fi plasată în anii 26 sau 27.

(ii) În multe scrieri autoritare din antichitate răstignirea este plasată în timpul consulatului Gemenilor, adică, în anul 29. Dar această datare nu a fost acceptată pretutindeni în biserica primară; nu există nici o dovadă, cum cred unii, că ar fi bazată pe o tradiție demnă de crezare. Scriitorii care o menționează, dintre care cel mai vechi este Tertulian (cca 200 d.Cr.), aparțin în principal Apusului latin. Data răstignirii dată de Hippolytus, Tertulian și alții - 25 martie - a fost într-o zi de vineri în anul 29; dar răstignirea a avut loc în timp de lună plină pascală, iar în anul 29 luna plină pascală a fost aproape cu certitudine în aprilie.

(iii) Cînd Pilat a fost procurator el i-a jignit pe iudei prin punerea unor scuturi votive în palatul de la Ierusalim. Irod Antipa a avut un rol important în aducerea cererii înaintea lui Tiberius pentru îndepărtarea lor. Unii crecetători cred că faptul acesta explică dușmănia menționată în Luca 23:12. Tiberius a dat curs cererii lor; iar faptul acesta, susțin aceiași cercetători, nu se poate să fi fost făcut cît timp el se afla sub influența consilierului său Sejanus, un dușman înfocat al evreilor. De aceea se trage concluzia că răstignirea trebuie să fi avut loc după moartea lui Sejanus în luna octombrie a anului 31, deci nu înainte de anul 32. Dușmănia (între Pilat și Irod) se poate să fi fost cauzată de măcelul menționat în Luca 13:1 sau de vreo altă neînțelegere care nu este menționată în istorie.

(iv) Keim, în scrierea sa *Jesus of Nazareth*, 2, p. 379 ș.urm., determină „marele an din istoria omenirii" pe baza afirmației lui Josephus (*Ant.* 18. 116) potrivit căreia înfrîngerea lui Antipa de către Aretas în anul 36 a fost considerată de unii că a venit „de la Dumnezeu, și pe drept, ca pedeapsă pentru ce a făcut el cu Ioan, care era numit Botezătorul". Keim trage concluzia că execuția lui Ioan trebuie să fi avut loc cu doi ani mai devreme, în anul 34, iar răstignirea în anul 35. Dar pedeapsa nu vine întotdeauna imediat după nelegiuire; în timp ce cauza ostilității dintre Antipa și Aretas se poate să fi fost divorțul lui Antipa de fiica lui Aretas, din scrierile lui Josephus avem indicii că a trecut un oarecare interval de timp de la divorț pînă la războiul din anul 36.

(v) Dintre încercările de a determina anul răstignirii cele mai rodnice au fost cele făcute cu ajutorul astronomiei. Potrivit celor patru evanghelii, răstignirea a avut loc într-o vineri; dar în timp ce sinopticii spun că acea vineri a fost ziua a 15-a a lunii Nisan, în Ioan este 14 Nisan. Prin urmare, problema trebuie rezolvată cu ajutorul astronomiei, pentru a determina în care dintre anii 26-36 ziua a 14-a și a 15-a a lunii Nisan a căzut într-o vineri. Dar întrucît în vremea NT luna evreiască era bazată pe ciclul lunii și începutul era stabilit prin observarea lunii noi, problema se reduce în esență la a stabili cînd a devenit vizibilă luna nouă. Studiind această problemă Fotheringham și Schoch au ajuns fiecare la o formulă prin aplicarea căreia au aflat că 15 Nisan a fost într-o vineri numai în anul 27, iar 14 Nisan a fost într-o vineri numai în anul 30 și 33. Întrucît anul 27 nu poate să fi fost anul răstignirii, ne rămîne să alegem între anul 30 (7 aprilie) și anul 33 (3 aprilie).

În cronologia sinoptică a săptămînii patimilor, în ziua de 15 Nisan sînt prezentate o serie de evenimente care sînt improbabile în ziua aceea de adunare sfîntă. Cronologia dată de Ioan pentru săptămîna aceea pare să fie mai probabilă și cel puțin pînă la începutul secolului al 3-lea a fost acceptată în general de biserică. Încercările de a reconcilia evangheliile în privința aceasta nu au dus la consens și discuțiile continuă. Este demn de remarcat faptul că socotelile astronomilor nu indică un an al răstignirii care să poată fi acceptat pe alte temeiuri și în care 14 Nisan să fi fost într-o zi de joi.

d. Durata propovăduirii lui Isus

Este mai important să cunoaștem durata propovăduirii lui Isus decît să știm cînd a început și cînd s-a sfîrșit. Există trei teorii principale cu privire la durata ei.

(i) *1 an.* Adepții acestei teorii consideră că Isus confirmă ideea lor prin faptul că a aplicat la Sine pasajul din Isaia care prevestește „un an de îndurare al Domnului" (Is. 61:2; Luca 4:19). Teoria a fost acceptată pe larg în perioada anti-niceeană. Oarecare intreres a fost manifestat din nou începînd din secolul al 17-lea. Vezi scrierile interesante ale lui van Bebber, *Zur Chronologie des Lebens Jesu*, 1898 și Belser, în *Biblische Zeitschrift* 1, 1903; 2, 1904.

(ii) *2 ani.* Adepții acestei teorii, dintre care cel mai vechi a fost Apollinarie din Laodicea, susține că în intervalul dintre botezul lui Isus și răstignirea Lui numai trei sărbători ale Paștelor sînt menționate explicit în Ioan (2:13; 6:4; 11:55). Deși această teorie nu a fost acceptată în Evul Mediu, în prezent a găsit mai mulți adepți.

(iii) *3 ani.* Cel mai vechi adept cunoscut a acestei teorii a fost Melito din Sardis. Totuși, acceptarea generală în perioada post-niceneană și în tot cursul Evului Mediu se datorează în principal influenței lui Eusebius. El a respins interpretarea literală a cuvîntului „an" în expresia „un an de îndurare al Domnului" și a arătat în mod convingător că numai o propovăduire de 3 ani împliniți satisface cerințele celei de-a patra Evanghelii. În vremea noastră această teorie a găsit de asemenea mulți adepți.

Datorită Paștelor din Ioan 6:4, un verset care are autoritate foarte bună pe baza manuscrisului, teoria cu 1 an trebuie respinsă. Pentru a lua o decizie cu privire la teoria despre 2 sau 3 ani trebuie să examinăm cu atenție intervalul dintre Paștele din Ioan 2:13 și 6:4.

Întrucît în mod obișnuit treceau 6 luni de la semănat pînă la recoltat, cuvintele: „Nu ziceți voi că mai sînt patru luni pînă la seceriș" (Ioan 4:35) nu se poate să fie un proverb, ci trebuie să se refere la împrejurările cînd au fost rostite. Așadar, întoarcerea lui Isus în Galilea, menționată în Ioan 4:43, trebuie să fi avut loc iarna. Potrivit lui Kepler și mai multor adepți ai teoriei despre 2 ani, este puțin probabil că sărbătoarea din Ioan 5:1, al cărei nume nu ne este dat, să fi fost Purim. Sărbătoarea Purim era ținută în februarie/martie, deci la scurtă vreme după întoarcerea lui Isus. Dar cuvintele: „după aceea" (Ioan 5:1) arată că a trecut un interval de timp considerabil între întoarcerea Sa și vizita următoare la Ierusalim. Sărbătoarea al cărei nume nu ne este dat este probabil să fi fost Paștele următor din martie/aprilie sau Rusaliile sau Sărbătoarea Corturilor. Unii adepți ai teoriei despre 2 ani, în timp ce sînt de acord că sărbătoarea a fost Paștele următor, îl identifică cu Paștele din Ioan 6:4 și unii susțin că expresia „Paștele erau aproape" înseamnă „tocmai au trecut", iar alții spun că Ioan 6 ar

trebui încadrat imediat înainte de Ioan 5. Dar expresia din Ioan 6:4: „Paştele erau aproape" nu poate să însemne „tocmai au trecut" întrucît, aşa cum arată clar cuvintele „după aceea" din Ioan 6:1, între evenimentele din Ioan 5 şi cele din Ioan 6 s-a scurs un interval de timp considerabil. În afară de aceasta, nu există nici o dovadă din text care să sprijine rearajnarea capitolelor care este propusă. Prin urmare, s-ar părea că a existat un Paşte între cele din Ioan 2:13 şi 6:4 şi în consecinţă durata propovăduirii lui Isus a fost trei ani împliniţi.

Potrivit primeia dintre teoriile menţionate mai sus, primul şi ultimul Paşte din cursul propovăduirii lui Isus au fost cele din anii 29 şi 30; potrivit celei de-a doua teorii au fost cele din anii 28 şi 30, iar potrivit celei de-a treia teorii, cele din anii 30 şi 33.

II. Cronologia erei apostolice

a. De la Rusalii pînă la convertirea lui Pavel

La 3 ani după covertirea sa (Gal. 1:18), cînd Pavel a fugit din Damasc, un dregător de acolo, „etnarhul regelui Aretas păzea cetatea Damascului" ca să-l prindă (2 Cor. 11:32 ş.urm.). Potrivit unor cercetători, acest dregător a fost şeicul unei cete de arabi, supuşi ai lui Areta, care îşi aveau tabăra în afara zidurilor cetăţii. Dar modul în care îl menţionează Pavel sugerează că ar fi fost un dregător care a acţionat în interiorul cetăţii. Potrivit altor cercetători, Damascul era sub conducerea directă a Romei şi acest dregător era reprezentantul comunităţii arabe din cetate (*cf.* etnarhul evreilor din Alexandria, Jos., *Ant.* 14. 117). Dar acest reprezentant nu ar fi avut puterea să păzească cetatea. Se pare că în perioada aceasta Aretas avea stăpînire asupra Damascului şi acest dregător era vice-regele său acolo. Există monede care arată că Damascul a fost în mîinile romanilor pînă în anul 33. În anul 37, cînd Vitellius, guvernatorul Siriei, a pornit împotriva lui Aretas, el nu a trecut prin Damasc, ci a mers spre S, spre Petra. El nu ar fi făcut lucrul acesta decît dacă Damascul s-ar fi aflat încă în mîinile romanilor. Prin urmare, Aretas - care a murit în anul 40 - trebuie să fi cucerit Damascul între 37 şi 40, iar convertirea lui Pavel trebuie datată între 34 şi 37.

Nu există nici o indicaţie clară cu privire la lungimea intervalului de timp în discuţie. Împroşcarea lui Ştefan cu pietre a fost, după părerea unora, un act ilegal pe care evreii nu ar fi îndrăznit să-l facă în timpul cînd a Pilat a fost procurator şi în consecinţă nu ar trebui datată înainte de anul 36. Dar nimeni nu poate spune cu certitudine cînd putea avea loc o asemenea izbucnire de fanatism şi cînd nu. Alţii au remarcat că încă înainte de convertirea lui Pavel creştinismul se răspîndise în Damasc. Dar se pare că în afara Ierusalimului nu existau comunităţi creştine organizate. Înaintarea rapidă în acele zile după Rusalii este probabilă; o tradiţie păstrată în scrierile lui Ireneu şi în *Înălţarea lui Isaia*, potrivit căreia acest interval a fost de 18 luni, este îndoielnică. Convertirea lui Pavel este mai probabil să fi avut loc în 34 sau 35 decît în 36 sau 37.

b. De la prima vizită la Ierusalim a lui Pavel, după convertire, pînă la vizita prilejuită de ajutoarele pentru foamete

În anul 37 sau 38 Pavel a vizitat Ierusalimul pentru prima dată după convertirea sa, a stat acolo timp de 15 zile şi apoi, a plecat spre Siria şi Cilicia, a rămas acolo pînă cînd a fost chemat de Barnaba să-l ajute la Antiohia. În Fapt. 11:29 ş.urm. şi 12:25 găsim că un an mai tîrziu cei doi au făcut o vizită la Ierusalim aducînd ajutoare pentru cei ce sufereau de foamete.

Întrucît în Fapt. 12:1-24 Luca întrerupe relatarea acestei vizite pentru a aduce la zi istoria bisericii din Ierusalim pînă la această vizită, rezultă că el datează vizita după moartea lui Agripa I. Detaliile date de Josephus arată că el a murit în anul 44, probabil înainte de 1 Nisan. Persecuţia bisericii pe care a iniţiat-o el, care a avut loc în perioada Paştelor, ar putea fi datată în anul 43, dar nu mai devreme, întrucît se pare că nu a trecut mult timp de la persecuţie pînă la moartea lui.

Foametea prezisă de Agab s-a abătut asupra Iudeii cînd era procurator Tiberius Alexandru (46-48). Condiţiile au fost cît se poate de rele în anul care a urmat după ce recolta a fost slabă şi imediat înainte de recolta nouă. Tocmai atunci a venit la Ierusalim regina din Adiabene şi a adus locuitorilor lui grîu din Egipt. Aşa cum arată papirusurile, foametea a cuprins Egiptul în partea a doua a anului 45. Probabil că slujitorii reginei Elena nu au găsit grîu decît, cel mai devreme, după secerişul din anul 46. Recolta slabă din Palestina trebuie să fi fost cea din anul 46 sau 47. Ajutoarele strînse la Antiohia probabil că au fost predate numai cînd iudeii creştini au început să simtă nevoia lor, deci către sfîrşitul anului 45 sau 46. Cea mai timpurie dintre aceste date este de preferat întrucît lasă mai mult timp pentru evenimentele care aveau să urmeze.

c. Prima călătorie misionară

Pavel şi Barnaba s-au întors la Antiohia, probabil la începutul anului 46, şi curînd după aceea au început prima călătorie misionară. Au navigat la Salamis în Cipru şi au traversat insula la Pafos, unde l-au întîlnit pe proconsulul lui Sergius Paulus. Nu se ştie cu certitudine dacă este acelaşi Sergius Paulus pe care Pliniu îl menţionează în *Historia Naturalis* ca unul dintre experţii săi. O inscripţie de la Roma menţionează un oarecare L. Sergius Paulus, curator al Tibrului în timpul domniei lui Claudius, dar nu se ştie dacă după aceea el a fost guvernator în Cipru. O inscripţie găsită la Soloi, în Cipru, se sfîrşeşte cu data „anul 13, luna Demarchousios 25", dar are ca postscript propoziţia: „El (Apollonius din inscripţie) a revizuit de asemenea senatul cînd Paulus a fost proconsul". Acest Paulus se poate să fie Paulus din Faptele. Dar se poate ca Apollonius să nu fi revizuit senatul în anul 13; în afară de aceasta, nu se ştie cu certitudine ce înseamnă „anul 13". O altă inscripţie arată că anul proconsulatului lui Paulus nu a fost 51 sau 52, dar pe baza informaţiilor furnizate de inscripţiile cunoscute în prezent nu se poate stabili cu precizie anul.

Cînd au înaintat spre V de la Salamis probabil că misionarii au propovăduit în localităţile prin care au trecut. Se poate să fi ajuns la Pafos toamna şi, după ce au trecut la Perga, au început misiunea în Pisidia şi Licaonia înainte de lăsarea iernii. Întrucît 12 luni pare un timp suficient pentru acea misiune, întoarcerea lor la Antiohia poate fi datată în toamna anului 47.

d. Conciliul apostolic

La începutul anului 48, la 14 ani după convertirea sa, Pavel împreună cu Barnaba a participat la Conciliul apostolic din Faptele 15.

Unii identifică acest Conciliu cu conferința menționată în Gal. 2:1-10, întrucît ei cred că este neîntemeiată obiecția că Pavel nu ar fi putut lăsa nemenționată în Galateni vizita pe care a făcut-o la Ierusalim și care este amintită în Fapt. 11:30, deoarece el menționează vizita din Gal. 1:18 pentru un scop, iar pe cea din Gal. 2:1 pentru un alt scop. Pentru a arăta că el era „apostol, nu de la oameni, nici printr-un om", Pavel spune că nu a avut nici o legătură cu apostolii pînă la 3 ani după convertirea sa. Cînd menționează vizita mai recentă la Ierusalim, scopul său este să-i asigure pe galateni că apostolia sa pentru neamuri a fost recunoscută de către liderii bisericii. (*CONCILIUL DIN IERUSALIM și *GALATENI, EPISTOLA CĂTRE.)

Unii plasează vizita din Fapt. 11:30 înainte de persecuția împotriva bisericii declanșată de Agripa și susțin că Conciliul din Faptele 15 (=Gal 2:1-10) a avut loc atunci. Dar faptul acesta este dificil din punct de vedere cronologic, deoarece convertirea lui Pavel ar trebui datată nu mai tîrziu de anul 30. Alții susțin că Conciliul a avut loc după prima călătorie misionară și că atunci, și nu mai devreme, a fost adus la Ierusalim ajutorul strîns la Antiohia pentru cei ce sufereau de foamete. Se presupune că Luca a avut două relatări ale acestei vizite, o relatare din Antiohia și una din Ierusalim și a crezut, în mod greșit, că era vorba de vizite diferite. J. Knox, în cartea sa *Chapters in a Life of Paul* (1954) nu numai că a condensat activitatea evanghelistică a lui Pavel la o singură perioadă (40-51), ci a plasat și Conciliul apostolic după această perioadă. Totuși, revizuirea radicală a cronologiei activității lui Pavel nu a găsit acceptare.

e. A doua călătorie misionară

Se pare că Pavel a început a doua călătorie misionară la sfîrșitul primăverii anului 48. După ce a vizitat bisericile din Siria și Cilicia și cele care erau înființate deja în Asia Mică, el a intrat într-un ținut nou, „ținutul Frigiei și Galatiei" (Fapt. 16:6). Această lucrare misionară nu ne este descrisă acolo, dar trebuie să fi inclus înființarea bisericilor cărora le-a fost adresată mai tîrziu Epistola către Galateni, dacă (potrivit teoriei general acceptate pînă în secolul al 19-lea) aceste biserici erau în Galatia în sens etnografic. Este posibil ca înființarea lor să fi ținut pînă în prima parte a anului 49. Misiunea care a urmat în Macedonia și Ahaia s-a sfîrșit la scurtă vreme după incidentul cu Galio (Fapt. 18:12-17) și data acestui incident poate fi stabilită destul de precis cu ajutorul unei inscripții. În această inscripție, o scrisoare a lui Claudius către locuitorii din Delfi și datată la „a 26-a aclamare imperatorială a sa", Galio este menționat ca proconsul. Alte inscripții (*CIL*, 3. 476 și 6. 1256) arată că împăratul Claudius a fost aclamat a 23-a oară la o dată după 25 ianuarie 51 și pentru a 27-a oară înainte de 1 august 52. Prin urmare, este foarte probabil că el a fost aclamat pentru a 26-a oară în prima jumătate a anului 52 și, deci, inscripția datează din acel an. Dar încă înainte de această dată Galio a cercetat problema de frontieră cu care se ocupă scrisoarea și a corespondat cu Claudius cu privire la ea. Prin urmare, scrisoarea trebuie să fie din anul al doilea de proconsulat al lui Galio și anul acela trebuie să fi început în vara anului 51. Faptele 18:12 sugerează că Galio era în funcție de mai multă vreme cînd a avut loc acțiunea evreilor. Dar nu este probabil ca ei să fi așteptat, să zicem, mai mult de două luni. Întrucît Pavel a fost la Corint timp de 18 luni înainte de acest incident, el trebuie să fi sosit acolo la începutul anului 50; și după acest incident el a mai zăbovit la Corint „destul de multă vreme" (Fapt. 18: 18), o expresie care nu poate indica aici mai mult de 1 sau 2 luni, probabil că el s-a întors în Siria înainte de iarna anului 51/52.

Cînd a ajuns la Corint Pavel a întîlnit pe Acuila și Priscila care veniseră recent din Roma deoarece Claudius a poruncit ca toți evreii să părăsească cetatea. Orosius plasează ordinul de expulzare a evreilor în anul al nouălea al lui Claudius, 49 (25 ianuarie) - 50. Deși nu se știe de unde a obținut Orosius această dată, s-ar putea să fie bazată pe informații demne de încredere. Data se potrivește bine cu concluzia că Pavel a ajuns la Corint la începutul anului 50.

f. De la începutul celei de-a treia călătorii misionare a lui Pavel pînă la sosirea sa la Roma

Este puțin probabil ca a treia călătorie a lui Pavel să fi început mai devreme de anul 52; întrucît a inclus o ședere de 3 ani în Efes (Fapt. 20:31) și 3 luni petrecute în Grecia (Fapt. 20:3), sfîrșitul ei poate fi datat cel mai devreme în anul 55. Sosirea lui Festus ca procurator în locul lui Felix la 2 ani după aceasta (Fapt. 24:27) trebuie datată cel mai devreme în anul 57. Întrucît succesorul lui Festus se afla în Palestina la Sărbătoarea Corturilor din anul 62 (Jos., *BJ* 6. 300 ș.urm.), Festus, care a murit pe cînd era procurator, trebuie să fi sosit cel mai tîrziu în anul 61. Dintre datele posibile între 57-61, majoritatea cercetătorilor resping anii 57 și 58 ca fiind prea devreme și acceptînd anii 59 sau 60, plasează sosirea lui Pavel la Roma în 60 sau 61.

În timp ce era procurator, Festus a permis unei delegații să ducă o cerere la Roma și acolo cererea le-a fost aprobată „ca să facă pe placul lui Poppaea, soția lui Nero" (Jos., *Ant*. 20. 195). Întrucît Nero s-a căsătorit cu Poppeea în luna mai a anului 62, se poate ca Festus să fi fost încă în viață în aprilie 62. O nouă ediție monetară provincială introdusă în Iudea în anul 59 d.Cr. (ultima înainte de revolta din anul 66) s-ar putea să indice instalarea lui Festus în acel an.

Întoarcerea lui Pavel de la Corint în Siria se poate să fi fost prilejuită de boală și se poate ca el să nu fi început a treia sa călătorie pînă în anul 53. Cînd s-a întors în Frigia și Galatia, el a intrat de data aceasta prin Galatia (Fapt. 18:23) și a ajuns la Efes în toamna anului 54, după ceea ce Fapt. 1:9 prezintă ca o misiune considerabilă în partea centrală a Asiei Mici. În anul 57, după răscoala de la Efes el a plecat spre Troa. A trecut în Europa la începutul anului 58 și l-a întîlnit pe Tit, care i-a liniștit îngrijorarea cu privire la biserica din Corint. După aceea a lucrat în Macedonia și Ahaia și poate în Iliria (Rom. 15:19) și s-a întors la Ierusalim în anul 59. În anul 61, după 2 ani de închisoare la Cezareea, el a făcut apel la Cezar și în toamna acelui an (Fapt. 27:9) a plecat cu corabia spre Roma, ajungînd acolo în anul 62.

Potrivit lui Josephus, cînd Felix s-a întors la Roma el a scăpat de pedeapsă pentru relele făcute în Palestina datorită intervenției fratelui său, Pallas, „care în vremea aceea se bucura de mare trecere înaintea lui (Nero)". Tacitus ne spune că Nero l-a îndepărtat din funcție pe Pallas la scurtă vreme după urcarea sa pe tron. Ținînd seamă de aceste fapte, cît și de Cronica lui Eusebius (versiunea Hieronymiană), instalarea lui Festus ca procurator trebuie plasată în al 2-lea an al

lui Nero și considerînd de asemenea perioada de 2 ani din Fapt. 24:27 ca fiind timpul cît Felix a fost procurator, anumiți cercetători susțin că Festus l-a succedat pe Felix în anul 55 sau 56. Obiecțiile aduse acestei cronologii „*ante-datate*" sînt că lasă prea puțin timp pentru întîmplările din a treia călătorie a lui Pavel și presupune o interpretare mai puțin firească a textului din Fapt. 24:27 și Josephus însuși plasează în timpul domniei lui Nero evenimentele petrecute cînd Felix a fost procurator.

g. De la sosirea lui Pavel la Roma pînă la sfîrșitul erei apostolice

Timp de cel puțin 2 ani, adică pînă în anul 64, anul persecuției declanșate de Nero, Pavel a rămas arestat la Roma. Nu se știe cu certitudine ce s-a întîmplat cu el atunci.

Petru a fost izbăvit în mod miraculos din mîinile lui Agripa (Fapt. 12:3 ș.urm.). Mai tîrziu el a participat la Conciliul apostolic și după aceea a vizitat Antiohia (Gal. 2:11 ș.urm.). Menționarea unei partide a lui Chifa în Corint (1 Cor. 1:12) nu este o dovadă absolută că Petru ar fi ajuns acolo. Există dovezi suficiente că el a ajuns în cele din urmă la Roma, dar în ce privește asocierea lui cu acest oraș singurul lucru cert este martirajul său.

Iacov, fratele Domnului, a fost omorît prin împroșcare cu pietre în anul 62, potrivit cu Jos., *Ant.* 20. 200, un pasaj care s-ar putea să fie o interpolare. Cu puțin timp înainte de Războiul evreiesc (66-70) creștinii din Ierusalim s-au refugiat la Pella. Persecuțiile creștinilor din timpul domniei lui Domițian (81-96) se pare că s-au datorat în mai mare măsură dușmăniei personale și furiei populației locale și nu unei acțiuni a statului. Există prea puține dovezi că apostolul Ioan ar fi fost martirizat alături de fratele său Iacov (Fapt. 12:2). Este mai probabil că, așa cum scrie Ireneu (Adv. *Haer.* 2. 22. 5), Ioan a trăit pînă în timpul lui Traian. Moartea lui (cca 100) marchează sfîrșitul erei apostolice.

În ce privește datarea cărților NT, vezi articolele despre fiecare carte în parte.

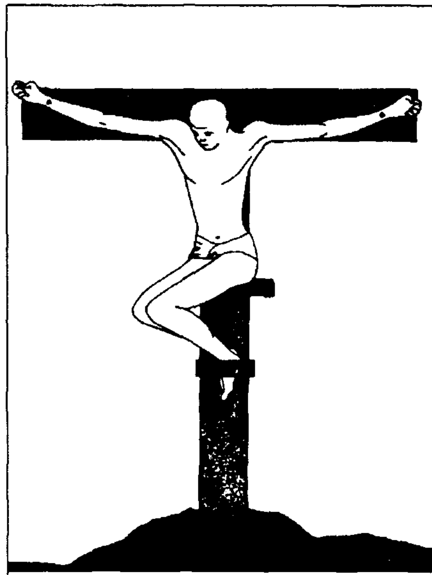
BIBLIOGRAFIE. Ginzel, *Handbuch des mathematischen und technischen Chronologie*, 1906-14; Cavaignac, *Chronologie*, 1925; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, 1964; U. Holzmeister, *Chronologia Vitae Christi*, 1933; J. K. Fotheringham, „The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion" în *JTS*, 35, 1934, 146 ș.urm.; E. F. Sutcliffe, *A Two Year Public Ministry*, 1938; G. Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*, 1940; *The Chronology of the Life of Paul*, 1968; L. Girard, *Le Cadre chronologique du Ministère de Jésus*, 1953; A. Jaubert, *La Date de la Cène*, 1957; D. Plooij, *De Chronologie van het Leven van Paulus*, 1918; U. Holzmeister, *Historia Aetatis Novi Testamenti*, 1938; J. Dupont, *Les Problèmes du Livre des Actes*, 1950; G. B. Caird, *The Apostolic Age*, 1955, Appendix A; J. J. Gunther, *Paul, Messenger and Exile: A Study in the Chronologie of his Life and Letters*, 1972; J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, 1976.

G.O.

CRUCE, CRUCIFICARE. Termenul gr. corespunzător lui „cruce" (subst. *stauros*; verb *stauroō*; lat. subst. *crux*, verb *crucifigo*, „eu țintuiesc pe cruce") are sensul primar de stîlp sau bîrnă verticală, iar sensul secundar este acela de stîlp folosit ca instrument de pedeapsă și execuție. În NT este folosit în acest ultim sens. Substantivul apare de 28 de ori iar verbul de 46 de ori. În VT nu a avut loc crucificarea infractorilor vii (*stauroō în* LXX în Est. 7:10 este traducerea evr. *tālâ*, care înseamnă „a spînzura"). Execuția se făcea prin omorîre cu pietre. Totuși, trupurile moarte erau uneori atîrnate pe lemn ca un avertisment (Deut. 21:22-23; Ios. 10:26). Un asemenea trup era considerat blestemat (Gal. 3:13) și trebuia coborît de pe lemn și îngropat înainte de lăsarea nopții (*cf.* Ioan 19:31). Acest obicei explică de ce în NT crucea lui Cristos este descrisă ca un „lemn" (Fapt. 5:30; 10:39; 13:29; 1 Pet. 2:24), un simbol al umilirii.

Crucificarea a fost practicată de fenicieni, de cartaginezi și mai tîrziu a fost folosită pe scară largă de romani. Numai sclavii, provincialii și infractorii de teapa cea mai joasă erau crucificați, iar cetățenii romani numai foarte rar. Astfel, tradiția potrivit căreia Petru a fost crucificat, la fel ca Isus, dar Pavel a fost decapitat, este în armonie cu obiceiul antic.

În afară de stîlpul vertical (*crux simplex*) pe care victima era legată sau trasă în țeapă, existau trei tipuri de cruci. *Crux commissa* (crucea Sf. Anton) avea forma literei „T" de tipar, iar unii cred că era derivată de la simbolul zeului Tammuz, litera *tau*; *crux decussata* (crucea Sf. Andrei) avea forma literei „X"; *crux immissa* era crucea obișnuită, alcătuită din două bîrne în formă de (+) și potrivit tradiției, Domnul a murit pe o asemenea cruce (Irenaeus, *Haer*. 2. 24. 4). Lucrul acesta este întărit de referirile din cele patru Evanghelii (Mat. 27:37; Marcu 15:26; Luca 23:38; Ioan 19:19-22) la titlul pironit pe cruce deasupra capului lui Cristos.



Desenul arată poziția corpului răstignitului în timpul crucificării, bazat pe un schelet descoperit în apropierea Ierusalimului.

După ce infractorul era condamnat, era obiceiul ca victima să fie biciuită cu *flagellum*, un bici de piele care, în cazul Domnului nostru, L-a slăbit mult fără îndoială, și I-a grăbit moartea. După aceea El a trebuit să ducă bîrna transversală *(patibulum)*, asemenea unui sclav, pînă la locul de tortură și moarte, aflat întotdeauna în afara cetății, în timp ce un crainic ducea înaintea lui „titlul", acuzația scrisă. Isus era prea slăbit ca să poată duce acest *patibulum*, nu întreaga cruce, și de aceea a fost purtat de Simon din Cirena. Condamnatul era dezbrăcat de haine și era întins gol pe pămînt, cu bîrna transversală sub umeri, iar brațele sau mîinile îi erau legate sau pironite de bîrnă (Ioan 20:25). După aceea această bară transversală era ridicată și prinsă de stîlpul vertical în așa fel încît picioarele victimei, ulterior legate sau pironite, erau ceva mai sus de nivelul pămîntului și nu la înălțime, cum sînt zugrăvite adesea. Cea mai mare parte a greutății trupului era susținută de obicei pe țăruș puțin ieșit în afară *(sedile)*, pe care ședea victima. Condamnatul era lăsat să moară pe cruce de foame și de epuizare. Uneori moartea era grăbită prin *crurifragium*, ruperea picioarelor, ca în cazul celor doi tîlhari, dar nu și al Domnului nostru, deoarece El era deja mort. Totuși, coasta Lui a fost împunsă cu o suliță ca să fie siguri de moartea Lui, așa încît trupul să poată fi coborît de pe cruce înainte de sabat (Ioan 19:31 ș.urm.), așa cum au cerut evreii.

Se pare că metoda de crucificare era diferită în diverse părți ale Imperiului Roman. Scriitorii laici ai vremii ezită să dea relatări detaliate ale acestei forme de pedeapsă, care era cea mai crudă și mai înjositoare dintre toate. O lumină nouă asupra acestui subiect a fost adusă de lucrările arheologice din Iudeea. În vara anului 1968 un grup de arheologi condus de V. Tzaferis a descoperit patru morminte evreiești la Giv'at ha-Mivtar (Ras el-Masaref), Dealul Amuniției, în apropiere de Ierusalim, în care s-a aflat un osuar conținînd oasele unui bărbat (tînăr) crucificat, datînd probabil între 7 d.Cr. și 66 d.Cr., dacă facem datarea pe baza vaselor de lut caracteristice perioadei irodiene găsite acolo. Numele Jehohanan este încrustat. Au fost făcute cercetări minuțioase cu privire la cauzele și natura morții sale și acestea pot să reverse multă lumină asupra formei morții Domnului nostru.

Brațele tînărului (și nu palmele sale) au fost pironite de *patibulum*, bîrna transversală, fapt care ar putea sugera că Luca 24:39; Ioan 20:20, 25, 27 ar trebui tradus „brațe". Greutatea trupului probabil că a fost sprijinită pe o scîndură *(sedecula)* prinsă cu cuie de *simplex*, bîrna verticală, ca un suport pentru șezut. Picioarele i-au fost îndoite la genunchi și întoarse astfel încît gambele erau paralele cu *patibulum* sau bara transversală, iar gleznele erau sub șezut. Un cui de fier (care este încă în locul său original) a fost bătut prin ambele călcîie, piciorul drept fiind peste cel stîng. Un fragment arată că crucea a fost din lemn de măslin. Amîndouă picioarele i-au fost rupte, probabil printr-o lovitură puternică, la fel ca și picioarele celor crucificați alături de Isus (Ioan 19:32).

Dacă Isus a murit în mod asemănător, atunci picioarele Lui nu au fost întinse ca în reprezentările artistice creștine tradiționale. Mușchii contorsionați ai picioarelor probabil că i-au cauzat dureri mari, cu contracții spasmodice și crampe rigide. este posibil ca lucrul acesta să fi contribuit la timpul scurt în care a murit, 6 ore; nu încape îndoială că moartea i-a fost grăbită și de biciuirea primită înainte de crucificare.

Scriitorii contemporani o descriu ca o moarte extrem de chinuitoare. Evangheliile, însă, nu dau o descriere detaliată a suferințelor fizice ale Domnului, ci spun doar simplu și cu respect: „L-au răstignit". Potrivit textului din Mat. 27:34 Domnul a refuzat orice ușurare a suferințelor Sale, fără îndoială pentru a-Și păstra claritatea minții pînă la sfîrșit, făcînd voia Tatălui. Așa se explică faptul că a putut să-l mîngîie pe tîlharul care era pe moarte și a putut să grăiască restul celor șapte rostiri minunate de pe cruce.

Interesul scriitorilor NT față de cruce nu este arheologic sau istoric, ci Cristologic. Ei sînt preocupați cu semnificația eternă, cosmică, soteriologică a ceea ce s-a întîmplat o dată pentru totdeauna în moartea lui Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, pe cruce. Din punct de vedere teologic, cuvîntul „cruce" a fost folosit ca o descriere sumară a evangheliei mîntuirii, că Isus Cristos „a murit pentru păcatele noastre". Astfel, „propovăduirea Evangheliei" este „cuvîntul crucii", „predicarea lui Cristos cel crucificat" (1 Cor. 1:17 ș.urm.). De aceea apostolul se laudă cu „crucea Domnului nostru Isus Cristos" și spune că a suferit persecuția „pentru crucea lui Cristos". Este clar că în aceste pasaje cuvîntul „cruce" reprezintă toată vestea bună a răscumpărării noastre prin moartea ispășitoare a lui Isus Cristos.

„Cuvîntul crucii" este de asemenea „cuvîntul împăcării" (2 Cor. 5:19). Această temă reiese clar din Epistola către Efeseni și cea către Coloseni. „Prin cruce" Dumnezeu a împăcat pe evrei și pe cei dintre Neamuri surpînd zidul de despărțire de la mijloc, legea poruncilor (Efes. 2:14-16). Prin „sîngele crucii" Dumnezeu a făcut pace, „împăcînd toate lucrurile cu Sine" (Col. 1:20 ș.urm.). Această împăcare este în același timp personală și cosmică. Ea are loc pentru că Isus Cristos a înlăturat actul de acuzare care stătea împotriva noastră cu cerințele sale legale, „pironindu-l pe cruce" (Col. 2:14).

În NT crucea este un simbol de rușine și umilire, dar și un simbol al înțelepciunii și gloriei lui Dumnezeu revelate prin ea. Romanii au folosit crucea nu numai ca un instrument de tortură și execuție ci și ca un stîlp al infamiei, rezervat pentru cei mai răi și cei mai de jos. Pentru evrei era un semn al blestemului (Deut. 21:23; Gal. 3:13). Aceasta este moartea de care a murit Isus și pe care a cerut-o mulțimea. El „a suferit crucea, a disprețuit rușinea" (Evr. 12:2). Treapta cea mai de jos a umilirii Domului nostru a fost faptul că a îndurat „moartea de cruce" (Filip. 2:8). Din cauza aceasta era o „piatră de poticnire" pentru evrei (1 Cor. 1:23; *cf.* Gal. 5:11). Spectacolul rușinos al purtării *patibulum*-ului de către victimă era atît de familiar pentru ascultătorii Săi încît Isus a descris de trei ori calea uceniciei ca și calea crucii (Mat. 10:38; Marcu 8:34; Luca 14:27).

În afară de aceasta, crucea este un simbol al unirii noastre cu Cristos, nu doar în virtutea faptului că noi urmăm exemplul Lui, ci în virtutea a ceea ce a făcut El pentru noi și în noi. În moartea Lui înlocuitoare pe cruce, pentru noi, noi am murit „în El" (*cf.* 2 Cor. 5:14) și „omul nostru cel vechi este răstignit împreună cu El", pentru ca prin Duhul Sfînt care locuiește în noi să putem umbla în viața nouă (Rom. 6:4 ș.urm.; Gal. 2:20; 5:24 ș.urm.; 6:14), ca să rămînem „în El".

BIBLIOGRAFIE. M. Hengel, *Crucifixion*, 1977; J. H. Charlesworth, *ExpT* 84, 1972-3, p. 147-150; V. Tzaferis, *IEJ* 20, 1970, p. 18-32; J. Wilkinson, *ExpT* 83, 1971-2, p. 104-107; W. Barclay, *Crucified and Crowned*, 1961; B. Siede, E. Brandenburger, C. Brown, în *NIDNTT* 1, p. 389-405; J. Schneider, *TDNT* 7, p. 572; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 159.

J.B.T.

CUART. Nume latin care înseamnă „al patrulea"; numele unui creștin din Corint ale cărui salutări le transmite Pavel în Rom. 16:23. El este numit „*fratele*" Cuart. Aceasta poate însemna fie „fratele lui Erast", menționat alături de el (mai mulți creștini din Corint aveau nume latine); fie „fratele nostru", adică „fratele de credință creștină", un titlu care completează formula de adresare pentru ceilalți din v. 21-23; sau „fratele vostru", adică „fratele vostru de credință din Roma" (*cf.* 1 Cor. 1:1; *SOSTEN). Dacă Terțiu și Cuart nu ar fi separați de alte două nume, am putea sugera că ei erau al treilea și al patrulea fiu din aceeași familie. Mai tîrziu, în colecțiile de vieți ale sfinților, a fost inclus între cei Șaptezeci (*Acta Sanctorum*, Nov. 1, p. 585).

A.F.W.

CUI. 1. Un țăruș de lemn (Jud. 4:21, ebr. *yāṯēḏ*), folosit de Iael pentru a-l omorî pe Sisera. Uneori era folosit pentru a suspenda diferite obiecte, ca în Ezec. 15:3. Isaia (22:25) l-a comparat pe Eliachim cu un „drug împlîntat într-un loc tare" pe care se sprijinea toată greutatea casei tatălui său. Un asemenea cui sau drug de fier era împlîntat în zid.

2. Un cui de metal (*yāṯēḏ*) bătut în lemn sau alt material pentru a ține obiectele laolaltă, sau lăsat în afară pentru a atîrna obiecte de el. În cortul întîlnirii cuiele erau de bronz (Exod. 27:19; 35:18; 38:20, 31; 39:40; Num. 3:37; 4:32). Dalila a folosit un asemenea cui pentru a-l lega pe Samson (Jud. 16:14). Cuvîntul *masmēr* se referă la cuie de fier (1 Cron. 22:3) sau de aur (2 Cron. 3:9) înfipte într-un zid (Ecl. 12:11) sau folosite pentru a prinde idolii la locul lor (Is. 41:7; Ier. 10:4). Cuie au fost găsite în multe locuri din Palestina, inclusiv la Tell Abu Hawam, un port antic din apropiere de Mt. Carmel.

3. În vremea NT victimele erau țintuite pe *cruce cu cuie care erau bătute prin mîini și prin picioare (gr. *hēlos*, Ioan 20:25).

J.A.T.

CULORI. Adjectivele de culoare apar rareori în VT și în NT, pentru mai multe motive. Primul motiv este specific: Biblia, fiind istorisirea relațiilor dintre Dumnezeu și poporul Său, nu o scriere subiectivă despre experiența estetică a poporului, este foarte sumară în scrierile descriptive care implică folosirea extensivă și precisă a adjectivelor de culoare. Chiar și atunci cînd este descrisă în VT natura, însuflețită sau neînsuflețită (cum este cazul frecvent în Pentateuh, Iov și Psalmi), descrierea cuprinde aspectele naturii care inspiră admirație pentru Dumnezeu, natura fiind o reflectare adecvată a Creatorului său.

Al doilea motiv este mai general și este de ordin lingvistic: limba ebraică folosită în Biblie nu posedă vocabularul complex și specializat pentru descrierea culorilor, cum întîlnim astăzi în majoritatea limbilor indo-europene. Astfel, definirea precisă a culorilor ar fi fost dificilă, dacă nu chiar imposibilă, afară de cazul că ar fi fost folosite comparații sau metafore. Dar acest motiv, care la prima vedere pare să fie pur lingvistic, se dovedește a fi în esență un motiv de ordin psihologic: o axiomă a lingvisticii este că orice cultură, indiferent cît ar fi de primitivă, dezvoltă acel vocabular care se potrivește perfect pentru a exprima ideile și dorințele ei. Prin urmare, această sărăcie lingvistică corespunde unei lipse de interes pentru culori ca o experiență estetică a poporului evreu; preocuparea lor practică s-a concentrat în mai mare măsură asupra naturii materialului din care era confecționat articolul și în virtutea căreia avea o anumită culoare. De fapt, multe dintre cuvintele care descriu culori au descris originea și nu nuanța; *'argāmān*, de exemplu, tradus în general „purpură" (de ex. Ex. 25:4), este un material roșu-purpuriu, de obicei din lînă. Este un cuvînt împrumutat și probabil că înseamnă „tribut". Alte cuvinte similare *(šānî, karmîl, tôlā')* conțin fie o referire la *murex*, crustaceul din corpul căruia se obținea colorantul scump, sau la coșenilă (*Coccus cacti*), din care se obținea un colorant roșu. În consecință, pentru evrei un om îmbrăcat cu o haină colorată purpuriu nu este în primul rînd un om îmbrăcat frumos. Este un rege sau un om bogat. Tot așa, un om îmbrăcat în pînză de sac nu este în primul rînd un om îmbrăcat urît, ci un cerșetor sau un om în jale. Această interpretare ușurează folosirea simbolică a culorilor, care apare sporadic în VT și deplin dezvoltată în Apocalipsa. Totuși, chiar și traducerile (VSR, de exemplu) se pare că au folosit „purpuriu" (cărămiziu) și „stacojiu" fără discriminare, așa încît nu ar trebui să se pună un accent prea mare pe culoarea exactă. Excepție face *šāšar*, „roșu" (Ier. 22:14 și Ezec. 23:14): era un oxid de plumb sau de fier care producea un pigment roșu intens, adecvat pentru picturi murale, dar nu pentru colorarea hainelor.

Scriitorii NT, desigur, au avut la dispoziție vocabularul grecesc pentru culori care era extensiv și flexibil; dar, prin virtutea subiectului lor, ei s-au preocupat de culori ca atare chiar mai puțin decît scriitorii VT. În orice caz, stabilitatea nuanței, și prin urmare terminologia precisă, a trebuit să aștepte pînă la introducerea coloranților chimici, care sînt mai ușor de controlat și pe baza cărora s-au elaborat diagrame de culoare. La fel ca și alte popoare antice, grecii erau mult mai impresionați de contrastul dintre lumină și întuneric decît de diferența dintre diferite culori. Cu alte cuvinte, ei au avut tendința să descrie toate culorile ca treceri treptate între negru și alb. Pentru a compensa aceasta, ei au avut un vocabular remarcabil de bogat pentru a descrie gradele luminii refractate. Cînd înțelegem acest lucru, multe probleme imaginare din Biblie dispar; holdele din Ioan 4:35, nu sînt „deja albe pentru seceriș" ci „strălucitoare" sau „sclipitoare"; Exod. 25:4 grupează împreună „albastru, purpuriu și cărămiziu" nu pentru că ar fi toate simboluri ale bogăției, ci pentru că pentru scriitor ele erau asemănătoare, poate prea puțin diferențiate, deoarece erau culori „închise" și nu „deschise", culori produse în mod asemănător, folosite pentru produse tex-

tile, adică erau produse ale omului și nu obiecte naturale. Pentru haina lui Iosif, vezi *IOSIF.

BIBLIOGRAFIE. Platt, *CQ* 1935; A. E. Kober, *The Use of Color Terms in the Greek Poets*, 1932; F. E. Wallace, *Colour in Homer and in Ancient Art*, 1927; I. Meyerson (ed.), *Problèmes de la Couleur*, 1957; G. T. D. Angel, *NIDNTT* 1, p. 203-206; vezi și Indexul la *NIDNTT* 3.

A.C.

CULTUL STRĂMOȘILOR. Majoritatea popoarelor primitive păgîne cred în existența spiritelor, bune și rele, și mulți cred că printre acestea sînt spiritele morților. Dorința de a asigura confortul spiritelor binevoitoare și de a împiedica acțiunea celor răuvoitoare duce deseori la „cultul morților"; pentru atingerea acestor scopuri sînt făcute diferite servicii, cum sînt pregătirea morților pentru înmormîntare și punerea de mîncare și băutură în mormînt. Totuși, venerarea fățișă a morților, în sensul adorării sau zeificării lor, este destul de rară; cel mai bine cunoscut exemplu este cel al Chinei confuciene. Prin urmare, este mai potrivit să vorbim despre un „cult al morților" decît despre un „cult al strămoșilor, întrucît nu există nici o îndoială că acesta din urmă este întîlnit în Biblie.

În ultima parte a secolului al 19-lea și în prima parte a secolului al 20-lea relatările călătorilor și misionarilor cu privire la credințele popoarelor primitive din zilele noastre au oferit antropologilor material pentru speculații despre „dezvoltarea" religiei. Biblia a fost reexaminată în lumina acestor teorii care au rezultat și au fost detectate presupuse urme ale stadiilor primare în dezvoltarea religiei israelite. Printre aceste urme au fost indiciile cu rivire la cultul strămoșilor. Astfel, s-a afirmat că o dovadă pentru acest cult poate fi găsită în luarea lui *Enoh pentru a fi cu Dumnezeu (Gen. 5:24), o indicație că el ar fi fost zeificat; dar această speculație este complet nefondată. S-a sugerat de asemenea că inițial *terafimii au fost venerați ca imagini ale strămoșilor, dar nici pentru această concepție nu există temei.

O dată cu redescoperirea civilizațiilor din Orientul Apropiat, care au format cadrul VT, s-a văzut că obiceiurile popoarelor primitive din vremea noastră sînt în mare măsură irelevante, dar multe dintre teoriile cu privire la dezvoltarea religiei au rămas, deși acum religia VT a fost privită ca un amalgam de credințe și practici ale popoarelor învecinate.

În Orientul Apropiat antic credința în viața după moarte a dus la practici cultice legate de cei morți. Pregătirile făcute de egipteni pentru confortul celor morți în viața viitoare, care se credea că este în esență o existență plăcută, erau foarte laborioase. În Mesopotamia se cunoaște mai puțin cu privire la ritualurile funerare, dar viața viitoare era concepută în termeni sumbri și de aceea era important să pună la dispoziție lucrurile necesare, prin ritual sau liturghie, așa încît morții să nu se întoarcă nemulțumiți și să le facă rău celor vii. Cazul regilor era diferit și a existat tendința, cel puțin formală, de a-i zeifica. De exemplu, numele unor domnitori din vechime, cum sînt Lugalbanda și Ghilgameș, erau scrise cu determinative divine, o onoare care a fost acordată în special regilor din Dinastia a 3-a din Ur, iar uneori le erau adresate rugăciuni. În Siria cultul morților este de asemenea atestat, ca de ex., în descoperirile de la Ras Shamra, unde mormintele erau prevăzute cu conducte și colectoare pentru ca libațiunea să fie turnată de la suprafață direct în cripta mormîntului.

În Palestina au fost excavate puține cimitire din perioada israelită, dar cele descoperite indică un declin în provizii, în comparație cu Epoca Bronzului canaanită, sau, cu alte cuvinte, un declin al cultului morților. Totuși, în Biblie este afirmat clar faptul că israeliții se abăteau în permanență de la calea dreaptă și adoptau practicile religioase ale popoarelor învecinate. Este de așteptat ca printre aceste practici să fie unele asociate cu cultul morților. Astfel, afirmațiile din Deut. 26:14 denotă că a fost necesar să se interzică aducerea de jertfe morților; se pare că s-a așteptat să fie arsă tămîie (*l*[e]) pentru Asa la înmormîntarea sa (2 Cron. 16:14) și la înmormîntarea lui Zedechia (Ier. 34:5); Ezec. 43:7-9 dă de înțeles că exista o venerare a trupurilor moarte ale regilor. Practica necromanției (*GHICIRE) este atestată de asemenea (1 Sam. 28:7), deși este condamnată cu tărie (Is. 8:19; 65:4).

Alte pasaje biblice sînt citate uneori ca dovezi că asemenea practici erau cunoscute sau acceptate ca practici legitime. Astfel, în Gen. 35:8 se spune că stejarul sub care a fost îngropată doica Rebecăi a fost numit Allon-bacuth, „Stejarul jalei", iar în Gen. 35:20, Iacov a ridicat un *maṣṣē̱bâ* (*STÎLP) pe mormîntul Rahelei. S-a considerat că aceste acțiuni ar sugera credința în sanctitatea gropilor și, în consecință, a practicilor cultice asociate cu cei morți. Dar jelirea morților se poate să fi fost autentică și nu rituală și nu există nici o dovadă care să sugereze că ridicarea unor stîlpi de aducere aminte implică în mod necesar o practică cultică. Obiceiul leviratului (Deut. 25:5-10; *CĂSĂTORIE, IV) a fost interpretat în parte că ar avea scopul să producă un urmaș care să continue cultul morților pentru cel decedat. Totuși, această interpretare iese din limitele mărturiei directe a textului. În ciuda diferitelor teorii, participarea la jertfele familiei (de ex. 1 Sam. 20:29) nu oferă nici o dovadă cu privire la cultul morților. S-a sugerat de asemenea că unele obiceiuri de jelire (*ÎNMORMÎNTARE ȘI JELIRE) prezintă semne ale unui cult sau al venerării morților. Dar asemenea practici care erau legitime (*cf.* Lev. 19:27-28; Deut. 14:1) pot fi explicate la fel de bine ca manifestări ale durerii pentru pierderea unei persoane iubite.

În concluzie, este clar că nici venerarea strămoșilor și nici cultul morților nu au avut vreun rol în adevărata religie a Israelului.

BIBLIOGRAFIE. R. H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, 1940, p. 308-309 (popoare primitive din zilele noastre); J. N. D. Anderson (ed.), *The World's Religions*[4], 1975, p. 40 (popoare primitive din zilele noastre), 202-203 (șintoism), 223-224 (confucianism); A. H. Gardiner, *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead*, 1935; H. R. Hall în *ERE*, 1, p. 440-443 (Egipt); A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*[2], 1949, p. 137-223; H. W. F. Saggs, „Some Ancient Semitic Conceptions of the After-life", *Faith and Thought* 90, 1958, p. 157-182; C. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra*, 1939, p. 49-54; G. Margoliouth în *ERE*, 1, p. 444-450; M. Burrows, *What Mean These Stones?*, 1941, p. 238-242; R. de Vaux, *Ancient Israel*, E. T. 1961, p. 38.

T.C.M.

CUNOAȘTERE. Idealul grec de cunoaștere era contemplarea realității în starea ei statică și stabilă; evreii s-au preocupat în principal de viață în procesele ei dinamice și de aceea au conceput cunoașterea ca intrarea într-o relație cu lumea percepută, o relație care solicită reacții nu numai din partea capacității de înțelegere a omului ci și din partea voinței omului.

I. În Vechiul Testament

VT vorbește despre a cunoaște (*yāḏa'*) pierderea copiilor (Is. 47:8), durerea (Is. 53:3), păcatul (Ier. 3:13), mîna lui Dumnezeu și puterea Lui (Ier. 16:21), răzbunarea Lui (Ezec. 25:14). Relația sexuală intimă este descrisă prin a cunoaște un bărbat sau o femeie (de ex. Gen. 4:1; Jud. 11:39). Mai presus de toate, a-L cunoaște pe Dumnezeu nu înseamnă a fi doar conștient de existența Lui, deoarece acest lucru este considerat de la sine înțeles în scrierile ebr. A-L cunoaște pe El înseamnă a-L recunoaște așa cum este El: Domnul suveran care cere ascultarea omului și în special ascultarea poporului Său Israel, cu care a făcut un legămînt. El este Dumnezeul a cărui sfințenie și bunătate sînt „cunoscute" în experiența națiunii și a individului. Criteriul acestei cunoașteri este ascultarea, iar opusul ei nu este ignoranța ci rebeliunea, abaterea voită de la Dumnezeu (*cf.* 1 Sam. 2:12; 3:7; 2 Cron. 33:13; Is. 1:3; Ier. 8:7; 24:7; 31:34). În afară de aceasta, acceptarea afirmațiilor Domnului înseamnă respingerea zeilor păgîni, știind că ei nu sînt dumnezei (*cf.* Is. 41:23).

Din perspectiva lui Dumnezeu, relația dintre El și om implică de asemenea cunoaștere. În cazul acesta nu poate fi vorba de o observație teoretică, deoarece atît omul cît și toate lucrurile sînt creația lui Dumnezeu. Tocmai din acest fapt derivă atotștiința lui Dumnezeu: El cunoaște lumea și omul deoarece totul a fost creat la porunca Sa (Iov 28:20 ș.urm.; Ps. 139). În particular, Dumnezeu cunoaște pe aceia pe care i-a ales să fie agenții Săi: cunoașterea Lui este descrisă în termenii alegerii (Ier. 1:5; Osea 13:5; Amos 3:2).

II. În Noul Testament

Este normal să vorbim despre cunoaștere în acest fel este normal dacă ne adresăm unor oameni care cred că Dumnezeu există, dar nu acceptă toate cerințele Lui. În iudaismul elenistic și în modul în care sînt folosiți în NT termenii *ginōskein*, *eidenai* și derivații lor, observăm că ideea ebr. este modificată prin faptul că ne-evreii erau ignoranți chiar și cu privire la existența lui Dumnezeu (*IGNORANȚĂ). În general, însă, concepția ebr. este păstrată. Toți oamenii trebuie să răspundă la revelația în Cristos care a făcut posibilă cunoașterea deplină a lui Dumnezeu, nu doar o înțelegere intelectuală ci o ascultare cu privire la scopul Său revelat, o acceptare a dragostei Sale revelate și o părtășie cu Dumnezeu (*cf.* Ioan 17:3; Fapt. 2:36; 1 Cor. 2:8; Filp. 3:10). Această cunoaștere a lui Dumnezeu este posibilă numai pentru că Dumnezeu, în dragostea Sa, i-a chemat pe oameni la Sine (Gal. 4:9; 1 Cor. 13:12; 2 Tim. 2:19). Întregul proces de iluminare și acceptare poate fi descris ca o cunoaștere a adevărului (1 Tim. 2:4; 2 Tim. 2:25; 3:7; Tit 1:1; *cf.* Ioan 8:32).

Atît Pavel cît și Ioan au scris uneori știind că sînt în contrast și în opoziție cu sistemele de cunoaștere ezoterică prescrise de religiile misterelor și de „filozofia" sincretistă din vremea lor (*cf.* 1 Tim. 6:20; Col. 2:8). În aceste religii cunoașterea era rezultatul unei inițieri sau iluminări prin care cel inițiat intra în posesia unui discernămînt spiritual care era mai presus de rațiune sau de credință. În opoziție cu aceștia (în special în 1 Cor. și Col.), Pavel și Ioan (în toate scrierile sale) accentuează modalitatea în care cunoașterea lui Dumnezeu derivă din acceptarea Cristosului istoric; cunoașterea nu este opusă credinței ci constituie o completare a ei. Nu avem nevoie de nici o altă revelație afară de aceea care este în Cristos. (*GNOSTICISM.)

BIBLIOGRAFIE. R. Bultmann, în *TDNT* 1, p. 689-719; E. Schütz, E. D. Schmitz, în *NIDNTT* 2, p. 390-409.

M.H.C.

CUPTOR. Cuvîntul acesta este folosit pentru a traduce cinci termeni din ebraică și unul din greacă.

1. *'attûn*. Un cuvînt aramaic folosit în Dan. 3 cu privire lacuptorul în care au fost aruncați Șadrac, Meșac și Abed-Nego de Nebucadnețar. Probabil că a fost un cuvînt împrumutat din acad. *utūnu*, „cuptorul", folosit pentru ars cărămizi sau pentru topit metale.

2. *kiḇšān*. Un cuvînt care apare de patru ori în Biblie ca o comparație pentru a descrie fumul de la Sodoma și Gomora (Gen. 19:28) și cel de pe Mt. Sinai (Exod. 9:8, 10). În limba ebraică post- exilică însemna cuptorul pentru ars vase de lut sau pentru ars piatră de var.

3. *kûr*. O oală sau un creuzet pentru topit metale. Cuvîntul apare în Biblie întotdeauna ca o metaforă sau o comparație pentru pedeapsa dată de Dumnezeu sau pentru călirea omului. Egiptul a fost un creuzet de fier (Deut. 4:20; Ier. 11:4; 1 Împ. 8:51); Dumnezeu va pune pe Israel în creuzet (cuptor) și îl va topi cu mînia Sa (Ezec. 22:18, 20, 22); de asemenea, Israel a trecut prin creuzetul încercării (Is. 48:10).

4. *'ᵃlîl*. Folosit numai în Ps. 12:6 într-o comparație a cuvintelor lui Dumnezeu care sînt ca și argintul încercat în cuptor. Sensul sugerează cuptor de topit (creuzet).

5. *tannûr*. „Sobă portabilă" sau „sobă" (cuptor) (*PÎINE), al doilea cuvînt fiind o traducere de preferat în Neem. 3:11; 12:38; Is. 31:9 și poate în Gen. 15:17.

6. *kaminos*. „Sobă, cuptor", un cuvînt folosit în LXX pentru a traduce termenii *'attûn*, *kiḇšān* și *kûr*, iar în Mat. 13:42, 50 și Apoc. 9:2 este folosit ca o figură de stil pentru a descrie focul iadului (vezi și Apoc. 1:15).

Cuptoare pentru rafinat aramă au fost excavate în Palestina la Bet-Șemeș, Ai, Ețion-Gheber, ultimul dintre aceste locuri aflîndu-se în extremitatea de S a lui Wadi Arabah care formează o depresiune asemenătoare cu o pîlnie pe unde suflă vînturi puternice. S-au păstrat cuptoare pentru topit fierul, construite sub nivelul pămîntului, și au fost descoperite la Tell Jemmeh (?Gherar). (*ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI.)

BIBLIOGRAFIE. A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique*, 1, 1939, p. 372-373; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 6, 1958, p. 66 ș.urm.

T.C.M.

CUPTOR DE CĂRĂMIDĂ. În Orientul Apropiat din vremurile biblice cărămizile de lut uscate la soare au fost întotdeauna cel mai ieftin și cel mai răspîndit material de construcție, dar nu erau deosebit de rezistente (de ex. în vremuri ploioase). *Cărămizile arse erau aproape indestructibile. Acestea erau folosite în Mesopotamia încă din timpuri străvechi pentru fațade, pentru pavaje, etc. în clădiri importante, dar au fost aproape necunoscute în Palestina și în Egipt înainte de vremea romanilor. De aceea, cuptoare de cărămizi sînt găsite în mod obișnuit în Mesopotamia, dar nu și în apropierea Nilului sau Iordanului. În 2 Sam. 12:31; Ier. 43:9; Naum 3:14 termenul *malbēn* este tradus „cuptor de cărămidă", dar această traducere pare să fie incorectă. În 2 Sam. și Naum, *malbēn* este tiparul dreptunghiular de lemn pentru făcut cărămizi obișnuite, uscate la soare, iar în Ieremia este folosit în sens figurat pentru a descrie pavajul de cărămizi dreptunghiulare de la Tahpanhes. În 2 Sam. 12:31 înțelesul este că David i-a pus pe amoniți la munci grele (în acest verb literele ebr. *d* și *r* sînt foarte similare), cu fierăstraie, grape, securi și tipare de cărămizi (*malkēn* probail că este în loc de *malbēn*, *TM* adnotări/*Qᵉrē*).

„Cuptorul aprins" în care au fost aruncați ca pedeapsă cei trei prieteni ai lui Daniel (Dan. 3:6, 11, 15, 19-23) a fost probabil un cuptor de cărămizi care va fi furnizat cărămizile arse pentru Babilonul lui Nebucadnețar. Cuvîntul folosit, *'attûn*, „cuptor", este probabil identic cu cuvîntul asiro-babilonian *utūnum*, „cuptor". În afară de cartea lui Daniel, pedeapsa crudă dată de Nebucadnețar este atestată nu numai în Ier. 29:22 ci și în inscripții: într-o scrisoare babiloniană din cca. 1800 î.d.Cr. și într-o reglementare juridică asiriană din cca. 1130 î.d.Cr., oamenii erau (sau puteau fi) aruncați într-un cuptor, ca pedeapsă; vezi G. R. Driver, *AfO* 18, 1957, p. 129 și E. F. Weidner, *AfO* 17, 1956, p. 285-286. Obiceiul este folosit ca o comparație în Ps. 21:9. Cu privire la ipoteza că acel „cuptor aprins" a fost un cuptor de cărămizi, comparați descrierea făcută de R. Koldewey flăcărilor cuptoarelor asemănătoare din vremurile moderne care au luminat cerul în apropierea Babilonului (*The Excavations at Babylon*, 1914, p. 81-82). Cuptoarele de cărămizi din Babilonul antic au fost probabil asemănătoare cu cuptorul de ars vase de lut, excavat în Nipur și ilustrat în B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 1, 1920, p. 234 și fig. 55-56.

K.A.K.

CURAJ. Cuvîntul ebr. *ḥāzaq* înseamnă literal „a se arăta puternic". Alte cuvinte, de ex. *rûah* „duh" (Ios. 2:11), *lēḇāḇ*, „inimă" (Dan. 11:25) și *'āmas*, „a fi iute" sau „alert", prezintă aceeași atitudine fundamentală din care rezultă curajul. Prin urmare, curajul este o calitate a minții și, ca atare, își găsește locul între virtuțile cardinale (Cartea Înțelepciunii 8:7). Opusul curajului, lașitatea, este găsită între păcatele de moarte (Eclesiasticul 2:12-13). Calitatea poate fi văzută numai în manifestările sale și în special, în VT, pe cîmpul de luptă (Judecători, Samuel, Cronici). Ideea morală nu lipsește cu desăvîrșire. Cei care sînt obiectul special al grijii lui Dumnezeu trebuie „să nu se teamă deloc" (Is. 41:13-14; Ier. 1:8; Ezec. 2:6).

Absența cuvîntului în NT este izbitoare. Substantivul *tharsos* apare o singură dată (Fapt. 28:15). Idealul creștin nu este *aretē* (virtutea) stoică, ci o viață bazată pe credința în Cristosul care este prezent. Aici nu este o atitudine de „a scrîșni din dinți și a suporta" greul, ci o atitudine mai naturală care vede în fiecare împotrivire un prilej de victorie (*cf.* 1 Cor. 16:9).

Verbul *tharreō*, o formă obișnuită din vremea lui Plato care are sensul de „a fi încrezător, a îndrăzni", este găsit în Evr. 13:6; în 2 Cor. 5:6, 8 („plini de încredere"); 7:16 („mă pot încrede în toate privințele"); 10:1-2 („îndrăzneală"). Termenul înrudit *tharseō* pare să aibă o nuanță emoțională mai puternică și este tradus „îndrăznește" în Mat. 9:2, 22; Marcu 10:49 și Fapt. 23:11. Curajul este o îndatorire creștină și o posibilitate constantă pentru cel care se lasă în mîinile atotputernice ale lui Dumenzeu. Curajul se dovedește în suferință răbdătoare, în statornicie morală și în fidelitate spirituală.

H.D.McD.

CURAT ȘI NECURAT. Termenul ebr. *tum'â* („necurăție") apare de 26 de ori, în timp ce adjectivul *tāmē'* („necurat") poate fi găsit de 72 de ori. Alte cuvinte apar mai puțin frecvent. Termenii gr. *akatharsia* („necurăție") și *akathartos* („necurat") apar de 41 de ori. Alți termeni sînt întîlniți mai puțin frecvent. Conceptul de curăție este comunicat prin cuvîntul evr. *tāhōr*, *bārār* și sinonimele lor; NT folosește aproape în exclusivitate *katharos*. În cuvintele biblice pentru „curat", sensul fizic, ritual și etic se suprapun.

I. Curăția era foarte prețuită

Curăția trupească era foarte prețuită și era practicată în țările biblice. Herodotus (2. 27) spune că preoții egipteni se îmbăiau de două ori în timpul zilei și de două ori în timpul nopții. În Israel curăția fizică era o condiție pentru apropierea omului de Dumnezeu, dacă motivul lui era adecvat. Încă din vremea lui Noe s-a făcut distincție între curat și necurat. În Gen. 7:2 găsim scris: „Ia cu tine cît șapte perechi din toate dobitoacele curate, cîte o parte bărbătească și cîte o parte femeiască; o pereche din dobitoacele care nu sînt curate, cîte o parte bărbătească și cîte o parte femeiască". Referirile vechi din Genesa cu privire la *animale curate și necurate se pare că are în vedere folosirea lor pentru sacrificii. Gen. 9:3 afirmă explicit că „tot ce se mișcă și are viață, să vă slujească de hrană". Regulile din Lev. 11 și Deut. 14 fac această distincție pentru a sta la baza legilor cu privire la hrană. Se spune: „Aceasta este legea privitoare la dobitoacele, păsările, toate viețuitoarele care se mișcă în ape și toate vietățile care se tîrăsc pe pămînt, ca să faceți deosebire între ce este necurat și ce este curat, între dobitocul care se mănîncă și dobitocul care nu se mănîncă" (Lev. 11:46-47).

II. În timpurile vechi

În vremurile patriarhale și în perioada monarhiei în Israel întîlnim această diferențiere. Comparați Gen. 31:35 (întîmplarea cu Rahela și idolii familiei tatălui său, Laban) și 1 Sam. 20:26 (incidentul cu absența lui David de la masa regelui Saul). Din nefericire, unii scriitori au interpretat greșit distincțiile importante de aici, deoarece au raportat toate regulile de acest gen

din VT cu presupuse tabuuri care își au originea în superstiții. (*Cf.* A. S. Peake, *HDB*, 4, p. 825 ș.urm.).

III. În timpul profeților

Profeții, ale căror standarde etice înalte au fost aclamate de toți, au vorbit de asemenea despre necurăție. Isaia, în viziunea unei epoci viitoare de neprihănire, a prezis că drumul sfințeniei nu va fi traversat de cei necurați (35:8); de asemenea, el a îndemnat Ierusalimul să se îmbrace cu tăria sa, pentru că cei netăiați împrejur și cei necurați nu-l vor mai tulbura în ceasul său de glorie (52:1). Profetul le cere de asemenea celor care fac slujba sfîntă să evite orice lucru necurat și să se curățească pentru a purta vasele sfinte ale Domnului (52:11). Osea, profetul dragostei neînțelese a lui Dumnezeu, a avertizat poporul său că regatul de N nu numai că se va întoarce în Egipt, ci va și mînca ce este necurat în Asiria (9:3). Amos, apărătorul inegalabil al neprihănirii lui Dumnezeu, ca răspuns la încercarea de a amuți mărturia lui profetică, a prevestit că Amația din Betel avea să simtă apăsarea mîinii lui Dumnezeu chiar în familia lui și că va muri într-o țară necurată (7:17). Preotul Ezechiel a exprimat în diferite moduri dezgustul pe care l-a simțit pentru necurăția poporului său și pentru modul în care el însuși a fost chemat să-l zugrăvească dramatic înaintea lor (4:14).

IV. Legea mozaică

Legea lui Moise a arătat clar distincțiile dintre curat și necurat, dintre sfînt și nesfînt (Lev. 10:10). Necurăția a fost în principal o pîngărire ceremonială, nu morală, afară de cazul că era o acțiune voită. Necurăția îl împiedica pe un om să slujească la sanctuar și să aibă părtășie cu frații săi de credință. Pîngărirea ceremonială putea avea loc în mai multe moduri și existau prevederi pentru curățire.

a. Atingerea unui trup mort îl făcea pe om să fie necurat (Num. 19:11-22). Potrivit regulilor din VT, cadavrul uman era cel mai pîngăritor. După toate probabilitățile cadavrul simboliza pentru poporul lui Dumnezeu gravitatea și consecința finală a păcatului.

b. Lepra pe o persoană, pe îmbrăcăminte sau pe o casă, cauza pîngărire (Lev. 13-14).

c. Scurgerile naturale (legate de funcțiile de reproducere) sau nenaturale produceau pîngărirea israeliților (Lev. 12, 15).

d. Mîncarea cărnii unei păsări unui pește sau unui animal necurat îl făcea pe om să fie necurat. Lev. 11 și Deut. 14 conțin liste ample de animale curate și necurate. Animalele de pradă erau considerate necurate deoarece mîncau sîngele și carnea victimelor lor. Păsările necurate erau în general păsările de pradă și cele care se hrăneau cu mortăciuni. Peștii fără aripioare și fără solzi erau necurați. Unii au crezut că înfățișarea lor de șarpe explică interdicția de a-i mînca, dar în prezent știm că interdicția de a mînca acest grup de pești a fost o măsură înțeleaptă din punct de vedere igienic. Atît racii cît și crustaceii pot cauza intoxicații alimentare și pot fi purtători de boli (G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, p. 213). Mîncarea cărnii animalelor sfîșiate sau omorîte în mod violent producea de asemenea necurăție (Exod. 22: 31; Lev. 17:15; Fapt. 15:20, 29). Mîncarea sîngelui a fost interzisă din cele mai vechi timpuri (Gen. 9:4).

e. Handicapurile fizice erau considerate ca o necurăție prin faptul că împiedicau apropierea persoanei handicapate de altar. Sînt date reguli clare pentru fiii lui Aaron, preoții care slujeau în sanctuar (Lev. 21:16-24). În fine, nepedepsirea omorului (Deut. 21:1-9) și în special idolatria (Osea 6:10) făceau ca întreaga țară să fie necurată. În primul caz, cineva a lovit pe cel ce este după chipul lui Dumnezeu (Gen. 9:6), în timp ce în al doilea caz era o violare a închinării spirituale datorate lui Dumnezeu (Exod. 20:4).

V. În vremurile post-exilice

Scribii din vremurile post-exilice și fariseii din perioada NT au mărit în mod artificial distincția dintre curat și necurat (Marcu 7:2, 4). A fost elaborat un sistem complex și apăsător. De exemplu, o carte canonică spunea că mîinile sînt necurate; o carte ne-canonică spunea că nu sînt. Cea mai mare dintre cele șase secțiuni din Mishnah (Mișna) se ocupă cu subiectul purificărilor. Numeroase reguli dau validitate observației făcută de Domnul nostru: „Ați desființat frumos porunca lui Dumnezeu, ca să țineți datina voastră!" (Marcu 7:9).

VI. Necesitatea și forma purificării

Israel trebuia să fie un popor sfînt (Lev. 11:44-45) și separat de orice necurăție. Necurăția ceremonială vorbea despre păcat. Curăția trupească era o cerință în societatea lor. Legile curățirii erau urmate de închinători cînd se apropiau de Dumnezeu. Un om curat este un om care se poate apropia de Dumnezeu ca să I se închine. Vezi Exod. 19:10 ș.urm.; 30:18-21; Ios. 3:5. În sensul religios al cuvîntului, curat însemna ceva ce nu pîngărea din punct de vedere ceremonial. Termenul era folosit cu privire la animale (Gen. 7:2), locuri (Lev. 4:12), obiecte (Is. 66:20) sau persoane care nu erau pîngărite din punct de vedere ceremonial (ritual) (1 Sam. 20:26; Ezec. 36:25). În Ps. 19:9; 51:7, 10 este avută în vedere curăția sau puritatea etică. Un sens rar întîlnit în care este folosit cuvîntul, și anume „fără pată" sau „fără vină" este găsit în Fapt. 18:6.

Modul obișnuit de purificare consta în îmbăierea trupului și în spălarea hainelor (Lev. 15:8, 10-11). Curățirea de o anumită pîngărire specifică necesita o curățire specială (Lev. 15:19), la fel ca și nașterea de copii (Lev. 12:2, 8; Luca 2:24), lepra (Lev. 14), atingerea unui cadavru (Num. 19; pentru un nazireu, Num. 6:9-12). Curățirea poate fi fizică (Ier. 4:11; Mat. 8:3); rituală, printr-o jertfă pentru păcat (Exod. 29:36), pentru a ispăși păcatul (Num. 35:33), pentru a îndepărta pîngărirea ceremonială (Lev. 12:7; Marcu 1:44); etică, fie prin îndepărtarea necurăției sau păcatului omului (Ps. 119:9; Iac. 4:8), fie prin îndepărtarea vinovăției de către Dumnezeu (Ezec. 24:13; Ioan 15:2). Curățirea rituală era efectuată de apă, de foc sau de cenușa unei vaci roșii. Ps. 51:7 este un exemplu bun de ceremonial care ilustrează aspectul etic și cel spiritual. David s-a rugat: „Curățește-mă cu isop și voi fi curat, spală-mă și voi fi mai alb decît zăpada".

VII. Concepția Noului Testament

În învățăturile Sale Cristos pune accent pe curăția morală și nu pe cea ceremonială (Marcu 7:1-23). Cele mai puternice demascări au fost la adresa celor care au ridicat curățirea rituală și exterioară mai presus de cea morală și etică. Pîngărirea importantă nu este cea ceremonială ci aceea etică. O citire atentă a anumitor texte din NT ne dă indicații cu privire la obiceiurile evreilor cu privire la curățire și pîngărire. Marcu 7:3-4 este o afirmație concisă cu privire la spălarea mîinilor,

pîngărirea contractată în piața publică și curățirea vaselor. Ioan 2:6 menționează tangențial metoda de purificare la intrarea în casa cuiva, iar Ioan 3:25 arată că problema curățirii era un subiect controversat. Purificarea pentru sărbătoarea Paștelor era guvernată de reguli stricte; la acestea se face aluzie în Ioan 11:55 și 18:28. Cînd un lepros a fost curățit, a fost îndemnat să aducă jertfa pe care o cerea Legea lui Moise pentru curățire (Marcu 1:44). Pentru a potoli împotrivirea față de sine și pentru a obține o acceptare mai ușoară a mesajului său, Pavel a trecut prin ritualul purificării în Templul din Ierusalim (Fapt. 21:26). Această purtare ciudată trebuie evaluată prin prisma ideii sale de a se face „tuturor totul" - *inter alia* (printre altele), să trăiască printre evrei ca un evreu - „de dragul Evangheliei" (1 Cor. 9:22 ș.urm.). Faptul acesta nu diminuează adevărul că Isus Cristos a respins toate regulile și obiceiurile levitice cu privire la cărnuri necurate (Mat. 15:1-20 și Marcu 7:6-23); tocmai în lumina acestui fapt i s-a poruncit lui Petru cum să se comporte (Fapt. 10:13 ș.urm.) și în lumina lui Pavel a promulgat preceptele sale pentru trăirea creștină (Rom. 14:14, 20; 1 Cor. 6:13; Col. 2:16, 20-22; Tit 1:15). În Evr. 9:13 ș.urm. se subliniază că singura pîngărire care contează din punct de vedere *religios* este pîngărirea conștiinței, pe care o poate curăți numai jertfa lui Cristos, adusă în tărîmul spiritual.

Așa cum este de așteptat, evangheliile vorbesc cel mai mult despre distincția dintre curat și necurat. Purificarea este tratată în evanghelii în cîteva categorii. Este menționată în legătură cu lepra (Mat. 8:2; Marcu 1:44; Luca 5:14; 17:11-19). Cuvîntul folosit în acest context este *katharizein*, dar în Luca 17:15 (cazul celor zece leproși) este folosit termenul *iasthai* („a vindeca"). Curățirea unui lepros avea două laturi: *(a)* ritualul jertfirii a două păsări (Lev. 14); și *(b)* ceremonia care avea loc după 8 zile. În ce privește mîncarea, existau spălări rituale ale mîinilor (Mat. 15:1-20; Marcu 7:1-23; Ioan 2:6; 3:25). Așa cum am arătat deja, exista o purificare legată de Paște (Ioan 11:55; 18:28). Trebuia să aibă loc o curățire completă a casei de orice aluat dospit (Exod 12:15, 19-20); 13:7) În fine, după nașterea unui copil se aducea o jertfă la terminarea perioadei de necurăție, adică, 40 de zile pentru un băiat și 80 de zile pentru o fetiță (Luca 2:22).

VIII. Concluzii

Unii au presupus că legile care reglementează curăția și necurăția nu numai că au avut efectul de a împiedica relațiile sociale și religioase cu păgînii, în special în problema mîncărurilor, ci că au fost date tocmai pentru acest scop. Moore crede că nu există dovezi interne sau externe ca să justifice această poziție (*Judaism*, 1, 1927, p. 21). Raționamentul lui este următorul: „Acestea erau obiceiuri vechi, a căror origine și motive au fost uitate deja de mult. Unele dintre ele sînt întîlnite și la alți semiți; altele, din cîte știm, erau specifice lui Israel; dar în ansamblu său, am putea spune, ca sistem, ele erau obiceiurile distinctive pe care evreii le-au moștenit de la strămoșii lor și aveau o clasificare religioasă în două categorii: lucruri sfinte și lucruri pîngărite. Alte popoare au avut obiceiurile lor, unele pentru toate clasele sociale, altele, ca și la evrei, specifice pentru preoți, și aceste sisteme erau de asemenea distinctive" (*op. cit.*, p. 21-22).

În discuția despre regulile cuprinzătoare care diferențiază între pești, păsări și animale curate și necurate, au fost date diferite motive pentru aceste legi. Motivul tradițional și cel mai evident este de ordin religios sau spiritual: „Să-Mi fiți niște oameni sfinți" (Exod 22:31). O altă explicație este de ordin igienic. A fost adoptată de Maimonides, marele filozof evreu din Spania Evului Mediu, și de alți învățați de renume. Argumentul, sprijinit de cercetările moderne, a fost că peștii fără solzi și porcii tind să producă boli (Cansdale, *op. cit.*, p. 99). O altă interpretare a fost de ordin psihologic. Animanele interzise fie că par dezgustătoare fie că produc un spirit de cruzime în cei care le mănîncă. Al patrulea motiv este dualist. Se spune că israeliții, la fel ca și persanii, au atribuit animalele necurate unei forțe rele. O altă explicație este de ordin național și susține că israeliții au fost înconjurați de asemenea interdicții pentru a-i ține separați de toate celelalte popoare. Oponenții acestei concepții au arătat că animalele interzise de legea lui Moise sînt practic aceleași cu animalele interzise în religiile hindușilor, babilonienilor și egiptenilor.

Cea mai populară teorie în cercurile critice este cea propusă de W. Robertson Smith (*The Religion of the Semites*, p. 270). Koehler o exprimă succint: „Avînd în vedere faptul că aproape orice trib primitiv crede că anumite animale sînt tabu, se susține că animalele interzise sau tabu au fost considerate la început ca un totem al clanului și li s-a adus închinare, dar faptele aduse în sprijinul teoriei nu sînt suficiente, în special în ce îi privește pe semiți, așa încît teoria rămîne doar o speculație ingenioasă..." (*JewE*, 4, p. 599). Dacă dăm datelor biblice forța lor normală, explicațiile corecte sînt cea spirituală și cea igienică.

BIBLIOGRAFIE. A. C. Zenos, „Pure, Purity, Purification", *Standard Bible Dictionary*, p. 719-721; G. A. Simcox, „Clean and Unclean, Holy and Profane", *Ebi*, 1, p. 836-848; J. Hastings, „Clean", *HDB*, 1, p. 448; R. Bruce Taylor, „Purification", *DCG*, 2, p. 457-458; P. W. Crannell, „Clean" și „Cleanse", *ISBE*, 1, p. 667-668; „Uncleanness", *WDB*, p. 617; A. S. Peake, „Unclean, Uncleanness", *HDB*, 4, p. 825-834; Charles B. Williams, „Uncleanness", *ISBE*, 5, p. 3035-3037; *JewE*, 4, p. 110-113 și 596-600; George F. Moore, *Judaism*, 1-2, 1927; M. Douglas, *Purity and Danger*, 1966; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, p. 99, 213.

C.L.F.

CURCUBEU. În ebr. nu există un cuvînt special pentru „curcubeu". Este folosit cuvîntul obișnuit care desemnează arcul folosit în luptă *(qešet)*. În NT cuvîntul este *iris*. În Gen. 9:13, 15 ni se spune că arcul de război al lui Dumnezeu, *qešet*, a fost pus în nori ca un semn al legămîntului Său cu Noe și ca o promisiune că nu va mai nimici toate viețuitoarele cu un potop.

Se pare că semnificația este că un lucru care a fost o armă de război și un simbol al răzbunării a devenit un simbol al păcii și îndurării în virtutea faptului că a fost pus în nori. Pe fundalul norilor negri de furtună arcul de război al lui Dumnezeu este transformat într-un curcubeu de razele îndurării și harului Lui. Dumnezeu a făcut pace cu poporul legămîntului Său.

De asemenea în Ezec. 1:28 curcubeul îndurării apare în jurul tronului gloriei și judecății divine. În Apoc. 4:3; 10:1 Ioan are o vedenie similară cu cea a lui Ezechiel. J.G.S.S.T.

CURSĂ. Dispozitiv mecanic, folosit adesea cu o momeală, pentru a prinde păsări sau animale. VA folosește „cursă" pentru 7 cuvinte ebr. și 2 cuvinte gr., dar VSR traduce mai exact prin alți termeni în Iov. 18:8, 10; Plîn. 3:47; 1 Cor. 7:35. Termenul ebr. *pah* (*cf.* egip. *ph'*) este tradus „laț"; literal este folosit numai pentru capcanele pentru păsări (vezi Ps. 124:7; Prov. 7:2; Ecl. 9:12; Amos 3:5). Ultimul pasaj menționează două feluri de capcane folosite de păsărari, una care ține pasărea la pămînt și una în care un laț se prinde în jurul gîtului păsării și se strînge. În majoritatea cazurilor *pah* este folosit în sens figurat, de exemplu în Ios. 23:13; Iov. 22:10; Ps. 119:110. Termenul *pah* este tradus „laț" și în Iov 18:9; Is. 8:14. Cuvîntul ebr. *môqēš*, care înseamnă probabil „instrument de lovit", este tradus „cursă" (de 22 de ori în VSR). În sens literal este folosit în Iov 40:24 (în trad. rom. este parafrazat, „lovindu-l în față"), unde se spune că hipopotamul nu poate fi prins în cursă. Exemple de folosirea în sens figurat a termenului *môqēš* sînt: Exod 10:7; 23:33; 2 Sam. 22:6; Ps. 64:5; Prov. 20:25; 22:25; Is. 8:14. VA traduce *môqēš* cu „laț" în Ps. 140:5; 141:9; Amos 3:5. Alte cuvinte ebr. traduse „cursă", în sens figurat, sînt: *māṣôḏ*, „cursă și laț" (Ecl. 7:26) și cuvîntul înrudit *mᵉṣûḏâ* (Ezec. 12:13; 17:20).

În Apocrife, cuvîntul „cursă" (gr. *pagis*) este folosit în legătură cu gazela (Eclesiasticul 27:20), cît și în sens figurat (Eclesiaticul 9:3, 13; 27:26, 29).

În NT cuvîntul gr. *pagis* este tradus „laț" în sensul literal al cuvîntului numai în Luca 21:34, care compară venirea neașteptată a Domnului cu lațul unei capcane. Cuvîntul *pagis* este folosit în sens figurat în Rom. 11:9; 1 Tim. 3:7; 6:9; 2 Tim. 2:26.

În Egipt, în zilele noastre, sînt folosite următoarele genuri de curse, dintre care unele au echivalente antice: o plasă, o șindrilă pusă peste o groapă, o cutie cu un băț, un laț, o capcană cu două fălci care prind gîtul victimei, o capcană cu o ușă care cade sau care este închisă cu un arc.

BIBLIOGRAFIE. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* 6, 1939, p. 321-340; G. Gerleman, *Contributions to the Old Testament Terminology of the Chase,* 1946; G. R. Driver, „Reflections on Recent Articles, 2. Heb. *môqēš*, (unealtă de lovit)", *JBL* 73, 1954, p. 131-136.

J.T.

CURTE. **1**. Ebr. *ḥāṣēr* (*ḥāṣîr*, Is. 34:13), „o îngrăditură sau o curte", cum este cea dintr-o casă particulară (2 Sam. 17:18) sau dintr-un palat (1 Împ. 7:8), sau dintr-o grădină (Est. 1:5). Termenul este folosit frecvent pentru curtea *cortului (de ex. Exod. 27; 35; 38); curtea interioară (*heḥāṣēr, happᵉnîmîṯ, de ex.*, 1 *Împ.* 6:36) *și curtea exterioară (heḥāṣēr haḥîṣōnâ*, de ex., Ezec. 10:5) a Templului lui Solomon; curțile *Templului din vedenia lui Ezechiel (Ezec. 40-46). Vezi 4, mai jos.

2. *ʿᵃzārâ*, un cuvînt care apare rareori și de aceea sensul este incert, dar este evident că este folosit în sensul de „curte" și de aceea este tradus ca atare în 2 Cron. 4:9; 6:13. **3**. *bayiṯ*, „casă", tradus „curtea (regelui)"(VA; în trad. rom: „un lăcaș al regelui") în Amos 7:13 (*bêṯ mamlāḵâ;* traducerile diferă. **4**. *ʿîr*, în 2 Împ. 20:4 este tradus „curte", pe baza unor MS. în care este *Qᵉrē* sau (*ha*)*ser*, „curte" (vezi **1**, mai sus). **5**. Gr. *aulē*, un loc îngrădit cu o deschidere, apare o dată (Apoc. 11:2) și este tradus „curte" (*PALAT).

În *Templul lui Irod, care nu este descris sistematic în Biblie, existau patru curți: curtea Neamurilor, curtea femeilor, curtea bărbaților (Israel) și curtea preoților; acestea sînt enumerate în ordinea crescîndă a caracterului exclusiv (*ARHITECTURĂ).

T.C.M.

CUȘ. **1**. Urmaș al lui Ham, tatăl vînătorului Nimrod (Gen. 10:6-8; 1 Cron. 1:8-10).

2. Regiune înconjurată de *rîul Ghihon* (Gen. 2: 13); probabil în Asia de V, fără nici o legătură cu **4** de mai jos; vezi E. A. Speiser în *Festschrift Johannes Friedrich,* 1959, p. 473-485.

3. Un om din seminția lui Beniamin; cîteva vorbe ale lui l-au făcut pe David să scrie un psalm (7) în care cere izbăvire și dreptate.

4. Regiunea din S Egiptului, adică, Nubia sau N Sudanului, „Etiopia" din scrierile clasice (nu Abisinia modernă). Numele Cuș, atît în ebr. cît și în asir. derivă de la egip. *Kš* (forme mai vechi *K's, K'š*), „Cuș". Inițial a fost numele unui district situat undeva între a doua și a treia cataractă a Nilului, în jurul anului 2000 î.d.Cr.; „Cuș" a devenit pentru egipteni un termen general desemnînd Nubia, termen care a fost preluat de evrei, asirieni, și de alții (G. Posener, în *Kush* 6, 1958, p. 39-68).

În 2 Cron. 21:16 arabii sînt „aproape" de etiopieni - adică, de cealaltă parte a Mării Roșii; în mileniul 1 î.d.Cr. *Siena sau Seveneh (în prezent Asuan) reprezenta granița dintre Egipt și Etiopia (Ezec. 29:10). Plasarea ținutului Cuș/Etiopia undeva departe ne permite să înțelegem mai bine Ps. 68:31; 87:4 Ezec. 29:10; Țef. 2:12; 3:10; și poate Amos 9:7; a fost la granița Imperiului Persan vast al lui Ahașveroș (Xerxes) (Est. 1:1; 8:9 și texte din vremea lui Xerxes). Trupe etiopiene au făcut parte din armata lui *Șișac care a lupta împotriva lui Roboam (2 Cron. 12:3) și din armata lui *Zerah care a luptat împotriva lui Asa (2 Cron. 14:9, 12-13; 16:8). Mai tîrziu, în timpul lui Isaia (11:11; 18:1ș.urm. (înaintea Egiptului, 19:1 ș.urm.); 20:3-5; și 43:3; 45:14), Egiptul și Etiopia sînt strîns legate - deoarece în timpul vieții lui Isaia Dinastia a 25-a „Etiopiană" a domnit peste amîndouă țările; vezi regele *Tirhaca, Is. 37:9 (= 2 Împ. 19:9), *cf.* 36:6, etc. Naum 3:9 reflectă de asemenea această situație. Mai tîrziu însă, după anul 660 î.d.Cr., soarta (și tronul) Egiptului și Etiopiei s-a separat din nou, iar Ezechiel (30:4-5, 9) spune că soarta iminentă a Egiptului este un avertisment pentru Etiopia; în Ier. 46:9, de asemenea, etiopienii sînt doar mercenari în armata egipteană, ca în zilele lui Șișac. „Topazul" a provenit din această țară (Iov. 28:19) ai cărei locuitori aveau pielea neagră care nu putea fi schimbată (Ier. 13:23); de aici au venit Ebed-Melec la curtea țării lui Iuda (Ier. 38:7 ș.urm.; 39:15 ș.urm.) și ministrul reginei Candace (Fapt. 8:27). Alergătorul care i-a dus lui David vestea morții lui Absalom a fost „cușit" (2 Sam. 18:21, 23, 31-32). Etiopia apare în profeții în Ezec. 38:5 și Dan. 11:43. Pentru Num. 12:1, vezi *FEMEIE ETIOPIANĂ.

K.A.K.

CUȘAN-RIȘEATAIM. Regele din Aram-Naharaim (E Siriei - N Mesopotamiei) care a subjugat Israelul timp de 8 ani pînă cînd poporul a fost izbăvit de Otniel (Jud. 3:8-10). Atît versiunea ebr. cît și cea gr. îl prezintă ca un nume propriu compus, neobișnuit și necunoscut din alte surse. Au fost făcute diferite încercări de a identifica acest nume care ar putea fi înrudit cu Cușan, un termen arhaic pentru madianiți (Hab. 3:7) care, fiind nomazi, au ajuns pînă în Siria (*ARAM), unde există un loc numit *Qsnrm* (Kushan-rōm). Unii au încercat să-l identifice cu sirianul Irsu, care a domnit peste Egipt timp de 8 ani, în jurul anului 1200 î.d.Cr. (*JNES* 13, 1954, p. 231-242). O interpretare antică a numelui, „Cușan cel cu răutate îndoită" stă la baza vocalizării din *TM*, „Rișeataim"; *cf.* și numele *Kassit*, Kašša-rišat, sau numele etiopian *Cuș.

D.J.W.

CUTA. Cetate antică din Babilonia (acad. *kûtu*, din sumer. *gu-du-a*), reședința zeului Nergal; locuitorii cetății au fost deportați de către Sargon pentru a repopula Samaria (2 Împ. 17:24, 30). Locul, unde se află astăzi o movilă numită Tell Ibrahîm, a fost excavat sumar în 1881-2 de către Hormuzd Rassam, care a observat că odinioară cetatea era foarte întinsă.

BIBLIOGRAFIE. H. Rassam, *Asshur and the Land of Nimrod*, 1897, p. 396, 409-411.

T.C.M.

CUTREMUR DE PĂMÎNT. Datorită structurii geologice, cutremurele de pămînt au fost o *a doua natură* a *Palestinei. În scrierile biblice cutremurele sau fenomenele asociate cu acestea sînt relatate în diferite perioade și sînt atestate în unele excavații (de ex. Y. Yadin, *Hazor*, 1975, p. 150-151); cutremure sînt menționate la Mt. Sinai cu ocazia dării legii (Exod. 19:18), în zilele lui Saul (1 Sam. 14:15), Ilie (1 Împ. 19:11), Ozia (Amos 1:1; Zah. 14:5), Pavel și Sila (Fapt. 16:26). Un cutremur asociat cu fisurarea crustei pămîntului a nimicit pe Core și tovarășii săi (Num. 16:31) și un eveniment similar ar putea fi asociat cu distrugerea Sodomei și Gomorei (vezi Amos 4:11). Cutremurul de la răstignire este descris în Mat. 27:51 ș.urm. ca fiind însoțit de manifestări miraculoase.

Există numeroase referiri la această formă groaznică de calamitate naturală: Jud. 5:4; Ps. 18:7; 29:6; 97:4; 114:4; Ioel 2:10; 3:16; Amos 8:8; Naum 1:5; Hab. 3:6; Zah. 14:4; Apoc. 6:12; 8:5; 11:13; 16:18. Cutremurul a fost interpretat ca o judecată divină (Is. 29:6; Ezec. 38:19 ș.urm.). Cutremurele (*rību*) sînt atestate și în texte asiriene (*Iraq* 4, 1927, p. 186-189).

BIBLIOGRAFIE. Pentru o listă a cutremurelor din era creștină, vezi E. Hull, articolul „Earthquake" în *HDB*, 1, p. 634.

J.M.H.
D.J.W.

CUȚIT. Cuțitul primitiv de cremene a fost folosit în Orientul Apropiat în mod obișnuit pînă în vremuri recente alături de cuțitele de metal. În VT este menționat în legătură cu *circumcizia fiului lui Moise și a poporului Israel (Exod. 4:25; Ios. 5:2-3), poate pentru motive igienice întrucît cuțitul de cremene era folosit o singură dată și apoi era aruncat. Cuvîntul ebr. *ḥereḇ* folosit în aceste pasaje și în cele despre auto-mutilarea preoților deliranți ai lui Baal (1 Împ. 18:28), indică de obicei o sabie scurtă. În Prov. 30:14 este sinonim cu ebr. *ma'aḵeleṯ*, un cuțit folosit la masă. Avraam a luat cu sine o asemenea sabie scurtă pentru a-l junghia pe Isaac (Gen. 22:6); o astfel de sabie a fost folosită de levit pentru a o dezmembra pe concubina sa (Jud. 19:29). Cuvîntul ebr. *sakkîn* (Prov. 23:2) este înrudit cu termen aram. *sakkîn* și cu cel arab *sikkîn*, „cuțit".

VA și VR urmează termenul *cultri* din Vulg. cînd traduc cuvîntul ebr. unic *mah^{a}lāpîm*, „cuțite" (Ezra. 1:9; *cf.* sir. *hlāpâ*). VSR traduce „cădelniță", pe baza textului din 1 Esdra 2:9 (gr. *thyiskai*). Traducerea din LXX „de un fel diferit" (gr. *parēllagmena*) redă termenul ebr. dar nu aruncă lumină asupra înțelesului.

A.R.M.

CUVÎNT. În VT „cuvîntul (*dāḇār*) lui Dumnezeu" este folosit de 394 de ori cu referire la o comunicare divină care vine de la Dumnezeu pentru oameni sub formă de poruncă, profeție, avertisment sau încurajare. Formula obișnuită este: „Cuvîntul lui Iahve i-a vorbit (lit. „a fost") lui ...", dar uneori cuvîntul este „văzut" ca într-o vedenie (Is. 2:1; Ier. 2:31; 38:21). Cuvîntul lui Iahve este o extindere a personalității divine, investit cu autoritate divină și trebuie ascultat de îngeri și de oameni (Ps. 103:20; Deut. 12:32); el dăinuiește pe vecie (Is. 40:8) și o dată ce este rostit nu se poate întoarce neîmplinit (Is. 55:11). Este folosit ca sinonim pentru legea (*tôrâ*) lui Dumnezeu în Ps. 119, unde se referă la cuvîntul scris și nu la un mesaj verbal.

În NT redă doi termeni: *logos* și *rhēma*, cel dintîi termen fiind folosit în mod suprem cu privire la mesajul Evangheliei creștine (Marcu 2:2; Fapt. 6:2; Gal. 6:6), deși și al doilea termen are același sens (Rom. 10:8; Efes. 6:17; Evr. 6:5, etc.). Domnul nostru a rostit Cuvîntul lui Dumnezeu (în pilda semănătorului, Luca 8:11; vezi și Marcu 7:13; Luca 11:28), dar în Evangheliile sinoptice El a folosit întotdeauna pluralul cînd S-a referit la mesajul Său („cuvintele Mele", Mat. 24:35, și textele paralele; Marcu 8:38; Luca 24:44). În Evanghelia a Patra, însă, este întîlnit frecvent singularul. Pentru biserica primară „Cuvîntul" a fost mesajul revelat de Dumnezeu în Cristos, mesaj care trebuia predicat, răspîndit și ascultat. Era cuvîntul vieții (Filip 2:16), cuvîntul adevărului (Efes. 1:13), cuvîntul mîntuirii (Fapt. 13:26), cuvîntul împăcării (2 Cor. 5:19), cuvîntul crucii (1 Cor. 1:18).

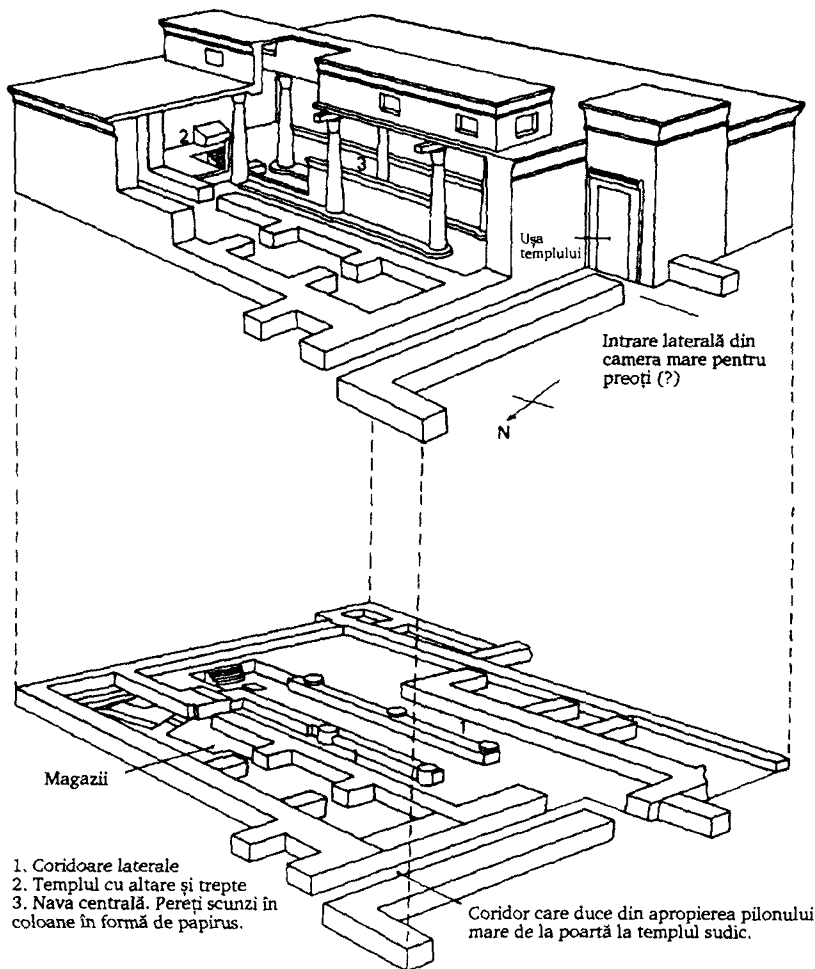
BIBLIOGRAFIE. H. Haarbeck *ș.a.*, în *NIDNTT* 3, p. 1078-1146; A. Debrunner *ș.a.*, în *TDNT* 4, p. 69-143.

J.B.Tr.

DABERAT (DOBRAT). Cetate levitică din teritoriul lui Isahar (1 Cron. 6:72; Ios. 21:28; în trad. rom. „Dabrat"), probabil la granița cu Zabulon (Ios. 19: 12). De obicei este identificată cu ruinele din apropierea satului (Debûriyeh), la poalele muntelui Tabor, în partea de V. (*DEBORA.)

J.D.D.

DAGON. În VT Dagon era zeitatea principală la care se închinau filistenii din vremea lui Samson la Gaza (Jud. 16:21-23), la Asdod (pînă în zilele Macabeilor, 1 Mac. *10:83-85; 11:4) și la Bet-Șean, în zilele lui* Saul și David (1 Sam. 5:2-7; 1 Cron. 10:10 și 1 Sam. 31:10). Adevărata origine a numelui zeului se pierde *în antichitate și chiar natura acestui zeu este incertă.* Ideea obișnuită că el era un zeu-pește, idee schițată sumar de Jerome (*BDB*, p. 1121) și exprimată clar pentru prima oară de Kimhi în secolul al 13-lea d.Cr. (Schmökel), a fost influențată numai de asemănarea superficială dintre cuvintele „Dagon" și cuvîntul evr. *dāg*, „pește". Zeitatea cu coadă de pește găsită pe monede din Arvad și Ascalon este legată de cultul lui Atargatis și nu are nici o legătură declarată cu Dagon (Dhorme și Dussaud). Cuvîntul evr. *dāgān*, „grîne, grîu" (*BDB*, p. 186) se poate să fie derivat de la numele *zeului Dagon sau Dagan, sau numele zeului își poate* avea originea în acest cuvînt; prin urmare, este posibil să fi fost un zeu al vegetației sau al grîului (*cf.* W. F.



Planul și reconstituirea sugerată a unui templu canaanit al lui Dagon, construit pentru Ramses III la Betșean; se poate să fie locul unde filistenii au pus capul lui Saul (1 Cron. 10:10). Secolul al 12-lea î.d.Cr.

Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*[3], 1953, p. 74 și 220, n. 15).

Începînd din anul 2500 î.d.Cr., Dagon a fost venerat în toată Mesopotamia, în special în regiunea Eufratului mijlociu unde avea un templu, la Mari (secolul al 18-lea î.d.Cr.) împodobit cu lei de bronz (vezi ilustrația din A. Campdor, *Babylon*, 1959). Multe nume personale au fost derivate de la Dagon.

Dagon a avut un templu clădit înainte de sec. al 14-lea la Ugarit, în N Feniciei, identificat prin două stele existente în interiorul templului, care sînt dedicate numelui său; aceste stele sînt fotografiate în *Syria* 16, 1935, plăcile 31:1-2, alături de p. 156, și traduse de Albright, *op. cit.*, p. 203, n. 30. Acest templu avea o curte anterioară, o antecameră și, probabil, un turn (plan în C. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, 1939, placa 39); probabil că templul a avut forma modelului antic ilustrat de C. L. Woolley (*A Forgotten Kingdom*, 1953, p. 57, fig. 9). În textele ugaritice (din N Canaanului), Dagon este tatăl lui Baal. Este posibil ca unul dintre templele descoperite al Bet-Șean să fie cel din 1 Cron. 10:10 (vezi A. Rowe, *Four Canaanite Temples of Beth Shan*, 1, 1940, p. 22-24). Faptul că Dagon a avut și alte temple în Palestina este indicat de două așezări care au avut numele Betdagon (Ios. 15:41; 19:27), în teritoriile lui Iuda și Așer. Ramses II menționează o localitate numită B(e)th-D(a)g(o)n în lista sa palestiniană (cca 1270 î.d.Cr.), iar Sanherib menționează Bit-Dagannu în anul 701 î.d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. H. Schmökel, *Der Gott Dagan*, 1928, și în Ebeling și Meissner (ed.), *Reallexikon der Assyriologie*, 2, 1938, p. 99-101; E. Dhorme și R. Dussaud, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie ... des Hittites ... Pheniciens* etc., 1949, p. 165 - 167, 173, 364 ș.urm., 371, 395 ș.urm.; M. Dahood, în S. Moscati (ed.), *Le antiche divinità semitiche*, 1958, p. 77-80; M. Pope, în W. Haussing (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, 1, 1965, p. 276-278. Pentru materiale în legătură cu Mari, vezi J. R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari*, 1957, p. 69-71.

K.A.K.

DALMANUTA. În Marcu 8:10, un district pe coasta Lacului Galileii, spre care S-a îndreptat Isus și ucenicii Săi cînd au traversat lacul, după ce a hrănit patru mii de oameni. Încă nu a fost identificat în mod satisfăcător. (Ținutul Magdalei (Magadan), din textul paralel din Mat. 15:39, este la fel de necunoscut.) Au fost propuse diferite soluții (inclusiv sugestia lui F. C. Burkitt, potrivit căreia numele reprezintă o alterare a numelui Tiberias, combinată cu numele vechi, Amathus), dar este de preferat să păstrăm textul atestat și să așteptăm lămuriri suplimentare în viitor.

F.F.B.

DALMATIA. O provincie romană din regiunea muntoasă la E de Marea Adriatică, formată de împăratul Tiberius. Numele ei a fost derivat de la un trib iliric care locuia acolo. La E era mărginită de Moesia iar la N de Panonia. Este menționată în 2 Tim. 4:10 și este identică cu *Iliric (Rom. 15:19).

B.F.C.A.

DAMASC.

a. Localizarea

Capitala Siriei (Is. 7:8), Damascul este situat la E de M-ții Antiliban, iar la SV era umbrit de muntele Hermon (Cînt. 7:4). Se află în partea de NV a cîmpiei Ghuta, la 700 de m deasupra nivelului mării, la V de deșertul siriano-arab. Regiunea este renumită pentru livezile și grădinile sale faimoase, fiind irigată de apele rîului Abana (în prezent, Barada) și Parpar, care se remarcă prin limpezimea lor în comparație cu apele mai încete și nămoloase ale Iordanului (2 Împ. 5:12) și ale Eufratului (Is. 8:5-8). Este un centru natural de comunicații, făcînd legătura cu drumul de caravane către coasta Mediteranei (cca. 100 km spre V), prin Tir (Ezec. 27:18) spre Egipt, și cărările care traversau deșertul spre E, către Asiria și Babilon, în S spre Arabia și în N spre Aleppo. Cetatea Damasc a avut o importanță deosebită, fiind capitala statului *Arameu în secolele 10-8 î.d.Cr.

Centrul orașului modern se află pe malul rîului Barada, o parte ocupînd zona vechiului oraș înconjurat de ziduri. Unele străzi urmează direcțiile din vremurile romane, inclusiv Strada Dreaptă (*Darb al-mustaqim*) sau Strada Lungă (*Sūq al-Tawīlēh*), ca în Fapt. 9:11. Se spune că marea moschee construită în secolul al 8-lea d.Cr. se află pe locul unui templu al lui *Rimon (2 Împ. 5:18).

b. Numele

Înțelesul numelui Damasc (gr. *Damaskos*; ebr. *Dammeseq*; aram. *Darmeseq*; 1 Cron. 18:5; 2 Cron. 28:5) este necunoscut. Expresia *ᵃram darmeseq* din 1 Cron. 18:6 corespunde cu expresia modernă (*Dimašk-*)*eš-šām*, „Damascul Nordului (Siriei)". Numele este găsit în egipt. *Tjmšqw* (Tuthmosis III), în Scrisorile de la Amarna (secolul al 14-lea) și în inscripții cuneiforme ca *Dimašqi*. Alte nume din ultimele texte sînt *ša imerišu* (probabil, „cetatea caravanelor") și *Bīt-Haza'-ili* („Casa lui Hazael"), în secolul al 8-lea î.d.Cr. (*DOTT*, p. 57). Vezi *ANET*, p. 278, n. 8.

c. Istoria

Se pare că Damascul a fost locuit din vremuri preistorice. În mileniul al 2-lea î.d.Cr. era o cetate binecunoscută în apropierea căreia Avraam a înfrînt o coaliție de regi (Gen. 14:15). Este posibil ca slujitorul lui Avraam, Eliezer, să fi fost din această cetate (Gen. 15:2; sir. și trad.). David a cucerit Damascul și l-a transformat în garnizoană după ce a înfrînt trupele cu care Damascul l-a ajutat pe Hadadezer din Țoba (2 Sam. 8:5 ș.urm.; 1 Cron. 18:5). Rezon și Țoba, care a scăpat cu viață din această bătălie, a intrat mai tîrziu în cetatea care a devenit capitala noului oraș-stat arameu, *Aram (Siria; 1 Împ. 11:24). Influența cetății a crescut în timpul urmașilor lui Rezon, Hezion și fiul său Tabrimmon. Cînd s-a urcat pe tron fiul acestuia din urmă, Ben-Hadad I (cca. 900-860 î.d.Cr.) Damascul era partenerul dominant în tratatul făcut de Asa, regele lui Iuda, pentru a reduce presiunea exercitată împotriva lui de Baeșa, regele lui Israel (2 Cron. 16:2). Același rege (sau poate Ben-Hadad II - vezi *CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT) a inclus în tratatul cu Ahab (1 Împ. 20:34) o prevedere cu privire la rezervarea unui sector pentru negustori în Damasc.

Scopul acestui tratat a fost să obțină sprijinul Israelului pentru o coaliție de orașe-state care să se opună asirienilor. Ben-Hadad (asir. Adad-idri), regele Damascului, a dat cel mai numeros contingent, 20.000 de luptători, pentru bătălia nedecisă de la Qarqar, în 853 î.d.Cr. Este posibil ca Ben-Hadad să fie „regele Aramului", al cărui nume nu ne este dat, cu care a luptat Ahab în bătălia în care a fost omorît (vezi 1 Împ. 22:29-36).

În cîmpia din apropierea Damascului profetul Ilie l-a uns pe Hazael, un nobil din Damasc, să fie viitorul rege al Siriei (1 Împ. 19:15), iar Elisei, care l-a vindecat pe generalul Naaman din Damasc, a fost invitat de Hazael ca să-l sfătuiască în legătură cu starea sănătății lui Ben-Hadad (2 Împ. 8:7). În 841 î.d.Cr. Hazael a trebuit să facă față unor noi atacuri din partea asirienilor conduși de Salmanaser III. Pentru o vreme a reușit să mențină trecătoarea care traversează M-ții Liban, dar după ce a pierdut 16.000 de oameni, 1.121 de care de război și 470 de luptători din cavalerie, a fost silit să se retragă în Damasc, unde a rezistat cu succes la un asediu. Înainte de a se retrage, asirienii au dat foc la livezile și plantațiile din jurul cetății (*DOTT*, p. 48; *ANET*, p. 280). În 805-803 î.d.Cr. Adad-nirari III a condus noi atacuri ale asirienilor împotriva lui Hazael și împotriva Damascului. O altă campanie a lui Adad-nirari în 797 î.d.Cr. a slăbit atît de mult Damascul, încît Ioas, regele Israelului, a putut recuceri orașele de pe granița de N care fuseseră luate de Hazael (2 Împ. 13:25).

În timpul lui Rețin (asir. *Rahianu*), regatul Aram (Siria) a asuprit din nou pe Iuda (2 Împ. 16:6), iar în anul 738 a devenit vasal al lui Tiglatpalassar III, regele Asiriei, la fel ca și Israel, unde domnea Menahem. La scurtă vreme după aceasta Rețin s-a răsculat, a cucerit Elatul și a dus mulți prizonieri din Iuda la Damasc (2 Cron. 28:5). În urma acestui fapt, Ahaz, regele lui Iuda, a cerut ajutor de la Asiria care a răspuns prin lansarea unei serii de raiduri punitive în 734-732 î.d.Cr., care au culminat cu cucerirea Damascului, așa cum au profețit Isaia (17:1) și Amos (1:4-5), și cu moartea lui Rețin. Jefuirea cetății (Is. 8:4), deportarea locuitorilor la Chir (2 Împ. 16:9) și distrugerea cetății au fost citate ca o lecție obiectivă pentru Iuda (Is. 10:9 ș.urm.). În schimbul acestui ajutor, lui Ahaz i s-a cerut să plătească tribut regelui asirian la Damasc, unde a văzut și a copiat altarul (2 Împ. 16:10-12) ceea ce a dus la închinarea înaintea unor zeități siriene în Templul din Ierusalim (2 Cron. 28:23). Damascul a fost redus la o poziție de cetate secundară din cadrul provinciei asiriene Hamat și în felul acesta și-a pierdut influența politică, dar nu și pe cea economică (*cf.* Ezec. 27:18). Negustorii din Iuda au continuat să locuiască în cetate și granița Damascului a fost considerată granița statului evreiesc ideal (Ezec. 47:16-18; 48:1; Zah. 9:1).

În perioada Seleucizilor Damascul și-a pierdut poziția de capitală, precum și o mare parte a comerțului, în favoarea Antiohiei, deși în anul 111 î.d.Cr. a fost restaurată ca și capitală a Coelesiriei, în timpul lui Antioh IX. Regele nabataean Aretas a cucerit cetatea în anul 85 î.d.Cr., dar a pierdut stăpînirea ei în favoarea lui Tigranes din Armenia. Damascul a fost cetate romană din anul 64 î.d.Cr. pînă în anul 33 d.Cr.

Pe vremea convertirii lui Pavel, Aretas IV (9 î.d.Cr. - 40 d.Cr.), care l-a învins pe ginerele său, Irod Antipa, avea un etnarh în Damasc (2 Cor. 11:32-33). Cetatea avea multe sinagogi (Fapt. 9:2; Jos., *BJ* 2. 20) și Pavel a început să predice aici, după ce a fost condus la casa lui Iuda de pe Strada Dreaptă (9:10-12). Din cauza opoziției, Pavel a fost forțat să fugă, trecînd peste zidul cetății (9:19-27) dar s-a întors în cetate după o perioadă petrecută în Arabia, care era în apropiere (Gal. 1:17). Damascul a continuat să fie o cetate secundară în comparație cu Antiohia, atît din punct de vedere politic cît și economic, pînă cînd supremația sa a fost restaurată în urma cuceririi arabe din anul 634 d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957; A. Jepsen, *AfO* 14, 1942, p. 153-172.

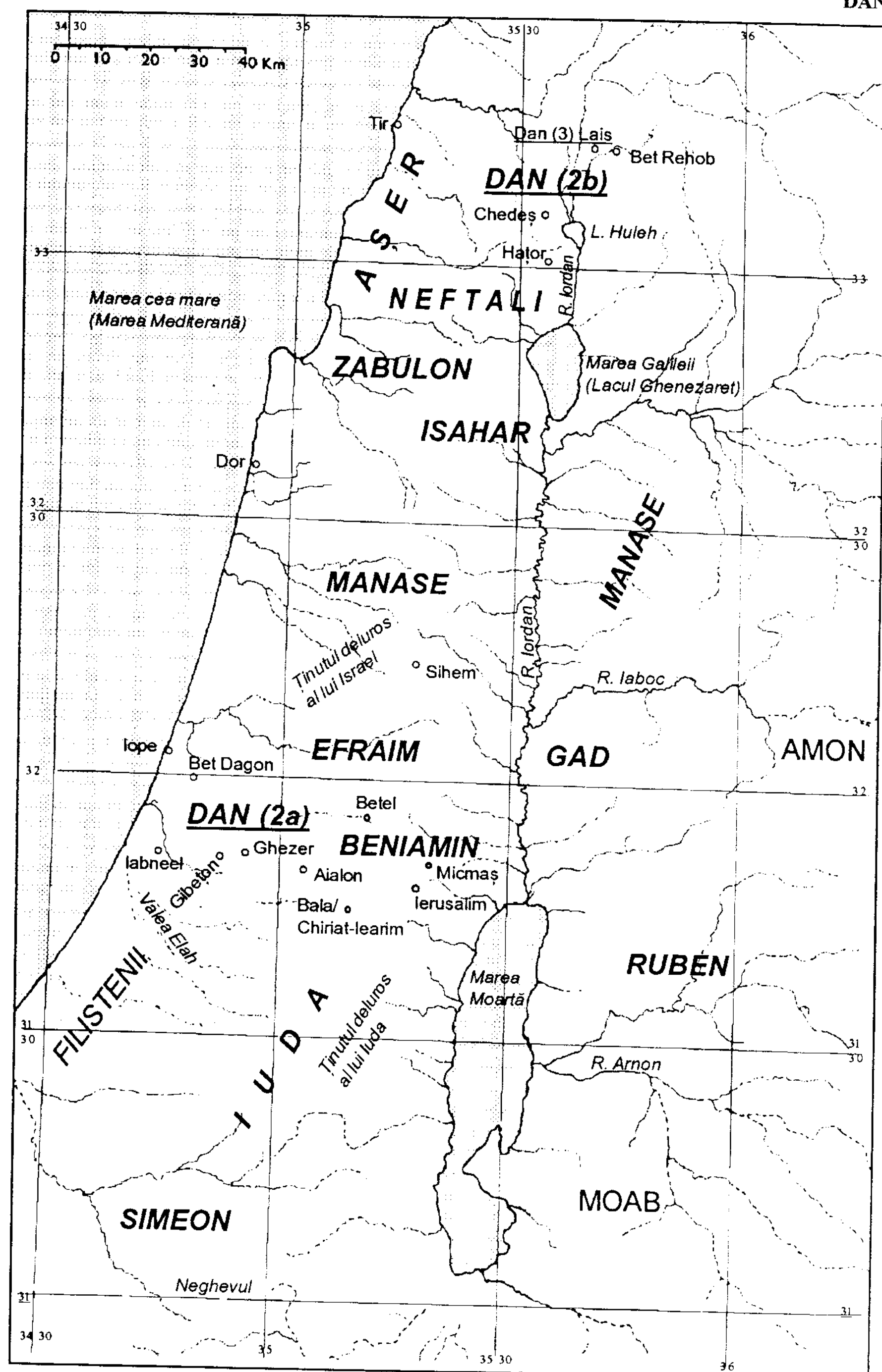
D.J.W.

DAN (ebr. *dān*, tratat de obicei ca un participiu activ de la *dîn*, „a judeca"). **1.** Unul dintre cei 12 fii ai lui Iacov, cel mai mare dintre cei doi fii născuți de Bilha, slujitoarea Rahelei (Gen. 30:1-6), strămoșul eponim al tribului lui Dan.

2. Unul dintre cele 12 triburi (seminții) din Israel. Primul loc unde s-a așezat se afla între teritoriile lui Efraim, Beniamin și Iuda (Ios. 19:40 ș.urm.). Fiind împinși înspre zona de dealuri de către amoriți care, la rîndul lor, erau împinși spre V de filisteni și alți oameni ai mării care au ocupat țărmul Mediteranei, majoritatea urmașilor lui Dan au migrat spre N și s-au stabilit în apropierea izvorului Iordanului (Ios. 19:47; Jud. 1:34; 18:1 ș.urm.). Totuși, unii membrii ai tribului au rămas în locul unde s-au așezat prima dată, avîndu-i pe filisteni ca și vecini înspre V; în această regiune s-au petrecut întîmplările cu Samson, un erou din Dan (Jud. 13:1 ș.urm.). Este posibil ca rămășița tribului să fi rămas în primul lor loc descris în cîntarea Deborei (Jud. 5:17), „pe corăbii" - deși nu se știe cum ar trebui să interpretăm această expresie, „pe corăbii" (au fost propuse diferite interpretări incerte). Pe de altă parte, M. Noth sugerează că Dan a trebuit să-și „cumpere teritoriul" din N „acceptînd să facă în schimb anumite munci obligatorii în porturile maritime feniciene din S" (*The History of Israel*, p. 80). Se pare că rămășița din S a fost absorbită în cele din urmă în Iuda; daniții din N au fost deportați de Tiglat-Pileser III în anul 732 î.d.Cr. (2 Împ. 15:29). Calitățile agresive ale daniților au fost menționate în binecuvîntarea din Gen. 49:16 ș.urm. și Deut. 33:22.

Dan lipsește din lista triburilor din Apoc. 7:5-8; fie că a fost omis intenționat, fie că textul original a fost alterat. Ireneu (*Adv. Haer.* 5. 30. 2) explică omiterea spunînd că anticristul urmează să vină din tribul lui Dan - un crez care este bazat pe Ier. 8:16, LXX („Sforăitul cailor săi se aude dinspre Dan").

3. Cetate din teritoriul daniților, în prezent Tell el-Qadi sau Tell Dan, în apropierea unuia dintre izvoarele Iordanului. Numele vechi a fost Lais (Jud. 18:29; Leșem, în Ios. 19:47), iar în textele egiptene de prin 1850-1825 î.d.Cr. este numită Lus(i). A fost cetatea cea mai nordică din Israel și de aici derivă expresia „de la Dan la Beerșeba" (de ex. Jud. 20:1). Altarul ridicat aici, avîndu-i ca preoți pe nepotul lui Moise, Ionatan, și urmașii săi (Jud. 18:30), a fost ridicat (alături de Betel) la rangul de sanctuar național de către Ieroboam I (1 Împ. 12:29 ș.urm.) și a păstrat această poziție pînă cînd „țara a fost dusă în robie" de Tiglatpalassar III.



Cele două arii de așezare ale seminției lui Dan, precum și cetatea Dan.

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, „The Danite Migration to Laish", *ExpT* 51, 1939-40, p. 466-471; M. Noth, *The History of Israel*, 1960, p. 67 ş.urm. *et passim*; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, *NCB*, 1967, p. 287 ş.urm.

F.F.B.

DAN-IAAN. Ioab şi însoţitorii săi au ajuns pînă la Dan-Iaan atunci cînd au făcut recensămîntul poruncit de David (2 Sam. 24:6-9). Plecînd de la *Aroer, la E de Marea Moartă, ei şi-au întins tabăra la S de cetate, în valea Gadiţilor (bazinul Arnonului), apoi au mers spre N la Iazer, prin Galaad şi prin alte teritorii, pînă la Dan-Iaan şi împrejurimile sale, şi pînă la Sidon (probabil că se referă la graniţele teritoriale). De aici s-au îndreptat spre S, trecînd pe lîngă o garnizoană a Tirului, şi şi-au încheiat misiunea la Beerşeba. Întrucît Beerşeba este menţionată în instrucţiunile lui David alături de Dan (v. 2), unii cercetători identifică Dan-Iaan cu cetatea Dan care este binecunoscută. Este mai probabil că a fost un oraş în partea de N a districtului lui Dan, poate *Iion din 1 Împ. 15:20 (*LOB*, p. 264). În LXX numele este redat Dan-jaar, care s-ar putea să însemne „Dan din păduri". O altă formă din LXX, „şi de la Dan ei s-au întors spre Sidon" pare nejustificată. Iaan se poate să fie un nume de persoană (*cf.* 1 Cron. 5:12, unde ar putea fi un nume înrudit); un loc numit *y'ny* este cunoscut în limba ugaritică.

W.J.M.
A.R.M.

DANIEL (ebr. *dāniyyē'l*, *dāni'el*, „Dumnezeu este judecătorul meu"). **1.** Al doilea fiu al lui David (1 Cron. 3:1) şi Abigail, numit de asemenea „Chileab". Deşi a fost mai în vîrstă decît fraţii săi, Absalom şi Adonia, nu mai este menţionat deloc, fapt care sugerează că a murit tînăr. **2.** Un urmaş al lui Itamar care l-a însoţit pe Ezra (8:2) şi care a fost un semnatar al legămîntului (Neem. 10:1, 6). **3.** Un om de o înţelepciune şi neprihănire extraordinară, al cărui nume este pus alături de Noe şi Iov (Ezec. 14:14, 20) şi care este menţionat din nou în 28:3. Nu este necesar ca Ezechiel să se fi referit la personajul mitologic ugaritic *Dan'el* (*cf. ANET*[3], p. 149-155) chiar dacă ortografia sa (*Dāni'el*) este puţin diferită de numele contemporanului său (*Dānîy'ēl*), deoarece vocalele din numele personale puteau fi variate; la fel stau lucrurile cu *Dō'ēg* edomitul (1 Sam. 21:7; 22:9), al cărui nume este scris *Dôyēg* în 1 Sam. 22:18, 22. În afară de aceasta, înţelepciunea lui Daniel devenise proverbială încă în anul 603 î.d.Cr. (Dan. 2:1), cu mulţi ani înainte ca Ezechiel să vorbească despre ea (Ezec. 28:3). Prin urmare, se poate să fie aceeaşi persoană cu cea de la punctul următor.

4. Al patrulea dintre aşa-numiţii profeţi „mari", despre a cărui carieră nu se ştie decît ceea ce este povestit în cartea care îi poartă numele. Un israelit de spiţă regală sau nobilă (*cf.* Jos., *Ant.* 10. 188), a fost dus în robie în Babilon de Nebucadneţar în anul al treilea al domniei lui Ioiachim şi, împreună cu alţi tineri, a fost pregătit pentru funcţii în serviciul regelui (Dan. 1:1-6). Potrivit cu obiceiul din vremea aceea, i s-a dat (v. 7) numele babilonian *Beltşaţar. El a dobîndit o reputaţie mai întîi prin tălmăcirea visurilor mai multor oameni (cap. 2-5), iar apoi prin tălmăcirea propriilor vedenii, în care a prezis triumful împărăţiei Mesianice (cap. 7-12).

Fiind renumit pentru înţelepciunea sa, el a ocupat cu succes funcţii de conducere importante în timpul lui Nebucadneţar, Belşaţar şi Darius. Ultima vedenie pe care o descrie a avut loc pe malul rîului Tigru, în anul al treilea al lui Cirus.

În Mat. 24:15 (=Marcu 13:14) există o menţionare sumară a „profetului Daniel". (*DANIEL, CARTEA LUI.)

J.D.D.
J.C.W.

DANIEL, CARTEA LUI.

I. Schiţa conţinutului

Capitolele 1-6 au un conţinut istoric şi Daniel vorbeşte despre sine la persoana a treia. Cap. 1 descrie felul în care a fost dus în robie din Iuda în Babilon şi apoi cum s-a ridicat pe treptele puterii. În cele cinci capitole care urmează el este prezentat ca prim-ministru şi ca tălmăcitor al visurilor mai multor regi ne-evrei. Vedeniile din cap. 2, 4 şi 5 sînt date regilor babilonieni Nebucadneţar şi Belşaţar şi revelează destinul regilor şi regatelor păgîne. La sfîrşitul cap. 5 este menţionată pe scurt cucerirea Babilonului de către Darius, Medul. Urmează apoi o relatare a influenţei continue pe care a avut-o Daniel şi este prezentat un complot împotriva vieţii lui. Secţiunea istorică se încheie cu izbăvirea lui miraculoasă şi cu o notă scurtă despre faptul că el „a dus-o bine în timpul domniei lui Darius şi în timpul domniei lui Cirus, Persanul".

În cap. 7-12 cadrul istoric este foarte palid iar Daniel, care vorbeşte acum la persoana întîi, are cîteva vedenii care prezintă destinul Israelului în raport cu regatele păgîne.

II. Autorul şi data scrierii

Teologii critici moderni sînt practic unanimi în nerecunoaşterea cărţii ca o scriere a lui Daniel, datînd din secolul al 6-lea î.d.Cr., în ciuda mărturiei cărţii însăşi şi a afirmaţiei Domnului nostru că „urîciunea pustiirii" este ceva despre care „a vorbit proorocul Daniel" (Mat. 24:15). Criticii afirmă că această carte a fost compilată de un autor necunoscut în jurul anului 165 î.d.Cr., deoarece conţine profeţii despre regi şi războaie din era post-babiloniană care devin tot mai exacte, pe măsură ce se apropie de această dată (11:2-35). Se afirmă de asemenea că această carte a fost scrisă ca să-i încurajeze pe evrei în conflictul lor cu Antiochus Epiphanes (*cf.* 1 Mac. 2:59-60) şi că ea a fost primită de aceştia cu entuziasm, ca o carte autentică şi a fost inclusă imediat în Canonul ebr.

În afară de implicaţiile îndoielnice cu privire la profeţia predictivă, această concepţie critică trebuie respinsă pentru următoarele motive:

1. Presupunerea că autorul l-a plasat pe Darius I înainte de Cirus şi că l-a socotit pe Xerxes tatăl lui Darius I (*cf.* 6:28; 9:1) ignoră faptul că Daniel vorbeşte despre Darius Medul, un guvernator în subordinea lui Cirus, al cărui tată a avut acelaşi nume cu regele persan. Criticii nu pun la îndoială faptul că autorul a fost un evreu cu o minte sclipitoare (*cf.* R. H. Pfeiffer, *IOT*, 1948, p. 776). Dar nici un evreu inteligent din secolul al 2-lea î.d.Cr. nu ar fi putut comite o eroare istorică de felul celei presupuse de

critici, dacă ar fi avut în față Ezra 4:5-6, mai ales că în Dan. 11:2 spune despre Xerxes că a fost al patrulea rege după Cirus (*cf.* A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel*, 1892, p. 109).

2. Dacă această carte ar fi fost plină de erori istorice grave, după cum susțin criticii (*cf.* H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires of the Book of Daniel*, 1935, p. 54-60), evreii din perioada macabee nu ar fi acceptat-o nicidecum ca pe o carte canonică. Palestinienii învățați din vremea aceea au avut acces la scrierile lui Herodot, Ctesias, Berossus, Menander și alți istorici antici ale căror lucrări nu s-au păstrat pînă în zilele noastre, și ei cunoșteau bine numele lui Cirus și ale succesorilor săi la tronul Persiei - cu toate acestea, ei nu au găsit nici o eroare istorică în cartea lui Daniel, dar în același timp au respins cărți cum este 1 Macabei ca fiind nedemnă de includerea în Canon (*cf.* R. D. Wilson, *Studies in the Book of Daniel*, 1917, p. 149).

3. Descoperirea unor fragmente de manuscrise ale cărții lui Daniel în Peștera 1 și Peștera 4 din Wadi Qumran, care prezintă în text puncte de tranziție evreo-aramaice și aramaico-evreiești a pus sub semnul întrebării necesitatea datării cărții în epoca macabee (*cf.* W. S. LaSor, *Amazing Dead Sea Scrolls*, 1956, p. 42-44).

4. Autorul dovedește o cunoaștere mai exactă a istoriei neo-babiloniene și a primei părți a perioadei persane ahemenide decît orice istoric cunoscut din secolul al 6-lea î.d.Cr. încoace. În ce privește Dan. 4, Robert H. Pfeiffer a scris: „Probabil că nu vom ști niciodată de unde a aflat autorul că noul Babilon a fost creația lui Nebucadnețar (4:30), așa cum au dovedit excavațiile" (*op. cit.*, p. 758). În ce privește Dan. 5, prezentarea lui Belșațar ca și co-regent al Babilonului sub domnia lui Nabonid a fost confirmată în mod strălucit de descoperirile arheologice (*cf.* R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, 1929; și J. Finegan, *Light From the Ancient Past*², 1959, p. 228). În ce prievște Dan. 6, studii recente au arătat că Darius Medul corespunde remarcabil de bine cu ceea ce se cunoaște din Cronica lui Nabonid și din numeroase alte documente cuneiforme contemporane ale lui Gubaru, pe care Cirus l-a numit „Guvernator al Babilonului și al ținutului de dincolo de Rîu". Nu mai este posibil să atribuim autorului ideea falsă că ar fi existat un regat med independent în perioada dintre căderea Babilonului și urcarea pe tron a lui Cirus (*cf.* J. C. Whitcomb, *Darius the Mede*, 1959. Pentru o alternativă diferită, vezi de asemenea *DARIUS). De asemenea, autorul a cunoscut suficient de bine obiceiurile din secolul al 6-lea î.d.Cr. încît să-l prezinte pe Nebucadnețar ca fiind în stare să facă și să schimbe legile Babilonului cu suveranitate absolută (Dan. 2:12-13, 46), și în același timp să-l prezinte pe Darius Medul ca fiind incapabil de a schimba legile mezilor și perșilor (6:8-9). De asemenea, el a prezentat corect schimbarea de la pedeapsa cu focul, în timpul babilonienilor (Dan. 3) la pedeapsa prin aruncarea în groapa cu lei, în timpul perșilor (Dan. 6), întrucît focul era sacru pentru zoroastrieni (*cf.* A. T. Olmstead, *The History of the Persian Empire*, 1948, p. 473).

Pe baza unei comparații atente a dovezilor cuneiforme despre Belșațar și a afirmațiilor din Dan. 5, R. P. Dougherty a tras concluzia că „ideea că al cincilea capitol al cărții lui Daniel își are originea în perioada macabee este discreditată" (*op. cit.*, p. 200). Dar aceeași concluzie poate fi trasă cu privire la capitolele 4 și 6 ale cărții lui Daniel, așa cum am arătat mai sus. Prin urmare, întrucît criticii sînt aproape unanimi în afirmația că scrierea lui Daniel este opera unui singur autor (*cf.* R. H. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 761-762), putem afirma cu certitudine că această carte nu ar fi putut fi scrisă atît de tîrziu cum este epoca Macabee.

În fine, trebuie spus că argumentele clasice pentru datarea cărții în secolul al 2-lea î.d.Cr. sînt neîntemeiate. Faptul că această carte a fost plasată în a treia parte a Canonului evr. (Scrierile) și nu în a doua (Profeții) în *Talmudul bab.* din secolul al 4-lea d.Cr. nu este decisiv; cu 200 de ani mai devreme, Josephus l-a plasat pe Daniel între profeți (*Against Apion*, 1. 8). R. L. Harris demonstrează de asemenea că teoria larg răspîndită a canonizării în trei etape „nu mai poate fi susținută" (*Inspiration and Canonicity of the Bible*, 1969, p. 148).

De asemenea, faptul că Ben-Sirah, autorul cărții Eclesiasticului (180 î.d.Cr.) nu îl menționează pe Daniel printre oamenii celebri din trecut nu dovedește că el nu ar fi știut nimic despre Daniel. Lucrul acesta este evident din faptul că el nu a menționat pe Iov, toți judecătorii (cu excepția lui Samuel), Asa, Iosafat, Mardoheu și nici chiar pe Ezra (Eclesiasticul 44-49).

Prezența a trei nume grecești pentru instrumente muzicale (traduse „chitară", „alăută" și „psaltire" în 3:5, 10), un alt argument pentru o dată tîrzie a scrierii, nu mai constituie o problemă serioasă deoarece a devenit tot mai clar că cultura greacă a pătruns în Orientul Apropiat cu mult timp înainte de Nebucadnețar (*cf.* W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*², 1957, p. 337; E. M. Yamauchi în J. B. Payne (ed.), *New Perspectives in the OT*, 1970, p. 170-200). Cuvintele persane împrumutate ca termeni tehnici sînt de asemenea în armonie cu o dată veche a scrierii. Limba aramaică folosită de Daniel (2:4b - 7:28) se aseamănă îndeaproape cu cea a lui Ezra (4:7-6:18; 7:12-26) și cu limba din papirusurile elefantine din secolul al 5-lea î.d.Cr. (*cf.* G. L. Archer în J. B. Payne (ed.), *New Perspectives in the OT*, 1970, p. 160-169), iar limba ebraică a lui Daniel se aseamănă cu cea din Ezechiel, Hagai, Ezra și Cronici mai mult decît cea din Eclesiasticul (180 î.d.Cr.; *cf.* G. L. Archer în J. H. Skilton (ed.), *The Law and the Prophets*, 1974, p. 470-481).

III. Profețiile lui Daniel

Această carte apocaliptică importantă oferă cadrul de bază pentru istoria evreilor și ne-evreilor din vremea lui Nebucadnețar pînă la a doua venire a lui Cristos. Înțelegerea profețiilor sale este esențială pentru interpretarea corectă a discursului lui Cristos de pe Muntele Măslinilor (Mat. 24-25; Luca 21), a doctrinei lui Pavel despre omul nelegiuirii (2 Tes. 2) și a Apocalipsei. Cartea lui Daniel are de asemenea o importanță teologică mare datorită doctrinei sale despre îngeri și despre înviere.

Printre cei care adoptă o poziție conservatoare cu privire la data scrierii și autorul cărții, există două școli principale de gîndire cu privire la interpretarea profețiilor pe care le conține. Pe de-o parte, unii comentatori consideră că profețiile lui Daniel despre statuia cea mare (2:31-49), despre cele patru fiare (7:2-27) și despre cele șaptezeci de săptămîni (9:24-27) au culminat cu prima venire a lui Cristos și cu evenimentele legate de aceasta, întrucît ei văd împlinirea în

Biserică, noul Israel, a promisiunilor lui Dumnezeu față de evrei, vechiul Israel. Astfel, piatra care lovește statuia (2:34-35) indică prima venire a lui Cristos și creșterea Bisericii. Cele zece coarne ale fiarei a patra (7:24) nu sînt în mod necesar regi contemporani; cornul mic (7:24) nu reprezintă neapărat o ființă omenească; iar expresia „o vreme, două vremuri și jumătatea unei vremi" (7:25) trebuie interpretată simbolic. De asemenea, cele „șaptezeci de săptămîni de ani" (9:24) sînt simbolice; perioada aceasta simbolică se încheie cu înălțarea lui Cristos întrucît toate cele șase scopuri (9:24) au fost împlinite pînă atunci. Moartea lui Mesia este ceea ce cauzează încetarea jertfei necurmate a evreilor, iar „pustiitorul" (9:27) se referă la distrugerea Ierusalimului de către Titus.

Alți comentatori însă (inclusiv autorul de față), consideră că aceste profeții culminează cu a doua venire a lui Cristos, cînd poporul Israel va avea din nou un rol proeminent în relațiile lui Dumnezeu cu rasa umană. În consecință, statuia mare din Dan. 2 reprezintă „împărățiile lumii" dominate de Satan (Apoc. 11:15), prezentate sub forma Babilonului, Medo-Persiei, Greciei și Romei, iar Roma dăinuiește într-o formă sau alta pînă la sfîrșitul vremurilor. Imperiul fără Dumnezeu culminează cu zece regi contemporani (2:41-44; *cf.* 7:24; Apoc. 17:12) care sînt nimiciți de Cristos la a doua Sa venire (2:45). După aceea, Cristos va întemeia împărăția Sa pe pămînt (*cf.* Mat. 6:10; Apoc. 20:1-6), care devine un „munte mare" și umple „tot pămîntul" (2:35).

Dan. 7 prezintă aceleași patru împărății sub forma unor fiare sălbatice, a patra dintre ele (Roma) producînd zece coarne care corespund cu degetele picioarelor statuii (7:7). Totuși, acest capitol merge mai departe decît capitolul 2, prin faptul că acum este prezentat anticristul sub forma unui al unsprezecelea corn care smulge trei dintre coarne și persecută pe sfinți pentru „o vreme, două vremi și jumătatea unei vremi" (7:25). Faptul că această expresie înseamnă trei ani și jumătate se poate vedea dintr-o comparație cu Apoc. 12:14, cu 12:6 și 13:5. Nimicirea anticristului, în care este concentrată în final puterea celor zece regi (Apoc. 13:1-2; 17:7-17; *cf.* Dan. 2:35) este realizată de „unul ca un fiu al omului" (Dan. 7:13) care vine „pe norii cerului" (*cf.* Mat. 26:64; Apoc. 19:11 ș.urm.).

„Cornul mic" din Dan. 8:9 ș.urm. nu trebuie identificat cu cel din 7:24 ș.urm. (anticrist), deoarece acesta nu a ieșit din împărăția a patra ci dintr-o diviziune a celei de-a treia. Din punct de vedere istoric, cornul mic din Dan. 8 a fost Antiochus Epiphanes, Seleucidul care a persecutat Israelul (8:9-14). Din punct de vedere profetic, părerea autorului articolului de față este că acest corn mic reprezintă regele escatologic din N care se opune lui anticrist (8:17-26; *cf.* 11:40-45).

Profeția despre cele 70 de săptămîni (9:24-27) se crede că are o importanță crucială pentru escatologia biblică. Autorul articolului de față crede că aceste 70 de săptămîni de ani trebuie socotite de la decretul lui Artaxerxe I pentru reconstruirea Ierusalimului, în anul 445 î.d.Cr. (Neem. 2:1-8) și se încheie cu instaurarea împărăției mileniale (9:24). Pare clar că există un hiat care separă sfîrșitul săptămînii șaizeci și nouă și începutul săptămînii a șaptezecea (9:26), deoarece Cristos a vorbit despre „urîciunea pustiirii" la sfîrșitul epocii prezente (Mat. 24:15 în context; *cf.* Dan. 9:27). Asemenea hiatusuri profetice nu sînt neobișnuite în VT (de ex. Is. 61:2; *cf.* Luca 4:16-21). Prin urmare, săptămîna a șaptezecea, potrivit premileniștilor dispensaționaliști, este o perioadă de 7 ani care precede a doua venire a lui Cristos, o perioadă în timpul căreia anticristul ajunge să domine lumea și îi persecută pe sfinți.

Dan. 11:2 ș.urm. prevestește ridicarea a patru regi persani (al patrulea dintre ei a fost Xerxes); Alexandru cel Mare; diferiți regi din dinastia Seleucizilor și Ptolemeilor, cu Antiochus Epiphanes (11:21-32), ale cărui atrocități au provocat războaiele Macabeilor (11: 32b-35). Se crede că versetul 35b constituie trecerea la vremurile escatologice. Mai întîi este arătat anticristul (11:36-39); apoi ultimul rege din N, care potrivit unor teologi premileniști va zdrobi temporar pe anticrist și pe regele din S, înainte ca să fie nimicit în mod supranatural pe munții lui Israel (11:40-45; *cf.* Ioel 2:20; Ezec. 39:4, 17). Între timp, anticristul își va reveni în urma loviturii fatale și va începe perioada sa de dominare a lumii (Dan. 11:44; *cf.* Apoc. 13:3; 17:8).

Necazul cel mare, care ține 3 1/2 ani (Dan. 7:25; *cf.* Mat. 24:21) începe cu victoria arhanghelului Mihail asupra oștilor cerești ale lui Satan (Dan. 12:1; *cf.* Apoc. 7:9-14). Deși perioada de necaz durează numai 1.260 de zile (Apoc. 12:6), alte 30 de zile sînt necesare pentru curățirea și restaurarea Templului (Dan. 12:11) și alte 45 de zile sînt necesare înainte de a începe binecuvîntarea deplină a împărăției mileniale (12:12).

BIBLIOGRAFIE. R. D. Wilson, *Studies in the Book of Daniel*, 1, 1917; 2, 1938; J. A. Montgomery, *The Book of Daniel, ICC*, 1927; R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, 1929; H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, 1935; C. Lattey, *The Book of Daniel*, 1948; E. J. Young, *The Prophecy of Daniel*, 1949; și *The Messianic Prophecies of Daniel*, 1954; H. C. Leupold, *Exposition of Daniel*, 1949; R. D. Culver, *Daniel and the Latter Days*, 1954; J. C. Whitcomb Jr, *Darius the Mede*, 1959; D. J. Wiseman, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, 1965; J. Walvoord, *Daniel*, 1971; Leon Wood, *A Commentary on Daniel*, 1973; J. G. Baldwin, *Daniel, TOTC*, 1978.

J.C.W.

DANS. VT menționează uneori dansul numai ca o sursă de amuzament (de ex. Exod. 32:19; Ecl. 3:4), dar de obicei în spatele acestei activități există o oarecare semnificație religioasă. Grupuri de femei au dansat cu ocazia unei celebrări naționale, cum a fost după traversarea Mării Roșii (Exod. 15:20), după victorii militare (1 Sam. 18:6) și la sărbători religioase (Jud. 21:19-21). Despre bărbați se menționează mai rar că ar fi dansat (de ex. 2 Sam. 6:14).

În timpurile *NT*, obiceiul grecesc de a angaja dansatoare de profesie a fost urmat în cazul dansului lui Salome la sărbătoarea zilei de naștere a lui Irod (Marcu 6:21-22); a fost dans la sărbătoarea prilejuită de întoarcerea fiului risipitor (Luca 15:25); dansul era un lucru atît de obișnuit în viața de fiecare zi, încît a intrat și în jocurile copiilor (Mat. 11:17; Luca 7:32; *cf.* Iov 21:11).

Pentru o tratare cuprinzătoare a subiectului, vezi articolul corespunzător din *EBi.*

J.D.D.

DARURI SPIRITUALE.

I. Numele și natura lor

Termenul „daruri spirituale" sau „daruri duhovnicești" reprezintă traducerea substantivului neutru plural grec *charismata*, derivat de la *charizesthai* (a arăta favoare, a dărui cu mînă largă), care este înrudit cu substantivul *charis* (har, grație); ele sînt expresii concrete ale lui *charis*, harul care ajunge să aibă efecte vizibile în cuvînt sau în faptă. Forma singulară este folosită cu privire la darul mîntuirii dat de Dumnezeu prin Cristos (Rom. 5:15 ș.urm.; 6:23) și cu privire la orice har sau îndurare specială (Rom. 1:11; 1 Cor. 1:7; 7:7; 2 Cor. 1:11). Forma de plural este folosită în principal într-un sens tehnic pentru a indica darurile extraordinare ale Duhului Sfînt revărsate asupra creștinilor pentru o slujire specială, iar în cîteva locuri forma de singular este folosită tot într-un sens distributiv sau semi-colectiv (1 Tim. 4:14; 2 Tim. 1:6; 1 Pet. 4:10).

Împărțirea generală a darurilor Duhului Sfînt, marcînd noua dispensație, a fost prevestită de profetul Ioel (2:28) și confirmată de promisiunile lui Cristos pentru ucenicii Săi (Marcu 13:11; Luca 12:11 ș.urm.; Ioan 14:12; Fapt. 1:8; *cf.* Mat. 10:1, 8 și textele paralele; Marcu 16:17 ș.urm.). În ziua Cincizecimii au fost împlinite aceste profeții și promisiuni (Fapt. 2:1-21, 33). Mai tîrziu, numeroase daruri spirituale sînt menționate frecvent de Luca (Fapt. 3:6 ș.urm.; 5:12-16; 8:13, 18; 9:33-41; 10:45 ș.urm. etc.), de Petru (1 Pet. 4:10) și de Pavel (Rom. 12:6-8; 1 Cor. 12-14), care le descrie și cu termenul „lucruri duhovnicești (spirituale)" (gr. *pneumatika*, 1 Cor. 12:1; 14:1) și „duhuri", adică, diferite manifestări ale Duhului (gr. *pneumata*, 1 Cor. 14:12). Darurile sînt împărțite de Duhul Sfînt potrivit cu voia Sa suverană (1 Cor. 12:11) și un credincios individual poate primi unul sau mai multe daruri (1 Cor. 12:8 ș.urm.; 14:5, 13).

II. Scopul și durata

Scopul acestor daruri spirituale este în primul rînd edificarea întregii Biserici (1 Cor. 12:4-7; 14:12) și, în al doilea rînd, convingerea și convertirea necredincioșilor (1 Cor. 14:21-25; *cf.* Rom. 15:18 ș.urm.). O problemă controversată este dacă ele ar trebui să fie privite ca daruri acordate permanent Bisericii sau numai înzestrări temporare.

Părerea răspîndită mai demult, potrivit căreia *charismata* au fost date pentru întemeierea Bisericii și au încetat în timpul secolului al 4-lea cînd Biserica a devenit suficient de puternică încît să continue fără ajutorul lor, este o părere contrară dovezilor istorice (B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles*, 1972, p. 6-21). Warfield însuși a susținut ideea că *charismata* au fost date pentru autentificarea apostolilor ca mesageri ai lui Dumnezeu, unul dintre semnele unui apostol fiind posedarea acelor daruri și a puterii de a le conferi altor credincioși. Darurile au încetat treptat odată cu moartea apostolilor și acelor cărora le-au conferit ei daruri (*op. cit.*, p. 3, 21 ș.urm.). W. H. Griffith Thomas a privit *charismata* ca o mărturie pentru Israel cu privire la caracterul mesianic al lui Isus, o mărturie care a devenit nefuncțională după încheierea Faptelor, cînd Israel a refuzat Evanghelia (*The Holy Spirit of God*, 1972, p. 48 ș.urm.; *cf.* O. P. Robertson, *WTJ* 38, 1975, p. 43-53). Cei care adoptă aceste concepții tind să conteste autenticitatea presupuselor manifestări carismatice de mai tîrziu.

Pe de altă parte, în 1 Cor. 13:8-12 găsim dovezi puternice despre permanența *charismata* în biserică, și în acest pasaj afirmă că ele vor continua să se manifeste pînă la *parousia*. În cazul acesta apariția lor intermitentă în istoria de mai tîrziu se poate să fi fost afectată de credința și spiritualitatea fluctuantă a bisericii și de scopul suveran al Duhului Însuși care împarte darurile „cum voiește" (1 Cor. 12:11).

III. Daruri individuale

Lista de *charismata* în NT (Rom. 12:6-8; 1 Cor. 12:4-11, 28-30; *cf.* Efes. 4:7-12) este în mod evident incompletă. Au fost făcute diferite încercări de a clasifica darurile, dar ele se încadrează în principal în două categorii principale - daruri care îi califică pe posesorii lor pentru propovăduirea cuvîntului și daruri care îi înzestrează pentru slujire practică (*cf.* 1 Pet. 4:10 ș.urm.).

a. Daruri de propovăduire

(i) **Apostol* (gr. *apostolos*, lit. „trimis", emisar, misionar, 1 Cor. 12:28 ș.urm.; *cf.* Efes. 4:11). Titlul de „apostol" a fost dat inițial Celor Doisprezece (Mat. 10:2; Luca 6:13; Fapt. 1:25 ș.urm.), dar a fost revendicat mai tîrziu de Pavel (Rom. 1:1; 1 Cor. 9:1 ș.urm. etc.) și a fost aplicat într-un sens mai puțin strict lui Barnaba (Fapt. 14:4, 14), Andronic și Iunias (sau Iunia) (Rom. 16:7) și, poate, lui Apolo (1 Cor. 4:6, 9), Silvan și Timotei (1 Tes. 1:1; 2:6) și lui Iacov, fratele Domnului (1 Cor. 15:7; Gal. 1:19). Funcția specială a unui apostol a fost, așa cum sugerează numele, să proclame Evanghelia la lumea necredincioasă (Gal. 2:7-9).

(ii) * *Profeție/prorocie* (gr. *prophēteia*, Rom. 12:6; 1 Cor. 12:10, 28 ș.urm.; *cf.* Efes. 4:11). Funcția principală a unui profet/proroc din NT era să comunice revelația divină cu semnificație temporară care spunea Bisericii ce trebuia să știe și să facă în împrejurări speciale. Mesajul său era un mesaj de edificare, de îndemn (gr. *paraklesis*), de consolare (1 Cor. 14:3; *cf.* Rom. 12:8) și a inclus uneori declarații autoritare despre voia lui Dumnezeu în anumite cazuri particulare (Fapt. 13:1 ș.urm.) și rareori preziceri ale unor evenimente viitoare (Fapt. 11:28; 21:10 ș.urm.). Lucrarea lui era îndreptată în principal spre Biserică (1 Cor. 14:4, 22). Unii profeți călătoreau din loc în loc (Fapt. 11:27 ș.urm.; 21:10), dar probabil că existau cîțiva profeți în fiecare biserică (Fapt. 13:1), cum era la Corint, și ne sînt date numele cîtorva dintre ei (Fapt. 11:28; 13:1; 15:32; 21:9 ș.urm.).

Capacitatea de a „deosebi duhurile" (gr. *diakriseis pneumatōn*, 1 Cor. 12:10; *cf.* 14:29) a fost complementară cu darul profeției și le-a permis ascultătorilor să judece vorbirile care se pretindeau a fi profeții inspirate (1 Cor. 14:29) prin interpretarea sau evaluarea profețiilor (1 Cor. 2:12-16), recunoscînd pe cele care erau de origine divină (1 Tes. 5:20 ș.urm.; 1 Ioan 4:1-6) și făcînd deosebire între un profet autentic și unul fals.

(iii) *Învățătura* (gr. *didaskalia*, Rom. 12:7; 1 Cor. 12:28 ș.urm.; *cf.* Efes. 4:11). Spre deosebire de profet, învățătorul nu rostea revelații noi, ci explica și aplica doctrina creștină definitivată deja, iar lucrarea lui probabil că era limitată la biserica locală (Fapt. 13:1; *cf.* Efes. 4:11). „Vorbirile despre cunoștință" (gr. *logos gnōseōs*, 1 Cor. 12:8), o vorbire inspirată care conține

cunoștință, este legată de învățătură; dar „vorbirile despre înțelepciune" (gr. *logos sophias*, 1 Cor. 12:8), exprimînd o pătrundere spirituală, se poate să fie legate mai mult de apostoli și evangheliști (*cf.* 1 Cor. 1:17-2:5, în special 1:24-30) sau de profeți.

(iv) *Felurite limbi* (gr. *genē glōssōn*, 1 Cor. 12:10, 28 ș.urm.) și tălmăcirea *limbilor (gr. *hermēneia glōssōn*, 1 Cor. 12:10, 30).

b. Daruri pentru slujirea practică

(i) *Daruri de putere.* **1.** Credința (gr. *pistis*, 1 Cor. 12:9) nu este credința mîntuitoare, ci o măsură mai mare de credință prin care pot fi realizate lucrări speciale sau minuni (Mat. 18:19 ș.urm.; 1 Cor. 13:2; Evr. 11:33-40). **2.** Darurile de vindecare (gr. plural *charismata iamatōn*, 1 Cor. 12:9, 28, 30) sînt date pentru a îndeplini minuni de restaurare a sănătății (Fapt. 3:6; 5:15 ș.urm.; 8:7; 19:12, etc.). **3.** Facerea de minuni (gr. *energēmata dynameōn*, 1 Cor. 12:10, 28 ș.urm.), lit. „puteri". Acest dar conferea capacitatea de a îndeplini diferite alte minuni (Mat. 11:20-23; Fapt. 9:36 ș.urm.; 13:11; 20:9-12; Gal. 3:5; Evr. 6:5).

(ii) *Daruri de ajutorare.* **1.** Darul ajutorărilor (gr. *antilēmpseis*, lit. „fapte de ajutorare", 1 Cor. 12:28) indică ajutorul dat celor slabi de cei tari (vezi LXX, Ps. 22:19; 89:19; verbul apare în Fapt. 20:35) și se referă la darurile speciale de îngrijire a celor săraci și nevoiași. Probabil că include **2.** dărnicia cu mînă largă (gr. *ho metadidous*, Rom. 12:8) și **3.** cel care face milostenie (gr. *ho eleōn*, Rom. 12:8). **4.** Probabil că aici este avută în vedere slujirea diaconilor (gr. *diakonia*, Rom. 12:7; *cf.* Fapt. 6:1; vezi și Filip. 1:1; 1 Tim. 3:1-13).

(iii) Daruri de conducere. **1.** Administratorii (gr. *kybernēseis*, lit. „lucrări de călăuzire, darea direcției") se bucurau de daruri și autoritate pentru a conduce și îndruma biserica locală. **2.** „Conducătorul" (Rom. 12: 8; gr. *ho prohistamenos*) se pare că avea același dar (cuvîntul gr. apare din nou în 1 Tes. 5:12; 1 Tim. 5:17), afară de cazul că termenul ar fi tradus „cel care dă ajutor" (VSR, Rom. 12:8), în care caz ar indica un dar de ajutorare.

Unele daruri, cum sînt cele de apostol, profet și învățător, erau exercitate în lucrarea obișnuită; alte daruri, cum sînt vorbirea în limbi și vindecările, erau manifestate ocazional. În unele cazuri darurile par să implice o descătușare sau o creștere a unei înzestrări naturale, cum este darul învățării altora, al ajutorării și al conducerii; altele sînt în mod clar o înzestrare specială: credința, darul vindecărilor și puterea de a face minuni.

BIBLIOGRAFIE. A. Bittlinger, *Gifts and Graces*, 1967; *idem*, *Gifts and Ministries*, 1974; D. Bridge și D. Phypers, *Spiritual Gifts and the Church*, 1973; H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, 1969; H. Conzelmann, „*charisma*", *TDNT* 9, p. 402-406; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975; E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, 1961.

W.G.P.

DARIUS (ebr. *Dāryāweš*; acad., elam. *Dariawuš*; persană veche, *Darayavauš*; gr. *Dareios*).

1. Darius Medul, fiul lui Ahașveroș (Xerxes; Dan. 9:1), a primit conducerea în urma morții lui Belșațar (5:30-31) și a fost făcut rege al caldeilor (9:1) la vîrsta de 62 de ani (5:31). El a purtat titlul de „rege" (6:6, 9, 25) iar anii au fost socotiți în raport cu domnia sa (11:1). El a numit 120 de guvernatori subordonați față de trei președinți, dintre care unul era Daniel (6:2), care a prosperat în timpul domniei sale (6:28). Potrivit lui Josephus (*Ant.* 10. 249), Daniel a fost mutat de Darius în Media.

Întrucît Darius Medul nu este menționat pe nume în afara cărții lui Daniel, iar inscripțiile cuneiforme contemporane nu recunosc nici un rege al Babilonului între Nabonidus (și Belșațar) și urcarea pe tron a lui Cirus, istoricitatea lui Darius a fost contestată și relatarea din VT despre domnia lui a fost considerată un amestec de tradiții confuze (H. H. Rowley, *Darius the Mede*, 1935). Pe de altă parte, narațiunea are aspectul unei scrieri istorice autentice și absența multor scrieri istorice din această perioadă nu este un motiv pentru care istoricitatea lui Darius să nu fie acceptată.

Au fost făcute multe încercări de a-l identifica pe Darius cu persoane menționate în textele babiloniene. Două dintre ipotezele cele mai rezonabile îl identifică pe Darius cu (*a*) Gubaru, (*b*) *Cirus. Gubaru a fost guvernator al Babilonului și al regiunii de dincolo de Rîu (Eufrat). Totuși, nu există nici o dovadă că el ar fi fost Med, că ar fi fost rege, numit Darius, fiu al lui Ahașveroș, sau că ar fi avut în jur de 60 de ani. Cirus, care era înrudit cu Mezii, a fost numit „rege al Mezilor" și se știe că avea 62 de ani cînd a ajuns rege al Babilonului. Potrivit inscripțiilor, el a numit mulți oficiali subordonați iar documentele erau datate în funcție de anii domniei sale. Această teorie cere ca versetul din Dan. 6:28 să fie tradus: „... în timpul domniei lui Darius, adică în timpul domniei lui Cirus Persanul", ca o explicație a faptului că scriitorul ar fi folosit texte care foloseau două nume pentru aceeași persoană. Deficiența acestei teorii constă în faptul că Cirus nu a fost numit nicăieri „fiul lui Ahașveroș" (dar acesta s-ar putea să fie un termen folosit numai pentru persoane de rang regal) sau „din neamul Mezilor".

2. Darius I, fiul lui Histaspe, care a fost rege în Persia și în Babilon, unde l-a succedat pe Cambyses (după ce au fost detronați doi uzurpatori) și a domnit între 521-486 î.d.Cr. El le-a permis evreilor care s-au întors în țară să reconstruiască Templul din Ierusalim împreună cu Iosua și Zorobabel (Ezra 4:5; Hag. 1:1; Zah. 1:1).

3. Darius II (Nothus), care a domnit în Persia și în Babilon (423-408 î.d.Cr.), numit „Darius Persanul" în Neem. 12:22, poate pentru a-l deosebi de „Darius Medul". Întrucît tatăl lui Jaddua, marele preot, este menționat într-unul din Papirusurile elephantine din cca 400 î.d.Cr., nu este nevoie să presupunem că acest Jaddua a fost marele preot care l-a întîmpinat pe Alexandru în 332 î.d.Cr. și că Darius care este menționat aici este Darius III (Codomanus), care a domnit între cca 336-331 î.d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. J. C. Whitcomb, *Darius the Mede*, 1959; D. J. Wiseman, *Notes on some Problems in the Book of Daniel*, 1970, p. 9-16. D.J.W.

DATAN (ebr. *dāṯān*, „izvor"?). Un om din seminția lui Ruben, fiul lui Eliab. Num. 16:1-35 relatează cum, împreună cu fratele său Abiram și cu *Core, un levit, s-a răsculat împotriva lui Moise.

J.D.D.

DATORIE, DATORNIC.

a. A împrumuta, împrumut

În Israel împrumuturile nu erau comerciale ci caritabile și nu erau date pentru a-l ajuta pe un comerciant să înceapă sau să-și extindă operațiile ci pentru a-l ajuta pe un țăran care trecea printr-o perioadă de sărăcie. Întrucît economia a rămas predominant agrară pînă la sfîrșitul monarhiei, nu se dezvoltase nici un echivalent pentru sistemul de împrumuturi comerciale care existau în Babilon încă din anul 2000 î.d.Cr. Din această cauză, legile nu conțineau reglementări mercantile ci îndemnuri la bunăvoință între vecini. Aceeași perspectivă o întîlnim în cartea apocrifă *Înțelepciunea lui Isus Sirah,* 29. Cadrul se schimbă în NT. Datornicii din pilda ispravnicului nedrept (Luca 16:1-8) sînt fie chiriași care plătesc chirie în natură, fie negustori care au luat bunuri pe credit. Descrierea păcatelor ca datorii (Mat. 6:12) este o expresie evreiască obișnuită pe care o folosește Isus, nu pentru a caracteriza relația dintre Dumnezeu și om ca relația dintre creditor și datornic, ci pentru a proclama harul și pentru a îndemna la iertare (Luca 7:41 ș.urm.; Mat. 18:21-27).

b. Dobîndă, camătă

Cuvîntul „camătă" nu are sensul modern de dobîndă exorbitantă. În VT nu este criticat faptul că dobînda ar fi prea mare ci însăși faptul că este încasată o dobîndă. Toate cele trei Coduri (Exod. 22:25, JE; Deut. 23:19 ș.urm., D; Lev. 25:35 ș.urm., H) interzic perceperea unei dobînzi pe temeiul faptului că este o exploatare a nenorocirii unui semen israelit. Deut. 23:20 (*cf.* 15:1-8) permite încasarea unei dobînzi de la un străin. Dobînda este menționată ca un lucru obișnuit în Codul lui Hammurapi și în legile babiloniene anterioare. Cuvîntul *nešek* („o mușcătură") probabil că indică rapacitatea cu care erau storși banii de la datornic, deși jocul de cuvinte din Hab. 2:7, *„nōšᵉkîm"* (care înseamnă atît „cei ce plătesc dobîndă" cît și „cei care mușcă") poate lăsa să se înțeleagă o sumă care reduce economiile puse de-o parte pentru plata datoriei. Cuvîntul sinonim *tarbît* („creștere") și cuvîntul gr. *tokos* („rod") preiau într-o măsură mai mare ideea modernă că dobînda este o creștere a capitalului. Ținînd pasul cu economia schimbată, Isus aprobă investirea banilor pentru a aduce un venit (Mat. 25:27; Luca 19:23) dar păstrează concepția tradițională de condamnare a dobînzii pentru împrumuturi personale (Luca 6:31 ș.urm.).

c. Garanție, zălog

Împrumutul era garantat prin luarea ca zălog a unor obiecte personale dacă era vorba de un împrumut temporar mic (Deut. 24:10; Iov 24:3), prin ipotecarea proprietăților funciare (Neem. 5) sau prin garanția unui garant (Prov. 6:1-5; *Înțelepciunea lui Isus Sirah* 8:13; 29:14-20). Cînd nu exista nici o proprietate care să fie vîndută pentru recuperarea împrumutului, datornicii puteau fi vînduți ca sclavi (Exod. 22:3; 2 Împ. 4:1; Amos 2:6; 8:6 etc.). Au fost elaborate legi pentru a reglementa obiceiul. Sînt stabilite restricții cu privire la gama obiectelor care pot fi luate ca zălog și condițiile împrumutului (Deut. 24). Printr-un fel de „Statut de limitări" toate datoriile trebuiau anulate în fiecare al șaptelea an (Deut. 15:1 ș.urm.; numai Deut. menționează datoriile în legătură cu Anul de veselie (anul jubiliar)) iar israeliții care prestau servicii pentru a se achita de datorii trebuiau eliberați (Lev. 25:39-55). Se pare că această legislație nu a fost respectată în cursul istoriei. Elisei o ajută pe văduva din 2 Împ. 4:1-7 nu prin invocarea legii, ci prin facerea unei minuni. Neem. 5 nu face apel la Deut. 15 (totuși *cf.* Neem. 10:31 și Ier. 34:13 ș.urm.). În perioada iudaismului Hillel a inventat un sistem pentru evaziunea legală a poruncii din Deut. 15 și scopul acesteia nu a fost să ocolească Legea ci să o adapteze la economia comercială.

BIBLIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel,* 1961; J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament,* 1970.

A.E.W.

DAVID (ebr. *dāwiḏ,* uneori *dāwîḏ*); rădăcina și înțelesul cuvîntului sînt incerte, dar vezi *BDB in loc.*; compararea cu termenul *dawîdum,* „căpetenie", din bab. veche (Mari) nu mai are credibilitate (*JNES* 17. 1958, p. 130; *VT Supp* 7, 1960, p. 165 ș.urm.); *cf.* Laesoe, *Shemsharah Tablets,* p. 56). Cel mai tînăr fiu al lui Isai, din seminția lui Iuda; a devenit al doilea rege al lui Israel. În Scriptură numai el poartă acest nume, exemplificînd locul unic pe care îl are ca strămoș, înaintaș și prevestitor al Domnului Isus Cristos - „cel mai de seamă dintre fiii marelui David". În NT există 58 de referiri la David, inclusiv titlul dat deseori lui Isus - „Fiul lui David". Pavel spune că Isus este „din sămînța lui David, după trup" (Rom. 1:3), iar Ioan scrie că Isus Însuși a spus: „Eu sînt Rădăcina și Sămînța lui David" (Apoc. 22:16).

Cînd ne întoarcem la VT pentru a afla cine a fost acest om care ocupă o poziție atît de importantă în linia genealogică a Domnului nostru și în planurile lui Dumnezeu, materialul este abundent și bogat. Istoria lui David este găsită din 1 Sam. 16 pînă în 1 Împ. 2, iar o mare parte din material are paralele în 1 Cron. 2-29.

I. Familia

Strănepot al lui Rut și Boaz, David a fost cel mai tînăr dintre opt frați (1 Sam. 17:12 ș.urm.) și a crescut ca păstor la oi. În această ocupație el a căpătat curajul de care mai tîrziu a dat dovadă în luptă (1 Sam. 17:34-35) și tandrețea și grija pentru turmă, despre care avea să cînte mai tîrziu ca atribute ale Dumnezeului său. La fel ca și Iosif, a suferit din cauza releivoințe și a invidiei fraților săi mai mari, poate din cauza talentelor cu care l-a înzestrat Dumnezeu (1 Sam. 18:28). Deși strămoșii săi au fost modești (1 Sam. 18:18), David avea să dea naștere unei linii de urmași renumiți, așa cum arată genealogia Domnului nostru în Evanghelia după Matei (Mat. 1:1-17).

II. Ungerea ca rege și prietenia cu Saul

Cînd Dumnezeu l-a respins pe Saul ca rege al lui Israel, David i-a fost revelat lui Samuel ca și succesor al lui Saul; Samuel l-a uns pe David, fără multă paradă, la Betleem (1 Împ. 16:1-13). Unul dintre rezultatele respingerii lui Saul a fost îndepărtarea Duhului lui Dumnezeu de la el, urmată de o depresie în sufletul lui, care uneori părea să se apropie de nebunie. Există o revelație impresionantă a planului divin în providența prin care David, care urma să-l înlocuiască pe Saul în harul și în planul lui Dumnezeu, este ales să-l

slujească pe regele căzut în melancolia lui (1 Sam. 16:17-21). Viețile acestor doi oameni - gigantul lovit și adolescentul în ascensiune - s-au întîlnit.

La început toate au mers bine. Lui Saul îi plăcea de tînărul ale cărui talente muzicale aveau să ne dăruiască o parte din cea mai bogată moștenire devoțională și l-a ales ca purtătorul său de arme. Binecunoscutul incident cu Goliat, luptătorul filistean, a schimbat totul (1 Sam. 17). Agilitatea lui David și măiestria lui în mînuirea praștiei a biruit puterea gigantului greoi, iar omorîrea lui a fost semnalul pentru respingerea armatei filistene de către Israel. Era deschisă calea pentru ca David să primească răsplata promisă de Saul - mîna fiicei regelui, ca să se căsătorească cu ea, și scutirea familiei tatălui său de impozite; dar cursul evenimentelor a fost schimbat de un factor nou - invidia regelui față de noul erou al lui Israel. Cînd David s-a întors de la lupta în care l-a omorît pe Goliat, femeile lui Israel l-au întîmpinat cîntînd: „Saul a bătut miile lui, iar David zecile lui de mii". Saul, spre deosebire de fiul său *Ionatan, aflat într-o situație similară, a fost tulburat de lucrul acesta și ni se spune că din ziua aceea „a privit cu ochi răi pe David" (1 Sam. 18:7, 9).

III. Ostilitatea lui Saul

Relațiile dintre Saul și David s-au înrăutățit treptat și vedem că tînărul erou național scapă dintr-un atac sălbatic al regelui îndreptat împotriva vieții lui, îi sînt retrase onorurile militare, este înșelat în ce privește căsătoria și îi este dată de soție o altă fiică a lui Saul, Mical, după un aranjament de căsătorie care a fost menit să cauzeze moartea lui David (1 Sam. 18:25). Din 1 Sam. 24:9 s-ar părea că la curtea lui Saul exista un grup care încerca în mod deliberat să înrăutățească relațiile dintre Saul și David, iar situația s-a deteriorat în continuu. O altă încercare nereușită a lui Saul de a-l omorî pe David cu sulița a fost urmată de o încercare de arestare, dejucată numai de o stratagemă a lui Mical, soția lui David (1 Sam. 19:8-17). O caracteristică remarcabilă a acestei perioade din viața lui David este felul în care doi dintre copiii lui Saul, Ionatan și Mical, s-au aliat cu David împotriva tatălui lor.

IV. Fuga dinaintea lui Saul

Următoarele etape din istoria lui David sînt marcate de o fugă constantă din calea lui Saul care îl urmărea fără încetare. Nici un loc de odihnă nu oferă siguranță pentru multă vreme; un profet, un preot, un dușman național - nimeni nu-i poate oferi adăpost, iar cei care îl ajută sînt pedepsiți cu cruzime de un rege orbit de mînie (1 Sam. 22:6-19). După ce a scăpat ca prin urechile acului de uneltirile căpeteniilor militare ale filistenilor, David a înființat în cele din urmă ceata lui din Adulam, care a fost la început o adunătură heterogenă de fugari, dar care a devenit apoi un detașament militar care hărțuia invadatorii străini, proteja holdele și turmele israeliților din zonele de graniță și trăia de pe urma generozității acestora. Refuzul grosolan al unuia dintre acești păstori-fermieri, Nabal, de a recunoaște obligația pe care o avea față de David este prezentat în 1 Sam. 25 și este interesant pentru prezentarea lui Abigail, care avea să devină mai tîrziu una dintre soțiile lui David. Cap. 24 și 26 din aceeași carte relatează două cazuri în care David a cruțat viața lui Saul, dintr-un amestec de pietate și mărinimie. În cele din urmă David, neputînd să reducă ostilitatea lui Saul, a ajuns la o înțelegere cu regele filistean Achiș, din Gat, și a primit stăpînirea asupra orașului de frontieră Țiclag în schimbul folosirii ocazionale a grupului lui de luptători. Totuși, cînd filistenii au pornit cu toate forțele împotriva lui Saul, căpeteniilor militare nu le-a plăcut prezența lui David în mijlocul lor, temîndu-se de o schimbare de loialitate în ultimul moment, așa încît David a fost cruțat de tragedia de la Ghilboa, pe care a deplîns-o mai tîrziu în una dintre cele mai frumoase elegii care s-au păstrat pînă în zilele noastre (2 Sam. 1:19-27).

V. Rege la Hebron

După ce a murit Saul, David a căutat să cunoască voia lui Dumnezeu și a fost călăuzit să se întoarcă în Iuda, regiunea sa tribală. Aici a fost ales rege de membrii tribului său și a ales ca reședință regală cetatea Hebron. Era în vîrstă de 30 de ani și a domnit la Hebron 7 1/2 ani. Primii doi ani ai acestei perioade au fost ocupați de războiul civil dintre sprijinitorii lui David și vechii curteni ai lui Saul, care l-au instalat pe fiul lui Saul, Eșbaal (Iș-Boșet), ca rege la Mahanaim. Se poate ca Eșbaal să nu fi fost decît o marionetă manipulată de comandantul armatei lui Saul, Abner. După ce aceștia doi au fost asasinați, opoziția organizată față de David s-a încheiat prin ungerea lui ca rege peste cele 12 seminții ale lui Israel la Hebron, de unde avea să transfere curînd capitala la Ierusalim (2 Sam. 3-5).

VI. Rege la Ierusalim

Acum începe perioada cea mai înfloritoare din domnia lungă a lui David, domnie care avea să dureze încă 33 de ani. Printr-o combinație fericită de bravură personală și strategie militară strălucită el i-a condus pe israeliți într-o acțiune susținută de subjugarea sistematică și decisivă a dușmanilor lor - filisteni, canaaniți, moabiți, amoniți, aramei, edomiți și amaleciți - încît numele lui avea să rămînă înscris pe paginile istoriei datorită acestui succes militar, lăsînd la o parte rolul său în planul divin de mîntuire. Slăbiciunea puterilor de pe Nil și Eufrat i-a permis, prin cuceriri și alianțe, să-și extindă sfera de influență de la granița egipteană și Golful Aqaba pînă în cursul superior al Eufratului. A cucerit citadela iebusită de la Ierusalim, despre care se credea că este inexpugnabilă, și a transformat-o în capitala sa, și a unit cele două fracțiuni majore din regatul său care mai tîrziu aveau să devină regatul lui Iuda și regatul lui Israel. A fost construit un palat, au fost deschise șosele, au fost restaurate căile comerciale și a fost asigurată prosperitatea materială a țării. Totuși, aceasta nu putea fi singura ambiție, nici măcar ambiția principală, a unui „om după inima lui Iahve", așa cum vom vedea curînd din dovezile de zel religios al lui David. El a adus înapoi chivotul legămîntului de la Chiriat-Iearim și l-a pus într-un cort pregătit în mod special pentru chivot la Ierusalim. În timpul acestei aduceri a chivotului s-a petrecut incidentul care a dus la moartea lui Uzia (2 Sam. 6:6-8). O mare parte a organizării religioase care avea să îmbogățească mai tîrziu închinăciunea la Templu își are originea în aranjamentele pentru slujirea la cort, făcute acum de David. În afară de importanța sa strategică și politică, Ierusalimul a dobîndit astfel o importanță religioasă și mai mare, cu care a fost asociat numele său de atunci încoace.

Faptul că în această perioadă de prosperitate exterioară și de aparent zel religios, David a comis

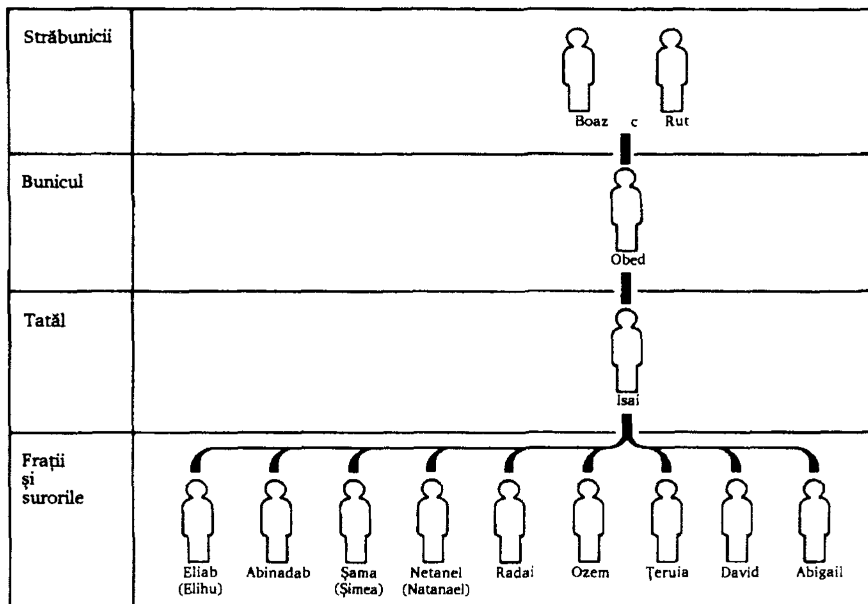
păcatul pe care Scriptura îl relatează în 2 Sam. 11 ne stîrnește cu atît mai mult mirarea și ne face să ne cutremurăm de o teamă sfîntă. Semnificația și importanța acestui păcat, atît pentru hidoșenia lui intrinsecă, cît și pentru consecințele sale pentru istoria viitoare a lui Israel, sînt incalculabile. David s-a pocăit profund, dar faptul era împlinit și stă ca o dovadă a modului în care păcatul strică planul lui Dumnezeu pentru copiii Săi. Strigătul de durere cu care a primit vestea morții lui *Absalom a fost doar un ecou slab al agoniei inimii care știa că moartea aceea, și multe altele, au fost doar o parte a recoltei produse de pofta și înșelăciunea pe care le semănase cu mulți ani în urmă.

Răscoala lui Absalom, în care partea de N a regatului a rămas loială lui David, a fost urmată curînd de o revoltă din partea părții de N a regatului, condusă de Șeba, un om din Beniamin. Această revoltă, la fel ca și răscoala lui Absalom, a fost zdrobită de Ioab. Ultimele zile din viața lui David au fost tulburate de intrigile lui Adonia și Solomon pentru ocuparea tronului și prin înțelegerea faptului că vărsarea de sînge între frați, prevestită de *Natan, avea să continue.

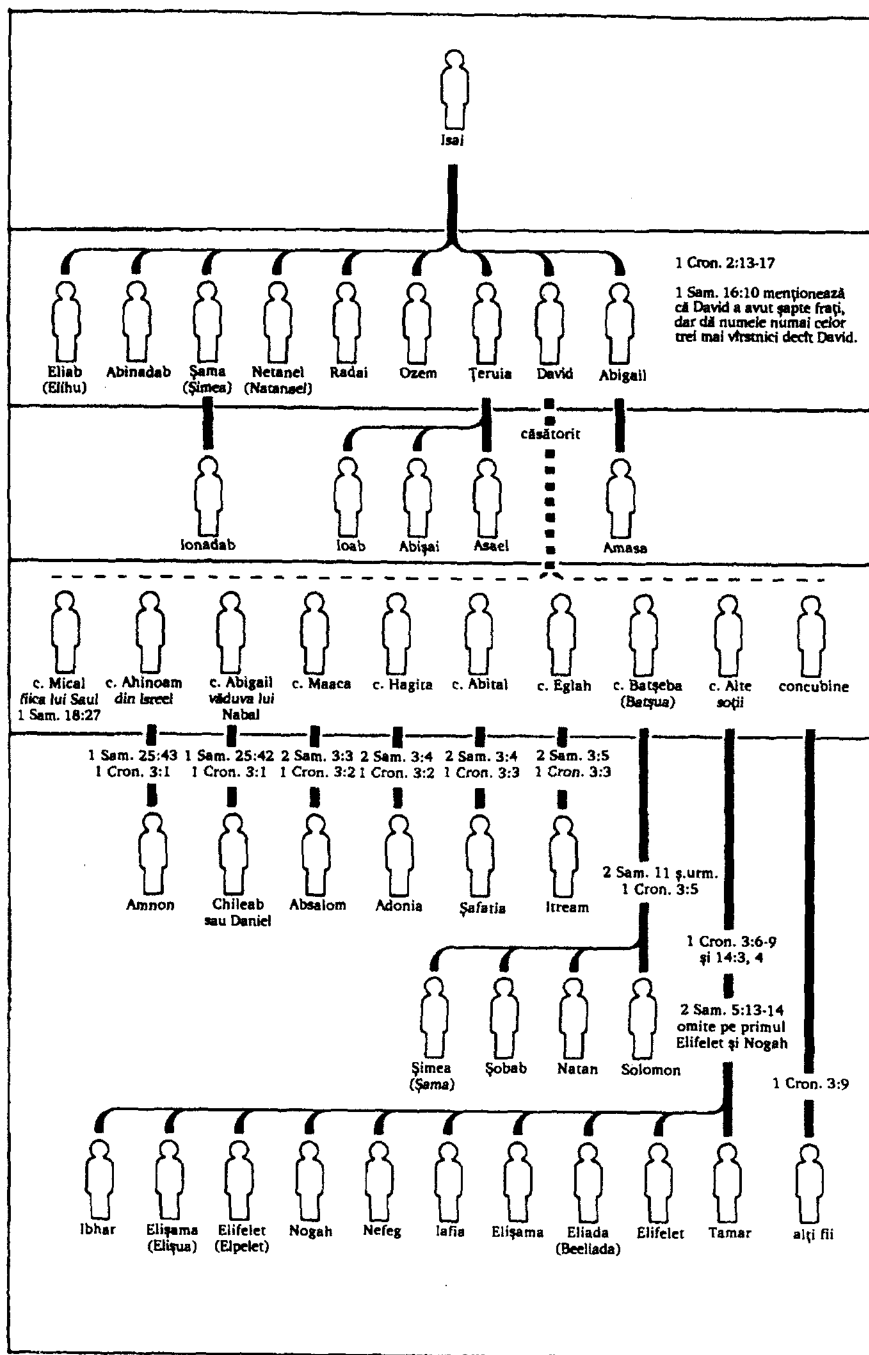
În afară de armata obișnuită a lui David, condusă de rudenia sa, Ioab, David a avut o gardă personală recrutată în principal dintre luptători de origine filisteană, a căror loialitate față de el nu s-a clătinat niciodată. În scrierile istorice există o mulțime de dovezi pe care le-am menționat deja cu privire la talentul lui David de a compune ode și elegii (2 Sam. 1:19-27; 3:33-34; 22; 23:1-7). O tradiție mai veche îl descrie ca pe „cîntărețul plăcut al lui Israel" (2 Sam. 23:1), iar scrierile VT de mai tîrziu vorbesc despre faptul că el a condus închinarea muzicală a Israelului, despre faptul că a inventat și a cîntat la instrumente muzicale și despre compozițiile lui (Neem. 12:24, 36, 45-46; Amos 6:5). Șaptezeci și trei de psalmi din Biblie sînt considerați „psalmi ai lui David", unii dintre ei implicînd foarte clar faptul că el a fost autorul. Într-un mod cît se poate de convingător, Însuși Domnul nostru a vorbit despre faptul că David a fost autorul cel puțin al unui psalm (Luca 20:42), cînd a folosit un citat din psalm pentru a arăta clar natura Mesianității Sale.

VII. Caracterul

Biblia nu trece nicăieri cu vederea păcatele sau defectele de caracter ale copiilor lui Dumnezeu. „Tot ce a fost scris mai înainte, a fost scris pentru învățătura noastră" (Rom. 15:4). O parte a misiunii Scripturii este să avertizeze prin exemple, sau să încurajeze. Păcatul lui David în problema cu Urie Hetitul este un exemplu important de felul acesta. Această pată trebuie să fie văzută așa cum este - o pată pe un caracter care de altfel a fost bun și frumos pentru gloria lui Dumnezeu. Este adevărat că în viața lui David sînt elemente care par străine și chiar respingătoare pentru fiii noului legămînt. Totuși, „el a slujit celor din vremea lui, după planul lui Dumnezeu" (Fapt. 13:36) și în generația aceea el s-a evidențiat ca o lumină strălucitoare puternică pentru Dumnezeul lui Israel. Realizările lui au fost multe și diferite; om de acțiune, poet, îndrăgostit tandru, dușman generos, judecător aspru, prieten loial - el a avut toate calitățile pe care oamenii le consideră bune și demne de admirat la un om, și aceasta a fost prin voia lui Dumnezeu care l-a creat și l-a modelat pentru destinul său. David, și nu Saul, este cel spre care evreii privesc cu mîndrie și



Strămoșii lui David din seminția lui Iuda.



Familia lui David din seminția lui Iuda.

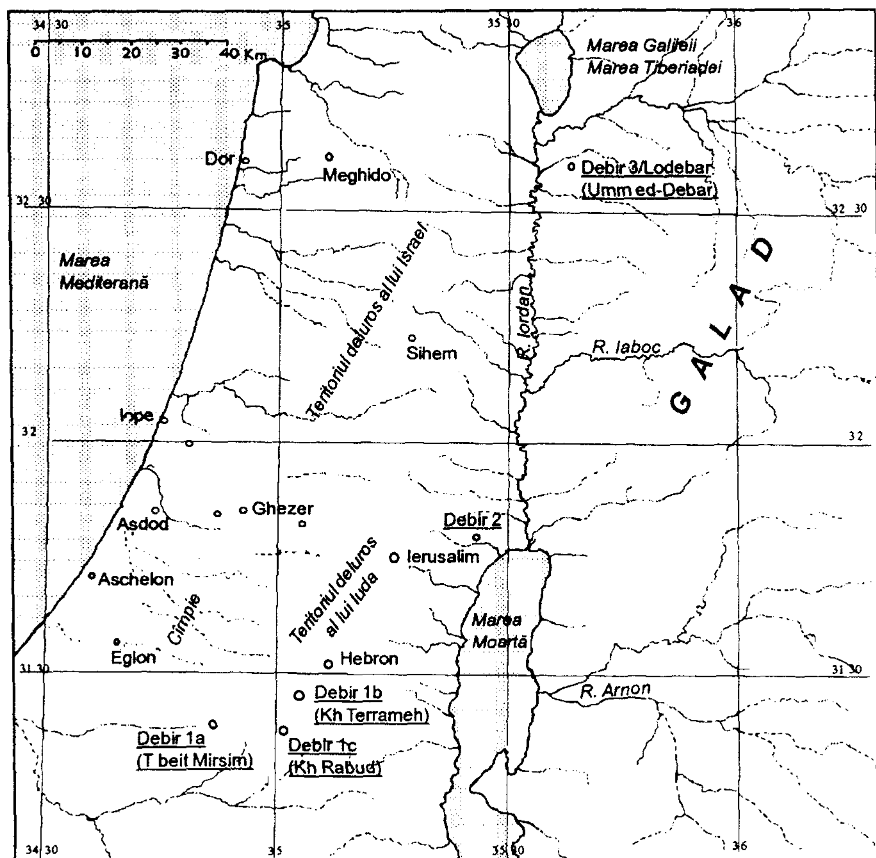
afecțiune, considerîndu-l întemeietorul regatului lor și în el au văzut cei mai vizionari dintre ei idealul de rege, dincolo de care mințile lor nu puteau ajunge. În el au văzut ei pe viitorul Mesia, care avea să izbăvească pe poporul Său și avea să șadă pe tronul lui David pentru totdeauna. Faptul că lucrul acesta nu a fost o absurditate idealistă, cu atît mai puțin idolatrie, este indicat de pasajele din NT care vorbesc despre calitățile lui David, din a cărui sămînță avea să vină, după trup, Mesia.

BIBLIOGRAFIE. G. de S. Barrow, *David: Shepherd, Poet, Warrior, King*, 1946; A. C. Welch, *Kings and Prophets of Israel*, 1952, p. 80 ș.urm.; D. F. Payne, *David: King in Israel*, în curs de apariție. Pentru o analiză concisă a psalmilor lui David, vezi N. H. Snaith, *The Psalms, A Short Introduction*, 1945, unde rearanjarea făcută de Ewald este citată cu apreciere. Pentru o evaluare importantă și interesantă a rolului oficial al lui David ca reprezentant al divinității și cu privire la importanța Ierusalimului în viața religioasă a monarhiei, vezi A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955. T.H.J.

DĂRI (IMPOZITE). Plăți regulate strînse dintr-un stat și din provinciile sale de către domnitorii locali sînt numite dări sau impozite, spre deosebire de bogățiile primite de la statele cucerite, care constituie *tributul.

În prima fază din istoria lui Israel singurele dări cerute erau cele pentru întreținerea cortului întîlnirii și a slujitorilor săi, un obicei care a fost practicat din nou după Exil (Deut. 18:1-5; 14:22-27 etc.; Neem. 10:32-39; *ZECIUIALĂ). Odată cu instaurarea monarhiei au venit cerințele mai mari enumerate de Samuel (1 Sam. 8:15, 17), comparabile cu obiceiurile tuturor regilor antici. Uneori erau impuse dări speciale pentru plata tributului către un cuceritor străin (2 Împ. 15:19-20; 23:35).

În vremea NT provinciile romane plăteau dări regulate Cezarului, în monedă romană, așa cum arată textele din Mat. 22:17; Marcu 12:14, iar domnitorii din dinastia lui Irod adunau dări în ținuturile lor (Mat. 17:24-27). În aceste pasaje Mat. și Marcu au folosit termenul gr. *kēnsos*, împrumutat din lat. *censum*, „capitație" (impozit pe cap de locuitor), în timp ce Luca



Debir, localizări posibile.

folosește termenul mai general *phoros*, „tribut, impozit“ (Luca 20:22). (*RECENSĂMÎNT, *VAMEȘ.)

BIBLIOGRAFIE. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963, p. 125-127; M. J. Harris, C. Brown, N. Hillyer, în *NIDNTT* 3, p. 751-759. A.R.M.

DEAL, ȚINUT DELUROS. Acești termeni redau cuvintele ebr. *giḇ'â* și *har*. Rădăcina primului cuvînt este convexitate; dealurile pleșuve, la fel ca un lighean întors, sînt o trăsătură caracteristică a Palestinei, în special în ținutul lui Iuda. Dar *giḇ'â*, cuplat cu un nume distinctiv (de ex. „lui Saul“, 1 Sam. 11:4), este deseori un nume propriu (Ghibea) care indică orașe construite pe asemenea înălțimi.

Al doilea cuvînt, *har*, poate indica o singură culme sau un masiv deluros; faptul acesta a dus la oarecare confuzie în traducerile vechi, dar traducerile noi caută să arate clar cînd este vorba de un masiv deluros. Șiragul de munți din Palestina este împărțit uneori în partea de N și de S, purtînd numele de dealurile (munții) „lui Efraim“ respectiv ale „lui Iuda“. Totuși, trebuie să remarcăm că nu este posibil întotdeauna să stabilim dacă este vorba de un singur deal sau de o regiune deluroasă. D.F.P.

DEBIR (ebr. *dᵉḇîr*). **1.** O cetate în partea de S a dealurilor lui Iuda, ocupată de anachimi înainte de invazia israelită, apoi de cheniți (Ios. 10:38; 11:21; 15:15 = Jud. 1:11). A fost o cetate levitică (Ios. 21:15). În Ios. 15:49 este identificată cu Chiriat-sanna; întrucît povestirea despre Acsa menționează Chiriat-sefer ca un nume canaanit, s-a sugerat că „*sanna*“ ar fi o transcriere greșită sau că „Debir“ este o glosă incorectă (M. Noth, *Josua*[2], *ad. loc.*, și *JPOS* 15, 1935, p. 44-47; H. M. Orlinsky, *JBL* 58, 1939, p. 255). Principalele localități cu care a fost identificată sînt: (*a*) Tell beit Mirsim, la 20 km VSV de Hebron (W. F. Albright, *BASOR* 15, 1924; 47, 1932; *AASOR* 17, 21); o poziție strategică, orientată spre N și nu spre S; ocupată din perioada hicsoșilor și pînă la sfîrșitul monarhiei, dar cercetătorii au păreri diferite cu privire la durata și semnificația întreruperilor în ocupare (S. Yeivin, *Israelite Conquest of Canaan*, 1971, p. 47; K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*[3], 1970, p. 214, 308; *LOB*, p. 199). (*b*) Chiriat Terrameh, la 8 km SV de Hebron (M. Noth, *JPOS* 15, 1935, p. 48 ș.urm.) este o localizare plauzibilă, dar puțin prea aproape de Hebron; este lipsită de dovezi arheologice. (c) Chiriat Rabbud, la 13 km SV de Hebron (K. Galling, *ZDPV* 70, 1954, p. 135 ș.urm.); excavată de M. Kochavi în 1969; ocupată din ultima parte a Epocii Bronzului pînă în 586 î.d.Cr. (*Tel Aviv* 1, 1974, p. 2-33).

2. Localitate situată pe granița de N a lui Iuda (Ios. 15:7); probabil că se afla deasupra lui Wadi Debr, care constituie cursul inferior al lui Wadi Mukallik, sau în apropiere de Tughret ed-Debr, La S de Urcușul *Adummim. Vezi *GTT*, p. 137.

3. La N de Gad (Ios. 13:26) (*TM Lidebir*); probabil Umm ed-Debar, la 16 km S de Lacul Tiberiadei; *LOB*, p. 232.

4. Regele canaanit al *Eglonului care a luptat împotriva lui Iosua (Ios. 10:3). Regii sînt numiți numai în acest text; nu există nici un motiv pentru a crede că cetatea Debir a fost implicată în această alianță. J.P.U.L.

DEBORA (ebr. *dᵉḇôrâ*, „albină“). **1.** Doica Rebecăi, a cărei moarte la Betel este menționată în Gen. 35:8; copacul sub care a fost înmormîntată era cunoscut sub numele Allon-bacuth, „stejarul (sau terebintul) jalei“.

2. O profetesă care apare în lista judecătorilor lui Israel (cca 1125 î.d.Cr.). Conform cu Jud. 4:4 ș.urm., ea își avea reședința sub „palmierul Deborei“, între Rama și Betel, și israeliții din diferite triburi veneau la ea pentru a se judeca în neînțelegerile dintre ei - fie neînțelegeri care se dovedeau prea dificile pentru a fi rezolvate de judecătorii locali, fie neînțelegeri între triburi. Prin urmare, ea a fost un judecător în sensul obișnuit, nemilitar al cuvîntului și probabil că, datorită calităților ei de judecător și lider, israeliții i-au cerut ajutorul în starea grea în care fuseseră aduși în timpul asupririi lui Sisera. Ea i-a poruncit lui *Barac să preia conducerea armatei în calitate de comandant suprem în lupta împotriva lui Sisera și, în urma insistențelor lui Barac, a acceptat să-l însoțească; rezultatul a fost înfrîngerea zdrobitoare a lui Sisera în lupta de la Chison (Jud. 4:15; 5:19 ș.urm.).

Ea este numită (Jud. 4:4) soția lui Lapidot (lit. „făclii“) și este descrisă (Jud. 5:7) ca „o mamă în Israel“. S-a susținut că această ultimă expresie înseamnă „o metropolă în Israel“ (*cf.* 2 Sam. 20:19) și că textul se referă la cetatea Daberat (Ios. 21:28; 1 Cron. 6:72), localitatea modernă Debûriyeh de la poalele Muntelui Tabor, în partea de V; totuși, în narațiune sau în cîntare nu există nici un element care să ne pregătească pentru importanța care avea să i se acorde unui loc atît de obscur.

Cîntarea Deborei (Jud. 5:2-31a) a fost păstrată din secolul al 12-lea î.d.Cr., limbajul fiind practic nemodificat și astfel este unul dintre cele mai arhaice pasaje din VT. Este evident că a fost compusă imediat după victoria pe care o celebrează și este o sursă importantă de informații cu privire la relațiile tribale din Israel în perioada aceea. Poate fi împărțită în opt secțiuni: un exordiu (introducere) de laudă (v. 2-3); invocarea lui Iahve (4-5); pustiirea produsă de asupritor (6-8); adunarea triburilor (9-18); bătălia de la Chison (19-23); moartea lui Sisera (24-27); descrierea mamei lui Sisera care aștepta întoarcerea lui (28-30); și epilogul (31a). Din cîntare, și nu din narațiunea în proză din cap. 4, aflăm ce anume a produs înfrîngerea lui Sisera: o ploaie torențială care a dus la inundarea văii Chisonului și care a luat cu sine carele de război ale canaaniților (21), cauzînd învălmășeală și confuzie în armată, ajungînd să fie o pradă ușoară pentru oamenii lui Barac.

Se crede că descrierea vie și mișcătoare a mamei lui Sisera (28 ș.urm.) este o confirmare a faptului că autoarea cîntării este o femeie; dacă trădează milă de vreun fel, nu este vorba de compasiune.

Autorul se adresează Deborei în cîntare nu numai în v. 12 ci, probabil, și în v. 7, unde termenul ebr. *qamtî* este repetat și poate fi interpretat nu numai ca persoana întîi singular („m-am ridicat“) ci și ca o formă arhaică a persoanei a doua singular („te-ai ridicat“)- *cf.* VSR.

BIBLIOGRAFIE. A. D. H. Mayes, *Israel in the Period of the Judges*, 1974.

F.F.B.

DECAPOLIS, DECAPOLE. Un teritoriu întins la S de Marea Galileii, în principal la E de Iordan, incluzînd însă și Bet-Șean, la V. Grecii au ocupat orașe cum sînt Gadara și Filadelfia deja prin anul 200 î.d.Cr. În anul 63 î.d.Cr. Pompei a eliberat Hippos, Scythopolis și Pella de sub stăpînirea evreilor. El a anexat cetățile la provincia Siria, dar le-a acordat autonomie de municipii. În jurul anului 1 d.Cr. ele au format o ligă de comerț și de apărare mutuală împotriva triburilor semitice. Pliniu a dat numele celor zece cetăți originale: Scythopolis, Pella, Dion, Gherasa, Filadelfia, Gadara, Raphana, Kanatha, Hippos și Damasc. Prin secolul al 2-lea d.Cr. Ptolemeu a inclus alte orașe de la S de Damasc într-o listă de 18 cetăți.

Locuitorii din Decapolis s-au alăturat mulțimilor mari care L-au urmat pe Cristos în Mat. 4:25. El a debarcat în acest ținut la Gherasa (Marcu 5:1; Origen redă aici Gherghesa, o localitate de pe țărmul stîncos). Prezența unui număr atît de mare de porci denotă că locuitorii erau în majoritate dintre Neamuri care, în urma pierderii financiare suferite datorită minunii, I-au cerut lui Cristos să plece de la ei, în ciuda mărturiei demonizatului. Cristos a vizitat iarăși Decapolis atunci cînd a făcut un ocol neobișnuit prin regiunea Hippos, în drum de la Sidon spre țărmul de E al Galileii (Marcu 7:31). Biserica evreiască s-a retras la Pella înainte de războiul din anul 70 d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. *DCG*; G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 1931, p. 595-608; H. Bietenhard, „Die Dekapolis von Pompeius bis Traian", *ZDPV* 79, 1963, p. 24-58; Pliniu, *NH* 5. 18. 74.

D.H.T.

DECRET. În Estera, Ezra și Daniel apar mai multe cuvinte ebr. și aram. care se referă la decretele regale. Traducătorii fac distincție între ele, folosind „oprire" (sau „interdicție") în Dan. 6:8, „soartă" (sau „sentință") în Dan. 2:9 și poruncă (sau „decret") în Ezra 5:13. În VT ni se spune despre Dumnezeu că dă decrete (hotărîri) în calitatea Lui de Împărat al pămîntului (Dan. 4:24; Ps. 2:7) și că lumea este guvernată de acestea: există un decret (o lege) pentru ploaie, Iov 28:26, și un decret (o poruncă) pentru mare, Prov. 8:29; în aceste cazuri am putea vorbi despre legi ale naturii. Cuvîntul evr. *hōq*, „statut", „orînduiri" (Ps. 119:5, 8, 12, etc.) se apropie cel mai mult în Biblie de ceea ce teologii numesc „decretele lui Dumnezeu".

În NT termenul gr. *dogma* descrie decretele speciale ale împăratului roman din Luca 2:1 și Fapt. 17:7 (*cf.* E. A. Judge, „The Decrees of Caesar at Thessalonica", *RTR* 30, 1971, p. 1-7). În Fapt. 16:4 cuvîntul este folosit cu privire la concluziile Conciliului de la Ierusalim: *cf.* folosirea în limba gr. cu referire la deciziile autoritare ale unui grup de filozofi. În Efes. 2:15 și Col. 2:14, 20 se referă la legi evreiești.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; *HDB*; *MM*.

D.H.T.

DEDAN. O cetate și un popor din NV *Arabiei, renumiți pentru rolul jucat în comerțul făcut de caravane (Is. 21:13; Ezec. 27:20 - menționea din *TM* în v. 20 probabil că se datorează unei erori de copiere - *cf.* VSR), întrucît se afla pe binecunoscutul „drum al tămîii" care ducea din S Arabiei în Siria și la Mediterana. Cetatea este menționată în strînsă legătură cu Seba în Tabelul *Națiunilor (Gen. 10:7 - *cf.* 1 Cron. 1:9) și în altă parte (Gen. 25:3; 1 Cron. 1:32; Ezec. 38:13) și probabil că a jucat un rol important în relațiile comerciale stabilite de Solomon cu regina din Seba (1 Împ. 10). Ajunge să aibă un loc proeminent în textele VT în secolul al 7-lea î.d.Cr. (Ier. 25:23; 49:8; Ezec. 25:13; 27:20) cînd se poate să fi fost o colonie comercială a Sebei (von Wissman); acest lucru ne-ar ajuta să explicăm de ce în genealogiile biblice Dedan este asociat atît cu popoarele din Arabia de N cît și cu cele din S. Cetatea Dedan este menționată de Nabonid în una dintre inscripțiile sale (*ANET*, p. 562) și se pare că a fost cucerită de el, cel puțin pentru o vreme (pe la jumătatea secolului al 6-lea î.d.Cr.): niște inscripții arabe găsite în apropiere de Taima, care menționează Dedan, cetatea se referă probabil la războaiele lui (*POTT*, p. 293). Locul unde s-a aflat cetatea Dedan este cunoscut în prezent sub numele al-ʿUla, la vreo 110 km SV de Taima. Sînt cunoscute o serie de inscripții din Dedan care conțin numele unui rege și al cîtorva zei ai poporului Dedan (*POTT*, p. 294). După această perioadă se pare că regatul a căzut în mîinile perșilor și apoi (secolele al 3-lea și al 2-lea î.d.Cr.?) a ajuns sub stăpînirea regatului Lihyanit. O dată cu sosirea Nabataenilor, Dedan a cedat cetății vecine, Hegra (Medain Salih), poziția de centru principal al acelei regiuni.

BIBLIOGRAFIE. *POTT*, p. 287-311, în special 293-296, cu bibliografia inclusă, la care adăugăm W. F. Albright, *Geschichte und Altes Testament* (*Festschrift* A. Alt), 1953, p. 1-12; H. von Wissmann, *RE* Supp. Bd. 12, col. 947-969; M. C. Astour, *IDBS*, p. 222.

G.I.D.

DEDICARE. Termenul este folosit în VT aproape în exclusivitate cu privire la consacrarea lucrurilor, de ex. altarul (Num. 7:10), argintul și aurul (2 Sam. 8:11). Sînt folosite trei cuvinte ebraice: *hᵃnukkâ*, „consacrare"; *qōḏeš*, „un lucru pus de-o parte, sfințit"; *ḥērem*, „un lucru devotat lui Dumnezeu". (*BLESTEM, *INTERDICȚIE.)

D.G.S.

DEDICĂRII, SĂRBĂTOAREA (gr. *ho enkainismos tou thysiastēriou*, 1 Mac. 4:47-59; *ta enkainia*, Ioan 10:22, unde traduce termenul ebr. *hᵃnukkâ*, de la *ḥānaḵ*, „a dedica"). Sărbătoare ținută în ziua 25 a lunii Chislev, cu o durată de 8 zile, a celebrat la început solstițiul de iarnă, dar mai tîrziu a comemorat curățirea Templului și a altarului de către Iuda Macabeul în anul 164 î.d.Cr., la 3 ani după ziua cînd au fost pîngărite de Antiochus Epiphanes. Asemănarea modului de celebrare cu Sărbătoarea Corturilor (2 Mac. 10:6) a fost deliberată, dar spre deosebire de sărbătorile mari, putea avea loc în afara Ierusalimului. Datorită luminilor puternice folosite a primit numele de Sărbătoarea Luminilor (Ioan 9:5; Jos., *Ant.* 12. 325). Singura referire din NT la această sărbătoare (Ioan 10:22) indică timpul din an.

BIBLIOGRAFIE. O. S. Rankin, *The Origins of the Festival of Hanukkah*, 1930.

T.H.J.

DEGETUL MARE. Termenul ebr. *bōhen* este folosit în VT întotdeauna și în mod egal pentru degetul mare de la mînă sau de la picior deosebirea fiind indicată prin calificativul „de la mînă“ sau „de la picior“. Rădăcina este înrudită cu un cuvînt arab care înseamnă „a acoperi“ sau „a închide“ și indicînd, prin urmare, un deget care închide sau acoperă mîna.

Obiceiul de a pune sînge de la animalul de jertfă pe degetul mare de la mînă, de la picior și pe *urechea preoților probabil că indică dedicarea principalelor organe ale auzului, ale acțiunii și ale mersului, simbolizînd dedicarea omului în ansamblu (Exod. 29:20; Lev. 8:23, etc.). În mod asemănător, obiceiul de a tăia degetele mari de la mîinile și de la picioarele dușmanilor înfrînți probabil că simboliza faptul că au rămas fără putere (Jud. 1:6 ș.urm.) și de asemenea aceste persoane deveneau incompetente, din punct de vedere ceremonial, ca să îndeplinească orice îndatorire sacră.

B.O.B.

DEHAVIȚI, DEHAIȚI. Un nume care apare într-o listă aramaică (Ezra 4:9, AV) pregătită pentru Artaxerxe, listă care enumeră diferite popoare care au fost colonizate în Samaria de către *Asurbanipal. Numele (*K^e^tîb: dehāwē'; Q^e^rē: dehāyē'*) apare în listă între locuitorii „din Susa“ și cei din „Elam“, iar din faptul că *Susa era în Elam și localitatea *Dehāwē'* nu a fost identificată în mod satisfăcător în nici o sursă extra-biblică, s-a sugerat că ar trebui să citim *dehû* (în loc de *dî-hû*), care înseamnă „adică“ (așa cum este tradus în Codex Vaticanus, *hoi eisin*; în consecință, textul ar fi tradus: „locuitori din Susa, adică, din Elam“ (So VSR).

BIBLIOGRAFIE. G. Hoffmann, *ZA* 2, 1887, p. 54; F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 1961, 35.

T.C.M.

DELICT ȘI PEDEAPSĂ. Delictul și pedeapsa este un subiect care poate fi abordat în sensul juridic sau în cel religios, sensul religios fiind strîns legat de cel juridic. Prin urmare, trebuie să examinăm ambele aspecte pentru a ne forma o concepție clară despre acest subiect. Combinația delict-pedeapsă, în sensul strict legal, dă naștere la cîteva probleme. În jurisprudența din VT și din Orientul Apropiat nu există o distincție clară între infracțiuni penale și civile, ca în vremurile moderne. Orice infracțiune era comisă, întîi de toate, împotriva unei anumite persoane sau comunități și singura modalitate de a îndrepta răul era prin compensarea persoanei lovite sau nedreptățite.

Pretutindeni în Orientul Apropiat jurisprudența a fost legată de divinități. Zeul local dădea aprobarea pentru legile comunității. Lucrul acesta este evident, de ex., din prologul la legile lui Ur-Nammu, unde este menționat Nanna, zeul sumerian al Lunii; există apoi codul faimos de legi al lui Hammurapi, cu bine-cunoscuta stelă care prezintă pe zeul Shamash și Hammurapi în fața lui, primind simbolurile autorității și dreptății. Într-un sens foarte special acest lucru este adevărat și cu privire la VT. Promulgarea legilor este strîns legată de instituirea *legămîntului. Se pot face paralele cu anumite tratate cum sînt cele dintre Ir-IM din Tunip și Niqmepa din Alalah, cînd a fost făcut un legămînt, cu anumite obligații reciproce incluse în forma tipică a jurisprudenței din Orientul Apropiat. Totuși, această paralelă este doar formală. Tradiția VT plasează promulgarea la originea legămîntului de pe Sinai, dîndu-i fiecărei legi aprobarea Domnului.

Pentru scopul studiului nostru este de preferat să schițăm înțelesul și contextul general al delictului și al pedepsei în mod separat.

I. Delict

a. Etimologia

Există o afinitate strînsă între delict, vină și pedeapsă. Lucrul acesta este evident din cuvîntul ebr. *'āwōn*, care este tradus de 55 de ori „nelegiuire“ sau „delict“, de 159 de ori „vină“ și de 7 ori „pedeapsă“. Înțelesul fundamental al cuvîntului este acela de a acționa în mod conștient incorect sau greșit. Cuvîntul *reša'* înseamnă vină sau delict și se referă la felul de viață al unei persoane nereligioase. Cuvîntul ebr., în forma de verb, *šāgâ*, are sensul de a acționa greșit inconștient. Un alt cuvînt ebr., *peša'*, indică emfatic rebeliune sau revoltă. Cuvîntul obișnuit care înseamnă ofensă, delict sau păcat este verbul *hāṭā'* și substantivul *hēṭ'*. Are un sens dublu, indicînd o infracțiune împotriva ființelor umane (de ex. Gen. 41:9) și un păcat împotriva lui Dumnezeu (de ex. Deut. 19:15). Înțelesul fundamental al cuvîntului a fost probabil „a greși“, „a da pe lîngă țintă“ și acest sens a fost transferat în sfera delictelor comise împotriva omenirii și împotriva divinității. Conceptul păcatului așa cum apare el în VT și NT este construit în jurul acestui cuvînt (în gr. *hamartia* este o traducere directă a lui *hēṭ'*).

În NT grec cele mai importante cuvinte legate de delict sînt *hamartia, hamartēma, asebeia, adikia, parakoē, anomia, paranomia, paraptōma. Hamartia* și *hamartēma* înseamnă „a da pe lîngă țintă“, avînd astfel un sens apropiat de ebr. *hēṭ'* și desemnează păcatul. *Asebeia* și *adikia* înseamnă a fi în mod activ nereligios și a fi în mod deliberat împotriva lui Dumnezeu, un gen de conduită care se caracterizează prin impietate în VT și descrisă de *rāšā'*. *Parakoē* înseamnă a fi neascultător în mod activ; VT numește neascultarea un refuz de a auzi (*lō' šāma'*, de ex. în Ier. 9:13; 35:17). Denotă o acțiune împotriva legii, la fel ca și *paranomia*. Cea mai apropiată paralelă în VT este *'āwōn*. Este interesant să observăm că în vremurile biblice nu a fost folosit nici un termen consacrat pentru a descrie o încălcare a legii. Jurisprudența din Orientul Apropiat nu și-a format o terminologie legală teoretică. *Parabasis* înseamnă literalmente a încălca legile existente prin acțiuni individuale, de ex. Rom. 4:15. *Paraptōma* este un cuvînt mai puțin riguros decît cele discutate mai sus. Are sensul de păcat care nu este foarte grav. Sensul este redat cel mai îndeaproape de termenul „greșeală“, de ex. Gal. 6:1.

b. Modul de tratare a delictelor

Deciziile legale în legile civile și penale din Orientul Apropiat erau concepute în așa fel încît să protejeze indivizii și comunitățile împotriva nedreptății. Stilul cazuistic general al jurisprudenței din Orientul Apropiat arată că toate codurile de legi întîlnite în legile lui Ur-Nammu, din cetatea Eshnunna, în codul lui

Hammurapi, în legile din perioada asiriană medie, la fel ca şi anumite legi din Codul legămîntului şi din alte părţi ale Pentateuhului, trebuie privite ca decizii ale unor regi faimoşi, ale unor oficiali, ale unor bătrîni şi capi de familie, şi nu ca un sistem legal teoretic elaborat de judecători şi sfetnici. Fiecare prevedere din materialul legal cazuistic este făcută pentru a proteja anumite drepturi şi pentru a compensa paguba făcută. De exemplu, neglijenţa cuiva care nu are grijă de un bou care împunge constituie o infracţiune, dacă boul a împuns un om, un sclav sau boul altcuiva, de ex. Exod. 21:28-32, 35-36; Legile lui Eshnunna 53-55. Potrivit Exodului, cînd neglijenţa cauzează moartea unui om liber, persoana neglijentă este pedepsită cu moartea. În alte cazuri trebuie plătită o compensaţie în natură sau în bani. Chiar şi în cazul delictelor penale, cum este violul sau furtul, persoana vinovată trebuie să o compenseze pe victimă. Pentru violarea unei fete tinere, VT prevede o compensaţie fixă echivalentă cu preţul obişnuit plătit pentru mireasă. Aceasta arată că valoarea fetei a scăzut într-un mod care face imposibil ca tatăl ei, care are dreptul legal asupra ei, să o dea altcuiva pentru preţul obişnuit pentru o mireasă. Prin urmare, persoana vinovată trebuie să compenseze pe tatăl fetei pentru pierderea suferită, de ex. Exod. 22:16-17. Lucrul acesta este valabil în toate codurile de legi din Orientul Apropiat, unde în unele cazuri sînt introduse alte prevederi care se referă la diferite situaţii, de ex. într-un sens special în legile din Asiria Medie.

Totuşi, există încă un alt tip de legi, pe care A. Alt, în 1934, le-a considerat străine de orice s-a descoperit în afara lumii israelite, şi anume legi apodictice, care acum sînt numite legi prohibitive sau vetitive. Cu toate acestea, publicarea în anul 1958 a formulelor de „legămînt" care folosesc o metodă apodictică similară în vremea asirienilor arată că o asemenea frazeologie legală, la persoana a doua, nu era necunoscută în alte părţi din Orientul Apropiat antic. Ceea ce este unic cu privire la legislaţia din VT este că legile în stil apodictic sînt porunci directe de la Dumnezeu pentru poporul Său. Cele Zece Porunci, de exemplu, sînt tipice pentru acest gen de legi. Potrivit tradiţiei credibile a VT, porunca: „Să nu ucizi" (Exod. 20:13) este dată la Sinai ca o poruncă directă a lui Dumnezeu pentru poporul Său. Aceste legi îşi au originea în sfera sacră a Domnului şi au ajuns să facă parte din religia israelită chiar de la începutul constituirii lor ca naţiune, cînd a fost făcut legămîntul dintre Dumnezeu şi poporul Său. Din tradiţia VT se vede clar că legile cazuistice au fost considerate legi aprobate de Dumnezeu. Întregul cod legal este considerat ca fiind inspirat în mod divin. Aceste legi, promulgate la Sinai, au fost menite să lege poporul de Dumnezeu şi să unească diferitele triburi şi persoane. Orice încălcare a legii împotriva unui semen israelit este un delict împotriva lui Dumnezeu.

c. Tipuri de infracţiuni în legea evreiască

Cele mai importante tipuri de infracţiuni sînt omorul, atacul violent, furtul, neglijenţa şi încălcările de natură morală sau religioasă. În cazul omorului se face distincţie între un act intenţionat şi unul neintenţionat (de ex. Exod. 21:12-14). Omorul era privit pretutindeni în Orientul Apropiat ca o infracţiune gravă şi, cu puţine excepţii, era pedepsit cu moartea celui vinovat. În Biblie viaţa omenească este considerată preţioasă, întrucît este creată de Dumnezeu. Atacul violent care schilodea trupul omenesc era pedepsit tot cu asprime, dar aproape întotdeauna cu o despăgubire fixă. Legea evreiască este unică între legile din Orientul Apropiat prin faptul că o infirmitate cauzată unui sclav de stăpînul său este pedepsită cu eliberarea sclavului. Furtul şi neglijenţa erau pedepsite de obicei cu despăgubire fixă.

d. O distincţie

VT precum şi NT fac distincţie între o simplă încălcare a legii şi un mod de viaţă păcătos şi necinstit. Modul de viaţă era considerat foarte important, în special în literatura didactică (Scrierile de Înţelepciune). Felul de viaţă al celui nelegiuit este descris în detaliu, de ex. în Ps. 1, care este legat îndeaproape cu Scrierile de Înţelepciune din VT. Acest psalm afirmă că răutatea şi infracţiunea sînt modul de viaţă al celor nelegiuiţi, al păcătoşilor şi al batjocoritorilor. Modul de viaţă al acestor grupe de oameni este o negare a legii lui Dumnezeu. O astfel de viaţă păcătoasă constituie rebeliune împotriva lui Dumnezeu şi faptul acesta este legat de toate faptele nedrepte împotriva altor oameni. Cea mai clară prezentare a acestei atitudini o găsim în scrierile profeţilor din jurul anului 600 î.d.Cr. Un delict comis împotriva aproapelui este socotit întotdeauna ca un delict împotriva Domnului. Prin urmare, delictul şi pedeapsa capătă o interpretare profund religioasă.

e. Interpretarea Noului Testament

În NT predomină tocmai această interpretare religioasă. Orice încălcare a legii, orice infracţiune este considerată o ofensă împotriva lui Dumnezeu. Concepţia lui Pavel exprimată în Rom. 7 este că legea aduce cunoştinţa păcatului, dar nu poate îndepărta păcatul; dimpotrivă, grăbeşte conştientizarea păcatului şi face nelegiuirile să abunde (7:7-11). Totuşi, legea nu este păcătoasă, ci este menită să limiteze încălcările de lege prin stabilirea unor pedepse. Prin cunoaşterea legii firea noastră păcătoasă *(hamartia)* este provocată şi ne momeşte pe noi, persoanele individuale, la acţiuni păcătoase *(parabasis)*. Natura păcătoasă, modul păcătos de viaţă, este exprimat de Pavel în termenii cărnii (*sarx* - în trad. rom. „firea pămîntească"); pentru a descrie viaţa mîntuită de Cristos este folosit cuvîntul „spiritual/duhovnicesc" *(pneuma)*. Orice viaţă care nu este mîntuită de Cristos este păcătoasă prin natura sa şi, prin urmare, vinovată şi trebuie să fie pedepsită de Dumnezeu.

II. Pedeapsa

a. Etimologia

Dintre cele mai importante cuvinte biblice legate de conceptul de pedeapsă, rădăcina *šlm* are înţelesul de „a compensa" sau „a restabili echilibrul". Acest cuvînt are un sens legal specific şi faptul acesta este evident din anumite scrisori de la Amarna. Rădăcina *ykh* are înţelesul legal de „a pedepsi", de ex. în Gen. 31:37; Iov 9:33; 16:21, dar în multe alte locuri are sensul mai obişnuit de „a mustra" sau „a condamna o faptă". Rădăcina *ysr* este folosită mai mult în sensul de pedeapsă. Este interesant de observat că în limba ugaritică (cananita cuneiformă) acest cuvînt are sensul de instruire, educaţie, la fel ca şi în ebraică. Este folosit şi substantivul *mûsār;* rădăcina cuvîntului este legată de contextul educaţiei şi nu are sensul primar de pedeapsă legală. Este pedeapsa de corectare, cum este

pedeapsa dată de un tată fiului său. Rădăcina *nqm* generează un cuvînt puternic, folosit în contexte în care subiectul este Domnul. Mendenhall a arătat că acest cuvînt, în lumina scrierilor cuneiforme de la Mari, înseamnă „a răzbuna". Răzbunarea, în sensul de pedeapsă dată de Dumnezeu celor răi, este întîlnită, de exemplu, în cartea lui Naum.

Este interesant de observat că în NT, unde ideea de pedeapsă divină este înțeleasă pe deplin, cuvinte cu acest sens sînt folosite numai în șapte locuri. Este evident că *dikē*, termenul obișnuit pentru „judecată", poate avea și sensul secundar de „pedeapsă", la fel ca și termenul ebr. *mišpāt*. Singurele cuvinte care au înțelesul clar de pedeapsă sînt *timōria* și *kolasis*. În greaca clasică primul termen are un sens de răzbunare, foarte asemănător cu termenul ebr. *nqm*. Dar în *koinē* și în gr. NT acest sens apare foarte rar. Termenul a devenit sinonim cu *kolasis*, cuvîntul obișnuit care înseamnă „pedeapsă", de ex. Mat. 25:46; Fapt. 4:21; 22:5; 26:11; Evr. 10:29; 2 Pet. 2:9; 1 Ioan 4:18. În Matei termenul *kolasis* este folosit pentru pedeapsa finală, în contrast cu viața veșnică. Același sens de pedeapsă finală este întîlnit în 2 Petru, unde pedeapsa este legată de ziua escatologică de judecată, o dezvoltare mai recentă a ideii VT despre Ziua Domnului.

b. Răzbunarea sîngelui

Potrivit principiilor legale obișnuite din Orientul Apropiat, orice infracțiune sau nelegiuire trebuie să fie pedepsită. În principal, această pedeapsă era aplicată în societatea nomadă mai primitivă sau în cea seminomadă de către victimă sau de către o rudenie a victimei; spre ex. o procedură legală obișnuită în lumea semitică este ca persoana care a comis un omor să fie pedepsită cu moartea de către cea mai apropiată rudenie a persoanei omorîte (*RĂZBUNĂTORUL SÎNGELUI). Aceasta continuă să fie o lege în islam. În VT găsim numeroase exemple de răzbunare a sîngelui, de ex. în Exod. 21:23-25; 22:2-3. Aceasta este *ius talionis* (legea talionului). Filiația formulei obișnuite a *legii talionului* nu numai că poate fi urmărită în trecut pînă în Codul babilonian vechi al lui Hammurapi, ci poate fi întîlnită mult mai tîrziu într-o tăbliță votivă descoperită la Marseilles. Aceasta constituie baza legii islamice de „omucidere deliberată".

c. Împărțirea dreptății

Deciziile asupra diverselor cazuri erau luate de judecători sau de bătrîni sau de capul familiei, de obicei la poarta cetății. Activitatea lor nu trebuie confundată cu conceptul modern de „judecător". Acești judecători erau arbitri între cele două părți (cuvîntul ebr. *šāpat* înseamnă uneori „a decide între două părți"). Acest rol de arbitraj nu era jucat numai de bătrîni sau de oficialități ci și de regi, *cf.* de ex. decizia prounuțată de David în favoarea femeii din Tecoa (2 Sam. 14) și decizia înțeleaptă a lui Solomon (1 Împ. 3:16 ș.urm.). Dar este de asemenea clar că în societatea nomadă și semi-nomadă, în unele cazuri retribuirea era dată fără ajutorul unui arbitru, cum este de ex. în cazul omorului, cînd se aplica legea obișnuită a răzbunării sîngelui. Pe de altă parte, în societatea modernă de beduini, oamenii călătoresc distanțe mari pînă la un judecător faimos care să pronunțe decizia în cazul lor.

Atît în infracțiunile civile cît și în cele penale judecătorul lua decizii menite să mențină „echilibrul social". Cînd era cauzat un accident fizic sau cînd se aducea o pagubă proprietății cuiva (proprietatea era considerată într-un sens mult mai larg decît cel modern, astfel încît includea, de exemplu, și soția, copiii și sclavii), pierderea era compensată printr-o despăgubire fixă. Totuși, este incorect să sugerăm că în toate cazurile trebuia plătită numai valoarea pagubei produse; de ex., un hoț trebuia să aducă despăgubiri pentru vitele sau oile furate, în felul următor: trebuia să restituie de cinci ori valoarea vitei sau de patru ori valoarea oii (*cf.* Exod 22:1). Probabil că aceasta era un fel de măsură preventivă contra furtului.

d. Dumnezeu ca și Judecător

Este un fapt cunoscut că în Biblie Dumnezeu este considerat Judecătorul suprem. Această idee nu este neobișnuită în Orientul Apropiat antic; de ex., într-o tăbliță cuneiformă foarte importantă de la Mari, zeul Shamash este descris ca judecătorul zeilor și al oamenilor. Încă de la începutul istoriei lui Israel Dumnezeu era privit ca și Creatorul tuturor lucrurilor. Lucrul acesta face ca El să fie și Posesorul creației Sale. Orice daună produsă creației Sale este un act de rebeliune directă împotriva Lui.

Din punct de vedere legal aceasta îi dă dreptul de a pedepsi. Pe de altă parte, legile au fost făcute și aprobate de Dumnezeu cu scopul de a proteja creația Sa. Chiar poruncile Lui Îi impun să pedepsească orice încălcare a lor. Unele pasaje din VT dau impresia că pedeapsa decisă de bătrîni sau de oficialități a fost suficientă. Pe de altă parte, este evident că oamenii care scapă de pedeapsa umană sînt pedepsiți de Dumnezeu, unii printr-o moarte violentă, alții prin pierderi mari (*cf.* Num. 16). Ideea s-a modificat, de la pedeapsa în timpul vieții omului, la pedeapsa în *Ziua Domnului, cînd o judecată finală se va pronunța pentru orice om, potrivit cu faptele lui. Ideea unei judecăți după moarte este întîlnită și în concepția egipteană despre moarte. Mortul este cîntărit de zeița Maat și primește ceea ce merită potrivit cu greutatea lui. Concepția biblică nu numai că se referă la o judecată după moarte, ci se referă și la o judecată finală la sfîrșitul escatologic al vremurilor. Această idee este dezvoltată pe larg în NT în părțile escatologice ale Evangheliilor, în unele părți din Epistolele lui Pavel, în 2 Petru și în Apocalipsa (de ex. Mat. 24-25; Marcu 13; Luca 21; 1 Tes. 5; 2 Tes. 2; 2 Pet. 3; Apoc. 20-22). (*ESCATOLOGIE.)

III. Concluzii

Este evident că delictul și pedeapsa au fost legate nu numai de jurisprudența obișnuită ci și de cea divină. O infracțiune împotriva unei ființe umane sau a proprietății sale este o infracțiune împotriva lui Dumnezeu și trebuie să fie pedepsită fie de autorități, fie de Dumnezeu. Tot așa, încălcarea unor prevederi religioase trebuie să fie pedepsită de Dumnezeu. O viață păcătoasă este respinsă și pedepsită de Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934; G. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; H. Cazelles, *Études sur le code de l'alliance*, '946; M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, 1940; R. C. Trench, *The Synonyms of the New Testament*, 1901; D. J. Wiseman, „The Laws of Hammurabi again", *JSS* 7, 1962, p. 161-168; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1948; F. C. Fensham, *The mišpāṭīm in the Covenant Code* (di-

zertaţie dactilografiată), 1958; *idem*, „Transgression and Penalty in the Book of the Covenant", *JNSL* 5, 1977, p. 23-41; E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts"*, 1965; G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, 1971; H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtsleben im Alten Testament*, 1964; *idem*, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, 1976; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; B. S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, 1972. F.C.F.

DEMON.

I. În Vechiul Testament

În VT demonii sînt numiţi *śāʿîr* (VSR „satiri", Lev. 17:7 şi Ps. 106:37 „idoli"; 2 Cron. 11:15 „ţapi") şi *šēd* (Deut. 32:17 „draci" Primul termen înseamnă „cel păros" şi îl prezintă pe demon ca pe un satir. Al doilea termen are un înţeles incert, dar este evident că este înrudit cu un cuvînt asirian asemănător. În asemenea pasaje apare ideea că zeităţile cărora le-a slujit din cînd în cînd Israel nu sînt dumnezei adevăraţi ci sînt de fapt demoni (*cf.* 1 Cor. 10:19 ş.urm.). Dar acest subiect nu prezintă un interes deosebit pentru VT şi pasajele relevante sînt puţine la număr.

II. În Evanghelii

Lucrurile se schimbă cînd trecem la Evanghelii. Aici există multe referiri la demoni. Termenul folosit de obicei este *daimonion*, un diminutiv de la *daimōn*, care este întîlnit în Mat. 8:31, dar care se pare că nu se deosebeşte ca sens (relatările paralele folosesc *daimonion*). În scrierile clasice *daimōn* este folosit frecvent într-un sens bun, însemnînd zeu sau putere divină. Dar în NT *daimōn* şi *daimonion* se referă întotdeauna la fiinţe spirituale care Îi sînt ostile lui Dumnezeu şi oamenilor. Beelzebul (*BAAL-ZEBUB) este „prinţul" lor (Marcu 3:22), aşa încît ei pot fi consideraţi agenţi ai lui. În aceasta constă vicisitudinea acuzaţiei că Isus are „demon" (Ioan 7:20; 10:20). Cei care s-au opus propovăduirii Lui au încercat să-L asocieze cu forţele răului, în loc să recunoască originea Lui divină.

În Evanghelii există multe referiri la oameni posedaţi de demoni. Rezultatele au fost diferite: muţenie (Luca 11:14), epilepsie (Marcu 9:17 ş.urm.), refuzul de a purta îmbrăcăminte şi faptul că a locuit printre morminte (Luca 8:27). În vremurile moderne s-a spus adesea că stăpînirea demonică a fost un mod simplu în care oamenii din secolul 1 au descris stări pe care astăzi le-am încadra în categoria unor boli fizice sau mintale. Relatările Evangheliilor, însă, fac distincţie între boli şi stăpînirea demonică. De exemplu, în Mat. 4:24 citim că au adus la Isus pe „cei ce sufereau de felurite boli şi chinuri; pe cei îndrăciţi, pe cei lunatici (epileptici, *selēniazomenous*) şi pe cei slăbănogi (paralitici)". Nici una dintre aceste categorii nu este identică cu celelalte.

Nici în VT şi nici în Faptele Apostolilor sau în Epistole nu găsim multe referiri la stăpînirea demonică. (Incidentul din Fapt. 19:13 ş.urm. este o excepţie.) Se pare că acest fenomen a fost asociat în mod special cu lucrarea pe pămînt a Domnului nostru. Ar trebui interpretat ca o explozie de opoziţie demonică faţă de lucrarea lui Isus.

Evangheliile Îl prezintă pe Isus într-un conflict permanent cu *spiritele rele. Nu a fost uşor să scoată afară aceste fiinţe din oameni. Oponenţii lui Isus au recunoscut că El a făcut lucrul acesta care necesita o putere mai mare decît puterea omenească. De aceea ei au atribuit succesul Lui faptului că ar fi fost stăpînit de *Satan (Luca 11:15) şi de aceea au primit riposta că lucrul acesta ar duce la ruinarea împărăţiei celui rău (Luca 11:17 ş.urm.). Puterea lui Isus a fost puterea „Duhului lui Dumnezeu" (Mat. 12:28) sau, aşa cum spune Luca, „cu degetul lui Dumnezeu..." (Luca 11: 20).

Victoria pe care a cîştigat-o Isus asupra demonilor a împărtăşit-o cu urmaşii Lui. Cînd i-a trimis pe Cei Doisprezece, El „le-a dat putere şi stăpînire peste toţi demonii şi să vindece bolile" (Luca 9:1). De asemenea, Cei Şaptezeci au putut spune la întoarcerea lor din misiune: „Doamne, chiar şi demonii ne sînt supuşi în Numele Tău" (Luca 10:17). Şi alţi oameni, afară de ucenicii lui Isus, au folosit Numele Lui pentru a scoate demoni, fapt care a cauzat tulburare în unele cercuri intime, dar care nu L-a tulburat pe Învăţătorul (Marcu 9:38 ş.urm.).

III. Alte referiri în Noul Testament

În afara Evangheliilor există puţine referiri la demoni. În 1 Cor. 10:20 ş.urm. Pavel se ocupă de închinarea la idoli şi spune că idolii sînt în realitate demoni, o afirmaţie pe care o întîlnim din nou în Apoc. 9:20. Există un pasaj interesant în Iac. 2:19: „Şi demonii cred - şi se înfioară". Ne aminteşte de pasajele din Evanghelii în care demonii au recunoscut pe Isus drept ceea ce era (Marcu 1:24; 3:11 etc.).

Nu pare să existe nici un motiv pentru a respinge *a priori* întreaga idee de *posedare demonică. Cînd Evangheliile ne aduc dovezi puternice că a avut loc, este bine să acceptăm ideea.

BIBLIOGRAFIE. N. Geldenhuys, *Commentary on Luke's Gospel*, p. 174 ş.urm.; J. M. Ross, *ExpT* 66, 1954-5, p. 58-61; E. Langton, *Essentials of Demonology*, 1949.

L.M.

DEMONIZARE, POSEDARE DEMONICĂ.

Posedarea aparentă de spirite este un fenomen observat în toată lumea. Poate fi urmărit în mod deliberat, cum este cazul şamanilor sau vracilor de la popoarele primitive, sau al mediilor (spiritiste) atît la popoarele primitive cît şi la cele civilizate. Este un fenomen care se poate petrece brusc, cum este cazul celor care asistă la ritualurile Voodoo, sau poate lua forma care este cunoscută în general ca demonizare sau posedare demonică. În fiecare caz persoana posedată se poartă într-un mod anormal, vorbeşte cu o voce diferită de cea normală şi deseori manifestă puteri telepatice sau clarviziune.

În Biblie, profeţii păgîni sînt cei care urmăreau, probabil, posedarea demonică. Profeţii lui Baal din 1 Împ. 18 se încadrează în această categorie. Mediile spiritiste, care erau interzise în Israel, trebuie să fi cultivat în mod deliberat posedarea demonică, întrucît legea îi consideră oameni vinovaţi, nu bolnavi (de ex. Lev. 20:6, 27). În VT *Saul este un exemplu remarcabil de posedare demonică nedorită. Duhul Domnului l-a părăsit şi „a fost muncit de un duh rău care venea de la Domnul" (1 Sam. 16:14; 19:9). Faptul acesta îl putem interpreta în sensul că dacă o persoană a fost deschisă pentru Duhul Sfînt într-un

mod carismatic, neascultarea este posibil să fie urmată de intrarea în viața lui a unui duh rău, îngăduit de Dumnezeu. Pe de altă parte, putem spune simplu că în contextul acesta „rău“ nu are un sens moral, ci înseamnă doar depresie. Duhul era alungat de cîntarea lui David: întrucît cîntatul la instrument era însoțit de obicei de cîntatul cu vocea, probabil că psalmii cîntați de David au fost cei care au izgonit duhul, așa cum dă de înțeles Robert Browning în poezia sa intitluată *Saul.*

NT redă multe cazuri de posedare demonică. Este ca și cum Satan și-ar fi concentrat forțele în mod special pentru a provoca pe Cristos și pe urmașii Lui. Evangheliile arată că Isus Cristos a făcut distincție între bolile obișnuite și cele însoțite de posedare demonică. Bolile obișnuite erau vindecate prin punerea mîinilor sau prin ungere, în timp ce posedarea demonică era vindecată prin porunca dată demonului de a pleca din omul respectiv (de ex. Mat. 10:8; Marcu 6:13; Luca 13:32; vezi și Fapt. 8:7; 19:12). Se pare că posedarea demonică nu era continuă, dar atunci cînd avea loc producea adesea efecte violente (Marcu 9: 18). Cînd orbirea și muțenia erau cauzate de posedare demonică se pare că nu erau persistente (de ex. Mat. 9:32-33; 12:22).

Majoritatea psihologilor resping ideea posedării demonice. Un exemplu reprezentativ îl constituie T. K. Oesterreich, a cărui lucrare în limba germană a fost publicată în limba engleză sub titlul *Possession, Demoniacal and Other, among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times,* 1930. El susține că echivalentele posedării demonice în zilele noastre sînt „un complex deosebit de extins de fenomene coercitive“. Aceeași concepție o adoptă W. Sargant în *Battle for the Mind* (1957) și *The Mind Possessed* (1973). Pe de altă parte, avem lucrarea clasică a lui J. L. Nevius, un medic misionar în China, *Demon Possession and Allied Themes,* 1892. Cartea aceasta consideră că posedarea demonică este un fenomen real și probabil că majoritatea misionarilor sînt de acord cu el.

Este posibil să luăm o poziție intermediară și să susținem că un demon poate ocupa o fațetă reprimată a personalității și din acest centru de activitate poate influența acțiunile omului. Demonul poate produce orbire sau muțenie isterică, sau simptome ale altor boli, cum este epilepsia. La multe popoare epilepticii au fost considerați ca fiind persoane posedate de un spirit sau de un zeu și este adevărat că epilepticii sînt adesea sensibili din punct de vedere psihic. Biblia nu leagă epilepsia de posedarea demonică, și chiar descrierea crizelor băiatului posedat din Mat. 17:14 ș.urm.; Marcu 9:14 ș.urm.; Luca 9:37 ș.urm. poate să indice ceva mai mult decît epilepsie. Natura epilepsiei continuă să fie necunoscută, dar se pare că poate fi indusă în mod artificial în persoane normale (W. G. Walter, *The Living Brain,* 1953, p. 60 ș.urm.). Cei care au cercetat tulburările de personalitate știu că adesea este imposibil să spunem cum sînt declanșate. Noi nu spunem că toate, sau chiar majoritatea, acestora sînt datorate unei posedări demonice, dar se poate ca unele dintre ele să fie posedări demonice.

Biblia nu spune ce condiții predispun la posedare demonică, deși cuvintele lui Cristos din Mat. 12:44-45 arată că o „casă goală“ poate fi reocupată. Biserica primară a scos demoni în Numele lui Isus Cristos (Fapt. 16:18), dar se pare că au existat și exorciști necreștini care au avut oarecare succes (Luca 11:19; observați însă Fapt. 19:13-16).

Porunca de a „cerceta duhurile“ (1 Ioan 4:1-3) arată că în biserică au existat profeți falși care vorbeau sub influența posedării demonice. Întrucît spiritiștii pun un accent mare pe acest verset, ar trebui să observăm că Biblia nu vorbește niciodată despre posedarea de către un duh (spirit) bun sau de un înger. Alternativele sînt fie Duhul Sfînt, fie un duh rău. Vezi și 1 Cor. 12:1-3.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Alexander, *Demonic Possession,* 1902; M. F. Unger, *Demons in the World Today,* 1971; V. White, *God and the Unconscious,* 1952, cap. 10; J. S. Wright, *Mind, Man, and the Spirit* (*What is Man?*), 1972, p. 108 ș.urm.; J. Richards, *But deliver us from evil,* 1974.

J.S.W.

DERBE (în limba licaoniană *delbeia,* „ienupăr“). În Fapt. 14:6 ș.urm. este o cetate din Licaonia, locul cel mai răsăritean pe care l-au vizitat Pavel și Barnaba cînd au înființat bisericile din S Galatiei. Pavel și Sila au vizitat cetatea în călătoria lor spre apus prin Asia Mică (Fapt. 16:1). Gaius, tovarășul de călătorie al lui Pavel era din Derbe (Fapt. 20:4; în Textul Apusean este tradus Doberus, care era o localitate din Macedonia). Locul unde se afla Derbe a fost identificat în 1956 de M. Ballance cu Kerti Hüyük, la 21 km NNE de Karaman (Laranda), la vreo 100 km de Listra (cum ar trebui tradus de fapt versetul din Fapt. 14:20b: „a doua zi a plecat cu Barnaba la Derbe“). În 1964 M. Ballance a încercat să identifice locul și mai precis la Devri Șehri, la 4 km SSE de Kerti Hüyük. Este posibil să se fi aflat în afara frontierei de E a provinciei romane Galatia, în regatul vasal Commagene.

BIBLIOGRAFIE. M. Ballance, „The Site of Derbe: A New Inscription“, *AS* 7, 1957, p. 147 ș.urm.; și „Derbe and Faustinopolis“, *AS* 14, 1964, p. 139 ș. urm.; B. Van Elderen, „*Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey*“, în W. W. Gasque și R. P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel,* 1970, p. 156 ș.urm.

F.F.B.

DESĂVÎRȘIRE = vezi PERFECȚIUNE

DEȘERTĂCIUNE. Cele trei cuvinte ebr. principale care sînt traduse „deșertăciune“ sînt distribuite după cum urmează: *heḇel,* Ps., Ecl., Ier.; *šāw'* Iov, Ezec.; *tōhû* Is. Termenul *heḇel,* lit. „abur“, „suflare“ (*cf.* Ps. 78:33; 94:11; Is. 57:13, etc.) indică zădărnicia acțiunilor omenești. Așa este viața naturală a omului (Iov 7:3; Ps. 39:5). În sens figurat, *hebel* comunică ideea de lipsă de importanță sau lipsă de valoare și de aceea este folosit în expresia „deșertăciunea idolilor“ (*cf.* Ier. 10:15; 51:18). Prin urmare, închinarea la idoli nu este de nici un folos (Deut. 32:21; 1 Sam. 15:23; Ps. 4:2; 24:4 etc.). Cei care se întorc spre asemenea lucruri deșarte sînt și ei fără nici un folos (1 Sam. 12:21; 2 Împ. 17:15; Is. 41:29; 44:9). Idolatria este venerarea unui „ne-zeu“, fapt care stîrnește mînia lui Dumnezeu (Deut. 32:21; 1 Împ. 16:13, 26 etc.), în contrast cu adevărata închinăciune înaintea lui Dumnezeu (*cf.* Is. 30:7; 40). Deoarece idolii și venerarea lor produce speranțe înșelătoare și lipsite de valoare, tot așa este și propovăduirea profeților falși (Ier. 23:16; Ezec. 13:1-23; Zah. 10:2). O „jertfă nefolositoare“ (Is. 1:13) este un ritual lipsit de neprihănire. Bogăția obținută

fără trudă (prin deșertăciune) se micșorează (Prov. 13:11; LXX, Vulg. „în grabă"- *cf.* 21:6). Termenul *heḇel* se referă de asemenea la viața biologică a omului: „Orice om este doar o suflare, oricît de bine s-ar ține" și viața lui este „cît un lat de mînă" (Ps. 39:5; *cf.* v. 11; 62:9; 78:33, etc.). Acest *heḇel* al existenței umane este tratat pe larg în cartea Eclesiastului.

Termenul *šāw'* introduce ideea de „respingător", „necuviincios", „rău". Iov 31:5 ilustrează ideea aceasta cînd se referă la comportare; Ps. 12:2; 41:6; Ezec. 13:8 se referă la vorbire; Ezec. 13:6, 9 (*cf.* v. 23); 21:29; 22:28 se referă la vedere. Cuvîntul *'āwen* înseamnă „suflare" și este tradus de asemenea „deșertăciune" (de ex. Iov 15:35; Ps. 10:7; Prov. 22:8; Is. 41:29; 58:9; Zah. 10:2). Totuși, sensul înclină mai mult înspre ideea de nedreptate și de aceea este tradus cu termeni cum sînt „înșelăciune", „nedreptate", „nenorocire", „amăgire", „răutate", „prostie". Termenul *tōhû*, lit. „risipă" (*cf.* Gen. 1:1; Deut. 32:10, etc.), are și sensul de „goliciune", „lipsă de conținut", „zădărnicie"; așa privește Domnul Dumnezeu popoarele (Is. 40:17; *cf.* v. 23). În Ps. 4:2; Hab. 2:13 avem cuvîntul *rîq*, tradus „deșertăciune", lit. „nimicnicie" (*cf.* Ier. 51:34), în sensul figurat de lucru nefolositor.

În NT cuvîntul „deșertăciune" apare numai de trei ori, în cazuri unde este folosit termenul pur biblic și eclesiastic *mataiotēs* (termenul din LXX pentru *heḇel* și *šāw'*). (1) În Efes. 4:17 se referă la comportament și „include nevrednicia morală și intelectuală sau prostia. Această deșertăciune se referă la tot ce se include în cuvîntul *nous*, priceperea inimii. Tot ce este inclus în versetele care urmează se referă la orbirea și depravarea inimii și de aceea este inclus în cuvîntul deșertăciune" (C. Hodge, *The Epistle to the Ephesians*, 1856, *ad. loc.*). (2) În 2 Pet. 2:18 termenul se referă la vorbire și include ideea de „lipsă de adevăr", „nepotrivire". (3) În Rom. 8:20 redă ideea de „fragilitate", „lipsă de vigoare" (vezi folosirea verbului în Rom. 1:21, „a goli", „absurd"). „Ideea este aceea de a căuta ceva ce nu găsești - și de aici - zădărnicie, frustrare, dezamăgire. Păcatul a adus această osîndă asupra creației; a făcut să fie inevitabilă o concepție pesimistă despre univers. *hypetagē*: timpul precis indicat este acela al Căderii (în păcat), cînd Dumnezeu a blestemat pămîntul din cauza omului" (J. Denney, în *EGT*).

Zeitățile păgîne sînt deșertăciuni, lucruri deșarte (Fapt. 14:15; *cf.* Ier. 2:5; 10:3, etc.). Înrudit cu termenul „deșertăciune" este cuvîntul „deșert", adică, lipsit de forță sau de scop. Domnul nostru a declarat că închinarea păgînă și evlavia fariseilor erau deșarte (Mat. 6:7; 15:9; Marcu 7:7); Pavel a evaluat tot în felul acesta filozofia păgînă (Rom. 1:21; Efes. 5:6, etc.). Este posibil ca și slujirea creștină să devină deșartă dacă este lipsită de credință (vezi 1 Cor. 9:15; 2 Cor. 6:1; 9:3; Filip. 2:16; 1 Tes. 3:5). Cînd învierea lui Cristos este tăgăduită, propovăduirea este „falsă" (1 Cor. 15:14) și credința este lipsită de forță (1 Cor. 15:17). Supunerea față de Lege privează credința de valoarea sa (Rom. 4:14) și privează moartea lui Cristos de efectul ei (Gal. 2:21). Totuși, credința fără fapte este la fel de deșartă ca și faptele fără credință (Iac. 2:20).

BIBLIOGRAFIE. E. Tiedtke, H. G. Link, C. Brown, *NIDNTT 1*, p. 546-553.

H.D.McD.

DEUTERONOM, CARTEA. Numele Deuteronom derivă din LXX de la traducerea dată expresiei din 17:18. Regele trebuia să facă „o copie a acestei Legi". Expresia este tradusă în greacă *to deuteronomiom touto*, lit. „această a doua Lege". Mai tîrziu Vulgata a redat termenul grec în forma *deuteronomium*. Conținutul cărții a fost privit ca o a doua Lege, prima fiind dată la Muntele Horeb (Sinai), iar a doua (repetarea) pe cîmpia Moabului.

I. Schița cuprinsului

Cartea se împarte în mod natural în trei secțiuni.

a. 1:1-4:43. *Prima cuvîntare a lui Moise.* O retrospectivă istorică în care descrie lucrările mărețe ale lui Dumnezeu de la Horeb la Beth-peor (1:6-3:29), urmată de un apel către Israel de a asculta de Dumnezeu, întrucît este poporul Lui ales.

b. 4:44-28:68. *A doua cuvîntare a lui Moise.* Secțiunea este lungă. Israelului îi este prezentată natura legămîntului credinței, împreună cu cerința fundamentală de a-i fi cu totul credincioși lui Iahve (5:1-11:32). Sînt scoase învățături din trecut (8:1-10:11) și Israel este chemat la o angajare deplină (10:12-11:32). În 12:1-26:19 este prezentată Legea lui Dumnezeu cu prevederi detaliate ale legămîntului. Secțiunea se ocupă cu aspecte ale închinării (12:1; 16:17), cu caracterul liderilor lui Israel (16:18-18:22), legea penală (19:1-21), Războiul Sfînt (20:1;20), o serie de legi diferite (21:1-25:19) și două ritualuri (26:1-19). În 27:1-26 este prezentată necesitatea înnoirii legămîntului în țară și necesitatea de a răspunde chemării solemne a legămîntului. În fine, *sancțiunile legămîntului, adică, blestemele și binecuvîntările legămîntului, sînt expuse în 28:1-68.

c. 29:1-30:20. *A treia cuvîntare a lui Moise.* O recapitulare a cerințelor legămîntului care include, printre altele, o recapitulare istorică (29:1-9), un îndemn la angajare (29:10-15), un avertisment despre pedeapsa neascultării (29:16-28) și un apel solemn de a alege viața (30:11-20).

În fine, ultimele acțiuni ale lui Moise, cuvintele lui de despărțire și chemarea lui de a avea la fiecare Șapte ani o ceremonie de reînnoire a legămîntului (31:1-13). Cartea se încheie cu însărcinarea lui Iosua de către Moise (31:14-23), cîntarea lui Moise (31:30-32:47), binecuvîntarea finală și moartea lui (32:48-34:12).

II. Proclamarea legămîntului

Probabil că nici o altă carte din VT nu exprimă atît de profund și de continuu ideea de legămînt. Iahve, Domnul Legămîntului, care a făcut o serie de acțiuni fără precedent pentru a elibera pe poporul Său Israel, a făcut un legămînt cu ei (4:23, 31; 5:2-3; 9:9; 29:1, 12), un legămînt pe care El avea să-l țină minte și pe care avea să-l respecte (7:9, 12) și avea să dea dovadă față de ei de „credincioșie în legămînt" sau de „loialitate statornică" (*hesed*, 5:10; 7:9, 12). În ce-i privește pe ei, loialitatea față de Iahve și față de legămîntul Lui trebuia să se exprime în ascultarea de prevederile legămîntului, „Legea" (*tôrâ*). Se face referire la „această carte a Legii" (28:61; 29:21; 30:10; 31:26) și „legea aceasta" (1:5; 4:18; 17:18-19; 27:3, 8, 26). Legea este definită mai precis ca „mărturiile" (*'edût*), „legile" (*mišpatîm*) și „poruncile" (*huqqîm*). Uneori apar numai doi dintre acești termeni. „legile și

În prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr. codurile de legi (prima coloană) încep de obicei cu titlul și prologul care glorifică pe regele care a proclamat legile care urmează și apoi urmează binecuvîntările și blestemele pentru cei care respectă sau încalcă legea. Coloana a doua arată tiparul mai complex dar foarte consecvent al tratatelor de la sfîrșitul mileniului al 2-lea: titlul identifică partenerul principal; urmează apoi un prolog istoric pentru a arăta că binefacerile făcute de partenerul principal ar trebui să-l inspire pe vasal la o supunere recunoscătoare față de stipulațiile care urmează. Există prevederi ca textul să fie păstrat în templul principal al vasalului, pentru a fi citit cu regularitate la poporul său pentru a le aduce aminte condițiile tratatului. Zeii ambelor părți sînt martori și garanți ai pactului, aducînd blesteme și binecuvîntări asupra celor care încalcă sau respectă termenii tratatului. Un tratat sau un legămînt era ratificat printr-un jurămînt și o ceremonie solemnă și menționează pedepsele împotriva celui care îl încalcă.
După cca 1200 î.d.Cr. acest aranjament complex dispare. În timpul primului mileniu tratatele aveau numai patru elemente, titlul plus termenii, blestemele pentru încălcarea tratatului și invocarea zeilor ca martori, dar nu într-o ordine fixă. Este interesant că legămintele de la Sinai, Moab și Sihem (Exod.; Deut.; Ios. 24) sînt în armonie cu conținutul și forma tratatelor de la sfîrșitul mileniului al 2-lea, și nu cu cele din mileniul întîi. Aceasta sugerează că își au originea în cca pe la 1400-1200 î.d.Cr., perioada probabilă a lui Moise și Iosua, liderii tradiționali asociați cu aceste legăminte.

Mileniul al 2-lea î.d.Cr.

Legi	**Tratate**	**Legămîntul VT (deuteronomic)**	
Titlul	Titlul	Titlul	Identifică partenerul principal
Prologul	Prologul istoric	Prologul istoric	Arată că beneficiile din trecut făcute de partenerul principal ar trebui să-l inspire pe vasal la supunere recunoscătoare față de stipulațiile care urmează
	Stipulații / Legi	Stipulații / Legi	
Binecuvîntări și blesteme	Depoziție	Depoziție	Există prevederi ca textul să fie păstrat în templul principal al vasalului.
	Citire	Citire	
	Martorii	Martorii	Zeii ambelor părți sînt invocați ca și martori și garanți ai pactului. Blesteme și binecuvîntări pentru cei care încalcă sau respectă termenii legămîntului.
		Binecuvîntări și blesteme	
	Binecuvîntări și blesteme		
	Jurămînt Ceremonie Sancțiuni	Jurămînt Ceremonie Sancțiuni	Un tratat sau un legămînt era ratificat printr-un jurămînt și o ceremonie solemnă și menționează sancțiunile împotriva celor care încalcă legămîntul.

Diagrama arată schimbările de formă și conținut ale legii codurilor, tratatelor și legămintelor în vremea VT.

poruncile" (6:17; 4:1; 12:1). Toate acestea constituie totalitatea învățăturilor care au dat poporului Israel călăuzirea de a trăi în părtășie cu Iahve și unii cu alții. O asemenea viață avea să-i dea poporului Israel posibilitatea de a se bucura pe deplin de binecuvîntările legămîntului. O viață trăită în neconcordanță cu aceste legi și porunci însemna o desconsiderare a intenției bune pe care o avea Iahve pentru poporul Său.

III. Teologia Deuteronomului

Atît forma literară a Deuteronomului cît și conceptul central care stă la baza cărții oferă indicații cu privire la teologia de bază a cărții. În sumar putem spune că Deuteronomul:

a. Prezintă pe Iahve ca Domnul legămîntului, Domnul suveran al lui Israel, Regele, Judecătorul și Luptătorul care a făcut lucruri mari pentru a izbăvi pe Israel și care cere ascultarea lor.

b. Prezintă pe Iahve ca Dumnezeul istoriei, care este în stare să înfăptuiască lucrările de izbăvire din Egipt, din pustie, din Canaan, Conducătorul armatelor lui Israel, în stare să împlinească planurile Sale pentru Israel în fața oricărui dușman.

c. Prezintă pe Israel ca poporul legămîntului, obligat să-L iubească în mod exclusiv pe Iahve, să asculte numai de El, să I se închine și să-L slujească. În felul acesta va găsi pacea (*šālôm*) și viața (*hayyîm*).

d. Prezintă închinarea înaintea Dumnezeului legămîntului, bazată pe dragoste și recunoștință, exprimată atît în închinare personală cît și într-o serie de sărbători și ritualuri definite cu grijă.

IV. Structura Deuteronomului

Chiar și o lectură sumară a cărții denotă că la baza cărții se află un plan complex. S-au făcut cîteva încercări pentru a defini structura. M. Noth a sugerat în 1948 că primele 4 capitole constituie introducerea la o lucrare istorică de proporții care se întinde de la Iosua pînă la 2 Regi, în timp ce restul Deuteronomului reprezintă marele prolog al acestei istorii. G. von Rad, în 1932, a privit cartea ca pe o celebrare cultică, poate o sărbătoare de înnoire a legămîntului, aranjată în patru segmente referitoare la: (1) Istorie (1-11), (2) Lege (12:1- 26:15), (3) Pecetluirea legămîntului (26: 16-19), (4) Binecuvîntări și blesteme (27 ș.urm.))

Cînd G. E. Mendenhall, în 1955, a atras atenția asupra numeroaselor paralele dintre tratatele hitite din mileniul al 2-lea și *legămîntul lui Iahve cu Israel, studiul Deuteronomului a căpătat o nouă direcție. Tratatele hitite sînt alcătuite din (1) un preambul; (2) un prolog istoric; (3) prevederile tratatului: (*a*) generale, (*b*) specifice; (4) sancțiunile tratatului, blesteme și binecuvîntări; (5) martorii, plus clauzele care cereau ca documentul tratatului să fie păstrat în Templu și să fie citit în public periodic.

M. G. Kline, în 1963, a sugerat că Deuteronomul constituie o unitate și a susținut că este un document autentic scris de Moise sub forma tratatelor din Orientul Apropiat. El a structurat cartea în felul următor: (1) preambul (1:1-5); (2) prologul istoric (1:6-4:45); (3) prevederile legămîntului (5:1-26:19); (4) sancțiunile legămîntului și jurămîntul (27:1-30:20); (5) dispoziții dinastice, continuitatea legămîntului (31:1-34:12).

În 1963, D. J. McCarthy, a acceptat ideea că structura de bază a Deuteronomului a fost caracteristică tratatelor antice din Orientul Apropiat, dar a susținut că primele 3 capitole trebuie puse deoparte ca o scriere istorică, iar capitolele 4, 29 și 30 trebuie considerate unități individuale întrucît conțin toate elementele din schema tratatului. După părerea Sa capitolele 5-28 constituie nucleul sub formă de legămînt, încadrat între două cuvîntări.

G. J. Wenham, în 1970, a susținut că Deuteronomul constituie un legămînt distinct din VT, care se aseamănă atît cu Codul Legii cît și cu tratatele din Orientul Apropiat, dar a luat o formă intermediară și este structurat în felul următor: (1) prologul istoric (1:6-3:29); (2a) prevederi fundamentale (4:1-40; 5:1 - 11:32); (2b) prevederi detaliate (12:1-26:19); (3) clauza documentului care cerea scrierea și înnoirea legămîntului (27:1-26); (4) binecuvîntările (28:1-14); (5) blestemele (28:15-68); (6) recapitulare (29: 1-30:20), iar în încheiere conține un apel. Capitolele 31-34 nu fac parte din legămînt ci reprezintă o înnoire a legămîntului.

M. Weinfeld, în 1972, a acceptat că Deuteronomul urmează o tradiție literară de scriere a legămintelor și a contestat că ar imita o ceremonie cultică periodică (von Rad). Dar în timp ce cartea păstrează motivele tradiției vechiului legămînt, el susține că acestea au fost prelucrate și adaptate la modelele literare de legămînt de către scribii/înțelepții din perioada Ezechia-Iosia, sub influența puternică a modelelor tratatelor asiriene.

Pare neîndoielnic că structura Deuteronomului este legată în vreun fel de tratatele politice din Orientul Apropiat, deși se pare că modelul a fost adaptat într-o formă specifică pentru Israel.

V. Cadrul social și religios al Deuteronomului

Este recunoscut în general în zilele noastre că o mare parte a Deuteronomului este antică, deși datarea exactă a acestor părți nu este ușor de definit. În comentariul lui G. von Rad, din 1966, se repetă mereu că o anumită lege este „veche" sau „mai veche". În concepția lui, Deuteronomul își are rădăcinile înfipte puternic în tradițiile cultice sacre ale vechiului sistem tribal al Israelului din perioada pre-monarhică, deși este posibil ca forma prezentă să fi fost modificată pentru a corespunde unui stadiu ulterior din istoria lui Israel.

A. C. Welch, în 1924, a considerat că legile cultice din cap. 12, 14, 16 și 27 reflectă condițiile primitive din perioada așezării în Canaan, probabil în jurul secolului al 10-lea. E. Robertson, în 1949 și 1950, a argumentat cu tărie că Deuteronomul a fost elaborat sub călăuzirea lui Samuel ca un manual standard de legi, atît civile cît și religioase, pentru monarhia în curs de constituire și, prin urmare, reprezintă perioada din jurul secolului al 11-lea.

Este cert că societatea zugrăvită în Deuteronom este o societate veche. Vecinii Israelului sînt canaaniții (7:1-5; 20:16 ș.urm.), amaleciții (25:17-19), amoniții și edomiții (23:3-6). Există legi cu privire la desfășurarea Războiului Sfînt (20:1-20; 21:10-14; 23:10-14; 25:17-19). Nu exista Templul. Singura referire la un rege (17:14-20) este cu privire la un rege viitor. Multe dintre legi au paralele apropiate în Legile lui Hammurapi. Unele reflectă cadrul religiei canaanite (14:21b); altele reflectă o societate agrară simplă și se ocupă de probleme cum sînt holdele (23:24-25), pietrele de moară (24:6), boii care treieră (25:4), pietrele de hotar (19:14), etc. Deși unele dintre aceste

aspecte au fost aplicabile pentru o perioadă lungă de timp, există motive puternice pentru a argumenta că la baza Deuteronomului pe care-l avem în prezent se află o perioadă veche autentică de existență națională care a predatat monarhia. S-a argumentat că ar exista o „arhaizare" deliberată făcută de scriitor. Dar arhaizarea este bazată pe cunoașterea trecutului și o mare parte a Deuteronomului a fost foarte relevantă în economia rurală simplă din vremurile premonarhice din Israel.

VI. Deuteronomul și sanctuarul central

Sanctuarul central joacă un rol important în Deuteronomul. Există un loc „pe care-l va alege Domnul Dumnezeul vostru" (12:5, 11, 18; 18:6-8; 31:10-13 etc.) Nu există nici un indiciu că acest loc este Ierusalimul, deși așa s-a întîmplat ulterior. Se pare că sanctuarul central a fost mutat din loc în loc în vechime. Astfel, Chivotul a fost la Ghilgal (Ios. 4:19; 5:9; 9:6), Sihem (Ios. 8:33), Betel (Jud. 20:18, 26-28; 21:2), Silo (Ios. 18:1; Jud. 18:31; 1 Sam. 1:7, 24; 4:3 etc.). Este extrem de dificil să stabilim dacă textele relevante specifică un anumit loc la un moment dat, un loc permanent pentru tot timpul sau chiar mai multe locuri în aceeași perioadă căci acestea au fost aprobate. Cărțile Regilor și excavațiile de la Arad, Dan și Beerșeba denotă că, de fapt, au existat mai multe locuri. Regii reformatori din secolele de mai tîrziu, cum au fost Asa, Ezechia și Iosia, au căutat să reglementeze „înălțimile" unde se desfășurau ritualuri nereglementate și au încercat chiar să centralizeze închinarea la Ierusalim.

Ceea ce pare evident este că Deuteronomul prezintă modul ideal și realizabil de operare în zilele lui Moise, mod care a fost imposibil de menținut după zilele Cuceririi, dar care nu a fost uitat de reformatori, deși nu a fost realizat decît în vremurile post-exilice. În zilele lui Moise, în prima jumătate a secolului al 13-lea exista un sanctuar central. Locul ideal pe care acesta avea să-l ocupe în viața națională și religioasă a Israelului este prezentat în Deuteronomul.

VII. Data scrierii și autorul Deuteronomului

Puține întrebări s-au dovedit mai dificile decît aceasta. La o examinare superficială se pare că NT subînțelege faptul că Moise a fost autorul Pentateuhului și, deci, al Deuteronomului (Mat. 19:8; Marcu 12:26; Luca 24:27, 44; Ioan 7:19, 23; Fapt. 13:39; 15:5; 1 Cor. 9:9; 2 Cor. 3:15; Evr. 9:19; 10:28). În toate aceste versete, dificultatea constă în faptul că semnificația termenului *Moise* nu este clară. Este posibil ca termenul să se refere doar la sulul Pentateuhului și nu la autor. Deuteronomul se referă la faptul că Moise a vorbit (1:6, 9; 5:1; 27:1, 9; 29:2; 31:1, 30; 33:1; etc.) și că a scris (31:9, 24).

Dar nici una dintre aceste afirmații nu ne permite să tragem concluzia că Deuteronom, așa cum îl avem noi astăzi, ne parvine complet, sau măcar în mare măsură, de la Moise însuși. Trebuie să acceptăm posibilitatea existenței unei activități editoriale și a adaptării materialului original mozaic într-o perioadă ulterioară. Chiar dacă s-ar putea dovedi că o mare parte a geografiei, a cadrului legal și a societății se potrivește în general cu epoca lui Moise, aceasta nu ar constitui o dovadă completă a faptului că Moise ar fi autorul. Au fost propuse patru teorii principale cu privire la autorul cărții și la data scrierii:

a. Data scrierii este în esență vremea lui Moise și el este autorul, deși anumite materiale sînt datate după vremea lui Moise;

b. Data scrierii în perioada Samuel-Solomon. Se presupune că o mare parte a materialului datează din vremea lui Moise, dar cartea - așa cum o avem noi - a fost alcătuită la 300-400 de ani după moartea lui Moise.

c. Data scrierii în perioada Ezechia-Iosia, în secolul al 7-lea î.d.Cr. Nu se contestă că s-ar putea să existe o cantitate considerabilă de material mozaic și că la baza cărții sînt principii mozaice. Dar cartea reprezintă o colecție de materiale vechi păstrate în cercuri religioase și profetice într-o vreme de profundă apostazie cînd națiunea trebuia să fie chemată din nou la respectarea obligațiilor legămîntului. Acestea au fost prezentate sub forma unor cuvîntări date de Moise la intrarea Israelului în țară. Publicarea acestei colecții de materiale a conferit sprijin lui Iosia în reforma făcută de el.

d. Data scrierii și autorul aparțin perioadei de după exil. Cartea nu a fost un program de reformă ci conține ideile utopice ale unor visători nerealiști din perioada post-exilică.

Cercetătorii recunosc în tot mai mare măsură că, deși cercetările cu privire la originea Deuteronomului duc în ultimă instanță la Moise, este imposibil să stabilim data la care Deuteronomul a atins forma finală. Există două aspecte ale problemei: (1) vechimea informațiilor originale, și (2) perioada în care aceste informații au fost adunate laolaltă. Există motive să credem că o mare parte a Deuteronomului datează din vremea lui Moise și se poate argumenta că Moise însuși a dat Israelului miezul Deuteronomului. Totuși, a devenit necesar să fie prezentate cuvintele lui Moise în situații noi și să li se arate relevanța pentru vremea aceea. Există cîteva momente cheie în istoria lui Israel cînd se poate să se fi întîmplat acest lucru - în zilele cînd regatul a fost recent instaurat sub domnia lui Saul, David sau Solomon; în perioada critică care a urmat dezbinării împărăției după moartea lui Solomon; într-o serie de momente critice din secolele care au urmat. Trebuie să acceptăm ideea că Deuteronomul a fost adus în forma prezentă atît de influența puternică a lui Moise cît și de procesul editorial. Deși există puține motive să contestăm că o parte substanțială a Deuteronomului a existat cu cîteva secole înainte de secolul al 7-lea î.d.Cr., nu este posibil să spunem în ce proporție conține *ipsissima verba* (chiar cuvintele) lui Moise însuși.

BIBLIOGRAFIE. P. Buis și J. Leclerq, *Le Deutéronome*, 1963; R. E. Clements, *God's Chosen People*, 1968; P. C. Craigie, *Deuteronomy*, 1977; S. R. Driver, *Deuteronomy, ICC*, 1902; G. H. Davies, „Deuteronomy", în *Peake's Commentary on the Bible*, rev. 1962; C. F. Keil și F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, 3, 1864; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, 1963; G. T. Manley, *The Book of the Law*, 1957; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1963; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, 1967; E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950; G. von Rad, *Deuteronomy*, 1966; *idem*, *Studies in Deuteronomy*, 1953; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, 1918; J. A. Thompson, *Deuteronomy*, *TOTC*, 1974; *idem*, *The Ancient Near Eastern Treaties*

and the Old Testament, 1964; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; A. C. Welch, *The Code of Deuteronomy*, 1924; *idem, Deuteronomy and the Framework of the Code*, 1932; G. J. Wenham, *The Structure and Date of Deuteronomy* (teză de doctorat nepublicată, Londra, 1970); *idem*, „Deuteronomy and the Central Sanctuary", *TynB* 22, 1971, p. 103-118; G. E. Wright, „Deuteronomy", în *IB*, 2; *idem, The Old Testament and Theology*, 1965.

J.A.T.

DIACON. RSV traduce „diacon" numai în Filip. 1:1 și de 4 ori în 1 Tim. 3; dar cuvîntul grec tradus în felul acesta, *diakonos* (tradus în general „slujitor" în AV), apare de vreo 30 de ori în NT, iar cuvintele înrudite *diakoneō* „a sluji" și *diakonia* „slujire" apar de alte 70 de ori. În majoritatea celor 100 de cazuri în care apar aceste cuvinte nu există nici o dovadă de folosire a termenului într-un sens tehnic, în legătură cu funcții specializate din biserică; în cîteva cazuri este necesar să examinăm în ce măsură *diakonos* și cuvintele înrudite au dobîndit o asemenea nuanță.

I. Originea termenului

În esență, *diakonos* este un slujitor, adesea un slujitor care servește la masă. În perioada elenistică a ajuns să reprezinte anumiți funcționari de cult și de la templu (vezi exemplele din *MM*), anticipînd folosirea cuvîntului în sensul creștin. În NT se folosește de obicei sensul mai general, fie că este folosit pentru slujitorii regelui (Mat. 22:13), fie pentru slujitorii lui Dumnezeu (1 Tes. 3:2, TR). Într-un singur pasaj Pavel îl descrie pe Epafra ca un „diacon" al lui Cristos și se descrie pe sine ca „diacon" al Evangheliei și al bisericii (Col. 1:7, 23, 25). Alții exercită o *diakonia* față de Pavel (Fapt. 19:22; *cf.* Filim. 13 și poate Col. 4:7; Efes. 6:21), iar contextul arată că ei sînt ajutoarele lui Pavel în lucrarea de evanghelizare. A stabili aici originea conceptului ulterior de episcop cu diaconii săi, ar înseamna să forțăm limbajul. Cu alte cuvinte, *diakonia* este aplicat aici în mod special la predicare și la lucrarea pastorală.

Totuși, în NT cuvîntul nu-și pierde niciodată legătura cu ideea de slujire și de satisfacere a nevoilor materiale (*cf.* de ex. Rom. 15:25 în context; 2 Cor. 8:4). Unul care servește la masă este *diakonos* (Ioan 2:5, 9); slujirea Martei la masă (Luca 10:40) și cea a soacrei lui Petru (Marcu 1:31) este *diakonia*. În lumina aceasta trebuie să observăm accentul pe care Cristos îl pune asupra faptului că El a venit să slujească (Marcu 10:45): este semnificativ faptul că această afirmație este plasată în Luca 22:26 ș.urm. în contextul slujirii la masă. Domnul este Diaconul prin excelență, Cel care slujește la masă pentru poporul Său. Prin urmare, așa cum arată aceste pasaje, „diaconia" înțeleasă în sensul acesta este o trăsătură caracteristică a întregii biserici a lui Cristos.

II. Diaconatul în Noul Testament

Așa cum am văzut, exista o analogie contemporană pentru „diaconi" ca și persoane cu funcții cultice. Prin urmare, atunci cînd biserica este salutată împreună cu „episcopii și diaconii" (Fil. 1:1) este firesc să vedem în aceasta o referire la două categorii speciale din cadrul bisericii. Este adevărat că Hort poate interpreta expresia în sensul că biserica este alcătuită din elemente de „conducere" și de „slujire", dar nu credem că această interpretare poate fi aplicată la 1 Tim. 3, unde o listă cu calitățile cerute episcopilor este urmată imediat de o listă paralelă pentru diaconi: să fie cinstiți, sinceri, să nu fie dedați la băutură sau la lăcomie, să fie integri. Aceste calități ar fi deosebit de potrivite pentru persoane cu responsabilități în finanțe și în administrație, iar locul proeminent ocupat de slujirea socială în biserica primară ar face ca *diakonos* să fie un nume foarte potrivit pentru asemenea oameni - cu atît mai mult cu cît masa de dragoste, la care era vorba literalmente de a sluji la masă, era o activitate caritabilă regulată. În timp ce *diakonia* este o caracteristică a întregii biserici, este de asemenea un dar special - alături de profeție și conducere, dar diferit de darul dărniciei - un dar care trebuia să fie exersat de aceia care îl posedă (Rom. 12:7; 1 Pet. 4:11). Deși orice slujitor al lui Cristos poate fi numit pe bună dreptate „diacon", termenul poate fi aplicat în mod special la aceia care servesc, la fel ca și Fivi (Rom. 16:1), în modurile menționate mai sus. Nu se știe cu certitudine dacă diaconatul a existat pretutindeni sub acest nume sau dacă, de exemplu, „cei ce au darul ajutorărilor" (1 Cor. 12:28) erau echivalenți cu „diaconii" de la Filipi. Există prea puține lucruri care să sugereze că în vremea NT termenul „diacon" era ceva mai mult decît un termen semi-tehnic, sau că ar fi avut vreo legătură cu termenul evreiesc *hazzān* (*SINAGOGĂ). Este semnificativ faptul că după ce înșiră calitățile cerute diaconilor, Pavel revine la sensul general al cuvîntului și îi dă îndemnuri lui Timotei (1 Tim. 4:6; *vezi și* 1 Pet. 4:10 și 4:11).

Relatarea din Faptele 6 cu privire la alegerea în biserica din Ierusalim a șapte bărbați care să supravegheze administrarea fondului de ajutorare a văduvelor este considerată de obicei ca instituirea oficială a diaconatului. Nu credem că această idee este sprijinită de limbajul folosit. Dacă lăsăm deoparte teoriile care nu pot fi dovedite și care susțin că Cei Șapte sînt echivalentul elenistic al Celor Doisprezece, putem observa în primul rînd că Cei Șapte nu sînt numiți niciodată „diaconi" și, în al doilea rînd că, deși sînt folosite cuvinte înrudite, ele sînt folosite în egală măsură la *diakonia* prin Cuvînt exercitată de Cei Doisprezece (v. 4) și la *diakonia* la mese (fie că este vorba de mîncare sau de bani) exercitată de Cei Șapte (v. 2). Punerea mîinilor este un fapt prea obișnuit în Faptele pentru a fi considerat aici că ar avea o semnificație specială (*ORDINARE), iar lucrarea lui Ștefan și Filip arată că Cei Șapte nu s-au limitat la slujirea la mese.

Totuși, trebuie să ținem seamă de argumentul lui Lightfoot care susține că locul pe care îl dă Luca acestui incident reflectă importanța pe care i-o acorda el. Este „unul dintre acele fapte reprezentative din care este alcătuită aproape în întregime prima parte" (*Philippians*[5], p. 188). Semnificația, însă, nu stă în instituirea unei ordini în ierarhia slujirii, ci în faptul că ea este un prim exemplu de delegare a responsabilităților administrative și sociale celor care au un caracter și înzestrări potrivite pentru aceasta, un fapt care trebuia să devină caracteristic pentru bisericile dintre Neamuri; în același timp este recunoașterea faptului că asemenea funcții fac parte din lucrare de slujire a lui Cristos.

Folosirea ecleziastică a instituționalizat și a îngustat conceptul din NT. Scrierile ne-canonice vechi recunosc existența unei clase de diaconi dar nu specifică

funcțiile lor (*Cf. 1 Clement* 42; Ignatius, *Magnesians* 2. 1; *Trallians* 2. 3; 7. 3). Scrierile de mai tîrziu arată că diaconii îndeplineau funcții cum sînt vizitarea și ajutorarea bolnavilor, care trebuie să fi făcut parte din *diakonia* creștină din vremurile apostolice; dar un loc tot mai proeminent este ocupat de funcțiile lor în Eucharist (prin slujirea la masă la mesele comune?) și de relația lor personală cu ierarhia episcopală. Limitarea, în unele cazuri, a numărului diaconilor la șapte se datorează probabil unei arhaizări deliberate.

BIBLIOGRAFIE. H. W. Beyer, *TDNT* 2, p. 81-93; J. B. Lightfoot, *The Christian Ministry* (= *Philippians*[5], p. 181 ș.urm.); F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia*, 1897, p. 198 ș.urm.; A. M. Farrer în *The Apostolic Ministry*, ed. K. E. Kirk, 1946, în special p. 142 ș.urm.; B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, 1951, p. 9 ș.urm.; K. Hess, *NIDNTT* 3, p. 544-553.

A.F.W.

DIACONIȚĂ. *Fivi a fost *diakonos* a bisericii din Chencrea (Rom. 16:1); acest titlu este tradus „slujitoare" în unele traduceri (VA), dar în cele mai multe: „diaconiță".

Părinții Greci de obicei au citat 1 Tim. 3:11: „Tot așa și *femeile* trebuie să fie cinstite, etc.", considerînd calitățile care urmează ca fiind aplicate femeilor diaconițe și nu soțiilor de diaconi. Probabil că această traducere este mai corectă decît cea din AV: „Tot așa și soțiile lor trebuie să fie cinstite", etc. Theodore de Mopsuestia traduce expresia „neclevetitoare" parafrazînd-o: „Să nu spună altora destăinuirile primite în exercitarea slujbei lor" (ed. Swete, 2. p. 128).

Prin anul 111 d.Cr. Plinius, guvernatorul Bitiniei, scrie că a interogat prin tortură două slujitoare care erau numite diaconițe (*ministrae*) în ritualurile creștine (*Epistolae* 10. 96). Cuvîntul „slujitoare" poate să denote aici poziția lor seculară sau funcția lor în comunitatea creștină: este evident că Plinius căuta să găsească dovezi de canibalism.

După această perioadă se pare că nu există nici o dovadă literară clară despre diaconițe pînă în secolul al 3-lea, în *Didascalia*. Din această cauză unii au pus la îndoială existența unei asemenea funcții în perioada NT. Dar întrucît primii creștini erau meticuloși în ce privește respectarea convenientelor, multe funcții atribuite diaconițelor în scrierile de mai tîrziu (de ex. vizitarea femeilor din case păgîne) s-au aplicat și în vremurile apostolice. Prin urmare, numirea diaconițelor este probabil apriorică, iar textul din Luca 8:2 ș.urm. poate fi foarte semnificativ. Îndatoririle lor erau analoage cu cele ale diaconilor: ele erau pur și simplu „femei diaconițe", așa cum sugerează cele două texte din NT. (Cuvîntul *diakonissa* avea să fie introdus mai tîrziu cînd funcțiile distinctive ale diaconilor au devenit liturgice.)

BIBLIOGRAFIE. Eseuri de C. H. Turner și W. Collins în *The Ministry of Women*, 1919, J. G. Davies, *JEH*, 14, 1962, p. 1 ș.urm. A.F.W.

DIASPORA. Termenul „Diaspora" (gr. *diaspora*) sau „Împrăștierea" poate desemna atît evreii răspîndiți în lumea ne-evreiască (cum este cazul în Ioan 7:35; 1 Pet. 1:1) sau locurile unde locuiesc ei (cum este cazul în Iac. 1:1; Iudit 5:19).

I. Originea

Este greu să știm cît de devreme a început împrăștierea voluntară a Israelului; există indicii că a existat o „colonie" veche la Damasc (1 Împ. 20:34), și este posibil ca politica expansionistă a lui Solomon să fi dus la stabilirea unor avanposturi comerciale. Dar regii Asiriei și ai Babilonului care au cucerit Israelul au introdus un factor nou - transplantarea forțată a unor părți ale populației în alte regiuni ale imperiului lor (2 Împ. 15:29; 17:6; 24:14 ș.urm.; 25:11 ș.urm.). Această politică prevedea îndepărtarea claselor care puteau furniza conducătorii firești ai poporului și a meșteșugarilor. Multe dintre aceste grupuri transplantate, în special din regatul de N, probabil că și-au pierdut identitatea națională și religioasă, dar comunitatea iudee din Babilon a avut o lucrare profetică importantă, a învățat să păstreze închinarea la Dumnezeul lui Israel fără Templu sau jertfe și a produs oameni vajnici care s-au întors să reconstruiască Ierusalimul. Totuși, numai o parte s-a întors în timpul domniei lui Cirus; o comunitate evreiască mare și puternică a rămas pînă în vremurile medievale, avînd o revizuire proprie a textului Talmudului.

II. Amploarea

Israeliții din străinătate nu erau uitați de cei de acasă și imaginile profetice despre intervenția milostivă a lui Dumnezeu în vremurile de pe urmă include restaurarea fericită a „Israelului împrăștiat" (de ex. Is. 11: 12; Țef. 3:10; *cf.* și Ps. 147:2, unde LXX traduce „*diasporai* lui Israel"). Zona geografică din vedeniile profeților este de multe ori mai mare decît imperiul Asirian sau cel Babilonian. Cu alte cuvinte, începuse deja o altă împrăștiere care probabil că a fost voluntară la început, dar întărite de refugiați, așa cum arată Ier. 43:7; 44:1. Evreii s-au stabilit în Egipt și în ținuturi mai depărtate și mai puțin cunoscute. Papirusurile aramaice găsite la Elephantine (*PAPIRUSURI, *SIN) aruncă o lumină lugubră asupra comunităților din Egipt, cele mai îndepărtate dintre ele aflîndu-se la Prima Cataractă; papirusurile provin dintr-o comunitate comercială evreiască avînd un altar propriu și idiosincrasie (elemente străine incluse în religia israelită).

Odată cu cuceririle lui Alexandru cel Mare a început o nouă eră a Împrăștierii: un număr tot mai mare de emigranți evrei pot fi observați în cele mai diverse locuri. În secolul 1 d.Cr. Filon a spus că numărul evreilor din Egipt se ridică la un milion (*In Flaccum* 43). Geograful Strabo, ceva mai devreme, notează numărul și poziția evreilor din Cirena și adaugă: „Poporul acesta și-a croit calea în fiecare cetate și nu este ușor să găsești vreun loc în lumea locuită care să nu fi primit pe acest popor și unde să nu-și facă simțită puterea" (citat de Jos., *Ant.* 14. 115, ediția Loeb).

Există numeroase dovezi cu privire la adevărul general al estimării făcute de Strabo. Siria avea „colonii" evreiești mari. Juster (1914) înșiră 71 de cetăți din Asia Mică afectate de Împrăștiere: nu încape îndoială că lista ar putea fi lărgită în zilele noastre. Scriitorii romani, cum a fost Horațiu, mărturisesc într-un mod neprietenos despre prezența și obiceiurile evreilor din capitală. Deja în anul 139 î.d.Cr. a avut loc o expulzare a evreilor din Roma: edictul menționat în Fapt. 18:2 a avut cîteva precedente. Evreii, însă, s-au întors întotdeauna. În ciuda lipsei lor de popularitate

- ascunsă prea puțin în discursurile guvernatorilor Pilat și Galio, și evidentă în strigătul mulțimii din Filipi (Fapt. 16:20) și din Efes (Fapt. 19:34) - evreii s-au dovedit a fi un fel de excepție universală. Exclusivitatea lor socială, tabuurile lor de neînțeles și religia lor necompromițătoare - toate acestea erau tolerate. Numai ei puteau fi scutiți de jertfe „oficiale" și de serviciu militar (întrucît ei nu mărșăluiau în ziua de sabat). Sub stăpînirea Seleucizilor, Ptolemeilor și romanilor - Diaspora, în ciuda opoziției fățișe pe care a întîmpinat-o și în ciuda izbucnirilor sporadice de violență sălbatică - s-a bucurat în general de pace și prosperitate.

Diaspora nu a fost limitată la Imperiul roman: a fost proeminentă și în sfera de influență persană, așa cum ilustrează mulțimea adunată la Ziua Cincizecimii (Fapt. 2:9-11). Josephus povestește lucruri interesante despre evrei întreprinzători de talia lui Fra Diavolo din Partia (*Ant.* 18. 310 ș.urm.) și despre convertirea și circumcizia regelui din statul de frontieră Adiabene (*Ant.* 20. 17 ș.urm.).

III. Trăsături caracteristice

Ciudățeniile din Elephantine nu sînt tipice pentru iudaismul din Diaspora. Viața celor mai multe dintre aceste comunități se concentra în jurul Legii și al sinagogii, deși putem nota că marele preot Onias, un refugiat din familia lui Țadoc, a stabilit un templu la Leontopolis în Egipt, în secolul al 2-lea î.d.Cr, pe baza textului din Is. 19:18 ș.urm., și a spus că majoritatea evreilor din Egipt aveau temple „contrare rînduielilor" (*Ant.* 13. 66). Dar prin însăși natura lucrurilor, ei nu au putut trăi exact ca și evreii din Palestina. Diaspora din apus trebuia să trăiască în lumea greacă și trebuia să vorbească grecește. Un rezultat important a fost traducerea cărților sfinte în greacă - Septuaginta (*TEXTE ȘI VERSIUNI). Legendele despre originea ei depun mărturie despre spiritul misionar al iudaismului elenistic. Deși ar putea fi greșit să generalizăm situația din Alexandria, putem observa acolo o comunitate de evrei prosperă și educată care a căutat să stabilească un contact intelectual cu cultura greacă avansată. Iudaismul „de-mesianizat" dar ortodox în alte privințe, din cartea Înțelepciunii și din scrierile lui Filon sînt produse caracteristice. Există de asemenea dovezi de apologetică misionară evreiască îndreptată spre cultura greacă și coduri de instrucțiuni pentru convertiții dintre păgîni. Romani 2:17-24 s-ar putea să reprezinte un comentariu cu o nuanță satiră despre felul în care iudaismul din Diaspora și-a înțeles misiunea.

Cultura evreiască elenistică a fost fidelă legii și națiunii (*cf.* Filip. 3:5-6 - mărturia unui evreu din Diaspora). Comunitățile plăteau taxa de o jumătate de siclu pentru Templu și mențineau contact unele cu altele și cu Ierusalimul (*cf.* Fapt. 28:21 ș.urm.). Evreii cucernici vizitau Ierusalimul cu prilejul sărbătorilor mari atunci cînd aveau posibilitatea (Fapt. 2:5 ș.urm.; 8:27) și aveau deseori legături strînse cu țara de origine. Dar atmosfera culturală a devenit atît de diferită încît comunitățile din Diaspora aveau propria lor sinagogă în Ierusalim (*cf.* Fapt. 6:9). Este posibil ca Ștefan să fi învățat unele dintre ideile radicale despre Templu de la iudaismul din Diaspora, înainte de convertirea sa.

În ciuda lipsei de popularitate a evreilor, este clar că iudaismul a atras cu putere mulți ne-evrei. Închinarea simplă dar maiestuoasă înaintea unui singur Dumnezeu, etica înaltă, standardele înalte pentru viața de familie, i-a atras pe mulți - inclusiv oameni de rang înalt - la sinagogi. Necesitatea circumciziei probabil că i-a împiedicat pe unii bărbați să devină pe deplin *prozeliți, dar mulți dintre ei au rămas printre ascultători ca „oameni temători de Dumnezeu". În timpul călătoriilor misionare ale lui Pavel întîlnim adesea ne-evrei in sinagogi (*cf.* Fapt. 13:43 ș.urm.; 14:1; 17:4; 18:4 ș.urm.).

Un aspect mai puțin fericit al atracției exercitate de iudaism a fost crezul răzpîndit - atestat de multe scrieri - că evreii posedă puteri magice deosebite și cuvintele lor sacre sînt deosebit de eficiente în vrăji. Nu încape îndoială că unii evrei lipsiți de scrupule au profitat de această reputație și întîlnim un asemenea om în Fapt. 13:6 ș.urm. De asemenea, este probabil că a existat o extremă de învățătură iudaică sincretistă și sectară care s-a ocupat de misterele și de ocultul care erau atît de fascinante pentru lumea elenistică. Unele culte păgîne - cum era cultul Sabazios în Frigia - au inclus ingrediente iudaice în potpuriul lor religios exotic; dar oricît de importante ar fi acestea pentru istoria ereziilor creștine (*GNOSTICISM), există prea puține dovezi că ele ar fi fost reprezentative și importante în iudaismul din Diaspora, luat în ansamblu. Așa cum este de așteptat, studiile arheologice scot la lumină diferențe de formă considerabile și grade diferite de exclusivitate culturală în diferite locuri și în diferite epoci; dar nu există nici un element care să indice că ar fi existat vreo îndoială majoră în iudaismul din Diaspora cu privire la unicitatea Dumnezeului lui Israel, cu privire la revelația Sa în Tora și cu privire la poporul Său.

IV. Relația cu creștinismul

Influența Diasporei în pregătirea căii pentru Evanghelie este incontestabilă. Sinagogile au fost răspîndite în cea mai mare parte a lumii cunoscute și au fost capetele de pod pentru primii misionari. Faptele Apostolilor arată cum Pavel, care s-a numit singur apostolul Neamurilor, și-a început de obicei lucrarea misionară prin predici în sinagogi. Aproape întotdeauna a urmat o dezbinare, majoritatea evreilor din naștere refuzînd să-L recunoască pe Mesia, iar cei dintre Neamuri (adică, prozeliții temători de Dumnezeu) L-au primit cu bucurie. Cîțiva convertiți reprezentativi, cum sînt Corneliu și famenul etiopian, au fost mai întîi prozeliți sau oameni temători de Dumnezeu. Este clar că oamenii temători de Dumnezeu - copii ai Diasporei - sînt un factor vital în istoria Bisericii primare. Ei au venit la credință cu o cunoaștere anterioară a lui Dumnezeu și a Scripturilor și se fereau deja de idolatrie și de imoralitate.

LXX a îndeplinit de asemenea o slujbă misionară, dincolo de efectul său asupra Neamurilor care au venit în contact cu sinagogile: mai mulți Părinți ai Bisericii declară că citirea LXX a jucat un rol vital în convertirea lor.

Confuzia aparentă a unor scriitori păgîni face să fie dificil de spus dacă ei fac aluzie la iudaism sau la creștinism. Lucrul acesta se poate datora faptului că adeseori comunitatea creștină s-a născut din sînul iudaismului din Diaspora; pentru un păgîn ignorant sau indiferent, atitudinea convertiților față de multe practici tradiționale părea să fie iudaică, chiar dacă el credea poveștile de groază cu privire la canibalism și

la incendieri, care erau puse pe seama creștinilor. Pe de altă parte, influența iudaică asupra multor convertiți de frunte ne ajută să explicăm de ce „iudaizarea“ a fost un pericol atît de mare pentru biserica apostolică.

Este interesant că Petru și Iacov, amîndoi evrei din Palestina, se adresează creștinilor numindu-i „Diaspora“ („cei împrăștiați“) (Iac. 1:1; 1 Pet. 1:1). La fel ca și membrii din vechea împrăștiere, ei sînt „călători“ acolo unde trăiesc; ei se bucură de o solidaritate care nu este cunoscută de păgîni și ei sînt datori cu o loialitate transcendentă Ierusalimului de sus.

BIBLIOGRAFIE. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, 1914, A. Causse, *Les Dispersés d'Israel*, 1929; E. Schürer, *History of the Jewish People*, 2, 1978; *BC*, 1, p. 137 ș.urm.; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 1953-68 (relația cu simbolismul păgîn); M. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, 1958; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 1959; H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, 1960; M. Grant, *The Jews in the Roman World*, 1973; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 1977.

A.F.W.

DIBLA. Apare numai în Ezec. 6:14 și nu a fost identificat nici un loc cu acest nume; probabil că este o eroare a unui scrib, în loc de *Ribla; în LXX găsim Dibla.

J.D.D.

DIBON. 1. O localitate din Iuda, ocupată după exil (Neem. 11:25) dar care nu mai poate fi identificată în zilele noastre.

2. Dibon (ebr. *dîḇôn*) din Moab, pe locul unde se află în prezent satul Dhiban, la E de Marea Moartă și la 6 km de rîul Arnon. Cetatea este menționată de Ramses II care a pretins că a cucerit-o (K. A. Kitchen, *JEA* 50, 1964, p. 63-70). La început a aparținut Moabului, dar în vremurile pre-israelite a fost cucerită de Sihon, regele amoriților (Num. 21:26). Israeliții au cucerit-o în perioada Exodului (Num. 21:30) și a fost dată triburilor lui Ruben și Gad (Num. 32:2-3). Totuși, Gad a construit Dibonul (Num. 32:34) și de aceea este numit Dibon-Gad (Num. 33:45), deși în Ios. 13:15 ș.urm. se spune că aparține lui Ruben. Probabil că este unul dintre locurile de popas în călătoria Exodului și este menționat în Num. 33:45-46. Mai tîrziu Israel a pierdut această cetate, a fost recucerită de Omri și apoi a fost cucerită de Meșa, regele Moabului, care vorbește despre ea în *Piatra Moabită, rîndurile 21 și 28. Isaia și Ieremia au cunoscut-o ca o cetate moabită (Is. 15:2; Ier. 48:18, 22).

Excavații arheologice au fost efectuate de Școala Americană de Cercetări Orientale în 1950-1955 în colțurile de SE, NV și NE ale movilei. Există oarecare dovezi despre ocuparea localității în Epoca Veche a Bronzului, cîteva nivele pe patul de piatră, un zid și vase de lut din Epoca Veche a Bronzului III. Ocuparea de către moabiți datează din Epoca Fierului I și este reprezentată de cîteva clădiri mari. În colțul de SE există rămășițe din Epoca Fierului II, care se extind de la jumătatea secolului al 9-lea pînă la distrugerea cetății de către Nebucadnețar în 582 î.d.Cr. Aici se afla o reședință regală, construită probabil de Meșa. Rămășițele mai tîrzii provin din perioada Nabataenilor, din cea Bizantină și arabă.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, p. 304-305; N. Glueck, *Exploration in Eastern Palestine*, 3, *AASOR* 18-19, 1937-1938, p. 115, 224 ș.urm.; W. H. Morton, *BASOR* 140, 1955, p. 5 ș.urm.; R. E. Murphy, *BASOR* 125, 1952, p. 20-23; W. L. Reid, *BASOR* 146, 1957, p. 6-10; A. D. Tushingham, *BASOR* 133, 1954, p. 6-26; 138, 1955, p. 29-34; *AASOR* 40, 1972; F. V. Winnett, *BASOR* 125, 1952; *idem*. și W. L. Reid, *AASOR* 36-37, 1961.

J.A.T.

DIMA. Un colaborator al lui Pavel în perioada primei întemnițări care a trimis salutări în Filim. 24 și Col. 4:14. În ultimul text el este singurul menționat fără nici un cuvînt de laudă. După acestea urmează nota patetică despre faptul că l-a părăsit pe Pavel în perioada celei de-a doua întemnițări (2 Tim. 4:10; Parry traduce elegant: „m-a părăsit în clipe grele“). Cuvintele lui Pavel: „din dragoste *(agapēsas)* pentru lumea de acum“, sugerează că Dima a fost atras la Tesalonic de interese personale și nu din lașitate. Numele nu este neobișnuit: se poate să fie un diminutiv de la Dimitrie. John Chapman (*JTS* 5, 1904, p. 364 ș.urm.) a susținut că Dima, reabilitat, este Dimitrie din 3 Ioan 12; argumentul este la fel de speculativ ca și portretul urît al lui Dima făcut în *Faptele lui Pavel și Thecla*.

A.F.W.

DIMITRIE era un nume grec obișnuit și în NT sînt menționate două persoane cu acest nume.

1. Un creștin a cărui mărturie este lăudată în 3 Ioan 12.

2. Argintarul din Efes, care a instigat revolta împotriva lui Pavel (Fapt. 19:24, 38).

Au fost făcute speculații pentru identificarea celor doi (J. V. Bartlet, *JTS* 6, 1905, p. 208 ș.urm., 215), iar J. Chapman (*JTS* 5, 1904, p. 364 ș.urm.) l-a identificat pe **1** de mai sus cu Dima, colaboratorul lui Pavel (Col. 4:14; Filim. 24; 2 Tim. 4:10).

Numele apare și în Apocrife, unde se referă la trei regi din dinastia Seleucidă. Dimitrie I Soter a fost rege al Siriei între 162-150 î.d.Cr. Era fiul lui Seleucus IV și a obținut tronul în urma morții unchiului său *Antiochus Epiphanes IV, după ce l-a omorît pe fiul lui Antiochus, Eupator, și pe Lysias, generalul lui. El a continuat persecuția Macabeilor începută de predecesorul său și a fost omorît de Alexandru Balas (1 Mac. 10:50). Fiul său, Dimitrie II Nicator a răzbunat moartea tatălui său prin înfrîngerea lui Balas în 145 î.d.Cr. și după o domnie caracterizată prin intrigi și duplicitate, în anul 138 î.d.Cr. a fost luat prizonier de către Mithradates I, regele Persiei. Dimitrie III Eucaerus, fiul lui Antiochus Grypos, apare pentru scurtă vreme pe scena istoriei în anul 88 î.d.Cr., pentru a ajuta la înfrîngerea lui Jannaeus, dar a căzut în dizgrație la puțin timp după aceea. Vezi R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, 1949.

D.H.W.

DINA (ebr. *dînâ*, „judecată" sau „judecat"). Fiica lui Iacov și Lea (Gen. 30:21; 46:15). Cînd Iacov și-a întins tabăra în apropiere de Sihem, Dina s-a dus să viziteze femeile localnice (Gen. 34); Sihem, fiul lui Hamor, prințul hivit al Sihemului, a fost atras de ea și se pare că a violat-o, iar apoi a cerut-o în căsătorie de la Iacov. Dar fiii lui Iacov au fost indignați; ei le-au cerut locuitorilor Sihemului să se taie împrejur mai înainte ca să-și poată da consimțămîntul pentru căsătorie. După aceea, Simeon și Levi (împreună cu aparținătorii lor) i-au atacat pe sihemiți prin surprindere și i-au măcelărit prin înșelăciune. Iacov nu a aprobat această faptă (Gen. 34:30) și a condamnat-o (Gen. 49:5-7). Relatarea unor incidente triste de felul acesta în care erau implicate femei este considerată de C. H. Gordon, *HUCA* 26, 1955, p. 80, un indiciu al faptului că narațiunea este veche, din epoca dinainte de Solomon.

K.A.K.

DIONISIE AREOPAGITUL. Membru al consiliului aristocratic din Atena (*AREOPAG); unul dintre puținii atenieni convertiți de Pavel (Fapt. 17:34). Tradiția din secolul al 2-lea (Dionisie de Corint, în Eusebius, *EH* 3.4; 4.23), potrivit căreia el a fost primul episcop al Atenei s-ar putea să se bazeze numai pe acest pasaj. O serie de scrieri mistice de mai tîrziu au fost acceptate multă vreme ca fiind scrieri ale sale și au exercitat o influență puternică în Evul Mediu (vezi traducerea parțială în engleză făcută de C. E. Rolt; R. Roques, „Dionysius Areopagitica", în *RAC*, un studiu recent). Alte speculații cu privire la Dionisie (Dionysius), legate probabil de cultul păgîn al lui Dionysos, sînt urmărite de Rendel Harris, *Annotators of the Codex Bezae*, 1901, p. 76 ș.urm.

A.F.W.

DIOTREF. Un om refractar mînat de ambiții puternice, care nu a vrut să recunoască autoritatea lui Ioan Bătrînul, l-a atacat în public, a interzis primirea aderenților lui și, fie prin excomunicare oficială, fie prin violență fizică, i-a exclus pe aceia care l-au primit. Deși intervenția Bătrînului avea să fie decisivă în cele din urmă, efectul scrisorilor sale a putut fi anulat de influența lui Diotref (3 Ioan 9-10). Nu este clar dacă lucrul acesta a fost făcut în virtutea unei funcții obișnuite (de ex., în calitate de episcop monarhic - *cf.* T. Zahn, *INT*, 3, p. 374 ș.urm.) sau prin locul dominant pe care l-a avut în cercul său (*cf.* J. V. Bartlet, *JTS* 6, 1905, p. 204 ș.urm.). Pentru alte reconstituiri imaginative, vezi J. Chapman, *JTS* 5, 1904, p. 357 ș.urm., 517 ș.urm.; B. H. Streeter, *The Primitive Church*, 1929, p. 83 ș.urm.; C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, 1945, p. 161 ș.urm.

A.F.W.

DOCTRINĂ (ÎNVĂȚĂTURĂ). În VT cuvîntul apare în principal ca traducere a termenului *leqah*, care înseamnă „ceea ce este primit" (Deut. 32:2; Iov 11:4; Prov. 4:2; Is. 29:24). Ideea de colecție de învățături revelate este exprimată în principal de termenul *tôrâ*, care apare de 216 ori și este tradus „lege".

În NT sînt folosite două cuvinte. *Didaskalia* înseamnă atît actul de învățare cît și conținutul învățăturii. Este folosit cu referire la învățătura fariseilor (Mat. 15:9; Marcu 7:7). Afară de un caz din Coloseni și unul din Efeseni, este un termen limitat la Epistolele Pastorale (și pare să se refere adesea la o colecție de învățături folosite ca standard de credință adevărată). Termenul *didachē* este folosit în mai multe părți din NT. Și acesta poate desemna atît actul de învățare cît și conținutul învățăturii. Este folosit cu privire la învățătura lui Isus (Mat. 7:28 etc.) despre care El a pretins că este divină (Ioan 7:16-17). După Ziua Cincizecimii, doctrina creștină a început să fie formulată (Fapt. 2:42) ca învățătura dată celor care au răspuns la *kērygma* (Rom. 6:17). În biserică erau unii oameni a căror funcție oficială era să-i învețe aceste lucruri pe noii convertiți (de ex. 1 Cor. 12:28-29). Pentru conținutul *didachē*, vezi E. G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter*, 1946, Essay II.

R.E.N.

DI-ZAHAB. Unul dintre locurile menționate în Deut. 1:1 pentru a indica locul unde au avut loc cuvîntările care urmează. A fost identificat adesea cu Dahab, pe coasta de E a peninsulei Sinai (*de ex.* Rothenberg și Aharoni), dar această identificare nu poate fi reconciliată cu celelalte informații date (*cf.* v. 5). Ar trebui să fie în N Moabului și ed-Dheibe (la 30 de km E de (Hesbân/Hesbon) pare să fie cea mai probabilă localizare pînă în prezent.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, p. 307 și harta 4; B. Rothenberg și Y. Aharoni, *God's Wilderness*, 1961, p. 144, 161.

G.I.D.

DOICĂ. Acest cuvînt se poate referi la o doică ce alăptează (ebr. *mêneqeṯ*), și este folosit cu referire la Debora (Gen. 24:59) și mama lui Moise (Exod. 2:7), sau doica copilului Ioas (2 Împ. 11:2; 2 Cron. 22:11). În Orientul Apropiat alăptarea era prelungită de obicei pînă la 2 ani, iar doica rămînea adesea cu familia ca o slujitoare de încredere, cum a fost cazul Deborei (Gen. 35:8). Același cuvînt este folosit în sens figurat cu privire la reginele care se vor îngriji de poporul lui Dumnezeu în viitorul glorios (Is. 49:23). Pavel compară grija sa pentru credincioși cu grija unei doici (gr. *trophos*) pentru copiii săi (1 Tes. 2:7).

Într-un sens mai general, persoana care se îngrijește de copii este în ebr. *'ōmeneṯ*; de exemplu, Naomi (Rut 4:16) și guvernanta copilului Mefiboșet care avea 5 ani (2 Sam. 4:4) sînt descrise cu acest cuvînt. Forma masculină a acestui cuvînt ebr., *'ōmēn*, tradus în rom. tot „doică", este folosită în sens figurat pentru a descrie grija lui Moise pentru israeliți (Num. 11:12) și grija regilor care vor sluji pe poporul lui Dumnezeu (Is. 49:23). Vezi Fapt. 13:18.

BIBLIOGRAFIE. H. Granquist, *Birth and Childhood among the Arabs*, 1947, p. 107-117, 246-252; *RAC*, 1, p. 383-385.

J.T.

DODANIM. Numele unui popor care a descins din Iavan, fiul lui Iafet, menționat de două ori în VT (Gen. 10:4; ebr. *d₀ḏānîm*, LXX *Rhodioi*; 1 Cron. 1:7: ebr. *rôḏānîm*, LXX *Rhodioi*). Textul din Genesa probabil că

ar trebui citit (la fel ca Pentateuhul Samaritean) *rô-dānîm* (*d* și *r* sînt confundate cu ușurință atît în scrierea ebr. veche cît și în cea „patrată") și se referă la locuitorii insulei Rhodos. Vezi E. Dhorme, *Syria* 13, 1932, p. 48-49.

T.C.M.

DOR. Cetate pe coasta mediteraneană a Palestinei, la S de Carmel. Regele ei s-a alăturat lui Iabin, regele Hațorului, în lupta împotriva lui Israel și a fost înfrînt (Ios. 11:1-2; 12:23). Deși era pe granița lui Așer, a fost dată lui Manase, care nu a reușit să-i izgonească pe locuitorii canaaniți (Jud. 1:27). Vezi și 1 Împ. 4:11; 1 Cron. 7:29. Este asociată cu En-Dor (Ios. 17:11), dar este deosebită de această localitate. Este menționată ca „un oraș al Tjeker", în povestea Wen-Amon, din secolul al 11-lea î.d.Cr. (*ANET*, p. 26). În perioada greco-romană a fost numită Dora (neutru, plural); *cf.* Josephus, *Ant.* 5. 87; 8. 35; *Ap.* 2. 114, 116; *Vita* 31.

G.T.M.

DORCA sau Tabita („gazelă"), a fost renumită pentru actele sale de caritate în biserica din Iope (Fapt. 9:36). Cînd ea a murit, au trimis pe doi membri ai bisericii la Lida, ca să-l cheme pe apostolul Petru. El a venit imediat și, urmînd exemplul lui Isus, i-a scos afară pe bocitori. Apoi a îngenunchiat și s-a rugat și a împlinit însărcinarea divină care i-a fost dată (Mat. 10:8). Ea este singura femeie numită „ucenic" (*mathētria*) în NT.

M.B.

DOTAN. Cîmpia fertilă a Dotanului separă dealurile Samariei de munții Carmel. Oferă o cale ușoară pentru călătorii de la Betșean și Galaad, în drumul lor spre Egipt. Acesta a fost drumul urmat de ismaeliții care l-au dus pe Iosif în Egipt. Pășunile bune i-au atras pe fiii lui Iacov de la Sihem, care se află la S, la 32 de km. În apropierea orașului (în prezent *tell dōtā*) se află cisterne dreptunghiulare adînci de vreo 3 m, similare cu groapa în care a fost pus Iosif (Gen. 37:17 ș.urm.). Elisei a condus detașamentul sirian, trimis să-l ia prizonier, de-a lungul drumului de pe deal pînă la Samaria, la 16 km spre S. Slujitorul lui a fost încurajat de vedenia armatelor cerești adunate pe deal, la E de oraș (2 Împ. 6:13-23).

Excavații făcute între 1953 și 1960 au scos la lumină o cetate cu ziduri din Epoca Veche și Mijlocie a Bronzului și o așezare din Epoca Nouă a Bronzului care se pare că folosise zidul cetății vechi. Thothmes III enumeră Dotanul printre cuceririle sale (cca. 1480 î.d.Cr.). Probabil că a fost unul dintre orașele absorbite de israeliți, fără să fie cucerit (*cf.* Jud. 1:27). Zonele din Epoca Fierului care au fost scoase la lumină prezintă străzi înguste și case mici, cu pivnițe și cuptoare de pîine din vremea lui Elisei. Printre descoperiri se află cincisprezece bucăți de argint într-o cutie de lut, reprezentînd economiile unei persoane. A existat o așezare și în perioada asiriană și elenistică (*cf.* Iudit 4:6; 7:3).

BIBLIOGRAFIE. Rapoarte de excavații de J. P. Free, *BA* 19, 1956, p. 43-48, din perioada 1953-1955; *BASOR* 131, 1953, p. 16-29; 135, 1954, p. 14-20; 139, 1955, p. 3-9; 143, 1956, p. 11-17; 147, 1957, p. 36-37; 152, 1958, p. 10-18; 156, 1959, p. 22-29; 160, 1960, p. 6-15; *EAEHL* 1, p. 337-339.

A.R.M.

DRAGOSTE

I. În Vechiul Testament

a. Etimologie

Cuvîntul „dragoste" este corespondentul termenului ebr. *'āhēb*, care este folosit într-un sens la fel de larg ca și în limba noastră și este cuvîntul cel mai obișnuit pentru întreaga gamă de sensuri. Alte cuvinte ebr. sînt *dôd* și *ra'yâ* (care se referă la dragostea pătimașă și, respectiv, femeia care constituie obiectul dragostei, în special în Cînt.), *yādad* (de ex. Ps. 127:2), *hāšaq* (de ex. Ps. 91:14), *hābab* (numai Deut. 33:3), *'āgab* (de ex. Ier. 4:30, despre *amanți*) și *rāham* (Ps. 18:1).

În VT dragostea, fie umană, fie divină, este cea mai profundă expresie a personalității și a apropierii din relațiile personale. În sensul nereligios, *'āhēb* este termenul cel mai des folosit pentru a descrie impulsul reciproc al sexelor, în care nu este reținere sau sentiment de necurăție (vezi Cînt. pentru cea mai sublimă expresie a sa). Este folosit de asemenea pentru o mulțime de relații personale (Gen. 22:2; 37:3) și nepersonale (Prov. 18:21) care nu au nici o legătură cum este impulsul sexual. În esență este o forță lăuntrică (Deut. 6:5 „putere") care îmboldește la îndeplinirea acțiunii care aduce plăcere (Prov. 20:13), la obținerea obiectului care trezește dorința (Gen. 27:4) sau, în cazul persoanelor, la sacrificiul de sine pentru binele celor iubiți (Lev. 19:18, 34), o loialitate neclintită (1 Sam. 20:17-42).

b. Dragostea lui Dumnezeu pentru oameni

(i) *Obiectul ei.* Obiectul acestei dragoste este în principal un grup (Deut. 4:37, „părinții voștri"; Prov. 8:17, „cei ce Mă iubesc"; Is. 43:4, „Israel"), deși se subînțelege clar că individul are parte de atitudinea divină față de grup. Numai în trei locuri ni se spune despre Dumnezeu că ar iubi un om, și în fiecare caz este vorba de un rege (2 Sam. 12:24 și Neem. 13:26, Solomon; Is. 48:14, ?Cirus). Aici s-ar putea ca relația specială să fie stabilită deoarece regele lui Israel este privit, într-un sens, ca un fiu al lui Dumnezeu (*cf.* 2 Sam. 7:14; Ps. 2:7; 89:26 ș.urm.), iar Cirus din pasajul din cartea lui Isaia ar putea să fie un personaj reprezenattiv.

(ii) *Caracterul ei personal.* Avînd rădăcinile înfipte ferm în caracterul personal al lui Dumnezeu Însuși, ea este mai profundă decît dragostea unei mame pentru copiii ei (Is. 49:15; 66:13). Lucrul acesta este cît se poate de clar în Osea 1-3, unde (în orice ordine am citi capitolele) relația dintre profet și soția sa infidelă, Gomer, ilustrează temeiul suprem al legămîntului divin într-o relație mai profundă decît cea legală, într-o dragoste care este gata să sufere. Dragostea lui Dumnezeu face parte din personalitatea Lui și nu poate fi influențată de pasiune sau abătută de neascultare (Osea 11:1-4, 7-9; acest pasaj se apropie cel mai mult în VT de a declara că Dumnezeu este dragoste). Infidelitatea Israelului nu poate avea nici un efect asupra ei, căci „te iubesc cu o iubire veșnică" (Ier. 31:3). Amenințarea: „Nu-i mai pot iubi" (Osea 9:15) este

interpretată cel mai bine în sensul că El nu vrea să mai fie Dumnezeul lor.

(iii) *Caracterul ei selectiv.* Deut., în special, bazează relația stabilită prin legămînt între Israel și Dumnezeu pe dragostea prioritară a lui Dumnezeu. Spre deosebire de zeii altor națiuni, care le aparțin pentru motive naturale sau geografice, Iahve a luat inițiativa și l-a ales pe Israel pentru că l-a iubit (Deut. 4:37; 7:6 ș.urm.; 10:15; Is. 43:4). Această dragoste este spontană, fără să fie cauzată de vreo valoare intrinsecă a obiectului ei, o dragoste care crează valoare (Deut. 7:7). Corolarul este de asemenea adevărat: Dumnezeu urăște pe cei pe care nu-i iubește (Mal. 1:2 ș.urm.). Deși în diferite pasaje, în special în Iona și în Cîntările Robului din Isaia, este prevestită o doctrină a dragostei universale, nu găsim nicăieri o exprimare concretă a acesteia.

c. Dragostea ca datorie religioasă

(i) *Față de Dumnezeu.* Dragostea față de Dumnezeu cu toată personalitatea (Deut. 6:5) este cerința lui Dumnezeu; aceasta nu trebuie înțeleasă ca o simplă respectare scrupuloasă a unei legi divine impersonale, ci ca o chemare la o relație de devotament personal creată și susținută în inima omului prin lucrarea lui Dumnezeu (Deut. 30:6).

Ea constă din experiența simplă și plină de bucurie a părtășiei cu Dumnezeu (Ier. 2:2; Ps. 18:1; 116:1), realizată în ascultarea zilnică de poruncile Lui (Deut. 10:12, „Să iubești și să slujești pe Domnul, Dumnezeul tău"; Ios. 22:5: „Să iubiți pe Domnul, Dumnezeul vostru, să umblați în toate căile Lui"). Această ascultare este mai fundamentală pentru natura dragostei față de Dumnezeu decît orice sentiment. Dumnezeu este singurul care va judeca sinceritatea ei (Deut. 13:3).

(ii) *Față de oameni.* Dragostea este poruncită de Dumnezeu ca o relație umană normală ideală și, ca atare, primește aprobarea legii divine (Lev. 19:18) deși interdicția paralelă care se referă la ură este legată de inimă (Lev. 19:17) arată clar că și aceasta este mai profundă decît o simplă relație legală. Nu se poruncește nicăieri iubirea dușmanului, deși acesta trebuie să fie ajutat (Exod. 23:4 ș.urm.), chiar dacă uneori motivele sînt egoiste (Prov. 25:21 ș.urm.).

II. În Noul Testament

a. Etimologia

Cel mai obișnuit cuvînt gr. din NT pentru toate formele de dragoste este *agapē, agapaō*. Acesta este unul dintre cele mai rar întîlnite cuvinte în greaca clasică, în care exprimă, în puținele cazuri în care apare, cea mai înaltă și mai nobilă formă de dragoste care vede ceva nespus de prețios în obiectul său. Folosirea termenului în NT nu derivă direct din greaca clasică ci din LXX, unde apare în 95 de procente din toate cazurile unde în traducerile moderne întîlnim termenul „dragoste", și în toate cazurile unde este vorba de dragostea lui Dumnezeu pentru om, a omului pentru Dumnezeu sau a omului pentru aproapele său. La demnitatea pe care o posedă cuvîntul în NT a contribuit folosirea lui în revelația VT. Cuvîntul are un sens bogat datorită asocierilor din VT.

Phileō este alternativa pentru *agapaō*. Este folosit în mod obișnuit cu referire la afecțiunea intimă (Ioan 11:3, 36; Apoc. 3:19) și cu referire la plăcerea avută pentru lucrurile care sînt plăcute (Mat. 6:5), deși folosirea celor două cuvinte se suprapune în mod considerabil. Multe studii exegetice au fost făcute pe textul din Ioan 21:15-17 cu privire la faptul că Petru spune *philō se* („Sînt prietenul tău", J. B. Phillips), avînd o reținere aparentă de a spune *agapō se*. Este greu să înțelegem de ce un scriitor ca Ioan, care a folosit o greacă simplă, ar fi folosit cele două cuvinte în acest context, afară de cazul că a intenționat să facă o distincție între sensurile lor. Totuși, existența unei distincții clare - aici și în altă parte - este contestată cu tărie de unii teologi și nu este observată de comentatorii antici, cu excepția probabilă a lui Ambrozie (*On Luke* 10. 176) și Vulg., care folosește *diligo* și *amo* pentru a traduce *agapaō* și, respectiv, *phileō*. (B. B. Warfield, „The Terminology of Love in the New Testament", *PTR* 16, 1918; J. H. Bernard, *St John, ICC*, 2, 1928, p. 701 ș.urm.).

b. Dragostea lui Dumnezeu

(i) *Pentru Cristos.* Relația dintre Tatăl și Fiul este o relație de dragoste (Ioan 3:35; 15:9; Col. 1:13). Cuvîntul „preaiubit" (*agapētos*), care are sensul de „singurul preaiubit", este folosit de sinoptici numai cu referire la Cristos, fie direct (Mat. 17:5; Marcu 1:11), fie indirect (Mat. 12:18; Marcu 12:6) (B. W. Bacon, „Jesus" Voice from Heaven", *AJT* 9, 1905, p. 451 ș.urm.). Această dragoste este reciprocă (Ioan 14:31; *cf.* Mat. 11:27). Întrucît din punct de vedere istoric această dragoste este anterioară creației (Ioan 17:24), rezultă că deși este cunoscută de oameni numai în felul în care este revelată în Isus Cristos și în răscumpărare (Rom. 5:8), face parte din însăși natura Dumnezeirii (1 Ioan 4:8, 16) și Isus Cristos, care este dragostea întrupată și personificată (1 Ioan 3:16), este revelația de Sine a lui Dumnezeu.

(ii) *Pentru oameni.* În Evangheliile sinoptice Isus nu folosește niciodată *agapaō* sau *phileō* pentru a exprima dragostea lui Dumnezeu pentru oameni. Dimpotrivă, El a revelat-o prin nenumăratele Sale vindecări milostive (Marcu 1:41; Luca 7:13), prin învățătura Sa despre faptul că Dumnezeu îl primește pe păcătos (Luca 15:11 ș.urm.; 18:10 ș.urm.), prin durerea simțită față de neascultarea oamenilor (Mat. 23:37; Luca 19:41 ș.urm.) și prin faptul că El Însuși a fost un prieten (*philos*) al vameșilor și păcătoșilor (Luca 7:34). Această activitate mîntuitoare este proclamată în Evanghelia după Ioan ca o demonstrare a dragostei lui Dumnezeu, făcîndu-le parte oamenilor de realitatea eternă a vieții (Ioan 3:16; 1 Ioan 4:9 ș.urm.). Întreaga dramă a răscumpărării, concentrată în jurul morții lui Cristos, este dragostea divină în acțiune (Gal. 2:20; Rom. 5:8; 2 Cor. 5:14).

La fel ca și în VT, dragostea lui Dumnezeu este selectivă. Obiectul ei nu mai este vechiul Israel, ci noul Israel, Biserica (Gal. 6:16; Efes. 5:25). Dragostea lui Dumnezeu și alegerea făcută de El sînt strîns legate, nu numai în scrierile lui Pavel ci, indirect, și în anumite afirmații ale lui Isus Însuși (Mat. 10:5 ș.urm.; 15:24). Cei care nu sînt cuprinși în dragostea dătătoare de viață a lui Dumnezeu sînt „copii ai mîniei" (Ioan 3:35 ș.urm.; Efes. 2:3 ș.urm.) și ai „diavolului" (Ioan 8:44). Totuși, este clar că intenția lui Dumnezeu este mîntuirea lumii întregi (Mat. 8:5; 28:19; Rom. 11:25 ș.urm.) - care este în ultimă instanță obiectul dragostei Lui (Ioan 3:16; 6:51) - prin propovăduirea Evangheliei (Fapt. 1:8; 2 Cor. 5:19). Persoanele individuale sînt iubite de Dumnezeu în noul legămînt (Gal.

2:20), deși răspunsul la dragostea Lui implică părtășie cu poporul lui Dumnezeu (1 Pet. 2:9 ș.urm., un pasaj despre care se consideră în general că vorbește despre botez).

c. Dragostea ca o îndatorire religioasă

(i) *Față de Dumnezeu.* Starea naturală a omului este aceea de dușman cu Dumnezeu (Rom. 5:10; Col. 1:21) și să-L urască (Luca 19:14; Ioan 15:18 ș.urm.), iar această dușmănie poate fi văzută clar în răstignire. Această atitudine este transformată într-una de dragoste prin acțiunea anterioară a lui Dumnezeu de a-L iubi pe om (1 Ioan 4:11, 19). Dragostea lui Dumnezeu pentru om și dragostea omului pentru Dumnezeu sînt deseori atît de strîns legate încît este greu de stabilit dacă expresia „dragostea lui Dumnezeu" indică un genitiv subiectiv sau obiectiv (de ex. Ioan 5:42).

Isus Însuși, deși a acceptat și a întărit cu propria Sa autoritate Șema (Marcu 12:28 ș.urm.) și a așteptat ca oamenii să-L iubească pe Dumnezeu și pe El atunci cînd aveau prilejul să nu o facă (Mat. 6:24; 10:37 ș.urm.; Luca 11:42; Ioan 3:19), a preferat să vorbească despre relația ideală dintre om și Dumnezeu în termenii credinței (Mat. 9:22; Marcu 4:40). Se pare că - în concepția Lui - cuvîntul „dragoste" nu a pus suficient accent pe încrederea umilă pe care El a considerat-o vitală pentru relația omului cu Dumnezeu. În consecință, deși în NT sîntem îndemnați să-L iubim pe Dumnezeu cu o dragoste care se exprimă în slujirea semenilor (1 Cor. 2:9; Efes. 6:24; 1 Ioan 4:20; 5:2 ș.urm.), scriitorii urmează de obicei exemplul lui Isus și îndeamnă la credință.

(ii) *Față de semeni.* La fel ca și în VT, dragostea reciprocă trebuie să fie idealul pentru relațiile dintre oameni. Isus a corectat gîndirea evreiască din vremea Lui în două privințe. (*a*) El a insistat că porunca de a-l iubi pe aproapele nu este o poruncă limitatoare (Luca 10:29), așa cum se afirma într-o mare parte a exegezei rabinice a Lev. 19:18, ci înseamnă dimpotrivă că aproapele trebuie să fie cel mai apropiat obiect al dragostei caracteristice pentru inima creștină (Luca 10:25-37). (*b*) El a extins această cerință de a iubi și a inclus pe dușmani și pe prigonitori (Mat. 5:44; Luca 6:27), deși nimeni afară de copiii noi ai lui Dumnezeu nu pot avea această atitudine, deoarece ea aparține unei epoci noi (Mat. 5:38 ș.urm.), implică un har supranatural („răsplată", Mat. 5:46; „credit", Luca 6:32 ș.urm.; „mai mult", Mat. 5:47) și este adresată unui grup de „ascultători" (Luca 6:27) care se deosebesc foarte net de păcătoși (Luca 6:32 ș.urm.) și vameși (Mat. 5:46 ș.urm.).

Această atitudine nouă nu este nicidecum o utopie sentimentală, deoarece trebuie să aibă ca rezultat ajutorarea practică a celor care au nevoie de ajutor (Luca 10:33 ș.urm.); nu este o virtute superficială, deoarece presupune un răspuns fundamental din inimă (1 Cor. 13 *passim*) la dragostea anterioară arătată de Dumnezeu (1 Ioan 4:19) și o acceptare a lucrării Duhului în adîncurile ființei omului (Gal. 5:22).

Forma caracteristică a acestei dragoste în NT este dragostea pentru ceilalți creștini (Ioan 15:12, 17; Gal. 6:10; 1 Pet. 3:8; 4:8; 1 Ioan 2:10; 3:14), dragostea pentru cei din afara comunității creștine fiind exprimată în evanghelizare (Fapt. 1:8; 10:45; Rom. 1:15 ș.urm.) și în suportarea cu răbdare a persecuției (1 Pet. 2:20). Creștinul îl iubește pe fratele său: (*a*) pentru a imita dragostea lui Dumnezeu (Mat. 5:43, 45; Efes. 5:2; 1 Ioan 4:11); (*b*) pentru că vede în el un om pentru care a murit Cristos (Rom. 14:15; 1 Cor. 8:11); (c) pentru că vede în el pe Cristos Însuși (Mat. 25:40). Existența acestei dragoste reciproce, avînd ca rezultat unitatea creștinilor (Efes. 4:2 ș.urm.; Filip. 2:1 ș.urm.) este, pentru lumea din afară, semnul *clar* al realității uceniciei creștine (Ioan 13:35).

BIBLIOGRAFIE. J. Moffatt, *Love in the New Testament*, 1929; A. Nygren, *Agape and Eros*, Pt. 1, tr. P. S. Watson, 1953; W. Günther, C. Brown, *NIDNTT* 2, p. 538-551; G. Quell, E. Stauffer, *TDNT* 1, p. 21-55.

F.H.P.

DRAGOSTE FRĂȚEASCĂ. Cuvîntul gr. *philadelphia* (Rom. 12:10; 1 Tes. 4:9; Evr. 13:1; 1 Pet. 1:22; 2 Pet. 1:7) nu are sensul figurat de dragoste ca aceea și față de un frate, ci are sensul de dragoste dintre cei care sînt uniți în frăția creștină (*adelphotēs*, 1 Pet. 2:17; 5:9; *cf.* adjectivul *philadelphos*, 1 Pet. 3:8). În afara scrierilor creștine (de ex. 1 Mac. 12:10, 17) cuvîntul *philadelphia* este folosit numai cu privire la oameni cu origine comună. În VT cuvîntul „frate", la fel ca și „aproape", însemna „semen israelit" (Lev. 19:17 ș.urm.; *cf.* Fapt. 13:26). Isus a lărgit sfera dragostei de oameni (Mat. 5:43-48; Luca 10:27-37), dar în același timp, prin faptul că i-a numit pe urmașii Săi „frați" ai Săi (Marcu 3:33 ș.urm.; Mat. 28:10; Ioan 20:17) și frați unii cu alții (Mat. 23:8; Luca 22:32), El a stabilit o dragoste specială pentru ceilalți creștini, pe care o descrie termenul *philadelphia* (*cf.* Rom. 8:29).

Lucrul acesta este arătat în viața colectivă a bisericii (*cf. homothymadon*, „într-un suflet, împreună", Fapt. 1:14; 2:46; 4:24; 5:12; 15:25). Este un rezultat al dragostei lui Cristos (Efes. 5:1 ș.urm.) care este normal să fie găsită la creștini (1 Tes. 4:9 ș.urm.); dar această dragoste trebuie mărită (1 Tes. 4:10) și adîncită (Rom. 12:10) așa încît să fie durabilă (Evr. 13:1), autentică (*anypokritos*, 1 Pet. 1:22; *cf.* Rom. 12:9) și serioasă (*ektenēs*, 1 Pet. 1:22; *cf.* 4:8). Este manifestată într-un mod comun de gîndire (*to auto phronein*, Rom. 12:16; 15:5; 2 Cor. 13:11; Fil. 4:2; *cf.* Gal. 5:10; Filip. 2:2, 5; 3:15) și de trăire (*tō autō stoichein*, Filip. 3:16), în special în ospitalitate (Evr. 13:1 ș.urm.; 1 Pet. 4:8 ș.urm.) și ajutorarea creștinilor în nevoie (Rom. 12:9-13). Ea le dovedește creștinilor (1 Ioan 3:14) și lumii (Ioan 13:35) autenticitatea credinței lor (1 Ioan 2:9-11; 3:10; 4:7, 11, 20; 5:1).

Prin definiție *philadelphia* nu se poate realiza în afara „familiei credinței", ci este asociată cu respectarea tuturor (1 Pet. 2:17) și cu facerea binelui la toți (Gal. 6:10). Opusul ei nu este exclusivitatea sau indiferența față de cei din afară (*hoi exō*, Marcu 4:11; 1 Cor. 5:12 ș.urm.; Col. 4:5; 1 Tes. 4:12), ci dragostea neîmplinită a lui Cristos, o dragoste care constrînge și care divizează (2 Cor. 5:14; *cf.* Luca 12:50-53). (*DRAGOSTE, *FAMILIE, *APROAPELE.)

BIBLIOGRAFIE. A. Nygren, *Agape and Eros*[2], 1953, p. 153-155; *TDNT* 1, p. 144-146; *NIDNTT* 1, p. 254-260; 2, p. 547-550.

P.E.

DRAGOSTE, MASĂ DE. Îndatorirea creștină de a-i iubi pe ceilalți creștini a fost exprimată întotdeauna în întrunirile de părtășie. O asemenea părtășie

a fost realizată din cele mai vechi timpuri prin participarea la o masă comună şi mesele de dragoste, *agapai*, sînt menţionate de Iuda (v. 12; *cf.* 2 Pet. 2:13). La evrei mesele de părtăşie erau un lucru obişnuit iar între Neamuri aveau loc întruniri asemănătoare. Prin urmare, era normal ca atît creştinii evrei cît şi cei dintre Neamuri să adopte acest obicei. Numele *agapē* a ajuns să fie dat mai tîrziu mesei de părtăşie. Totuşi, este un anacronism să aplicăm termenul în sensul său mai recent la condiţiile descrise în Faptele şi în 1 Corinteni. „Frîngerea pîinii" menţionată în Fapt. 2:42, 46 poate descrie o masă obişnuită care includea atît agapē cît şi euharist (vezi F.F. Bruce, *Acts of the Apostles*, 1951). Relatarea Sf. Pavel despre adminstrarea euharistului (în 1 Cor. 11:17-34) arată că aceasta avea loc în contextul unei cine de părtăşie. Cuvîntarea sa de rămas bun la Troa, care s-a lungit pînă la miezul nopţii, a fost ţinută la o masă de părtăşie în ziua întîi a săptămînii şi a inclus euharistul (Fapt. 20:7 ş.urm.).

Deşi se poate ca obiceiul meselor de părtăşie ale evreilor să fi fost un temei suficient pentru *agapē*, unii leagă acest obicei de împrejurările în care a avut loc Cina cea de taină. Sacramentul a fost instituit la masa pascală. Unii teologi susţin că îşi are originea în alte mase de părtăşie obişnuite, cum sînt *qiddūsh* şi *habūrāh*. Primii ucenici probabil că au reprodus cadrul primului Eucharist, fiind precedat de o asemenea masă de părtăşie. Separarea mesei de agape de euharist a avut loc după vremea NT. Teoria lui Lietzmann, potrivit căreia euharistul şi agape pot fi corelate cu două tipuri diferite de ceremonii sacramentale din NT, este în general respinsă (*CINA DOMNULUI).

Pentru dezvoltarea ulterioară a *agapē* şi euharistului, vezi scrisoarea lui Pliniu către Traian, *Didache*, Iustin Martirul, *Apol.* 1. 67, Tertullian, *de Corona* 3.

BIBLIOGRAFIE. J. H. Kelly, *Love Feasts: A History of the Christian Agape*, 1916; J. H. Srawley, *Early History of the Liturgy*, 1947; G. Dix, *Shape of the Liturgy*, 1944.

R.J.C.

DREGĂTOR. În Ezra 7:25 cuvîntul „dregător" redă termenul ebr. *šōpēṭ*, „judecător". În Jud. 18:7 „nu era nimeni ... stăpînind peste ei" este o parafrazare a expresiei idiomatice ebr. *yāraš ʻeṣer* „a avea stăpînire". În Dan. 3:2-3 „dregătorii" (aram. *tip̄tāyeʼ*) sînt enumeraţi între funcţionarii oficiali chemaţi de Nebucadneţar.

În NT Luca foloseşte în Evanghelia sa (12:11, 58) cuvintele *archē* şi *archōn* („a domni" şi „domnitor") pentru a se referi în general la autorităţile civile. Pavel a fost bătut, întemniţat şi apoi eliberat de „dregătorii" din Filipi (Fapt. 16:20, 22, 35-36, 38). Aici cuvîntul gr. este *stratēgoi*, care înseamnă „generali" sau „conducători de oşti", dar care a ajuns să fie folosit într-un context politic ca un echivalent pentru termenul latin *praetores*. Acest titlu a fost găsit în unele inscripţii ca un nume frecvent dat conducătorilor de colonii, deşi titlul lor corect era *duoviri*. Dovezi cu privire la titlurile dregătorilor din Filipi pot fi găsite în *CIL*, 3, 633, 654, 7339, 14206[15]. (*SINEDRIU, *POLIŢIE.)

D.H.W.

DREGĂTOR. În VT, se folosesc două cuvinte: ebr. *niṣṣāḇ* „cineva sus pus", folosit în 1 Împ. 22:47, pentru vice rege sau regent, care administra Edomul cînd acesta plătea tribut lui Iuda în timpul domniei lui Iosafat; şi evr. *peḥâ*, în Est. 8:9; 9:3 (VA; VSR *„guvernator").

În NT, VA foloseşte gr. *anthypatos* (Fapte. 13:7-8, 12; 19:38) şi *anthypateuō* („era cîrmuitor... Fapte 18:12), VSR *„proconsul".

F.F.B.

DREPTATE. DREPT. Cuvîntul „dreptate" apare de 115 ori în VT (VSR), fiind de obicei traducerea termenului *mišpāṭ*, „judecată", care constituie regula după care ar trebui să se ghideze *judecătorii. În versiunea VA, însă, „dreptate" traduce termenul *mišpāṭ* o singură dată (Iov 36:17); în altă parte este o traducere a termenilor *ṣeḏeq* sau *ṣᵉḏāqâ*. Ultimele două substantive sînt traduse cel mai frecvent cu „neprihănire"; cînd *mišpāṭ* şi *ṣᵉḏāqâ* apar împreună, sînt traduse în VA prin expresia „judecată şi dreptate" (de ex. 2 Sam. 8:15; *cf.* Gen. 18:19), deşi şi VSR redă aceeaşi combinaţie „dreptate şi neprihănire". Prin urmare, în VA trebuie înţeles că „dreptate" este echivalent cu neprihănire *îndreptăţire şi numai rareori este o redare a ideii mai înguste de „echitate legală", cu care este asociat în prezent termenul „dreptate". Expresia „a face (cuiva) dreptate" apare de două ori, fiind derivată de la rădăcina verbală ebr. corespunzătoare, *ṣāḏaq*, cauzativă, care înseamnă „a declara pe cineva drept" (2 Sam. 15:4; Ps. 82:3). În mod asemănător, adjectivul *ṣaddiq*, „neprihănit" („îndreptăţit"), este tradus de peste 40 de ori prin adjectivul „drept", în ambele versiuni menţionate mai sus. În NT, VSR, substantivul „dreptate" reprezintă atît *krisis*, „judecată", cît şi *dikaiosynē*, „neprihănire, îndreptăţire". Cuvîntul nu apare în traducerea VA, dar adjectivul *dikaios*, „neprihănit, îndreptăţit" este tradus de peste 30 de ori „drept".

Ideea biblică de dreptate poate fi urmărită prin nouă stadii cronologice de dezvoltare.

1. Din punct de vedere etimologic se pare că rădăcina termenului *ṣᵉḏāqâ*, la fel ca şi cea a substantivului înrudit *yōšer*, „curăţie de inimă" (Deut. 9:5), înseamnă „ceva drept", în sensul fizic (*BDB*, p. 841).

2. Încă în epoca patriarhală *ṣᵉḏāqâ* a avut sensul abstract de conformare, a unui obiect sau a unei acţiuni, la un standard de valori acceptat, de ex. „cinstea" lui Iacov în raport cu termenii contractului său cu Laban pentru îngrijirea oilor (Gen. 30:33). Moise vorbeşte despre cîntare, greutăţi şi măsuri drepte (corecte) (Lev. 19:36; Deut. 25:15) şi insistă ca *judecătorii lui Israel să „judece cu dreptate" (Deut. 16:18, 20). Argumente care sînt de fapt îndoielnice pot părea „drepte" la prima vedere (Prov. 18:17); stăpînii creştini sînt atenţionaţi să-i trateze pe sclavii lor cum „se cuvine" (Col. 4:1). Chiar şi obiectele neînsufleţite pot fi descrise cu termenul *ṣeḏeq* dacă se conformează unor standarde adecvate. Expresia „cărări ale *ṣeḏeq*" (Ps. 23:3), de exemplu, indică nişte cărări pe care se poate umbla.

3. Întrucît standardul cel mai înalt din viaţă este derivat de la caracterul Dumnezeirii, începînd din vremea lui Moise (*cf.* Deut. 32:4), „dreptatea" sau „justiţia" face distincţie între ceea ce este voia lui

Dumnezeu și activitățile care rezultă din ea. Corurile cerești declară: „Drepte și adevărate sînt căile Tale" (Apoc. 15:3). Cînd a recunoscut caracterul suprem al voii Domnului, Iov a spus: „Cum ar putea omul să-și scoată dreptatea înaintea lui Dumnezeu?" (Iov 9:2; *cf.* 4:17; 33:12). Dar chiar dacă Dumnezeu nu dă socoteală omului, „dreptul și dreptatea deplină El nu le frînge" (37:23), deoarece acțiunile unui Dumnezeu care acționează în armonie cu propriile Sale standarde sînt întotdeauna perfecte și drepte (Țef. 3:5; Ps. 89:14). Prin urmare, *s^e^dāqâ* poate descrie păstrarea de către Iahveh a vieții oamenilor și animalelor (Ps. 36:6) sau separarea Lui de orice acțiune deșartă (Is. 45:19). În amîndouă aceste versete *s^e^dāqâ* este tradus în engl. cu „neprihănire", dar ar fi mai corect să fie tradus „temeinicie" sau „ceea ce este demn de încredere".

4. Printr-o tranziție naturală, „dreptate" ajunge să identifice acel standard moral prin care Dumnezeu măsoară conduita umană (Is. 26:7). Și oamenii trebuie „să facă dreptate" (Gen. 18:19) în umblarea lor cu Dumnezeu (Gen. 6:9; Mat. 5:48); căci nu cei ce aud, ci aceia care împlinesc Legea sînt „socotiți neprihăniți înaintea lui Dumnezeu" (Rom. 2:13). Dreptatea este un atribut pe care ne așteptăm să-l întîlnim numai în inimile celor care se tem de Dumnezeu (Luca 18:2), deoarece dreptatea - în sensul biblic - începe cu sfințenia (Mica 6:8; Marcu 6:20; 1 Tes. 2:10) și cu o închinare sinceră înaintea lui Dumnezeu (Luca 2:25; Fapt. 10:22). În sensul pozitiv, participarea cu toată inima a oamenilor din Gad la cucerirea Canaanului poruncită de Dumnezeu „a adus la îndeplinire dreptatea Domnului" (Deut. 33:21); *cf.* S. R. Driver, *ICC*). Obligația conformării constante la voia morală a lui Dumnezeu le revine în special regilor (2 Sam. 8:15; Ier. 22:15), prinților (Prov. 8:15) și judecătorilor (Ecl. 5:8); dar de la orice credincios adevărat se așteaptă „să facă dreptate" (Ps. 119:121; Prov. 1:3; *cf.* personificarea dreptății în Is. 59:14). Dreptatea (justiția) constituie opusul păcatului (Ecl. 7:20) și este o trăsătură caracteristică a lui Isus, Mesia (Is. 9:7; Zah. 9:9; Mat. 27:19; Fapt. 3:14). În scrierile poetice din VT găsim declarații de dreptate personală făcute de oameni ca David („Fă-mi dreptate Doamne, după neprihănirea și nevinovăția mea", Ps. 7:8-9; *cf.* 18:20-24) sau Iov („Eu sînt ... drept și nevinovat" (Iov 12:4; *cf.* 1:1); aceste afirmații pot părea nepotrivite cînd le privim în lumina inechității recunoscute a autorilor lor (*cf.* Iov 7:21; 13:26). Scopul poeților, însă, este fie să se dezvinovățească de anumite infracțiuni de care au fost acuzați de dușmanii lor (*cf.* Ps. 7:4) fie să declare curăția scopului și închinarea înaintea lui Dumnezeu din toată inima (Ps. 17:1). „Ei sînt pătrunși de spiritul credinței simple și al încrederii copilărești, care se bazează fără rezerve pe Dumnezeu ... și ei tăgăduiesc orice părtășie cu cei răi, de care se așteaptă să fie deosebiți în cursul Providenței lui Dumnezeu" (A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms,* 1906, 1, p. lxxxvii). Ezechiel a descris un asemenea om spunînd că el „urmează legile Mele și păzește poruncile Mele ... omul acesta este drept și va trăi negreșit, zice Domnul, Dumnezeu" (Ezec. 18:9).

5. În ce privește guvernarea divină, justiția devine o trăsătură caracteristică a unui anumit mod de a pedepsi infracțiunea morală. În urma biciuirii plăgilor trimise din cer, Faraon a mărturisit: „Domnul este *saddîq*, iar eu și poporul meu sîntem vinovați" (Exod. 9:27; *cf.* Neem. 9:33); iar unul dintre tîlhari i-a strigat celuilalt în timp ce erau pe cruce: „Pentru noi este drept..." (Luca 23:41). Dumnezeu nu poate rămîne indiferent față de rău (Hab. 1:13; *cf.* Țef. 1:12), Cel Atotputernic nu pervertește dreptatea (Iov 8:3; *cf.* 8:4; 36:17). Chiar și păgînii din Malta au crezut într-o judecată divină, așa încît atunci cînd l-au văzut pe Pavel mușcat de o viperă au tras concluzia: „Omul acesta este un ucigaș, căci „Dreptatea" nu vrea să-l lase să trăiască" (Fapt. 28:4). Dreptatea punitivă a lui Dumnezeu este un foc mistuitor (Deut. 32:22; Evr. 12:29; *MÎNIE) și condamnarea este dreaptă (Rom. 3:8).

6. Începînd din vremea judecătorilor, însă, *s^e^dāqâ* a ajuns să descrie și acțiunea judecătorilor de îndreptățire a celui care o merită, „triumful Domnului" (în trad, rom. „binefacerile Domnului") (Jud. 5:11). Astfel, Absalom i-a promis unui reclamant că „îi va face dreptate" (2 Sam. 15:4; *cf.* Ps. 82:3), iar Solomon a declarat că „locuința celor neprihăniți (drepți)" este binecuvîntată de Domnul (Prov. 3:33; *cf.* Ps. 94:15). Îndreptățirea divină a devenit o cerere a contemporanilor lui Isaia: „Îmi cer hotărîri drepte" (Is. 58:2-3), deoarece chiar dacă intervenția lui Dumnezeu se poate să fi fost amînată (Ecl. 7:15; 8:14; *cf.* Is. 40:27) El „a fost plin de rîvnă pentru țara Lui și S-a îndurat de poporul Său" (Ioel 2:18).

7. Asemenea cuvinte prezintă un alt aspect, în care justiția divină încetează să constituie o expresie a unei răsplătiri morale bine definite și împarte mai degrabă milă, dragoste și îndurare divină. Această idee apare prima dată în rugăciunea lui David de a fi iertat pentru păcatele sale în legătură cu Batșeba. El s-a rugat: „Izbăvește-mă de vina sîngelui vărsat, și limba mea va lăuda *s^e^dāqâ* (îndurarea) Ta" (Ps. 51:14). David nu a căutat îndreptățire, deoarece el tocmai și-a recunoscut păcatul murdar și, de fapt, păcătoșenia sa încă de la naștere (Ps. 51:5). Cererea lui a fost să primească o iertare nemeritată; aici *s^e^dāqâ* poate fi tradus printr-o simplă repetare - „O, Dumnezeul mîntuirii mele: limba mea va cînta „mîntuirea" Ta". Cu alte cuvinte, *s^e^dāqâ* a ajuns să aibă un înțeles legat de mîntuire; este acordarea milostivă de către Dumnezeu a mîntuirii promise, fără să țină seamă de meritele oamenilor (*cf.* David folosește termenul în același sens în Ps. 31:1; 103:17; 143:1). Sfetnicul lui David, Etan, trece în cursul a numai două versete de la o referire la „dreptatea (*sedeq,* potrivit cu sensul **4** de mai sus) și judecata" lui Dumnezeu (Ps. 89:14) la o mărturie plină de bucurie: „(Poporul Israel) se bucură de *s^e^dāqâ'* (dreptatea, îndurarea promisă) Ta" (Ps. 89:16; *cf.* un contrast similar în Is. 56:1). De aceea, cînd Isaia vorbește despre un „Dumnezeu drept și mîntuitor" (Is. 45:21), el nu se gîndește la „un Dumnezeu drept și în același timp un Mîntuitor", ci „un Dumnezeu *saddîq* și, prin urmare, un Mîntuitor" (*cf.* paralelismul termenilor *„neprihănire" și mîntuire, în Is. 45:8; 46:13). De asemenea, în NT citim că „dacă ne mărturisim păcatele, El este credincios și drept (*dikaios* - credincios promisiunii Sale milostive, fără să ceară dreptate) să ne ierte păcatele noastre" (1 Ioan 1:9). Asemenea concepte de justiție non-judiciară, trebuie să fie limitate la acele pasaje în care autorul a intenționat acest sens. În Rom. 3, dimpotrivă, contextul pune accentul pe mînia lui Dumnezeu împotriva păcatului și pe jertfa ispășitoare a lui Cristos pentru a satisface justiția Tatălui, iar noi trebuie să interpretăm *dikaios* (Rom. 3:26) în sensul tradițional: „Ca Dumnezeu să fie drept

(să stabilească pedeapsa, potrivit cu sensul **5** de mai sus) și totuși (în același timp) să socotească drept pe cel ce crede în Isus" (vezi Sanday și Headlam, *ICC*; *JUSTIFICARE).

8. Ca o stare care se naște din „justiția" iertătoare a lui Dumnezeu, găsim în Scriptură o *s^eḏāqâ* umană despre care se afirmă în același timp că este un atribut moral propriu lui Dumnezeu (*s^eḏāqâ* în sensul **4** de mai sus), dar care a fost acordat acum celor care cred în harul Lui. Moise a descris în felul acesta modul în care credința lui Avraam a servit ca un mijloc pentru atribuirea neprihănirii (Gen. 15:6), deși trebuie să observăm, desigur, că în cazul lui credința nu a constituit în sine un merit pentru îndreptățire ci doar i-a fost „socotită" astfel. El a fost justificat *prin* credință, nu *datorită* credinței sale (*cf.* John Murray, *Redemption, Accomplished and Applied*, 1955, p. 155). Habacuc a declarat în mod asemănător: „Cel neprihănit (drept) va trăi prin credința lui" (Hab. 2:4), cu toate că și în cazul acesta justificarea nu derivă din „credinciosia" rudimentară a omului, ci din dependența sa umilă de îndurarea lui Dumnezeu (în contrast cu încrederea în sine a babilonienilor, pe care același context îi condamnă; vezi și Rom. 1:17; Gal. 3:11). Profetul lui Dumnezeu, Isaia, a fost cel dintîi care a vorbit direct despre „moștenirea robilor Domnului ... *s^eḏāqâ* care vine de la Mine" (Is. 54:17). A. B. Davidson a observat corect despre această „îndreptățire": „Nu este un atribut divin. Este un efect divin ... produs în lumea lui Dumnezeu" (*The Theology of the Old Testament*, 1925, p. 143). Cu alte cuvinte, există în Iahve o neprihănire care, prin harul Lui, devine o posesiune a credinciosului (Is. 45:24). Propria noastră neprihănire este total inadecvată (Is. 64:6); dar „în Iahve" noi sîntem „neprihăniți (îndreptățiți) (*ṣāḏaq*)" (Is. 45:25), întrucît am fost făcuți drepți prin meritul lui Cristos imputat (atribuit) nouă (Filip. 3:9). Un secol mai tîrziu, Ieremia vorbește în felul acesta despre Iuda și despre Dumnezeu Însuși ca un „locaș al neprihănirii (dreptății)" (Ier. 31:23; 50:7), adică, o sursă de justificare pentru cei credincioși (*cf.* Ier. 23:6; 33:16, „Iahveh, neprihănirea noastră", Theo, Laetsch, *Biblical Commentary, Jeremiah*, 1952, p. 191-192, 254).

9. După cum Dumnezeu, în harul Său, revarsă neprihănire peste cei nedemni, poporul lui Dumnezeu este chemat să „caute dreptatea" (Is. 1:17) în sensul de a apăra pe văduvă și de a „judeca pricina săracului și a celui lipsit" (Ier. 22:16). Prin urmare, „dreptate" sau „justiție" a ajuns să însemne bunătate (Luca 23:50) și considerație plină de dragoste (Mat. 1:19). În afară de aceasta, începînd din vremea Exilului, cuvîntul aramaic *ṣiḏqâ*, „neprihănire", a avut un sens îngust și a indicat milostenie sau caritate (Dan. 4:27), fiind echivalent cu expresia „a da săracilor" (Ps. 112:9; *cf.* Mat. 6:1). De aceea am putea concepe „justiția" biblică, în special în aceste ultime trei sensuri suprajuridice, implică o anumită tensiune sau contradicție: de ex. *s^eḏāqâ*, în sensul al 7-lea - îndurare - pare să ierte tocmai infracțiunile pe care le condamnă în sensul al 5-lea - sensul punitiv. Soluția finală, însă, apare în persoana și lucrarea Domnului Isus Cristos. Exemplul etic oferit de viața Lui fără păcat (Evr. 4:15) constituie punctul culminant al revelației biblice despre voia morală a lui Dumnezeu și depășește cu mult dreptatea pervertită, numai cu o aparență de corectitudine, a cărturarilor și fariseilor (Mat. 5:20). Totuși, El care le-a poruncit oamenilor să fie perfecți, așa cum Tatăl lor cel ceresc este perfect (Mat. 5:48), a dat dovadă în același timp de o dragoste fără egal și Și-a dat viața pentru prietenii Săi care nu meritau lucrul acesta (Ioan 15:13). Aici a fost revelată *s^eḏāqâ*, „justiția", în stadiul său etic **5**, în stadiul răscumpărător **7** și în stadiul de imputare **8**, unite într-unul singur. Cristos a venit pentru ca Dumnezeu să poată fi drept și totuși să îndreptățească pe cel care crede în Isus (Rom. 3:26) și pentru ca noi să fim găsiți în El, care este făcut neprihănirea (dreptatea, îndreptățirea), sfințirea și răscumpărarea noastră (1 Cor. 1:30).

BIBLIOGRAFIE. H. Conzelmann, „Current Problems in Pauline Research", în R. Batey (ed.), *New Testament Issues*, 1970, p. 130-147; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1, 1961, p. 239-249; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, 1967, p. 82-162; J. Jeremias, *The Central Message of the New Testament*, 1965, p. 51-70; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1975, p. 437-450; J. B. Payne, *Theology of the Older Testament*, 1962, p. 155-161, 165 ș.urm.; G. Quell și G. Schrenk, *TDNT* 2, p. 174-225; Norman H. Snaith, *Mercy and Sacrifice*, 1953, p. 70-79; și *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1946; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, 1972; H. Seebass, C. Brown, *NIDNTT* 3, p. 352-377.

J.B.P.

DROJDII (ebr. *š^emārîm*, „drojdii", Is. 25:6; Ier. 48:11; Țef. 1:12). Sedimentele care se depun pe fundul vaselor cu vin. Vezi *VIN ȘI BĂUTURI TARI, precum și un articol excelent și cuprinzător intitulat „Shemarim", în *A Cyclopaedia of Biblical Literature* de Kitto. În VT expresia este folosită numai în sens figurat.

J.D.D.

DRUMUL ÎMPĂRĂTESC. Numele dat drumului direct care duce de la Golful Aqaba la Damasc, în Siria, la E de Marea Moartă și valea Iordanului. Drumul a fost folosit între secolele al 23-lea și al 20-lea î.d.Cr., fiind marcat de-a lungul său de așezări și fortărețe datînd din prima perioadă a Epocii Bronzului. Prin urmare, este probabil că Chedorlaomer și aliații săi s-au apropiat de Sodoma și Gomora pe drumul acesta și tot pe drumul acesta au fost urmăriți de Avraam (Gen. 14). Folosirea ulterioară în secolele al 16-lea pînă la al 13-lea î.d.Cr. este marcată de asemenea de ruine care pot fi datate și care arată că regiunea drumului a fost ocupată pe vremea cînd edomiții și amoniții i-au împiedicat pe Moise și pe israeliți să-l folosească (Num. 20:17; 21:22; *cf.* Deut. 2:27). În timpul domniei lui Solomon drumul a jucat un rol important în legăturile comerciale dintre Ețion-Gheber, Iuda și Siria. Pietrele de hotar romane arată că a fost înglobat în drumul pe care Traian l-a construit în secolul al 2-lea d.Cr. și a fost folosit de Nabataeni. Șoseaua modernă urmează în parte traseul vechi și continuă să fie numită Tariq es-Sultan.

BIBLIOGRAFIE. N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, 1945, p. 10-16; J. A. Thompson, *Archaeology and the Old Testament*, 1957, p. 57-58; Y. Aharoni, *LOB*, p. 49-52.

D.J.W.

DRUSILA. Născută în anul 38 d.Cr. (Jos., *Ant.* 19. 354), fiica cea mai tînără a lui *Irod Agripa I, ea a fost sora lui Agripa II, care a dat-o în căsătorie unui rege sirian neînsemnat, Azizus din Emesa. Procuratorul *Felix, îndemnat de magicianul cipriot Atomos (pe care unii, folosind un text inferior al scrierilor lui Josephus (*Ant.* 20. 142), îl identifică cu „Elima" din Fapt. 13:8), a convins-o să-l părăsească pe Azizus și să se căsătorească cu el.

Textul Apusean spune că Drusila, nu soțul ei, a fost cea care a vrut să-l cunoască pe Pavel (57 d.Cr.), dar pare îndoielnic ca apostolul să fi găsit în această adolescentă evreică rafinată o ascultătoare receptivă la discursul său despre „neprihănire, despre înfrînare și despre judecata viitoare" (Fapt. 24:24-25).

J.D.D.

DUALISM. Cîteva teme caracteristice de doctrină biblică pot fi înțelese mai bine dacă sînt examinate pe fundalul gîndirii dualiste. Cuvîntul „dualism" a fost folosit în sensuri diferite în istoria teologiei și a filozofiei, dar ideea de bază este aceea a unei distincții între două principii independente unul de altul și în unele cazuri opuse unul altuia. Astfel, în teologie Dumnezeu este prezentat în opoziție cu un principiu spiritual al răului sau cu lumea materială, în filozofie spiritul este prezentat în opoziție cu materia, în psihologie sufletul sau mintea sînt prezentate în opoziție cu trupul.

I. Dumnezeu și forțele răului

Termenul „dualism" a fost folosit pentru prima oară de Hyde în *Historia Religionis Veterum Persarum*, publicată în 1700. Deși între experți continuă să fie dezbătută problema dacă religia persană în ansamblul ei ar trebui să fie descrisă ca o religie dualistă, este clar că în unele perioade ale mazdeismului a existat o credință într-o ființă rea, prin însăși natura sa, autoarea răului, o ființă care nu își datorează originea creatorului binelui, ci există independentă de el. Această ființă a adus în existență creaturi opuse celor create de spiritul bun.

Este cert că israeliții au venit în contact cu aceste concepții, prin intermediul influențelor persane, dar orice asemenea crez în existența răului din eternitate și cu putere creatoare, chiar dacă crezul este modificat prin credința în victoria finală a binelui, a fost inacceptabilă pentru scriitorii biblici. Satan și toate forțele răului sînt supuse lui Dumnezeu, nu numai în victoria Lui finală, ci și în activitatea lor prezentă și în faptul că ele însele sînt creaturi ale Sale care au căzut în păcat (*cf.* în special Iov 1-2; Col. 1:16-17).

II. Dumnezeu și lumea

Multe cosmogonii antice Îl prezintă pe Dumnezeu sau pe zei impunînd ordinea și forma asupra materiei pre-existente, dar amorfe. Oricît ar fi de maleabilă în mîna divină, materia care nu este creată de Dumnezeu impune în mod necesar o limită acțiunii divine, comparînd-o cu activitatea creatoare a omului, care trebuie întotdeauna să lucreze cu un material dat.

În concepția biblică despre creație, deși Dumnezeu și lumea sînt două noțiuni foarte distincte și panteismul este evitat cu grijă, se consideră că lumea îi datorează lui Dumnezeu nu numai forma ci însăși existența (Evr. 11:3; *cf.* 2 Mac. 7:28).

III. Spirit și materie

Dualismul găsește o expresie mai filozofică în facerea unei distincții absolute între spirit și materie, cuplată cu o tendință considerabilă de a considera că spiritul este bun iar materia este rea, sau cel puțin o piedică în calea spiritului.

Deprecierea morală a materiei, în contrast cu spiritul, este contrară doctrinei creștine despre creație și învățăturii biblice despre păcat. Situația este mai bună și, în același timp, mai rea decît cea zugrăvită de dualism. Pe de-o parte, materia nu este rea în mod inerent; Creatorul a considerat că tot ce a făcut este bun (Gen. 1:31); pe de altă parte, consecințele rele ale rebeliunii împotriva lui Dumnezeu afectează nu numai domeniul material ci și cel spiritual. În locurile cerești există oști spirituale ale răutății (Efes. 6:12) și cele mai grozave păcate sînt spirituale. Biblia nu acceptă nici distincția metafizică dintre spirit și materie. Dinamismul ebraic nu privește lumea în termeni statici, ci în termenii unei activități constante a providenței divine care folosește cu aceeași ușurință agenți materiali sau forțe pur spirituale. Astfel, ideile științifice moderne despre inter-relația dintre energie și materie sînt mai apropiate de perspectiva biblică decît de platonism sau de dualismul idealist. „Dumnezeu este Spirit (Duh)" (Ioan 4:24); dar „Cuvîntul S-a făcut trup" (Ioan 1:14).

IV. Suflet și trup

Un exemplu special de evitare a dualismului în gîndirea ebraică este în cazul doctrinei biblice despre om. Gîndirea greacă și în consecință mulți învățați elenizatori evrei și creștini, au privit trupul ca pe o închisoare pentru suflet: *sōma sēma*, „trupul este un mormînt". Scopul învățaților a fost să se elibereze de tot ce este trupesc și în felul acesta să-și elibereze sufletul. Dar în Biblie omul nu este un suflet într-un trup, ci o unitate trup/suflet; lucrul acesta este atît de adevărat încît pînă și la înviere, deși carnea și sîngele nu pot moșteni Împărăția lui Dumnezeu, vom avea trupuri (1 Cor. 15:35 ș.urm.).

M.H.C.

DUH, DUHUL SFÎNT. În VT, apare în ebr. *rûah*, de 378 ori (plus de 11 ori în aram. în Dan.); în NT, în gr. *pneuma* de 379 ori.

I. Înțelesul de bază al termenilor *rûah* și *pneuma*

În gîndirea ebr. veche *rûah* a avut diferite înțelesuri și toate au avut o pondere aproape egală. **1.** *Vînt*, o forță puternică, invizibilă și misterioasă (Gen. 8:1; Exod. 10:13, 19; Num. 11:31; 1 Împ. 18:45; Prov. 25:23; Ier. 10:13; Osea 13:15; Iona 4:8), asociată de obicei cu ideea de tărie sau violență (Exod. 14:21; 1 Împ. 19:11; Ps. 48:7; 55:8; Is. 7:2; Ezec. 27:26; Iona 1:4). **2.** *Suflare* (adică, aer - pe o scară mică), duh sau spirit (Gen. 6:17; 7:15, 22; Ps. 31:5; 32:2; Ecl. 3:19, 21; Ier. 10:14; 51:17; Ezec. 11:5), aceeași forță misterioasă observată în viața și vitalitatea omului (și animalelor). Poate fi tulburată sau activată într-o anumită direcție (Gen. 41:8; Num. 5:14, 30; Jud. 8:3; 1 Împ. 21:5; 1 Cron. 5:26; Iov 21:4; Prov. 29:11; Ier. 51:17; Dan. 2:1, 3), poate fi handicapată sau diminuată (Ios. 5:1; 1 Împ. 10:5; Ps. 143:7; Is. 19:3) și

poate fi reînviată (Gen. 45:27; Jud. 15:19; 1 Sam. 30:12). Cu alte cuvinte, forța dinamică ce constituie omul poate fi scăzută (ea dispare la moarte) sau poate avea loc o izbucnire bruscă de forță vitală. **3.** *Putere divină*, cînd *rûah* este folosit pentru a descrie ocaziile în care oamenii par să-și depășească limitele - nu este vorba de o simplă creștere a vitalității, ci de o forță supranaturală care pune stăpînire pe ei. Așa s-a întîmplat în special cu liderii carismatici din vechime (Jud. 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6, 19; 15:14 ș.urm.; 1 Sam. 11:6) și cu profeții din vechime - același *rûah* divin a produs stările de extaz și vorbirile profetice (Num. 24:2; 1 Sam. 10:6, 10; 19:20, 23 ș.urm.).

Totuși, acestea nu ar trebui tratate ca un set distinct de înțelesuri; dimpotrivă, avem de-a face cu un spectru larg de înțelesuri și fiecare dintre ele se contopește cu celelalte. Observați, de ex., suprapunerea înțelesului **1** și **2** în Ps. 78:39, **1** și **3** în 1 Împ. 18:12; 2 Împ. 2:16; Ezec. 3:12, 14, **2** și **3** în Num. 5:14, 30; 1 Sam. 16:14-16; Osea 4:12, **1** și **2** și **3** în Ezec. 37:9. La început, cel puțin, toate acestea sînt privite ca simple manifestări ale *rûah* și sensurile lui *ruah* nu sînt separate strict. Prin urmare, nu putem presupune că în gîndirea ebr. veche ar fi fost făcută distincție între *rûah* divin și *rûah* antropologic; dimpotrivă, *rûah* al omului poate fi identificat cu *rûah* al lui Dumnezeu (Gen. 6:3; Iov. 27:3; 32:8; 33:4; 34:14 ș.urm.; Ps. 104:29 ș.urm.).

Prin urmare, conceptul *rûah* reprezintă un termen existențial. Esența sa este *experimentarea* unei forțe extraordinare, misterioase - forța nevăzută puternică a vîntului, misterul vitalității, forța exterioară care transformă - toate sînt *rûah*, toate sînt manifestări ale energiei divine.

În utilizările ulterioare predomină sensurile de spirit uman, spirit angelic sau demonic și Spirit divin, și sînt mai distincte. Astfel, în NT *pneuma* este folosit de aproape 40 de ori pentru a indica acea dimensiune a personalității umane prin care este posibilă relația cu Dumnezeu (Marcu 2:8; Fapt. 7:59; Rom. 1:9; 8:16; 1 Cor. 5:3-5; 1 Tes. 5:23; Iac. 2:26). Puțin mai frecvent este sensul de spirit demonic, necurat și rău, o forță pe care omul o simte ca pe o boală, ca pe o limitare dăunătoare a relației sale depline cu Dumnezeu și cu semenii săi (în special în Evangheliile sinoptice și în Faptele Apostolilor; Mat. 8:16; Marcu 1:23, 26 ș.urm.; 9:25; Luca 4:36; 11:24, 26; Fapt. 19:12 ș.urm., 15 ș.urm; 1 Tim. 4:1; Apoc. 16:13 ș.urm.). Uneori se face referire la spirite cerești (bune) (Fapt. 23:8 ș.urm.; Evr. 1:7, 14) sau la spiritele celor morți (Luca 24:37, 39; Evr. 12:23; 1 Pet. 3:19; *cf.* 1 Cor. 5:5). Dar cel mai frecvent se face referire în NT la Duhul lui Dumnezeu, Duhul Sfînt (peste 250 de ori). În același timp, gama mai largă de înțelesuri anterioare continuă să fie reflectată în ambiguitatea din Ioan 3:8; 20:22; Fapt. 8:39; 2 Tes. 2:8; Apoc. 11:11; 13:15 și în special în cîteva pasaje în care nu este posibil să stabilim cu certitudine dacă este vorba de spiritul uman sau de Spiritul divin (Marcu 14:38; Luca 1:17, 80; 1 Cor. 14:14, 32; 2 Cor. 4:13; Efes. 1:17; 2 Tim. 1:7; Iac. 4:5; Apoc. 22:6).

II. Caracteristici ale folosirii termenului în vremea pre-creștină

În interpretarea mai veche a termenului *rûah* se făcea prea puțină distincție între natural și supranatural. Vîntul putea fi descris poetic drept suflarea nărilor lui Iahve (Exod. 15:8, 10; 2 Sam. 22:16 = Ps. 18:15; Is. 40:7). *Rûah* insuflat în om de Dumnezeu a fost de la început sinonim, mai mult sau mai puțin, cu *nep̄eš* (suflet) (în special în Gen. 2:7). *Rûah* era aceeași forță vitală divină și misterioasă care poate fi văzută cel mai clar în vînt sau în stările extatice ale unui profet sau ale unui lider carismatic.

La început *rûah* al lui Dumnezeu a fost conceput mai curînd în ceea ce privește puterea decît în termeni morali, încă nefiind descris ca Duhul (Sfînt) lui Dumnezeu (*cf.* Jud. 14:6, 19; 15:14 ș.urm.). Un *rûah* de la Dumnezeu putea fi spre rău sau spre bine (Jud. 9:23; 1 Sam. 16:14-16; 1 Împ. 22:19-23). În acest prim stadiu de interpretare, *rûah* al lui Dumnezeu era conceput doar ca o putere supranaturală (aflată sub autoritatea lui Dumnezeu), care exercita forță într-o direcție oarecare.

Primii conducători după constituirea Israelului ca națiune și-au bazat autoritatea revendicată pe manifestări speciale de *rûah* în stări extatice - așa stau lucrurile cu judecătorii (referința **3** de mai sus), Samuel care a avut reputația de văzător a fost în mod evident liderul unui grup de profeți extatici (1 Sam. 9:9, 18 ș.urm.; 19:20, 24) și Saul (1 Sam. 11:6; *cf.* 10:11 ș.urm.; 19:24). Observați rolul pe care se pare că l-a avut muzica în stimularea extazului inspirației (1 Sam. 10:5 ș.urm.; 2 Împ. 3:15).

În perioadele care au urmat pot fi observate desfășurări noi. Putem recunoaște tendința de a face o distincție mai clară între natural și supranatural, între Dumnezeu și om. Pe măsură ce antropomorfismul din descrierile anterioare ale lui Dumnezeu este abandonat, *rûah* devine tot mai clar acel element care caracterizează supranaturalul și deosebește divinul de ceea ce este doar uman (în special în Is. 31:3; vezi Ioan 4:24). Începe să fie făcută și o distincție între *rûah* și *nep̄eš*: *rûah* din om reține legătura directă cu Dumnezeu, indicînd dimensiunea „superioară" a existenței omului, dimensiunea orientată spre Dumnezeu (de ex. Ezra 1:1, 5; Ps. 51:12; Ezec. 11:19), în timp ce *nep̄eš* are tendința crescîndă să indice (de obicei) aspectele „inferioare" ale conștiinței omului, viața personală pur umană din om, sediul poftelor, emoțiilor și pasiunilor lui. În felul acesta a fost pregătită calea pentru distincția mai clară făcută de Pavel între psihic și spiritual (1 Cor. 15:44-46).

De asemenea, este evidentă o tendință ca focarul autorității să se deplaseze de la manifestarea lui *rûah* în extaz spre un concept mai instituționalizat. Starea de a fi posedat de către Duhul lui Dumnezeu este concepută acum ca o stare permanentă, care poate fi transmisă (Num. 11:17; Deut. 34:9; 2 Împ. 2:9, 15). Prin urmare, putem presupune că ungerea regelui era concepută mai mult în termenii ungerii cu Duhul (1 Sam. 16:13; și implicația Ps. 89:20 ș.urm.; Is. 11:2; 61:1). Profeția a început să fie legată tot mai mult de religia instituționalizată (implicația din Is. 28:7; Ier. 6:13; 23:11; este probabil că unii psalmi au început ca rostiri profetice cultice; Hab. și Zah. probabil că au fost profeți de cult). Această schimbare marchează începutul tensiunii în tradiția iudeo-creștină dintre carisma și cult (vezi în special 1 Împ. 22:5-28; Amos 7:10-17).

Cea mai izbitoare trăsătură a perioadei pre-exilice este reținerea stranie (după cîte se pare) a profeților clasici de a atribui inspirația lor Duhului. Nici profeții din secolul al 8-lea (Amos, Mica, Osea, Isaia) și nici

cei din secolul al 7-lea (Ieremia, Țefania, Naum, Habacuc) nu se referă la Duhul pentru a autentifica mesajul lor - cu excepția posibilă din Mica 3:8 (privită deseori ca o interpolare tîrzie, tocmai din acest motiv). Cînd descriu inspirația lor ei preferă să vorbească despre cuvîntul lui Dumnezeu (în special Amos 3:8; Ier. 20:9) și despre mîna lui Dumnezeu (Is. 8:11; Ier. 15:17). Nu putem spune de ce a fost așa; probabil că *rûah* a ajuns să fie identificat prea mult cu stările extatice, atît în Israel cît și în celelalte religii din Orientul Apropiat (*cf.* Osea 9:7); poate că a fost o reacție împotriva religiei instituționalizate și a abuzului (Is. 28:7; Ier. 5:13; 6:13; 14:13 ș.urm.; etc.; Mica 2:11); sau poate că se conturase deja convingerea că lucrarea *rûah* al lui Dumnezeu avea să fie în principal escatologică (Is. 4:4).

În perioada exilică și post-exilică lucrarea Duhului a căpătat din nou proeminență. A fost reafirmat rolul *rûah* divin ca inspirator al profeției (Prov. 1:23; *cf.* Is. 59:21 - Duhul și cuvîntul, împreună; Ezec. 2:2; 3:1-4, 22-24; etc. - Duhul, cuvîntul și mîna). Și inspirația profeților mai vechi a fost atribuită cu larghețe Duhului (Neem. 9:20, 30; Zah. 7:12; *cf.* Is. 63:11 ș.urm.). Ideea că Dumnezeu este prezent prin Duhul, exprimată de exemplu în Ps. 51:11, apare de asemenea în Ps. 143:10; Hag. 2:5; Zah. 4:6. De asemenea, 2 Cron. 20:14; 24:20 poate reflecta dorința de a stabili o punte peste prăpastia dintre carismă și cult.

Tradiția care a atribuit activității Duhului talentul artistic și meșteșugăresc al lui Bețaleel și al altora (Exod. 28:3; 31:3; 35:31), a stabilit o legătură între Duhul și calitățile estetice și etice. Probabil că ținînd cont de această idee, sau poate pe baza considerentului că Duhul este Duhul unui Dumnezeu sfînt și bun, unii autori au numit Duhul „Duhul Sfînt" al lui Dumnezeu (numai de trei ori în Vechiul Testament - Ps. 51:13; Is. 63:10 ș.urm.) sau „Duhul bun" al lui Dumnezeu (Neem. 9:20; Ps. 143:10).

Un alt aspect care apare rar și în perioade diferite este asocierea Duhului cu lucrarea de creație (Gen. 1:2; Iov 26:13; Ps. 33:6; 104:30). În Ps. 139:7 *rûah* desemnează prezența cosmică a lui Dumnezeu.

Probabil că *cel mai important aspect, din perspectiva creștină*, este tendința crescîndă în cercurile profetice de a interpreta *rûah* al lui Dumnezeu în termeni escatologici, ca puterea Sfîrșitului, trăsătura caracteristică a erei noi. Duhul avea să facă o creație nouă (Is. 32:15; 44:3 ș.urm.). Agenții mîntuirii escatologice aveau să fie unși cu Duhul lui Dumnezeu (Is. 42:1; 61:1; mai tîrziu în special în *Psalmii lui Solomon* 17:42). Oamenii aveau să fie creați din nou de Duhul pentru a se bucura de o relație mai vitală și mai apropiată cu Dumnezeu (Ezec. 36:26 ș.urm.; 37; *cf.* Ier. 31:31-34), iar Duhul avea să fie împărțit cu mînă largă tuturor oamenilor din Israel (Ezec. 39:29; Ioel 2:28 ș.urm.; Zah. 12:10; *cf.* Num. 11:29).

În perioada dintre Testamente rolul atribuit Duhului este diminuat foarte mult. În Literatura de Înțelepciune elenistică Duhului nu îi este dat un loc proeminent. Cînd vorbește despre relația dintre divin și uman, înțelepciunea este complet dominantă, așa încît „duh" sau „spirit" este doar un alt mod de a defini Înțelepciunea (Înțelepciunea 1:6 ș.urm.; 7:22-25; 9: 17) și chiar prorocia este atribuită Înțelepciunii și nu Duhului (Înțelepciunea 7:27; Eclesiasticul 24:33). În Eclesiasticul încercarea lui Filon de a uni teologia evreiască și filozofia greacă, Duhul continuă să fie Duhul profeției, dar ideea lui de profeție este mai apropiată de cea greacă de inspirație prin extaz (de ex., *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* 265). În altă parte din speculația sa cu privire la creație Duhul are un anumit loc, dar categoria de gîndire dominantă este Logosul stoic (rațiunea divină imanentă în lume și în oameni).

În scrierile apocaliptice referirile la spiritul uman depășesc cu mult referirile la Duhul lui Dumnezeu, în proporție de 3:1, iar referirile la spirite angelice și demonice le depășesc în proporție de 6:1. Numai în cîteva pasaje se vorbește despre Duhul ca despre un agent al inspirației, dar se crede că acesta este un rol de domeniul trecutului (de ex., *1 Enoh* 91:1; 4 *Ezra* 14:22; *Martiriul lui Isaia* 5:14).

În iudaismul rabinic Duhul este în mod special (și aproape exclusiv) Duhul prorociei. Dar aici, cu și mai multă tărie, rolul acela este de domeniul trecutului. Rabinii au întărit foarte mult convingerea că Hagai, Zaharia și Maleahi au fost ultimii dintre profeți și că după aceea Duhul a fost retras (de ex., *Tosefta Sotah* 13:2; expresii mai vechi ale acestei idei în Ps. 74:9; Zah. 13:2-6; 1 Mac. 4:46; 9:27; *2 Baruh* 85:1-3). Cel mai șocant dintre toate este modul în care Duhul este, practic, subordonat față de Tora (legea). Duhul a inspirat Tora - o concepție transmisă în creștinismul primar (Marcu 12:36; Fapt. 1:16; 28:25; Evr. 3:7; 9:8; 10:15; 2 Pet. 1:21; *cf.* 2 Tim. 3:16). Dar rabinii înțelegeau prin aceasta că în prezent legea era singura voce a Duhului, că Duhul nu mai vorbește decît prin lege. „Cînd nu sînt profeți este evident că nu mai este nici Duhul Sfînt" (*TDNT* 6, p. 382). De asemenea, în speranța rabinică pentru era viitoare, Tora ocupă un rol mult mai important decît Duhul. Acest rol scăzut al Duhului este reflectat și în Targum, unde alte cuvinte care indică activitatea divină devin mai proeminente (Memra, Șechina); în Talmudul babilonian „Șechina" (gloria) a înlocuit practic discuția despre Duhul.

Numai în Sulurile de la Marea Moartă „Duhul" ocupă din nou un loc proeminent cînd acestea se referă la *experiența prezentă* (în special 1QS 3. 13-4. 26), reflectînd convingerea trăirii zilelor de pe urmă care nu se deosebește de conștiința escatologică a primilor creștini.

III. Duhul în învățătura lui Ioan Botezătorul și în propovăduirea lui Isus

(1) *În iudaismul primar*, în vremea Domnului Isus, exista tendința ca Dumnezeu să fie conceput ca un Dumnezeu tot mai îndepărtat de om, Dumnezeul sfînt și transcendent, înălțat, locuind într-o glorie de care nu te poți apropia. De aici vine ezitarea de a rosti măcar numele divin și de aici vin discuțiile despre personaje intermediare, nume, îngeri, glorie, înțelepciune etc., toate acestea fiind modalități de a vorbi despre activitatea lui Dumnezeu în lume fără a compromite transcendența Lui. În zilele de început „Duhul" a fost unul din modurile principale de a vorbi despre prezența lui Dumnezeu (observați, de ex., implicația textului din 1 Sam. 16:13 ș.urm. și 18:12, și Is. 63:11 ș.urm., unde se afirmă că Duhul Domnului înseamnă prezența Domnului). Dar în vremea aceasta lipsea conștiința prezenței divine (cu excepția comunității de la Qumran). Duhul, înțeles în principal ca

Duhul profeției a fost activ în trecut (inspirîndu-i pe profeți și Tora) și avea să fie turnat din nou în era nouă. Dar în prezent, discuțiile despre Duhul au devenit complet subordonate Înțelepciunii și Logosului și Torei, iar în ceea ce-i privește pe rabini, Tora a devenit din ce în ce mai mult focarul exclusiv al vieții și autorității religioase.

În contextul acesta, Ioan Botezătorul a creat multă vîlvă. Nu numai că el însuși a declarat că are Duhul, ci a fost recunoscut de mulți ca proroc (Mat. 11:9 ș.urm.; Marcu 11:32) și ca atare, era inspirat de Duhul profeției (*cf.* Luca 1:15, 17). Și mai șocant a fost mesajul său, deoarece el a proclamat că revărsarea Duhului este iminentă - Cel care avea să vină după el avea să boteze cu Duh și cu foc (Mat. 3:11; Luca 3:16; Marcu 1:8 și Ioan 1:33 omit „și foc"). Această metaforă viguroasă probabil că a fost scoasă în parte din metaforele „lichide" pentru Duhul, care erau familiare în VT (Is. 32:15; Ezec. 39:29; Ioel 2:28; Zah. 12:10) și în parte din propriul său ritual de botez cu apă - udarea sau scufundarea în apă era o imagine a unei experiențe copleșitoare a Duhului Sfînt. Avea să fie o experiență care implică judecată (observați accentul din mesajul lui Ioan din Mat. 3:7-12 și în special asupra focului în 3:10-12), dar nu neapărat total distructiv, deoarece focul poate să curățească sau să distrugă (Mal. 3:2 ș.urm.; 4:1). Probabil că aici Botezătorul s-a gîndit în termenii „vaiurilor mesianice", perioada de suferință și necaz care avea să preceadă era nouă - „durerile nașterii lui Mesia" (Dan. 7:19-22; 12:1; Zah. 14:12-15; *1 Enoh* 62:4; 100:1-3; *Oracolele sibiline* 3. 632-651). Ideea intrării într-o eră nouă prin scufundarea într-un rîu de *rŭah* de foc, care avea să distrugă pe cei nepocăiți și să purifice pe cei pocăiți nu era o idee nouă și nu este surprinzătoare formarea ei de către Ioan, întrucît ea are paralele în Is. 4:4; 30:27 ș.urm.; Dan. 7:10; IQS 4. 21; IQH 3. 29 ș.urm.; *4 Ezra* 13:10 ș.urm.

(2) *Isus* a creat o agitație și mai mare, deoarece El a declarat că noua eră, Împărăția lui Dumnezeu, este nu numai iminentă ci este deja la lucru prin lucrarea lui de propovăduire (Mat. 12:41 ș.urm.; 13:16 ș.urm.; Luca 17:20 ș.urm.). Presupoziția la baza acestei afirmații era că Duhul escatologic, Puterea Sfîrșitului, lucra deja prin El într-un mod unic, așa cum s-a dovedit prin scoaterea demonilor și prin izbăvirea victimelor lui Satan (Mat. 12:24-32; Marcu 3:22-29) și prin propovăduirea veștii bune la cei săraci (Mat. 5:3-6 și 11:5, un ecou pentru Is. 61:1 ș.urm.). Desigur, evangheliștii nu au avut nici o îndoială că întreaga lucrare a lui Isus a fost făcută de la bun început prin puterea Duhului (Mat. 12:18; Luca 4:14, 18; Ioan 3:34; vezi și Fapt. 10:38). Matei și Luca au crezut că această lucrare specială a Duhului în Isus și prin El datează încă de la zămislirea Lui (Mat. 1:18; Luca 1:35), nașterea Lui în Evanghelia după Luca fiind anunțată printr-o explozie de activitate profetică vestind începutul sfîrșitului erei vechi (Luca 1:41, 67; 2:25-27, 36-38). Dar toți cei patru evangheliști sînt de acord că Isus a experimentat la Iordan o împuternicire specială pentru lucrarea Sa, o ungere care a fost legată clar de asigurarea filiației Sale (Mat. 3:16 ș.urm.; Marcu 1:10 ș.urm.; Luca 3:22; Ioan 1:33 ș.urm.), și de aceea în ispitirea care a urmat I-a dat putere să mențină asigurarea Sa și să definească ce implică filiația, fiind susținut de aceeași putere (Mat. 4:1, 3 ș.urm.; 6 ș.urm.; Marcu 1:12 ș.urm.; Luca 4:1, 3 ș.urm., 9-12, 14).

Accentul pus de Isus în mesajul Său a fost foarte diferit de cel al lui Ioan Botezătorul, nu numai prin faptul că a proclamat Împărăția care era deja prezentă, ci și prin caracterul atribuit Împărăției prezente. El a privit lucrarea Sa mai mult sub aspectul binecuvîntării decît al judecății. Răspunsul dat la întrebarea lui Ioan Botezătorul în Mat. 11:4 ș.urm. pare să sublinieze în mod deliberat promisiunea binecuvîntării din pasajele pe care le citează acolo (Is. 29:18-20; 35:3-5; 61:1 ș.urm.) și pare să ignore avertismentul despre judecată pe care îl conțineau (*cf.* Luca 4:18-20). Pe de altă parte, cînd a privit spre sfîrșitul lucrării Sale pămîntești este evident că El a vorbit în termeni extrași probabil din predicile lui Ioan Botezătorul (Luca 12:49-50, botez și foc), văzîndu-Și probabil propria moarte ca pe o îndurare a vaiurilor mesianice profețite de Ioan, ca o golire a paharului mîniei lui Dumnezeu (Marcu 10:38 ș.urm.; 14:23 ș.urm., 36). De asemenea, El le-a dat ucenicilor Săi promisiunea că Duhul îi va susține cînd vor trece la rîndul lor prin necaz și încercări (Marcu 13:11; mai complet în Ioan 14:15-17, 26; 15:26 ș.urm.; 16:7-15). În Luca 11:13 este aproape cert că „Duhul Sfînt" este o alternativă pentru expresia mai puțin explicită „lucruri bune" (Mat. 7:11); iar repetarea promisiunii lui Ioan Botezătorul în Fapt. 1:5 și 11:16 probabil că este considerată de Luca o afirmație a Cristosului înviat (*cf.* Luca 24:49; poate și Mat. 28:19).

IV. Duhul în Faptele Apostolilor, în scrierile lui Pavel și Ioan

Principalii scriitorii ai NT sînt de acord asupra modului în care înțeleg Duhul lui Dumnezeu, deși pun accentul asupra unor aspecte diferite.

a. Darul Duhului marchează începutul vieții creștine

În Faptele Apostolilor, revărsarea Duhului la Rusalii constituie momentul cînd ucenicii au experimentat ei înșiși „zilele de pe urmă" (împărțirea cu larghețe a Duhului escatologic fiind o trăsătură caracteristică a erei noi), momentul cînd a început credința lor „deplin creștină" (Fapt. 11:17). De asemenea, în Fapt. 2:38 ș.urm., promisiunea Evangheliei pentru primii căutători se concentrează asupra Duhului, iar în celelalte situații de evanghelizare primirea Duhului este considerată factorul crucial care a arătat acceptarea credincioșilor de către Dumnezeu (8:14-17; 9:17; 10:44 ș.urm.; 11:15-17; 18:25; 19:2, 6).

În mod asemănător, în scrierile lui Pavel darul Duhului este începutul experienței creștine (Gal. 3:2 ș.urm.), un alt mod de a descrie relația nouă de justificare (1 Cor. 6:11; Gal. 3:14; Tit 3:7). Cu alte cuvinte, un om nu poate aparține lui Cristos decît dacă are Duhul lui Cristos (Rom. 8:9), nu poate fi unit cu Cristos decît prin Duhul (1 Cor. 6:17), nu poate avea parte de filiația lui Cristos fără să aibă parte de Duhul Lui (Rom. 8:14-17; Gal. 4:6 ș.urm.), și nu poate fi un membru al trupului lui Cristos decît dacă a fost botezat în Duhul (1 Cor. 12:13).

Tot astfel, în scrierile lui Ioan, Duhul de sus este puterea care efectuează nașterea din nou (Ioan 3:3-8; 1 Ioan 3:9), deoarece Duhul este dătătorul de viață (Ioan 6:63), ca un rîu de apă vie care curge de la Cristos și dă viață celui care vine și crede în El (7:37-39; 4:10, 14). În Ioan 20:22 avem o repetare deli-

berată a textului din Gen. 2:7; Duhul este suflarea de viață a noii creații. Iar în 1 Ioan 3:24 și 4:13 prezența Duhului este una dintre „dovezile vieții".

Este important să înțelegem că primii creștini concepeau Duhul ca o putere divină manifestată clar prin efectele sale asupra vieții celui ce L-a primit; impactul Duhului nu a lăsat loc pentru îndoială cu privire la schimbarea semnificativă care s-a petrecut într-o persoană prin acțiune divină. Pavel le cere cititorilor săi să-și aducă mereu aminte de prima dată cînd au experimentat (simțit) Duhul. Pentru unii a fost o experiență copleșitoare a dragostei lui Dumnezeu (Rom. 5:5); pentru alții a fost bucurie (1 Tes. 1:6); pentru alții a fost experiența iluminării (2 Cor. 3:14-17) sau a eliberării (Rom. 8:2; 2 Cor. 3:17) sau a transformării morale (1 Cor. 6:9-11) sau a diferitelor daruri spirituale (1 Cor. 1:4-7; Gal. 3:5). În Faptele, cea mai des menționată manifestare a Duhului este vorbirea inspirată, vorbirea în limbi, profeția și lauda lui Dumnezeu, propovăduirea cu îndrăzneală a Cuvîntului lui Dumnezeu (Fapt. 2:4; 4:8, 31; 10:46; 13:9-11; 19:6). Acesta este motivul pentru care posedarea Duhului ca atare poate fi evidențiată ca o trăsătură definitorie a creștinului (Rom. 8:9; 1 Ioan 3:24; 4:13), și motivul pentru care la întrebarea din Fapt. 19:2 se aștepta un răspuns direct (*cf.* Gal. 3:2). Este posibil ca Duhul ca atare să fie nevăzut, dar prezența Lui putea fi detectată cu ușurință (Ioan 3:8).

Prin urmare, darul Duhului nu a fost un simplu corolar sau o deducție făcută pe baza botezului sau a punerii mîinilor, ci un eveniment clar în viața primilor creștini. Este foarte probabil că Pavel se referă tocmai la impactul acestei experiențe în pasaje cum sînt 1 Cor. 6:11; 12:13; 2 Cor. 1:22; Efes. 1:13; de asemenea Tit 3:5 ș.urm., deși s-ar putea referi la botez. Și deși Rom. 6:3 și Gal. 3:27 („botezați în Cristos") sînt texte despre care de obicei se consideră că se referă la actul botezului, ele ar putea fi considerate la fel de bine ca o abreviere a aluziei mai complete la experiența Duhului, „botezați în Duhul în Cristos" (1 Cor. 12:13). Din Faptele Apostolilor observăm că primii creștini au adaptat ritualul lor în formă embrionară potrivit cu călăuzirea Duhului și nu invers (Fapt. 8:12-17; 10:44-48; 11:15-18; 18:25-19:6). Deși în Ioan 3:5 probabil că botezul („apa") și darul Duhului sînt strîns legate între ele în nașterea de sus, cele două aspecte nu trebuie identificate (*cf.* 1:33) și ideea principală este nașterea prin Duhul (3:6-8).

Faptele, Pavel și Ioan au avut cunoștință de multe experiențe ale Duhului, dar nu au avut cunoștință de o a doua sau a treia experiență distinctă a Duhului (în viața unui om). În ce-l privește pe Luca, Cincizecimea nu a fost o a doua experiență a Duhului pentru ucenici, ci a fost botezul lor în Duhul pentru a intra în era nouă (Fapt. 1:5 și punctul III de mai sus), nașterea Bisericii și a misiunii ei. Este posibil ca încercările de a armoniza Ioan 20:22 cu Fapt. 2 la un nivel strict istoric să fie greșite, întrucît scopul lui Ioan aici se poate să fie în mai mare măsură teologic decît istoric, adică, el pune accentul pe unitatea teologică a morții, învierii și înălțării lui Isus cu darul Duhului și cu misiunea (Pentecost, Ioan 20:21-23; *cf.* 19:30, literal, „El Și-a aplecat capul și le-a dat duhul/Duhul"). La fel și Faptele 8, întrucît Luca nu concepe venirea Duhului într-un mod liniștit sau invizibil, darul Duhului în 8:17 este pentru el primirea inițială a Duhului (8:16, „fuseseră numai botezați în Numele Domnului Isus"). Luca pare să sugereze că pînă atunci credința lor nu a fost o predare totală lui Cristos sau încredere în Dumnezeu (8:12 - „au crezut pe Filip" - o descriere a convertirii - Faptele).

b. Duhul ca puterea vieții noi

Potrivit lui Pavel, darul Duhului este de asemenea un început care îndreaptă privirile spre împlinirea finală (Gal. 3:3; Filip. 1:6), începutul și arvuna unui proces îndelungat de transformare în asemănarea lui Cristos, proces care își atinge țelul prin învierea trupului (2 Cor. 1:22; 3:18; 4:16-5:5; Efes. 1:13 ș.urm.; 2 Tes. 2:13; și 1 Pet. 1:2). Duhul este „pîrga" secerișului învierii, prin care Dumnezeu începe să exercite dreptul Său de a revendica totalitatea ființei omului (Rom. 8:11, 23; 1 Cor. 3:16; 6:19; 15:45-48; Gal. 5:16-23).

Prin urmare, pentru credincios viața este diferită din punct de vedere calitativ de viața trăită înainte de a avea credință. Trăirea sa zilnică devine mijlocul de a răspunde la călăuzirea Duhului, fiind împuternicit de puterea Duhului (Rom. 8:4-6, 14; Gal. 5:16, 18, 25; 6:8). Pavel a considerat că aceasta este deosebirea decisivă între creștinism și iudaismul rabinic. Evreii trăiau după Lege - depozitarea lucrării revelatoare a Duhului în generațiile trecute - această atitudine a dus în mod inevitabil la inflexibilitate și cazuistică, întrucît revelația din trecut nu poate fi aplicată întotdeauna direct la nevoile prezentului. Dar Duhul a adus un caracter direct al relației personale cu Dumnezeu, care împlinește speranța din vechime a lui Ieremia (31:31-34) și care a făcut închinarea și ascultarea un fapt mai liber, mai vital și mai spontan (Rom. 2:28 ș.urm.; 7:6; 8:2-4; 12:2; 2 Cor. 3:3, 6-8, 14-18; Efes. 2:18; Filip. 3:3).

În același timp, întrucît Duhul este numai un *început* al mîntuirii finale în viața aceasta, împlinirea finală a lucrării Lui nu poate fi realizată în cursul vieții acesteia. Omul stăpînit de Duhul nu mai depinde de lumea aceasta și de standardele ei pentru a găsi sens și satisfacție, dar el continuă să fie un om cu pofte și slăbiciuni omenești, făcînd parte din societatea umană. În consecință, a avea Duhul înseamnă a trece printr-o tensiune și un conflict între viața veche și cea nouă, între carne și Duhul (Rom. 7:14-25; 8:10, 12 ș.urm.; Gal. 5:16 ș.urm.; *cf.* Evr. 10:29). Celor care au privit viața tipică a Duhului în termenii viziunilor, ai revelațiilor și ai altor lucruri de felul acesta, Pavel le răspunde că harul se manifestă deplin numai în slăbiciune și prin slăbiciune (2 Cor. 12:1-10; *cf.* Rom. 8:26 ș.urm.).

Luca și Ioan vorbesc prea puțin despre alte aspecte ale vieții continue în Duhul (*cf.* Fapt. 9:31; 13:52), dar își concentrează atenția în special asupra vieții Duhului orientată spre misiune (Fapt. 7:51; 8:29, 39; 10:17-19; 11:12; 13:2, 4; 15:28; 16:6 ș.urm.; 19:21; Ioan 16:8-11; 20:21-23). Duhul este acea putere care depune mărturie despre Cristos (Ioan 15:26; Fapt. 1:8; 5:32; 1 Ioan 5:6-8; vezi și Evr. 2:4; 1 Pet. 1:12; Apoc. 19:10).

c. Duhul părtășiei și Duhul lui Cristos

O trăsătură caracteristică a Duhului erei noi este că El este primit și simțit de toți și el lucrează prin toți, nu numai prin unul sau doi (de ex. Fapt. 2:17 ș.urm.; Rom. 8:9; 1 Cor. 12:7, 11; Evr. 6:4; 1 Ioan 2:20). În învățătura lui Pavel numai această participare comună *(koinōnia)* în Duhul unic este ceea ce face ca un

grup de persoane diferite să fie un singur trup (1 Cor. 12:13; 2 Cor. 13:14; Efes. 4:3 ş.urm.; Filip. 2:1). Şi numai în măsura în care fiecare credincios permite Duhului să se exprime în cuvînt şi în acţiune ca membru al trupului, numai în măsura aceea trupul creşte spre maturitate în Cristos (1 Cor. 12:12-26; Efes. 4:3-16). Acesta este motivul pentru care Pavel încurajează manifestarea unei game largi de daruri ale Duhului şi exprimarea lor nestînjenită (Rom. 12:3-8; 1 Cor. 12: 4-11, 27-31; Efes. 5:18 ş.urm.; 1 Tes. 5:19 ş.urm.; *cf.* Efes. 4:30) şi în acelaşi timp insistă ca grupul de credincioşi să cerceteze fiecare cuvînt şi acţiune care revendică autoritatea Duhului, să le testeze prin măsura lui Cristos şi a dragostei pe care a întruchipat-o El (1 Cor. 2:12-16; 13; 14:29; 1 Tes. 5:19-22; *cf.* 1 Ioan 4:1-3).

În Ioan 21:24 (*cf.* Apoc. 19:10) este prezentă aceeaşi pereche de accente pe închinarea care este determinată de dependenţa directă de Duhul (şi nu de un loc sacru sau de un sanctuar) şi de conformarea cu adevărul lui Cristos. Ioan subliniază şi el faptul că fiecare credincios se poate aştepta să primească învăţătură direct de la Duhul, Sfetnicul (Ioan 14:26; 16:12 ş.urm.; 1 Ioan 2:27); dar, în acelaşi timp, revelaţia nouă va fi o continuare a celei vechi, o proclamare din nou, o interpretare din nou a adevărului lui Cristos (Ioan 14:26; 16:13-15; 1 Ioan 2:24).

Această legătură cu Cristos este lucrul care deosebeşte înţelegerea creştină a Duhului de concepţia mai veche, mai puţin definită. Duhul este acum cu certitudine Duhul lui Cristos (Fapt. 16:7; Rom. 8:9; Gal. 4:6; Filip. 1:19; şi 1 Pet. 1:11; *cf.* Ioan 7:38; 19:30; 20:22; Fapt. 2:33; Evr. 9:14; Apoc. 3:1; 5:6), celălalt Sfătuitor care L-a înlocuit pe Isus pe pămînt (Ioan 14:16; *cf.* 1 Ioan 2:1). Aceasta înseamnă că acum Isus este prezent pentru cel credincios numai în Duhul şi prin Duhul (Ioan 14:16-28; 16:7; Rom. 8:9 ş.urm.; 1 Cor. 6:17; 15:45; Efes. 3:16 ş.urm.; *cf.* Rom. 1:4; 1 Tim. 3:16; 1 Pet. 3:18; Apoc. 2-3) şi semnul (pecetea) Duhului este atît recunoaşterea poziţiei actuale a lui Isus (1 Cor. 12:3; 1 Ioan 5:6-12) cît şi reproducerea în credincios a caracterului filiaţiei Sale şi a vieţii Sale înviate (Rom. 8:11, 14-16, 23; 1 Cor. 15:45-49; 2 Cor. 3:18; Gal. 4:6 ş.urm.; 1 Ioan 3:2).

Rădăcinile teologiei Trinitariene de mai tîrziu sînt probabil evidente în faptul că Pavel recunoaşte că orice credincios trăieşte prin Duhul o relaţie dublă, cu Dumnezeu ca Tată (Rom. 8:15 ş.urm.; Gal. 4:6) şi cu Isus ca Domn (1 Cor. 12:3).

(*SFETNIC, *ÎNGER, *BOTEZ, *TRUPUL LUI CRISTOS, *CONVERTIRE, *DEMON, *ESCATOLOGIE, *INSPIRAŢIE, *VIAŢĂ, *PUTERE, *PROROCIE, *DARURI SPIRITUALE, *TRINITATE, *VÎNT.)

BIBLIOGRAFIE. H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, 1965; F. D. Bruner, *A Theology of the Holy* Spirit, 1970; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 1970; *idem, Jesus and the Spirit*, 1975; *idem*, „Spirit, Holy Spirit", *NIDNTT* 3, p. 689-709; M. Green, *I Believe in the Holy Spirit*, 1975; G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*, 1965; J. H. E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*, 1967; M. E. Isaacs, *The Concept of Spirit*, 1976; G. W. H. Lampe, „Holy Spirit", *IDB*, 2, p. 626-638; K. McDonnell (ed.), *The Holy Spirit and Power*, 1975; G. T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*, 1976; D. Moody, *Spirit of the Living God*, 1968; E. Schweizer *ş.a.*, *TDNT* 6, p. 332-451; T. S. Smail, *Reflected Glory: The Spirit in Christ and Christians*, 1975; A. M. Stibbs şi J. I. Packer, *The Spirit within You*, 1967; L. J. Suenens, *A New Pentecost?*, 1975; J. V. Taylor, *The Go-Between God*, 1972. *On (human) spirit see*: H.W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1926; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 1956.

J.D.G.D.

DUHURI ÎN ÎNCHISOARE. Singura referire explicită este în 1 Pet. 3:19 cu o aluzie posibilă la 4:6. Exegeza patristică a textului din 1 Pet. 3:19 ş.urm. a considerat că oamenii „neascultători" din vremea lui Noe îi reprezintă pe păcătoşii care înainte de întruparea lui Cristos nu au avut prilejul să audă Evanghelia şi să se pocăiască. Intervalul între moartea şi învierea lui Isus a ajuns să fie interpretat mai tîrziu, în special în Biserica de Răsărit, ca ocazia în care Cristos, prin *coborîrea Sa în „închisoare", le-a oferit acestor duhuri viaţa. O altă sugestie cu privire la înţelesul acestei expresii (Reicke, Dalton) o leagă de proclamarea victoriei lui Cristos după patimile Sale (cu sau fără jertfirea vieţii) la îngerii căzuţi (*cf.* 2 Pet. 2:4 ş.urm.; Iuda 6; observaţi şi influenţa posibilă din 1 *Enoh*). Această sugestie este sprijinită de folosirea termenului *pneumata* („duhuri, spirite"), fără nici o explicaţie; acest termen este folosit în altă parte în Biblie numai cu referire la fiinţe supranaturale, dar niciodată nu se referă la oameni care au trecut din viaţă.

BIBLIOGRAFIE. Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, 1946; E. G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter*, 1946, p. 314-362; W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits*, 1965.

S.S.S.

DUHURI RELE. Termenul „duhuri rele" *(ponēra)* este întîlnit numai în 6 pasaje (Matei, Luca şi Faptele). Există 23 de referiri la „duhuri necurate" *(akatharta)* (Evanghelii, Faptele Apostolilor, Apocalipsa) şi acestea par să fie în mare măsură identice. Astfel, în Luca 11:24 „duhul necurat" iese din om, dar cînd se întoarce este însoţit de „alte şapte duhuri mai rele decît el" (v. 26). În mod asemănător, termenii „duhuri necurate" şi „demoni", „draci" sînt echivalenţi, deoarece ambii termeni sînt folosiţi cu privire la demonizatul din Gadara (Luca 8:27, 29).

Aceste fiinţe au fost analizate din mai multe unghiuri. Ele pot cauza un handicap fizic (Marcu 1:23; 7:25). De fapt, în majoritatea ocaziilor din NT sînt menţionate în asemenea împrejurări. Se pare că nu era implicat nici un act de natură morală, deoarece persoana afectată nu era exclusă de la locurile de închinăciune, cum erau sinagogile. Se pare că ideea este că duhul trebuie să fie rău (sau necurat) deoarece a produs efecte dăunătoare. Persoana suferindă nu era considerată rea sau pîngărită în vreun fel. Totuşi, duhul însuşi nu era privit ca fiind neutru din punct de vedere moral. Pretutindeni oamenii trebuia să i se împotrivească şi să-l înfrîngă. Uneori citim că Isus Însuşi a făcut lucrul acesta (Marcu 5:8; Luca 6:18), alteori o asemenea putere a fost delegată urmaşilor Săi (Mat. 10:1) sau a fost exercitată de aceştia (Fapt. 5:16; 8:7). Se pare că duhurile rele fac parte din

forțele lui Satan și ca atare sînt considerate dușmani ai lui Dumnezeu și ai oamenilor.

Uneori este clar că duhurile se ocupă cu rele morale. Așa stau lucrurile cu „duhul necurat" care iese dintr-un om și se întoarce cu alte duhuri mai rele decît el (Mat. 12:43-45). Întîmplarea arată că este imposibil ca omul să producă o transformare prin izgonirea demonilor din lăuntrul său. Trebuie să aibă loc o intrare a Duhului lui Dumnezeu în viața omului. Dar în limitele acestui articol, este suficient să observăm că duhurile sînt rele și pot produce rău. Duhurile rele „ca niște broaște" (Apoc. 16:13) sînt concepute de asemenea ca făcînd răul atunci cînd adună forțele răutății pentru marea bătălie finală.

Asemenea pasaje arată că în concepția Bibliei răul nu este impersonal. Răul este condus de Satan și la fel cum există forțe subordonate binelui, îngerii, tot așa există forțe subordonate răului. Apariția lor este legată în special de întruparea lor (mai ales în zilele de pe urmă) pentru a se opune lucrării lui Cristos. Vezi de asemenea *SATAN, *DEMONIZARE.

L.M.

DUMA. 1. Fiul lui Ismael, fondatorul unei comunități arabe (Gen. 25:14; 1 Cron. 1:30). Descendenții lui au împrumutat numele lor cetății Duma, capitala unui district cunoscut sub numele de Jawf, situat în Arabia de N, la jumătatea drumului dintre Palestina și S Babiloniei. Duma este localitatea contemporană Dûmat-al-Jandal, iar în inscripțiile regale asiriene și babiloniene din secolele al 7-lea și al 6-lea î.d.Cr. este numită Adummatu (referințe în Ebeling și Meissner, *Reallexikon der Assyriologie*, 1, 1932, p. 39-40).

2. Se pare că numele este folosit în sens figurativ pentru ținutul de semi-deșert, Edom (Seir), într-o proorocie scurtă a lui Isaia (21:11-12).

3. Oraș în Iuda (Ios. 15:52), identificat de obicei cu localitatea actuală ed-Dômeh sau ed-Dûmah, la cca 18 km SV de Hebron. Numele Rumah, în 2 Împ. 23:36, s-ar putea să fie Duma din Iuda; vezi *GTT § 963, p. 368*.

K.A.K.

DUMNEZEU. Dumnezeu există și El poate fi cunoscut. Aceste două afirmații constituie temelia și inspirația oricărei religii. Prima este o afirmație a credinței, a doua este o afirmație a experienței. Întrucît existența lui Dumnezeu nu este supusă unei dovediri științifice, ea trebuie să fie un postulat al credinței; și întrucît Dumnezeu transcende toată creația Sa, el poate fi cunoscut numai prin revelația de Sine.

Religia creștină este distinctă prin faptul că afirmă că Dumnezeu poate fi cunoscut ca un Dumnezeu personal numai în revelația de Sine din Scripturi. Biblia nu este scrisă pentru a dovedi că Dumnezeu există, ci pentru a-L revela în activitățile Sale. Acesta este motivul pentru care revelația lui Dumnezeu în Biblie este, prin însăși natura sa, progresivă și atinge plinătatea în Isus Cristos, Fiul Lui.

În lumina revelației de Sine în Scripturi, există cîteva afirmații care pot fi făcute cu privire la Dumnezeu.

I. Ființa Lui

Dumnezeu există prin Sine. În timp ce creația este dependentă de El, El este totalmente independent de creație. El nu numai că are viață, ci El Însuși este viața pentru universul Său și are în Sine Însuși sursa acelei vieți.

Încă foarte devreme în istoria biblică, acest mister al existenței lui Dumnezeu a fost revelat lui Moise, în pustia de la Horeb, cînd L-a întîlnit pe Dumnezeu ca un foc într-un tufiș (Exod. 3:2). Ceea ce este distinctiv cu privire la acest fenomen este că „tufișul ardea și totuși nu era mistuit". Lucrul acesta trebuie să fi însemnat pentru Moise că focul era independent de mediul înconjurător: se întreținea singur. Așa este ființa esențială a lui Dumnezeu: El este absolut independența de orice mediu în care vrea să se facă cunoscut. Această calitate a ființei lui Dumnezeu probabil că își găsește exprimarea în numele Lui personal, Iahve, și în afirmarea de sine: „Eu sînt Cel ce sînt", adică, „Eu sînt Cel care există prin Sine" (Exod. 3:14).

Această idee a fost subînțeleasă în vedenia lui Isaia despre Dumnezeu: „Dumnezeul cel veșnic, Domnul a făcut marginile pămîntului. El nu obosește, nici nu ostenește... El dă tărie celui obosit și mărește puterea celui ce cade în leșin" (Is. 40:28-29). El este Dătătorul și toate creaturile Sale sînt recipientele. Cristos a exprimat lucrul acesta cel mai clar cînd a spus: „După cum Tatăl are viața în Sine, tot așa a dat și Fiului să aibă viața în Sine" (Ioan 5:26). Aceasta face ca independența vieții să fie o calitate distinctivă a Dumnezeirii. Pretutindeni în Scriptură Dumnezeu este revelat ca Izvorul a tot ce există - însuflețit sau neînsuflețit - Creatorul și Dătătorul de viață, singurul care are viața în Sine.

II. Natura Lui

În natura Sa, Dumnezeu este spirit (duh) pur. La un stadiu foarte timpuriu al revelației Sale ca autor al universului creat, Dumnezeu este prezentat ca Spiritul care a adus lumina în întuneric, care a produs ordine în haos (Gen. 1:2-3). Cristos a dezvăluit femeii din Samaria acest lucru cu privire la Dumnezeu, ca obiect al închinării noastre: „Dumnezeu este duh (spirit) și cine se închină Lui, trebuie să I se închine în duh și în adevăr" (Ioan 4:24). În spațiul dintre aceste două afirmații există referiri frecvente la natura lui Dumnezeu ca spirit pur și ca spirit divin. El este numit Tatăl Duhurilor (Evr. 12:9) și întîlnim frecvent expresia „Duhul Dumnezeului Celui viu".

În privința aceasta trebuie să facem distincție între Dumnezeu și creaturile sale spirituale. Cînd spunem că Dumnezeu este spirit pur, accentuăm faptul că El nu este în parte spirit și în parte trup, cum este omul. El este spirit simplu fără formă sau părți și acesta este motivul pentru care el nu are o prezență fizică. Cînd Biblia spune că Dumnezeu are, urechi mîini și picioare, este o încercare de a ne comunica ideile pe care le *comunică aceste părți fizice* ale omului, deoarece dacă nu putem vorbi despre Dumnezeu în termeni fizici nu am putea vorbi nicicum despre El. Desigur, lucrul acesta nu lasă să se înțeleagă nici o imperfecțiune a lui Dumnezeu. Spiritul nu este o formă de existență limitată sau restrînsă ci este unitatea perfectă a ființei.

Cînd spunem că Dumnezeu este spirit infinit, noi trecem cu totul dincolo de sfera experienței noastre. Noi sîntem limitați în timp și spațiu, în cunoaștere și putere. Dumnezeu este, în esență, nelimitat și orice

element al naturii Sale este nelimitat. Infinitatea Lui în timp o numim *eternitatea* Lui, în spațiu *omniprezența* Lui, în cunoaștere *omniștiința* Lui, în putere *omnipotența* Lui.

Infinitatea Lui înseamnă de asemenea că Dumnezeu este *transcendent* față de universul Său. Ea pune accentul pe detașarea Sa de toate creaturile Sale întrucît El este Spirit existent prin Sine. El nu este închis în ceea ce noi numim natură, ci este înălțat infinit de mult deasupra ei. Chiar și acele pasaje din Scriptură care subliniază manifestările Lui locale și temporale pun accentul de asemenea pe înălțarea și omnipotența Lui ca Ființă exterioară față de lume, Creatorul suveran și Judecătorul lumii (*cf.* Is. 40:12-17).

În același timp infinitatea lui Dumnezeu subînțelege *imanența* Lui. Prin aceasta înțelegem prezența și puterea Lui care pătrunde totul în creația Sa. El nu stă separat de lume, un simplu spectator al lucrării mîinilor Sale. El pătrunde totul, tot ce e însuflețit sau neînsuflețit, de la centrul fiecărui atom și din resorturile cele mai lăuntrice ale gîndirii și ale vieții și sentimentelor, o succesiune continuă de cauze și efecte.

În pasaje cum este Is. 57 și Fapt. 17 găsim atît o expresie a transcendenței Lui cît și a imanenței Lui. În primul dintre aceste pasaje transcendența Lui este exprimată în cuvintele: „Cel Prea Înalt, a cărui locuință este veșnică și al cărui Nume este Sfînt", iar imanența Lui este descrisă prin cuvintele: „Eu ... sînt cu omul zdrobit și smerit" (Is. 57:15). În al doilea pasaj, cînd Pavel s-a adresat oamenilor din Atena L-a proclamat pe Dumnezeul transcendent, „Dumnezeu care a făcut lumea și tot ce este în ea ... Domnul cerului și al pămîntului, și nu locuiește în temple făcute de mîini. El nu este slujit de mîini omenești, ca și cînd ar avea trebuință de ceva, El, care dă tuturor viața, suflarea și toate lucrurile"; Pavel afirmă apoi imanența Lui cînd spune că El „nu este departe de fiecare din noi. Căci în El avem viața, mișcarea și ființa" (Fapt. 17:24, 25, 27, 28).

III. Caracterul Lui

Dumnezeu este o persoană. Cînd spunem aceasta noi afirmăm că Dumnezeu este un agent rațional, un agent moral inteligent, conștient de Sine, cu o voință proprie. În calitatea Sa de Inteligență supremă El este sursa oricărei rațiuni din univers. Întrucît creaturile raționale ale lui Dumnezeu posedă un caracter independent, Dumnezeu trebuie să posede un caracter care este divin atît în transcendența cît și în imanența sa.

VT revelează un Dumnezeu personal, atît în termenii revelației de Sine cît și în cei ai relației poporului Său cu El, iar NT arată clar că Isus Cristos a vorbit despre Dumnezeu în termeni care au sens numai în relația dintre două persoane. Acesta este motivul pentru care putem afirma existența anumitor calități mintale și morale ale lui Dumnezeu, așa cum facem cu privire la caracterul uman. Au fost făcute încercări de a clasifica atributele divine în categorii cum sînt Mintale și Morale, sau Comunicabile și Necomunicabile, Raportate și Neraportate. Scriptura nu pare să sprijine nici una dintre aceste clasificări și, în orice caz, Dumnezeu este infinit mai mare decît suma tuturor atributelor Sale. *Numele lui Dumnezeu sînt pentru noi desemnarea atributelor Lui și este semnificativ faptul că Numele lui Dumnezeu sînt date în contextul nevoilor poporului Său. Prin urmare, ar părea mai potrivit cu ideea originală a revelației biblice să tratăm fiecare atribut ca o manifestare a lui Dumnezeu în situația umană care a făcut-o vizibilă: compasiune în prezența nenorocirii, îndelungă răbdare în prezența răului, îndurare în prezența vinovăției, milă în prezența pocăinței - toate acestea sugerează că atributele lui Dumnezeu desemnează o relație în care El intră cu cei care simt că au nevoie de El. Faptul acesta exprimă fără îndoială adevărul că Dumnezeu, în plinătatea totală a naturii Sale, este în fiecare dintre atributele Sale, așa încît un atribut nu este mai mare decît altul - nu este mai multă dragoste decît dreptate, sau mai multă milă decît neprihănire. Dacă există vreun atribut al lui Dumnezeu care poate fi recunoscut ca atotcuprinzător și atotpătrunzător, acel atribut este *sfințenia Lui, care trebuie afirmată cu privire la atributele Lui: dragoste sfîntă, compasiune sfîntă, înțelepciune sfîntă.

IV. Voința Lui

Dumnezeu este suveran. Aceasta înseamnă că El întocmește planurile Sale și El le duce la îndeplinire la timpul hotărît de El și în modul hotărît de El. Aceasta este o expresie a inteligenței, puterii și înțelepciunii Sale supreme. Înseamnă că voința lui Dumnezeu nu este arbitrară, ci acționează în armonie completă cu caracterul Lui. Este exprimarea puterii și bunătății Lui și de aceea este scopul suprem al oricărei existențe.

Există, însă, o distincție între voia lui Dumnezeu care prescrie ce ar trebui să facem și voia Lui care determină ce vom face. Astfel, teologii fac distincție între *voia hotărîtoare* (în engl. decretive will) a lui Dumnezeu, prin care El decretează ceea ce urmează să aibă loc, și *voia povățuitoare* (în engl. preceptive will), prin care El prescrie creaturilor Sale datoriile care le revin. Voia hotărîtoare este împlinită întotdeauna, în timp ce voia povățuitoare este nesocotită adesea.

Cînd ne gîndim la domnia suverană a voii divine ca fiind temeiul final pentru tot ce se întîmplă - fie prin cauzare activă, fie prin permisiune pasivă - noi recunoaștem distincția dintre voia activă a lui Dumnezeu și voia Lui care permite (permisivă). Astfel, intrarea păcatului în lume trebuie să fie atribuită voii permisive a lui Dumnezeu, întrucît păcatul este o contrazicere a sfințeniei și bunătății Lui. Prin urmare, există un domeniu în care voia lui Dumnezeu de a acționa este dominantă și un domeniu în care libertății omului i se acordă permisiunea să acționeze. Biblia prezintă amîndouă aceste domenii în acțiune. Ideea care străbate tot VT este ideea pe care a înțeles-o Nebucadnețar: „El face ce vrea cu oastea cerurilor și cu locuitorii pămîntului, și nimeni nu poate să stea împotriva mîniei Lui, nici să-I zică: „Ce faci?" (Dan. 4:35). În NT întîlnim un exemplu impresionant de voie divină căreia i se opune necredința umană, atunci cînd Cristos a rostit strigătul Său sfîșietor cu privire la Ierusalim: „De cîte ori am vrut să strîng pe copiii tăi cum își strînge găina puii sub aripi, și n-ai vrut!" (Mat. 23:37). Cu toate acestea, suveranitatea lui Dumnezeu garantează că orice lucru va fi adus sub stăpînire pentru a sluji scopul Lui etern și că cererea lui Cristos: „Facă-se voia Ta, precum în cer și pe pămînt", va primi răspuns în cele din urmă.

Este adevărat că nu putem reconcilia suveranitatea lui Dumnezeu și responsabilitatea omului, deoa-

rece noi nu înțelegem natura cunoașterii divine și nu înțelegem toate legile care guvernează conduita umană. Biblia ne învață pe tot parcursul ei că întreaga viață este trăită în voia susținătoare a lui Dumnezeu în care „avem viața, mișcarea și ființa", și după cum pasărea este liberă în aer și peștele este liber în mare, tot așa omul are adevărata sa libertate în voia lui Dumnezeu care l-a creat pentru Sine.

V. Subzistența Lui

În viața Sa esențială Dumnezeu este o comuniune. Probabil că aceasta este revelația supremă a lui Dumnezeu dată în Scripturi: că viața lui Dumnezeu este eternă în Sine ca o comuniune a trei persoane egale și distincte, Tatăl, Fiul și Duhul, și că în relația Sa cu creația morală Dumnezeu a extins pentru ele comuniunea care era în esență a Sa. Probabil că am putea găsi această idee în cuvintele divine care exprimă voința deliberată de a-l crea pe om: „Să facem om după chipul Nostru și după asemănarea Noastră"- aceasta a fost o expresie a voii lui Dumnezeu nu numai de a Se revela pe Sine în calitate de comuniune, ci de a face viața aceea de comuniune accesibilă pentru creaturile morale create după chipul Lui și echipate ca să se bucure de ea. Este adevărat că prin păcătuire omul a pierdut capacitatea să se bucure de comuniunea aceea sfîntă, dar în același timp este adevărat că Dumnezeu a intenționat să facă posibilă restaurarea ei. De fapt, s-a remarcat că acesta a fost, probabil, scopul ultim al răscumpărării, revelarea lui Dumnezeu în Trei Persoane care acționează pentru restaurarea noastră, în dragostea care alege și care ne-a revendicat, în dragostea răscumpărătoare care ne-a eliberat și în dragostea regeneratoare care ne-a creat din nou pentru comuniunea cu El. (*TRINITATE.)

VI. Paternitatea lui Dumnezeu

Întrucît Dumnezeu este o Persoană, El poate intra într-o relație personală și cea mai intimă și mai tandră dintre ele este aceea de Tată. Cristos a folosit cel mai adesea acest nume pentru Dumnezeu, iar în teologie este numele rezervat în special pentru prima Persoană a Trinității. Există patru tipuri de relații în care cuvîntul Tată este aplicat lui Dumnezeu în Scriptură.

Putem vorbi despre *Paternitatea creatoare.* Relația fundamentală dintre Dumnezeu și omul pe care l-a făcut după chipul și asemănarea Sa își găsește ilustrarea cea mai deplină și cea mai potrivită în relația naturală care implică darul vieții. Cînd Maleahi cheamă poporul la credincioșie față de Dumnezeu și la respect unul față de altul, întreabă: „N-avem toți un singur Tată? Nu ne-a făcut un singur Dumnezeu?" (Mal. 2:10). Isaia, într-o rugăminte ca Dumnezeu să nu părăsească pe poporul Său, strigă: „Doamne, Tu ești Tatăl nostru; noi sîntem lutul și Tu ești olarul; sîntem cu toții lucrarea mîinilor Tale" (Is. 64:8). Dar relația aceasta se aplică în mod special la natura spirituală a omului. În Evrei Dumnezeu este numit „Tatăl duhurilor" (12:9) iar în Numeri „Dumnezeul duhurilor oricărui trup" (16:22). Cînd Pavel a predicat în Areopag el a folosit acest argument pentru a dovedi iraționalitatea închinării oamenilor la idoli de lemn și piatră; el a citat dintr-o poezie a lui Aratus („Căci sîntem din neamul Lui") pentru a arăta că omul este o creatură a lui Dumnezeu. Prin urmare, faptul că omul este o făptură creată este analog cu Paternitatea generală a lui Dumnezeu. Fără Tatăl-Creator nu ar exista oameni, nu ar exista familia omenirii.

Există *Paternitatea teocratică.* Aceasta este relația lui Dumnezeu cu poporul legămîntului Său, Israel. Întrucît este indicată o relație colectivă și nu una personală, Israel - în calitate de popor al legămîntului - a fost copilul lui Dumnezeu și a fost chemat să recunoască și să răspundă la această relație filială: „Dacă sînt Tată, unde este cinstea care Mi se cuvine?" (Mal. 1:6). Dar întrucît relația stabilită prin legămînt a fost răscumpărătoare în semnificația ei spirituală, ea poate fi privită ca o prevestire a revelației NT despre Paternitatea divină.

Există apoi *Paternitatea generatoare.* Aceasta aparține în exclusivitate celei de-a doua Persoane a Trinității, numită Fiul lui Dumnezeu, singurul Fiu născut. Prin urmare, este o relație unică și nu trebuie aplicată la orice creatură de rînd. Cînd a fost pe pămînt, Cristos a vorbit adesea despre relația aceasta care I se aplica în mod special. Dumnezeu era Tatăl Său prin generarea eternă, ceea ce exprimă o relație esențială și atemporală care transcende capacitatea noastră de a înțelege. Este semnificativ faptul că Isus, în învățătura dată Celor Doisprezece, nu a folosit niciodată termenul „Tatăl nostru", incluzîndu-Se pe Sine alături de ei în sfera de aplicare a cuvîntului. În mesajul învierii transmis prin Maria El a indicat două relații distincte: „Tatăl Meu și Tatăl vostru" (Ioan 20:17), dar cele două relații sînt legate împreună în așa fel încît prima devine temeiul pentru a doua. Filiația Lui - deși la un nivel cu totul unic - a fost baza filiației ucenicilor.

Există de asemenea *Paternitatea adoptivă.* Aceasta este relația răscumpărătoare care aparține tuturor credincioșilor și, în contextul mîntuirii, este privită sub două aspecte: aspectul poziției în Cristos, și aspectul lucrării regeneratoare a Duhului Sfînt în ei. Această relație cu Dumnezeu este fundamentală pentru toți credincioșii, așa cum le amintește Pavel credincioșilor din Galatia: „Căci toți sînteți fii ai lui Dumnezeu, prin credința în Cristos Isus" (Gal. 3:26). În această unire vie cu Cristos ei sînt adoptați în familia lui Dumnezeu și devin supuși lucrării regeneratoare a Duhului care le conferă natura de copii: unul este aspectul obiectiv, celălalt este aspectul subiectiv. Datorită poziției lor noi (prin justificare) și a relației noi (prin adoptare) cu Dumnezeu Tatăl în Cristos, ei devin părtași naturii divine și sînt născuți în familia lui Dumnezeu. Ioan a arătat limpede lucrul acesta în primul capitol al Evangheliei sale: „Tuturor celor ce L-au primit, adică celor ce cred în Numele Lui, le-a dat dreptul să se facă copii ai lui Dumnezeu; născuți nu din sînge, nici din voia firii lor, nici din voia vreunui om, ci din Dumnezeu" (Ioan 1:12, 13). În felul acesta lor li s-au acordat toate privilegiile care aparțin acelei relații filiale: rezultatul este că „dacă sîntem copii, sîntem și moștenitori" (Rom. 8:17).

Este clar că învățătura lui Cristos despre Paternitatea lui Dumnezeu limitează relația la cei credincioși. Nu ni se spune nicăieri că El ar fi presupus că această relație există între Dumnezeu și necredincioși. Nu ni se dă nici o indicație despre Paternitatea răscumpărătoare a lui Dumnezeu pentru toți oamenii, ci Cristos le-a spus direct evreilor vicleni: „Voi aveți de tată pe diavolul" (Ioan 8:44).

Deși în această relație de Tată NT scoate în relief cele mai tandre aspecte ale caracterului lui Dumnezeu: dragostea Lui, credincioșia Lui, grija Lui veghetoare, în același timp scoate în relief responsabilitatea noastră de a arăta lui Dumnezeu respectul, încrederea și ascultarea în dragoste pe care copiii le datorează unui tată. Cristos nu ne-a învățat să ne rugăm doar „Tatăl nostru", ci „Tatăl nostru care ești în ceruri", întipărind astfel în noi respect și umilință.

BIBLIOGRAFIE. T. J. Crawford, *The Fatherhood of God*, 1868; J. Orr, *The Christian View of God and the World*, 1908; A. S. Pringle-Pattison, *The Idea of God*, 1917; G. Vos, *Biblical Theology*, 1948; H. Bavinck, *The Doctrine of God*, 1951; J. I Packer, *Knowing God*, 1973; J. Schneider, C. Brown, J. Stafford Wright, în *NIDNTT* 2, p. 66-90; H. Kleinknecht *ș.a.* în *TDNT* 3, p. 65-123.

R.A.F.

DUMNEZEU, NUMELE LUI. Cînd examinăm diferite nume, titluri și descrieri ale lui Dumnezeu în VT întîlnim trei cuvinte de importanță fundamentală - *'ēl*, *'elōhîm* și *Iahveh* (Iehova). Este necesar de la bun început să înțelegem sensul lor individual și relația dintre ele.

I. Numele de bază

a. El

El (*'ēl*), tradus „Dumnezeu" sau „dumnezeu", are forme înrudite în alte limbi semitice și înseamnă un dumnezeu în sensul cel mai larg al cuvîntului, fie că este adevărat, fie că este fals, sau chiar o imagine care este tratată ca un dumnezeu (Gen. 35:2). Datorită acestui caracter general este asociat adesea cu un adjectiv sau predicat definitor. De exemplu, în Deut. 5:9 citim: „Eu, Domnul (*Iahve*), Dumnezeul (*'elohîm*) tău, sînt un Dumnezeu (*'ēl*) gelos", iar în Gen. 31:13 citim: „Eu sînt Dumnezeul (*'ēl*) din Betel". În tăblițele de la Ras Shamra, însă, El este un substantiv propriu, numele „Dumnezeului suprem" canaanit, al cărui fiu era Baal. Pluralul de la *'el* este *'elōhîm*, și cînd este folosit ca plural este tradus „dumnezei" (vezi secțiunea de mai jos). Acestea pot fi simple imagini, „lemn și piatră" (Deut. 4:28) sau ființele imaginare pe care le reprezintă (Deut. 12:2).

b. Elion, El Elion

'El 'elyôn, „Dumnezeul Cel Prea Înalt", era titlul lui Dumnezeu care a primit închinarea lui Melhisedec (vezi mai jos). *'Elyôn* este întîlnit în Num. 24:16 și în altă parte. În Ps. 7:17 este găsit în combinație cu *Iahve*, iar în Ps. 18:13 este paralel. Vezi de asemenea Dan. 7:22, 25 pentru pluralul aramaic *'elyônîn*; în altă parte, în aramaica folosită de Daniel, echivalentul termenului ebraic *'elyôn* este *'illāyâ* (de ex. 4:17, 7:25).

c. Elohim

Deși este o formă de plural (*'elōhîm*), Elohim poate fi tratat ca un singular, și în acest caz înseamnă divinitatea supremă unică, iar în traducere este „Dumnezeu". La fel ca și echivalentul englez (și românesc), din punct de vedere gramatical este un substantiv comun și comunică ideea de tot ce aparține conceptului de dumnezeire, în contrast cu omul (Num. 23:19) și alte ființe create. Este adecvat pentru relațiile cosmice și relațiile generale (Gen. 1:1), deoarece există un singur Dumnezeu suprem și adevărat, și El este o persoană; se apropie de caracterul unui substantiv propriu, fără să piardă calitatea abstractă și conceptuală.

d. Eloah

Acest cuvînt (*'elōah*) este o formă de singular de la *'elōhîm* și are același înțeles ca și *'el*. În VT este întîlnit mai ales în poezii (de ex. Deut. 32:15, 17; este întîlnit cel mai frecvent în Iov). Forma aramaică corespunzătoare este *'elāh*.

e. Iehova

Cuvîntul ebr. *Iahve* este tradus de obicei „Domnul" (în traducerile engl. „the LORD" („DOMNUL"), cu majuscule) și uneori Iehova. Originea acestui nume este următoarea: textul original ebr. nu avea vocale; cu timpul tetragrama YHWH a fost considerată prea sacră pentru a fi pronunțată; de aceea a fost înlocuită la citire cu *'adōnāi* („Domnul meu"), iar vocalele din acest cuvînt au fost combinate cu consoanele YHWH pentru a da „Iehova", o formă care a fost atestată pentru prima dată la începutul secolului al 12-lea d.Cr.

Pronunția Iahve este indicată prin transcrierea numelui în greacă în scrierile creștine vechi, sub forma *iaoue* (Clement din Alexandria) sau *iabe* (Theodoret; în vremea aceea litera gr. *b* era pronunțată ca și *v*). Este cert că numele este legat de verbul ebr. *hāyâ*, „a fi", sau cu o variantă și o formă mai veche a rădăcinii, *hāwâ*. Totuși, nu trebuie privit ca un aspect imperfectiv al verbului; conjugarea Hiph'îl, singura din care ar putea face parte această formă, nu este directă pentru acest verb; iar forma imperfectivă a conjugării Qal nu putea avea vocala *a* în prima silabă. Iahve trebuie considerat ca un substantiv, în care rădăcina *hwh* este precedată de prefixul *y* (redat în l. rom. prin *I* - n. trad.). Vezi L. Hoehler și W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1958, p. 368 ș.urm.; de asemenea, L. Koehler, *Vom Hebräischen Lexikon*, 1950, p. 17 ș.urm.

Strict vorbind, Iahve este singurul „nume" al lui Dumnezeu. În Genesa ori de cîte ori cuvîntul *šēm* („nume") este asociat cu Ființa divină, numele acela este Iahve. Cînd Avraam sau Isaac au construit un altar ei au „chemat numele lui Iahve" (Gen. 12:8; 13:4; 26:25).

În particular, Iahve a fost Dumnezeul Patriarhilor și citim despre „Iahve Dumnezeul (Elohim) lui Avraam" și apoi al lui Isaac, iar în final „Iahve, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov"; Elohim spune despre Iahveh: „Acesta este Numele Meu pentru totdeauna" (Exod. 3:15). Prin urmare, spre deosebire de Elohim, Iahve este un substantiv propriu, numele unei Persoane, chiar dacă acea Persoană este divină. Ca atare, are un cadru ideologic propriu - Îl prezintă pe Dumnezeu ca Persoană și în felul acesta Îl aduce în relație cu alte personalități, cu oamenii. Îl apropie pe Dumnezeu de om și El vorbește cu Patriarhii ca și cu niște prieteni.

Un studiu al termenului *„nume" în VT arată ce semnificație bogată avea el pentru evrei. Numele nu este o simplă etichetă ci reprezintă personalitatea reală a celui care-l poartă. Numele poate fi derivat de

la împrejurările nașterii cuiva (Gen. 5:29) sau poate reflecta caracterul omului (Gen. 27:36), iar cînd un om își pune „numele" pe un lucru sau pe o altă persoană, lucrul sau persoana aceea intră sub influența și protecția lui.

f. Iahve Elohim

Aceste două cuvinte sînt combinate în narațiunea din Gen. 2:4 - 3:24, deși în discuția dintre Eva și șarpe este folosit numai „Elohim". Dacă narațiunea cu privire la Eden a fost înrudită cu o povestire sumeriană originală, aceasta ar fi putut fi adusă de Avraam din Ur și astfel ar fi posibil să explicăm folosirea diferită a termenilor în aceste două capitole, în comparație cu cele care le preced sau care urmează după ele.

g. Legătura dintre El, Elohim și Iahve

Acum sîntem pregătiți să examinăm modul în care aceste trei cuvinte se aseamănă sau se deosebesc în folosirea lor. Deși există cazuri în care oricare dintre ele poate fi folosit cu referire la Dumnezeu, ele nu sînt nicidecum identice sau echivalente. În relatarea din Gen. 14 care este considerată acum de mulți că oferă o *imagine corectă a situației din prima parte a mileniului* al 2-lea î.d.Cr., citim că Avraam l-a întîlnit pe Melhisedec, preotul lui *'ēl 'elyôn*, „Dumnezeul Cel Preaînalt". Aici avem numele sau titlul pe care Melhisedec îl dădea zeității la care se închina el. Este clar că ar fi greșit să punem „Elohim" sau „Iahve" în loc de *'ēl 'elyôn* (Gen. 14:18). Melhisedec l-a binecuvîntat pe Avraam în numele lui *'ēl 'elyôn*, „Făcătorul cerului și al pămîntului", identificîndu-l în felul acesta pe *'ēl 'elyôn* ca fiind Dumnezeul suprem (Gn. 14:19-20).

Regele Sodomei i-a oferit lui Avraam un dar pe care acesta l-a refuzat, ridicîndu-și mîna spre *Iahveh*, (*'ēl 'elyôn*), „Făcătorul cerului și al pămîntului" (14: 22). El vrea să spună prin aceasta că și el se închină Dumnezeului suprem, același Dumnezeu (pentru că există unul singur), dar că El Îl cunoaște sub numele de „Iahve". (LXX și SP omit *Iahveh* în Gen. 14:22.)

Putem cita un alt exemplu, în Gen. 27:20, cînd Iacov îl înșeală pe tatăl său cu cuvintele: „Pentru că Iahve, Dumnezeul (Elohim) tău, mi-a dat izbîndă". Afirmația nu ar avea nici un sens dacă am schimba între ei termenii „Iahve" și „Elohim". Iahve este numele Dumnezeului (Elohim) suprem la care se închina tatăl lui Iacov.

II. Revelația dată lui Moise

Revelația dată lui Moise la rugul aprins este unul dintre incidentele cele mai izbitoare și mai convingătoare din istorisirea biblică. După cuvintele de introducere, Dumnezeu Se prezintă pe Sine astfel: „Eu sînt Dumnezeul (Elohim) tatălui tău" (Exod. 3:6). Aceasta presupune imediat că Moise cunoștea numele Dumnezeului tatălui său. Cînd Dumnezeu anunță scopul Său de a izbăvi pe Israel prin mîna lui Moise, acesta ezită și începe să se scuze.

El spune: „...Cînd ... copiii lui Israel ... mă vor întreba: Care *(mah)* este Numele Lui? Ce le voi răspunde?" (Exod. 3:13). Modul obișnuit de a cere cuiva să-și spună numele se face prin folosirea pronumelui *mî*; folosirea pronumelui *mah* cere un răspuns mai amplu, care dă sensul (*„Ce?"*) sau esența numelui.

Aceasta ne ajută să explicăm răspunsul, anume: „EU SÎNT CEL CE SÎNT" (*'ehyeh 'ašer 'ehyeh*). Și El a spus: „Vei răspunde copiilor lui Israel astfel: Cel ce Se numește EU SÎNT m-a trimis la voi" (Exod. 3:14). Prin aceasta Moise nu a înțeles că Dumnezeu ar anunța un *nume nou* și nici nu ni se spune că este un „nume"; este doar sensul intrinsec al numelui pe care Moise îl cunoștea deja. Avem aici un joc de cuvinte: „Iahve" este traducerea termenului *'ehyeh*. M. Buber traduce: „Eu voi fi așa cum voi fi" și dezvoltă expresia ca o promisiune a puterii prezenței permanente a lui Dumnezeu alături de ei în cursul izbăvirii (*Moses*, p. 39-55). Faptul că înțelesul comunicat este ceva de genul acesta, deși sună *enigmatic* în limba noastră, este arătat de ceea ce urmează: „Iahve (Domnul), Dumnezeul părinților voștri, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov, m-a trimis la voi. Acesta este Numele Meu pentru veșnicie" (v. 15). Înțelesul și conținutul deplin al numelui vine la început; apoi urmează numele propriu-zis.

III. Interpretarea textului din Exodul 6:2-3

După întoarcerea lui Moise în Egipt, Iahve i-a dat alte instrucțiuni cu privire la modul în care să trateze cu Faraon și cu poporul său: „Eu sînt DOMNUL (Iahve)", a spus El. „Eu M-am arătat lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov, ca Dumnezeul Cel Atotputernic (*'ēl šadday*); dar n-am fost cunoscut de ei sub Numele Meu, ca DOMNUL, (Iahve)" (Exod. 6:3).

Revelația mai veche, dată Patriarhilor, s-a ocupat cu promisiuni ce făceau parte dintr-un viitor îndepărtat; era necesar ca ei să aibă garanția că El, Iahve, era un Dumnezeu (*'ēl*) în stare (un sens posibil al termenului *šadday*) să le dea o împlinire. Revelația de la rugul aprins a fost mai mare și mai intimă, iar puterea lui Dumnezeu și prezența Lui directă și continuă cu ei erau cuprinse în numele familiar Iahve. Prin urmare, „Eu sînt Iahve, Dumnezeul tău" (Exod. 6:7) le dă tuturor garanția de care au nevoie pentru a împlini planul Lui, le garantează prezența și puterea Lui.

Dumnezeu S-a revelat pe Sine Patriarhilor ca Dumnezeul Atotputernic (*'ēl 'šadday*), inițiind și întărind legămîntul cu ei, *cf.* Gen. 17:1; 35:11; 48:3 - pasaje care, la fel ca și Exod. 6:1-6, sînt atribuite preotului narator în ipoteza documentară larg acceptată.

IV. Nume specifice care conțin El sau Iehova

a. 'El 'Ōlām

Avraam a plantat un tamarisc la Beerșeba și „a chemat acolo Numele lui *Iahve, 'el 'ôlam* (Gen. 21:33). Aici „Iahve" este numele, urmat de o descriere: „Dumnezeul cel veșnic". F. M. Cross a atras atenția asupra formei originale a acestui nume - (*'el dhū-'Ôlami*), „Dumnezeul eternității" (*cf.* W. F. Albright în *BO* 17, 1960, p. 242).

b. 'El 'Elōhê-Israel

Cînd Iacov a ajuns la Sihem, a cumpărat o bucată de pămînt, a ridicat un altar și l-a numit *'ēl 'ᵉlōhê-Yšrā'ēl* (Gen. 33:20), „Dumnezeu (*'ēl*) este Dumnezeul (*'ᵉlohîm*) lui Israel". El a comemorat în felul acesta întîlnirea recentă cu îngerul la locul pe care el l-a numit Peniel (*pᵉnî-'ēl*, „fața lui Dumnezeu", Gen. 32:30). În

felul acesta el acceptă numele său „Israel" și se închină lui Dumnezeu.

c. Iehova-iire
În. Gen. 22, cînd îngerul Domnului a indicat spre un berbec de jertfă în locul lui Isaac, Avraam a dat locului acela numele *Iahve yir'eh*, „Domnul poartă de grijă" (v. 8, 14).

d. Iehova-nissi
Într-un mod oarecum asemănător, după înfrîngerea amaleciților, Moise a ridicat un altar și l-a numit *Iahve nissî*, „DOMNUL este steagul meu" (Exod. 17:15). Acestea, însă, nu sînt nume ale lui Dumnezeu ci doar nume comemorative pentru anumite evenimente.

e. Iehova-șalom
Acesta este numele dat de Ghedeon altarului pe care l-a ridicat la Ofra, *Iahve šālôm*, „Domnul este Pace" (Jud. 6:24).

f. Iehova-țidchenu
Acesta este numele sub care avea să fie cunoscut Mesia, *Iahve sidqēnû*, „Domnul este neprihănirea noastră" (Ier. 23:6; 33:16), spre deosebire de ultimul rege al lui Iuda, care a purtat în mod nevrednic numele Zedechia (*sidqiyāhû*, „Iahve este neprihănit").

g. Iehova-șama
Acesta este numele dat cetății în vedenia lui Ezechiel, *Iahve šāmmâ*, „Domnul este acolo" (Ezec. 48:35).

h. Domnul oștirilor
Spre deosebire de numele precedente, *Iahve s^ebā'ôt*, „Domnul oștirilor", este un titlu divin. Nu apare în Pentateuh; apare pentru prima oară în 1 Sam. 1:3, ca numele sub care Dumnezeu primea închinare la Silo. A fost folosit de David cînd l-a înfruntat pe filistean (1 Sam. 17:45); David îl folosește din nou la punctul culminant al cîntării de biruință (Ps. 24:10). Este folosit frecvent de profeți (de 88 ori în Ieremia) și este folosit pentru a-L arăta pe *Iahve* ca Salvator și Protector al poporului Său în orice vreme (Ps. 46:7, 11). Este posibil ca termenul „oștiri" să se fi referit la început la armata lui Israel, ca în 1 Sam. 17:45, dar a ajuns curînd să includă toate forțele cerești, gata să împlinească porunca Domnului.

i. Domnul, Dumnezeul lui Israel
Acest titlu (*Iahve ^elōhê Isrā'ēl*) este întîlnit deja în cîntarea Deborei (Jud. 5:3) și este folosit frecvent de profeți (de ex. Is. 17:6; Țef. 2:9). Face parte din aceeași categorie cu „Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov". În Ps. 59:5 („Doamne, Dumnezeul oștirilor, Dumnezeul lui Israel") este combinat cu titlul precedent.

j. Sfîntul lui Israel
Acest titlu (*q^edôš Isrā'ēl*) este un titlu favorit în Isaia (de 29 ori - 1:4, etc.), atît în prima cît și în ultima parte a cărții, în Ieremia și în Psalmi. Un titlu oarecum similar cu acesta este „Puternicul lui Israel" (*'^abîr Isrā'ēl*, Is. 1:24, etc.); de asemenea, „Slava (biruința) lui Israel" (*nēsah Isrā'ēl*, 1 Sam. 15:29), folosit de Samuel.

k. Cel Îmbătrînit de zile
Aceasta este descrierea (aram. *'attîq yômîn*) dată de Daniel, care îl zugrăvește pe Dumnezeu pe tronul Său de judecată, judecînd imperiile mari ale lumii (Dan. 7:9, 13, 22). Alternează cu titlul „Cel Preaînalt" (aram, *'illāyâ*, *'elyônîn*, v. 18, 22, 25, 27).

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; A. Alt, "The God of the Fathers", în *Essays on OT History and Religion*, 1966, p. 1-77; F. M. Cross, „Yahweh and the God of the Patriarchs", *HTR* 55, 1962, p. 225-259; O. Eissfeldt, „El and Yahweh", *JSS* 1, 1956, p. 25-37; G. T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, p. 37-47; J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959; A. Murtonen, *A Philological and Literary Treatise on the Divine Names* 'ēl, 'elōah, 'elōhîm and Yahweh, 1952.

G.T.M.
F.F.B.

DUMNEZEU NECUNOSCUT (gr. *agnōstos theos*). În Fapt. 17:23 Pavel se referă la dedicația de pe un altar din Atena: „Unui Dumnezeu necunoscut", și își bazează pe această idee cuvîntarea din *Areopag. Pausanias (*Description of Greece*, 1. 1. 4) spune că în Atena există „altare ale unor zei numiți necunoscuți", iar Philostratus (*Life of Apollonius of Tyanna*, 6. 3. 5) vorbește de asemenea despre „altare dedicate unor divinități necunoscute" care erau ridicate în Atena. Acestea sînt asociate frecvent cu o povestire relatată de Diogene Laertiu (*Lives of Philosophers*, 1. 110) cu privire la ridicarea de „altare anonime" în Atena și în împrejurimi pentru a abate o molimă. Dedicații similare sînt atestate și în alte părți, dacă numele unei zeități locale era incert sau dacă formularea dedicației originale s-a pierdut.

BIBLIOGRAFIE. E. Norden, *Agnostos Theos*, 1912; K. Lake, „The Unknown God", în BC, 5, p. 240-246; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, 1955, p. 242 ș.urm.; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971, p. 516 ș.urm.

F.F.B.

DURA (aram. *Dûrā'*; LXX *Deeira*). Locul din ținutul administrativ al Babilonului unde regele Nebucadnețar a ridicat o statuie înaintea căreia să se închine toți oamenii (Dan. 3:1). Este posibil să fie Tell Dēr (la 27 km SV de Bagdad), deși există cîteva locuri babiloniene numite Dūru. Oppert a descris structurile descoperite la SSE de Babilon, la „Doura" (*Expédition scientifique en Mésopotamie*, 1, 1862, p. 238-240). Pinches (*ISBE*) a propus interpretarea generală a cîmpiei „Zidului" (bab. *dūru*), care făcea parte din sistemul exterior de apărare a cetății. Pentru numele Dura, vezi Dura (Europos); bab. veche, *da-mara* (*Orientalia*, 21, 1952, p. 275, n. 1).

D.J.W.

DURERILE NAȘTERII. Mai multe cuvinte ebr. și gr. sînt traduse cu această expresie. Expresia este folosită de multe ori în sens metaforic, în special Rom. 8:22 și Gal. 4:19, cît și în comparații, ca în Ps. 48:6 și Mica 4:9-10.

BIBLIOGRAFIE. G. Bertram, *TDNT* 9, p. 667-674; R. K. Harrison, *NIDNTT* 3, p. 857 ș.urm.

G.W.G.

EBAL (OBAL). **1.** Un „fiu“ al lui *Ioctan (Gen. 10:28; 1 Cron. 1:22); una dintre familiile semite care a locuit în S Arabiei. **2.** Un urmaş al lui Esau (Gen. 36:23).

BIBLIOGRAFIE. *IDB*, 3, p. 579 (art. „Obal“).

J.D.D.

EBAL, MUNTELE. Cel mai nordic şi mai înalt dintre doi munţi din apropierea Sihemului, oraşul modern Nablus. Se află la N de Valea Sihemului, la 427 m deasupra văii şi la 938 m deasupra nivelului mării. Spaţiul dintre Ebal şi muntele vecin, Garizim, la S de vale, constituie un amfiteatru natural cu proprietăţi acustice excelente. În încheierea discursului din Deut. 5-11 Moise arată cu mîna spre cei doi munţi de la orizont, spre apus, dincolo de Ghilgal şi More (Sihem) şi spune că atunci cînd vor intra în ţară, binecuvîntarea să fie rostită de pe Garizim, iar blestemul de pe Ebal.

După legile din Deut. 12-26 naraţiunea este reluată şi Moise dă instrucţiuni detaliate. Mai întîi, nişte pietre mari trebuia să fie ridicate pe Mt. Ebal, să fie acoperite cu mortar şi pe ele să fie scrisă legea. Obiceiul scrierii pe mortar pus pe pietre, cunoscută anterior în Egipt, este atestată în prezent şi în Palestina, în inscripţiile de pe zid de la Tell Deir Alla, din secolul al 8-lea (J. Hoftijzer, *BA* 39, 1976, p. 11; referitor la dată, vezi p. 87). După aceea trebuia să ridice un altar din pietre necioplite pe care să aducă jertfe (Deut. 27:1-8). Pentateuhul Samaritean (*TEXTE ŞI VERSIUNI, **1. V**) redă „Garizim“ în loc de „Ebal“ în v. 4; diferenţele de text se pare să fie legate în vreun fel oarecare de existenţa unui templu samaritean pe Mt. Garizim, dar nu se ştie cu certitudine care text este mai apropiat de original. O altă posibilitate este ca varianta samariteană să fie datorată jenei simţite mai tîrziu pentru că jertfa (v. 6-7) a fost adusă pe „muntele blestemului“ (*cf.* 11:29).

Într-o altă cuvîntare (Deut. 27:9-28:68), Moise a poruncit ca şase triburi să stea pe Garizim ca să rostească binecuvîntarea ascultării, iar şase triburi să stea pe Ebal ca să rostească blestemurile neascultării (27:9-13). După aceasta, leviţii trebuia să rostească blestemurile asupra poporului pentru păcate împotriva lui Dumnezeu sau împotriva omului, şi era posibil ca multe dintre aceste păcate să fi fost făcute în secret (27:15-26). Prin răspunsul „Amin“ poporul trebuia să condamne făţiş asemenea practici. După victoriile din centrul Palestinei, Iosua a adunat poporul la Sihem, unde au fost îndeplinite aceste ceremonii (Ios. 8:30-35).

Ritualurile descrise au fost privite ca dovezi pentru a considera Deuteronomul ca un document scris sub forma unui tratat (M. G. Kline, *The Treaty of the Great King*, 1963, cap. 2, în special p. 33-34) şi pentru a presupune că în vechime exista o sărbătoare pentru înnoirea legămîntului care se repeta la Sihem (G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, E. T. 1966, p. 37-38). Oricare ar fi meritele acestor teorii, este cert că Deut. 27 conţine un material vechi de mare importanţă pentru istoria veche a religiei israelite.

BIBLIOGRAFIE. G. Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*[25], 1931, cap. 6 („The View from Mt Ebal“); R. J. Coggins, *Samaritans and Jews*, 1975, p. 73, 155.

G.T.M.
G.I.D.

EBED-MELEC (Ebr. *e<u>b</u>ed-mele<u>k</u>*, un nume obişnuit = „slujitorul regelui“). Un slujitor etiopian al lui Zedechia care l-a scăpat pe Ieremia din groapă (Ier. 38:7-13) şi de aceea viaţa lui a fost cruţată la jefuirea Ierusalimului (Ier. 39:15-18).

D.J.W.

EBEN-EZER (Ebr. *'e<u>b</u>en 'ēzer*, „piatră de ajutor“). **1.** Locul unei duble înfrîngeri a lui Israel de către filisteni în apropiere de Afec, la N de Saron. Fiii lui Eli au fost omorîţi, chivotul a fost luat (1 Sam. 4:1-22) şi a început o perioadă de dominaţie filisteană care a continuat pînă în zilele renaşterii naţionale din perioada monarhiei.

2. Numele unei pietre pe care Samuel a ridicat-o între Miţpa şi Şen la cîţiva ani după această bătălie, pentru a comemora victoria lui asupra filistenilor (1 Sam. 7:12). Pietrei probabil că i s-a dat acelaşi nume ca şi locului unde Israel a fost înfrînt anterior pentru a încuraja ideea că înfrîngerea a fost reversată. Amplasarea exactă a pietrei este necunoscută.

R.J.W.

EBER. **1.** Fiul lui Salah sau Şelah (1 Cron. 1:18-19, 25), strănepotul lui Sem care la vîrsta de 34 de ani l-a născut pe Peleg (Gen. 11:16) şi apoi alţi fii şi fiice, dintre care unul a fost Ioctan (Gen. 10:21, 25). Potrivit cu Gen. 11:16-17 el a trăit 464 de ani. Unii îl identifică cu Ebru(m), regele din *Ebla, Siria, cca. 2300 î.d.Cr.

Eber (ebr. *'ē<u>b</u>er*), înseamnă „emigrant“ şi este identic cu numele de evreu (Habiru). Fiii lui au trăit într-o vreme cînd a avut loc o „despărţire“ ca şi la *Babel, probabil între cei care erau „arabi“ (probabil că acest cuvînt este identic, prin metateză, cu *'ē<u>b</u>er*), sau este o variantă în alt dialect conduşi de *Ioctan şi cei care duceau vieţi semi-sedentare în ţinuturile irigate (acad. *palgu*) conduşi de *Peleg. Se pare că numele Eber este folosit şi ca o descriere poetică a lui Israel în Num. 24:24.

2. O familie din Gad (1 Cron. 5:13). **3.** Doi oameni din Beniamin (1 Cron. 8:12, 22). **4.** Capul unei familii de preoţi din Amoc care s-au întors la Ierusalim din Babilon împreună cu Zorobabel (Neem. 12:20).

D.J.W.

EBLA. Capitala unui oraş-stat la 70 de km S de Aleppo, Siria, în prezent Tell Mardih, excavată de misiunea arheologică italiană din Siria începînd din anul 1964. Descoperirea unei arhive de 18.000 de texte datate pe la 2300 î.d.Cr. este importantă pentru istoria regiunii şi oferă un cadru general pentru naraţiunile din Genesa.

Cetatea a fost ocupată în perioada Proto-Siriană I (cca 3000-2400 î.d.Cr.) şi II (cca 2400-2000 î.d.Cr.); din ultima perioadă au fost găsite texte atît în palatul regal cît şi pe acropole. Cetatea a fost distrusă de

Sargon sau de Naram-Sin, regele Acadului. Fiind un centru comercial, a fost stăpînit de regi între care a fost și Eb(e)rum, comparat cu *Eber (Gen. 10:24) sau *'ibrî* („Evreu-Hapiru"). Ebla a atacat *Mari prin anul 2350 și Ebrum a făcut un tratat cu Dudya din Așur, care era cunoscut numai din listele de regi ca primul dintre „șaptesprezece regi care au locuit în corturi" și despre care se considera de unii că ar fi un strămoș eponim. Ebla este menționată mai tîrziu în textele din *Ur, *Alalah, Kanish în Anatolia și *Egipt; cetatea a prosperat pînă prin 1450 î.d.Cr.

Textele sînt scrise în sumeriană și într-un dialect semitic vechi din NV (numit inițial „paleo-canaanit" sau „eblaic/eblait"). Acestea arată influența semitică în regiune încă dintr-o perioadă veche. Formele literare urmează modelul mesopotamian contemporan (Fara, Abū Salabikh) și tradiția școlară care a supraviețuit în textele acadiene de la *Ugarit. Textele includ istorii ale creației și potopului, mitologii, incantații, cîntări și proverbe. Textele istorice și legale, edictele regale, scrisorile și unele legi arată potențialul mare al acestei cetăți. Textele lexicale includ treizeci și două de texte bilingve (sumeriene-eblaite) și multe duplicate. Acestea, alături de multe texte administrative și economice, arată activitatea unui centru comercial cu un sfert de milion de locuitori care avea legături cu Ciprul, Palestina și capitalele majore și făcea comerț cu grîne, textile, lemn și vin. Familia regală deținea multă putere dar folosea „bătrîni" *(abū)* și „guvernatori" *(šāpitum)* al căror rol era similar cu cel al judecătorilor biblici de mai tîrziu.

Textele lexicale includ obișnuitele liste școlare de animale, pești, păsări, profesiuni și obiecte (pentru aceste texte, cît și pentru proverbe, vezi 1 Împ. 4:32-33). Între cele peste 500 de nume de locuri enumerate sînt incluse Hațor, Lachis, Ghezer, Dor, Meghido, Aștarot, Ierusalim, Iope și Sinai. Numele personale citate includ Išra'el, Isma'el, Abarama, Mika'el, Mikaya, dar încă nu există dovezi că aceste nume ar trebui identificate cu numele biblice similare sau că numele care se termină cu particula *-ya* s-ar referi la o folosire veche a numelui divin Iahve - în ebr. Yah(veh).

Se anticipează că aceste texte, la fel ca și textele mai recente din Siria (*MARI,) vor fi importante pentru înțelegerea epocii patriarhale și oferă detalii noi cu privire la limba, viața și literatura popoarelor semitice vechi. În general, textele sînt prea vechi pentru a avea vreo legătură directă cu VT, afară de tradiția scrierilor și a literaturii vechi. Comentarii mai decisive vor putea fi făcute după publicarea completă a materialelor.

BIBLIOGRAFIE. P. Matthiae, *Ebla: an Empire Rediscovered*, 1980; *BA* 39, 1976, p. 44-52 și articolele de P. Matthiae și G. Pettinato în revistele de specialitate (*Orientalia* 44, 1975, p. 367 ș.urm., *etc.*).

D.J.W.

ECBATANA, localitatea modernă Hamadan. Fosta capitală a Imperiului Mezilor, a devenit reședința de vară a regilor persani după ce *Cirus a înființat *Imperiul Persan (cca 540 î.d.Cr.). Herodot (1. 98) și cartea Iudit 1:1-4 descriu măreția cetății. Decretul lui Cirus (Ezra 6:3-5), care a autorizat reconstruirea Templului sub conducerea lui Zorobabel (Ezra 1:2; 3:8-13), a fost păstrat aici în arhivele regale și a fost emis din nou de *Darius, cu unele adăugiri (Ezra 6:6-12).

D.J.A.C.

ECLESIASTUL, CARTEA. Scriitorul se numește pe sine *qōhelet*. Terminația feminină probabil că indică o funcție deținută, în cazul acesta funcția celui care convoacă adunări. Prin urmare, „Propovăduitorul" sau „Învățătorul" este o traducere rezonabilă.

I. Schița conținutului

Tema cărții este căutarea cheii pentru a afla sensul vieții. Propovăduitorul examinează viața din toate unghiurile, ca să vadă ce poate să-ți ofere satisfacție. El descoperă că numai Dumnezeu deține cheia și că trebuie să ne punem credința în El. Trebuie să primim viața în fiecare zi din mîna Lui și să-L glorificăm în lucrurile obișnuite.

În acest cadru general, Eclesiastul poate fi împărțit în două diviziuni principale de idei: *(a)* „zărădnicia vieții" și *(b)* „răspunsul credinței practice". Aceste idei sînt paralele în capitolele cărții. În Schița de mai jos, pasajele care se încadrează în prima categorie sînt tipărite cu caractere romane, iar cele care se încadrează în a doua categorie sînt scrise cu caractere italice.

1:1-2. Enunțarea temei.

1:3-11. Natura este un sistem închis și istoria este o simplă succesiune de evenimente.

1:12-18. Înțelepciunea îl descurajează pe om.

2:1-11. Plăcerea îl lasă nesatisfăcut.

2:12-23. Înțelepciunea trebuie apreciată mai presus de asemenea lucruri, dar moartea înfrînge deopotrivă pe înțelept și pe nebun.

2:24-26. *Primește viața în fiecare zi din mîna lui Dumnezeu și glorifică-L în lucrurile obișnuite.*

3:1-15. *Trăiește-ți viața pas cu pas și adu-ți aminte că Dumnezeu este singurul care cunoaște tot planul.*

3:16. Problema nedreptății.

3:17. *Dumnezeu va judeca totul.*

3:18-21. Omul moare la fel ca și animalele.

3:22. *Prin urmare, Dumnezeu trebuie să fie glorificat în viața aceasta.*

4:1-5. Problema asupririi și invidiei.

4:6. *Trebuie urmărită liniștea spiritului.*

4:7-8. Avarul singuratic.

4:9-12. *Binecuvîntarea prieteniei.*

4:13-16. Lipsurile regilor.

5:1-7. *Esența adevăratului închinător.*

5:8-9. Stăpîniri opresive.

5:10-17; 6:1-12. Banii aduc multe rele.

5:18-20. *Fii mulțumit cu ceea ce îți dă Dumnezeu.*

7:1-29. *Înțelepciunea practică, în care se include frica de Dumnezeu, este un ghid pentru viață.*

8:1-7. *Omul trebuie să se supună față de poruncile lui Dumnezeu chiar și atunci cînd viitorul este ascuns.*

8:8-9:3. Problema morții, care vine deopotrivă peste cei buni și peste cei răi.

9:4-10. *Întrucît moartea este universală, folosește viața cu energie cîtă vreme ai putere.*

9:11-12. *Nu fi mîndru de talentele naturale.*

9:13-10:20. *Alte proverbe despre trăirea practică.*

11:1-8. *Întrucît viitorul nu poate fi cunoscut, omul trebuie să coopereze în mod inteligent cu legile naturii care sînt cunoscute.*

11:9-12:8. *Adu-ți aminte de Dumnezeu în tinerețe, deoarece bătrînețea îți slăbește capacitățile.*

12:9-12. *Ia aminte la cuvintele înțelepte.*

În concluzie putem spune că această carte constituie un îndemn de a trăi o viață cu frică de Dumnezeu, știind că într-o zi va trebui să dăm socoteală înaintea Lui.

II. Autorul cărții și data scrierii

Deși se spune că scriitorul a fost rege peste Israel (1:2) și vorbește de parcă ar fi fost Solomon, nu se afirmă nicăieri în carte că autorul este Solomon. Stilul limbii denotă o ebraică mai recentă decît cea din vremea lui Solomon. Dacă autorul este Solomon, atunci cartea a trecut mai tîrziu printr-un proces de modernizare a limbajului. Dacă autorul nu a fost Solomon, un scriitor de mai tîrziu se poate să fi preluat un comentariu despre viață făcut de Solomon: „Deșertăciunea deșertăciunilor, totul este deșertăciune", și l-a folosit pentru a arăta de ce chiar și un rege înțelept și bogat a ajuns să spună un asemenea lucru. Nu putem stabili data cînd cartea a căpătat forma actuală, întrucît nu există referiri istorice clare în carte. O dată sugerată în mod obișnuit este cca. 200 î.d.Cr.

III. Interpretarea

(Vezi schița conținutului de mai sus.) Interpretarea este legată în parte de problema unității cărții. Cei care contestă unitatea susțin că există un nucleu original scris de un scriitor sceptic care s-a îndoit de lucrarea lui Dumnezeu în lume. Acest material a fost prelucrat de unul sau mai mulți scriitori, iar dintre aceștia, cel puțin unul a încercat să redreseze balanța (de ex. 2:26; 3:14 *etc.*), iar un altul se poate să fi inserat pasaje epicuriene (de ex. 2:24-26; 3:12-15 etc.). Totuși, ar părea ciudat ca un scriitor legat de tradiție să considere că ar trebui să păstreze ceva ce este în esență o carte de scepticism. În plus, de ce să fie lăudat un sceptic ca un om înțelept (12:9)?

Dacă această carte este unitară, unii consideră că este creația omului firesc. Propovăduitorul renunță să trateze problema relației dintre Dumnezeu și om, dar susține că este cel mai bine să trăiești o viață normală, evitînd extremele periculoase (de ex. A. Bentzen, *IOT,* 2, p. 191). Rezumatul cu care se încheie cartea, 12:13-14, sugerează că nu este o carte cu preponderență sceptică și că așa-numitele pasaje epicuriene nu au fost scrise în sensul epicurean. Viața este o enigmă pentru care Propovăduitorul încearcă să găsească soluția. Sensul vieții nu trebuie căutat în dobîndirea de cunoștințe, în bani, plăceri senzuale, asuprire, religiozitate sau nebunie. Fiecare dintre aceste lucruri se dovedește lipsit de conținut sau ceva ce nu poate fi controlat. Chiar și mîna lui Dumnezeu este de nepătruns uneori. Omul este creat în așa fel încît el trebuie întotdeauna să încerce să înțeleagă universul, întrucît Dumnezeu a așezat eternitatea în inima omului; totuși, numai Dumnezeu cunoaște planul în întregime (3:11).

Așadar, omului trebuie să primească viața în fiecare zi din mîna lui Dumnezeu și să se bucure de ea ca de un dar de la Dumnezeu și pentru El. Această temă poate fi comparată cu ceea ce a spus Pavel despre deșertăciunea lumii în Rom. 8:20-25, 28.

BIBLIOGRAFIE. C. H. H. Wright, *The Book of Koheleth,* 1883; H. Ranston, *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature,* 1925; G. S. Hendry, „Ecclesiastes" în *NBCR;* J. Peterson, *The Book that is Alive,* 1954, p. 129-150; F. D. Kinder, *A Time to Mourn, and a Time to Dance: Ecclesiastes and the Way of the World,* 1976.

J.S.W.

ECRON. Una dintre cele cinci cetăți principale ale filistenilor, o cetate importantă care avea sate dependente (Ios. 15:45-46). Cercetări recente sugerează că poate fi identificată cu Khirbet al-Muqanna, care pînă acum a fost identificată cu *Eltekeh. Explorările la suprafață făcute în 1957 au arătat că localitatea a fost ocupată în Epoca Veche a Bronzului, dar apoi nu a fost ocupată pînă în prima parte a Epocii Fierului. Perioada de vîrf, cînd cetatea înconjurată de ziduri a ocupat o suprafață de vreo 16 hectare, fiind cea mai întinsă așezare din Epoca fierului găsită pînă în prezent în Palestina, a fost caracterizată de vase de lut tipic filistene. Movila (tell) are o ridicătură în colțul de NE, care reprezintă probabil acropolisul, iar pe povîrnișurile de S au fost descoperite urmele unui zid dublu cu porți și turnuri. La împărțirea teritoriilor, Ecron a fost plasat la granița dintre Iuda și Dan (Ios. 15:11, 45-46; 19:43), dar la moartea lui Iosua încă nu fusese ocupată de israeliți. În cele din urmă a fost cucerită de Iuda (Jud. 1:18), dar probabil că a fost cucerită din nou de către filisteni, deoarece au dus chivotul acolo cînd a fost luat din Gat (1 Sam. 5:10) și de acolo l-au trimis la Bet-Șemeș cu un car cu boi (1 Sam. 6). Se pare că Ecronul a trecut din nou în mîinile israeliților pentru o scurtă vreme în timpul lui Samuel (1 Sam. 7:14), dar filistenii l-au ocupat din nou pînă în zilele lui Saul (1 Sam. 17:52), și continua să se afle în mîinile lor în zilele lui Amos (1:8). În anul 701 î.d.Cr. Padi, domnitorul Ecronului, un vasal al Asiriei, a fost expulzat de anumiți locuitori din Ecron și a fost ținut prizonier de Ezechia la Ierusalim, dar Sanherib, în campania sa din anul acela, a recucerit Ecronul (*am-qar-ru-na*) și l-a reabilitat pe Padi (*ANET,* p. 287-288; *DOTT,* p. 66-67). Cetatea este menționată în analele lui Esarhadon ca o cetate tributară (*ANET,* p. 291; *DOTT,* p. 74), dar în vremea aceea era considerată cetate filisteană din punct de vedere etnic (Ier. 25:20; Țef. 2:4; Zah. 9:5, 7). Biblia nu prezintă istoria ulterioară a cetății, deși numele zeului cetății, *Baal-zebub (1 Împ. 1:2-3), este un nume familiar în NT.

BIBLIOGRAFIE. J. Naveh, *IEJ* 8, 1958, p. 87-100, 165-170; Y. Aharoni, *PEQ* 90, 1958, p. 27-31; Honigmann, *Reallexikon der Assyriologie,* 1, 1932, p. 99; T. C. Mitchell în *AOTS,* p. 405-406.

T.C.M.

ED. În Ios. 22 se spune că atunci cînd două triburi și jumătate au plecat de la Silo ca să-și ocupe teritoriile la E de Iordan, au ridicat acolo, pe malul rîului, „un altar a cărui mărime izbea privirile" (v. 10); altarul nu era pentru jertfă ci doar ca „mărturie" (ebr. *'ēḏ*). Temîndu-se de o schismă, frații lor au trimis pe Fineas și zece căpetenii ca să protesteze (v. 13-14), dar ei au fost satisfăcuți de explicația că altarul era menit să fie o mărturie a loialității lor față de Iahve (v. 28). În v. 34 în TM cuvîntul *'ēḏ* apare numai o dată, în expresia „el este martor", dar este inserat mai înainte în text, după cuvintele „au numit altarul" acela („Ed") („Martor").

G.T.M.
F.F.B.

EDEN. 1. Numele leviților care au luat parte la reformele lui Ezechia (2 Cron. 29:12; 31:15).

2. O localitate care făcea comerț cu Tirul; ea este asociată cu Haran și Caneh (Ezec. 27:33). Acest Eden și locuitorii lui sînt identici cu Bet-Eden (Casa lui Eden) din Amos. 1:5 și „fiii lui Eden" din 2 Împ. 19:12; Is. 37:12; aceste locuri alcătuiau provincia asiriană (fostul regat) Bit-Adini, între Haran și Eufrat la Carchemiș. Vezi de asemenea *TELASSAR, *EDEN, CASA LUI, și bibliografia citată acolo.

K.A.K.

EDEN, GRĂDINA. Locul pe care l-a făcut Dumnezeu pentru Adam să locuiască acolo și locul de unde Adam și Eva au fost izgoniți după Cădere.

I. Numele

TM afirmă că Dumnezeu a sădit o grădină în Eden (*gan-b^{e}'ēden*; Gen. 2:8) și aceasta arată că grădina nu se întindea peste tot în Eden, ci trebuie să fi fost o regiune limitată din Eden. LXX și Vulg. și comentatorii de mai tîrziu au observat de asemenea că pentru cineva care vorbea evreiește numele *'ēden* sugerează o rădăcina homofonă care înseamnă „delectare"; dar în prezent mulți cercetători susțin că Eden nu este un nume propriu, ci un substantiv comun derivat de la cuvîntul sumerian *edin*, „cîmpie, stepă", împrumutat fie direct din sumeriană fie prin acadiană (*edinu*), iar grădina a fost situată într-o cîmpie sau într-o regiune plată. Datorită așezării sale în Eden, grădina a ajuns să fie „numită „grădina Eden" (*gan-'ēden*; Gen. 2:15; 3:23-24; Ezec. 36:35; Ioel 2:3), dar a fost numită și „grădina lui Dumnezeu" (*gan-'ᵉlōhîm*, Ezec. 28:13; 31:9) și „grădina Domnului" *gan-YHWH*, Is. 51:3). În Gen. 2:8 ș.urm. cuvîntul *gan*, „grădină" și în Is. 51:3 cuvîntul *'ēden*, sînt traduse *paradeisos* de LXX, acesta fiind un cuvînt împrumutat din limba persană veche (avestană) *pairidaēza*, „loc îngrădit", care a ajuns să însemne „parc, loc plăcut"; de la acest sens a derivat termenul *„paradis", care desemnează grădina Eden.

II. Rîurile

Un rîu ieșea din Eden, sau din cîmpie, și uda grădina, iar apoi se împărțea și forma patru brațe (*rā'šîm*, Gen. 2:10). Cuvîntul *rō'š*, „cap, capăt, început" este interpretat în diferite moduri de cercetători în sensul de început al unui braț, ca într-o deltă, mergînd în josul apei, sau începutul sau joncțiunea unui afluent, mergînd în susul apei. Ambele interpretări sînt posibile, deși a doua este mai probabilă. Numele celor patru afluenți sau guri, care erau desigur în afara grădinii, sînt date ca fiind *pîšôn* (Gen. 2:11), *ghîhôn* (2:13), *hiddeqel* (2:14) și *pᵉrāṯ* (Gen. 2:14). Ultimele două sînt identificate fără ezitare cu *Tigru și, respectiv, *Eufrat, dar identificarea pentru Pison și Ghihon este controversată, fiind identificate de la Nil pînă la Indus cu afluenții Tigrului în Mesopotamia. Nu există date suficiente pentru a face posibilă identificarea certă a acestor două rîuri.

Gen. 2:6 spune că „un abur (*'ēd*) se ridica de pe pămînt și uda toată fața pămîntului". Este posibil ca *'ēd* să corespundă termenului acadian *edû*, care este un cuvînt împrumutat din sumeriană, *id* însemnînd „rîu", și ar indica astfel un rîu care se revărsa și uda pămîntul, asigurînd irigație naturală. Pare logic să interpretăm că acesta se referă la interiorul grădinii.

III. Conținutul grădinii

Dacă pornim de la ideea că afirmația din Gen. 2:5-6 relatează ceea ce s-a întîmplat ulterior în grădină, putem afirma că a existat un teren arabil (*śāḏeh*, „cîmp") care să fie cultivat de Adam. În acest teren trebuia să crească plante (*śîᵃh*) și ierburi (*'ēseḇ*); probabil că acestea pot fi interpretate ca arbuști și, respectiv, cereale. Existau de asemenea pomi de tot felul, pomi ornamentali și pomi roditori (Gen. 2:9), și în special în mijlocul grădinii se afla pomul vieții, iar dacă ar fi mîncat din el omul ar fi trăit veșnic (Gen. 3:22) și pomul cunoștinței binelui și răului, din care s-a interzis omului să mănînce (Gen. 2:17; 3:3). În acest context au fost emise multe păreri cu privire la înțelesul expresiei „cunoștința binelui și răului". Una dintre cele mai răspîndite păreri este că ar fi vorba despre cunoașterea a ce este corect (bine) și greșit (rău), dar este greu să presupunem că Adam nu poseda deja această capacitate și că, dacă nu o poseda, i s-ar fi interzis să o dobîndească. Alții au asociat-o cu cunoașterea lumească, cunoaștere pe care omul o dobîndește odată cu maturizarea și care poate fi folosită pentru bine sau pentru rău. O altă teorie consideră că expresia „bine și rău" este o figură de stil care reprezintă totalitatea, că ar însemna „totul", iar în contextul acesta ar reprezenta cunoașterea universală. Un argument împotriva acestei idei este faptul că Adam, după ce a mîncat din pom, nu a dobîndit cunoaștere universală. O altă teorie susține că acesta a fost un pom obișnuit, care a fost ales de Dumnezeu pentru a-l supune pe om unui test etic ca „să dobîndească o cunoaștere din experiență a binelui și răului, după cum avea să persiste în ascultare sau avea să cadă în neascultare" (*NBC*, p. 78 ș.urm.). (*CĂDERE, *ISPITĂ.) În grădină erau și animale, *vite (*bᵉhēmâ*, *FIARE) și animale de cîmp (Gen. 2:19-20), prin care probabil se înțelege animale care pot fi domesticite. Au existat de asemenea și păsări.

IV. Teritoriile învecinate

Trei teritorii sînt menționate în legătură cu rîurile. Se spune că rîul Tigru curge „la răsărit de Asiria" (*qiḏmaṯ 'aššûr*, literal, „în fața lui *'aššû*"r; Gen. 2:14), o expresie care ar putea însemna și „între *'aššûr* și cel care privește". Numele *'aššûr* ar putea să se refere, fie la statul Asiria, care a fost la începutul mileniului al 2-lea î.d.Cr., fie la cetatea Assur, localitatea modernă Qalat Sharqat, pe malul de V al Tigrului, cea mai veche capitală a Asiriei, care a înflorit - după cum arată excavațiile - în prima parte a mileniului al 3-lea. Întrucît chiar și atunci cînd Asiria avea cea mai mică întindere, se întindea pe ambele maluri ale Tigrului, este probabil că textul se referă la cetatea Assur și expresia afirmă corect că Tigrul curge la E de Assur. În al doilea, rînd se descrie că rîul Ghihon înconjoară (*sāḇaḇ*) „toată țara Cuș" *kûš*, Gen. 2:13). În Biblie *Cuș desemnează de obicei Etiopia și acest sens a fost aplicat și la acest pasaj; dar la E de Tigru exista o regiune din care au venit kasiții în mileniul al 2-lea; regiunea a purtat acest nume și se poate ca acesta să

fie înțelesul pasajului. În al treilea rînd se spune că Pison ocolește toată țara *Havila (Gen. 2:11). Sînt menționate mai multe produse din acest loc: aur, *bedelion și piatră *šōham* (Gen. 2:11-12), tradusă, piatră de onix, deși înțelesul termenului este incert. Întrucît se crede că bedelionul este o rășină aromată, un produs caracteristic pentru Arabia, iar celelalte două locuri în care este folosit în Biblie numele Havila se referă la părți ale Arabiei, se crede că în contextul acesta se referă la o anumită parte a peninsulei Arabia.

V. Localizarea grădinii Eden

Există numeroase teorii cu privire la localizarea grădinii Eden. Cea mai răspîndită dintre ele, susținută de Calvin, iar în vremurile mai recente de F. Delitzsch și alții, este teoria potrivit căreia grădina s-a aflat undeva în S Mesopotamiei, Pison și Ghihon fiind canale de legătură între Tigru și Eufrat sau afluenți ai acestora, iar în una dintre teorii se consideră că Pison reprezintă apele care se întind de la Golful Persic la Marea Roșie, scăldînd peninsula Arabiei. Aceste teorii presupun că cele patru „brațe" din Gen. 2:10 sînt afluenți care se unesc într-un rîu mai important care apoi se varsă în Golful Persic. Un alt grup de teorii consideră că „brațe" înseamnă rîuri care se împart dintr-un izvor comun și aceste teorii caută să localizeze grădina în regiunea Armeniei, de unde izvorăsc atît Tigru, cît și Eufratul. Pison și Ghihon sînt identificate cu diferite rîuri mai mici din Armenia și Trans-Caucazia, iar în unele teorii, presupunînd că autorul nu cunoștea topografia corectă, au presupus că celelalte rîuri sînt Indusul sau chiar Gangele.

Expresia, „Eden, spre răsărit" (Gen. 2:8), literal „Eden în față", ar putea însemna fie că grădina era în partea de E a Edenului, fie că Edenul era la E din punctul de vedere al povestitorului, iar unii comentatori au considerat că înseamnă „în Eden în vremurile vechi", dar în orice caz, în absența certitudinii cu privire la înțelesul celorlalte indicații de localizare, această informație nu o poate concretiza mai mult.

Dacă ținem cont de posibilitatea ca *Potopul să fi fost universal, este foarte probabil ca acele caracteristici geografice care ar fi putut ajuta la identificarea locului Edenului, să fi fost modificate și astfel localizarea Edenului rămîne necunoscută.

VI. Dilmun

Printre textele literare sumeriene descoperite la începutul acestui secol la Nippur, în S Babilonului, a fost descoperit un text care descrie un loc numit Dilmun, un loc plăcut, în care nu erau cunoscute nici boala nici moartea. La început nu avea apă curgătoare, dar Enki, zeul apelor, a poruncit zeului soarelui să remedieze aceasta și după ce remedierea a avut loc s-au petrecut diferite evenimente în cursul cărora este menționată zeița Ninti (*EVA). Mai tîrziu babilonienii au adoptat numele și ideea de Dilmun și l-au numit „țara celor vii", locașul unde trăiau nemuritorii lor. Pot fi observate anumite similarități între această idee sumeriană de paradis pămîntesc și Edenul biblic, iar unii cercetători au tras de aici concluzia că relatarea Genesei se bazează pe cea sumeriană. Dar se poate la fel de bine ca ambele relatări să se refere la un loc real, iar versiunea sumeriană să fi acumulat în cursul transmiterii o serie de adăugiri mitologice.

BILBIOGRAFIE. S. R. Driver, *The Book of Genesis*[8], 1911, p. 57-60; J. Skinner, *Genesis*[2], *ICC*, 1930, p. 62-66; W. F. Albright, „The Location of the Garden of Eden", *AJSL* 39, 1922, p. 15-31; E. A. Speiser, „The Rivers of Paradise", *Festschrift Johannes Friedrich*, 1959, p. 473-485; M. G. Kline, „Because It Had Not Rained", *WTJ* 20, 1957-8, p. 146 ș.urm.; Despre **VI**, S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1956, p. 193-199; N. M. Sarna, *Understanding Genesis*, 1966, p. 23-28.

T.C.M.

EDEN, CASA LUI. (Ebr. *bêṯ ʿeden*, Amos 1:5; uneori este scris *bᵉnê ʿeḏen*, 2 Împ. 19:12; Is. 37:12, care ar putea să fie o formă prescurtată de la *bᵉnê bêṯ ʿeḏen*, „fiii casei lui Eden"). Probabil că în Ezec. 27:23 este menționat ca o localitate care făcea comerț cu Tirul, iar asocierea cu Gozan și Haran sugerează localizarea pe cursul mijlociu al Eufratului.

Este foarte probabil ca numele să fie identificat cu statul arameu Bit-Adini, situat între rîul Balih și Eufrat, care a blocat expansiunea Asiriei spre N Siriei. În aceste circumstanțe nu a putut dăinui multă vreme și cetatea principală, Til Barsip, în prezent Tell Ahmar, de pe malul de E al Eufratului, a fost cucerită de Salmanaser III, iar în 885 î.d.Cr. statul a devenit provincie asiriană. Probabil că la această cucerire se referă atît Amos, cît și Rabșache cu peste un secol mai tîrziu (*BASOR* 129, 1953, p. 25).

BIBLIOGRAFIE. Honigmann, *Reallexikon der Assyriologie*, 2, 1933-8, p. 33-34; E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, 1920, p. 12 ș.urm., 25 ș.urm.; F. Thureau Dangin și M. Dunand, *Til Barsib*, 1936; W. W. Hallo, *BA* 23, 1960, p. 38-39.

T.C.M.

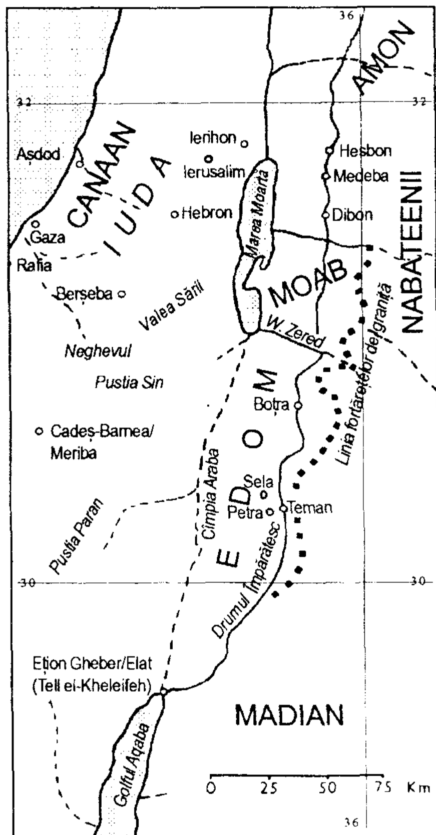
EDER, EDAR. (Ebr. *ʿeḏer*, „turmă"). **1.** Un loc unde Israel și-a așezat tabăra, între Betleem și Hebron (Gen. 35:21). În Mica 4:8 „turnul turmei" (turnul „Eder") probabil că a fost locul unde era ridicat un turn de veghe împotriva hoților de oi. **2.** O cetate în partea de S a lui Iuda, în apropierea graniței cu Edom; probabil că este localitatea modernă Khirbet el-ʿAdar, la 8 km S de Gaza (Ios. 15:21). Y. Aharoni propune să corectăm acest nume în *Arad (*LOB*, p. 105, 298). **3.** Un levit din vremea lui David. Membru al casei lui Merari, fiu al lui Muhi (1 Cron. 23:23; 24:30). **4.** Un om din Beniamin, fiul lui Beria (1 Cron. 8:15).

R.J.W.

EDOM, EDOMIȚI.

I. În Biblie

Termenul biblic Edom (*ʾeḏôm*) indică fie numele lui Esau, nume dat în amintirea ciorbei roșiatice pentru care și-a vîndut dreptul de întîi născut (Gen. 25:30; 36:1, 8, 19), fie indică pe edomiți, în general (Num. 20:18, 20-21; Amos 1:6, 11; 9:12; Mal. 1:4), fie țara ocupată de urmașii lui Esau, fosta țară Seir (Gen. 32:3; 36:20-21, 30; Num. 24:18). Se întindea de la Wadi Zered pînă la Golful Aqaba, vreo 160 km, de ambele părți ale ținutului Arabah, sau deșertul Edomului (2 Împ. 3:8, 20), marea depresiune care leagă Marea Moartă și Marea Roșie (Gen. 14:6; Deut. 2:1, 12; Ios. 15:1; Jud. 11:17-18; 1 Împ. 9:26, etc.). Este o zonă muntoasă accidentată, cu piscuri înălțîndu-se



Teritoriile edomiților dintre marea Moartă și Golful Aqaba.

pînă la 1.067 m. Deși nu este o regiune fertilă, există zone cultivabile (Num. 20:17, 19). În vremurile biblice *Drumul Împărătesc* trecea de-a lungul podișului de E (Num. 20:14-18). Capitala, *Sela, era situată pe un platou mic de lîngă Petra. Alte cetăți importante au fost Boțra și Teman.

Edomiții *('ᵉdôm, 'ᵃdômîm)* au fost urmașii lui Edom (Esau, Gen. 36:1-17). Arheologia modernă a arătat că țara a fost ocupată înainte de vremea lui Esau. Noi conchidem că urmașii lui Esau au migrat în țara aceea și cu timpul au devenit grupul dominant care a încorporat pe horiții care locuiseră acolo (Gen. 14:6) și pe alte popoare. După cca 1850 î.d.Cr. există o întrerupere în cultura Edomului pînă prin 1300 î.d.Cr. iar țara a fost ocupată de nomazi.

Esau ocupase deja Edomul cînd Iacov s-a întors din Haran (Gen. 32:3; 36:6-8; Deut. 2:4-5; Ios. 24:4). Șefii de trib („căpeteniile") s-au ridicat repede (Gen. 36:15-19, 40-43; 1 Cron. 1:51-54) și edomiții au avut regi „înainte de a împărăți un împărat peste copiii lui Israel" (Gen. 36:31-39; 1 Cron. 1:43-51).

Pe vremea Exodului, Israel a cerut permisiune să treacă pe *Drumul Împărătesc*, dar cererea a fost refuzată (Num. 20:14-21; 21:4; Jud. 11:17-18). În ciuda acestei lipse de bunăvoință, Israelului i s-a interzis să urască pe fratele său edomit (Deut. 23:7-8). În zilele acelea Balaam a prevestit cucerirea Edomului (Num. 24:18).

Iosua a delimitat teritoriul lui Iuda pînă la granița Edomului (Ios. 15:1, 21), dar nu a acaparat pămînturile lor. Două secole mai tîrziu regele Saul s-a luptat cu edomiții (1 Sam. 14:47), deși unii dintre ei se aflau în slujba lui (1 Sam. 21:7; 22:9, 18). David a cucerit Edomul și a plasat garnizoane peste tot în țară (2 Sam. 8:13-14. În v. 13 trebuie să corectăm în loc de *'ᵃrām* *'ᵉdôm*, datorită unei erori de copiere, cînd resh „r" a fost confundat cu *daleth*, „d". *Cf.* 1 Cron. 18:13). În vremea aceea edomiții au fost măcelăriți (2 Sam. 8:13), iar 1 Împ. 11:15-16 spune că Ioab, comandantul armatei lui David, a rămas în Edom timp de șase luni „pînă a nimicit toată partea bărbătească" din Edom. Probabil că unii au scăpat, deoarece Hadad, un prinț regal, a fugit în Egipt și mai tîrziu a devenit un vrăjmaș al lui Solomon (1 Împ. 11:14-22). Această cucerire a Edomului i-a permis lui Solomon să construiască un port la Ezion-Gheber și să exploateze minele de cupru din regiune, așa cum arată clar excavațiile arheologice (1 Împ. 9:26-28).

În vremea lui Iosafat edomiții s-au unit cu amoniții și cu moabiții ca să atace Iuda (2 Cron. 20:1), dar aliații au murit luptîndu-se între ei (v. 22-23). Iosafat a vrut să folosească portul de la Ezion-Gheber, dar corăbiile lui au naufragiat (1 Împ. 22:48). În vremea aceasta Edomul era condus de un dregător, cu funcția de regent (1 Împ. 22:47). Acest „regent" a recunoscut suveranitatea lui Iuda și s-a alăturat unei coaliții Iuda-Israel ca să atace pe Meșa, regele Moabului (2 Împ. 3:4-27).

În timpul lui Ioram, Edomul s-a răsculat și, deși i-a înfrînt în luptă, nu i-a putut supune din nou (2 Împ. 8:20-22; 2 Cron. 21:8-10) iar Edomul a avut un răgaz de vreo 40 de ani.

Amația a invadat mai tîrziu Edomul, a omorît 10.000 de edomiți în Valea Sării, a cucerit capitala lor, Sela, și a omorît alți 10.000 aruncîndu-i de pe vîrful stîncilor de la Sela (2 Împ. 14:7; 2 Cron. 25:11-12). Ozia, succesorul lui, a restaurat portul de la Elat (2 Împ. 14:22), dar în timpul domniei lui Ahaz, cînd Iuda a fost atacat de Pecah și Rețin, edomiții au invadat Iuda și au luat prizonieri (2 Cron. 28:17). Portul Elat a fost pierdut din nou. (În 2 Împ. 16:6 trebuie să citim „Edom " în loc de „Aram".) Iuda nu a mai recucerit niciodată Edomul. Inscripții asiriene arată că Edomul a devenit stat vasal Asiriei după cca. 736 î.d.Cr.

După căderea lui Iuda, Edomul s-a bucurat (Ps. 137:7). Profeții au prevestit judecata împotriva Edomului datorită urii lor înverșunate (Ier. 49:7-22; Plîn. 4:21-22; Ezec. 25:12-14; 35:15; Ioel 3:19; Amos 9: 12; Obad. 10 ș.urm.). Unii edomiți au intrat în partea de S a lui Iuda și s-au așezat la S de Hebron (*IDUMEA). Edomul propriu-zis a căzut în mîinile arabilor în secolul al 5-lea î.d.Cr., iar în secolul al 3-lea î.d.Cr. a fost cucerit de nabataeni. În aceste secole alți edomiți s-au refugiat în Iuda. Iuda Macabeul i-a supus (1 Mac. 5:65) iar Ioan Hyrcanus i-a obligat să se taie împrejur și i-a încorporat în poporul evreu. Familia Irozilor era de origine edomită.

II. Dovezi arheologice

Dacă datăm formarea poporului edomit propriu-zis către sfîrșitul Epocii Tîrzii a Bronzului și începutul

Epocii Fierului, există o gamă limitată de dovezi arheologice de-a lungul vremii pînă în timpul romanilor. Au fost excavate cîteva localităţi importante - Tawilan a fost ocupat din secolul al 8-lea pînă în secolul al 6-lea î.d.Cr. Tell el-Kheleifeh, de la Golful Aqaba, a fost ocupat în toată perioada regilor lui Israel şi chiar mai tîrziu. Au fost făcute cercetări şi la Umm el-Biyara (lîngă Petra). Sînt cunoscute o serie de fortăreţe mici de pe graniţa Edomului, datînd din Epoca Fierului. Date importante sînt păstrate în cronicile asiriene de pe la 733 î.d.Cr. pînă la sfîrşitul Imperiului asirian, în 612 î.d.Cr. Încep să se contureze unele aspecte ale culturii generale, de ex. cîteva sigilii importante şi cîteva ostraca menţionează nume şi zeităţi şi ne ajută să înţelegem tranzacţiile comerciale. Numele zeităţii *Qaus* apare în nume personale. În general, însă, informaţiile arheologice sînt relativ puţine în prezent.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, p. 281-285; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974; C. M. Bennett, *RB* 73, 1966; p. 372 ş.urm.; 76, 1969, p. 386 ş.urm.; Nelson Glueck, *The Other Side of Jordan*, 1940; *AASOR* 15, 18-19; diferite articole în *BASOR* 71-72, 75-76, 79-80, 82, 84-85; *BA* 28, 1965, p. 70 ş.urm.; J. Lindsay, *Tyndale Paper* 21, 3, 1976, Melbourne; B. Rothenberg, *PEQ* 94, 1962, p. 5 ş.urm.; J. R. Bartlett în *POTT*, p. 229-258; *LOB*.

J.A.T.

EDREI (ebr. *'edre'î*). **1.** O cetate importantă în regatul amorit al lui Og, unde Israel i-a învins pe amoriţi într-o bătălie zdrobitoare (Num. 21:33; Deut. 1:4; 3:1; Ios. 12:4; 13:12, 31). Probabil că este localitatea modernă Dera, la 24 km ENE de Irbid (aşa o localizează Eusebius) - localitatea ocupă o poziţie strategică pentru comunicaţiile din regiunea Basan şi au fost găsite rămăşiţe care datează de la începutul Epocii Bronzului. Vezi F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, p. 310; R. Hill, *VT* 16, 1966, p. 412 ş.urm.

2. O cetate în Neftali (Ios. 19:37); în lista lui Tuthmosis III este menţionată alături de Abel-beth-maacah.

J.P.U.L.

EDUCAŢIA. Copilul a avut totdeauna o importanţă foarte mare în iudaism, aşa cum Mişna şi Talmudul arată clar în cîteva pasaje. De fapt, Isus i-a învăţat pe oameni cît de valoroşi sînt copiii prin faptul că i-a tratat cu bunătate şi a dat învăţături cu privire la ei. Datorită acestui fapt, există o serie de cărţi-sursă pentru studiul educaţiei în perioada biblică şi acestea pot fi găsite în VT, în Apocrife şi în Mişna; de ex., Proverbele, Eclesiasticul, Înţelepciunea lui Solomon şi *Pirqe Aboth*. Pe de altă parte, există puţine detalii cu privire la şcolarizare; cuvîntul „şcoală" apare o singură dată în Faptele, şi atunci se referă la o sală de prelegeri închiriată de Pavel (Fapt. 19:9) şi nu la o şcoală evreiască sau creştină.

I. Legăturile educaţiei cu religia în vechime

Există trei evenimente care se remarcă în istoria educaţiei evreieşti. Ele se concentrează în jurul a trei persoane: Ezra, Simon ben-Shetah şi Iosua ben-Gamala. Ezra este cel care a stabilit Scriptura (care era pe vremea lui) ca bază pentru şcolarizare, iar succesorii săi un mers mai departe şi au făcut din sinagogă un loc de instruire şcolară, precum şi un loc de închinare. În jurul anului 75 î.d.Cr. Simon ben-Shetah a legiferat obligativitatea şcolii elementare. Iosua ben-Gamala a îmbunătăţit un secol mai tîrziu organizarea existentă şi a stabilit învăţători în fiecare provincie şi în fiecare localitate. Este greu să datăm inovaţiile. Chiar şi originile sinagogii sînt obscure, deşi este probabil că au apărut în vremea Exilului. Schurer pune la îndoială istoricitatea legii lui Simon ben-Shetah, deşi majoritatea cercetătorilor o acceptă. În orice caz, Simon nu a instituit şcoala elementară ci doar a extins folosirea ei. Simon şi Iosua nu au modificat direcţiile şi metodele existente şi, de fapt, numai Ezra a întărit mai mult legătura mai veche dintre religie şi viaţa de toate zilele. Întrucît nici unul dintre aceşti trei oameni nu a făcut schimbări radicale, este mai bine să împărţim discuţia în funcţie de subiect şi nu în funcţie de dată.

II. Dezvoltarea şcolilor

În perioada cea mai veche singurul loc de învăţare era acasă şi părinţii erau învăţătorii; şcolarizarea în familie a continuat să joace un rol important în toată perioada biblică. Pe măsură ce s-a dezvoltat sinagoga, aceasta a devenit locul de învăţare. Filon sprijină părerea lui Schurer după care scopul sinagogii a fost în primul rînd educaţional şi abia apoi devoţional; lucrarea lui Isus în sinagogă a constat din „a da învăţături" (*cf.* Mat. 4:23). Tinerii erau instruiţi fie în sinagoga propriu-zisă, fie într-o clădire anexă. Într-un stadiu mai tîrziu, învăţătorii predau uneori la casele lor, aşa cum reiese din expresia aramaică pentru „şcoală", *bêṯ sāp^e rā*, care înseamnă literal „casa învăţătorului" şi pridvoarele Templului, au fost folosite de rabini şi Isus a dat o mare parte din învăţături acolo (*cf.* Mat. 26:55). În vremurile cînd a fost scrisă Mişna, rabini eminenţi aveau propriile lor şcoli pentru o educaţie mai avansată. Acest lucru probabil că a început în vremea lui Hillel şi Shammai, rabinii faimoşi din secolul 1 î.d.Cr. Şcoala elementară era numită *bêṯ has-sēp̄er*, „casa cărţii", în timp ce colegiile pentru educaţie mai avansată erau cunoscute sub numele de *bêṯ miḏrāš*, „casă de studiu".

III. Predarea ca profesie

Aşa cum am văzut, primii învăţători au fost părinţii, cu excepţia familiilor regale (*cf.* 2 Împ. 10:1). Importanţa acestui rol este accentuat din loc în loc în Pentateuh, de ex. Deut. 4:9. Chiar şi în vremea Talmudului, părinţilor le revenea responsabilitatea să-i înveţe pe copii Legea, să-i înveţe o meserie şi să-şi căsătorească băieţii. După perioada lui Ezra a apărut o profesie nouă, aceea de scrib cărturar (*sōp̄er*), învăţător în sinagogă, dar aceştia aveau să-şi schimbe caracterul pînă în vremea NT. „Înţelepţii" se pare că au constituit un grup diferit de scribi, dar nu se cunoaşte exact natura şi funcţia lor. „Înţeleptul" (*ḥāḵām*) este menţionat frecvent în Proverbe şi în literatura de înţelepciune de mai tîrziu. În perioada NT existau trei grade de învăţători: *ḥāḵām*, *sōp̄er* şi *ḥazzān* („funcţionar"), în ordine descrescîndă. Putem presupune că Nicodim a făcut parte din categoria cea mai înaltă, „învăţător al Legii" (Luca 5:17, unde termenul gr. este *nomodidaskalos*). Termenul generic „învăţător" (ebr. *m^e lammēḏ*, aram. *sāp^e rā*) era folosit de obicei pentru categoria cea mai de jos. Titlurile onorifice date învăţătorilor (rabi etc.) arată respectul

de care se bucurau. Teoretic, ei nu tebuia să fie plătiţi pentru că predau, dar adeseori se alegea o soluţie de compromis şi erau plătiţi pentru timpul consumat, în loc să fie plătiţi pentru serviciul făcut. Eclesiasticul 38:24 ş.urm. consideră că munca manuală este mai prejos de demnitatea unui învăţător; în afară de aceasta, recreerea constituie, o parte necesară a slujbei sale. Mai tîrziu au existat mulţi rabini care au învăţat o meserie. Concepţia lui Pavel poate fi văzută în 1 Cor. 9:3 ş.urm. Talmudul stabileşte reguli foarte stricte cu privire la calităţile cerute învăţătorilor; este interesant că nici una dintre ele nu este academică - toate sînt calităţi morale, cu excepţia celor care prescriu că învăţătorul trebuie să fie bărbat şi să fie căsătorit.

IV. Sfera educaţiei

Sfera educaţiei nu a fost largă în perioada veche. Băieţii primeau de obicei învăţături morale de la mama lor, iar de la tatăl lor învăţau o meserie, de obicei agricolă, cît şi unele cunoştinţe religioase şi rituale. Întrepătrunderea religiei cu viaţa agricolă era evident la toate sărbătorile (*cf.* Lev. 23, *passim*). Sărbătorile prezentau de asemenea istorie religioasă (*cf.* Ex. 13: 8). Aşadar, încă din vremurile cele mai vechi viaţa de toate zilele, crezul şi practicile religioase erau inseparabile. Lucrul acesta era şi mai pronunţat în sinagogă, unde Scriptura a devenit singura autoritate pentru crez şi conduită zilnică. De fapt, viaţa era considerată o „disciplină" (ebr. *mûsār*, un cuvînt des întîlnit în Proverbe). Prin urmare, educaţia a fost şi a rămas o educaţie religioasă şi etică, avînd ca motto Prov. 1:7. Pentru studierea Scripturii era esenţial ca oamenii să citească; scrisul era poate mai puţin important, deşi era cunoscut încă din vremea Judecătorilor (Jud. 8:14). Copiii erau învăţaţi aritmetica elementară. Limbile străine nu erau predate ca un subiect separat, dar putem observa că pe măsură ce aramaica a devenit limba maternă, studiul Scripturilor ebraice a devenit un exerciţiu lingvistic.

Educaţia fetelor era făcută în întregime de mamele lor. Ele învăţau meşteşugurile casnice, primeau învăţături morale şi etice simple, şi erau învăţate să citească pentru a cunoaşte legea. Educaţia lor era considerată importantă şi ele erau încurajate să înveţe o limbă străină. Se pare că mama regelui Lemuel se pare că s-a dovedit o învăţătoare pricepută (Prov. 31:1); acest capitol arată de asemenea caracterul ideal al femeii.

V. Metode şi scopuri

Metodele de învăţare s-au bazat în mare măsură pe repetare: verbul ebr. *šānâ*, „a repeta", a ajuns să însemne atît „a învăţa" cît şi „a preda". Au fost folosite mijloace mnemonice ca acrostihul. Scriptura a fost un manual, dar în Ecl. 12:12 vedem că erau cunoscute şi alte cărţi. Era cunoscută importanţa mustrării (Prov. 17:10), dar în Proverbe şi în Eclesiastic se pune accent pe pedeapsa corporală. Disciplina a fost mult mai blîndă în vremea Mişnei.

Pînă în vremuri relativ recente, era obiceiul ca elevul să stea pe jos, la picioarele învăţătorului, aşa cum a stat Pavel la picioarele lui Gamaliel (Fapt. 22:3). Banca *(sap̄sāl)* a fost o invenţie mai tîrzie.

Funcţia educaţiei la evrei, în general, era să-l facă pe evreu sfînt şi să-l separe de străini, să-l ajute să pună în practică religia lui. În consecinţă, educaţia obişnuită la evrei se desfăşura în sensul acesta. Nu încape îndoială că au existat şcoli după modelul grec, în special în ultimele secole î.d.Cr. şi se poate ca Eclesiasticul să fi fost scris tocmai pentru a combate deficienţele acestei educaţii ne-evreieşti. Şcoli elenistice au fost găsite chiar şi în Palestina, dar ele au fost desigur mai frecvente în comunităţile evreieşti din alte părţi, în special în Alexandria.

În Biserica primară părinţii şi copiii au fost învăţaţi cum să se poarte unii cu alţii (Efes. 6:1, 4). Liderii bisericii trebuiau să ştie cum să-şi conducă proprii copii. În vremurile de început ale bisericii nu au existat şcoli creştine; unul dintre motive este că biserica era prea săracă pentru a le finanţa. Dar copiii au fost incluşi în închinăciunea familiei şi nu încape îndoială că au primit învăţătură în biserică şi acasă.

BIBLIOGRAFIE. W. Barclay, *Educational Ideals in the Ancient World*, 1959, cap. I, VI; F. H. Swift, *Education in Ancient Israel*, 1919; E. B. Castle, *Ancient Education and Today*, 1961, cap. V; *TDNT* 5, p. 596-625; articolele despre „Educaţie" în *IDB* şi *EJ*. (*ÎNŢELEPCIUNE, *CĂRŢILE POETICE, *SCRIEREA.)

D.F.P.

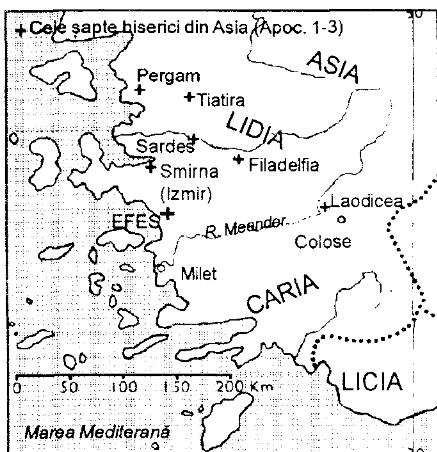
EFATA. Cuvîntul adresat de Isus unui surd (Marcu 7:34). Probabil că este un verb aramaic la modul imperativ, transcris în greacă, iar evanghelistul adaugă traducerea (în greacă): „deschide-te". Verbul aramaic folosit este *pᵉṯah*, „a deschide"; nu se poate determina cu certitudine dacă a fost folosit pasivul simplu (ethpeel) sau pasivul intensiv (ethpaal). Prima formă ar fi *'etpᵉṯah*, a doua ar fi *'etpattah*. Se pare că, în oricare caz, *ṯ* a fost asimilat în *p̄*; aceasta este o caracteristică a limbii aramaice de mai tîrziu şi a dialectelor sale (de ex. cel siriac). O altă posibilitate ar fi ca acest cuvînt să fie ebraic (conjugarea niphal).

BIBLIOGRAFIE. S. Morag, *JSS* 17, 1972, p. 198-202.

D.F.P.

EFES. Cea mai importantă cetate din provincia romană Asia, pe coasta de V a părţii asiatice a Turciei din zilele noastre. Era situată la vărsarea rîului Caÿster, între munţii Coressus şi mare. Un drum impunător, lat de 11 m, avînd pe margini coloane, trecea prin oraş pînă la portul care servea atît ca un centru important de export aflat la capătul drumului de caravane din Asia, cît şi ca un punct natural de debarcare în timpul călătoriilor de la Roma. Cetatea, care în prezent nu este locuită, a fost excavată timp de mai mulţi ani şi probabil că este cea mai întinsă şi cea mai impunătoare dintre ruinele din Asia Mică. Marea este acum la o depărtare de 10 km, datorită depunerilor aluvionare care au continuat în cursul secolelor. În secolul al 2-lea portul a trebuit să fie curăţat de mai multe ori; este oare posibil ca acesta să fie motivul pentru care Pavel a trebuit să se oprească la Milet (Fapt. 20:15-16)? Partea principală a cetăţii, unde se afla teatrul, băile, biblioteca, agora şi străzile pavate, era situată între coama munţilor Coressus şi rîul Caÿster, dar templul pentru care era renumită cetatea era situat la 2 km spre NE. Locul acesta a fost la început un loc sacru pentru venerarea zeiţei anatoliene a fertilităţii, identificată mai tîrziu cu Artemis, a grecilor, şi cu Diana, a romanilor. Iustinian a construit pe dealul din

apropiere o biserică purtînd numele Sf. Ioan (de aici derivă numele Ayasoluk folosit mai tîrziu - o stîlcire a expresiei *hagios theologos*), iar aceasta a fost urmată de o moschee a lui Seljuk. În prezent, localitatea din apropiere se numește (Selcuk).



Efes, una din „cele șapte biserici din Asia" (Apoc. 1-3).

Așezarea inițială din Anatolia a fost dezvoltată înainte de secolul al 10-lea î.d.Cr. de coloniști ionieni și s-au pus bazele unei cetăți comune. Zeița Efesului a primit un nume grec, dar este evident că a reținut caracteristicile anterioare, deoarece în perioadele de mai tîrziu a fost reprezentată în repetate rînduri ca o zeiță cu mulți sîni. Efesul a fost cucerit de Cresus la scurtă vreme după urcarea sa pe tron în cca 560 î.d.Cr. și influenței lui se datorează unele dintre capodoperele artistice ale Efesului. După căderea lui Cresus în 546, Efesul a ajuns sub stăpînire persană. Cresus a mutat locul cetății vechi pentru a pune accentul pe templul zeiței *Artemis; Lisimah, unul dintre succesorii lui Alexandru, a mutat cetatea în mod forțat din nou în apropierea portului, în prima parte a secolului al 3-lea î.d.Cr. În vremurile care au urmat, Efesul a făcut parte din regatul Pergamului, pe care Attalus III l-a lăsat moștenire Romei în anul 133 î.d.Cr. A devenit cel mai important centru comercial din provincia romană Asia. Ocupa o zonă foarte întinsă și este posibil ca populația să fi fost de peste 300.000 de locuitori. Se estimează că teatrul construit la poalele Mt. Pion, în centrul cetății, avea o capacitate de circa 25.000 de locuri.

Efesul a continuat să-și mențină importanța religioasă sub stăpînirea romană. Cetatea a devenit un centru al cultului împăratului și în cele din urmă a ajuns să aibă trei temple oficiale, îndeplinind astfel de trei ori condiția pentru a purta titlul *neōkoros* („păzitoarea templului") pentru împărați, fiind în același timp *neōkoros* pentru Artemis (Fapt. 19:35). Este demn de remarcat faptul că Pavel a avut prieteni printre *Asiarch (*Asiarchai*, Fapt. 19:31 - în rom. „mai marii Asiei"), care erau conducătorii oficiali ai „comunității" din Asia, și funcția lor principală era să mențină cultul împăratului.

Templul zeiței *Artemis a fost reconstruit după un incendiu mare din anul 356 î.d.Cr. și a constituit una dintre cele șapte minuni ale lumii, pînă cînd a fost distrus de goți în 263 d.Cr. După ani de cercetări minuțioase, J. T. Wood a descoperit în 1870 rămășițele templului în mlaștina de la poalele Mt. Ayasoluk. A fost cea mai mare clădire din lumea greacă. Conținea o statuie a zeiței, despre care se spunea că a căzut din cer (*cf.* Fapt. 19:35). Este posibil să fi fost inițial un meteorit. Monede de argint din diferite locuri validează afirmația că zeița Efesului era venerată peste tot în lume (Fapt. 19:27). Ele poartă inscripția *Diana Ephesia* (*cf.* Fapt. 19:34).

La Efes exista o colonie mare de evrei și aceștia s-au bucurat multă vreme de o poziție privilegiată sub stăpînirea romană (Jos., *Ant.* 14. 225 ș.urm.; 14. 262 ș.urm.).Cea mai veche referire la pătrunderea creștinismului în Efes este în jurul anului 52 d.Cr., cînd Pavel a făcut o vizită scurtă și i-a lăsat acolo pe Acvila și Priscila (Fapt. 18:18-21). A treia călătorie misionară a lui Pavel a avut ca țintă Efesul și el a rămas acolo mai mult de 2 ani (Fapt. 19:8, 10), fiind atras, fără îndoială, de importanța strategică a Efesului care era un centru comercial, politic și religios. La început lucrarea lui a avut ca bază sinagoga: mai tîrziu el a dus dezbateri în sala de prelegeri a lui Tiran, făcînd din Efes baza de evanghelizare a întregii provincii Asia. Răspîndirea creștinismului, care refuza sincretismul, a început să atragă ostilitatea persoanelor ale căror interese materiale erau îmbrăcate într-o haină religioasă. Creștinismul nu a afectat numai magia care înflorise aici (Fapt. 19:13 ș.urm. - o categorie de formule magice era numită, de fapt, *Ephesia grammatta*) ci și cultul zeiței Artemis (Fapt. 19:27), producînd pierderi în comerțul cu obiecte de cult, care constituia o sursă de prosperitate a Efesului. A urmat faimoasa răscoală descrisă în Fapt. 19. Inscripțiile arată că *grammateus* („logofătul") care a reușit să aducă sub control adunarea cu prilejul acesta, era un funcționar public important, care răspundea direct în fața Romei pentru asemenea încălcări ale păcii de către adunarea poporului (Fapt. 19:40). S-a sugerat că, dacă afirmația lui, „sînt dregători - proconsuli" (19:38), nu este un plural generalizator, ar putea stabili cu o oarecare precizie data evenimentului. Cu ocazia urcării lui Nero pe tron, în 54 d.Cr., M. Junius Silvanus, proconsulul Asiei, a fost otrăvit de subordonații săi Helius și Celer, care au funcționat ca proconsuli pînă la sosirea unui succesor oficial.

Creștinismul s-a răspîndit la *Colose și în alte cetăți din Valea Lycus în timpul șederii lui Pavel la Efes (*cf.* Col. 1:6-7; 2:1). Pavel și-a avut reședința aici în majoritatea timpului controversei și corespondenței sale cu biserica din Corint (1 Cor. 16:8), iar experiența pe care o descrie ca „lupta cu fiarele" a avut loc aici (1 Cor. 15:32). Aceasta pare să fie o aluzie metaforică la ceva ce se întîmplase deja și era cunoscut de către corinteni, probabil incidentul cu mulțimea violentă. (La Efes nu exista un amfiteatru, deși stadionul a fost modificat ulterior pentru a permite desfășurarea luptelor cu animale sălbatice.) G. S. Duncan (*St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929) a afirmat că Pavel a fost întemnițat de două sau trei ori la Efes și că toate Epistolele din închisoare au fost scrise de la Efes și nu de la Roma. E. J. Goodspeed (*INT*, 1937), urmat de C. L. Milton și J. Knox, au amplasat colecția de Epistole a lui Pavel la Efes. Ipoteza unei întemnițări la Efes ridică anumite probleme și, cu toate că B. Reicke și J.

A. T. Robinson au reînviat recent ideea că unele sau chiar toate Epistolele din închisoare au fost scrise din Cezareea, pare preferabil să le plasăm în Roma (vezi C. H. Dodd, *BJRL* 18, 1934, p. 72-92).

După plecarea lui Pavel, Timotei a rămas la Efes (1 Tim. 1:3). Epistolele pastorale redau un crîmpei din perioada de consolidare a bisericii de aici. Mulți cercetători cred că de fapt Rom. 16 a fost adresat de Pavel efesenilor.

Mai tîrziu orașul a devenit reședința lui Ioan care avea jurisdicție asupra celor șapte biserici din Asia cărora le este adresată Apocalipsa. Dintre cele șapte biserici (Apoc. 2:1-7) biserica din Efes este prima căreia i se adresează apostolul, întrucît era biserica cea mai importantă în capital a provinciei și întrucît a constituit punctul de debarcare a unui masager venit din Patmos, fiind situată la începutul unui drum circuit care unea cele șapte cetăți în ordinea menționată. Această biserică este înfloritoare dar este tulburată de învățători mincinoși și și-a pierdut „dragostea dintîi". Apostolii mincinoși (2:2) sînt, probabil din categoria *Nicolaiților, care se pare că i-au îndemnat pe creștinii aflați sub presiune să accepte un compromis cu autoritatea păgînă. Efesenii erau statornici, dar erau deficitari în dragoste. Ramsay caracterizează Efesul ca o „cetate a schimbării". Problemele ei erau problemele unei biserici care are succes dar care este confruntată cu circumstanțe schimbătoare: în cursul istoriei cetatea însăși și-a schimbat locul de amplasare (*cf.* 2:5b). Promisiunea de a mînca din pomul vieții probabil că trebuie, probabil înțeleasă în contextul curmalului sacru al zeiței Artemis, care apare pe monedele efesene.

Potrivit lui Irenaeus și Eusebius, Efesul a devenit reședința apostolului Ioan. La o generație după Ioan, Ignatius a scris despre faima și credincioșia statornică a bisericii din Efes (*Efeseni* 8-9). Al treilea Conciliu General a avut loc la Efes în 431 d.Cr. ca să condamne Cristologia Nestoriană și s-a întrunit în biserica Sf. Maria, ale cărei ruine mai pot fi văzute și în zilele noastre. Cetatea a intrat într-o perioadă de declin, iar aluviunile aduse în golf au dus în cele din urmă la separarea completă de mare.

BILBIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches*, 1904; J. T. Wood, *Modern Discoveries on the Site of Ancient Ephesus*, 1890; D. G. Hogarth, *Excavations at Ephesus: the Archaic Artemisia*, 1908; *RE*, *„Ephesos"*; G. E. Bean, *Aegean Turkey. An Archaeological Guide*, 1966; E. Akurgal, *The Ancient Ruins and Civilisations of Turkey*, 1973.

E.M.B.G.
C.J.H.

EFESENI, EPISTOLA CĂTRE.

I. Schița conținutului

Această scrisoare care, în comparație cu celelalte epistole din NT, este mai puțin limitată de nevoia clarificării unor controverse sau de necesitatea acordării unor îndrumări cu caracter pastoral reprezintă o declarație minunată despre scopul etern al lui Dumnezeu în Cristos, realizat prin Biserica Sa (cap.1-3) și despre consecința practică a acelui scop (4-6).

a. Scopul etern al lui Dumnezeu pentru om, în Cristos, 1:1-3:21

1:1-2. Salutări.

1:3-14. Laudă pentru toate binecuvîntările spirituale pe care le primesc oamenii în Cristos.

1:15-23. Mulțumire pentru credința cititorilor și rugăciune pentru ca și ei să cunoască înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu.

2:1-10. Scopul lui Dumnezeu în învierea oamenilor din moartea păcatului la o viață nouă în Cristos.

2:11-22. Scopul Său este nu numai să-i împace pe oameni cu Sine, ci și pe unii cu alții - în special să-i unească pe evrei și pe cei dintre Neamuri (ne-evrei) împreună, ca să formeze un singur popor al lui Dumnezeu

3:1-13. Privilegiul chemării apostolului de a predica Evanghelia la Neamuri.

3:14-21. A doua rugăciune, pentru cunoașterea dragostei lui Cristos și a plinătății Lui; o doxologie.

b. Consecințe practice, 4:1-6:24

4:1-16. Îndemn la o trăire demnă și la colaborare pentru edificarea trupului lui Cristos.

4:17-32. Viața veche de ignoranță, poftă și nelegiuire trebuie dezbrăcată și trebuie îmbrăcată o viață nouă de sfințenie.

5:1-21. O altă chemare de a trăi în dragoste și puritate, ca și copii ai luminii, plini de laudă și utili.

5:22-33. Învățături pentru soții și soți, pe baza analogiei cu relația dintre Cristos și biserica Sa.

6:1-9. Învățături pentru copii și părinți, slujitori și stăpîni.

6:10-20. Chemarea la lupta creștină în care credincioșii să fie îmbrăcați cu armura lui Dumnezeu și să lupte prin puterea Lui.

6:21-24. Mesaj personal de încheiere.

II. Destinația

Deși marea majoritate a manuscriselor și toate traducerile vechi conțin cuvintele „în Efes" în 1:1, ele sînt omise din codicele Vaticanus și Sinaiticus, din secolul al 4-lea, corectorul important al manuscrisului 424, și 1739, papirusul 46 (datat în 200 d.Cr.). Probabil că Tertullian, și în mod cert Origen, nu le-a avut. Basil spune că ele lipseau din cele mai vechi MS. cunoscute de el. Ereticul Marcion a numit această scrisoare „către Laodiceeni". Această dovadă mică, dar cu mare greutate, este sprijinită de dovezi din conținutul scrisorii. Este dificil să explicăm versete cum sînt 1:15; 3:2; 4:21 și absența completă a saluturilor personale, dacă această scrisoare a fost adresată de Pavel creștinilor printre care a lucrat timp de 3 ani (Fapt. 19:1-20 și 20:31). Totuși, se pare că a fost adresată unui grup specific de creștini (1:15 ș.urm.; 6:21). Cea mai probabilă interpretare este că scrisoarea, dacă este într-adevăr a lui Pavel, a fost trimisă unui grup de biserici din Asia Mică (dintre aceste biserici cea din Efes era cea mai mare). Fie că a fost trimis la fiecare pe rînd cîte un exemplar, numele locului fiind înserat la citire; fie că au fost făcute mai multe copii trimise pe adrese diferite.

III. Autorul

Există o mulțime de dovezi vechi (unele merg în urmă pînă aproape de anul 95 d.Cr.) cu privire la folosirea acestei scrisori, iar începînd de la sfîrșitul secolului al 2-lea citim despre acceptarea incontestabilă a ei ca o scrisoare a lui Pavel, așa cum afirmă că este (1:1; 3:1). De la sfîrșitul secolului al 18-lea, însă, autorul tradițional a fost pus la îndoială. Este imposibil să prezentăm aici în mod echilibrat toate argumentele pro și contra. (Acestea sînt expuse pe larg, dar cu o concluzie opusă față de a noastră, în lucrarea lui C. L.

Milton, *The Epistle to the Ephesians*, 1951 și A. von Roon, *The Authenticity of Ephesians*, 1974.) Foarte pe scurt, cele mai importante argumente împotriva autenticității Epistolei către Efeseni sînt următoarele:

1. Efeseni nu este o scrisoare reală care se adresează unei anumite situații, la fel ca și toate celelalte scrisori ale lui Pavel pe care le cunoaștem. Are un stil mai liric, este plină de participii și relative, distingîndu-se prin acumularea de expresii similare sau înrudite. Un argument în favoarea paternității pauline este faptul că absența controversei poate explica diferențele de mai sus. Aici nu avem argumentul rațional necesar în celelalte scrisori ci „o proclamare profetică a unor fapte incontestabile și cunoscute" (Dodd).

2. Există 42 de cuvinte care nu sînt folosite în altă parte în NT și alte 44 care nu sînt folosite în alte scrieri ale lui Pavel. Acest argument poate fi evaluat numai prin compararea cu alte Epistole și prin examinarea cuvintelor propriu-zise. După părerea multor cercetători, această situație poate fi explicată în mod suficient prin natura diferită a subiectului.

3. Se afirmă că nicăieri în scrierile lui Pavel nu întîlnim un accent atît de mare pus pe biserică și un accent atît de redus pus pe escatologie. Totuși, justificări satisfăcătoare pot fi date dacă ținem seamă de diferența de accent și în special dacă ținem seama de expunerea importantă cu privire la rolul Bisericii în planul etern al lui Dumnezeu.

4. Anumite trăsături caracteristice și anumite expresii sînt luate ca o indicație a unei date mai tîrzii și a unei alte mîini decît cea a apostolului: de ex., referirea la „sfinții apostoli și profeți" (3:5; *cf.* 2:20), modul în care este tratată problema Neamurilor și umilirea de sine în 3:8. Putem răspunde la fiecare obiecție în parte, deși cei care contestă paternitatea paulină pun accentul pe forța cumulată a tuturor obiecțiilor.

5. Alte argumente sînt bazate pe o comparație dintre Efeseni și alte scrieri din NT. Această scrisoare are mai multe lucruri în comun cu scrierile ne-pauline (în special Luca și Faptele, 1 Petru și scrierile lui Ioan) decît cu oricare scrisoare dintre epistolele pauline. Uneori asemănarea de idei și exprimări este foarte izbitoare, dar rareori este atît de mare încît să permită stabilirea unor relații directe. Aceste asemănări dovedesc existența unui extins vocabular comun și, poate, o formulare doctrinară a învățăturii și crezului Bisericii primare din diferite locuri. (Vezi E. G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter*, 1946, p. 363-466.) Cel mai semnificativ aspect, însă, este similaritatea în conținutul, exprimarea și chiar ordinea prezentării subiectului în această epistolă și în Coloseni. Este aproape unanim acceptat că Epistola către Coloseni este mai veche decît Efeseni. Epistola către Efeseni conține doctrina și învățăturile din Coloseni, doar că sînt dezvoltate mai mult. Cu excepția Efes. 6:21 ș.urm. și Col. 4:7 ș.urm. nu există nici o dovadă de copiere directă, dar în Efeseni aceleași expresii sînt folosite cu un înțeles puțin diferit; un pasaj dintr-o scrisoare se aseamănă cu două din cealaltă; un pasaj din Efeseni are o paralelă în Coloseni într-o altă scrisoare a lui Pavel. Pentru unii, aceste fenomene sînt cele mai puternice argumente în favoarea faptului că este vorba de lucrarea unui imitator; după părerea altora, ele confirmă și mai puternic faptul că autorul este Pavel.

IV. Scopul

Mulți cercetători au contestat faptul că Pavel ar fi autorul, fără să dea în schimb vreo sugestie pozitivă cu privire la felul în care a ajuns să fie scrisă această epistolă. Alții au fost mai concreți.

1. Unii au considerat-o „o încercare de a rezuma și de a recomanda unei generații de mai tîrziu învățătura apostolului" (M. Barth, *AB*, p. 57). E. J. Goodspeed, de exemplu, consideră că ea a fost scrisă ca o introducere la colecția de epistole ale lui Pavel, chintesența învățăturii lui Pavel prezentată de cineva (după părerea lui de Onisim) care era îmbibat de scrierile lui Pavel și în special de Coloseni.

2. Alții au văzut o criză istorică în viața Bisericii primare - amenințarea din partea gnosticismului, o amenințare a unității creștine, sau pericolul unei abateri de la marile doctrine expuse de Pavel - ca atare era necesară o asemenea lucrare, scrisă în numele marelui apostol.

3. J. C. Kirby (*Ephesians: Baptism and Pentecost*, 1968) urmează într-o oarecare măsură ideile altora cînd atrage atenția asupra locului însemnat pe care-l ocupă în Epistolă materialul liturgic și didactic, dar merge mai departe și expune motivele pentru care el crede că Efeseni este transpunerea sub formă de epistolă a unui serviciu anual de înnoire a legămîntului, care avea loc la Rusalii, amintindu-le creștinilor care era semnificația botezului lor.

Multora li se pare că argumentele împotriva paternității pauline sînt puternice. Pentru alții, par acceptabile diferite păreri sugerate cu privire la scopul scrierii. Totuși, așa cum spune E. F. Scott, „Epistola este marcată pretutindeni de o grandoare și o originalitate de idei care pare să depășească cu totul limitele unui simplu imitator" (*MNTC*, p.136). Nu este ușor să ne imaginăm un scriitor care încearcă să prezinte în numele lui Pavel esența teologiei sale și apoi să citeze exact cuvintele din 4:7 ș.urm. pentru a da impresia că Efeseni a fost scrisă în aceeași perioadă ca și Epistola către Coloseni. Pare mai potrivit să revenim la părerea că Pavel este autorul și să încercăm să reconstituim condițiile care au generat scrierea Epistolei către Efeseni.

Pavel era în închisoare în Roma prin anul 61 d.Cr. (vezi *COLOSENI pentru alte posibilități cu privire la locul întemnițării lui Pavel la data scrierii). Onisim, sclavul fugar al lui Filimon, a venit la apostol, atras de credința în Cristos, și a fost trimis de Pavel, împreună cu o scrisoare, la stăpînul său „nu ca un rob, ci mult mai pe sus decît pe un rob: ca pe un frate preaiubit" (Filim. 16). În aceeași vreme apostolul a aflat de la Epafra despre dificultățile cu care era confruntată biserica din Colose, mai ales prin învățăturile false. Astfel, atunci cînd Onisim s-a întors la Colose, Pavel l-a trimis de asemenea pe Tihic cu o scrisoare către biserica aceea, dînd răspunsuri la problemele credincioșilor de acolo și dînd învățături practice cu privire la viața creștină a acestor credincioși pe care el nu-i întîlnise și pe care nu i-a învățat în mod personal. Cînd le-a scris colosenilor, mintea apostolului a fost umplută de ideea gloriei lui Cristos și a grijii Lui perfecte față de viața oamenilor. Gîndurile lui Pavel s-au îndreptat către celelalte biserici din apropiere de Colose și, fără să mai aibă de tratat vreo problemă pastorală sau vreo dificultate doctrinară, Pavel și-a împlinit dorința de a exprima în învățătură și în îndemnuri, în laudă și în rugăciune, gloria scopului lui Dumnezeu în Cristos și responsabilitatea Bisericii de a face cunoscut scopul acela prin proclamarea lui și printr-o viață trăită în unitate, dragoste și puritate. Această scri-

soare a fost trimisă o dată cu cea către Filimon și către Coloseni, dar a fost trimisă la diferite biserici din provincia romană Asia, iar cea mai importantă dintre aceste biserici era cea din Efes. După toate probabilitățile aceasta este scrisoarea despre care Pavel spune în Col. 4:16 că frații din Colose ar trebui să o primească „din Laodicea".

BIBLIOGRAFIE. T. K. Abbott, *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians, ICC*, 1897; J. A. Robinson, *St Paul's Epistle to the Ephesians*, 1904; F. F. Bruce, *The Epistle to the Ephesians*, 1961; F. Foulkes, *The Epistle of Paul to the Ephesians, TNTC*, 1963; Markus Barth, *Ephesians, AB*, 1974.

F.F.B.

EFRAIM. Al doilea fiu al lui Iosif, născut de Asnat, fiica lui Potifera, înainte de anii de foamete (Gen. 41:50-52). Iacov, care era bolnav, i-a recunoscut pe cei doi fii ai lui Iosif (Gen. 48:5) și l-a binecuvîntat pe Efraim cu mîna dreaptă iar pe Manase cu mîna stîngă (v. 13-14), simbolizînd prin aceasta că Efraim avea să devină un popor mai mare (v. 19).

În ordinea triburilor în tabăra din pustie, locul obișnuit al lui Efraim era în partea de V (Num. 2:18). Din tribul lui Efraim, Elișama a trebuit să stea alături de Moise (Num. 1:10), iar Iosua, fiul lui Nun, unul dintre spioni, era un descendent din Efraim (Num. 13:8). El a fost ales să împartă țara împreună cu Eleazar (Num. 34:17). Efraim este inclus de asemenea în binecuvîntarea lui Moise.

Sub conducerea curajoasă a lui Iosua, Efraim și celelalte triburi și-au primit moștenirea, descrisă în Ios. 16. Teritoriul poate fi delimitat aproximativ după cum urmează: Mergînd spre V de la Ghilgal ajungem la Betel, apoi spre S către Bet-Horon, spre V către Ghezer, apoi spre N către Lod și spre V către mare, spre N pînă la rîul Qanah iar apoi spre E pînă la Tapua, Ianoba, Taana-Silo pînă la Atarot, apoi spre S către Nasrat și Ghilgal.

Încă de la început tribul lui Efraim a ocupat o poziție importantă. El s-a plîns lui Ghedeon că nu a fost chemat să lupte împotriva madianiților. Răspunsul lui indică poziția superioară a lui Efraim: „Oare nu face mai mult culesul ciorchinilor rămași în via lui Efraim decît culesul întregii vii a lui Abiezer?" (Jud. 8:2). Bărbații lui Efraim s-au plîns din nou în mod similar lui Iefta și aceasta a dus la un război între locuitorii din Efraim și cei din Galaad.

Prestigiul lui Efraim l-a făcut să nu privească cu ochi buni pe Iuda. După moartea lui Saul, Abner, comandantul armatei lui Saul, l-a făcut pe Eșbaal rege peste triburile din N, inclusiv Efraim. Datorită dominației filistene, însă, autoritatea lui Eșbaal a fost limitată numai la Transiordania. El a domnit 2 ani, dar Iuda l-a urmat pe David (2 Sam. 2:8 ș.urm.). După moartea lui Eșbaal triburile din N l-au invitat pe David să devină regele lor.

Mai tîrziu David a aflat că Israel s-a dus după Absalom. Triburile din N nu au vrut niciodată să se supună sub domnia lui David, dar David și-a consolidat puterea tot mai mult. În timpul domniei lui Solomon partea de S a atins apogeul splendorii și prosperității. Cu toate acestea, chiar și în această perioadă, a existat nemulțumire în partea de N (1 Împ. 11:26 ș.urm.).

Nesăbuința lui Roboam a oferit pretextul necesar și triburile din N s-au revoltat, încălcînd promisiunile făcute lui David (1 Împ. 12:16). Cu toate acestea, Dumnezeu a continuat să trimită profeții Săi la regatul de N și una dintre caracteristicile împărăției mesianice avea să fie vindecarea acestei schisme tragice introduse de Ieroboam, fiul lui Nebat (*cf.* Osea 1:11; Is. 11:13). Chiar și atunci cînd exilul a înghițit atît regatul de S cît și pe cel de N, Efraim a păstrat un loc special: „Eu sînt Tatăl lui Israel și Efraim este întîiul Meu născut" (Ier. 31:9).

E.J.Y.
F.F.B.

EFRAIM. (Ținutul geografic). Granițele lui Efraim sînt redate în Ios. 16, iar Ios. 17 împreună cu Manase. Pînă în prezent au fost stabilite cu certitudine numai cîteva dintre aspectele topografice importante ale acestor granițe; cele mai multe locuri menționate nu pot fi localizate cu precizie în prezent.

Granița de S a lui Efraim este descrisă cel mai clar în Ios. 16:1-3 unde, însă, este dată ca granița (de S) a „fiilor lui Iosif", adică Efraim și Manase. Dar întrucît Manase era situat în întregime la N și NE de Efraim, această graniță este practic granița lui Efraim și se întindea (de la E la V) de la Iordan și Ierihon către Betel (Beitin, cca 16 km N de Ierusalim), Luz (?în apropiere) și Atarot (localizare incertă), apoi trecea prin Bet-Noronul de jos spre Ghezer - a cărui localizare este bine cunoscută - și spre coasta Mediteranei (Ios. 16:1-3). Versetul 5 este dificil de înțeles, dar s-ar putea să precizeze mai bine această graniță de S.

Granița de N se întorcea spre V la un punct Micmetat (16:6) „înainte de Sihem" (17:7); granița mergea de la Tapua (localizarea continuă să fie controversată) pînă la rîul Qānah și apoi de-a lungul acestuia (probabil că este Wadi Qānah, care se unește cu Wadi Aujah și se varsă în Mediterana la cca 6,5 km N de Iope) pînă la mare (16:8). La E de Micmetat, granița trecea prin Taanat-Silo (S) la E de Ianoa pînă la (un alt) Atarot, Naarah și înapoi la Ierihon și Iordan (16:6-7). În partea de N, se pare că Sihemul a făcut parte din teritoriul lui Efraim, dacă ținem seama de listele de cetăți levitice (Ios. 21:20-21; 1 Cron. 6:67).

Regiunea din partea de V și centrală a Palestinei care a revenit lui Efraim este situată mai ales în zona de deal cu ploi mai abundente decît în Iudea și cu unele terenuri mai fertile; de aici derivă referirile biblice la rodnicia districtului lui Efraim. Locuitorii din Efraim aveau acces direct, dar nu foarte ușor, la drumul mare de la N la S care trecea prin cîmpia de V.

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*², 1974, p. 164-176; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959, p. 158-169; Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, p. 28-36; și E. Jenni, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 74, 1958, p. 35-40, cu bibliografie detaliată. De asemenea, F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1-2, 1933-8.

K.A.K.

EFRATA. 1. Numele vechi al *Betleemului din Iuda, nume pe care-l întîlnim în toate cazurile, cu o singură excepție (Gen. 48:7, *'eprāṯ*), în forma *'eprāṯā*. Rahela a fost îngropată pe drumul care duce acolo de la Betel

(Gen. 35:16, 19; 48:7; *cf.* 1 Sam. 10:2); acolo a locuit familia lui Naomi (Rut 4:11), care sînt descriși ca Efratiți (*'eprāṯî*, Rut 1:2), a lui David, urmașul lui Rut (1 Sam. 17:12; *cf.* Ps. 132:6) și a lui Mesia, așa cum s-a profețit în Mica 5:2.

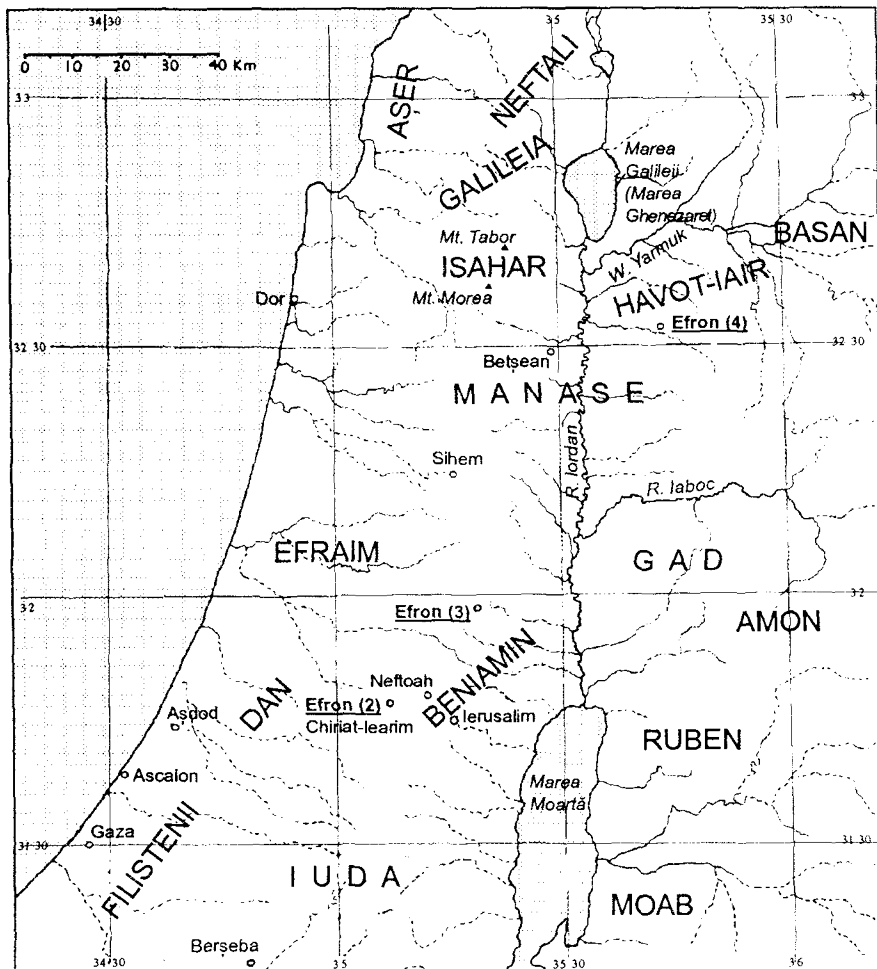
2. Termenul gentilic *('eprāṯî)* este aplicat de trei ori la oameni din Efraim (Jud. 12:5; 1 Sam. 1:1; 1 Împ. 11:26).

3. *A doua soție a lui Caleb, fiul lui Hețron* (1 Cron. 2:19, 50; 4:4; *cf.* 2:24).

T.C.M.

EFRON. 1. Numele unui „fiu al lui Het" (hitit sau sirian), un fiu al lui Țofar de la care Avraam a cumpărat peștera Macpela ca loc de îngropare pentru Sara (Gen. 23:8; 25:9; 49:30). Un nume de același tip (Apran) este cunoscut de la *Alalah, în Siria. **2.** Un ținut deluros dintre Neftoa și *Chiriat-Iearim care a marcat granița lui Iuda (Ios. 15:9; 18:15). **3.** Un loc în apropiere de *Betel, cucerit de Abia de la Ieroboam I (2 Cron. 13:19). Numele „Efraim" (2 Sam. 13:23) probabil că poate fi identificat cu Ofra (Ios. 18:23). S-ar putea să fie un cuvînt care înseamnă „provincie" (*VT* 12, 1962, p. 339). În general este identificat cu et-Taiyibeh la cca 7 km NE de Betel. **4.** Un fort între Aștoret-Carnaim (Carmion) și Bet-Șan (Scythopolis), cucerit de Iuda Macabeul (1 Mac. 5:46-52; 2 Mac. 12:27-29; Jos., *Ant.* 12. 346). Este posibil să fie în prezent et-Taiybeh la SE de Galilea.

D.J.W.



Trei locuri care poartă numele de Efron; unul la granița cu Iuda, aproape de Betel și în apropierea Betșean-ului.

EGIPT. Regatul antic și republica modernă din colțul de NE al Africii, legat cu Asia de V prin istmul Sinai.

I. Numele

a. Egipt

Cuvîntul „Egipt" derivă de la cuvîntul gr. *Aigyptos*, lat. *Aegyptus*. Acest termen este probabil o transcriere a cuvîntului egipt. H(wt-kî-Pt(h), a cărui pronunție aproximativă este *Hikuptah*, după cum se arată în transcrierea cuneiformă *Hikuptah* în scrisorile de la Amarna, cca 1360 î.d.Cr. „Hakuptah" este unul dintre numele cetății Memfis, vechea capitală a Egiptului, de pe malul de V al Nilului, puțin mai sus de Cairo (care a înlocuit-o în cele din urmă). Dacă această explicație este corectă, atunci acest nume al cetății trebuie să fi fost folosit pentru întregul Egipt, în general, afară de numele gr. Memfis, după cum în zilele noastre Cairo și Egipt sînt ambele în limba arabă *Misr*.

b. Mițraim

Cuvîntul ebr. obișnuit (și cuvîntul comun semitic) pentru Egipt este *mișrayim*. Cuvîntul apare în scrieri ne-biblice în secolul al 14-lea î.d.Cr.: *msrm* în texte ugaritice (limba canaanită de N) și *misri* în scrisorile de la Amarna. În primul mileniu î.d.Cr. textele asiro-bab. vorbesc despre *Musur* sau *Musri;* din nefericire termenul este folosit în mod ambiguu: pe de-o parte este folosit pentru Egipt, pe de altă parte pentru o regiune în N Siriei/S Asiei Mici și (foarte îndoielnic) pentru o parte a Arabiei de N (vezi bibliografia citată de Oppenheim în *ANET*, p. 279, n. 9). Pentru posibilitatea ca în 1 Împ. 10:28 să fie o referire la *Musri* din N Siriei, vezi *MIȚRAIM. Se crede că termenul *Musri* înseamnă „hotare", granițe și de aceea poate fi aplicat la orice teritoriu de graniță (egipteană, siriană sau arabă; *cf.* Oppenheim, *loc. cit.*). Chiar dacă această explicație este corectă din punctul de vedere militar asirian, este greu să explicăm forma ebr./canaanită *misrayim/msrm* din mileniul al 2-lea sau folosirea ei. Este posibil ca *misraim* să fie o formă duală, reflectînd dualitatea Egiptului (vezi **II**, mai jos), dar este incert. Spielenberg, în *Recueil de Travaux* 21, 1899, p. 39-41, a încercat să derive *msr* de la termenul egipt. *(i)mdr*, „ziduri (de fortificație)", care s-ar referi la garnizoanele de pe granița asiatică a Egiptului începînd din cca 2000 î.d.Cr. și care erau primele lucruri întîlnite de semiții din vremea aceea care vizitau țara. Faptul că termenul poate fi asemănat cu cuvîntul semitic *māsôr*, „fortăreață", dă mai multă greutate argumentului. Totuși, pînă în prezent nu poate fi oferită o explicație completă și definitivă a termenului *misrayim*.

II. Caracteristici naturale și geografice

a. Generalități

Egiptul din zilele noastre este aproape pătrat, întinzîndu-se de la coasta mediteraneană din N Africii pînă la paralela de 22° latitudine nordică (țara are o lungime de 1100 km de la N la S), și de la Marea Roșie, în E, pînă la meridianul de 25° longitudine vestică, cu o suprafață totală de 1.000.250 km pătrați. Totuși, din această suprafață 96 la sută este deșert și numai 4 la sută este teren utilizabil; 99 la sută din populația Egiptului locuiește în acel teren locuibil de 4 la sută.

Adevăratul Egipt este teritoriul udat de Nil, fiind un „dar al Nilului", așa cum a spus Herodot. Egiptul este situat într-o centură de deșert de „zonă temperată", cu o climă caldă și lipsită de ploi: în decurs de un an cota precipitațiilor din Alexandria atinge 190 mm, în Cairo, 30 mm iar în Asuan practic zero. Egiptul depinde aproape în întregime de apa dătătoare de viață a Nilului.

b. Cele două Egipturi

Din punct de vedere istoric Egiptul constă din valea lungă și îngustă a Nilului, de la prima cataractă de la Asuan (nu de la a doua, ca în zilele noastre) pînă în districtul Memfis/Cairo, plus triunghiul întins și plat (de aici îi vine numele) al Deltei de la Cairo pînă la Mare. Contrastul dintre vale și deltă impune un caracter dual al Egiptului.

(i) *Egiptul de Sus*. Mărginit de ambele laturi de stînci (calcar la N și gresie la S de Esna, la vreo 530 km S de Cairo), valea nu este nicăieri mai lată de cca 19 km, iar uneori se îngustează la numai cîteva sute de metri (cum este la Gebel Silsileh). În decursul revărsărilor anuale *Nilul a depozitat nămol proaspăt pe pămîntul dincolo de malurile sale pînă cînd acest proces de depunere a fost oprit prin construirea barajelor de la Asuan. Vegetația se întinde pînă la limita în care ajung apele; dincolo de acel punct totul este deșert, pînă la stînci.

(ii) *Egiptul de Jos*. La vreo 20 km S de Cairo Nilul se împarte în două brațe principale. Brațul de N se varsă în mare la Rosetta, iar cel de E la Damietta, la o depărtare de vreo 145 km; de la Cairo pînă la mare sînt vreo 160 km. Între cele două brațe ale Nilului și pe o zonă întinsă dincolo de ele la E și la V, se întinde un ținut mlăștinos de deltă, format în întregime din aluviuni aduse de rîu și este intersectat de canale de navigație și canale de scurgere. Încă din antichitate, Egiptul de jos a inclus aproape totdeauna partea de N a văii Nilului, de la S de Memfis/Cairo, în afară de delta propriu-zisă. În vremurile antice se spunea că Nilul are șapte guri în coasta deltei (Herodot), dar numai trei sînt considerate importante în scrierile egiptene antice.

c. Egiptul antic

La V de valea Nilului se întinde Sahara, un deșert neted și pietros de dune mișcătoare, iar paralel cu valea se află o serie de oaze - depresiuni naturale mari care pot fi cultivate și locuite datorită unei rezerve de apă arteziană. Între valea Nilului și Marea Roșie, la E, se află deșertul Arabiei, un ținut muntos cu oarecari bogății minerale: aur, piatră ornamentală, inclusiv alabastru, brecie și diorit. De cealaltă parte a Golfului Suez se află Peninsula Sinai, un ținut stîncos.

Egiptul a fost izolat suficient de mult de deșert încît să-și dezvolte o cultură proprie; dar în același timp, accesul dinspre E, fie prin Istmul Sinai fie prin Marea Roșie și Wadi Hammamat, și dinspre N și S pe valea Nilului, a fost suficient de direct încît să primească (și să dea) influențe externe.

Geografia antică a Egiptului condus de faraoni este un subiect de o complexitate considerabilă. Nomele sau provinciile istorice s-au conturat pentru prima dată în Regatul Vechi (dinastia 4), în mileniul al 3-lea î.d.Cr., dar unele probabil că s-au format mai devreme, în preistorie, ca teritorii ale unor comunități mici separate. În Egiptul de Sus au fost socotite 22 de asemenea nome, iar în Egiptul de Jos, 20 după calculele tradiționale din vremurile greco-romane, cînd informațiile geografice au fost cele mai complete.

Preistorie	Pînă în anul 3100 î.d.Cr.
Mileniul al 4-lea î.d.Cr.	Trei culturi predinastice succesive. *Tasian și Badarian*: primii agricultori. *Naqada I:* se îmbină cu *Naqada II:* formarea unor regate separate în Egiptul de Sus și de Jos către sfîrșitul acestei perioade.
Mileniul al 3-lea î.d.Cr.	Perioada arhaică (Protodinastică): Dinastiile 1-2, cca 3100-2680 î.d.Cr. *Vechiul regat sau era piramidelor*: Dinastiile 3-6, cca 2680-2180 î.d.Cr. Prima înflorire a culturii egiptene. *Prima perioadă intermediară:* Dinastiile 7-11, cca 2180-2040 î.d.Cr.
Mileniul al 2-lea î.d.Cr.	*Regatul mijlociu:* Dinastiile 11-12, cca 2134-1786 î.d.Cr. A doua perioadă de înflorire a culturii egiptene. *A doua perioadă intermediară:* Dinastiile 13-17, inclusiv hicsoșii, cca 1786-1540 î.d.Cr. *Regatul nou sau Imperiul:* Dinastiile 18-20, cca 1552-1069 î.d.Cr. A treia perioadă de înflorire a civilizației egiptene.
Mileniul 1 î.d.Cr.	*Perioada tîrzie:* Dinastiile 21-31, cca 1069-332 î.d.Cr. O perioadă lungă de decădere, presărată cu perioade scurte de renaștere. *Egiptul helenist:* Alexandru cel Mare și Ptolemeii, cca 332-30 î.d.Cr.
Mileniul 1 d.Cr.	*Epocile romană și bizantină:* Egiptul (coptic) intră în lumea creștină, cca 30 î.d.Cr. - 641 d.Cr. Aceasta este urmată de epoca islamică care durează pînă în zilele noastre.

Diagramă care prezintă principalele perioade în cronologia Egiptului din vremuri preistorice pînă în 641 d.Cr.

III. Locuitorii și limba

a. Locuitorii

Cele mai vechi dovezi de activitate umană în Egipt sînt uneltele de cremene din era Paleolitică, de pe teraselele Nilului. Dar primii egipteni adevărați care s-au așezat ca agricultori în valea Nilului (și de la care au rămas urme materiale) sînt cei numiți Taso-Badarieni, prima cultură predinastică (preistorică). Se pare că au fost de origine africană, la fel ca și populațiile din celelalte două faze ale culturii preistorice care au urmat, cunoscute sub numele Naqada I și II, care s-au încheiat în jur de anul 3000 î.d.Cr. sau la scurtă vreme după aceea. Egiptenii moderni sînt descendenți direcți ai locuitorilor din Egiptul antic.

b. Limba

Limba egipteană antică este de origine mixtă și a avut o istorie foarte lungă. De obicei este numită „hamito-semitică" și a fost în esență o limbă hamitică (*adică*, înrudită cu limbile libico-berbere din Africa de N) asimilată într-o epocă veche (în preistorie) de o limbă semitică. O mare parte a vocabularului egiptean este înrudit direct cu limba semită și există analogii de sintaxă. Lipsa unor materiale scrise din vechime împiedică o comparare adecvată cu limba hamită. În ce privește afinitățile limbii egiptene, vezi A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, § 3, și (mai multe detalii) G. Lefebvre, *Chronique d'Egypte*, 11, No. 22, 1936, p. 266-292.

În istoria limbii egiptene pot fi observate în documentele scrise cinci stadii principale. *Egipteana veche* a fost o formă arhaică și concisă, folosită în mileniul al 3-lea î.d.Cr. *Egipteana medie* a fost probabil limba națională a dinastiilor 9-11 (2200-2000 î.d.Cr.) și a fost folosită pentru toate documentele scrise din timpul Regatului Mediu și din prima parte a Regatului *Nou (pînă pe la 1300 î.d.Cr.)*, și a continuat să fie folosită în texte oficiale, într-o formă puțin modificată, pînă în vremurile greco-romane. *Egipteana tîrzie* a fost limba poporului din Regatul Nou și după acesta (secolele 16-8 î.d.Cr.), dar ajunsese să fie folosită pe larg cu două secole mai devreme de această perioadă (1800-1600). Este limba folosită în documentele și scrierile literare din Regatul Nou și în textele oficiale începînd din dinastia 19. Texte din egipteana veche, medie și tîrzie au fost în scrierea hieroglifică și în cea hieratică (*SCRIERE). *Demotica* este de fapt numele unei scrieri, folosite în formele mai evoluate de egipteană folosită în documentele datînd din secolul al 8-lea î.d.Cr. pînă în vremurile romane. *Copta* este limba Egiptului romano-bizantin și are mai multe dialecte; a fost transformată într-o limbă literară de creștinii egipteni sau copți. A fost scrisă, dar nu cu scriere egipteană, cu alfabetul copt, compus din alfabetul grec plus alte cîteva litere preluate din scrierea demotică veche. Limba coptă a supraviețuit ca o limbă pur liturgică a Bisericii Copte (egiptene) pînă în vremurile moderne, folosirea ei fiind echivalentă cu folosirea limbii latine în Biserica Romano-Catolică.

IV. Istoria

Din lunga istorie a Egiptului vom discuta în continuare numai aspectele importante și numai acele perioade care sînt relevante pentru studiile biblice. Pentru detalii mai multe, vezi Bibliografia de la sfîrșitul articolului.

a. Egiptul înainte de 2000 î.d.Cr.

(i) *Egiptul predinastic*. În cursul celor trei faze succesive de populare predinastică s-au pus bazele Egip-

tului istoric. S-au format comunități alcătuite din sate, cu altare locale și cu o credință în viața după moarte (credință dovedită de obiceiurile de înmormîntare). Către sfîrșitul fazei preistorice (Naqada II) au existat contacte cu Mesopotamia sumeriană și influențele și ideile mesopotamiene au fost atît de puternice încît au lăsat o amprentă asupra culturii egiptene în formare (*cf.* H. Frankfort, *Birth of Civilisation in the Near East*, 1951, p. 100-111). În această perioadă a apărut scrierea hieroglifică, iar arta egipteană a adoptat formele ei caracteristice și a început arhitectura monumentală.

(ii) *Egiptul arhaic.* Se pare că primul faraon care a domnit peste întregul Egipt a fost Narmer, din Egiptul de Sus, care a cucerit regatul rival din Deltă;probabil că el a fost Menes din tradiția de mai tîrziu și el a fost în mod cert întemeietorul dinastiei 1. Cultura egipteană a progresat și s-a maturizat rapid în timpul primelor două dinastii.

(iii) *Regatul Vechi.* În dinastiile 3-6 Egiptul a atins apogeul prosperității, splendorii și realizărilor culturale. Piramida în trepte a regelui Dioser și clădirile anexe constituie prima clădire importantă de piatră cioplită din istorie (cca 2650 î.d.Cr.). În Dinastia a 4-a faraonul era stăpîn absolut, nu numai în teorie (cum a fost întotdeauna) ci și în practică - a avea putere mai mare decît oricînd înainte sau după această perioadă. Pe scara autorității, următorul după rege era vizirul, iar după acesta conducătorii diferitelor ramuri ale administrației. La început membrii familiei regale dețineau asemenea funcții. În timpul acestei perioade cultura materială a atins nivele înalte în arhitectură (culminînd cu Marea Piramidă a lui Keops, dinastia 4), sculptură și basoreliefuri pictate, cît și în mobilier și bijuterii. În dinastia 5 puterea regilor a slăbit din punct de vedere economic și preoții zeului soare, Ra aveau influență asupra regelui. În dinastia 6 egiptenii au explorat și au făcut comerț activ cu Nubia (numită mai tîrziu Cuș). Între timp declinul puterii regale a continuat. Această situație a ajuns la culme către sfîrșitul domniei de 94 de ani a lui Pepi II. Literatura din vremea aceasta a inclus cîteva cărți de înțelepciune: cele ale lui Imhotep, Hardidief, (?Kairos), Kagemni și, în special, cea a lui Ptah-hotep.

(iv) *Prima Perioadă intermediară.* În Deltă, unde a fost răsturnată ordinea încetățenită, această perioadă a fost o vreme de tulburări sociale (revoluții) și de infiltrare asiatică. Regii noi ai Egiptului Mijlociu (dinastiile 9 și 10) au preluat controlul și au încercat să restaureze ordinea în Deltă. Dar în cele din urmă ei s-au certat cu prinții din Teba, din Egiptul de Sus, și aceștia și-au declarat independența (dinastia 11) și în cele din urmă i-au înfrînt pe rivalii din nord, unind din nou Egiptul sub un singur sceptru puternic (cel al regilor Intef și Mentuhotep). Tulburările din această epocă au spulberat încrederea în sine a Egiptului din vremea Vechiului Regat și au dus la o serie de scrieri pesimiste care sînt printre cele mai frumoase și printre cele mai remarcabile scrieri din literatura egipteană.

b. Regatul Mijlociu și A Doua Perioadă intermediară

(i) *Regatul Mijlociu.* În cele din urmă dinastia 11 a fost urmată de Amenemhat I, întemeietorul dinastiei 12, un om cu mînă de fier. El și dinastia sa (cca 1991 î.d.Cr.) *au fost la fel de remarcabili.* Fiind ales de nobilii de același rang cu el, care își doreau o autonomie locală, într-o perioadă în care poziția tronului era instabilă, Amenemhat I a încercat să reabiliteze funcția regală printr-un program de reforme materiale prezentate și justificate în lucrări literare produse ca propagandă regală (vezi G. Posener, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XII^e Dynastie*, 1956). În acestea el s-a proclamat pe sine salvatorul (politic) al Egiptului. În consecință, el a refăcut administrația, a promovat prosperitatea agricolă și a apărat frontierele, amplasînd o serie de garnizoane pe granița asiatică. Conducerea administrativă nu se mai afla la Teba capitala din timpul dinastiei 11, care era prea departe înspre S, ci a fost mutată din nou în regiunea Memfis, *care din punct de vedere strategic era mult superioară*, la Ithet-Tawy, un centru construit în mod special pentru acest scop. Sesostris III a atacat Palestina, ajungînd pînă la Sihem („Sekmem"). Amploarea influenței egiptene în Palestina, Fenicia și S Siriei în timpul dinastiei 12 este indicată de textele execrative (secolul al 19-lea î.d.Cr.) care conțin nume pentru blesteme magice pentru dușmanii posibili din rîndul prinților semiți și districtele lor, afară de nume de nubieni și egipteni. (Vezi W. F. Albright, *JPOS* 8, 1928, p. 223-256; *BASOR* 81, 1941, p. 16-21 și *BASOR* 83, 1941, p. 30-36.)

Aceasta a fost epoca de aur pentru literatura clasică a Egiptului, în special pentru povestirile scurte. Această dinastie 12, care a fost bine organizată și care a păzit cu grijă granița asiatică, a fost după toate probabilitățile Egiptul din vremea lui Avraam. Porunca pe care a dat-o faraon slujitorilor săi cu privire la Avraam (Gen. 12:20) cînd a părăsit Egiptul are o paralelă (în revers) în porunca dată cu privire la întoarcerea unui egiptean exilat, pe nume Sinuhe (*ANET*, p. 21, rîndurile 240-250), iar în reprezentările grafice, prin grupul de 37 de asiatici care au vizitat Egiptul, prezentat într-o scenă faimoasă de pe un mormînt din Benihasan (vezi, de ex. *IBA*, fig. 25, p. 28-29). Amun din Teba, unit cu zeul soare sub numele Amen-Ra, a devenit zeul național principal; dar speranțele celor mai mulți egipteni pentru viața după moarte erau legate de zeul Osiris.

(ii) *A Doua Perioadă intermediară și dinastia Hyksos.* Timp de aproape un secol, începînd din 1786 î.d.Cr., *o nouă serie de regi din dinastia* 13 *au stăpînit* peste cea mai mare parte a Egiptului, avînd capitala la Ithet-Tawy. Domniile lor au fost în general scurte, așa încît un vizir putea să slujească mai multor regi. Fiind lipsită de conducerea regală stabilă, fermă și personală, mașinăria statului a început să se destrame în mod inevitabil. În vremea aceasta au putut fi găsiți în Egipt mulți sclavi semitici, chiar pînă la Teba (*IOSIF) și în cele din urmă căpeteniile semite (egipt. „căpeteniile din țări străine", *hk'w- h'swt* = Hyksos) *au cîștigat putere în Egiptul de jos* și *apoi* (probabil printr-o lovitură de stat neașteptată) au preluat stăpînirea întregului Egipt, cu capitala la Ithet-Tawy (formînd dinastiile 15 și a 16-a cunoscute și sub denumirea „Hyksos"), și au domnit aproape 100 de ani. Ei au stabilit o capitală și în E Deltei, la Avaris (la S de orașul modern Qantir). Acești faraoni semitici au preluat pe deplin rangul și stilul regal tradițional. La început faraonii din dinastia Hyksos au preluat administrația statului egiptean așa cum era, dar cu timpul au instalat *funcționari semitici în funcțiile înalte;* dintre aceștia cel mai bine cunoscut este cancelarul Hūr.

Iosif (Gen. 37-50) se potrivește perfect în acest context. La fel ca și mulți alții, el a fost un slujitor semit în familia unui egiptean important. Curtea regală respectă cu strictețe eticheta egipteană (Gen. 41:14; 43:32; *IOSIF), și cu toate acestea semitul Iosif este instalat într-o funcție înaltă (ca și în cazul lui Hur, poate, ceva mai tîrziu). Amestecul special de elemente egiptene și semite este oglindit în povestirea despre Iosif (în afară de faptul că este o povestire ebraică petrecută în Egipt) și se potrivește perfect în perioada dinastiei Hyksos. În plus, regiunea de E a Deltei a ocupaţ o poziție proeminentă în această perioadă (Avaris), și a revenit în atenție în istoria Egiptului abia în zilele lui Moise (*adică* în timpul dinastiei 19 sau, cel mai devreme, la sfîrșitul dinastiei 18).

În cele din urmă prinții din Teba s-au luptat împotriva dinastiei Hyksos din N; potrivit unei stele descoperite recent, regele Kamose a cucerit tot Egiptul de la Apopi III (Awoserre), cu excepția Avarisului din partea de NE a Deltei (vezi L. Habachi, *The Second Stela of Kamose*, 1972). În fine, succesorul lui Kamose, Ahmose I (întemeietorul dinastiei 18 și al Noului Regat) a expulzat din Egipt dinastia Hyksos împreună cu aderenții lor (atît egipteni cît și asiatici) și i-a înfrînt în Palestina. O schiță (ilustrată) a culturii din această perioadă se găsește în cartea lui W. C. Hayes, *Scepter of Egypt*, 2, 1959, p. 3-41.

c. Noul Regat - Imperiul

Următoarele cinci secole, din cca 1552 pînă în cca 1069 î.d.Cr., au fost martorele apogeului puterii și influenței politice a Egiptului și a epocii de cea mai mare grandoare și lux, dar către sfîrșitul perioadei au fost martorele prăbușirii vechiului spirit egiptean și, în cele din urmă, a spulberării vieții și civilizației egiptene care a avut loc în Perioada Tîrzie.

(i) *Dinastia 18*. Primii regi din această serie (cu excepția lui Tuthmosis I) se pare că au fost mulțumiți că au izgonit dinastia Hyksos și că au stăpînit peste Egipt și Nubia în spiritul tradiției celei de-a 12-a dinastii. Dar regele energic Tuthmosis III a preluat politica bunicului său Tuthmosis I și a urmărit să cucerească Palestina-Siria și să stabilească granița națională cît mai departe de Egipt cu putință, pentru e evita orice repetare posibilă a revenirii stăpînirii Hyksos. Prinții orașelor-state canaanite/amorite au ajuns vasali și au plătit tribut. Această stare a durat aproape un secol, pînă către sfîrșitul domniei lui Amenophis III (cca 1360 î.d.Cr.); în această perioadă scurtă de timp Egiptul a fost cea mai importantă forță din Orientul Apropiat antic.

Teba nu a fost singura capitală în perioada aceasta: Memfis, în N, era într-o poziție mai convenabilă din punct de vedere admnistrativ (în special pentru Asia). Amenophis III a avut o predilecție specială pentru zeul soare Aten, expus în discul solar, și în același timp a căutat să reducă ambițiile preoților și totuși să onoreze oficial pe Amūn. Dar fiul său, Amenophis IV, s-a rupt complet de Amūn și de aproape toți zeii, a interzis venerarea lor și a șters chiar și numele lor de pe monumente. Amenophis IV a proclamat venerarea exclusivă a lui Aten, și-a schimbat propriul nume în Akhenaten și a mutat capitala în orașul nou creat în Egiptul Mijlociu (Akhet-Aten, în prezent Tell el-Amarna). Numai el și familia regală se închinau lui Aten direct; oamenii de rînd i se închinau lui Aten în persoana faronului divin Akhenaten.

Între timp, stăpînirea Egiptului asupra Siriei și Palestinei a slăbit într-o oarecare măsură. Prinții mărunți din acele locuri erau liberi să se lupte între ei pentru realizarea ambițiilor personale, să se reclame unii pe alții la faraon și să ceară ajutor militar de la faraon pentru a-și duce la îndeplinire planurile. Această informație ne vine din faimoasele scrisori de la Amarna. În cele din urmă Akhenaten a trebuit să ajungă la un compromis cu oponenții de acasă și la numai 2-3 ani după moartea lui, venerarea, bogăția și renumele zeului Amun au fost restaurate deplin.

Generalul Haremhab a preluat controlul și a început să îndrepte lucrurile în Egipt. La moartea sa tronul a fost ocupat de colegul său, Paramessu care, sub numele de Ramses I, a întemeiat dinastia 19 și a domnit 1 an.

(ii) *Dinastia 19*. Aproximativ 1300-1200 î.d.Cr. După restaurarea internă a Egiptului făcută de Haremhab, Seti I (fiul lui Ramses I) s-a socotit destul de puternic încît să revendice autoritatea Egiptului asupra Siriei. Ciocnirea lui cu hitiții nu a fost lipsită de succes și cele două puteri au făcut un tratat. Seti a început un program impresionant de construcții în partea de NE a Deltei (primele construcții după epoca dinastiei Hyksos) și a avut acolo o reședință. Se poate ca el să fi întemeiat capitala din Deltă, extinsă foarte mult de fiul său Ramses II, care i-a dat numele său, „Pi-Ramses", Ramaseul, „Casa lui Ramses" (Ramses din Exod. 1:1). Ramses II a fost socotit faraonul *prin excelență*, uimind în așa măsură generațiile care au urmat încît nouă regi după el au adoptat numele lui (Ramses III-XI). În afară de reședința din Deltă, acest rege a început un program extensiv de construcții peste tot în Egipt și în Nubia, în timpul domniei sale de 66 de ani. În Siria el a luptat (de obicei împotriva hitiților) timp de 20 de ani (inclusiv bătălia de la Qadesh), pînă cînd, obosit de luptă și confruntat cu alți dușmani, el și regele hitit Hattușil III au semnat un tratat de pace durabil. Succesorul său, Merenptah, a făcut o incursiune rapidă în Palestina (cucerirea Ghezerului este atestată de o inscripție de la Amada, afară de faimoasa Stelă Israel); se pare că s-a luptat, printre alții, cu cîțiva israeliți și a trebuit să oprească o invazie periculoasă (aceea a „Popoarelor Mării") din Libia; succesorii lui au fost regi slabi.

Se pare că prima jumătate a dinastiei 19 a fost martora asupririi Israelului și a Exodului (*CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT). Restaurarea ordinii sub conducerea lui Haremhab și impulsul puternic dat construcțiilor în E Deltei de Seti I și Ramses II, împreună cu nevoia de mînă de lucru numeroasă și ieftină, a pregătit cadrul pentru asuprirea evreilor care a culminat cu lucrările de la Pitom și Ramses, descrise în Exod. 1:8-11. *Ramses a fost reședința importantă a faraonului în Deltă iar *Pitom a fost un oraș în Wadi Tumilat. Exod. 1:12-22 ne dă cîteva detalii despre condițiile acestei sclavii; pentru informații despre fabricarea cărămizilor de către evrei, vezi *CĂRĂMIDĂ; *MOISE.

În ce privește prima parte a vieții lui Moise, nu găsim nimic excepțional sau incredibil în faptul că un semit este crescut la curtea Egiptului, poate într-un *harim* din reședința de plăcere din Deltă, întrucît faraonii aveau mai multe asemenea *harim*-uri (*cf.* J. Yoyotte în G. Posener, *Dictionary of Egyptian Civilization*, 1962). Începînd cel puțin din timpul domniei lui Ramses II, asiatici au fost crescuți în *harim*-urile re-

gale, cu scopul de a fi pregătiți pentru funcții oficiale (vezi S. Sauneron și J. Yoyotte, *Revue d'Égyptologie* 7, 1950, p. 67-70). Ben 'Ozen din Sûr-Bāšān („Stînca Basanului"), semit veritabil, a fost paharnic regal (*wb'-nsw*) al lui Merenptah (J. M. A. Janssen, *Chronique d'Égypte* 26, No. 51, 1951, p. 54-57 și fig. 11), iar un alt paharnic semit al acestui rege s-a numit Pen-Hasuri („cel din Hațor") (*cf.* Sauneron și Yoyotte, *op. cit.*, p. 68, n. 6). La un alt nivel un egiptean de prin 1170 î.d.Cr. îl ceartă pe fiul său pentru că s-a unit în frăție de sînge cu asiatici din deltă (J. Cerny, *JNES* 14, 1955, p. 161 ș.urm.). De aceea creșterea și educarea în spirit egiptean a lui Moise, în Exod. 2, este pe deantregul credibilă; dacă cineva ar vrea să discrediteze relatarea, va trebui să aducă contra-argumente credibile și mai puternice. Un alt fapt subînțeles este că Moise a primit o educație egipteană; una dintre cele mai bune din vremea sa. Vezi de asemenea *MOISE. Despre vrăjitori sau magicieni, vezi *MAGIE ȘI VRĂJITORIE; despre urgii, vezi *URGIILE DIN EGIPT. Pentru plecarea fugarilor (comparabilă cu cea a lui Moise în Exod. 2:15), vezi fuga a doi sclavi fugari, în Papirusul Anastasi V (*ANET*, p. 259) și clauzele de extrădare a fugarilor în tratatul dintre Ramses II și hitiți (*ANET*, p. 200-203). Pentru mișcările de popoare sau grupuri mari, vezi exemplul hitit citat în articolul *EXODUL, iar pentru numărul israeliților la Exod, *CĂLĂTORIA ÎN PUSTIE. În perioada aceasta a existat un du-te vino constant între Egipt și Canaan (vezi rapoartele de frontieră în *ANET*, p. 258-259). Epoca dinastiei 19 a fost cea mai cosmopolitană din istoria Egiptului. Mai mult decît în dinastia 18, cuvinte ebraice și canaanite au pătruns cu zecile în limba și literatura egipteană, iar funcționarii oficiali egipteni au arătat cu mîndrie cunoștințele lor de limbă canaanită (*Papirusul Anastasi I*, vezi *ANET*, p. 477b). Zeitățile semite (Baal, Anath, Resheph, Astartea) erau acceptate în Egipt și aveau temple acolo. Astfel, ar fi imposibil ca evreii să nu fi auzit ceva despre țara Canaan, iar canaaniții și obiceiurile lor erau în fața ochilor lor chiar mai înainte ca evreii să fi plecat din Egipt; cunoașterea unor asemenea lucruri, dovedită în Pentateuh, nu implică o dată tîrzie a scrierii, survenită după invazia israelită a Canaanului, după cum se presupune adesea.

(iii) *Dinastia 20.* La timpul potrivit, prințul Setnakht a restabilit ordinea. Fiul său, Ramses III, a fost ultimul mare faraon imperial al Egiptului. În primul deceniu al domniei sale (cca 1190-1180 î.d.Cr.) o serie de mișcări mari de popoare în partea de E a bazinului Mediteranei au spulberat Imperiul hitit din Asia Mică, au produs o ruptură în sistemul tradițional canaanit-amorit de orașe-state din Siria și Palestina și au amenințat Egiptul cu o invazie atît din Libia cît și din Palestina. Ramses III a stăvilit aceste atacuri în trei campanii disperate și, pentru o scurtă perioadă de timp, a împins armatele egiptene în Palestina. Întrucît succesorii săi, Ramses IV-XI, au fost în cea mai mare parte conducători slabi, aparatul de stat a devenit tot mai ineficient și corupt, iar inflația cronică a tulburat economia, cauzînd mari greutăți economice pentru oamenii de rînd. Faimoasele jafuri ale mormintelor regale de la Teba au atins apogeul în această vreme.

d. Istoria Egiptului și a Israelului în perioada de declin
De acum încolo istoria Egiptului a fost marcată de declin, oprit din cînd în cînd, dar numai pentru perioade scurte de timp, de regi cu o personalitate remarcabilă. Amintirea măreției trecute a Egiptului a dăinuit dincolo de granițele sale și a fost un sfetnic rău pentru Israel și Iuda cînd au făcut greșeala să se bazeze pe „trestia frîntă".

(i) *Dinastia 21 și monarhia unitară.* Către sfîrșitul domniei lui Ramses XI, generalul Herihor (care era și mare preot al lui Amūn) a domnit în Egiptul de Sus iar prințul Nesubanebded I (Smendes) a domnit în Egiptul de Jos; din punct de vedere politic aceasta a fost considerată o „renaștere" *(whm-mswt).* În urma morții lui Ramses XI (cca 1069 î.d.Cr.), Smendes a devenit faraon la Tanis și a fost garantată succesiunea pentru urmașii săi (dinastia 21), iar, în schimb, succesorii lui Herihor la Teba au fost confirmați ca mari preoți ereditari ai lui Amun, domnind asupra Egiptului de Sus în subordinea faraonilor de la Tanis. Astfel, în Dinastia a 21-a, o jumătate din Egipt stăpînea peste întregul Egipt numai cu permisiunea amabilă a celeilalte jumătăți!

Aceste circumstanțe speciale ne ajută să explicăm politica externă modestă a acestei dinastii în Asia: o politică de prietenie și alianță cu statele vecine din Palestina, acțiunile militare fiind limitate la acțiuni menite să protejeze frontiera din colțul de SV a Palestinei, cea mai apropiată de granița egipteană. Se poate ca motivele comerciale să fi fost puternice, întrucît Tanis era un port important. Toate aceste fapte sînt în armonie cu referirile contemporane din VT.

Cînd regele David a cucerit Edomul, moștenitorul edomit Hadad, care era copil, a fost dus în Egipt ca să fie în siguranță. În Egipt s-a bucurat de o primire atît de favorabilă încît atunci cînd a crescut mare a primit o soție din familia regală (1 Împ. 11:18-22). Un exemplu clar cu privire la politica externă a dinastiei 21 îl găsim în prima parte a domniei lui Solomon. Un *faraon „a bătut Ghezerul" și l-a dat ca zestre fiicei sale care s-a căsătorit cu Solomon, întărind astfel o alianță (1 Împ. 9:16; *cf.* 3:1; 7:8; 9:24; 11:1). Combinația de acțiuni polițienești în SV Palestinei (Ghezer) și alianța cu statul israelian puternic i-a conferit Egiptului siguranță pe granița asiatică și a adus, fără îndoială, cîștiguri economice pentru ambele țări. La Tanis a fost găsit un basorelief triumfal deteriorat care prezintă pe faraonul Siamūn lovind pe un străin - probabil un filistean, judecînd după securea de tip egeean din mîna lui. Acest detaliu sugerează cu tărie că Siamūn este cel care a condus acțiunile polițienești în Filistia (ajungînd pînă la cetatea canaanită Ghezer) și cel care a devenit aliatul lui Solomon. (Pentru această scenă, vezi P. Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, p. 40, fig. 5).

(ii) *Dinastiile libiene și monarhia divizată.* 1. *Șișac. Cînd ultimul rege din Tanis a murit în anul 945 î.d.Cr., un șef de trib puternic din Libia (? Bubastis/Pibeseth) s-a urcat pe tron în mod pașnic și a luat numele de Sheshonq I (în Biblie, Șișac), întemeind astfel dinastia 22. În timp ce a consolidat Egiptul din punct de vedere intern sub conducerea sa, Sheshonq I a început o politică externă asiatică nouă și agresivă. El l-a privit pe Solomon, regele Israelului, nu ca pe un aliat ci ca pe un rival politic și economic pe frontiera sa de NE și de aceea a căutat să dezbine regatul evreu. În timpul vieții lui Solomon, Sheshonq s-a purtat cu abilitate și nu a întreprins nici o acțiune, afară de adăpostirea refugiaților politici, dintre care s-a remarcat Ieroboam fiul lui Nebat (1 Împ. 11:29-40). În urma

morții lui Solomon, întoarcerea lui Ieroboam în Palestina a grăbit dezbinarea împărăției în două regate mai mici conduse de Roboam și Ieroboam. La scurtă vreme după aceasta, în „anul al cincilea" al lui Ieroboam, 925 î.d.Cr. (1 Împ. 14:25-26; 2 Cron. 12:2-12), folosind ca pretext un incident de frontieră cu beduinii (fragment de stelă, Grdseloff, *Revue de l'Histoire Juive en Égypte*, 1, 1947, p. 95-97), Șișac a invadat Palestina și a supus atît pe Israel cît și pe Iuda, așa cum se arată în stela sa descoperită la Meghido (C. S. Fisher, *The Excavation of Armageddon*, 1929, p. 13 și fig.). Multe nume de locuri biblice apar în lista anexată la basoreliefuI triumfal sculptat de Șișac în templul lui Amūn (Karnak) din Teba (vezi *ANEP*, p. 118 și fig. 349). (Vezi de asemenea *SUCHIENI.) Scopul lui Sheshonq a fost limitat și bine definit: să dobîndească siguranță politică și comercială prin supunerea vecinilor apropiați. El nu a făcut nici o încercare de a reînvia imperiul lui Tuthmosis sau Ramses.

2. *Zerah. Din 2 Cron. 14:9-15; 16:8 s-ar părea că Osorkon I, succesorul lui Sheshonq, a încercat să repete succesul tatălui său, dar era prea comod pentru a merge el însuși la luptă. În schimb, se pare că l-a trimis pe generalul etiopian Zerah, care l-a înfrînt în mod decisiv pe Asa, regele lui Iuda, pe la 897 î.d.Cr. Această înfrîngere a marcat sfîrșitul politicii agresive a Egiptului în Asia. Totuși, la fel ca și Sheshonq I, Osorkon I a menținut relații cu Byblos, în Fenicia, unde au fost găsite statui ale ambilor faraoni (*Syria* 5, 1924, p. 145-147 și placa 42; *Syria* 6, 1925, p. 101-117 și placa 25).

3. Egiptul și dinastia lui Ahab. Takeloth I, succesorul lui Osorkon I, se pare că a fost un rege slab care a îngăduit ca puterea regală să-i scape printre degetele sale incompetente. Astfel următorul rege, Osorkon II, a moștenit un Egipt a cărui unitate era deja amenințată: guvernatorii locali ai provinciei Libia au devenit tot mai independenți și în Teba au apărut tendințe separatiste. De aceea se pare că el s-a întors la vechea politică externă „modestă" a dinastiei 21 (care a fost la fel de slabă), o politică de alianță cu vecinii din Palestina. Acest fapt este sugerat de descoperirea în palatul lui Omri și Ahab din Samaria a unei vaze de alabastru a lui Osorkon II, o vază de felul celor pe care faraonii le includeau în cadourile diplomatice trimise altor conducători de state (ilustrată în Reisner, etc., *Harvard Excavations at Samaria*, 1, 1924, fig. pe p. 247). Aceasta sugerează că Omri sau Ahab a avut legături atît cu Egiptul cît și cu Tirul (*cf.* căsătoria lui Ahab cu Izabela). Osorkon II a făcut de asemenea cadou o statuie la Byblos (M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, 1, p. 115-116 și placa 43).

4. Osea și „regele So al Egiptului". Politica „modestă" reînviată de Osorkon II a fost continuată, fără îndoială, de succesorii săi și mai slabi, sub conducerea cărora Egiptul s-a destrămat treptat în provinciile constituente iar regii locali au domnit în diferite locuri (dinastia 23), alături de dinastia 22, cu capitala la Tanis/Zoan. Înainte de guvernarea dublă (care se poate să fi fost acceptată de ambele părți), statul egiptean a fost zguduit de un război civil violent care s-a concentrat în jurul Tebei (*cf.* R. A. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon*, 1958) și nu ar fi putut duce o politică externă diferită.

Toate aceste fapte arată de ce Osea, ultimul rege al lui Israel, s-a îndreptat atît de repede spre *So, regele Egiptului, pentru a-l ajuta împotriva Asiriei în anul 725/724 î.d.Cr. (2 Împ. 17:4) și arată cît de mult a greșit cînd și-a pus încrederea în Egipt, care era slab și dezbinat. Nimeni nu a venit în ajutorul Samariei ca să o salveze de la cădere. Identitatea lui „So" a fost obscură multă vreme. Probabil că este vorba de Osorkon IV, ultimul faraon din dinastia 22, cca 730-715 î.d.Cr. Adevărata putere în Egiptul de Jos era deținută de Tafnekht și succesorul său, Bekenrenef (dinastia 24) de la Sais, în V Deltei; Osorkon IV a fost atît de lipsit de putere încît în anul 716 î.d.Cr. i-a oferit lui Sargon, regele Asiriei aflat la granița Egiptului, un cadou constînd din doisprezece cai (H. Tadmor, *JCS* 12, 1958, p. 77-78).

(iii) *Etiopia - „trestia frîntă"*. Între timp s-a ridicat în Nubia (Cuș) un regat condus de prinți educați în Egipt. Dintre aceștia, Kashta și Piankhy au revendicat protectoratul asupra Egiptului de Sus, întrucît se închinau lui Amun la Teba. Într-o campanie Piankhy l-a supus pe Tafnekht, regele Egiptului de Jos, pentru a păstra Teba în siguranță, dar s-a întors imediat în Nubia.

Succesorul său, Shabaka (cca 716-702 î.d.Cr.) a recucerit Egiptul, eliminîndu-l pe Bekenrenef pînă în anul 715 î.d.Cr. Shabaka a avut o poziție de neutralitate sau prietenie față de Asiria; în anul 712 el a extrădat pe un fugar la cererea lui Sargon II, iar la Ninive au fost găsite sigilii ale lui Shabaka (probabil de la documente diplomatice). Nu încape îndoială că Shabaka a avut destule probleme în interiorul Egiptului, fără să se mai amestece în țări străine; din nefericire însă, succesorii săi din această dinastie (25) au fost mai puțin înțelepți. Cînd *Sanherib al Asiriei a atacat pe Ezechia, regele lui Iuda în anul 701 î.d.Cr., noul faraon etiopian pripit, Shebitku, l-a trimis pe fratele său *Tirhaca, la fel de tînăr și lipsit de experiență, să lupte cu Asiria (2 Împ. 19:9; Is. 37:9), iar rezultatul a fost o înfrîngere amară pentru Egipt. Faraonii etiopieni nu au înțeles forța superioară a Asiriei - după această înfrîngere, Tirhaca a mai fost înfrînt încă de două ori de Asiria (cca 671 și 666/5, în calitate de rege), iar Tanutamen a fost înfrînt o dată - amestecul lor incompetent în problemele palestiniene a fost la fel de dezastruos pentru Egipt cît și pentru Palestina. Ei au fost cu adevărat „trestia frîntă" din remarca batjocoritoare a regelui asirian (2 Împ. 18: 21; Is. 36:6). Exasperat de acest amestec încăpățînat, în anul 664/3 î.d.Cr. Asurbanipal a atacat și a jefuit cetatea antică sacră Teba, jefuind comori adunate în temple în decurs de paisprezece secole. Cînd a proclamat viitoarea prăbușire a Ninivei profetul Naum nu a putut găsi nici o comparație mai plastică decît căderea acestei cetăți (3:8-10). Totuși, Asiria nu a putut ocupa Egiptul și a lăsat numai garnizoane în puncte cheie.

(iv) *Egipt, Iuda și Babilon*. În Egiptul care era deja dezorganizat, abilul prinț local din Sais (partea de V a Deltei) a reușit să unească cu multă pricepere tot Egiptul sub sceptrul său. Acesta a fost Psammetichus I, care a întemeiat dinastia 26 (de la Sais). El și succesorii săi au restaurat unitatea internă și prosperitatea Egiptului. El a format o armată puternică în jurul unui nucleu puternic de mercenari greci, a sporit considerabil comerțul, încurajîndu-i pe negustorii greci, și a construit flote puternice pe Marea Mediterană și pe Marea Roșie. Dar, ca o compensare pentru lipsa de vitalitate lăuntrică reală, inspirația a fost

căutată în gloria trecută a Egiptului; arta veche a fost copiată și titlurile arhaice au fost aduse din nou la modă în mod artificial.

Pe plan extern, această dinastie (cu excepția lui Hophra) a dus, pe cît posibil, o politică de echilibru cu puterile din V Asiei. Astfel, Psammetic I nu a atacat Asiria, ci a fost aliat cu ea împotriva Babilonului care era în ascensiune. Tot așa, Neco II (610-595 î.d.Cr.) a pornit să ajute Asiria (2 Împ. 23:29) împotriva Babilonului, dar Iosia, regele lui Iuda, a pecetluit soarta Asiriei prin întîrzierea lui Neco la Meghido, chiar dacă l-a costat viața. Egiptul s-a considerat moștenitorul posesiunilor Asiriei în Palestina, dar armatele sale au fost înfrînte în mod decisiv la Carchemiș în anul 605 î.d.Cr., așa încît toată Siria și Palestina a căzut în mîinile Babilonului (Ier. 46:2). Ioiachim, regele lui Iuda, a schimbat vasalitatea egipteană cu cea babiloniană, timp de 3 ani. Dar așa cum arată cronicile babiloniene, Egiptul și Babilonul s-au ciocnit din nou într-un conflict deschis în 601 î.d.Cr., cu pierderi mari de ambele părți; Nebucadnețar a rămas după aceasta timp de 18 luni în Babilon, ca să-și refacă armata. În perioada aceasta Ioiachim, regele lui Iuda, s-a răsculat (2 Împ. 24:1 ș.urm.), sperînd fără îndoială că va fi ajutat de Egipt. Nu a primit nici un ajutor; de data aceasta Neco a fost înțelept și a rămas neutru. Nebucadnețar nu a suferit pierderi cînd a cucerit Ierusalimul în anul 597 î.d.Cr. Psammetic II a menținut pacea; vizita lui de stat la Byblos a fost legată de interesele comerciale ale Egiptului în Fenicia și nu de alte interese. El a luptat numai în Nubia. Dar Hophra (589-570 î.d.Cr.; numit Apries de către greci) a dat la o parte reținerea dinastică în mod nechibzuit și a mers să-l ajute pe Zedechia în revolta sa împotriva Babilonului (Ezec. 17:11-21; Ier. 37:5), dar s-a întors în grabă în Egipt cînd Nebucadnețar a ridicat temporar asediul (al doilea) Ierusalimului ca să-l atace pe el - Hophra a lăsat Ierusalimul să piară în mîinile babilonienilor în anul 587 î.d.Cr. După alte dezastre, *Hophra a fost înlocuit în cele din urmă în anul 570 î.d.Cr. de către Ahmose II (Amasis, 570-526 î.d.Cr.). Așa cum prorocise mai devreme Ieremia (46:13 ș.urm.), Nebucadnețar a pornit acum împotriva Egiptului după (așa cum se arată într-o tăbliță babiloniană deteriorată), pentru a preveni orice repetare a amestecurilor din direcția aceea. El trebuie să fi ajuns la o înțelegere oarecare cu Ahmose, deoarece de atunci și pînă cînd amîndouă țările au fost înghițite de Medo-Persia, Egiptul și Babilonul au fost aliați împotriva amenințării crescînde din partea Mediei. Dar în anul 525 î.d.Cr. Egiptul a pășit pe urmele aliaților săi și a intrat sub stăpînirea Perșilor, sub domnia lui Cambise. Pentru această perioadă, vezi *BABILON și *PERSIA.

(v) *Regatul decăzut.* La început stăpînirea Persiei asupra Egiptului (Darius I) a fost dreaptă dar fermă; repetatele revolte ale egiptenilor au dus la o înăsprire a politicii persane. Egiptenii au produs propagandă anti-persană care a fost primită bine în Grecia (*cf.* Herodot); aveau un dușman comun. Pentru o scurtă vreme, între cca 400-341 î.d.Cr., ultimii faraoni locali ai Egiptului (dinastiile 28-30) au redobîndit o independență precară pînă cînd au fost copleșiți de Persia, căreia i-au fost supuși timp de 9 ani, pînă cînd Alexandru a intrat în Egipt ca un „eliberator", în 332 î.d.Cr. (Vezi F. K. Kienitz, în Bibliografie, și G. Posener, *La Première Domination Perse en Égypte*, 1936). După aceasta Egiptul a fost prima monarhie elenistică sub conducerea *Ptolemeilor și apoi a căzut sub călcîiul Romei și al Bizanțului. Din secolul al 3-lea d.Cr. Egiptul a fost o țară predominant creștină, cu o biserică schismatică proprie (coptă). În 641/2 d.Cr. cucerirea islamică a anunțat epoca medievală și cea modernă.

V. Literatura

a. Sfera literaturii egiptene

(i) *Mileniul al 3-lea î.d.Cr.* Literatura religioasă și filozofică reprezintă cele mai cunoscute produse ale Vechiului Regat și din Prima Perioadă Intermediară. Marii înțelepți Imhotep, Hardidief (?Kairos) pînă la Kagemni și Ptahhotep au produs „Instrucțiuni" sau „Învățături" (egipt. *sb'yt*), colecții scrise de maxime pătrunzătoare pentru o conduită înțeleaptă în viața de fiecare zi, în special pentru tineri care doreau să ocupe funcții înalte, începînd în felul acesta o tradiție foarte lungă în Egipt. Cele mai bine păstrate scrieri sînt cele ale lui Ptahhotep; vezi Z. Zaba, *Les Maximes de Ptahhotep*, 1956. Pentru Textele din Piramidă și Teologia din Memfis, vezi **VI**, mai jos.

Îndemnurile lui Ipuwer reflectă prăbușirea societății egiptene și a vechii ordini sociale în Prima Perioadă Intermediară, iar *Cearta unui om sătul de viață cu sufletul său* reflectă agonia acestei perioade în termenii unui conflict personal care îl aduce pe om în pragul sinuciderii. *Învățăturile pentru Regele Merikarē* arată un interes remarcabil pentru tratarea corectă a problemelor de stat, iar cele nouă cuvîntări retorice ale *Țăranului elocvent*, încadrate între un prolog și un epilog în proză (*cf.* Iov), fac apel la dreptatea socială.

(ii) *Prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr.* În Regatul Mijlociu, povestirile și scrierile de propagandă sînt remarcabile. Cea mai frumoasă dintre narațiuni este *Biografia lui Sinuhē*, un egiptean care a petrecut mulți ani în exil în Palestina. *Marinarul naufragiat* este o lucrare de ficțiune nautică. Între scrierile de propagandă, *Profeția lui Neferty* (*„Neferrohu"*, în cărțile mai vechi) este o pseudo-profeție menită să prevestească pe Amenemhat I ca salvator al Egiptului. Cu privire la preziceri în Egipt, vezi Kitchen, *Tyndale House Bulletin* 5/6, 1960, p. 6-7 și ref. Două „Învățături" loialiste, *Sehetepibre* și *Un om către fiul său*, au avut scopul de a identifica, în gîndirea clasei stăpînitoare și, respectiv, a oamenilor de rînd, viața bună cu loialitatea față de tron. Pentru funcționarii în curs de pregătire, *Învățăturile lui Khety, fiul lui Duauf sau Satira meseriilor* scoate în relief avantajele profesiunii de scrib față de toate celelalte ocupații (manuale) prin faptul că le descrie pe acestea în culori sumbre. Pentru povestiri despre magicieni, vezi *MAGIE ȘI VRĂJITORIE (egipteană).

(iii) *Ultima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr.* În timpul acestei perioade Imperiul a produs alte povestiri, între care o serie de basme foarte frumoase (de ex. *Prințul fără de noroc; Povestea celor doi frați*), aventuri istorice (*Cucerirea Iopei*, precursoare pentru *Ali Baba și cei 40 de hoți*) și biografii, cum sînt *Pățaniile lui Wenamun*, care a fost trimis în Liban să aducă lemn de cedru în zilele nefaste ale lui Ramses XI. Poezia a excelat în trei forme: lirică, regală și religioasă. În prima categorie se încadrează o serie de poezii de dragoste fermecătoare, anunțînd prin stilul

lor general cadențele tandre din Cîntarea Cîntărilor. Faraonii din vremea Imperiului au comemorat victoriile lor prin imnuri de triumf, cele mai frumoase fiind imnurile lui Tuthmosis III, Amenophis III, Ramses II și Merenptah (Stela Israel). Deși mai puțin proeminentă, literatura filozofică a continuat să fie reprezentată; în afară de „Învățăturile" lui Ani și Amennakhte, există o odă remarcabilă despre imortalitatea scrisului. În legătură cu literatura filozofică aparținînd a lui Amenemope, vezi *b*. (i) 2, mai jos.

(iv) *Primul mileniu î.d.Cr.* Pînă în prezent este cunoscută mai puțină literatură din această epocă. În scrierea demotică, „Învățăturile lui Onchsheshonqy" datează din ultimele secole î.d.Cr., iar *Povestirile marilor preoți de la Memfis* (magicieni) datează din secolul 1 d.Cr. Majoritatea literaturii copte (creștine) constă din traduceri de literatură bisericească greacă, Shenoute fiind singurul scriitor creștin autohton remarcabil.

b. Literatura egipteană și VT

Lista incompletă redată mai sus își propune doar să arate cantitatea, bogăția și varietatea literaturii egiptene antice; în afară de scrierile care se încadrează în secțiunea despre Religie de mai jos, există o serie de scrieri istorice, scrieri cu caracter comercial și oficial. Egiptul este doar una dintre țările biblice; țările învecinate oferă și ele o mulțime de scrieri (*ASIRIA; *CANAAN; *HITIȚII.) Acest gen de literatură este relevant din două puncte de vedere: mai întîi, referitor la problema contactului direct cu scrierile ebraice; în al doilea rînd, prin faptul că furnizează materiale contemporane, directe și datate pentru verificarea obiectivă a formelor literare din VT și pentru diferite tipuri de critică literară.

(i) *Problema contactului direct.* 1. Gen. 39; Ps. 104. În trecut s-a sugerat că incidentul cu soția infidelă a lui Potifar, relatat în Gen. 39, ar fi bazat pe un incident similar din *Povestea celor doi frați*, o scriere mitică. Dar singurul punct comun al celor două relatări este o soție infidelă; Povestea celor doi frați este o lucrare de ficțiune literară (eroul este transformat într-un taur, într-un pom etc.), în timp ce narațiunea despre Iosif este o biografie care are contact permanent cu realitatea. Din nefericire, soțiile infidele nu sînt un simplu mit, în Egipt sau în altă parte (vezi o întîmplare egipteană din *JNES* 14, 1955, p. 163).

Egiptologii din zilele noastre nu mai consideră că „Imnul lui Aten", de Akhenaten, a inspirat părți din Ps. 104, așa cum a sugerat cîndva Breasted (*cf.* J. H. Breasted, *Dawn of Conscience*, 1933, p. 366-370). Același caracter universal și aceeași adorare a zeului ca și creator și susținător apare în imnuri dedicate lui Amun și care sînt datate atît înainte cît și după imnul lui Aten, și ar fi putut transfera aceste concepte pînă în epoca psaltirii ebraice (vezi, de ex. J. A. Wilson, *Burden of Egypt / Culture of Ancient Egypt*, p. 224-229). Dar chiar și această legătură speculativă nu are prea mare valoare, deoarece același caracter universal apare la fel de timpuriu în Asia de V (vezi exemplele date de W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, ed. 1957, p. 12-13, 213-223) și de aceea este prea general răspîndită pentru a putea constitui un criteriu pentru stabilirea unei relații directe. Același lucru poate fi spus cu privire la așa-numiții psalmi de penitență ai lucrătorilor din necropola Tebei în dinastia 19. Sentimentul de neîmplinire sau de păcat nu este specific Egiptului (și, de fapt, este chiar neobișnuit aici); psalmii egipteni ar trebui comparați cu mărturisirea păcătoșeniei omului făcută de regele hitit Mursil II (*ANET*, p. 395b) și cu odele de penitență din Babilon. Acestea din urmă arată răspîndirea largă a ideii generale (deși accentele locale puteau fi diferite) și nu pot fi folosite pentru a stabili relații directe (*cf.* G. R. Driver, *The Psalmists*, ed. D. C. Simpson, 1926, p. 109-175, în special 171-175).

2. Înțelepciunea lui Amenemope și Proverbele. Fiind impresionați de asemănările verbale dintre diferite pasaje din „Învățăturile" egiptene ale lui Amenemope (cca 1100 î.d.Cr., vezi mai jos) și „cuvintele celui înțelept" (Prov. 22:17-24:22) citate de Solomon (dacă punem semnul de egalitate între „învățătura mea", în 22:17, și cea a lui Solomon, în 10:1), mulți au presupus (urmînd ideea lui Erman) că Proverbele au împrumutat din scrierea lui Amenemope; numai Kevin și McGlinchey au îndrăznit să adopte o părere contrară. Alții, împreună cu W. O. E. Oesterley, *Wisdom of Egypt and the Old Testament*, 1927, au pus la îndoială corectitudinea unei extreme sau a celeilalte, considerînd că probabil atît Amenemope cît și Proverbele au preluat material dintr-un fond comun de proverbe populare din Orientul antic, în special dintr-o lucrare ebr. mai veche. Presupusa dependență a Proverbelor de scrierea lui Amenemope continuă să fie o părere răspîndită (de ex. P. Montet, *L'Egypte et la Bible*, 1959, p. 113, 127), dar nu încape îndoială că este prea simplistă. Printr-o examinare minuțioasă a scrierii lui Amenemope și a Proverbelor în comparație cu toată gama de scrieri filozofice din Orientul Apropiat, cercetări recente au arătat că de fapt nu există nici un temei adecvat pentru a presupune o relație specială între scrierea lui Amenemope și Proverbe. Mai sînt alte două idei care trebuie remarcate. Mai întîi, în privința datei, Plumley (*DOTT*, p. 173) menționează o ostraca a lui Amenemope de la Cairo care „poate fi datată cu suficientă certitudine în a doua jumătate a dinastiei 21". Prin urmare, scrierile egiptene ale lui Amenemope nu puteau fi scrise mai tîrziu de 945 î.d.Cr. (adică, sfîrșitul dinastiei 21) și egiptologii înclină în favoarea datării lor în timpul dinastiilor 18-20. În orice caz, nu există nici un motiv obiectiv în virtutea căruia Cuvintele înțeleptului evreu să nu dateze din timpul domniei lui Solomon, *adică*, din secolul al 10-lea î.d.Cr. A doua observație se referă la cuvîntul *šilšôm*, găsit în Prov. 22:20, pe care Erman și alții îl traduc „treizeci", susținînd că Proverbele imită cele „30 de capitole" ale lui Amenemope. Dar Prov. 22:17 - 24:22 conțin nu 30, ci 33 de îndemnuri, și cea mai simplă interpretare este că *šlšwm* este o formă eliptică a lui *'etmôl šilšôm*, „anterior", „deja", și propoziția ar putea fi tradusă: „Oare nu ți-am scris deja învățăturile mele?".

(ii) *Folosirea literară și critica VT.* Din nefericire metodele convenționale de critică literară a VT (vezi *BIBLIEI, CRITICA) au fost formulate și dezvoltate in special în secolul trecut, fără vreo referire cît de superficială la caracteristicile reale ale literaturii contemporane din lumea biblică, alături de care au luat ființă scrierile ebraice și cu ale cărei fenomene literare acestea prezintă remarcabile asemănări de formă exterioară. Este imposibil ca aplicarea unor asemenea modalități externe și tangibile de control să nu aibă consecințe drastice pentru aceste metode de critică literară. Textele egiptene sînt o sursă bogată de asemenea informații externe de referință, iar scrierile

mesopotamiene, cele din N Canaanului (ugaritice), hitite și altele, furnizează confirmări valoroase. Pentru un studiu preliminar, vezi K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, cap. 6-7.

VI. Religia

a. Zeii și teologia

Religia egipteană nu a fost niciodată un tot unitar. Au existat întotdeauna zei locali în diferite părți din țară, iar între aceștia erau Ptah, zeul meșteșugurilor din Memfis; Thoth, zeul învățăturii și al lunii, la Hermopolis; Amun „cel ascuns", zeul Tebei, care l-a depășit acolo pe zeul războiului, Mentu, și a devenit zeu de stat în Egiptul mileniului al 2-lea; Hathor, zeița bucuriei, la Dendera; și mulți alții. Erau apoi zeii cosmici: primul și cel mai important, Ra sau Atum, zeul soare, a cărui fiică Ma'et personifica Adevărul, Justiția, Dreptatea și ordinea cosmică; era apoi Nut, zeița cerului, și Shu, Geb și Nu, zeii aerului, pămîntului și, respectiv, apelor primordiale. Cultul lui Osiris și ciclul său (în care era inclusă soția sa, Isis, și fiul său, Horus) este cultul care s-a apropiat cel mai mult de o religie națională. Povestea lui Osiris stîrnea un mare interes în rîndul oamenilor: regele bun, omorît de fratele său rău Seth, a devenit domnitorul tărîmului celor morți și a triumfat în persoana fiului și răzbunătorului său postum, Horus, care, cu ajutorul mamei sale, Isis, a redobîndit regatul tatălui său pe pămînt. Egiptenii se puteau identifica cu Osiris reînviat în împărăția sa de după moarte; celălalt aspect al lui Osiris, ca zeu al vegetației, era legat de revărsarea anuală a Nilului și de renașterea vieții vegetale, combinat cu aspectul funerar din aspirațiile egiptenilor.

b. Închinarea egipteană

Închinarea egipteană era diferită de închinarea popoarelor semite, în general, și era complet diferită de închinarea evreilor, în special. Templul era izolat în incinta propriului său domeniu, înconjurat cu un zid înalt. Numai preoții care oficiau se închinau în asemenea temple; iar oamenii de rînd luau parte în mod activ la onorarea zeilor majori numai cînd zeul participa în procesiuni pline de fast la sărbătorile mari. În restul timpului ei își căutau consolarea în zei casnici și zei mai mărunți. Cultul zeilor majori urma un tipar general, zeul fiind tratat ca un rege pămîntesc. El era trezit din somn în fiecare dimineață cu un imn, era spălat și îmbrăcat (adică, statuia lui), servea micul dejun (jertfa de dimineață), rezolva problemele în cursul dimineții, servea o masă de amiază și una de seară (jertfele corespunzătoare) și apoi se ducea la culcare. Cu greu ne-am putea imagina un contrast mai puternic decît contrastul dintre zeitățile egiptene ale naturii și Dumnezeul lui Israel, care veghea fără încetare, care era autosuficient, care avea un sistem didactic de jertfe, simbolizînd nevoia de ispășire a păcatului uman, precum și mijlocul de ispășire și jertfele de pace aduse în părtășie cu El la cortul întîlnirii sau la Templu. În ce privește închinarea la temple în Egipt, vezi H. W. Fairman, *BJRL* 37, 1954, p. 165-203.

c. Literatura religioasă

Textele din Piramide (numite astfel deoarece au fost înscrise în piramide din timpul dinastiei 6), datează din mileniul al 3-lea î.d.Cr. Tot din această perioadă datează un număr mare de „vrăji", care se pare că formau un ritual regal funerar incredibil de complicat, precum și Teologia de la Memfis, care îl glorifică pe zeul Ptah ca fiind cauza primară, care a conceput în minte („inimă") și apoi a creat prin puterea cuvîntului („limbă") (un prevestitor îndepărtat al conceptului de *logos* întîlnit în Evanghelia după Ioan (1:1 ș. urm.), concept transformat prin Cristos). În toate epocile pot fi întîlnite imnuri și rugăciuni adresate zeilor, care de obicei sînt pline de aluzii mitologice. În perioada Imperiului, anumite imnuri dedicate lui Amun și faimosul imn al lui Aten scris de Akhenaten, ilustrează în mod remarcabil caracterul universal din vremea aceea; vezi secțiunea **V**, Literatură, *b* (i), mai sus. Epopeile despre zei care au dăinuit pînă în prezent există numai în citate. O parte obscenă din ciclul lui Osiris a supraviețuit în *Luptele dintre Horus și Seth.* Textele de pe Sicrie, din perioada Regatului Mijlociu (scrise de obicei în interiorul sicrielor din vremea aceea) și „Cartea morților" din perioada Imperiului și din perioada Tîrzie, nu sînt decît niște colecții de vrăji menite să protejeze și să-i ajute pe cei morți în viața de după moarte; pe zidurile mormintelor faraonilor din vremea Imperiului au fost înscrise cărți speciale de geografie „infernală". Cu privire la literatura de magie, *MAGIE ȘI VRĂJITORIE. Vezi *ANET* pentru traduceri din texte religioase.

d. Crezuri funerare

Crezurile complexe ale egiptenilor despre viața după moarte s-au exprimat în termenii materiali concreți ai unui Egipt din lumea cealaltă, o țară mai glorioasă, în care domnește Osiris. Alternativele pentru viața de dincolo includ însoțirea zeului soare, Ra, în călătoria sa zilnică pe cer și prin lumea subpămînteană, sau posibilitatea de a locui împreună cu stelele. Trupul era considerat o anexă materială pentru suflet; mumificarea era pur și simplu o modalitate artificială de păstrare a trupului în acest scop, cînd mormintele au devenit prea elaborate pentru ca razele soarelui să mai poată deshidrata trupul în mod natural, ca în gropile mai puțin adînci din vremurile preistorice. Obiectele lăsate în morminte pentru a fi folosite de cei morți atrăgeau de obicei hoți. Interesul egiptenilor în legătură cu moartea nu era morbid; dimpotrivă, acești oameni veseli, pragmatici și materialiști doreau doar să ia cu ei lucrurile bune din lumea aceasta și au folosit în acest scop mijloace magice. Mormîntul era locuința fizică veșnică a celui mort. Piramidele erau doar niște morminte regale a căror formă imita forma pietrei sacre a zeului Ra de la Heliopolis (vezi I. E. S. Edwards, *The Pyramids of Egypt*, 1961). Mormintele secrete săpate în piatră ale faraonilor din vremea Imperiului, aflate în Valea Regilor de la Teba, au fost concepute ca să-i oprească pe hoți, dar nu au reușit, cum nu au reușit nici piramidele pe care acestea le-au înlocuit.

BIBLIOGRAFIE. *Generalități.* Prezentări populare ale Egiptului antic: L. Cottrell, *The Lost Pharaohs*, 1950, și *Life under the Pharaohs*, 1955; P. Montet, *Everyday Life in the Days of Ramesses the Great*, 1958. O carte foarte folositoare este cartea lui S. R. K. Glanville (ed.), *The Legacy of Egypt*, 1942 (ed. nouă, 1965); o carte bine ilustrată este W. C. Hayes, *Sceptre of Egypt*, 1, 1953; 2, 1959; De asemenea, G. Posener, S. Sauneron și J. Yoyotte, *Dictionary of Egyptian Civilization*, 1962. Cu privire la Egipt și Asia, W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zum Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, 1962. O lucrare de referință

este H. Kees, *Ägypten*, 1933, partea 1 din *Kulturgeschichte des Alten Orients*, în seria *Handbuch der Altertumswissenschaft;* vezi și H. Kees, *Ancient Egypt, a Cultural Topography*, 1961, o carte folositoare și bine documentată. Bibliografie completă poate fi obținută din: I. A. Pratt, *Ancient Egypt*, 1925 și lucrarea sa *Ancient Egypt (1925-41)*, 1942, care conține aproape tot ce s-a publicat înainte de război; W. Federn, opt liste în *Orientalia* 17, 1948; 18, 1949; și 19, 1950, pentru anii 1939-47; J. M. A. Janssen, *Annual Egyptological Bibliography*, 1948 și urm., din anul 1947 încoace, plus B. J. Kemp, *Egyptology Titles*, publicată anual. Vezi și Porter-Moss, *Topographical Bibliography*, 7 vol.

Originea numelui. Brugsch, *Geographische Inschriften*, 1, 1857, p. 83; A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, p. 124*, 211*.

Geografie. O lucrare foarte valoroasă pentru structura fizică și geografică a Egiptului este J. Ball, *Contributions to the Geography of Egypt*, 1939. Pentru statistici moderne, vezi *The Middle East*, 1958. *Baedeker's Egypt*, 1929, conține multe informații. Deșerturile sînt descrise într-o oarecare măsură în A. E. P. Weigall, *Travels in the Upper Egyptian Deserts*, 1909. Cu privire la primele așezări și state din valea Nilului, W. C. Hayes, „Most Ancient Egypt" = *JNES* 22, 1964. Pentru geografia antică a Egiptului, o mină de informații este lucrarea lui (Sir) Alan Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vol., 1947, cu discuții valoroase și cu trimiteri la literatura de specialitate. Vezi de asemenea *EGIPTULUI, RÎUL, *HANES, *MEMFIS, *NAPHTUHIM, *NIL, *ON, *PATHROS, *PI-BESETH, *RAMSES, *TEBA, *ȚOAN, etc.

Limba. Pentru detalii și bibliografie despre limba egipteană, vezi Sir A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*[3], 1957. Pentru limba coptă, vezi W. C. Till, *Koptische Grammatik*, 1955, și A. Mallon, *Grammaire Copte*, 1956, pentru o bibliografie completă; în engleză, vezi C. C. Walters, *An Elementary Coptic Grammar*, 1972.

Istorie. Lucrarea standard este É. Drioton și J. Vandier, *L'Égypte* (Colecția *Clio*)[4], 1962, care conține discuții complete și bibliografie. O lucrare valoroasă este J. A. Wilson, *The Burden of Egypt*, 1951, retipărită sub titlul *The Culture of Ancient Egypt*, 1956. Lucrarea lui J. H. Breasted, *History of Egypt*, în mai multe ediții, este depășită, la fel ca și H. R. Hall, *Ancient History of the Near East*. Vezi de asemenea A. H. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, 1961; și în special *CAH*[3], vol. 1 și 2, 1970 ș.urm.

Cu privire la scrierile istorice egiptene, vezi L. Bull în R. C. Dentan (ed.), *The Idea of History in the Ancient Near East*, 1955, p. 3-34; C. de Wit, *EQ* 28, 1956, p. 158-169.

Cu privire la preoțiile rivale din Egipt, vezi H. Kees, *Das Priestertum im Ägyptischen Staat*, 1953, p. 78-88 și 62-69, precum și *Nachträge*, 1958; vezi de asemenea J. A. Wilson, *Burden of Egypt/Culture of Ancient Egypt*, cap. ix. Perioada Tîrzie, vezi K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 î.d.Cr.)* 1972, în special partea a IV-a.

Cu privire la Egipt, sub stăpînirea persană, vezi F. K. Kienitz, *Die Politische Geschichte Ägyptens, vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende*, 1953. Cu privire la cronicile babiloniene de pe tăblițe, vezi D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956. Pentru o corectură mică dar importantă în legătură cu datele dinastiei 26, vezi R. A. Parker, *Mitteilungen des Deutschen Archäeologischen Instituts, Kairo Abteilung*, 15, 1957, p. 208-212.

Cu privire la Egiptul greco-roman, vezi *CAH*, volumele recente; Sir H. I. Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, 1948, și *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, 1953 și edițiile mai recente; W. H. Worrell, *A Short Account of the Copts*, 1945.

Literatura. Cu privire la lucrările literare, vezi W. K. Simpson (ed), *The Literature of Ancient Egypt*, 1972, și M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1-2, 1973-76; multe texte istorice în J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, 5 vol., 1906-1907. O selecție considerabilă dar prescurtată apare în *ANET*. Un efort remarcabil de enumerare, identificare și restaurare a literaturii egiptene este lucrarea lui Posener, *Recherches Litteraires*, 1-7, în *Revue d'Égyptologie* 6-12 (1949-60). O contribuție valoroasă în acest domeniu este cartea lui T. E. Peet, *A Comparative Study of the Literatures of Egypt, Palestine and Mesopotamia*, 1931.

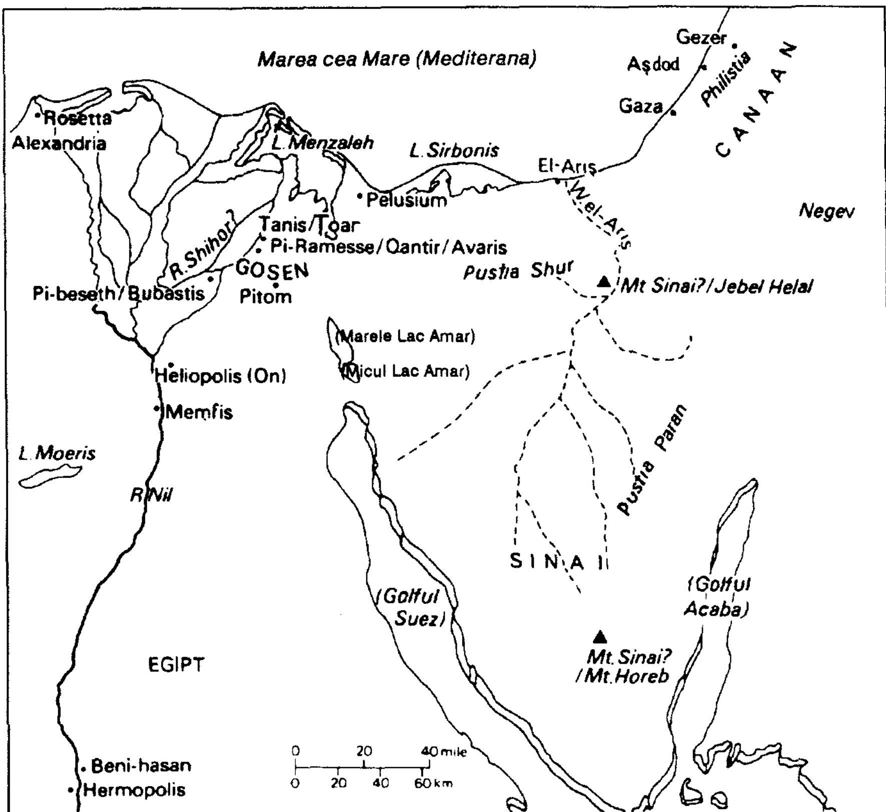
Religia. Cu privire la religia egipteană, o prezentare bună în l. engleză este lucrarea lui J. Cerny, *Ancient Egyptian Religion*, 1952; detalii mai multe și bibliografie în J. Vandier, *La Religion Égyptienne*, 1949; H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 1956, este o carte bună; vezi de asemenea S. Morenz, *Egyptian Religion*, 1973.

K.A.K.

EGIPTEANUL. În Fapt. 21:38, un agitator cu care un ofițer roman care comanda fortăreața Antonia l-a confundat pe Pavel cînd acesta a fost arestat în pridvoarele Templului. Potrivit lui Josephus (*BJ* 2. 261-263; *Ant.* 169-172), acest egiptean a mers la Ierusalim în cca 54 d.Cr., spunînd că este un profet și a condus o mare mulțime la Muntele Măslinilor, promițîndu-le că zidurile cetății aveau să se prăbușească la porunca lui. Soldații trimiși de Felix i-au împrăștiat pe urmașii lui, cu oarecare vărsare de sînge; egipteanul a fugit și a scăpat. (*ASASINI.) F.F.B.

EGIPTULUI, RÎUL. Identificarea corectă a „Rîului Egiptului" continuă să fie incertă. Trebuie să facem distincție între mai mulți termeni ebr. diferiți. Termenul *y*[e]*'ôr misrayim*, „rîul (= *Nilul) Egiptului" se referă în exclusivitate la Nilul propriu-zis: revărsarea și retragerea sezonieră a apelor este menționată în Amos 8:8, iar în Is. 7:18 este menționat cursul superior al Nilului (la plural). Termenul *n*[e]*har misrayim* „rîul (curgător al) Egiptului", apare o singură dată (Gen. 15:18), unde țara promisă este delimitată ca fiind situată între cele două rîuri mari, Nilul și Eufratul. Acești doi termeni *(y*[e]*'or/n*[e]*har misrayim)* sînt total separați și irelevanți de așa-numitul „rîu al Egiptului", *nahal misrayim* sau „fluviul-torent al Egiptului". Acesta trebuie să fie identificat cu rîul Șihor, așa cum se va vedea clar din cele ce urmează.

În VT se vede clar că Șihor reprezintă o parte a Nilului; vezi paralelismul dintre Șihor și *y*[e]*'ôr* (Nilul) în Is. 23:3, și dintre Șihor, ca Nilul egiptean, și rîul corespunzător din Asiria (Eufratul), în Ier. 2:18. În Ios. 13:3 Rîul Șihor constituia limita de SV a teritoriului care mai trebuia ocupat și de unde israeliții puteau



Egipt - hartă indicînd Wadi el-'Arish și rîul Șihor, care pot fi indentificate amîndouă ca „rîul Egiptului".

veni să întîmpine chivotul la intrarea în Ierusalim, 1 Cron. 13:5; textul din Ios. 13:3 specifică faptul că se afla la „răsărit de Egipt". Prin urmare, Șihor este cursul inferior al celui mai răsăritean dintre brațele Nilului antic (Pelusiac), vărsîndu-se în Mediterană la V de Pelusium (Tell Farameh). Termenul Șihor este de origine egipteană: *š-hr*, „apele lui Horus"- textele egiptene sînt de acord cu localizarea biblică prin faptul că menționează faptul că Șihorul produce sare și aluviuni pentru capitala apropiată din Deltă, Ramasen (Tanis sau Qantir), el este identificat de asemenea cu „rîul" din noma (provincia) a 14-a din Egiptul de Jos; vezi R. A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies, 1954, p. 74, 78 (identificarea cu Menzalah este eronată) și în special A. H. Gardiner, JEA* 5, 1918, p. 251-252.

Adevărata întrebare este dacă *nahal misrayim*, „rîul (fluviul-torent al) Egiptului" este sau nu identic cu Șihor, brațul cel mai răsăritean al Nilului.

Această identificare este contrazisă de faptul că în alte părți din Scriptură Nilul nu este numit niciodată un *nahal*. Rîul din Is. 11:15 este considerat adesea Eufratul (observați aici contextul asiro-egiptean, în special v. 16), iar amenințarea de a-l împărți în șapte *(nᵉhālîm* rîuri care pot fi traversate cu piciorul), reprezintă o transformare (și nu o descriere normală) a rîului, fie că este Nilul, fie că este Eufratul.

Dacă acest „wadi al Egiptului" nu este Nilul, cea mai bună alternativă ar fi identificarea lui cu Wadi el-'Arish, care curge din Sinai înspre N și se varsă în Mediterana la 145 km E de Egiptul propriu-zis (Canalul Suez) și la 80 km V de Gaza, în Palestina. În favoarea acestei identificări se poate aduce ca argument o schimbare perceptibilă de teren la V și E de el-'Arish. Către vest, spre Egipt, este numai un deșert arid și mărăcini; înspre est se află pajiști și teren arabil (A. H. Gardiner, *JEA* 6, 1920, p. 115). Prin urmare, Wadi el-'Arish ar constitui o graniță practică, incluzînd terenul folosibil și excluzînd deșertul în delimitările specifice din Num. 34:5 și Ios. 15:4, 47 (vezi și Ezec. 47:19; 48:28). Acest fapt este repetat în 1 Împ. 8:65 (= 2 Cron. 7:8); 2 Împ. 24:7 și Is. 27:12. Ios. 13:3 și 1 Cron. 13:5 ar indica deci limita de SV (Șihor) a activității israelite (vezi mai sus). Sargon II și Esarhadon, regii Asiriei, menționează de asemenea în scrierile lor acest Wadi sau Pîrîu al Egiptului. În anul 716 î.d.Cr. Sargon a ajuns la „Pîrîul/Wadi Egiptului " *(nahal musur)*, „a deschis portul închis al Egiptului", amestecîndu-i pe asirieni și egipteni pentru a face comerț și menționează „Cetatea de graniță de la Pîrîul Egiptului", unde a instalat un guvernator. Alarmat de

activitatea asirienilor, Osorkon IV, un faraon slab, a trimis lui Sargon un cadou diplomatic constînd din „doisprezece cai mari“ (H. Tadmor, *JCS* 12, 1958, p. 34, 78). Toate aceste informații se potrivesc bine cu identificarea lui *nahal musur* cu Wadi el-'Arish, iar „Cetatea“ ar fi așezarea El-'Arish, în asiriană Arzâ (Tadmor, *art. cit.*, p. 78, nota 194, cu bibliografie despre „Rîul Egiptului“).

Totuși, nu trebuie să trecem cu vederea unul sau două fapte care se pare că favorizează cealaltă părere, adică, identificarea „Rîului Egiptului“ cu brațul Nilului, Șihor/Pelusiac. Mulți sînt înclinați să pună semnul de *egalitate între termenii din* Ios. 13:3, *Șihor, și* Num. 34:5 și Ios. 15:4, 47 (de asemenea 1 Împ. 8:65 și 1 Cron. 13:5) *nahal misraim*, considerînd că Wadi Egiptului este un alt nume al Nilului-Șihor. Totuși, această interpretare nu lasă loc pentru diferitele nuanțe din textele biblice menționate mai sus. De asemenea, este adevărat că Sargon II ar fi putut ajunge pînă la brațul Pelusiac (cel mai răsăritean) al Nilului; în cazul acesta „cetatea“ ar fi Pelusium - iar faptul acesta l-ar fi alarmat cu siguranță pe Osorkon IV. Dar se știe cu certitudine că „Cetatea“ este Arza(ni) din inscripțiile lui Esarhadon (*ANET*, p. 290-292, *passim*) care corespunde bine cu „Arish“, nu cu Pelusium (egip. *sinw, swn*). În fine, egiptenii și dinastia 19 considerau că zona Pelusiacă era de fapt la marginea Egiptului propriu-zis: în Papirusul Anastasi III, 1:10, Huru (Palestina, în general) se întinde „de la Silē la 'Upa (=Damasc)“; Sile („Thel“) este localitatea modernă Qantara, la cîțiva km S și E de fostul braț Pelusiac al Nilului (R. A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, p. 69, 73 și bibliografia). Dar aceasta nu dovedește nimic cu privire la granițele Israelului; așa cum am menționat deja, între Qantara și Arish se întinde un deșert nelocuit. În orice caz, dinastia 19 din Egipt nu a revendicat autoritate și nu a menținut fîntîni în toată zona de coastă de la Qantara-Arish-Gaza (vezi A. H. Gardiner, *JEA* 6, 1920, p. 99-116, cu privire la drumul militar din această zonă). Identificarea Rîului Egiptului cu Șihor/Nil a fost susținută de H. Bar-Deroma, *PEQ* 92, 1960, p. 37-56, dar el nu ține seamă descrierile contemporane egiptene și asiriene, scrierea post-biblică citată fiind imprecisă și prea tîrzie. Discuția nu este încheiată, dar pe baza dovezilor actuale Wadi el-'Arish este foarte probabil „Rîul (Wadi) Egiptului“ și nu brațul de E al Nilului. K.A.K.

EGLON (Ebr. *'eglôn*). **1.** O cetate în apropiere de Lachis, în confederația de S împotriva lui Iosua; în cele din urmă a fost ocupată de Iuda (Ios. 10:3; 15:39). Identificarea cu Tell el-Hesi (*BASOR* 17, 1925, p. 7), făcută de W. F. Albright, a fost acceptată de mulți cercetători (J. Simmons, *GTT*, p. 147; *LOB*, p. 199) și nu este contrară cu pasajul din Ios. 10:34; totuși, poziția și stratigrafia prezintă probleme și sugestia lui M. Noth, Tell Eitun (20 km ESE, aproape de dealuri) ar putea să fie cea corectă. Vezi G. E. Wright, *BA* 34, 1971, p. 76-88; S. Yeivin, *Israelite Conquest of Canaan*, 1971, p. 52, 81 (n. 100).

2. Rege al Moabului care a ocupat teritoriul la V de Iordan la începutul perioadei Judecătorilor și care a fost asasinat de Ehud (Jud. 3:12 ș.urm.). J.P.U.L.

EHUD (Ebr. *'ehûd*). Nume Beniamit (1 Cron. 7:10; 8:6; Jud. 3:15). Ehud, fiul lui Ghera, a condus revolta împotriva ocupației moabite a părții de E a teritoriului lui Beniamin (Jud. 3); a obținut o audiență privată la regele Eglon și l-a omorît chiar în locuința lui, i-a adunat pe israeliți ca să profite de confuzia produsă între moabiți. Faptul că era stîngaci a fost fără îndoială un lucru folositor pentru a-l lua pe Eglon prin surprindere. Expresia ebr. „nu se slujea de mîna dreaptă“ (lit. „legat de mîna dreaptă“) este idiomatică; *cf.* Jud. 20:16. J.P.U.L.

ELA, ELAH (Ebr. *'ēlâ*, „terebint“). **1.** Prințul unui trib din Edom (Gen. 36:41; 1 Cron. 1:52); se poate să fi fost căpetenia districtului Elah, probabil un port maritim din *Elat. **2.** Fiul lui Baeșa, rege al lui Israel timp de 2 ani, pînă cînd a fost asasinat de Zimri în timpul unei orgii în casa lui Ațra, ispravnicul său (1 Împ. 16:6-14). **3.** Tatăl lui Osea, ultimul rege al lui Israel (2 Împ. 15:30; 17:1; 18:1, 9). **4.** Al doilea fiu al lui Caleb, fiul lui Iefune, tovarășul lui Iosua (1 Cron. 4:15). **5.** Un om din Beniamin care a locuit la Ierusalim după Exil (1 Cron. 9:8). Numele lui este omis din lista paralelă din Neem. 11. J.G.G.N.

ELA, ELAH (Ebr. *'ēlâ*, „terebint“). O vale folosită de filisteni pentru a avea acces la partea centrală a Palestinei. A fost locul victoriei lui David asupra lui Goliat (1 Sam. 17:2; 21:9) și în general este identificată cu Wadi es-Sant, la 18 km SV de Ierusalim. J.D.D.

ELAM, ELAMIȚI. Numele antic al cîmpiei Khuzistan, udată de apele rîului Kerkh, care se varsă în Tigru la N de Golful Persic. Civilizația din această regiune este la fel de veche ca și cultura din Mesopotamia inferioară și este înrudită cu aceasta. O scriere pictografică locală a apărut la scurtă vreme după inventarea *scrisului în Babilon. Nu pot fi stabilite legături certe între elamiți și alte rase cunoscute, deși limba lor poate fi înrudită cu familia de limbi dravidiene. Faptul că Elam este menționat ca un fiu al lui Sem (Gen. 10:22) poate reflecta prezența semiților în această regiune încă din vechime și există dovezi arheologice despre influența lor asupra culturii locale încă din vremea lui Sargon I (cca 2350 î.d.Cr.) și a succesorilor săi. *Sculpturile în piatră reprezintă figuri acadiene* tipice și poartă inscripții acadiene, deși au fost sculptate pentru domnitori elamiți. Regiunea muntoasă de la N și E a fost cunoscută sub numele de Anșan și a făcut parte din Elam încă dintr-o perioadă veche. Popoarele sumeriene și semite care locuiau în cîmpie considerau că acești munți erau locuința spiritelor rele și povestirile vechi descriu teroarea pe care au exercitat-o asupra celor care au traversat munții în căutarea bogățiilor minerale ale statelor de dincolo de munți (vezi S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1958, p. 57 ș.urm.; 230 ș.urm.).

Controlul exercitat asupra rutelor comerciale către platoul iranian și către SE au făcut ca Elamul să fie obiectul unor atacuri constante din cîmpiile Mesopotamiei. Aceste rute ofereau bogății mari oricărui cuceritor. O dinastie elamită puternică, în care regele a fost succedat de fratele său, apoi de fiul său, s-a ridicat în jurul anului 2000 î.d.Cr. și a cîștigat controlul asupra cîtorva cetăți din Babilon punînd capăt stăpînirii domnitorilor sumerieni din Ur și jefuind cetatea (vezi *ANET*, p. 455 ș.urm., 480 ș.urm.) În această perioadă de supremație elamită probabil că ar trebui să-l încadrăm pe *Chedorlaomer (Gen. 14:1). Hammurapi,

regele Babilonului, i-a izgonit pe elamiți în cca 1760 î.d.Cr., dar dinastia „amorită" din care făcea parte a căzut în fața atacurilor hitiților și elamiților, în cca 1595 î.d.Cr. Invaziile kasiților care veneau din regiunea centrală a munților Zagros (*BABILON) i-a împins pe elamiți pînă la Susa, pînă cînd le-a crescut puterea și au putut cuceri și stăpîni Babilonul timp de cîteva secole (cca 1300-1120 î.d.Cr.). Printre trofeele duse la Susa cu această ocazie a fost o faimoasă stelă a Legii lui Hammurapi. Istoria Elamului este obscură din cca. 1000 î.d.Cr. pînă la campaniile lui Sargon, regele Asiriei (cca 721-705 î.d.Cr.). Sanherib și Asurbanipal i-au supus pe elamiți și au deportat pe unii dintre ei în Samaria, iar pe israeliți i-au dus în Elam (Ezra 4:9; Is. 11:11).

După prăbușirea *Asiriei, Elamul a fost anexat de indo-europeni, a căror putere a crescut treptat în Iran, după invaziile lor din cca 1000 î.d.Cr. Teispes (cca 675-640 î.d.Cr.), strămoșul lui Cirus, a purtat titlul de „rege al Ansanului", iar Susa a devenit una dintre cele trei cetăți principale din Imperiul medo-persan.

Elamul a fost chemat de Isaia să zdrobească Babilonul (Is. 21:2) și proorocia aceasta s-a împlinit (*cf.* Dan. 8:2). Totuși, Elamul avea să fie zdrobit la rîndul său și arcașii săi faimoși aveau să fie învinși (Ier. 25:25; 49:34-39; *cf.* Is. 22:6; Ezec. 32:24). În mulțimea de oameni din Ziua Cincizecimii (Fapt. 2:9) se aflau oameni veniți din Elam, care erau probabil membri ai comunităților evreiești care au rămas în exil în statul semi-autonom Elymais, unde se folosea limba aramaică și care a fost ultima licărire de independență elamită. (*ARHEOLOGIE, *MEZII, *PERSIA, *SUSA.)

BIBLIOGRAFIE. W. Hinz, *The Lost World of Elam*, 1972; E. Porada, *Ancient Iran*, 1965.

A.R.M.

ELASAR. Cetatea sau regatul peste care a domnit Arioc, un aliat al lui *Chedorlaomer, regele Elamului, care a atacat Sodoma și a luat prizonier pe Lot, nepotul lui Avraam (Gen. 14:1, 9). Identificările sugerate depind de identificările propuse pentru regii care au luat parte. Astfel s-a sugerat: *(i)* *āl Aššur* - Asur/Asiria (Dhorme, Böhl, Dossin); *(ii)* Ilân sura - în textele de la Mari, situată între Haran și Carchemiș (Yeivin); *(iii)* Telassar - (2 Împ. 19:12; Is. 37:12) în N Mesopotamiei, ca o paralelă la *Șinear-Singara, dar acest nume ar trebui redat Til-Bašeri; *(iv)* Larsa - în S Babilonului. Această identificare este bazată pe echivalarea (depășită) lui *Amrafel cu Hammurapi (regele Babilonului).

BIBLIOGRAFIE. M. C. Astour în *Biblical Motifs*, ed. A. Altmann, 1966, p. 77-78.

D.J.W.

ELAT (ELOT), EȚION-GHEBER. Așezare (sau așezări) la extremitatea nordică a Golfului Aqaba. Este menționată pentru prima oară ca un popas în călătoria Israelului în pustie (Num. 33:35-36; Deut. 2:8), în secolul al 13-lea î.d.Cr. Probabil că în vremea aceea Elat și/sau Ețion-Gheber au fost doar niște fîntîni și livezi de palmieri din apropiere de Aqaba din zilele noastre, care a fost întotdeauna locul obișnuit pentru așezările din acest district.

Solomon (cca 960 î.d.Cr.) a dezvoltat mineritul și topitorii de cupru și fier în Arabah, la N de Ețion-Gheber, o așezare nouă (Tell el-Kheleifeh) la 4 km V de Aqaba, vechiul Elat. Teoria că Ețion-Gheber a fost o topitorie a fost abandonată (Rothenberg, *PEQ* 94, 1962, p. 44-56; N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, 1970, p. 113-115), dar se poate să fi fost un depozit. În faza I, Ețion-Gheber/Elat a servit de asemenea ca port maritim pentru flota comercială a lui Solomon în Marea Roșie care naviga la Ofir și în Arabia (1 Împ. 9:26; 2 Cron. 8:17); la cîteva vreme după domnia sa, Ețion-Gheber a fost ars și reconstruit (faza II) în secolul al 9-lea î.d.Cr., probabil de Iosafat, regele lui Iuda (cca 860 î.d.Cr.), a cărui flotă - care a încercat să imite flota lui Solomon - a fost distrusă (1 Împ. 22:48; 2 Cron. 20:36-37) probabil pe stîncile de acolo, din cauza vînturilor puternice din această regiune. În timpul domniei lui Ioram, regele lui Iuda (cca 848 î.d.Cr.), Edomul s-a răsculat (2 Împ. 8:21-22), a izolat, a ars și a reocupat Ețion-Gheberul. Vreo 60 de ani mai tîrziu Ozia (Azaria), regele lui Iuda (cca 780 î.d.Cr.), a recucerit Ețion-Gheber de la Edom (2 Împ. 14:22; 2 Cron. 26:2) și l-a reconstruit, dîndu-i numele Elat (faza III). Un sigiliu al succesorului său, Iotam, a fost găsit în acest Elat reconstruit. Totuși, Rețin, regele Aramului (Siria) a cucerit Elatul de la Ahaz, regele lui Iuda (cca 730 î.d.Cr.), permințîndu-i să se întoarcă în stăpînirea edomiților (aliați?) (2 Împ. 16:6; dar în v. 6b VA și VR traduc: „sirienii au venit și au locuit...", iar VSR traduce „edomiții au venit..."- diferența este că VSR a schimbat un *r* cu un *d* foarte asemănător).

În perioada secolelor 7-4 î.d.Cr. (fazele IV și V), Elatul a rămas sub stăpînire edomită; în Elatul „edomit" au fost descoperite cîteva sigilii din secolul al 7-lea aparținînd edomitului „Qossanai, slujitorul regelui" (Edomului). În timpul stăpînirii persane, comerțul cu Arabia, prin Elat, a continuat să prospere, așa cum dovedesc documentele aramaice ostraca din secolul al 5-lea și al 4-lea (inclusiv chitanțe pentru vin), cît și vase de lut grecești, de bună calitate, în tranzit din Grecia către Arabia. Cînd Nabataenii au luat locul edomiților, Elatul a fost limitat la zona ocupată de Aqaba din zilele noastre, și a purtat numele Aila în timpul Nabataenilor și al romanilor.

BIBLIOGRAFIE. Cu privire la excavațiile lui Nelson Glueck la Ețion-Gheber, vezi E. K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, p. 85-86; N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, 1970, p. 103-137. Reconstituirea Ețion-Gheberului, în N. Glueck, *The River Jordan*, 1946, p. 142, fig. 75. Cu privire la sclavia de stat la Ețion-Gheber, vezi I. Mendelsohn, *BASOR* 85, 1942, p. 14-17.

K.A.K.

ELDAD (Ebr. „Dumnezeu a iubit"). Un bătrîn israelit, asociat cu Medad în Num. 11:26-30; poate că ar trebui identificat cu Elidad (Num. 34:21). El și cu Medad nu s-au prezentat la cortul întîlnirii atunci cînd au fost chemați de Moise, împreună cu cei șaptezeci de bătrîni. Cu toate acestea, și ei au primit darul profeției pe care bătrînii l-au primit de la Domnul. Moise nu a interzis această manifestare aparent neobișnuită a puterii divine, ci s-a bucurat și a dorit ca tot poporul Domnului să profețească. O asemenea stare extatică a fost o caracteristică importantă a *profeției vechi din VT.

J.B.Tr.

ELEALE (Ebr. *'el'ālēh*), „Dumnezeu este înălțat"). O localitate la E de Iordan, menționată întotdeauna în legătură cu Hesbon. A fost cucerită de Gad și Ruben (Num. 32:3), a fost reconstruită de tribul lui Ruben (32:37), iar mai tîrziu, sub stăpînire moabită, a fost avertizată de profeți (Is. 15:4; 16:9; Ier. 48:34). Identificată cu localitatea modernă el-'Al, la 4 km NE de Hesbon.

J.D.D.

ELEAZAR. Numele care înseamnă „Dumnezeu a ajutat" a fost dat mai multor personaje din VT. Cu puține excepții (1 Sam. 7:1; 2 Sam. 23:9-10 (1 Cron. 11:12); 1 Cron. 23:21-22; 24:28; Ezra 8:33; 10:25; Neem. 12: 42; Mat. 1:15), este vorba de Eleazar, al treilea fiu al lui *Aaron, care l-a succedat ca mare preot (Num. 20:25-28; Deut. 10:6). Încă înainte de moartea tatălui său el este prezentat ca avînd o poziție importantă în ierarhia preoțească (Num. 3:32; 4:16; 16:37-40; 19: 3-4), fapt care a rezultat din pedepsirea lui Nadab și Abihu, frații săi mai mari (Lev. 10:1-2). În calitate de mare preot el este menționat frecvent alături de Moise sau Iosua, ca lider al israeliților (de ex. Num. 26:1; Ios. 14:1).

Aproape toate referirile la Eleazar în VT se găsesc fie în secțiunile „preoțești" ale Pantateuhului, fie în scrierea Cronicarului. În vremurile post-exilice „fiii lui Eleazar" au format una dintre cele două categorii principale de preoți cu drepturi depline, „fiii lui Aaron" (1 Cron. 24:4-6; în Ezra 8:2 fiul său Fineas apare ca strămoș al grupului). Întrucît în vremea aceea Țadoc era considerat urmaș al lui Eleazar (1 Cron. 6:1-8, 50-53; 24:3), se pare că poziția de mare preot era deținută de membri ai acestei categorii. Ezra a fost un membru important al acestei grupe (Ezra 7:5). Se crede în general că tradiția cu privire la Eleazar a fost dezvoltată în cercurile preoțești pentru a proteja privilegiile exclusive ale acestui grup, care au fost descendenții preoților care au oficiat în Ierusalim înainte de Exil (*cf.* Cody). Dacă teoria aceasta ar fi corectă, ar afecta modul în care sînt interpretate textele relevante. Dar faptul că Aaron a avut un fiu numit Eleazar care l-a urmat în slujba preoțească și că Eleazar a avut un fiu numit Fineas, este un fapt stabilit pe baza textelor mai vechi (Deut. 10:6; Ios. 24:33 și (?) Jud. 20:28). Potrivit cu Ios. 24:33 el a fost îngropat la Ghibea, în ținutul lui Efraim.

BIBLIOGRAFIE. *IDB*, 2, p. 75-76; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, 1969, p. 171-174.

G.I.D.

ELEMENTE. În gr. *stoicheia*, tradus „elemente" (în rom. „trupurile cerești") în 2 Pet. 3:10, 12; „spirite elementare" (în rom. „învățăturile începătoare") în Gal. 4:3, 9; Col. 2:8, 20, este neutrul plural al adjectivului *stoicheios*, care înseamnă „stînd în rînd", „un element dintr-o serie". Prin urmare, *stoicheia* este folosit: **1.** pentru literele alfabetului, cînd sînt scrise în serie de aici vine sensul de „principii de bază" (învățături începătoare), „ABC-ul" unui subiect, ca în Evr. 5:12. **2.** Poate însemna de asemenea părțile componente ale corpurilor fizice. Stoicii, în special, foloseau termenul pentru cele patru elemente: pămîntul, apa, focul, aerul. **3.** Există dovezi că scriitorii creștini de la jumătatea secolului al 2-lea d.Cr. au folosit *stoicheia* într-un sens astronomic, referindu-se la corpurile cerești (*cf.* Iustin Martirul, *Apol.* 2. 5. 2). **4.** Dovezi luate din imnurile orfice și din *Hermetica*, cuplate cu sensul din greaca modernă, arată că *stoicheia* a ajuns să însemne „îngeri", „spirite" („spirite elementare"). Dar nu este clar dacă a fost folosit în sensul acesta în secolul 1 d.Cr.; cazurile oferite fie că sînt îndoielnice ca sens, fie că datarea este incertă. Scriitorii evrei au asociat spiritele sau îngerii cu diferite obiecte fizice (*cf.* *1 Enoh* 40:11-21; *Jubileele* 2:2), dar nu le numesc *stoicheia* (*2 Enoh* 16:7 este citat uneori în sensul acesta, dar nu avem textul gr.).

Criticii au sugerat toate cele patru sensuri pentru scrierile lui Pavel. Sensul **2** este în armonie cu preocuparea cu regulile privitoare la lucruri materiale în Col. 2:21 și cu referirea la filozofie în 2:8. Sensul **3** este în armonie cu menționarea zilelor de sărbătoare în Gal. 4:10. Sensul **4** este în armonie cu referirea la zeii falși în Gal. 4:8 și cu referirea la îngeri în Col. 2:18. Se pare că Pavel aplică afirmațiile sale în egală măsură la lumea evreiască și la cea păgînă, dar acest fapt nu constituie un criteriu pentru stabilirea înțelesului. Evreii au acordat multă atenție lucrurilor fizice și astronomiei în lege și credeau în mijlocirea îngerilor (*cf.* Gal. 3:19; 1:8); ne-evreii erau preocupați de elemente și de astronomie în filozofia și în închinarea lor la zeii falși, pe care Pavel îi numește demoni (1 Cor. 10:20). Poate că cea mai bună interpretare a acestor pasaje combină sensurile **2** și **3** în genul *Oracolelor Sibiline* (2. 206; 8. 337). Sensul **1**, „ABC-ul religiei", este într-un acord perfect cu contextul general din Galateni, cu insistența lui Pavel ca oamenii convertiți să nu se întoarcă înapoi la un sistem conceput pentru „copilăria" religiei, dar această interpretare modifică sensul substantivului la genitiv, „lumii", care trebuie interpretat în sensul (sistem religios) „preferat de lume" sau „caracteristic lumii". Problema a fost controversată încă din perioada Patristică și trebuie să rămînă deschisă pînă cînd vor ieși la lumină dovezi noi.

În 2 Pet. 3 faptul că *stoicheia* este menționat între „cer" și „pămînt" în v. 10 sugerează cu tărie sensul **2**. Cei care preferă sensul **4** au argumentat că *Testamentul lui Levi* 4:1; *1 Enoh* 68:2 se referă la spirite „dizolvate" în foc.

BIBLIOGRAFIE. G. Delling, *TDNT* 7, p. 670-687; E. Lohse, *Colossians and Philemon*, 1971, p. 96-99.

M.H.C.

ELENIȘTI. Gr. *hellēnistai*, oameni care deși nu erau ei înșiși greci (*hellēnes*) „elenizau", adică, vorbeau limba greacă (*hellēnisti*, Fapt. 21:37, etc.) și care au adoptat de altfel, felul de viață al grecilor (*hellēnismos*, 2 Mac. 4:10).

Cuvîntul apare pentru prima oară în literatura greacă în Fapt. 6:1, unde indică un grup de evrei creștini din Biserica primară din Ierusalim, dar care se deosebeau de „iudei" sau „evrei", (*hebraioi*), care probabil vorbeau aramaica. Cei șapte diaconi, inclusiv Ștefan și Filip, au fost aleși ca urmare a plîngerii eleniștilor că văduvele „evreilor" erau favorizate în raport cu văduvele eleniste cînd se făceau împărțirea ajutoarelor caritabile din fondul comun; după numele

lor se pare că toți au fost eleniști (Fapt. 6:5). Mulți dintre eleniști probabil că au avut legături cu Diaspora, în timp ce majoritatea evreilor erau iudei din Palestina. Linia de demarcație între evrei și eleniști nu poate fi trasă clar și cu ușurință deoarece mulți evrei erau bilingvi. Pavel, de exemplu, care vorbea de obicei grecește (cum ar fi de așteptat de la un om născut în Tars), se numește pe sine „evreu născut din evrei" (Filip. 3:5; *cf.* 2 Cor. 11:22). Poate că factorul determinant pentru asemenea persoane era limba în care se țineau serviciile de la sinagoga pe care o frecventau; greaca (*cf.* Fapt. 6:9) sau ebraica.

Dacă judecăm după atitudinea lui Ștefan și Filip, eleniștii din biserica din Ierusalim aveau un orizont mai larg decît evreii, atît în învățătură cît și în practică. În persecuția care a izbucnit după moartea lui Ștefan, eleniștii au fost în principal cei care s-au împrăștiat, propovăduind Evanghelia pretutindeni unde au mers. Încercările de a-i lega pe acești eleniști de esenieni sau de samariteni (lăsînd la o parte caracterul improbabil al antecedenței lor) au fost nereușite.

Eleniștii din Fapt. 9:29 au fost membri la una sau mai multe sinagogi de limbă greacă din Ierusalim.

În Fapt. 11:20 unele MS. conțin „eleniști" *(hellēnistas)* iar altele „greci" *(hellēnas)*; majoritatea dovezilor sînt în favoarea primei versiuni. Indiferent care este varianta preferată, contextul arată clar că se referă la ne-evreii care locuiau în Antiohia, cărora vizitatorii creștini, „oameni din Cipru și Cirene", au luat inițiativa de a le predica Evanghelia, în timp ce asociații lor care au mers pentru prima oară la Antiohia au predicat „numai la evrei" (Fapt. 11:19). Dacă aceștia nu erau greci *(hellēnes)* prin originea lor, se poate să fi făcut parte din grupurile etnice din Antiohia care au adoptat limba și cultura greacă.

BIBLIOGRAFIE. G. P. Wetter, „Das älteste hellenistische Christentum nach der Apostelgeschichte", *Archiv für Religionswissenschaft* 21, 1922, p. 410 ș.urm.; H. J. Cadbury, „The Hellenists", *BC* 5, p. 59 ș.urm.; H. Windisch, *TDNT* 2, p. 511 ș.urm. (s.v. *Hellēnistēs*); E. C. Blackman, „The Hellenists of Acts vi. 1", *ExpT* 48, 1936-7, p. 524 ș.urm.; O. Cullmann, „The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity", *JBL* 74, 1955, p. 213 ș.urm.; M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, 1958; C. F. D. Moule, „Once More Who Were the Hellenists?" *ExpT* 70, 1958-9, p. 100 ș.urm.; C. S. Mann, „Hellenists and Hebrews in Acts VI 1", în J. Munck, *The Acts of the Apostles*, 1967, p. 310 ș.urm.; I. H. Marshall, „Palestinian and Hellenistic Christianity", *NTS* 19, 1972-3, p. 271 ș.urm.; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1974.

F.F.B.

ELHANAN. 1. În 2 Sam. 21:19 citim că „Elhanan, fiul lui Iaare-Oreghim, din Betleem, l-a omorît pe Goliat din Gat". În schimb, în 1 Cron. 20:5 citim că „Elhanan, fiul lui Iair, a ucis pe fratele lui Goliat, Lahmi din Gat". Numele personajelor și cadrul întîmplării ar părea să indice că este vorba de același eveniment.

O soluție ar fi să conchidem că în 2 Samuel avem un exemplu interesant care arată cît de ușor se pot strecura erori în text. Numele Iaare și Iair sînt identice, cu excepția faptului că ultimele două litere ebr. sînt inversate. Cuvîntul *'ōrgîm*, în ebr., înseamnă „țesători" și a fost introdus prin copiere neatentă, repetînd cuvîntul ebr. tradus „țesători" și care apare mai jos în text. Cuvintele ebr. pentru „din Betleem" și „Lahmi fratele", sînt atît de asemănătoare încît este aproape cert că unul provine din celălalt, printr-o eroare de copiere. De aceea, ar trebui să considerăm că 1 Cron. 20:5 este originalul și redarea corectă. O altă soluție ar fi să conchidem că în 1 Cron. 20:5 avem un caz de armonizare editorială, pentru a elimina discrepanța aparentă dintre 2 Sam. 21:19 și 1 Sam. 17:12 ș.urm., unde se spune că Goliat din Gat a fost omorît de către David. Dar, este posibil ca Elhanan să fi fost numele original al lui David.

2. În 2 Sam. 23:24 și în 1 Cron. 11:26 Elhanan, fiul lui Dodo, este unul dintre vitejii lui David. Este vorba de o persoană diferită.

BIBLIOGRAFIE. J. Weingreen, *From Bible to Mishna*, 1976, p. 16 ș.urm., 139.

G.T.M.
F.F.B.

ELI. Povestea lui Eli este relatată în 1 Sam. 1-4. El a fost „preotul" în „casa Domnului" de la Silo (1 Sam. 1:3, 7, 9). Această „casă" trebuie să fi fost sanctuarul inter-tribal, care cuprindea cortul întîlnirii (Ios. 18:1; Jud. 18:31), împreună cu alte clădiri; acolo se afla chivotul legămîntului (1 Sam. 4:3). Nu ne este dată genealogia lui Eli, dar comparînd 1 Împ. 2:27 cu 1 Cron. 24:3 putem deduce că Fineas, fiul lui Eli (și prin urmare, Eli însuși), era un urmaș al lui Itamar, cel mai tînăr fiu al lui Aaron. Nu avem informații despre modul în care preoția a fost transmisă de la urmașii lui Eleazar (1 Cron. 6:4-15); potrivit tradiției samaritene, preoția a fost preluată de la Uzzi, cînd un copil a trebuit să fie respins datorită unor prejudecăți rasiale. (Vezi E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, p. 176).

Din 1 Sam. 14:3 și 22:9 ș.urm., se pare că urmașii lui Eli, prin Fineas și fiul său Ahitub, au continuat să exercite preoția la Nob, pentru o vreme.

Datorită purtării scandaloase a fiilor lui Eli, care nu au fost mustrați cum trebuia de tatăl lor, a venit un om al lui Dumnezeu ca să vestească nenorocirea pentru ei și pentru urmașii lor (1 Sam. 2:27-36). Lucrul acesta a fost confirmat de o revelație dată copilului Samuel (1 Sam. 3:11-14). Profeția a fost împlinită în parte prin moartea lui Hofni și Fineas (1 Sam. 4:11) și la omorîrea nemiloasă a preoților din Nob (1 Sam. 22:9-20). Dar Abiatar a scăpat și a a fost părtaș la preoție împreună cu Țadoc, în timpul domniei lui David (2 Sam. 19:11). Dar el a fost scos din această funcție de Solomon, ca să împlinească astfel profeția din vechime (1 Împ. 2:26 ș.urm.).

Eli „a judecat pe Israel patruzeci de ani" (1 Sam. 4:18), o mărturie despre slujirea adusă poporului său. Dar slujirea lor a fost umbrită de sacrilegiul fiilor săi și de faptul că el nu i-a destituit din slujba sacră.

G.T.M.

ELIAB. „Dumnezeu este tată", un nume obișnuit în VT. **1.** Un fiu al lui Helon, căpetenia și reprezentantul tribului Zabulon (Num. 1:9; 2:7 etc.). **2.** Un bărbat din tribul lui Ruben, fiul lui Palu și tatăl lui Datan, Abiram și Nemuel (Num. 26:8-9). **3.** Cel mai mare fiu al lui Isai și frate cu David (1 Sam. 16:5 ș.urm., etc.),

tatăl lui Abihail (2 Cron. 11:18), numit „Elihu" în 1 Cron. 27:18. **4.** Un luptător din tribul lui Gad, însoțitor al lui David (1 Cron. 12:9). **5.** Un levit muzicant din vremea lui David (1 Cron. 15:18 ș.urm.). **6.** Un strămoș al lui Samuel (1 Cron. 6:27), numit de asemenea Eliel (1 Cron. 6:34) și Elihu (1 Sam. 1:1).

G.W.G.

ELIACHIM. (Ebr. *'el-yāqīm*, „Dumnezeu întărește"?; gr. Eliakeim). Numele a cel puțin cinci persoane diferite. Doi au fost strămoși ai Domnului nostru (Mat. 1:13; Luca 3:30); unul a fost preot, contemporan cu Neemia (Neem. 12:41). Eliachim a fost de asemenea un om pe care faraonul Neco l-a făcut rege după Iosia și căruia i-a schimbat numele în Ioiachim (2 Împ. 23:34; 2 Cron. 36:4).



Sigiliu cu inscripția „aparține lui Eliachim, asistentul lui Ioachim" (l'lykm n'r ywkn). *Amprente ale acestui sigiliu au fost găsite pe mînere de vase la Tell Beit Mirsim, Bet-Șemeș și Ramat Rahel. Poate că acesta a fost sigiliul lui Eliachim (sec. 6 î.d.Cr.), dar se poate să fie mai vechi.*

Cel mai proeminent om care a purtat acest nume a fost fiul lui Hilchia, care a fost numit ispravnic (căpetenia casei împărătești) în locul lui Șebna care a fost destituit (Is. 22:20 ș.urm.). Această funcție a existat încă din vremea lui Solomon (1 Împ. 4:6) atît în regatul de N cît și în cel de S (1 Împ. 16:9; 18:3; 2 Împ. 10:5) și se pare că a fost exercitată de Iotam după ce Ozia s-a îmbolnăvit de lepră (2 Împ. 15:5). Cînd Sanherib a asediat Ierusalimul, Eliachim s-a dus să stea de vorbă cu Rabșache (2 Împ. 18:18, 26-27; Is. 36:3, 11, 22) și Ezechia l-a trimis să ducă vestea lui Isaia (2 Împ. 19:2; Is. 37:2). Eliachim apare de asemenea ca „slujitorul lui Ioiachin *(n'r ywkn)* pe trei amprente de sigil din secolul al 6-lea î.d.Cr.

E.J.Y.

ELIAȘIB. În VT sînt mai multe persoane cu acest nume: un urmaș al lui David (1 Cron. 3:24); un preot din vremea lui David (1 Cron. 24:12); un cîntăreț (Ezra 10:24); un fiu al lui Zatu (Ezra 10:27); un fiu al lui Bani (Ezra 10:36). Numele a fost găsit de asemenea pe sigilii și pe ostraca (scoicile) descoperite la *Arad.

Cel mai însemnat a fost marele preot din vremea lui Neemia. El este menționat prima dată în Ezra 10:6, ca tatăl lui Iohanan, dar în pasajul acesta nu este numit mare preot. Josephus spune că tatăl lui Eliașib, Ioiachim, a fost mare preot atunci cînd Ezra a mers la Ierusalim în 458 î.d.Cr. (*Ant.* 11. 154). Cînd a venit Neemia, în 445 î.d.Cr., Eliașib era mare preot și a luat parte la construirea zidurilor cetății (Neem. 3:1, 20-21). Mai tîrziu el a făcut un compromis și s-a încuscrit cu Tobia (Neem. 13:4) și l-a adăpostit în incinta Templului (Neem. 13:5). Unul dintre nepoții săi s-a căsătorit cu fiica lui Sanbalat (Neem. 13:28). Genealogia lui este dată în Neem. 12:10-11.

J.S.W.

ELIEZER. (Ebr. *'ĕlî'ezer*, „Dumnezeu este ajutorul (meu?")). Numele apare în multe locuri în istoria biblică.

1. Eliezer din Damasc, căpetenia slujitorilor lui Avraam și moștenitorul său adoptiv înainte de nașterea lui Ismael și Isaac (Gen. 15:2-3). Obiceiul potrivit căruia o familie fără copii putea adopta pe cineva din afara familiei ca moștenitor este atestat în perioada cca 2000-1500 î.d.Cr.; un asemenea moștenitor adoptiv trebuia să cedeze întîietatea unui fiu natural născut după adoptarea lui. Vezi de asemenea D. J. Wiseman, *IBA*, 1959, p. 25-26. Cu privire la aceste obiceiuri în Ur, cca 1800 î.d.Cr., vezi Wiseman, *JTVI* 88, 1956, p. 124. Pentru obiceiuri similare în tăblițele de la *Nuzi, vezi Speiser, *AASOR* 10, 1930, textele H 60, H 67, p. 30, 32 etc.

2. Al doilea fiu al lui Moise a fost numit Eliezer în amintirea faptului că Moise a scăpat de sabia lui Faraon (Exod. 18:4; 1 Cron. 23:15). Eliezer a avut un singur fiu, Rehabia, dar acesta a avut mulți urmași, dintre care unul (Șelomit) a devenit vistiernicul lui David pentru lucrurile închinate Domnului (1 Cron. 23:17-18; 26:25-26).

3. Nepot al lui Beniamin, părintele unui clan din Beniamin (1 Cron. 7:8).

4. Unul dintre cei șapte preoți care au sunat din trîmbițe înaintea chivotului atunci cînd David l-a dus la Ierusalim (1 Cron. 15:24). **5.** Eliezer, fiul lui Zicri, conducător tribal din seminția lui Ruben, în timpul lui David (1 Cron. 27:16). **6.** Profet care a profețit lui Iosafat, regele lui Iuda, că flota lui maritimă de la Ețion-Gheber avea să fie distrusă, ca pedeapsă pentru alianța lui cu Ahazia, regele rău al lui Israel (2 Cron. 20:35-37).

7. Unul dintre cei unsprezece bărbați însărcinați de Ezra să caute leviți pentru a se întoarce la Ierusalim în 458 î.d.Cr. (Ezra 8:16 ș.urm.). **8-10.** Trei bărbați, inclusiv un preot și un levit, care și-au luat soții străine (Ezra 10:18, 23, 31). **11.** Un Eliezer apare în șirul strămoșilor pămîntești ai lui Cristos, în Luca 3:29.

K.A.K.

ELIHU. (Ebr. *'ĕlîhû*, „Dumnezeul meu este el"). **1.** Un bărbat din Efraim, străbunicul lui Samuel, din partea tatălui (1 Sam. 1:1); numele lui pare să fie redat Eliab în 1 Cron. 6:27 și Eliel în 1 Cron. 6:34. **2.** Unul dintre conducătorii lui Manase, care l-a părăsit pe David chiar înainte de bătălia de la Țiclag (1 Cron. 12:20). **3.** Un om din familia lui Core, membru al grupului păzitorilor porților, nepotul lui Obed-Edom

și fiul lui Șemaia (1 Cron. 26:7). **4.** O căpetenie a lui Iuda, frate (sau rudă apropiată) cu David (1 Cron. 27:18); este posibil să fie identic cu Eliab (1 Sam. 16:6). **5.** Prietenul mai tînăr al lui Iov, Elihu a fost fiul lui Barachel, din Buz, din familia lui Ram (Iov 32:2, 4-6; 34:1; 35:1; 36:1). Apariția lui la sfîrșitul povestirii este enigmatică, întrucît el nu a fost inclus în lista prietenilor a căror discuție cu *Iov constituie majoritatea cărții. Cuvîntările lui Elihu, cu accentul lor puternic pe suveranitatea divină, servesc atît pentru pregătirea revelației lui Dumnezeu (Iov 38) cît și pentru a menține tensiunea prin întîrzierea deznodămîntului.

D.A.H.

ELIM. (Ebr. „terebinți" sau „stejari"). Al doilea loc de popas al israeliților după traversarea Mării Roșii la ieșirea din Egipt. Dincolo de pustia *Șur, la E de canalul Suez din zilele noastre, ei și-au așezat tabăra prima dată la Mara, în pustia Etam, care nu era departe (deoarece era numită după localitatea Etam din E Deltei) și de acolo au plecat la Elim, unde erau douăsprezece izvoare și șaptezeci de palmieri. După aceasta Israeliții au pornit mai departe și „și-au așezat tabăra lîngă Marea Roșie", înainte de a ajunge în pustia *Sin, Exod. 15:27; 16:1; Num. 33:9-10.

Prin indicarea unei opriri la Elim la scurtă vreme după fuga din Egipt și după traversarea marginii deșertului (Sur) și înainte de oprirea lîngă Marea Roșie, înainte de a ajunge în pustia Sin, textul biblic sugerează că Elim este situat pe partea de V a peninsulei Sinai, către Golful Suez. O localizare mai precisă nu este posibilă, dar o sugestie plauzibilă este Wadi Gharandel (sau, Ghurundel), un loc de adăpat bine cunoscut, cu tamariști și palmieri, la cca 60 km SSE de Suez, pe marginea de V a *Sinaiului. (*PUSTIA PRIBEGIEI.)

BIBLIOGRAFIE. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 1, 1841, p. 99-100, 105-106, și harta de la sfîrșit; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1887, p. 37-38; Wright și Filson, *Westminster Historical Atlas to the Bible*, 1956, p. 38-39 și placa V.

K.A.K.

ELISEI. Un profet din Israel, în secolul al 9-lea. Numele lui apare în VT ebr. ca *'ᵉlîšā*, în VT gr. *Eleisaie*, în scrierile lui Josephus *Elissaios*, iar în NT *Elisaios*. Numele înseamnă „Dumnezeu este mîntuire". Numele tatălui său a fost Șafat.

Tot ce se știe despre originea lui Elisei se găsește în 1 Împ. 19:16, 19-21. Nu ni se spune care a fost vîrsta lui sau locul de naștere, dar putem presupune că era din Abel-Mehola (Tell Abū Sifri?), din Valea Iordanului, și că era tînăr atunci cînd l-a chemat Ilie. Este clar de asemenea că provenea dintr-o familie înstărită.

Slujirea lui, dacă o datăm de la chemarea lui, se extinde în timpul domniei lui Ahab, Ahazia, Ioram, Iehu, Ioahaz și Ioas - o perioadă de mai bine de 50 de ani. Istorisirea lucrării lui Elisei este scrisă în 1 Împ. 19; 2 Împ. 2-9; 13 și conține o serie de optsprezece întîmplări. Nu este posibil să stabilim cu certitudine ordinea cronologică datorită întreruperilor evidente în șirul evenimentelor (de ex. compară 2 Împ. 6:23 cu 6:24; 5:27 cu 8:4-5; 13:13 cu 13:14 ș.urm.). Aceste întîmplări nu indică o tensiune dintre închinarea la Iahve și închinarea la Baal ca și în timpul lui *Ilie. Lucrarea lui a fost o desfășurată în cadrul conducerii școlii profetice, și consta dintr-o manifestare de semne și minuni atît la nivel individual cît și la nivel național. Elisei ne apare ca un fel de vizionar, în tradiția lui Samuel, la care apelează deopotrivă țăranii și regii.

Dacă examinăm aceste episoade în ordinea lor biblică, putem face următoarele observații. (1) chemarea lui Elisei (1 Împ. 19:19-21) nu a fost atît o ungere (*cf.* 1 Împ. 19:16), cît o ordinare, prin investitura cu mantaua profetică a lui Ilie. Pînă la înălțarea lui Ilie, Elisei a rămas slujitorul lui (1 Împ. 19:21; 2 Împ. 3:11). (2) 2 Împ. 2:1-18 relatează preluarea de către Elisei a rolului stăpînului său. Partea dublă din duhul lui Ilie care a venit asupra lui Elisei ne amintește de limbajul și ideea din Deut. 21:17, și întregul episod ne amintește de înlocuirea lui Moise de către Iosua, ca și lider al Israelului. (3) Vindecarea apelor rele din 2 Împ. 2:19-22 are de asemenea o paralelă în Exodul (Exod. 15:22-25). (4) Incidentul din 2 Împ. 2:23-25 poate fi înțeles ca o pedeapsă împotriva batjocoririi deliberate a conducătorului unei școli de profeți ai lui Iahve. Unii teologi înclină să creadă că în cazul lui Elisei chelia era o tunsoare profetică.

(5) Relatarea despre rolul lui Elisei în campania celor trei regi împotriva *Moabului (2 Împ. 3:1-27) menționează faptul că el a cerut să vină un cîntăreț cînd a primit oracolul de la Iahve (v. 15). Există o indicație puternică despre profeția extatică, la fel ca și în 1 Sam. 10:5-13 (*cf.* 1 Cron. 25:1). (6) Întîmplarea din 2 Împ. 4:1-7 este paralelă cu minunea lui Ilie din 1 Împ. 17:8-16 și prefațează (7) povestirea mai lungă despre Elisei și femeia sunamită (2 Împ. 4:8-37), care are multe similarități cu 1 Împ. 17:8-24. (8) Întîmplările din 2 Împ. 4:38-41 și (9) 4:42-44 au loc la întruniri ale grupului de profeți de la Ghilgal, probabil în timpul foametei menționate în 2 Împ. 8:1. A doua dintre aceste minuni anticipează minunea lui Isus redată în Marcu 6:35-44.

(10) Întîmplarea cu Naaman (2 Împ. 5:1-27) nu poate fi datată cu precizie. Trebuie să fi avut loc într-o perioadă de calm temporar în ostilitățile dintre Israel și Siria. Comentariul editorial din v. 1 care atribuie lui Iahve victoriile sirienilor ar trebui comparat cu Amos 9:7. Această concepție cosmică despre Iahve este recunoscută de Naaman (v. 15) și cererea lui de a lua pămînt israelit (v. 17) nu trebuie interpretată neapărat în sensul că el ar fi crezut că influența lui Iahve este limitată la teritoriul lui Israel. Elisei nu a făcut nici o observație în privința aceasta, ci l-a trimis pe Naaman în drumul lui (v. 19). Întrucît majoritatea israeliților nu vedeau nimic rău în includerea altor zei în închinarea la Iahve care ajunsese astfel o închinare pervertită, cu greu am putea învinui pe un sirian care nu a acceptat monoteismul necondiționat. (*RIMON.)

(11)2 Împ. 6:1-7 relatează o faptă miraculoasă a lui Elisei și aruncă lumină asupra mărimii comunității profeților și asupra condițiilor lor de locuit (*cf.* 2 Împ. 4:38-44). (12) 2 Împ. 6:8-23 și (13) 6:24-7:20 îl prezintă pe Elisei ca și consilier al regelui și ca izbăvitor al națiunii din fața unui dezastru național (*cf.* 2 Împ. 3:1-27). În a doua dintre aceste întîmplări ni se spune că participă *Ben-Hadad, regele Siriei și „regele lui Israel". Din nefericire, acest rege nu este cunoscut. (14) Relatarea din 2 Împ. 8:1-6 are loc în mod cert

înainte de 5:1-27. Este o continuare a întîmplării cu femeia sunamită (2 Împ. 4:8-37).

(15) 2 Împ. 8:7-15, (16) 9:1-13 şi (17) 13:14-19 îl prezintă pe Elisei implicat în probleme de stat. Primul dintre aceste texte descrie urcarea lui *Hazael pe tronul Damascului (*cf.* 1 Împ. 19:15). Răspunsul lui Elisei (v. 10) ar putea fi interpretat în sensul că regele se va însănătoşi de boala sa, dar că avea să moară din alte cauze, sau se poate să fi fost răspunsul spontan al profetului care a trebuit să fie corectat de o vedenie dată de Iahve (*cf.* 2 Sam. 7:1-17; 2 Împ. 4:26-36). Ungerea lui Iehu a fost ultima dintre însărcinările încredinţate de Ilie (1 Împ. 19:15-16) şi a grăbit răsturnarea dinastiei lui Omri (1 Împ. 21:21-24). Această revoltă inspirată de profet este diferită de revolta preoţească corespunzătoare din regatul de S prin care Atalia a fost detronată (2 Împ. 11). Dacă Elisei a trăit pînă în timpul domniei lui Ioas, regele lui Israel, el trebuie să fi avut vreo 80 de ani cînd a murit. El este prezentat ca un favorit al regelui, care îşi dă seama de valoarea politică a lui Elisei (v. 14). Acţiunile simbolice care însoţesc profeţiile nu sînt un lucru neobişnuit în VT.

Deşi Elisei este un profet din secolul al 9-lea şi aparţine tradiţiei profetice care a produs rapsozii şi profeţii scriitori din secolul al 8-lea, el are mai multe afinităţi cu profeţii extatici din secolul al 11-lea. El se aseamănă foarte mult cu Samuel, avînd darul cunoaşterii şi previziunii, cît şi capacitatea de a face minuni. El apare la conducerea şcolii profetice şi este *solicitat frecvent datorită darurilor sale unice.* Deşi ni se spune că a avut o casă în Samaria (2 Împ. 6:32), el a călătorit mult prin ţară, la fel ca şi Samuel, şi s-a bucurat de acces la curţile regale şi în locuinţele ţăranilor. În timp ce relaţia sa cu *Ilie sugerează relaţia dintre Moise şi Iosua, şi mai semnificativ este faptul că lucrarea lui Ilie este reprodusă de Ioan Botezătorul, iar lucrarea lui Elisei anticipează minunile din lucrarea lui Isus. Elisei este menţionat o singură dată în NT (Luca 4:27).

BIBLIOGRAFIE. R. S. Wallace, *Elijah and Elisha,* 1957; J. A. Montgomery şi H. S. Gehman, *The Books of Kings, ICC,* 1951; J. Gray, *1 and 2 Kings, OTL*[2], 1970; F. James, *Personalities of the Old Testament,* 1939, cap. 10. B.L.S.

ELISABETA. (De la ebr. *'ĕlîšeḇa',* „Dumnezeu este jurămîntul (meu)"). Soţia preotului Zaharia şi mama lui Ioan Botezătorul (Luca 1:5 ş.urm.). Elisabeta era din neam preoţesc şi este descrisă ca „rudenie" (în unele traduceri „verişoară") a Fecioarei Maria (Luca 1:36), căreia i-a adresat cuvintele remarcabile din Luca 1:42-45. J.D.D.

ELIŞA. Fiul cel mai mare al lui *Iavan (Gen. 10:4 = 1 Cron. 1:7), al cărui nume este dat mai tîrziu urmaşilor săi care au locuit într-o regiune maritimă (*'iyyê,* „insule", sau „ţinuturi de coastă") care au făcut comerţ cu purpură cu Tirul (Ezec. 27:7). Este foarte probabil că numele biblic *'ĕlîšâ* (LXX *Elisa*) poate fi echivalat cu Alasia din scrierile ne-biblice. Acest nume apare în inscripţii egiptene şi cuneiforme (Boghaz-Koi, Alalah, Ugarit) şi a fost sursa pentru opt dintre scrisorile de la Amarna, în care apare de obicei sub forma *a-la-ši-ia.* *Aceste texte arată că Alasia era un exportator de* cupru şi este posibil, deşi nu este acceptat unanim, ca numele să fie identificat cu localitatea Enkomi de pe coasta de E a Ciprului, unde excavaţiile făcute de C. F. A. Schaeffer au scos la lumină un centru meşteşugăresc şi comercial important din Epoca Tîrzie a Bronzului. Numele Alasia poate fi dat de asemenea zonei aflate sub influenţa politică a cetăţii şi se poate ca uneori să fi inclus avanposturile de pe coasta feniciană.

BIBLIOGRAFIE. R. Dussaud în C. F. A. Schaeffer, *Enkomi-Alasia,* 1952, p. 1-10; *AS* 6, 1956, p. 63-65; *KB*[3], p. 55. T.C.M.

ELOI, ELOI, LAMA SABACTANI. Expresia apare în Marcu 15:34 şi, într-o formă puţin diferită, în Mat. 27:46. Este una dintre strigările Domnului de pe cruce, un citat din Ps. 22:1. Este posibil ca forma „Eli" să fie confundată cu Ilie (în ebr. *el'yyâ*), şi de aceea este mai probabil ca forma din Matei să fie forma originală. Domnul nostru foloseşte aramaica, citînd aproape exact forma din Targum.

Dificultatea explicării acestei strigări este cel mai puternic argument pentru autenticitatea ei. Explicaţii inadecvate sînt că strigarea ar reflecta intensitatea sentimentelor umane ale Domnului, că ar revela dezamăgirea speranţei Sale că Tatăl, într-o situaţie extremă, avea să instaureze era nouă, sau că Domnul nu ar face decît să recite Psalmul, ca un act de devoţiune. Strigarea poate fi înţeleasă numai în lumina doctrinei NT despre ispăşire, potrivit căreia Cristos S-a identificat cu omul păcătos şi a suferit o separare de Dumnezeu (*cf.* Filip. 2:8; 2 Cor. 5:21). Este un mister pe care nu-l putem desluşi.

BIBLIOGRAFIE. D. H. C. Read, „The Cry of Dereliction", *ExpT* 68, 1956-7, p. 260 ş.urm. A.G.

ELON. (Ebr. *'êlôn, 'êlôn*). **1.** Un hitit din Canaan (Gen. 26:34;36:2). **2.** Conducătorul unei familii din Zabulon (Gen. 46:14; Num. 26:26) („Helon", Num. 1:9; 2:7, etc.). **3.** Un judecător în Israel, din tribul lui Zabulon (Jud. 12:11-12). **4.** Un oraş din teritoriul lui Dan, în S (Ios. 19:43); este posibil să fie Kh. W. Alin, la 2 km E de Bet-Şemeş (*GTT,* p. 349). Se poate ca Elon-Bet-Hanan (1 Împ. 4:9) să fie acest Elon (Mazar, *IEJ* 10, 1960, p. 67) sau Aialon (*LOB,* p. 278). Numele, la fel ca şi *Elah, înseamnă „terebint" sau „stejar" (Ios. 19:33). J.P.U.L.

ELTECHE. *O cetate în Palestina, dată tribului lui* Dan (Ios. 19:44), şi transformată ulterior într-o cetate levitică (Ios. 21:23). Sanherib o menţionează (Altakū) în analele lui referitoare la anii 701/700 î.d.Cr., împreună cu Timna, printre cetăţile cucerite (Chicago Cylinder 3. 6; Taylor Cylinder 2. 82-83). Unii identifică localitatea cu Chirbet el-Muqanna, la cca 40 km V de Ierusalim (Albright), dar s-ar putea ca această localitate să fie *Ecron; o alternativă este Tell-esh-Shalaf, 16 km NNE de Asdod (Mazar).

BIBLIOGRAFIE. D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib,* 1924, p. 32; W. F. Albright, *BASOR* 15, 1924, p. 8; B. Mazar, *IEJ* 10, 1960, p. 72-77.
T.C.M.

ELȚAFAN. (Ebr. *'elsāphān*, „Dumnezeu a ascuns"). **1.** Numit de asemenea Elițafan. Un fiu al lui Uziel, un levit (Exod. 6:22) care, împreună cu fratele său *Mișael, au scos afară trupurile moarte ale lui Nadab și Abihu, care au fost omorîți pentru că au pîngărit altarul (Lev. 10:1-5). Fiind un lider al cohatiților în pustie (Num. 3:30), el a fost tatăl unei familii de preoți (1 Cron. 15:8; 2 Cron. 29:13).

2. Un fiu al lui Paroș care trebuia să ajute la împărțirea Canaanului în calitate de reprezentant al tribului Zabulon (Num. 34:25).

D.W.B.

EMANUEL. (Ebr. *'immānû'ēl*, „Dumnezeu este cu noi"). Cuvîntul este găsit de două ori în VT (Is. 7:14; 8:8) și o singură dată în NT (Mat. 1:23). S-ar putea să fie folosit de asemenea în Is. 8:10.

Pentru a înțelege semnificația cuvîntului, care înseamnă „Dumnezeu este cu noi", trebuie să observăm contextul în care apare. Siria și Israel au dorit să formeze o coaliție cu Iuda, pentru a se opune puterii crescînde a Asiriei. Iuda a șovăit, iar Siria și Israel au hotărît să-i pedepsească. Cînd a auzit această știre, Ahaz a tremurat. Isaia s-a dus la el ca să-i spună că nu avea de ce se teme. Puterea dușmanilor săi era aproape epuizată și ei nu puteau să-i facă nici un rău. Isaia chiar i-a poruncit să ceară un semn care să confirme mesajul divin. Ahaz a refuzat să ceară un semn. De aceea, ca răspuns pentru regele fățarnic, Isaia anunță că Domnul va da poporului lui Iuda un semn. În vedenia sa profetul a văzut o fecioară (*'almâ*, adică, o femeie necăsătorită), care este însărcinată și care este aproape să nască un fiu căruia îi va pune numele Emanuel.

În orice interpretare a acestei profeții sînt trei factori pe care trebuie să-i avem în vedere.

a. Nașterea copilului trebuie să fie un semn. Este adevărat că semnul în sine nu trebuia să fie o minune, dar în acest context special, după porunca dată lui Ahaz să ceară un semn din locurile de jos sau din locurile de sus, am fi îndreptățiți să așteptăm un semn cum a fost mișcarea umbrei înapoi pe cadranul solar; o naștere care urmează cursul obișnuit al naturii nu s-ar părea să fie un semn care să întrunească criteriile. În acest context trebuie observat că problema este complicată și mai mult de faptul că nu poate fi o referire locală la Ezechia, deoarece Ezechia fusese născut deja.

b. Mama copilului este o femeie necăsătorită. De ce a folosit Isaia cuvîntul acesta aparte, *'almâ*, cînd s-a referit la ea? S-a afirmat uneori că dacă Isaia ar fi vrut să ne vorbească despre o naștere din fecioară ar fi avut la dispoziție un cuvînt adecvat, și anume, *b^e^tûlâ*. Dar o examinare a folosirii acestui cuvînt în VT arată că termenul este foarte nepotrivit pentru acest scop, întrucît ar fi fost ambiguu. Cuvîntul *b^e^tulâ* poate indica o fecioară, dar cînd acesta este cazul este adăugată adesea expresia „nici un bărbat n-avusese legături cu ea" (*cf.* Gen. 24:16). Cuvîntul poate indica și o fecioară logodită (*cf.* Deut. 22:23 ș.urm.). În acest ultim caz fecioara este cunoscută ca „soția" (*'iššâ*) acelui bărbat, iar el este soțul (*'îš*) ei. Dar cuvîntul *b^e^tûlâ* poate indica de asemenea o femeie căsătorită (Ioel 1:8). Pe baza acestui ultim pasaj s-a propagat o tradiție printre evrei potrivit căreia cuvîntul s-ar putea referi la o femeie căsătorită. Prin urmare, dacă Isaia ar fi folosit acest cuvînt, nu ar fi fost clar la ce fel de femeie s-a gîndit, dacă era fecioară sau dacă era căsătorită. Alte cuvinte ebr. care îi stăteau la dispoziție nu erau satisfăcătoare. Dacă ar fi vrut să arate că mama a fost o femeie tînără, ar fi folosit mai curînd cuvîntul obișnuit *na'^a^râ* („fată"). Cînd folosește cuvîntul *'almâ*, Isaia folosește cuvîntul care nu este aplicat niciodată (fie în Biblie, fie în alte scrieri din Orientul Apropiat) decît unei femei nemăritate. Această femeie nemăritată putea fi imorală în care caz nașterea nu ar fi putut fi privită ca un semn. Prin urmare, ne rămîne alternativa că mama a fost o femeie bună dar necăsătorită; cu alte cuvinte, nașterea a fost supranaturală. Tocmai prezența acestui cuvînt, *'almâ*, face ca aplicarea pasajului la o naștere locală să fie dificilă, dacă nu chiar imposibilă.

c. Trebuie să remarcăm forța termenului „Emanuel". O citire normală a pasajului ne-ar face să așteptăm ca prezența lui Dumnezeu să fie văzută în nașterea copilului însuși. Totuși, această interpretare este contestată și este respinsă cu tărie de majoritatea scriitorilor moderni care tratează acest pasaj. Prezența lui Dumnezeu, spun ei, poate fi văzută mai degrabă în izbăvirea lui Iuda de cei doi dușmani ai săi din nord. Nașterea copilului este indicată ca o măsură a timpului care avea să treacă pînă la îndepărtarea celor doi dușmani. O asemenea perioadă de timp avea să fie scurtă - un copil învață deosebirea dintre bine și rău la o vîrstă fragedă. De aceea, în decurs de 2 ani, sau poate chiar mai puțin, Iuda nu ar avea de ce să se mai teamă de Siria și de Israel. În această izbăvire avea să fie manifestată prezența lui Dumnezeu și ca semn sau ca garanție a acestei izbăviri, o mamă oarecare avea să pună copilului său numele Emanuel.

Această interpretare ridică niște probleme foarte mari și nu reușește să dea un răspuns la ele. Ce drept ar avea o mamă oarecare să numească pe un anumit copil al ei „Emanuel"? De unde putea ea să știe că fiul ei și nu un altul va fi semnul că în decurs de aproximativ 2 ani prezența lui Dumnezeu avea să fie manifestată în izbăvirea țării lui Iuda de Siria și Israel? În plus, de unde putea ști Israel că s-a născut un anumit copil ca răspuns la profeție și că nașterea acestui copil special este un semn promis? S-ar părea că dacă profeția se referă la o naștere locală, copilul care urma să fie născut trebuia să fie o persoană proeminentă. Cea mai proeminentă persoană, Ezechia, este exclusă și de aceea trebuie să presupunem că este un copil al lui Isaia sau un alt copil al lui Ahaz. Dar și lucrul acesta este exclus de folosirea cuvîntului *'almâ*. Nici soția lui Ahaz și nici soția lui Isaia nu puteau fi descrise pe bună dreptate ca *'almâ*, pentru simplul motiv că amîndouă erau femei căsătorite.

Prin urmare, pare cel mai potrivit să se aplice numele Emanuel Copilului însuși. În nașterea lui trebuie găsită prezența lui Dumnezeu. Dumnezeu a venit la poporul Său în persoana unui Copilaș, același Copilaș pe care Isaia Îl numește mai tîrziu „Dumnezeu tare" (*'ēl gibbôr*). Această interpretare este întărită de faptul că Isaia caută să-i convingă pe oameni să nu-și pună încrederea în regele Asiriei. Ajutorul pentru națiune nu vine de la Asiria, ci de la Dumnezeu. În momentul acesta întunecat Dumnezeu este cu poporul Său. El este întîlnit în nașterea unui Copil.

Pruncia Copilului divin este o măsură a timpului care se va scurge pînă cînd Ahaz va fi eliberat de teama de cei doi dușmani ai săi din nord (Is. 7:15-16). Ahaz a respins semnul cu Emanuel și și-a îndreptat privirile spre regele Asiriei. Regele acela și succesorii săi au cauzat căderea țării lui Iuda, dar pentru o rămășiță a fost dată promisiunea lui Emanuel și în Emanuel ei aveau să găsească speranța și salvarea lor.

BIBLIOGRAFIE. E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 1, 1964; E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1856, 2, p. 26-66; J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 1930; J. Lindblom, *A Study on the Immanuel Section in Isaiah*, 1957/8; J. S. Wright, C. Brown, *NIDNTT* 2, p. 86 ș.urm.

E.J.Y.

EMAUS. Un sat la 60 de stadii (11 km) de Ierusalim, spre care mergeau *Cleopa și un alt ucenic atunci cînd li s-a arătat Isus după înviere (Luca 24:13). Localitatea nu poate fi identificată cu certitudine. O posibilitate ar fi orașul cunoscut în prezent sub numele „Amwas", la 32 km VNV de Ierusalim, unde Iuda Macabeul l-a învins pe Gorgias în 166 î.d.Cr. (1 Mac. 3:40, 57; 4:3). Dar această localitate nu este la depărtarea de Ierusalim indicată de Luca (afară de cazul că varianta 160 de stadii, în Codex Sinaiticus și în alte manuscrise, păstrează textul original); de asemenea, ar fi o călătorie lungă, dar nu imposibilă, pentru cei doi călători.

Dintre localitățile aflate la 11 km de Ierusalim au fost sugerate două. În secolul 1 a existat un sat la El-qubeibeh și cruciații au găsit acolo un fort numit Castellum Emmaus; din nefericire, numele nu poate fi urmărit în decursul istoriei pînă în secolul 1. Josephus (*BJ* 7. 217) menționează o colonie militară a lui Vespasian la Ammaous, la vreo 6 km V de Ierusailm. Această localitate a fost identificată cu Kaloniye (lat. *colonia*) sau cu Kh. Beit Mizza (Mozah din vechime); și în cazul acesta distanța nu este cea indicată, afară de cazul că presupunem că cele 60 de stadii menționate de Luca se referă la lungimea totală a călătoriei.

BIBLIOGRAFIE. J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament*, 1969, p. 177-180; *ZPEB*, 2, p. 299 ș.urm.

I.H.M.

EMIM. Vechii locuitori ai Moabului, care au fost bătuți în cîmpia *Chiriathaim de către Chedorlaomer, pe vremea lui Avraam (Gen. 14:5). Ei au fost descriși de Moise ca un popor mare și numeros, care putea fi comparat cu fiii lui *Anac (Deut. 2:10). Este evident că ei erau considerați ca un popor dintre cele cunoscute ca *Refaim, dar erau numiți *'êmîm*, „ființe înfricoșătoare" de moabiții care au ocupat ținutul în urma lor (Deut. 2:11). Ei nu sînt menționați în afara Bibliei. (*URIAȘI.)

T.C.M.

ENDOR. Localitatea modernă 'En-dûr, la 6 km S de Mt. Tabor. Localitatea a fost dată lui Manase, dar nu a fost cucerită din mîinile canaaniților (Ios. 17:11-12). Vrăjitoarea de la Endor, la care a mers Saul înainte de ultima sa luptă (1 Sam. 28:7), era, probabil dintre acești canaaniți, deoarece evreii încercaseră să elimine asemenea practici (1 Sam. 28:3).

R.J.W.

EN-EGLAIM (Ebr. *'ên-'eḡlayim*, „izvorul celor doi viței"). Un loc menționat o singură dată (Ezec. 47:10), situat pe țărmul Mării Moarte. Deși localizarea este necunoscută, referirea la *En-Ghedi sugerează că s-ar afla în sectorul de NV. Localitatea aceasta este diferită de Eglaim (*'eḡlayim*, Is. 15:8), un oraș în Moab.

BIBLIOGRAFIE. *GTT*, p. 459-460; W. R. Farmer, *BA* 19, 1956, p. 19-21.

T.C.M.

EN-GANIM (Ebr. *'ên-gannîm*, „izvorul grădinilor"). **1.** Un oraș din moștenirea lui Iuda, în Șefala (Ios. 15:34); probabil că este localitatea modernă Beit Jamal, la 3 km S de Bet-Șemeș.

2. O cetate levitică din teritoriul lui Isahar (Ios. 19:21; 21:29; numit Anem în 1 Cron. 6:73). Identificat cu diferite localități: Jenin, Olam sau Chirbet Beit Jann, la SV de Tiberias.

G.G.G.

EN-GHEDI (Ebr. *'ên-geḏî*, „izvorul iedului"). O oază importantă și un izvor de apă dulce la V de Marea Moartă, în teritoriul lui Iuda (Ios. 15:62). David s-a ascuns aici (1 Sam. 23:29; 24:1 ș.urm.), întrucît terenul accidentat și fertil au făcut să fie un loc ideal de refugiu. Renumit pentru plante aromate și parfumuri (Cînt. 1:14). Excavații făcute în 1949 și 1961-1965 au scos la lumină cîteva fortărețe și ruinele unei sinagogi. Hațaton-Tamar = En-Ghedi (Gen. 14:7; 2 Cron. 20:2). Vezi *EAEHL*, p. 370 ș.urm.

G.G.G.

EN-HACORE (Ebr. *'ên-haqqôrē'*). Izvorul din Lehi din care a băut Samson după ce i-a omorît pe filisteni cu o falcă de măgar (Jud. 15:19). Nici unul dintre locurile menționate în întîmplare nu a fost identificat. En-Hacore ar putea însemna „izvorul potîrnichii" (vezi, En-Ghedi, „izvorul caprei"), dar Jud. 15 dă o explicație coerentă a originii numelui, arătînd că înseamnă „izvorul celui ce strigă".

J.A.M.

EN-HADA. „Izvor iute", numele unui loc în moștenirea lui Isahar (Ios. 19:21). Au fost sugerate mai multe identificări (vezi *GTT*, p. 185), dar locul încă nu a fost stabilit cu certitudine.

T.C.M.

EN-HAȚOR. Numele unui loc din teritoriul lui Neftali (Ios. 19:37). Localizarea este necunoscută, deși au fost sugerate mai multe locuri (vezi *GTT*, p. 198). Este diferit de *Hațor.

T.C.M.

ENOH. 1. Fiul lui Cain (Gen. 4:17), al cărui nume a fost dat unei cetăți.

2. Fiul lui Iared și tatăl lui Metusala (Gen. 5:18, 21). Enoh a fost un om de o sfințenie remarcabilă, care s-a bucurat de o părtășie apropiată cu Dumnezeu (Gen. 5:22, 24; pentru expresia „a umblat cu Dumnezeu", vezi Gen. 6:9; Mica 6:8; Mal. 2:6). La fel ca și Ilie (2 Împ. 2:11), el a intrat în prezența lui Dumnezeu fără să moară (Gen. 5:24).

Este probabil că limbajul din Ps. 49:15; 73:24 reflectă istoria lui Enoh. În cazul acesta exemplul înălțării lui Enoh a jucat un rol important în originea speranței evreiești pentru viața cu Dumnezeu după moarte. (În Apocrife, Înțelepciunea 4:10-14 îl prezintă de asemenea pe Enoh ca un exemplu remarcabil de neprihănire și speranță pentru viața veșnică.)

În NT, Evr. 11:5 ș.urm. înălțarea lui Enoh este atribuie credinței sale; expresia „plăcut lui Dumnezeu" este traducerea în LXX a expresiei „a umblat cu Dumnezeu" (Gen. 5:24). Iuda 14 ș.urm. citează o profeție atribuită lui Enoh, găsită în *1 Enoh* 1:9.

În perioada intertestamentală Enoh a devenit un personaj popular: vezi Eclesiasticul 44:16; 49:14, 16 (ebr.); *Jubileele* 4:14-26; 10:17; și *1 Enoh*. Probabil că legenda lui Enoh a fost elaborată în diaspora babiloniană ca echivalent al înțelepților antediluvieni din legenda mesopotamiană. Astfel, Enoh a devenit inventatorul artei scrisului și primul înțelept care a primit revelații cerești despre secretele universului și le-a transmis în scris generațiilor care au urmat.

În tradiția veche cunoștințele lui științifice sînt remarcabile, acestea fiind dobîndite în călătoriile lui prin cer, însoțit de îngeri călăuzitori; ele sînt din domeniul astronomiei, cosmografiei și meteorologiei, și sînt reprezentate printre altele de calendarul solar folosit la Qumran. El a fost de asemenea profetul lui Dumnezeu împotriva îngerilor căzuți. Tradiția de mai tîrziu (secolul al 2-lea î.d.Cr.) pune accent pe învățătura lui etică și în special revelațiile lui apocaliptice despre cursul istoriei lumii pînă la judecata de pe urmă. În Comparații (*1 Enoh* 37-71) el este identificat cu Fiul mesianic al omului (71:14-17), iar unele tradiții evreiești de mai tîrziu îl identifică cu personajul Metatron, care era aproape divin (*Targum of Pseudo-Jonathan*, Gen. 5:24; *3 Enoh*). Scrierile apocaliptice ale primilor creștini indică faptul că ei așteptau ca Enoh să se întoarcă pe pămînt împreună cu Ilie, înainte de Sfîrșit.

1 Enoh (Enoh etiopian) este una dintre cele mai importante lucrări intertestamentale. Textul complet s-a păstrat numai în limba etiopiană, dar unele secțiuni s-au păstrat și în greacă, iar fragmente importante din originalul aramaic sînt accesibile în prezent în manuscrisele de la Qumran. *1 Enoh* cuprinde cinci cărți: Cartea Veghetorilor (1-36), Comparații (37-71), Cartea Astronomică (72-82), Cartea Viselor (83-90) și Epistola lui Enoh (91-105). Manuscrisele de la Qumran includ fragmente din aceste cărți, cu excepția Comparațiilor, și de aceea acestea sînt datate în general în secolul 1 d.Cr. Tot de la Qumran provin și fragmente ale unei cărți necunoscute pînă în prezent, Cartea Uriașilor, care probabil că a fost la început a cincea carte din Pentateuhul lui Enoh, și care a fost înlocuită mai tîrziu de Comparații.

Manuscrisele de la Qumran ne ajută să clarificăm datele acestor lucrări. Cele mai vechi secțiuni sînt Cartea Astronomică și 6-19: ele au fost scrise într-o perioadă care se situează între începutul secolului al 2-lea î.d.Cr. și secolului al 5-lea. Cartea Veghetorilor (care include 6-19) se încadrează între jumătatea secolului 1 și probabil jumătatea secolului al 3-lea î.d.Cr. Cartea Viselor datează din 165 sau 164 î.d.Cr. Epistola lui Enoh și Cartea Uriașilor s-ar putea să dateze de la sfîrșitul secolului al 2-lea î.d.Cr.

Alte lucrări care poartă numele lui Enoh datează din era creștină. Comparațiile (*1 Enoh* 37-71) - importante probabil ca ilustrație pentru folosirea în Evangheli a expresiei „Fiul omului" - par să fie o lucrare evreiască, deși unii au susținut că este de origine creștină. *3 Enoh (Enoh ebraic)* este o lucrare evreiască, dar data este controversată. *2 Enoh (Enoh slavon)* este o lucrare creștină scrisă ulterior care s-ar putea să includă material evreiesc.

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles, *The Book of Enoch*, 1912; P. Grelot, *Recherches de Science Religieuse* 46, 1958, p. 5-26, 181-210; J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumrân Cave 4*, 1976.

R.J.B.

ENOS. Fiul lui Set și tatăl lui Cainan (Gen. 4:26; 5:6-11; 1 Cron. 1:1; Luca 3:38). El a trăit 905 ani. Pe vremea lui oamenii au început să cheme Numele lui Iahve. Cuvîntul ebr. *'ᵉnôš*, „om", apare de vreo 42 de ori în VT și sugerează adesea aspectul de fragilitate și mortalitate (Iov 4:17); verbul corespunzător, *'ānaš* înseamnă „a fi slab" (vezi *ADAM).

N.H.

EN-RIMON (Ebr. *'ên-rimmôn*, „izvorul rodiei"). Un sat din Iuda, ocupat din nou după Exil (Neem. 11:29). Fie că a fost format prin unirea a două sate separate, Ain și Rimon, așa cum citim în Ios. 15:32; 19:7; 1 Cron. 4:32 - En-Rimon a fost întotdeauna un singur sat, situat la început în teritoriul lui Iuda (Ios. 15:32), dar transferat la scurtă vreme în stăpînirea lui Simeon (Ios. 19:7). A fost identificat cu Umm er-Ramāmîn, la 15 km N de Beerșeba. M.A.M.

EN-ROGUEL (Ebr. *'ên-rōgēl*, „fîntîna piuarului"). Un izvor din afara Ierusalimului, la vreo 200 de m de confluența văii Hinomului cu valea Chedronului. În zilele noastre este cunoscută sub numele de „fîntîna lui Iov". Fîntîna a marcat un punct pe granița de N a lui Iuda (Ios. 15:7) înainte ca David să cucerească Ierusalimul (2 Sam. 5:6 ș.urm.).

Narațiunea încercării nereușite a lui Adonia de a ocupa tronul lui David, care era bătrîn, sugerează că locul acesta avea asocieri cultice (1 Împ. 1:9 ș.urm.).

R.J.W.

EN-ȘEMEȘ (Ebr. *'ên-šemeš*, „izvorul soarelui"). Un punct de pe granița dintre Iuda și Beniamin, la 4 km E de Ierusalim, mai jos de Muntele Măslinilor și puțin la S de Ierihon; în prezent este numit uneori „Izvorul apostolilor"- corespunde actualului Ain Haud.

J.D.D.

EPAFRA. În Col. 1:7; 4:12; Filim. 23, unul dintre prietenii și colaboratorii lui Pavel, numit de Pavel „tovarăș de slujbă“ și „tovarăș de închisoare“. Numele este o abreviere a lui Epafrodit, dar probabil că Epafra nu trebuie confundat cu Epafrodit din *Filip.* 2:25; 4:18 (cum face T. R. Glover, *Paul of Tarsus,* 1925, p. 179). Putem deduce că Epafra a evanghelizat cetățile din valea Lycus, în Frigia, sub îndrumarea lui Pavel, în timpul lucrării acestuia în Efes; Epafra a înființat bisericile din Colose, Hierapolis și Laodicea. Mai tîrziu l-a vizitat pe Pavel în timp ce era în închisoare în Roma iar veștile despre starea bisericilor din valea Lycus l-au determinat pe Pavel să scrie Epistola către Coloseni.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *St Paul's Epistle to the Colossians and Philemon,* 1879, p. 29 ș.urm.

F.F.B.

EPAFRODIT. Un creștin macedonean din Filipi. Nu există motive să- l identificăm cu Epafra din Col. 1:7; 4:12 sau Filim. 23. Numele lui înseamnă „plăcut“ sau „fermecător“. Pavel îl numește „trimisul (mesagerul) vostru“ (*hymōn apostolon,* Filip. 2:25), unde termenul utilizat este adesea tradus în celelalte locuri în care apare cu: „apostol“. Aceasta nu înseamnă că Epafrodit a deținut vreo funcție în biserica din Filipi; el a fost doar un mesager (*cf.* 2 Cor. 8:23) care a dus din partea bisericii un dar pentru Pavel, aflat în închisoare în Roma. El s-a îmbolnăvit grav, poate ca rezultat al efortului făcut în călătoria de la Filipi la Roma, sau în timpul slujirii lui Pavel la Roma. În Filip. 2:30 ni se spune că „și-a pus viața în joc“. Cuvîntul folosit este *paraboleusamenos,* „și-a riscat viața“, de la *paraboleuesthai,* „a miza, a se aventura“.

BIBLIOGRAFIE. J. Agar Beet, „Epaphroditus and the gift from Philippi“, *The Expositor,* 3rd Series, 9, 1889, p. 64 ș.urm.; C. O. Buchanan, „Epaphroditus Sickness and the Letter to the Philippians“, *EQ* 36, 1964, p. 157 ș.urm.

D.O.S.

EPICURIENI. Niște filozofi pe care Pavel i-a întîlnit în Atena (Fapt. 17:17) făceau parte din această școală, al cărei cel mai cunoscut reprezentant este poetul roman Lucretius. Fondatorul, Epicur, s-a născut în anul 341 î.d.Cr. în insula Samos. Primele studii le-a făcut sub îndrumarea lui Eusiphanes, un discipol al lui Democrit, care l-a învățat să privească lumea ca fiind rezultatul mișcării întîmplătoare și ca o combinație de particule atomice. El a trăit pentru o vreme în exil și în sărăcie. Treptat a adunat în jurul său un cerc de prieteni și a început să-i învețe doctrinele sale caracteristice. În anul 306 s-a stabilit la Atena, în faimoasa „Grădină“ care a devenit sediul școlii. A murit în 270, în urma unor mari suferințe datorate unei boli interne, dar avînd pace sufletească.

Experiențele fondatorului, cuplate cu incertitudinea generală cu privire la viață în ultimele secole înainte de Cristos, a lăsat o amprentă specială asupra învățăturii epicurienilor. Întregul sistem a avut în vedere un scop practic, obținerea fericirii prin detașare senină. Atomismul lui Democrit a izgonit orice teamă de intervenție divină în viață sau de pedeapsă după moarte; zeii duc o viață de perfectă detașare senină și nu au nimic a face cu existența umană, iar moartea produce dispersarea finală a atomilor noștri constituenți.

Epicurienii au găsit satisfacție în limitarea dorinței și în bucuriile și mîngîierile prieteniei. Urmărirea extravagantă a plăcerii, care dă sensul modern al termenului „epicurean“, a fost o pervertire ulterioară a căutării lor după fericire.

Este ușor să vedem de ce epicurienii au găsit ciudată și de neacceptat învățătura lui Pavel despre înviere. Rabinii evrei au folosit cuvîntul *apiqôrôs* pentru a indica pe cineva care tăgăduiește viața după moarte, iar mai tîrziu ca sinonim pentru „necredincios“.

BIBLIOGRAFIE. Usener, *Epicurea,* 1887; A. J. Festugiere, *Epicurus and his Gods,* E. T., 1955; N. W. de Witt, *Epicurus and his Philosophy,* 1954.

M.H.C.

EPISCOP.

I. Folosirea termenului

În greaca clasică atît zeii cît și oamenii pot fi descriși ca *episkopoi* sau „supraveghetori“, într-un sens general, nespecific; inscripții și papirusuri cu ciculație largă folosesc cuvîntul pentru a desemna magistrați, care par să fi administrat uneori veniturile de la templele păgîne; Plutarch (*Numa* 9) îl numește pe pontiful roman *episkopos* al Vestalelor Virgine; cuvîntul poate fi folosit de asemenea cu privire la filozofi, în special la cei din Școala Cinicilor care acționau ca îndrumători spirituali. LXX folosește același termen pentru a descrie pe supraveghetori sau pe ofițeri (Neem. 11:9; Is. 60:17), iar *episkopē* se referă la o vizită a lui Dumnezeu (Gen. 50:24; cf. Luca 19:44). În NT numele este folosit în mod special pentru Cristos (1 Pet. 2:25), apoi pentru slujba apostolică (Fapt. 1:20, citînd Ps. 109:8) și, în fine, pentru liderii unei adunări locale (Fil. 1:1).

II. Calități și funcții

Este improbabil ca folosirea creștină a termenului să fi fost copiată din surse păgîne sau iudaice; a fost preluat ca o descriere generală a unei funcții de răspundere, iar sensul a fost definit potrivit cu calitățile cerute de Biserică. Acestea sînt enumerate în 1 Tim. 3:1 ș.urm. și în Tit 1:7 ș.urm.: caracter moral ireproșabil, capacitate de a învăța pe alții, ospitalier, răbdător, om cu experiență, capabil să conducă, om de integritate desăvîrșită, sau, cu alte cuvinte, calitățile cerute unui bun învățător, pastor și administrator. Este aproape cert că termenii „episcop„ și *„presbiter“ sînt sinonimi în NT. În Faptele 20:17, 28 Pavel îi descrie pe presbiterii de la Efes ca episkopoi; el spune că Duhul Sfînt i-a făcut supraveghetori ai turmei și am putea spune că aceasta ne dă de înțeles că abia acum, în absența lui, aveau ei să preia îndatoririle episcopale pe care le-a îndeplinit pînă atunci Pavel; dar folosirea termenului în altă parte, ca un termen obișnuit, contrazice această interpretare. Astfel, în Tit 1:5, Tit este îndemnat să ordineze presbiteri și, imediat după aceea (v. 7), referindu-se în mod evident la aceleași persoane, sînt descrise calitățile unui episcop; și aici verbul *episkopein* este folosit pentru a descrie funcția presbiterilor în 1 Pet. 5:2, și în timp ce 1 Tim. 3 se limitează la episcopi și diaconi, menționarea presbiterilor în 5:17 sugerează că presbiter este un alt

nume pentru episcop. Au existat mai mulți episcopi în biserica de la Filipi (Filip. 1:1) și de aici putem trage concluzia că ei au funcționat ca un comitet de conducere.

III. Formarea episcopatului monarhic

În NT nu există nici o urmă de conducere de către un singur episcop; poziția lui Iacov la Ierusalim (Fapt. 15:13; 21:18; Gal. 2:9, 12) a fost o excepție și a fost rezultatul relației sale personale cu Cristos; dar influența este un lucru diferit de o funcție. Dintre Părinții apostolici, Ignatius este singurul care insistă asupra episcopatului monarhic, dar nici chiar el nu afirmă că aceasta ar fi o instituție divină; un argument care ar fi fost hotărîtor, dacă l-ar fi avut la dispoziție ca să-l folsoească. Jerome, într-un comentariu despre Tit 1:5, notează că supremația unui singur episcop a apărut „prin obicei și nu printr-o rînduială stabilită de Domnul", ca o modalitate de a preveni schismele în Biserică (*cf.* Ep. 146). Pare mai probabil ca episcopatul monarhic să fi apărut în biserici locale atunci cînd un om înzestrat a obținut conducerea permanentă a comitetului de presbiteri-episcopi, sau cînd biserica s-a extins și presbiterii au fost împrăștiați la adunările noi, lăsînd doar unul singur dintre ei în biserica mamă. Harnack crede că presbiterii formau grupul conducător, în timp ce episcopii și diaconii reprezentau conducătorii liturgici și administratorii folosiți de ei. Alții au văzut originea episcopatului de mai tîrziu în poziția deținută de adjuncții lui Pavel, Timotei și Tit; dar aceștia nu sînt numiți niciodată episcopi și în scrisorile adresate lor nu găsim nici o prevedere clară pentru numirea unor succesori personali. Oricare ar fi fost motivele pentru formarea episcopatului monarhic, efectul acestuia a fost împărțirea sarcinilor și atribuțiilor presbiterului-episcop, unele sarcini revenind episcopului, iar altele presbiterului.

Nu știm cum au fost instalați în funcție episcopii la început; dar accentul pe alegerea poporului în Faptele 6, Clement din Roma și *Didache* sugerează că acesta a fost un obicei vechi; nu încape îndoială că a fost urmat de rugăciune și punerea mîinilor (*CONDUCEREA BISERICII).

BIBLIOGRAFIE. Vezi de asemenea *SLUJIRE și *PRESBITER.

G.S.M.W.
R.T.B.

EPISTOLĂ. Cuvîntul gr. *epistolē* și cel latin, *epistula* reprezintă o scrisoare de orice fel: inițial aceasta era o simplă comunicare scrisă între două persoane aflate la distanță una de alta, fie că era personală, particulară sau oficială. În sensul acesta epistolele fac parte din moștenirea tuturor popoarelor literate și exemple pot fi găsite în VT (2 Sam. 11; 1 Împ. 21; 2 Împ. 5; 10; 20 2 Cron. 30; 32; Ezra 4-5, 7; Neem. 2; 6; Est. 1; 3; 8-9; Is. 37; 39; Ie. 29) și în papirusurile gr. din Egipt (vezi, toate colecțiile mari de papirusuri care au fost publicate, *passim*, și în special corespondența lui Zenon). O asemenea scrisoare a fost descrisă de Demetrius, *Typoi epistolikoi* (secolul 1 î.d.Cr.), ca o conversație scrisă; în lucrarea sa *Despre stil* 3. 223 ș.urm., Demetrius îl citează pe Artemon, colecționarul antic al scrisorilor lui Aristotel, care le numește jumătăți de dialog.

Dar cele mai vechi colecții de scrisori grecești care sînt considerate în general autentice, cel puțin în parte, sînt cele ale lui Isocrates și Platon și ele arată deja o tendință de a folosi scrisorile, sau scrierea epistolară, pentru un scop mai larg decît simpla comunicare particulară sau oficială; astfel, între scrisorile lui Isocrates (368-338 î.d.Cr.) se află cîteva cuvîntări sau introduceri la cuvîntări, iar a Șaptea Scrisoare a lui Platon (*cca.* 354 î.d.Cr.) este o combatere a concepțiilor greșite răspîndite în general cu privire la filozofia și conduita sa. În ambele cazuri scrisorile sînt destinate altor cititori decît cei cărora le-au fost adresate și în felul acesta reprezintă o formă de publicare. Putem face o comparație cu scrisorile adresate „Editurii" unui ziar.

În ciuda sentimentului subînțeles, și uneori exprimat, că aceste scrisori nu au nici proporțiile și nici conținutul tematic al unor adevărate scrisori, ci sînt de fapt „scrieri la care au fost adăugate „salutări" (Demetrius, *Despre stil, loc. cit.*), forma epistolară a continuat să fie folosită pentru publicații filozofice, științifice și literare (*de ex.*, Epicur, *Epistole*, și cele trei scrisori literare ale lui Dionysius din Halicarnas). Teoria și practica scrierii epistolare a ajuns să fie tratată de profesorii de retorică (de ex., Demetrius, *Despre stil; idem, Typoi epistolikoi*), iar redactarea de scrisori în stilul unor oameni celebri constituia un exercițiu de *prosōpopoeia* în cadrul școlii retorice. În vremurile elenistice și romane, creșterea numărului de scrisori fictive poate fi atribuită unor asemenea exerciții și dorinței bibliotecilor importante de a cumpăra lucrări noi, în special ale unor oameni celebri.

G. A. Deissmann, confruntat cu simplitatea majorității scrisorilor de pe papirusuri, a făcut o distincție netă între „scrisorile autentice" care sînt personale, directe, cu caracter temporar și neliterare, și „epistole", care sînt impersonale și sînt destinate publicului cititor și posterității și care au un carcater literar. Întrucît a observat o similaritate incontestabilă între anumite elemente din Epistolele NT și papirusuri, el a clasificat majoritatea Epistolelor lui Pavel precum și 2 și 3 Ioan ca „scrisori", Evrei, Iacov, 1 și 2 Petru, Iuda și Apocalipsa ca „epistole", iar 1 Ioan ca *o diatribă* (*LAE*[3], cap. 3, p. 148-251). Dar distincția nu poate fi făcută atît de net, întrucît există diferite grade ale „caracterului literar", diferite genuri și categorii de „public", și diferite feluri de publicații.

Dintre scrisorile lui Pavel către biserici, cele către Corinteni, Galateni, Filipeni și Tesaloniceni conțin cele mai multe elemente personale, Romani conține mai puține, iar Efeseni și Coloseni cele mai puține dintre toate. Galateni și Efeseni sînt compuse pe baza unui plan retoric, dar toate epistolele au un număr considerabil de elemnte retorice. În Epistolele Pastorale referirile personale sînt destul de numeroase și elementele retorice sînt relativ puține. Epistola către Filimon, considerată pe bună dreptate de către Deissmann ca și cea mai personală scrisoare din NT și comparată cu Papirusul 417 de la British Museum, este scrisă totuși cu multă dibăcie și conține elemente retorice care pot fi observate în special cînd o comparăm cu Ep. 8 a lui Isocrates și cu *Typoi epistolikoi* 12 a lui Demetrius. Epistola către Evrei este scrierea cea mai artistică, din punct de vedere literar, din NT, fiind compusă de la început pînă la sfîrșit pe structura *proem, thesis, diēgēsis, apodeixis, epilogue*, stabilită de profesori greci de retorică, și este scrisă în proză

periodică ritmică. În Iacov, 1 și 2 Petru și Iuda există foarte puține referiri personale; toate au un carcater literar, în special 1 Petru, iar 2 Petru și Iuda au un pronunțatcaracter retoric. 2 și 3 Ioan par să fie comunicări particulare, iar 1 Ioan - așa cum o avem - nu este sub formă de scrisoare. Astfel, majoritatea Epistolelor din NT prezintă o afinitate mai mare sau mai mică cu o predică; unele pot fi clasificate ca și predici scrise, în timp ce în altele elementele de scrisoare iau o formă mai literară.

BIBLIOGRAFIE. LAE, p. 146 ș.urm.; R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, 1872; J. Sykutris, *Epistolographie*, în RE, Sup. 5, p. 185-220; V. Weichert (ed.), *Demetrii et Libanii qui feruntur Typoi Epistolokoi et Epistolomaioi Characters (Teubner)*, 1910; O. Roller, *Das Formular der Paulinischen Briefe*, 1933; M. Dibelius, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*, E. T. 1936, p. 137-171, 185-189, 194-197, 205-213, 226-234.

J.H.H.

EPISTOLE CATOLICE (GENERALE). În cursul formării *Canonului NT, Epistolele lui Iacov, 1 și 2 Petru, 1, 2 și 3 Ioan și Iuda au ajuns să fie grupate împreună și să fie numite „Epistole catolice (generale)" deoarece, cu excepția a 2 și 3 Ioan, ele au fost adresate unei categorii mai largi de cititori decît o biserică locală sau o persoană. Clement din Alexandria vorbește despre epistola trimisă de Conciliul din Ierusalim (Fapt. 15:53) și o numește „epistola catolică a tuturor apostolilor"; Origen folosește acest termen cu referire la *Epistola lui Barnaba*, cît și pentru Epistolele lui Ioan, Petru și Iuda. Ulterior termenul „catolic" a fost aplicat Epistolelor care erau acceptate de biserica universală și care erau ortodoxe (corecte în crez) din punct de vedere doctrinar; în felul acesta a ajuns să fie sinonim cu „autentic" sau „canonic". Astfel, cu privire la alte documente scrise în numele lui Petru, Eusebius spune: „Nu știm ca ele să ne fi fost transmise ca și scrieri catolice" (EH 3. 3).

R.V.G.T.

EPISTOLE PASTORALE. Cele trei epistole, 1 și 2 Timotei și Tit, au fost numite pentru prima oară „Epistole pastorale" în secolul al 18-lea și acest termen a continuat să fie în generalpentru a le desemna ca grup. Acest titlu este doar în parte o descriere corectă a conținutului lor, deoarece ele nu sînt strict pastorale, în sensul de a da instrucțiuni pentru îngrijirea sufletelor. D.G.

EPOCA PATRIARHALĂ.

I. Tabloul biblic

Epoca patriarhală care cuprinde perioada vieții lui Avraam, Isaac și Iacov este descrisă în Gen. 12-50, deși capitolele 39-50 se ocupă mai mult de Iosif. Este extrem de dificil să datăm epoca patriarhală și cercetătorii au păreri diferite, datînd-o între 1900 î.d.Cr. și 1500 î.d.Cr. Datele biblice sînt insuficiente pentru a soluționa problema și sîntem siliți să propunem date experimentale comparînd informațiile din istoriile patriarhale din Gn. cu informațiile extra-biblice din prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr. Mai există încă o dificultate legată de schițarea unui tablou general al epocii patriarhale deoarece Gen. se concentrează numai asupra cîtorva persoane. Grupul mai mare de persoane înrudite al acestei familii definite atît de îngust era probabil foarte numeros, provenind toți din ținuturi de la NE de Palestina. În plus, pentru a pune accentul pe aspectele religioase și teologice importante, scriitorii biblici trebuie să fi selectat materialul lor dintr-o gamă mai largă de tradiții disponibile. De aceea, dacă ne limităm numai la narațiunea biblică, impunem limitări extrem de mari pentru istoric.

Patriarhii sînt descriși în Gen. în deplasarea lor pe distanțe mari, din Mesopotamia pînă în Egipt. Dintre orașele menționate în narațiunea biblică și despre care arheologia modernă a arătat că au fost ocupate din prima parte a mileniului al 2-lea putem aminti Ur (Gen. 11:28, 3115:7), Haran (Gen. 11:31-32; 12:4-5; 27:43; 28:10; 29:4), Sihem (Gen. 12:6; 33:18), Salem (Ierusalim, Gen. 14:18), Gherar (Gen. 20:1; 26:1, 6, etc.), Dotan (Gen. 37:17) și probabil Hebron (Gen. 13:18; 23:2, 19; 35:27) și Betel (Gen. 12:8). Documentele de la *Ebla (cca. 2300 î.d.Cr.) atestă existența la o dată timpurie a cetăților Sodoma, Gomora, Adma, Țeboim, Bela (Gen. 14:2). Orașe importante care nu sînt menționate în Biblie și care au înflorit în perioada patriarhală sînt Meghido, Hațor, Lachis, Ghezer și Ierihon. Orașul mesopotamian Ur din această perioadă nu a fost o cetate de mare importanță politică, cum fusese la sfîrșitul mileniului al 3-lea î.d.Cr., dar a reținut o influență considerabilă asupra religiei și literaturii din regiune. Orașul *Mari de pe Eufrat a înflorit tot în această perioadă și, deși nu este menționat în Biblie, a produs aproximativ 20.000 de tăblițe care aruncă multă lumină asupra acestei epoci.

În unele pasaje din Gen. sînt date liste de orașe, de ex. Așterot- Carnaim, Ham și Șahve-Chiriataim, orașe aflate de-a lungul drumului străbătut de regii invadatori din E (Gen. 14:5); „Cetățile din Cîmpie" (Gen. 13:12; 19:25, 29); orașele prin care a trecut Iacov la întoarcerea la Betel (Gen. 35:5) și orașele din Egipt (Gen. 41:35, 48; 47:21 mg.). Este clar că din Mesopotamia pînă în Egipt au existat centre locuite, fie în sate deschise, fie în orașe cu ziduri, atît mari cît și mici. În Palestina propriu-zisă majoritatea orașelor se aflau în văi sau de-a lungul drumurilor majore.

În afara regiunilor locuite semi-nomazii treceau cu turmele lor și formau o parte a unei societăți dimorfe în care trăiau în paralel locuitorii din orașe și păstorii semi-nomazi. Aceștia din urmă își întindea adesea tabăra în apropierea orașelor (Gen. 12:6-9; 13:12-18; 33:18-20; 35:16-21; 37:12-17), uneori practicau agricultura (Gen. 16:12 ș.urm.) și luau parte la schimburile sociale și economice cu locuitorii din orașe (Gen. 21:25-34; 23:1-20; 26:17-33; 33:18-20) și chiar locuiau în orașe ca „rezidenți străini" pe diferite perioade de timp (Gen. 12:10; 15:13; 17:8; 20:1; 21:23, 34; 26:3; 28:4; 32:4; 35:27; 36:7; 37:1; 47:4; 5). Astfel, atunci cînd Lot și Avraam s-au despărțit, Lot a obținut rezidența în orașul Sodoma și și-a întins cortul „către Sodoma" și stătea „la poartă". Iacov și Esau prezintă două moduri de viață contrastante dar complementare (Gen. 25:27-34), iar Iacov și fiii săi s-au stabilit pentru o vreme la Sihem și au intrat în societatea locuitorilor de la oraș (Gen. 33:18-34:31).

Observăm crîmpeie din viața semi-nomadă a păstorilor care trăiau în corturi, deplasîndu-se cu turmele lor, străbătînd uneori distanțe considerabile, în căutare de pășuni și izvoare, avînd uneori conflicte cu alți oameni (Gen. 13:5-11; 18:1-8; 21:25-31; 24:62-67; 26:1-33; 29-31; 33:12-17; 36:6-8). Bogățiile prețuite de Patriarhi au fost oile, asinii, boii, turmele și cirezile și chiar *cămilele (Gen. 12:16; 13:5; 20:14; 21:27-30; 30:29; 31:1; 10, 38; 32:13-16; 34:28; 46:32; 47:16-18). Termenul *„vite" *(b^e^hēmâ)* din unele pasaje include toate animelele mici, deși Patriarhii au avut vite, în sensul propriu al cuvîntului, adică „boi", *bāqār* (Gen. 12:16; 20:14; 21:27; 34:28).

*Călătoriile se pare că erau un lucru obișnuit. În cursul vieții sale Avraam a călătorit din Ur, în Mesopotamia, pînă în Egipt; Iacov a călătorit din Palestina pînă în Haran și înapoi (Gen. 28:35), iar mai tîrziu în Egipt. Probabil că existau drumuri comerciale bătătorite, folosite de negustori, asemenea celor care l-au dus pe Iosif în Egipt (Gen. 37:28-36).

Narațiunile despre Patriarhi menționează domnitori contemporani, faraonul din Egipt (12:15, 17, 20), anumiți „regi" (ebr. *melek*) din E, Amrafel din Șinear, Arioc din Elasar, Chedorlaomer din Elam și Tidal din Goim (14:1), domnitorii mai mici din regiunea Sodoma și Gomora (14:2), *Melhisedec, regele Salemului (14:18), Abimelec, regele Gherarului (20:2; 26:1, etc.), anumite „căpetenii" din Edom (ebr. allup) și regii de mai tîrziu ai Edomului (Gen. 36:19, 31), „căpeteniile" horiților (Gen. 36:29) și căpeteniile care s-au născut din Esau (Gen. 36:40-43). Nici una dintre aceste personalități nu poate fi identificată în cronicile istorice cunoscute pînă în prezent. Unii dintre ei trebuie să fi fost domnitori foarte neînsemnați și familiile seminomade patriarhale le-au acordat atenție numai în măsura în care era necesar pentru a obține pășuni și locuri de adăpat. În unele cazuri au făcut legăminte cu ei (Gen. 14:13; 21:27; 26:28 ș.urm.), dar în cea mai mare parte a timpului au călătorit nestingheriți în societatea dimorfă din vremea aceea.

Viața de zi cu zi a Patriarhilor a fost guvernată de o serie de obiceiuri din strămoși care aveau o răspîndire largă. Patriarhii și rudeniile lor erau organizați în mod tribal în unități sociale legate între ele și



Soldați „asiatici" din „perioada patriarhală" așa cum au fost pictați într-ul mormînt la Beni Hasan. Sesostris I. cca 1950 î.d.Cr.

alcătuite din familii extinse sau clanuri (Gen. 12:1-5; 24:1-9; 28:1-5). Sistemul era patriarhal. Citim despre „casa tatălui" *(bêṯ 'āḇ)* în Gen. 12:1; 24:38-40, sau doar „casa patriarhului" (Gen. 24:2; 31:14, 43; 36:6; 46:26-27, 3i; 47:12; 50:8). Într-o asemenea societate tatăl, în calitate de cap al familiei, avea puteri mari. În mod normal fiul cel mai mare îl succeda ca moștenitor al poziției și al proprietății. În lipsa unui moștenitor natural, un sclav putea deveni moștenitor (Gen. 15:2 ș.urm.) sau fiul unei sclave care a devenit soție secundară (Gen. 16:1 ș.urm.). În acest ultim caz, dacă se năștea un fiu, era considerat fiu al soției adevărate care a dat-o pe sclava sa soțului ei. Aranjamentul era făcut cu consimțămîntul soției și nu atunci cînd bărbatul lua o soție secundară, după bunul său plac. Căsătoriile lui Avraam cu Agar (Gen. 16:1-4) și Chetura (Gen. 25:1-6) oferă exemple de asemenea uniri (*cf.* Gen. 30:3, 9). Se ridicau probleme dacă soția adevărată dădea naștere la un fiu după nașterea unui fiu de la o soție secundară. În societatea patriarhală se pare că fiul adevărat devenea moștenitor (Gen. 15:4; 17:19), deși Gen. 21:10 sugerează că lucrul acesta nu era automat. Sara a trebuit să insiste ca Ismael să nu fie moștenitor alături de fiul ei, Isaac.

Căsătoria era un aranjament complex. În societatea din vremea aceea oamenii bogați și puternici puteau lua mai multe soții, dar în general căsătoria era monogamă. În practică, însă, bărbatul își putea lua destul de ușor o concubină sau o nevastă secundară ori din propria sa inițiativă, ori, dacă cei doi nu dădeau naștere unui moștenitor dorit, soția îi putea da soțului o sclavă. În societatea patriarhală Iacov și Esau au avut mai multe soții cu statut egal (Gen. 26:34 ș.urm.; 29). Avraam s-a recăsătorit după moartea Sarei (Gen. 25:1 ș.urm.), iar Nahor a avut copii de la o concubină (Gen. 22:20 ș.urm.).

S-ar părea că exista preferință pentru căsătoria endogamă, adică, în cadrul familiei, cum au fost de ex. Avraam și Sara, Nahor și Milca (Gen. 11:27-30), Iacov și Rahela, Iacov și Lea, Isaac și Rebeca, Esau și fiica lui Ismael.

Este clar că unele dintre obiceiurile patriarhale au fost interzise în legea lui Moise, de ex. căsătoria cu două surori (*cf.* Lev. 18:18) și căsătoria cu o soră vitregă (Gen. 20:12; *cf.* Lev. 18:9, 11; Deut. 27:22).

În cazul lui Iacov aflăm că i s-a cerut să slujească viitorului socru pentru a primi soția (Gen. 29:18 ș.urm., 27 ș.urm.). Nu putem ști dacă acest obicei era răspîndit sau nu. Se poate să fi fost un obicei aramaic sau se poate să fi fost limitat la regiunea de N a Mesopotamiei. Probabil că obiceiul a fost mai răspîndit decît ne permit dovezile noastre să deducem.

În cel puțin un caz i s-a interzis unui bărbat să se căsătorească din nou (Gen. 31:50).

Binecuvîntarea patriarhală era importantă și o dată ce era dată nu mai putea fi revocată (Gen. 27-48-49). În Gen. 27 fiul cel mai mare a renunțat la dreptul de întîi născut și fiul cel mai mic a primit binecuvîntarea (v. 22-29). Ar fi fost normal ca fiul cel mai vîrstnic să primească binecuvîntarea, deși nu era un lucru automat.

Vom discuta mai jos comparațiile posibile cu alte documente din Orientul Apropiat antic. Există anumite paralele între obiceiurile patriarhale și practicile contemporane, dar există de asemenea o serie de aspecte care nu au paralele în altă parte și care par să fie specifice pentru obiceiurile patriarhale descrise în narațiunea Genesei.

În probleme de religie ne sînt date puține detalii. Este clar că Patriarhii au cunoscut necesitatea credinței personale în Dumnezeu care să-i călăuzească în viață și care să-i încurajeze cu promisiunile Sale (Gen. 12:1-3; 15:4 ș.urm.; 17; 28:11-22, etc.). În problema călăuzirii, Dumnezeu nu a fost limitat la un anumit loc, ci El a fost activ în Ur, Haran, Canaan sau Egipt (cf. Gen. 35:3). O dată ce voia lui Dumnezeu a fost cunoscută de Patriarhi, singura cale a fost să creadă și să asculte (Gen. 22). Rugăciunea și aducerea de jertfe făceau parte din închinarea obișnuită a patriarhilor (Gen. 12:8; 13:4, 18; 26:25; 35:1, 3, 7). Tăierea împrejur (circumcizia) a fost un ritual religios menit să-i marcheze pe cei care făceau parte din familia legămîntului. O conștiință intensă a activității lui Dumnezeu în mijlocul lor i-a determinat pe Patriarhi să numească locuri și copii potrivit cu dovezile despre lucrarea lui Dumnezeu cu ei (Gen. 16:11, 14, toate numele copiilor lui Iacov în Gen. 29:31 ș.urm.; *cf.* Gen. 32:30; 35:15, etc.). Se pare că fiecare Patriarh a avut un nume special pentru Dumnezeu, fapt care sugerează un sentiment special de relație personală: Isaac L-a numit „Teama", sau așa cum a sugerat W. F. Albright, „Rudenia" *pahad* (Gen. 31:42, 53), Iacov L-a numit „Puternicul" *('ᵃbîr)* (Gen. 49:24). Se poate spune că miezul religiei patriarhale îl constituiau acest sentiment de relație personală, cunoașterea promisiunilor lui Dumnezeu și conștiința că ascultarea de voia lui Dumnezeu este esența adevăratei credințe.

Trebuie să subliniem două caracteristici ale societății patriarhale, și anume conceptele de legămînt și de alegere. Fie direct (Gen. 15:18; 27:7, 10-11, 13, 19), fie indirect, legămîntul lui Dumnezeu cu Avraam, Isaac și Iacov este deosebit de semnificativ în religia patriarhală. În acest legămînt Dumnezeu Se angajează față de Avraam și urmașii săi și îl angajează pe aceștia față de Sine într-un angajament cît se poate de solemn care a inclus promisiunea divină pentru Avraam și urmașii săi, cît și alegerea lor divină (Gen. 12:1-3; 13:14-17; 15:18-21; 17:5-8; etc.). Prin Avraam și urmașii Săi Dumnezeu avea să atingă toată omenirea (Gen. 12:3; 18:18; 22:17-18; 26:4; 28:14). Și tocmai prin această familie aleasă Dumnezeu avea să acționeze așa cum a spus (Gen. 17:18-19; 21:12). Conceptele îngemănate de legămînt și alegere sînt motive puternice în tabloul religiei patriarhale pe care-l găsim în Genesa.

II. Descoperiri moderne și epoca patriarhală

Perioada exactă a epocii patriarhale este greu de stabilit, dar există motive puternice ca să o plasăm în Epoca Medie a Bronzului, cca. 1850-1570 î.d.Cr. (*AVRAAM). Această datare este bazată pe presupunerea că datele arheologice și epigrafice ne pot da informații contemporane. Această concepție este acceptată în mare măsură în zilele noastre, deși unii scriitori ca T. L. Thompson și J. van Seters atribuie tradițiile patriarhale în întregime Epocii Fierului, pe baza presupunerii că sînt invenții literare tîrzii. Pentru asemenea scriitori arheologia nu poate reconstitui un cadru „istoric" pentru conținutul epocii patriarhale deoarece, potrivit definiției lor, nu a existat o asemenea epocă. Vom reveni la această idee mai jos. Schița care urmează va prezenta cele mai importante descoperiri din ultimii ani. Trebuie să recunoaștem că marile colecții de documente antice care au fost recuperate reprezintă doar o proporție foarte mică din tot ce s-a scris în vremurile

antice și supraviețuirea lor este în mare măsură accidentală.

a. Popoarele
În narațiunile patriarhale sînt menționate o serie de popoare - egiptenii, amoriții, elamiții, canaaniții, horiții, edomiții, hitiții. Se pare că Gen. 14 se referă la patru grupuri specifice. Nu este posibil să identificăm toate grupurile menționate. Astfel, este posibil ca horiții să nu fi fost identici cu hurienii. De fapt, în Gen. 36:20 ș.urm. ei sînt legați de Edom și S Palestinei. De asemenea, hitiții din Gen. 23 nu trebuie să fie neapărat hitiții din Anatolia. Ei sînt un grup indigen înrudit cu canaaniții (Gen. 10:15). Este adevărat că în prima parte a mileniului al 2-lea în Orientul Apropiat antic au avut loc considerabile deplasări de popoare și ne-am putea aștepta să găsim tot felul de oameni în Canaan. În această privință narațiunile patriarhale reflectă la modul general circumstanțele din perioada aceea.

Două grupuri de popoare pot prezenta un interes deosebit: Hapiru și Biniaminiții de la Mari. Hapiru sînt bine cunoscuți geografic și pentru o perioadă lungă de timp. Avraam este numit „evreul" în Gen. 14:13. Aceasta poate însemna că el a fost recunoscut ca unul din poporul Hapiru care se afla pretutindeni. Biniaminiții erau elemente semi-nomade din societatea dimorfă din regiunea Mari și putem afla multe dacă studiem ceea ce se cunoaște despre aest grup din documentele de la Mari. La nivel sociologic există numeroase paralele cu societatea patriarhală.

b. Cetățile
Excavațiile au arătat că în prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr. Orientul Apropiat a fost moștenitorul unei civilizații premergătoare și cîteva dintre orașele patriarhale existau deja (vezi I, mai jos). Detaliii despre viața trăită în aceste orașe pot fi aflate din ruinele caselor, din ceramică și din lucrările de artă, din uneltele și armele lor, și în unele cazuri din dovezile scrise rămase în ruine. Orașul Haran (Gen. 11:31-32), de exemplu, este cunoscut pe tăblițele găsite la *Mari. Tăblițele de la *Ebla se referă la o serie de orașe din Canaan care erau în sfera sa de interes comercial. Cronicile egiptene importante care ne sînt cunoscute sub numele de Texte Execrative datează din secolul al 19-lea î.d.Cr. și se referă la cîteva orașe care existau în Canaan pe vremea aceea, inclusiv Ierusalimul (Gen. 14:18). Este cert că se poate afirma că o serie de orașe din narațiunile patriarhale au existat în prima parte a mileniului al 2-lea. În Canaan, cetățile importante din Epoca Medie a Bronzului, cum sînt Meghido, Hațor, Lachis, Ghezer, Ierihon și Sihem, printre altele, fuseseră întemeiate deja. *În afara Canaanului existau* orașe mari cum sînt Mari, pe Eufrat, orașe ale căror documente scrise sînt de o importanță considerabilă pentru zugrăvirea societății din regiunea aceea. În ciuda acestei abundențe de materiale nu ne-am apropiat mai mult de stabilirea datei exacte a epocii patriarhale, întrucît aceste cetăți existau deja de multe secole. Probabil că singurul lucru pe care-l putem spune cu certitudine este că narațiunile patriarhale nu s-ar putea referi la o perioadă mai veche decît perioada înființării acestor cetăți.

c. Numele personale
Numeroasele nume din scrierile patriarhale ne permit să facem o comparație cu sistemele de nume care sînt cunoscute din cronicile pe tăblițe. Pot fi făcute numeroase comparații. Astfel, într-o diversitate de texte din zonele semitice de V și pe parcursul unei perioade lungi de timp, numele Avram este cunoscut într-o serie de forme variante, cum sînt *A-ba-am-ra-am*, *A-ba-am-ra-ma*, *A-ba-ra-ma*, așa încît numele este de puțin folos pentru o datare exactă. Nume cum sînt *Ya'qub-ilu (Iacob-el)* apar atît în prima parte a mileniului al 2-lea cît și către sfîrșit. Unele dintre numele celor douăsprezece triburi, cum sînt Simeon, Așer, Beniamin, pot fi atestate de asemenea. Numele Ismael și Israel constau dintr-un element verbal plus numele zeității, El. Alte nume, cum este Isaac, probabil că sînt hipocoristice (un nume special sau un nume de animal favorit), formate numai din elemente verbale, de ex., Isaac (*yiṣḥāq*), „el rîde", „își bate joc", „se joacă" sau „neafectuos" (Gen. 17:17; 18:12; 21:6). S-au făcut studii ample ale numelor semitice din V, ale numelor amorite, ale numelor de la Mari, etc., și se poate spune că sistemul de nume patriarhale are multe paralele în prima parte a mileniului al 2-lea, dar și într-o perioadă mai îndelungată, așa încît, deși dobîndim cunoștințe valoroase despre sistemul de nume patriarhal în sine, aceasta nu ne ajută să datăm epoca patriarhilor.

d. Călătoriile, schimburile și comerțul
În perioada aceasta au existat numeroase *schimburi și *călătorii pretutindeni în Orientul Apropiat. Tăblițele de lut de la Capadocia arată că încă în anul 2000 î.d.Cr. exista un comerț cu cupru și lînă între Asia Mică și Asiria. Alte documente vorbesc despre deplasări de armate și despre transportul prăzii de război, etc., peste tot în Orientul Apropiat. Căile principale traversau din Mesopotamia în Asia Mică și Palestina, iar altele coborau pînă în Egipt. Un drum important traversa Transiordania (*Drumul împărătesc, Num. 20:17) este clar și acest lucru din amplasarea șirului de orașe antice de-a lungul acestui drum, nu departe de locul în care se află șoseaua actuală. Picturile de la Beni-hasan, în Egipt, care datează din cca. 1900 î.d.Cr., prezintă nomazi care călătoresc, poate prelucrători de metale din regiunea Palestinei. Din aceste imagini ne putem forma o idee despre îmbrăcămintea și posesiunile acestor oameni din vremea lui Avraam. Principalele animale de povară se pare că au fost asinii și măgarii. În fine, tăblițele de la *Ebla din cca. 2300 î.d.Cr. ne prezintă zona comercială vastă pe care o străbeteau negustorii din Ebla și arată activități numeroase în domeniul călătoriilor, schimburilor și comerțului cu mult timp înainte de perioada pe care o propunem ca epocă patriarhală.

e. Obiceiurile vremii
Acestea au ieșit la lumină din zeci de mii de tăblițe de lut care reprezintă documente despre viața cotidiană cu aspectele ei juridice, comerciale, religioase și particulare. În afară de acestea există cîteva liste importante de legi, cum sînt Codul lui Hammurapi (circa 1750 î.d.Cr.), Codul orașului Eshnunna (sec. al 19-lea sau al 18-lea î.d.Cr.) și fragmente din Codurile sumeriene ale regilor Lipit-Iștar și Ur-Nammu (secolele 21-19 î.d.Cr.). În ce privește documentele particulare și personale, trebuie menționate cele de la *Nuzi (secolele al 15-lea și al 14-lea î.d.Cr.), *Mari (secolul al 18-lea), Ras Shamra (*Ugarit, secolul al 14-lea) și *Alalah (secolele al 17-lea și al 15-lea î.d.Cr.). Acestea se combină pentru a da un tablou al vieții din N Mesopotamiei în perioada 2000-1500 î.d.Cr. și constituie informații pe fundalul cărora putem studia

obiceiurile patriarhale. Este clar că documente din secolele al 15-lea și al 14-lea ne duc dincolo de ceea ce am propus noi ca fiind epoca patriarhală, așa încît acestea trebuie folosite cu oarecare precauție. Obiceiurile se schimbă în cursul vremii, dar adesea ele reflectă practici mai vechi și nu ar fi exclus să găsim indicii utile referitoare la viața din secolul al 18-lea î.d.Cr., citinddocumente din secolul al 15-lea î.d.Cr. În general, însă, cele mai credibile surse de informații sînt documentele din aceeași epocă.

La scurtă vreme după descoperirea documentelor de la Nuzi, în anii 1925-1931 cercetătorii au propus numeroase paralele între obiceiurile de la Nuzi și obiceiurile patriarhale. O dată cu descoperirea unui număr crescînd de documente în alte locuri și din secole anterioare, se poate vedea că textele de la Nuzi nu sînt chiar așa de relevante pentru narațiunea patriarhală cum s-a crezut cîndva. Paralele în domeniul adoptării, căsătoriei, moștenirii, căsătoriei cu soțiisurori, adoptarea surorilor, „cuvintele patriarhului de pe patul de moarte", efectuarea perioadei de slujire de către un bărbat mai înainte de a-și cere soția, dăruirea unei sclave ca dar de nuntă și alte cîteva obiceiuri au fost căutate și găsite în textele de la Nuzi. Scriitori cum sînt C. H. Gordon și E. A. Speiser au susținut cu tărie ideea că documentele de la Nuzi constituie un fel de sursă pentru paralele patriarhale. În prezent este clar că dintre cele 4.000 de tăblițe cuneiforme de la Nuzi nu au fost citate decît o duzină. O părere asociată cu aceasta este că epoca patriarhală poate fi plasată în secolul al 14-lea î.d.Cr., pe baza legăturilor cu obiceiurile descrise în documentele de la Ugarit, el-Amarna și Nuzi.

De fapt, o dată cu volumul crescînd de dovezi aduse de tăblițe paralele se pot descoperi mai ușor în materialele mai vechi. Cel mai potrivit exemplu de înfiere este găsit într-o scrisoare de la Larsa, în limba babiloniană veche, în care se spune că un om fără copii poate adopta un sclav al său; un aspect al înfierii care nu este întîlnit la Nuzi. Adoptarea fiului născut de o sclavă este întîlnită într-un singur text de la Nuzi. Era mai obișnuit ca bărbatul să se căsătorească cu o a doua soție decît să-și ia o sclavă ca și concubină. Dar majoritatea obiceiurilor cu privire la soțiile secundare sînt cunoscute din texte din alte locuri din Orientul Apropiat. Cuvintele unui patriarh pe patul de moarte nu au paralele la Nuzi și căsătoria cu soția-soră, propusă de E. A. Speiser, este lipsită de orice temei real atît în textele de la Nuzi, cît și în Gen. 12-50. S-ar părea că nu există nici o relație specială între tăblițele de la Nuzi și narațiunile patriarhale. Totuși, căutarea unor paralele nu este lipsită de merit. Avem sentimentul că obiceiurile din narațiunile patriarhale aparțin unei societăți care nu s-a deosebit de aceea pe care o cunoaștem din tăblițele din prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr. Totuși, multe obiceiuri au fost practicate timp de mai multe secole și nu sînt suficient de precise pentru scopuri cronologice, deși se poate să fie folositoare pentru scopuri sociologice. Una dintre cele mai rodnice direcții de cercetare este studiul nomadismului și al sedentarizării în societățile dimorfe din Orientul Apropiat, cum este cazul la Mari. Dacă un asemenea studiu este combinat cu căutarea unor paralele în ce privește obiceiurile, ne-am putea forma o idee mai bună despre societatea patriarhală și despre perioada epocii patriarhale. De asemenea, este important să înțelegem că s-ar putea să nu existe o paralelă specifică în documente extra-biblice la un anumit obicei patriarhal, întrucît a fost specific acelui grup patriarhal.

III. Valoarea istorică a narațiunilor patriarhale

Se poate afirma în general că a avut loc o schimbare remarcabilă a cercetării din zilele lui J. Wellhausen, la sfîrșitul secolului al 19-lea. Părerea lui a fost că nu putem ajunge la nici un fel de cunoștințe istorice despre Patriarhi pe baza scrierilor biblice, deoarece acestea sînt o reflectare a vremurilor în care au trăit oamenii care au scris povestirile, într-o perioadă mult mai tîrzie. Ideea lui nu a fost uitată complet și a fost adusă din nou în prim plan de Thomas L. Thompson (1974) și J. van Seters (1975). Van Seters a ridicat întrebări cu privire la măsura în care narațiunile din Gen. au la bază tradiții orale și este înclinat să minimalizeze influența lor. El argumentează că este imposibil să identificăm în mod concret nume de persoane, locuri, popoare și obiceiuri din narațiunile patriarhale. El nu poate găsi nici un loc specific pentru Patriarhi în evenimentele din lume și susține că arheologia contribuie foarte puțin, sau chiar deloc, la elucidarea cadrului lor. El face mult caz de așa-numitele anacronisme cum sînt cămilele și filistenii. De aceea el pune la îndoială toate încercările cercetătorilor de a găsi paralele cu mileniul al 2-lea și sugerează în schimb că tradițiile au fost modelate în mare măsură de comunitatea socială și religioasă de mai tîrziu, inclusiv perioada Exilului. Această activitate literară tîrzie trebuie să aibă prioritate în discutarea scrierilor Genesei. Tema promisiunii divine către Avraam și tema legămîntului au fost folosite de scriitori pentru a sprijini ideologia dinastică a monarhiei, dar acestea au fost invenții tîrzii. Thompson urmează o linie oarecum similară, deși există diferențe de detaliu între abordarea sa și cea a lui van Seters. Acești scriitori au fost supuși la critici severe. Alți scriitori moderni care au pus la îndoială valoarea istorică a narațiunilor patriarhale sînt A. Alt și M. Noth, deși amîndoi par să admită că s-ar putea să existe elemente importante de tradiție care au valoare istorică și care sînt transmise din vremuri străvechi.

Se poate spune că o generație de cercetători din ultimii ani au făcut unele afirmații extremiste cu privire la cîteva aspecte ale narațiunilor patriarhale. Dar a nega orice valoare istorică a acestor narațiuni este o reacție greșită. Chiar dacă le acceptăm ca documente literar-teologice țesute din tradiții care au fost transmise din secolele trecute, nu există nici un motiv temeinic să negăm că ele conțin mult material arhaic și istoric. Însăși forța ideilor teologice de promisiune și legămînt impune ca Patriarhii să fi fost mai mult decît simple născociri literare.

Multe probleme istorice rămîn nerezolvate. Datarea exactă este imposibilă și definirea precisă a societății patriarhale și a obiceiurilor ei în termenii unei societăți contemporane înrudite nu este posibilă în prezent. Dar majoritatea cercetătorilor din zilele noastre arată o înclinație de a trata narațiunile patriarhale cu mult mai mult respect, din punct de vedere al valorii lor istorice, decît au făcut-o unii cercetători mai vechi. Lucrul cel mai înțelept în prezent este să așteptăm dovezi noi din alte surse. Mai multe cercetări le vor permite telogilor să sintetizeze mai precis materialul biblic și ne-biblic. Între timp,

doctrinele teologice majore cum sînt legămîntul, alegerea, credința, ascultarea, promisiunea, rămîn neumbrite. Doctrine ca acestea au fost temelia credinței lui Israel în cursul secolelor și au avut de asemenea un rol important în credința creștinilor. Puțini scriitori pot contrazice această ultimă afirmație, indiferent care este părerea lor cu privire la istoricitatea narațiunilor din Genesa.

BIBLIOGRAFIE. J. Bright, *A History of Israel*[2], 1972, cap. 2; H. Cazelles, *BDS*, fasc. 36, col. 81-156; W. G. Dever, „Palestine in the Second Millenium BC: The Archaeological Picture", în J. H. Hayes și J. M. Miller, *Israelite and Judaean History*, 1977, p. 70-120; N. Glueck, „The Age of Abraham in the Negeb", *BA* 18, 1955, p. 2 ș.urm.; *BASOR* 149, Feb. 1958, p. 8 ș.urm.; 152, Dec. 1958, p. 18 ș.urm.; idem, *The Other Side of Jordan*, 1940; idem, *Rivers in the Desert*, 1959; C. H. Gordon, „Biblical Customs and the Nuzi Tablets", BA 3, 1940, p. 1 ș.urm.; K. M. Kenyon, „Palestine in the Middle Bronze Age", *CAH*, 2/1, p. 77-116; J. R. Kupper, *Les Nomads en Mesopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; J. T. Luke, „Abraham and the Iron Age, Reflections on the New Patriarchal Studies", *JSOT* 4, 1977, p. 35-47; H. H. Rowley, „Recent Discoveries and the Patriarchal Age", *BJRL* 32, 1949-50, p. 44 ș.urm.; M. J. Selman, „The Social Environment of the Patriarchs", *TynB* 27, 1976, p. 114-136; E. A. Speiser, JBL 74, 1955, p. 252 ș.urm.; idem, *Genesis, AB*, 1964; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974; R. de Vaux, *Histoire ancienne d Israel*, 1971, p. 157-273; J. van Seters, *Abraham in History and Traditiono*, 1975; C. J. Mullo Weir, „Nuzi", în D. W. Thomas (ed.), *Archaeology and Old Testament Study*, 1967, p. 73- 86; D. J. Wiseman, BS 134, 1977, p. 123-130; 137, 1977, p. 228-237.

J.A.T.

ERAST, **1.** Un colaborator al lui Pavel, care a luat parte la misiunea lui Timotei în Macedonia, pentru a-i permite lui Pavel să continue lucrarea din Efes (Fapt. 19:22). Este posibil ca misiunea să fi fost îndreptată în ultimă instanță spre Corint (cf. 1 Cor. 4:17) și Erast să fi fost unul dintre „frații" din 2 Cor. 8; dar nu se poate afirma cu certitudine. Totuși, nu încape îndoială că el este Erast despre care se menționează în 2 Tim. 4:20 că se află la Corint.

2. Vistiernicul cetății Corint, care trimite salutări în Rom. 16:23 (*CUART). O inscripție latină descoperită la Corint afirmă că „Erast a pus acest pavaj pe cheltuiala sa, în semn de apreciere pentru că a fost numit edil" al cetății. Mulți cercetători (de ex. Broneer) acceptă identificarea cu vistiernicul creștin.

Unii merg mai departe și identifică 1 cu 2: G. S. Duncan, de exemplu, arată că 2 Tim. 4:20 sugerează că Erast, spre deosebire de Timotei, a încheiat călătoria la Corint, unde a devenit vistiernic după un an sau doi *(St Paul's Ephesian Ministry*, p. 79 ș.urm.); dar o asemenea ascensiune politică este puțin probabilă, iar numele este destul de obișnuit.

BIBLIOGRAFIE. H. J. Cadbury, *JBL* 50, 1931, p. 42 ș.urm.; O. Broneer, BA 14, 1951, p. 78 ș.urm., în special p. 94; P. N. Harrison, *Paulines and Pastorals*, 1964, p. 100-105.

A.F.W.

EREC. O cetate antică din Mesopotamia, menționată în Tabelul națiunilor (Gen. 10:10) ca una dintre posesiunile lui Nimrod în țara *Șinear. Fiind cunoscută de sumerieri sub numele *Unu(g)* și de acadieni sub numele *Uruk*, a fost una dintre cetățile importante din perioada sumeriană. Este menționată în lista sumeriană de regi ca reședința Dinastiei a 2-a după Potop, unul dintre regii acestei dinastii fiind Ghilgameș, care mai tîrziu a devenit unul dintre marii eroi ai legendei sumeriene. Deși cetatea a continuat să existe sub ocupație în perioadele de mai tîrziu (gr. *Orchoē*), ea nu a reușit niciodată să depășească importanța pe care a avut-o în trecut. Uruk este reprezentat în zilele noastre de un grup de movile numite de arabi Warka, situate în S Babiloniei, la vreo 64 km NV de Ur și la 6 km E de cursul actual al *Eufratului. Deși locul a fost cercetat în urmă cu mai bine de un secol de către W. K. Loftus (*Travels and Researches in Chaldaea and Susiana*, 1857), excavațiile principale au fost făcute într-o serie de expediții germane în 1912, 1928-39 și 1954-60. Rezultatele sînt de o importanță remarcabilă pentru istoria veche a Mesopotamiei. Rămășițele preistorice din Perioada Ubaid (*SUMER) au fost urmate de o arhitectură monumentală și de sculpturi în piatră de la sfîrșitul perioadei preistorice care ilustrează în mod abundent cultura materială a Mesopotamiei de la începutul istoriei. În aceste nivele, datînd din mileniul al 4-lea î.d.Cr., au fost descoperite cele mai vechi inscripții cunoscute pînă în prezent. Acestea sînt pe tăblițe de lut și deși semnele sînt doar pictografice, este probabil ca limba folosită să fi fost cea sumeriană.

BIBLIOGRAFIE. R. North, „Status of the Warka Excavations", *Orientalia* s.n. 26, 1957, p. 185-256.

T.C.M.

EREZIE. Cuvîntul gr. *hairesis* indică în sensul propriu „alegere", și acesta este sensul pe care îl are întotdeauna în LXX; în scrierile autorilor clasici, însă, se poate referi la o școală filozofică pe care o persoană alege să o urmeze. În mod similar, NT folosește cuvîntul pentru a indica o „partidă", care sugerează o voință independentă sau un spirit sectar; totușitrebuie remarcat că nici unul dintre partidele descrise în felul acesta nu se găsește într-o situație de schismă față de gruparea mamă. Saducheii (Fapt. 5:17) și fariseii (Fapt. 15:5; 26:5) formează secte în cadrul iudaismului; același cuvînt este folosit și pentru a descrie creștinismul, așa cum este văzut din afară (Fapt. 24:5, 14-28:22). Josephus, însă, folosește termenul pentru a-i descrie și pe esenieni, care erau într-o stare de schismă (*Ant.* 13.171; 18.18-22). Cînd apar partide în sînul bisericii ele sînt numite „erezii" (1 Cor. 11:19, unde Pavel pare să dea de înțeles că, deși erau rele, au avut în final un rezultat bun prin faptul că au arătat clar cine erau creștinii adevărați). Asemenea diviziuni sînt privite ca o lucrare a cărnii (Gal. 5:20) și, în primul rînd, ca o întrerupere a dragostei reciproce, așa încît ereticul, adică, omul care alege cu încăpățînare să formeze sau să urmeze propriul său grup, trebuie respins după două mustrări (Tit 3:10).

Singurul text din NT unde termenul „erezie" este folosit în sensul de eroare doctrinară este 2 Pet. 2:1, unde include tăgăduirea Răscumpărătorului. Dintre

ereziile incipiente în NT, cele mai proeminente sînt gnosticismul de tip iudaic (Col. 2:8-23) și docetismul (1 Ioan 4:2-3; 2 Ioan 7).

BIBLIOGRAFIE. G. Forkman, *The Limits of the Religious Community*, 1972; W. Elert, *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries*, E.T. 1966; H. Schlier, *TDNT* 1, p. 180-184.

G.S.M.W.
R.T.B.

ESARHADON. (Ebr. *'esarhaddōn;* asir. *Aššur-ah-iddin*, „Asur a dat un frate") a fost rege al Asiriei și Babiloniei între 681-669 î.d.Cr. El l-a urmat la tron pe tatăl său, Sanherib, care a fost omorît în Tebet în 681 î.d.Cr. (2 Împ. 19:37; Is. 37:38). Prima lui acțiune a fost să-i urmărească pe ucigașii tatălui său pînă la Hanigalbat (S Armeniei) și să înăbușe revolta din Ninive, care a durat 6 săptămîni. Există prea puțin sprijin în favoarea teorieică Esarhadon ar fi fost conducătorul unei partide pro-babiloniene sau „fiul" menționat în Cronica babiloniană ca fiind ucigașul (*DOTT*, p. 70-73). Inscripțiile lui ne relatează cum a fost ridicat la rangul de prinț moștenitor de către tatăl său în primelel luni ale acelui an și, cu toate că a fost vicerege în Babilon, atenția acordată de el centrului religios s-a limitat la îngrijirea tuturor altarelor străvechi. Primele lui operațiuni militare s-au concentrat asupra apărării frontierei de N și arutelor comerciale împotriva atacurilor războinicilor (Teuspa) și a incursiunilor cimerienilor (*GOMER), pe care i-a înfrînt. În S, elamiții, care fuseseră înfrînți de tatăl său, au instigat încă o dată triburile din S Babiloniei iar Esarhadon a fost silit să lupte împotriva „țărilor mării" unde l-a instalat pe Naiid-Marduk, fiul lui *Merodac-Baladan, ca șeic local în 678 î.d.Cr. Ciocnirile lui cu Elamul și cu babilonienii au avut ca rezultat deportarea unui număr mare de prizonieri, dintre care unii s-au stabilit în Samaria (Ezra. 4:2).

Esarhadon a continuat politica tatălui său față de V. El a cerut un tribut mare de la regii vasali din Siria și Palestina, menționîndu-l pe Manase *(Menasī)*, regele lui Iuda *(Yaudi)* după Baali, regele Tirului, cu care a făcut un tratat, întrucît nu a reușit să izoleze și să supună portul. Domnitorii Edomului, Moabului și Amonului au fost făcuți vasali după o serie de raiduri în teritoriile lor, în care el a căutat să contracareze influența lui Tirhaca, regele Egiptului, care a instigat la revoltă o serie de cetăți filistene. Esarhadon a jefuit Sidonul în 676 î.d.Cr., după un asediu de 3 ani, și a inclus o parte a teritoriului într-o provincie asiriană lărgită (care includea probabil și Samaria). Unii dintre refugiații din cetate au fost găzduiți într-un oraș nou, Kar-Esarhadon, construit în apropiere. Aproximativ în această perioadă Gaza si Ascalonul erau socotite cetăți vasale.

Regatelor subordonate din Siria și Palestina li s-a cerut să furnizeze materiale pentru operațiilede construcții al lui Esarhadon în Asiria și Babilon, pe care a căutat să le reînvie după schimbările survenite. Acest fapt poate explica detenția temporară a lui Manase în Babilon (2 Cron. 33:11). Scrisorile asiriene care se referă la tributul plătit în argint de Iuda, Moab și Edom pot fi datate în această perioadă.

În luna mai a anului 672 î.d.Cr. Esarhadon i-a întrunit pe toți regii vasali ca să recunoască planul lui care avea ca scop asigurarea succesiunii la tron fără tulburări. *Asurbanipal a fost declarat prinț sau moștenitor al Asiriei, iar Samas-sum-ukin moștenitor al Babilonului. Copii ale tratatului impus căpeteniilor cetăților din Media cu această ocazie, găsite la Calah (Nimrud), arată prevederile la care a trebuit să consimtă toți, inclusiv Manase. Ei și-au declarat loialitatea față de zeul național asirian, Ashur și s-au declarat gata să slujească veșnic Asiria. Istoria avea să arate curînd că toți regii vasali și-au călcat jurămîntul.

După ce a obținut controlul asupra părții de V, Esarhadon a supus Egiptul, l-a înfrînt pe Tirhaca, a asediat Memfisul și l-a considerat teritoriu asirian în timpul lui Neco. După ce armata biruitoare s-a retras, intrigile locale s-au transformat într-o revoltă fățișă. În timp ce Esarhadon era pe drum ca să înăbușe revolta, a murit în 669 î.d.Cr. la Haran, lăsînd în urmă cinci fii și o fiică, precum și pe mama lui, (Naqi'a-Zakutu), soția lui Sanherib, o femeie cu o voință puternică.

BIBLIOGRAFIE. R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons Konigs von Assyrien*, 1956; D. J. Wiseman, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, 1958.

D.J.W.

ESAU. Esau a fost cel mai mare dintre fiii gemeni ai lui Isaac (Gen. 25:21-26). Relațiile lui cu Iacov, fratele său, constituie subiectul unor povestiri bine-cunoscute din Gen. 25:27-34; 27:1 ș.urm.; 32:3-12; 33:1-16. Esau a fost fiul favorit al tatălui său și intenția lui Isaac a fost să-i dea lui binecuvîntarea care îi revenea de drept fiului mai mare (Gen. 27:1 ș.urm.). Totuși, supremația lui Iacov asupra fratelui său mai mare, care fusese prevestită dinainte precum și la vremea nașterii lor (Gen. 25:21-26), și care avea să fie confirmată în cele din urmă în mod involuntar de Isaac care era bătrîn (Gen. 27:22-29, 33-37), a fost stabilită.

Din cauza acestei duplicități a lui Iacov, strămoșul israeliților, s-a născut animozitatea profundă care a dominat relațiile dintre Israel și Edom, descendenții lui Esau. Exemple ale acestui antagonism dintre Israel și Edom sînt întîlnite în VT (de ex. Num. 20:18-21; 1 Împ. 11:14 ș.urm.; Ps. 137:7).

Importanța cea mai mare a referirilor biblice la Esau constă în semnificația teologică dată respingerii sale, deși el deținea dreptul de succesiune prin faptul că eraîntîiul născut. Explicația biblică este că Domnul l-a urît pe Esau și l-a iubit pe Iacov (Mal. 1:2 ș.urm.; Rom. 9:12). Esau simbolizează cei pe care Dumnezeu nu i-a ales; Iacov îi reprezintă pe cei pe care Dumnezeu i-a ales.

Dar temeiul acestei alegeri nu a fost vreo diferență în viața sau caracterul lui Iacov și Esau. Iacov a fost ales mai înainte ca el și fratele său să se fi născut. Și nici chiar „ura" și „dragostea" lui Dumnezeu nu se poate să fie temeiul alegerii divine, deoarece în cazul acesta alegerea lui Dumnezeu ar depinde de un capriciu sau de o anumită dispoziție. Dumnezeu Și-a exercitat voința suverană a harului alegerii Sale, El fiind singurul Originator al scopului moral al acestuia. (*ALEGERE.)

În Evr. 12:1 6ș.urm. Esau simbolizează pe cei care abandonează speranța gloriei de dragul lucrurilor care pot fi văzute și care nu sînt eterne.

J.G.S.S.T.

ESCATOLOGIE. Derivat din gr. *eschatos*, „ultim" termenul se referă la „doctrina despre lucrurile de la sfîrșitul vremurilor".

Spre deosebire de concepțiile ciclice despre istorie, scrierile biblice privesc istoria ca o înaintare liniară spre un țel. Dumnezeu conduce istoria spre împlinirea finală a scopurilor Sale pentru creația Sa. Prin urmare, escatologia biblică nu se limitează la destinul individului; ea se preocupă desfîrșitul întregii istorii a lumii, spre care sînt îndreptate toate acțiunile răscumpărătoare ale lui Dumnezeu în istorie.

I. Perspectiva VT

Caracterul anticipator al credinței israelite datează de la chemarea lui Avraam (Gen. 12:1-3) în țara promisă, dar devine pe deplin escatologică în mesajul profeților, cînd privește spre scopul final și permanent al lui Dumnezeu în istorie. Termenul profetic „Ziua Domnului" (cu o diversitate de expresii similare cum este „în ziua aceea") se referă la un eveniment viitor, la acțiunea decisivă a lui Dumnezeu de judecată și mîntuire în tărîmul istoric. Pentru profeți este legată întotdeauna în mod direct de contextul lor istoric prezent și nu se referă neapărat la sfîrșitul istoriei. Totuși, într-o măsură tot mai mare se conturează conceptul de soluționare finală a istoriei: o zi de judecată după care Dumnezeu va instaura o epocă permanentă de mîntuire. O escatologie transcendentă, care așteaptă o acțiune directă și universală a lui Dumnezeu, dincolo de posibilitățile istoriei obișnuite, este caracteristică pentru scrierile *apocaliptice, care pot fi întîlnite deja în cîteva părți din cărțile profetice.

Profeții descriu frecvent epoca escatologică de mîntuire care este după judecată. În esență este o epocă în care va fi împlinită voia lui Dumnezeu. Popoarele vor servi pe Dumnezeul lui Israel și vor cunoaște voia Lui (Is. 2:2 ș.urm. = Mica 4:1 ș.urm.; Ier. 3:17; Țef. 3:9 ș.urm.; Zah. 8:20-23). Va fi pace și dreptate internațională (Is. 2:4 = Mica 4:3) și pace în natură (Is. 11:6; 65:25). Poporul lui Dumnezeu va trăi în siguranță (Mica 4:4; Is. 65:21-23) și în prosperitate (Zah. 8:12). Legea lui Dumnezeu va fi scrisă în inimile lor (Ier. 31:31-34; Ezec. 36:26 ș.urm.).

Epoca escatologică este asociată adesea cu regele Davidic care va domni peste Israel (și, uneori, peste toate popoarele) ca reprezentant al lui Dumnezeu (Is. 9:6 ș.urm.; 11:10; Ier. 23:5 ș.urm.; Ezec. 34:23 ș.urm.; 37:24 ș.urm.; Mica 5:2-4; Zah. 9:9 ș.urm.). O caracteristică importantă a acestor profeții este că Mesia va domni în neprihănire. (În VT „Mesia" Cristos încă nu este folosit ca un termen specific pentru regele escatologic.) Alte personaje „Mesianice" din speranța VT sînt „unul ca un fiu al omului" (Dan. 7:13), reprezentantul ceresc al lui Israel care primește domnia universală, Robul Domnului (Is. 53) și profetul escatologic (Is. 6:1-3). În general actul escatologic de judecată și mîntuire sînt realizate prin venirea personală a lui Dumnezeu Însuși (Is. 26:21; Zah. 14:5; Mal. 3:1-5).

II. Perspectiva NT

Carcaterul distinct al escatologiei NT este determinat de convingerea că actul escatologic decisiv al lui Dumnezeu a avut loc deja în istoria lui Isus Cristos, dar împlinirea deplină rămîne încă de domeniul viitorului. În escatologia NT există atît lucruri care s-au împlinit „deja", cît și lucruri care „încă" nu s-au împlinit din promisiunea făcută. În escatologia NT există un aspect „realizat" și un aspect „viitor", și de aceea o putem descrie mai bine cu termenul „escatologie inaugurată".

Nota de împlinire escatologică în curs de desfășurare înseamnă că escatologia VT a devenit, într-o oarecare măsură, realitatea prezentă pentru NT. „Zilele de pe urmă" despre care au vorbit profeții au sosit deja: căci Cristos „a fost arătat la sfîrșitul vremurilor" (1 Pet. 1:20); „Dumnezeu, la sfîrșitul acestor zile, ne-a vorbit prin Fiul" (Evr. 1:2); creștinii sînt cei „peste care au venit sfîrșiturile veacurilor"; „este ceasul de pe urmă" (1 Ioan 2:18); vezi și Fapt. 2:17; Evr. 6:5. Pe de altă parte, scriitorii NT se opun fanteziei că împlinirea aceea este deja completă (2 Tim. 2:18).

Este important să păstrăm unitatea teologică a lucrării răscumpărtoare a lui Dumnezeu, trecută, prezentă și viitoare, „cea împlinită deja" și „cea care nu este încă împlinită". Prea adesea teologia tradițională a separat aceste aspecte, punînd de o parte lucrarea încheiată a lui Cristos, iar de altă parte „lucrurile de pe urmă". În concepția NT, „lucrurile de pe urmă" au început cu propovăduirea și lucrarea lui Isus. Lucrarea istorică a lui Cristos ne asigură, ne cere și ne îndreaptă privirile înainte, spre realizarea viitoare a împărăției lui Dumnezeu. Speranța creștină pentru viitor se naște din lucrarea istorică a lui Cristos. Biserica lui Cristos trăiește între „deja" și „încă nu", prinsă în procesul împlinirii escatologice în curs de desfășurare.

Escatologia inaugurată este găsită deja în proclamarea Împărăției lui Dumnezeu de către Isus. Prin mesajul Său că Împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat deja (Mat. 3:17), Isus a modificat așteptările apocaliptice evreiești care erau numai de domeniul viitorului. Puterea acestei împărății era deja vizibilă în victoria lui Isus asupra tărîmului răului (Mat. 12:28 ș.urm.). Împărăția lui Dumnezeu este prezentă în persoana și misiunea lui Isus (Luca 17:20 ș.urm.), cerînd un răspuns, așa încît participarea omului la Împărăția viitoare este determinată de răspunsul pe care-l dă în prezent lui Isus (Mat. 10:32 ș.urm.). Astfel, Isus face ca Împărăția să fie o realitate prezentă care rămîne totuși de domeniul viitorului (Marcu 9:1; 14:25).

Carcaterul escatologic al misiunii lui Isus a fost confirmat de învierea Lui. Învierea este un eveniment escatologic, legată de crezul VT cu privire la destinul final al omului. În felul acesta, învierea neașteptată a omului Isus înaintea tuturora determină convingerea bisericii că Sfîrșitul a început deja. El a înviat deja ca „pîrga celor adormiți" (1 Cor. 15:20). În numele poporului Său, Isus a intrat deja în viața veșnică a epocii escatologice; El a deschis drumul (Evr. 12:2) așa încît alții să- L poată urma. În cuvintele lui Pavel, El este „ultimul Adam" (1 Cor. 15:45), Omul escatologic. Pentru toți ceilalți oameni mîntuirea prezentă înseamnă să devină părtași la umanitatea Lui escatologică, la învierea Lui.

Așadar, pentru scriitorii NT moartea și învierea lui Isus sînt evenimentul absolut decisiv care determină speranța creștină pentru viitor: vezi, de ex. Fapt. 17:31; Rom. 8:11; 2 Cor. 4:14; 1 Tes. 4:14. Aceasta explică a doua trăsătură carcateristică a escatologiei NT. În afară de faptul că are un echilibru caracteristic între „deja" și „încă nu", escatologia NT se distinge și prin faptul că este în întregime cristocentrică. Rolul lui Isus în escatologia NT trece cu mult dincolo de rolul lui Mesia din VT sau din așteptările evreilor de

mai tîrziu. Este cert că El este Fiul omului (Dan. 7), profetul escatologic (Is. 61; *cf.* Luca 4:18-21), Robul care suferă (Is. 53) și chiar Regele Davidic, deși nu în felul în care au așteptat contemporanii Lui. Dar concentrarea NT asupra împlinirii escatologice în Isus nu reflectă numai împlinirea de către El a acestor roluri escatologie particulare. În teologia NT Isus întruchipează atît lucrarea escatologică de mîntuire făcută de Dumnezeu cît și destinul escatologic al omului. Astfel, pe de-o parte El este Mîntuitorul și Judecătorul, Biruitorul răului, Agentul domniei lui Dumnezeu și Mijlocitorul prezenței escatologie a lui Dumnezeu cu oamenii: El Însuși este împlinirea așteptărilor VT cu privire la venirea escatologică a lui Dumnezeu Însuși (*cf.* Mal. 3:1; Luca 1:76; 7:27). Pe de altă parte, El este de asemenea Omul escatologic: El a înviat și el definește în învierea Sa destinul escatologic al tuturor oamenilor. Prin urmare, cea mai adecvată exprimare a destinului nostru este să spunem că vom fi ca El (Rom. 8:29; 1 Cor. 15:49; Fil. 3:21; 1 Ioan 3:2). Pentru amîndouă aceste motive, speranța creștină este concentrată asupra venirii lui Isus Cristos.

În toate scrierile NT escatologia are aceste două caracteristici: este inaugurată și este cristocentrică. Există, însă, diferențe de accent, în special în echilibrul dintre „deja" și „încă nu". Evanghelia a Patra pune un accent puternic atît pe escatologia realizată cît și pe identificarea mîntuirii escatologice cu Isus Însuși (vezi, de ex. 11:23-26), dar nu elimină așteptarea viitoare (5:28 ș.urm.; 6:39, etc.).

III. Viața creștină trăită cu speranță

Creștinul trăiește între „deja" și „încă nu", între învierea lui Cristos și învierea generală viitoare de la venirea lui Cristos. Lucrul acesta explică structura distinctă a existenței creștine, bazată pe lucrarea încheiată a lui Cristos din trecutul istoric, și în același timp trăiește cu speranța viitorului care este stimulată și garantată tocmai de acea istorie trecută. Structura este văzută, de ex., în Cina Domnului, cînd Domnul înviat este prezent alături de urmașii Săi în actul de „aducere aminte" a morții Sale, fiind în același timp o anticipare simbolică a ospățului escatologic viitor, fiind astfel o mărturie despre speranța revenirii Lui.

Perioada dintre „deja" și „încă nu" este perioada Duhului și perioada bisericii. Duhul este darul escatologic promis prin profeți (Fapt. 2:16-18), prin care creștinii participă deja la viața eternă a epocii viitoare. Duhul creează Biserica, poporul escatologic al lui Dumnezeu, care a fost transferat deja de sub stăpînirea întunericului în Împărăția lui Cristos (Col. 1:13). Prin Duhul care este în Biserică, viața epocii viitoare este trăită deja în istoria epocii prezente dominată de rău (Gal. 1:4). Astfel, într-un anumit sens, epoca nouă și cea veche se suprapun; omenirea nouă a ultimului Adam coexistă cu omenirea veche a primului Adam. Prin credință știm că ceea ce este vechi este trecător și este sub judecată, iar viitorul ne așteaptă cu realitatea nouă a lui Cristos.

Procesul de împlinire escatologică în perioada de suprapunere dintre epoci implică misiunea Bisericii, care împlinește universalismul speranței VT. Moartea și învierea lui Cristos sînt un eveniment escatologic de importanță universală care, însă, trebuie realizat în mod universal în istorie, prin proclamarea Evangheliei de către Biserică în toată lumea (Mat. 28:18-20; Marcu 13:10; Col. 1:23).

Linia de demarcație între epoca nouă și cea veche, nu este pur și simplu linia de despărțire între biserică și lume; linia trece prin biserică și prin viața creștinului individual. Noi sîntem întotdeauna în tranziție de la vechi la nou, trăind în tensiunea escatologică dintre „deja" și „încă nu". Noi sîntem mîntuiți și cu toate acestea așteptăm mîntuirea. Dumnezeu ne-a justificat (ne-a declarat neprihăniți sau îndreptățiți), adică, El a anticipat verdictul judecății de pe urmă prin faptul că ne-a declarat achitați prin Cristos. Cu toate acestea, noi așteptăm „nădejdea neprihănirii" (Gal. 5:5). Dumnezeu ne-a dat Duhul prin care avem parte de viața înviată a lui Cristos. Dar Duhul este doar arvuna (2 Cor. 1:22; 5:5; Efes. 1:4) moștenirii escatologice, prima rată care garantează plata deplină. Duhul constituie prima roadă (Rom. 8:23; a recoltei depline. De aceea, în existența creștină prezentă noi încă trecem prin războiul dintre carne și Duhul (Gal. 5:13-26), lupta care are loc în noi între natura pe care o avem de la primul Adam și natura nouă pe care o avem de la ultimul Adam. Noi așteptăm răscumpărarea trupurilor noastre și învierea (Rom. 8:23; 1 Cor. 15:44-50), iar perfecțiunea este ținta spre care ne străduim să mergem (Fil. 3:10-14). Tensiunea dintre „deja" și „încă nu" este o realitate existențială a vieții creștine.

Pentru același motiv viața creștină conține suferință. În epoca aceasta creștinii trebuie să fie părtași la suferințele lui Cristos, așa încît în epoca viitoare ei să poată fi părtași la gloria Lui (Fapt. 14:22; Rom. 8:17; 2 Cor. 4:17; 2 Tes. 1:4 ș.urm.; Evr. 12:2; 1 Pet. 4:13; 5:10; Apoc. 2:10), adică, „gloria" aparține domeniului „încă nu" al existenței creștine. Acesta este motivul pentru care noi ne aflăm încă într-un trup muritor, cît și motivul pentru care Biserica se află încă în lumea în care domnește Satan. Prin urmare, misiunea Bisericii este inseparabilă de persecuție, așa cum a fost misiunea lui Cristos (Ioan 15:18-20).

Este important să observăm că escatologia NT nu se limitează niciodată doar la furnizarea de informații despre viitor. Speranța viitoare este întotdeauna relevantă pentru viața creștină din prezent. De aceea ea este în repetate rînduri temeiul îndemnurilor de a trăi viața creștină în conformitate cu speranța creștină (Mat. 5:3-10, 24 ș.urm.; Rom. 13:11-14; 1 Cor. 7:26-31; 15:58; 1 Tes. 5:1-11; Evr. 10:32-39; 1 Pet. 1:13; 4:7; 2 Pet. 3:14; Apoc. 2 ș.urm.). Viața creștină este caracterizată prin orientarea spre vremea cînd stăpînirea lui Dumnezeu va prevala în mod universal (Mat. 6:10) și de aceea creștinii sînt de partea acelei realități, împotriva oricărei dominații aparente a răului în epoca de acum. Ei vor aștepta ziua aceea în solidaritate cu întreaga creație care tînjește după ea (Rom. 8:18-25; 1 Cor. 1:7; Iuda 21) și ei vor suferi cu răbdare contradicțiile prezentului. Răbdarea statornică este virtutea pe care NT o asociază cea mai adesea cu speranța creștină (Mat. 10:22; 24:13; Rom. 8:25; 1 Tes. 1:3; 2 Tim. 2:12; Evr. 6:11 ș.urm.; 10:36; Iac. 5:7-11; Apoc. 1:9; 13:10; 14:12). Prin necazurile din epoca prezentă creștinii rabdă și chiar se bucură (Rom. 12:12), întăriți în speranța lor care este bazată pe învierea Cristosului răstignit și îi asigură că drumul crucii este drumul care duce în Împărăția lui Dumnezeu. Creștinii a căror speranță este concentrată asupra valorilor permanente ale venirii Împărăției lui Dumnezeu vor fi eliberați din robia valorilor acestei lumi materialiste (Mat. 6:33; 1 Cor. 7:29-31; Fil. 3:18-21; Col. 3:1-4). Creștinii a căror speranță este că

Isus Cristos îi va prezenta în final desăvîrşiţi înaintea Tatălui Său (1 Cor. 1:8; 1 Tes. 3:13; Iuda 24) se vor strădui spre acea desăvîrşire în prezent (Filip. 3:12-15; Evr. 12:14; 2 Pet. 3:11-14; 1 Ioan 3:3). Ei vor trăi veghind (Mat. 24:42-44; 25:1-13; Marcu 13:33-37; Luca 21:34-36; 1 Tes. 5:1-11; 1 Pet. 5:8; Apoc. 16:15), ca nişte slujitori care aşteaptă în fiecare zi întoarcerea stăpînului lor (Luca 12:35-48).

Speranţa creştină nu este utopică. Împărăţia lui Dumnezeu nu va fi construită prin efortul uman; ea este lucrarea lui Dumnezeu Însuşi. Totuşi, deoarece Împărăţia reprezintă realizarea perfectă a voii lui Dumnezeu pentru societatea umană, va fi un motiv pentru acţiune socială creştină în prezent. Împărăţia este prefigurată în prezent în principal în Biserică, în comunitatea celor care îl recunosc pe Regele, dar acţiunea socială creştină pentru realizarea voii lui Dumnezeu în societate, în general, este de asemenea un semn al Împărăţiei viitoare. Cei care se roagă pentru venirea Împărăţiei (Mat. 6:10) nu se poate să nu acţioneze conform cu acea rugăciune, în măsura în care este posibil. Ei vor face lucrul acesta cu realismul escatologic care recunoaşte că orice prefigurare a împărăţiei lui Dumnezeu în epoca prezentă va fi doar provizorie şi imperfectă, că împărăţia viitoare nu trebuie confundată cu structurile sociale şi politice ale epocii prezentei (Luca 22:25-27; Ioan 18:36), iar epoca prezentă va întruchipa adesea opoziţia satanică faţă de Împărăţia lui Dumnezeu (Apoc. 13:17). În felul acesta creştinii nu vor fi deziluzionaţi de eşecurile umane, ci vor continua să se încreadă în promisiunea lui Dumnezeu. Utopismul uman trebuie să-şi redescopere adevăratul ţel în speranţa creştină, şi nu invers.

IV. Semnele vremurilor

NT prezintă în mod consecvent venirea lui Cristos ca un fapt iminent (Mat. 16:28; 24:33; Rom. 13:11 ş.urm.; 1 Cor. 7:29; Iac. 5:8 ş.urm.; 1 Pet. 4:7; Apoc. 1:1; 22:7, 10, 12, 20). Această iminenţă, însă, este prezentată în contextul aşteptării ca anumite evenimente să aibă loc „înainte" (Mat. 24:14; 2 Tes. 2:2; 8) şi în special în contextul învăţăturii clare că data sfîrşitului nu poate fi cunoscută dinainte (Mat. 24:36, 42; 25:13; Marcu 13:32 ş.urm.; Fapt. 1:7). Toate calculele sînt infirmate şi creştinii trăiesc într-o aşteptare zilnică tocmai pentru că data nu poate fi cunoscută. Iminenţa are mai puţin a face cu datele decît cu relaţia teologică dintre împlinirea viitoare şi istoria trecută a lui Cristos precumşi situaţia prezentă a creştinilor. Promisiunile şi garanţiile împlinite „deja", impun împlinirea celor din categoria „încă nu", şi în felul acesta venirea lui Cristos exercită o presiune continuă asupra prezentului, impulsionînd viaţa creştină în vederea venirii lui Cristos. Această relaţie teologică explică perspectiva caracteristică din profeţiile lui Isus despre judecata Ierusalimului (Mat. 24; Marcu 13; Luca 21) şi a profeţiei lui Ioan despre Roma păgînă (Apoc.); amîndouă aceste judecăţi sînt prevestite ca evenimente legate de triumful final al Împărăţiei lui Dumnezeu, deoarece din punct de vedere teologic ele sînt un asemenea triumf, oricare ar fi distanţa cronologică dintre ele şi sfîrşit. Puterile lumii acesteia sînt judecate chiar în cursul istoriei epocii prezente tocmai pentru că Împărăţia lui Dumnezeu urmează să vină. Toate aceste judecăţi anticipează judecata finală.

Întrucît ea reprezintă viitorul Bisericii, venirea lui Cristos trebuie să inspire Biserica în prezent, oricît de apropiată sau depărtată în timp ar fi ea. În sensul acesta, deci, speranţa creştină in NT nu este afectată de aşa-numita „întîrziere a parousiei", despre care unii teologi au speculat că ar fi fost o caracteristică majoră a teologiei creştine primare. „Întîrzierea" este menţionată explicit în 2 Pet. 3:1-10 (*cf.* şi Ioan 21:22 ş.urm.): acolo se arată că are o explicaţie raţională în răbdarea milostivă a lui Dumnezeu (*cf.* Rom. 2:4).

Unii exegeţi consideră că NT oferă „semne" prin care Biserica va fi avertizată despre apropierea sfîrşitului (*cf.* Mat. 24:3). Sprijinul cel mai puternic pentru această idee vine din pilda lui Isus despre smochin şi lecţia pe care ne-o dă acesta (Mat. 24:32 ş.urm.; Marcu 13:28 ş.urm.; Luca 21:28-31). Cu tote acestea, semnele în discuţie se pare că au fost fie căderea Ierusalimului (Luca 21:5-7, 20-24), care deşi este un semnal al venirii sfîrşitului, nu oferă nici un indiciu temporal, fie caracteristicile acestei epoci de la învierea lui Cristos pînă la sfîrşit: învăţători mincinoşi (Mat. 24:4 ş.urm., 11, 24 ş.urm.; *cf.* 1 Tim. 4:1; 2 Tim. 3:1-9; 2 Pet. 1-3; 1 Ioan 1:18 ş.urm.; 4:3); războaie (Mat. 24:6 ş.urm.; *cf.* Apoc. 6:4); dezastre naturale (Mat. 24:7; *cf.* Apoc. 6:5-8); persecuţia bisericii (Mat. 24:9 ş.urm.; *cf.* Apoc. 6:9-11) şi propovăduirea Evangheliei în toată lumea (Mat. 24:14). Toate acestea sînt semne prin care Biserica din orice perioadă a istoriei ştie că trăieşte în vremurile de pe urmă, dar ele nu oferă un calendar escatologic. Numai venirea lui Cristos este un semn incontestabil al sfîrşitului (Mat. 24:27-30).

NT afirmă că mărturia Bisericii va atinge un apogeu final la arătarea *Anticristului şi într-o perioadă de necaz fără egal (Mat. 24:21 ş.urm.; Apoc. 3:10; 7:14). Este cert că Pavel tratează faptul că Anticristul încă nu s-a arătat ca o indicaţie că sfîrşitul nu a avut încă loc (2 Tes. 2:3-12).

Anticristul reprezintă principiul opoziţiei satanice faţă de domnia activă a lui Dumnezeu în tot cursul istoriei (de ex., persecuţia credincioşilor evrei sub Antiochus Epiphanes: Dan. 8:9-12, 23-25; 11:21 ş.urm.), dar în special în vremurile de pe urmă, în epoca Bisericii (1 Ioan 2:18). Victoria lui Cristos asupra răului, care deja a avut loc în principiu, este manifestată în epoca aceasta în principal prin mărturia Bisericii în suferinţă; numai la sfîrşit va fi completă această victorie, prin eliminarea forţelor răului. Prin urmare, în epoca aceasta succesul mărturiei Bisericii este însoţit întotdeauna de creşterea violenţei opoziţiei satanice (*cf.* Apoc. 12).

Răul va atinge apogeul final în ultimul Anticrist, care este atît un Mesia fals cît şi un profet fals, pe care de Satan l-a inspirat pentru a face minuni false (2 Tes. 2:9; *cf.* Mat. 24:24; Apoc. 13:11-15), cît şi de o forţă politică prigonitoare care revendică onoruri divine, fapt care constituie o blasfemie (2 Tes. 2:4; *cf.* Dan. 8:9-12, 23-25; 11:30-39; Mat. 24:15; Apoc. 13:5-8). Este demn de remarcat că, în timp ce Pavel face un portret sumar al acestei întruchipări umane a răului (2 Tes. 2:3-12), alte texte din NT afirmă că Anticristul este deja prezent în învăţătorii eretici (1 Ioan 2:18 ş.urm., 22; 4:3) sau în declaraţiile politico-religioase ale Imperiului Roman care îi persecuta pe creştini (Apoc. 13). Apogeul este prefigurat în fiecare criză majoră din istoria bisericii.

V. Venirea lui Cristos

Speranța creștină se concentrează asupra venirii lui Cristos, care poate fi numită „a doua" Lui venire (Evr. 9:28). Astfel, termenul „*ziua Domnului", întîlnit în VT, pe care NT îl folosește pentru evenimentul împlinirii finale (1 Tes. 5:2; 2 Tes. 2:2; 2 Pet. 3:10; *cf.* „ziua lui Dumnezeu", 2 Pet. 3:12; „ziua cea mare a Dumnezeului Atotputernic", Apoc. 16:14), este numită în mod caracteristic „ziua Domnului Isus" (1 Cor. 5:5; 2 Cor. 1:14; *cf.* 1 Cor. 1:8; Fil. 1:6, 10; 2:16).

Venirea lui Cristos este numită *parousia* („venire") sau *apokalypsis* („revelație") și *epiphaneia* („apariția") Lui. Cuvîntul *parousia* înseamnă „prezență" sau „sosire", și a fost folosit în greaca elenistică referitor la vizitele zeilor și domnitorilor. *Parousia* lui Cristos va fi o venire personală a aceluiași Isus din Nazaret care S-a înălțat la cer (Fapt. 1:11); dar va fi un eveniment văzut de toată lumea (Mat. 24:27), va fi o venire cu putere și glorie (Mat. 24:30), pentru a-l distruge pe Anticrist și pentru a distruge răul (2 Tes. 2:8), pentru a-și aduna poporul Său, vii și morți (Mat. 24:31; 1 Cor. 15:23; 1 Tes. 4:14-17; 2 Tes. 2:1) și pentru a judeca lumea (Mat. 25:31; Iac. 5:9).

Venirea Lui va fi de asemenea o *apokalypsis*, o „dezvăluire" sau „revelație", cînd puterea și gloria care Îi aparțin în virtutea înălțării Sale și a poziției Sale cerești (Fil. 2:9; Efes. 1:20-23; Evr. 2:9) va fi dezvăluită lumii. Domnia lui Cristos ca Domn, invizibilă în prezent pentru lume, va fi făcută atunci vizibilă prin *apokalypsis* a Sa.

VI. *Învierea

La venirea lui Cristos, creștinii morți vor fi înviați (1 Cor. 15:23; 1 Tes. 4:16), iar cei care vor fi vii în momentul acela vor fi transformați (1 Cor. 15:52; *cf.* 1 Tes. 4:17), adică, vor trece la aceeași existență după înviere, fără să moară.

Credința în învierea morților este găsită încă în cîteva texte din VT (Is. 25:8; 26:19; Dan. 12:2) și este un element obișnuit în literatura intertestamentală. Atît Isus (Marcu 12:18-27) cît și Pavel (Fapt. 23:6-8) au fost de acord în privința aceasta cu fariseii, opunîndu-se saducheilor care nu credeau în înviere. Speranța creștină a învierii, însă, este bazată în mod hotărîtor pe învierea lui Isus și, din această cauză, Dumnezeu este cunoscut ca „Dumnezeul care învie morții" (1 Cor. 1:9). În învierea Sa Isus „a nimicit moartea și a adus la lumină viața și neputrezirea" (2 Tim. 1:10). El este „Cel viu", care a murit și acum este viu pentru totdeauna, care are „cheile morții" (Apoc. 1:18).

Învierea lui Isus nu a fost o simplă reanimare a unui trup mort. Ea a fost intrarea în viața escatologică, o existență transformată care nu mai este afectată de atingerea morții. Ca atare, ea a reprezentat începutul învierii escatologice (1 Cor. 15:23). Învierea lui Isus garantează deja învierea viitoare a creștinilor la venirea Lui (Rom. 8:11; 1 Cor. 6:14; 15:20-23; 2 Cor. 4:14; 1 Tes. 4:14).

Viața escatologică, viața Cristoslui înviat, este comunicată deja creștinilor de către Duhul în cursul acestei epoci (Ioan 5:24; Rom. 8:11; Efes. 2:5 ș.urm.; Col. 2:12; 3:1) și aceasta este de asemenea o garanție a învierii lor viitoare (Ioan 11:26; Rom. 8:11; 2 Cor. 1:22; 3:18; 5:4 ș.urm.). Dar transformarea creștinilor realizată de Duhul înspre asemănarea lor cu chipul glorios al lui Cristos, este incompletă în această epocă deoarece trupurile lor rămîn muritoare. Învierea viitoare va fi completarea transformării lor în asemănarea lui Cristos, carcaterizată prin neputrezire, glorie și putere (1 Cor. 15:42-44). Existența după înviere nu constă din „carne și sînge" (1 Cor. 15:20) ci din „trup spiritual" (15:44), adică, un trup care este animat și transformat în întregime de Duhul Cristosului înviat. Din 1 Cor. 15:35-54 este clar că continuitatea dintre existența actuală și viața după înviere este conferită de continuitatea eului personal, independent de identitatea fizică.

În concepția NT, nemurirea aparține în mod intrinsec numai lui Dumnezeu (1 Tim. 6:16) în timp ce oamenii sînt muritori în mod natural, prin descendența lor din Adam (Rom. 5:12). Viața veșnică este darul lui Dumnezeu pentru oameni prin învierea lui Cristos. Numai în Cristos și prin învierea lor viitoare vor ajunge oamenii la viața escatologică deplină care nu mai poate fi afectată de moarte. Prin urmare, învierea este echivalentă cu obținerea de către oameni a mîntuirii escatologice finale.

Prin urmare, cei condamnați nu vor fi înviați în sensul deplin al învierii pentru viața veșnică. Învierea celor condamnați este menționată numai rareori în Scriptură (Dan. 12:2; Ioan 5:28 ș.urm.; Fapt. 24:15; Apoc. 20:5, 12 ș.urm.; *cf.* Mat. 12:41 ș.urm.), ca un mijloc de condamnare a lor la judecată.

VII. Starea celor morți

Speranța creștină pentru viața după moarte nu este bazată pe credința că o parte a omului supraviețuiește după moarte. Toți oamenii, prin descendența lor din Adam, sînt muritori în mod natural. Imortalitatea este darul lui Dumnezeu, care va fi obținut numai prin învierea întregii persoane.

De aceea Biblia privește moartea cu toată seriozitatea. Nu este o iluzie. Este o consecință a păcatului (Rom. 5:12; 6:23), un rău (Deut. 30:15, 19) în fața căruia oamenii se îngrozesc (Ps. 55:4ș.urm.). Este un dușman al lui Dumnezeu și al omului, și de aceea, învierea este marea victorie a lui Dumnezeu asupra morții (1 Cor. 15:54-57). Moartea este „ultimul dușman care va fi nimicit" (1 Cor. 15:26); ea a fost abolită în principiu la învierea lui Cristos (2 Tim. 1:10) și va fi abolită pentru totdeauna la sfîrșit (Apoc. 20:14; *cf.* Is. 25:8). Creștinii sînt izbăviți de frica de moarte (Evr. 2:14 ș.urm.) numai datorită învierii lui Cristos care garantează învierea lor viitoare și de aceea pot privi moartea ca pe un somn din care vor fi treziți (1 Tes. 4:13 ș.urm.; 5:10) sau chiar ca pe o mutare pentru a fi cu Cristos (Filip. 1:23).

VT descrie starea celor morți ca o existență în Șeol, groapa sau lumea subpămînteană. Dar existența în Șeol nu este viață. Este un tărîm al întunericului (Iov 10:21ș.urum) și tăcerii (Ps. 115:17) în care morții nu-și aduc aminte de Dumnezeu (Ps. 6:5; 30:9; 88:11; Is. 38:18). Morții din Șeol sînt separați de Dumnezeu (Ps. 88:5), sursa vieții. Numai rareori menționează VT speranța unei vieți reale după moarte, adică, o viață în prezența lui Dumnezeu, afară din Șeol (Ps. 16:10 ș.urm.; 49:15; 73:24; poate Iov 19:25 ș.urm.). Probabil că exemplul lui *Enoh (Gen. 5:24; vezi și Ilie, 2 Împ. 2:11) a ajutat la stimularea acestei speranțe. O doctrină clară despre înviere este găsită numai în Is. 26:19; Dan. 12:2.

„Hades" este echivalentul „Șeolului" în NT (Mat. 11:23; 16:18; Luca 10:15; Fapt. 2:27, 31; Apoc. 1:18;

6:8; 20:13 ș.urm.) și în majoritatea cazurilor se referă la moarte sau la puterea morții. În Luca 16:23 este locul de chin pentru cei răi, după moarte, potrivit cu unele idei evreiești contemporane, dar este îndoielnic dacă această folosire parabolică a ideilor contemporane poate fi tratată ca o învățătură despre starea celor morți. 1 Pet. 3:19 spune că morții care au murit la Potop sînt „duhuri în închisoare" (*cf.* 4:6).

Speranța NT pentru creștinii morți se concentrează asupra participării lor la înviere (1 Tes. 4:13-18) și de aceea există prea puține dovezi cu privire la crezul despre „starea intermediară". Pasajele care indică, sau care pot să arate că după moarte creștinii sînt cu Cristos, sînt Luca 23:43; Rom. 8:38 ș.urm.; 2 Cor. 5:8; Filip. 1:23; *cf.* Evr. 12:23. Pasajul dificil din 2 Cor. 5:2-8 poate arăta că Pavel a conceput existența între moarte și înviere ca o existență fără trup în prezența lui Cristos.

VIII. Judecata

NT insistă asupra perspectivei judecății divine care, în afară de moarte, este un adevăr inevitabil din viitorul omului: „Oamenilor le este rînduit să moară o singură dată, iar după aceea vine judecata" (Evr. 9:27). Acest adevăr exprimă sfințenia Dumnezeului biblic, a cărui voință morală trebuie să se împlinească și înaintea căruia toate făpturile răspunzătoare trebuie să fie judecate la sfîrșit, fie că au fost ascultătoare, fie că au fost răzvrătite. Cînd voia lui Dumnezeu se va împlini în final, la venirea lui Cristos, trebuie să aibă loc o separare între cei care au fost ascultători pînă la sfîrșit și cei care au fost răzvrătiți pînă la sfîrșit, așa încît Împărăția lui Dumnezeu îi va include pe unii și îi va exclude pe alții pentru totdeauna. O asemenea judecată finală nu are loc în cursul istoriei, deși în istorie există o serie de judecăți provizorii, în timp ce Dumnezeu, în îndurarea Sa, le dă tuturor oamenilor timp să se pocăiască (Fapt. 17:30 ș.urm.; Rom. 2:4; 2 Pet. 3:9). Dar la sfîrșit trebuie să iasă la lumină adevărata poziție a fiecărui om înaintea lui Dumnezeu.

Judecătorul este Dumnezeu (Rom. 2:6; Evr. 12:23; Iac. 4:12; 1 Pet. 1:17; Apoc. 20:11) sau Cristos (Mat. 16:27; 25:31; Ioan 5:22; Fapt. 10:42; 2 Tim. 4:1, 8; 1 Pet. 4:5; Apoc. 22:12). Dumnezeu este Cel care judecă prin agentul Său escatologic, Cristos (Ioan 5:22, 27, 30; Fapt. 17:31; Rom. 2:16). Scaunul de judecată al lui Dumnezeu (Rom. 14:10) și scaunul de judecată al lui Cristos (2 Cor. 5:10) sînt echivalente. (Judecata încredințată sfinților, potrivit cu Mat. 19:28; Luca 22:30; 1 Cor. 6:2 ș.urm.; Apoc. 20:4, înseamnă autoritatea lor de a domni împreună cu Cristos în împărăția Sa, nu dreptul de a oficia la judecata de pe urmă.)

Standardul judecății lui Dumnezeu este îndreptățirea imparțială dată de Dumnezeu în conformitate cu faptele oamenilor (Mat. 16:27; Rom. 2:6, 11; 2 Tim. 4:14; 1 Pet. 1:17; Apoc. 2:23; 20:12; 22:12). Lucrul acesta este valabil și pentru creștini: „Căci toți trebuie să ne înfățișăm înaintea scaunului de judecată al lui Cristos, pentru ca fiecare să-și primească răsplata după binele sau răul pe care l-a făcut cînd trăia în trup" (2 Cor. 5:10). Judecata va avea loc potrivit cu lumina avută de oameni (*cf.* Ioan 9:41); potrivit cu cunoașterea legii lui Moise (Rom. 2:12) sau cu cunoașterea naturală a standardelor morale ale lui Dumnezeu (Rom. 2:12-16), dar potrivit cu aceste standarde nici un om nu poate fi declarat îndreptățit înaintea lui Dumnezeu prin faptele sale (Rom. 3:19). Nu există nici o speranță pentru omul care încearcă să se îndreptățească singur la judecată.

Totuși, există o speranță pentru omul care caută îndreptățirea la Dumnezeu (Rom. 2:7). Evanghelia arată acea îndreptățire care nu este cerută de la oameni ci le este dată oamenilor prin Cristos. În moartea și învierea lui Cristos, Dumnezeu, în dragostea Sa milostivă, a efectuat deja judecata escatologică în favoarea păcătoșilor, achitîndu-i de dragul lui Cristos, oferindu-le în Cristos acea îndreptățire pe care nu ar fi putut-o obține niciodată. Astfel, omul care are credință în Cristos este scutit de orice condamnare (Ioan 5:24; Rom. 8:33 ș.urm.). Prin urmare, criteriul final al judecății este relația omului cu Cristos (*cf.* Mat. 10:32 ș.urm.). Acesta este înțelesul „cărții vieții" (Apoc. 20:12, 15; cu alte cuvinte, cartea vieții Mielului, Apoc. 13:8).

Înțelesul doctrinei lui Pavel despre justificare este că în Cristos Dumnezeu a anticipat verdictul judecății de pe urmă și a pronunțat achitarea păcătoșilor care cred în Cristos. Doctrina lui Ioan este foarte similară și afirmă că judecata are deja loc prin credința sau necredința oamenilor în Cristos (Ioan 3:17-21; 5:24).

Judecata de pe urmă rămîne un fapt escatologic, chiar și pentru credincioși (Rom. 14:10), deși ei pot merge la judecată fără teamă (1 Ioan 4:17). Noi sperăm că vom fi achitați la judecata de pe urmă (Gal. 5:5), că vom primi „cununa neprihănirii" (2 Tim. 4:8), pe baza aceleiași îndurări a lui Dumnezeu prin care am fost deja achitați (2 Tim. 1:16). Dar chiar și pentru creștin, faptele nu sînt lipsite de importanță (Mat. 7:1 ș.urm., 21, 24-27; 25:31-46; Ioan 3:21; 2 Cor. 5:10; Iac. 2:13), întrucît justificarea nu anulează necesitatea ascultării, ci o face posibilă pentru prima oară. Justificarea este fundația, dar ceea ce oamenii construiesc pe ea va fi supus la judecată (1 Cor. 3:10-15): „Dacă lucrarea lui va fi arsă, își va pierde răsplata. Cît despre el, va fi mîntuit, dar ca prin foc" (3:15).

IX. *Iadul

Destinul final al celor răi este „iadul", care traduce cuvîntul gr. *Gehenna*, derivat din ebr. *(gê-ginnōm)*, „valea Hinom". La origine, acest cuvînt a desemnat o vale de lîngă Ierusalim, unde erau sacrificați copiii lui Moloh (2 Cron. 28:3-33:6). A devenit un simbol al judecății în Ier. 7:31-33; 19:6 ș.urm., iar în literatura intertestamentală a fost termenul pentru iadul escatologic de foc.

În NT iadul este descris ca un loc cu foc etern, care nu poate fi stins (Marcu 9:43, 48; Mat. 18:8; 25:30) și unde viermele nu moare (Marcu 9:48), un loc de plîns și scrîșnitul dinților (Mat. 8:12, 13:42, 50; 22:13; 25:30), întunericul de afară (Mat. 8:12; 22:13; 25:30; *cf.* 2 Pet. 2:17; Iuda 13) și iazul de foc și pucioasă (Apoc. 19:20; 20:10, 14 ș.urm.; 21:8; *cf.* 14:10). Apocalipsa o numește „moartea a doua" (2:11; 20:14; 21:8). Este locul în care este distrus atît trupul cît și sufletul (Mat. 10:28).

Descrierile iadului în NT sînt remarcabil de reținute în comparație cu scrierile apocaliptice evreiești sau cu scrierile creștine de mai tîrziu. Imaginile folosite derivă în special din Is. 66:24 (*cf.* Marcu 9:48) și Gen. 19:24, 28; Is. 34:9 ș.urm. (*cf.* Apoc. 14:10 ș.urm.; vezi și Iuda 7; Apoc. 19:3). Este clar că descrierea nu este intenționată ca o descriere literală, ci are scopul de a indica groaza și caracterul final al condamnării

la iad, care este descrisă într-un mod mai puțin metaforic ca excluderea din prezența lui Cristos (Mat. 7:23; 25:41; 2 Tes. 1:9). Imaginile din Apoc. 14:10 ș.urm.; 20:10 (*cf.* 19:3) probabil că nu ar trebui interpretate în mod forțat ca o dovadă pentru chinul etern, dar NT afirmă clar distrugerea eternă (2 Tes. 1:9) sau pedeapsa eternă (Mat. 25:46), din care nu poate fi scăpare.

Iadul este destinul tuturor forțelor răului: Satan (Apoc. 20:10), demonii (Mat. 8:29; 25:41), fiara și profetul mincinos (Apoc. 19:20), moartea și Hades (Apoc. 20:14). Iadul este destinul oamenilor numai pentru că ei s-au identificat cu răul. Este important să observăm că nu există o simetrie cu privire la cele două destine ale oamenilor: împărăția lui Dumnezeu a fost pregătită pentru cei răscumpărați (Mat. 25:34), dar iadul a fost pregătit pentru diavol și îngerii săi (Mat. 25:41) și devine destinul oamenilor numai pentru că ei au refuzat adevăratul lor destin pe care Dumnezeu li-l oferă în Cristos. Doctrina NT despre iad, la fel ca toată escatologia NT, nu se limitează doar la informații; este un avertisment dat în contextul chemării Evangheliei la pocăință și credință în Cristos.

Învățătuira NT despre iad nu poate fi împăcată cu un universalism absolut, doctrina mîntuirii finale a tuturor oamenilor. Elementul adevărat în această doctrină este că Dumnezeu dorește mîntuirea tuturor oamenilor (1 Tim. 2:4) și L-a dat pe Fiul Său pentru mîntuirea lumii (Ioan 3:16). În consecință, țelul cosmic al acțiunii escatologice a lui Dumnezeu în Cristos poate fi descris în termeni universaliști (Efes. 1:10; Col. 1:20; Apoc. 5:13). Eroarea universalismului dogmatic este aceeași ca și a doctrinei simetrice a dublei predestinații: ele scot doctrina escatologică din contextul ei NT în proclamarea Evangheliei. Ele golesc Evanghelia de urgența și de provocarea ei escatologică. Evanghelia le pune oamenilor în față destinul lor adevărat și îi avertizează cu toată seriozitatea asupra consecințelor ratării acestui destin.

X. Mileniul

Interpretarea pasajului din Apoc. 20:1-10, care descrie o perioadă de o mie de ani (cunoscută ca „mileniu") în care Satan este legat și sfinții domnesc cu Cristos înainte de judecata de pe urmă, constituie de multă vreme un subiect controversat între creștini. „Amilenismul" este concepția care consideră că mileniul este un simbol al epocii Bisericii și identifică legarea lui Satan cu lucrarea lui Cristos în trecut (Mat. 12:29). „Postmilenismul" consideră că mileniul este o perioadă ulterioară de succes al Evangheliei în cursul istoriei, înainte de venirea lui Cristos. „Premilenismul" consideră mileniul o perioadă între venirea lui Cristos și judecata de pe urmă. (Termenul „chiliasm" este folosit de asemenea pentru această teorie, în special în formele care pun accent pe aspectul materialist al mileniului.) „Premilenismul" poate fi subîmpărțit. Există ceea ce este numit uneori „premilenism istoric", care consideră că mileniul este o perioadă viitoare în realizarea Împărăției lui Cristos, un stadiu intermediar între epoca Bisericii și epoca viitoare. (Uneori 1 Cor. 15:23-28 este interpretat în sprijinul acestei idei despre trei stadii în împlinirea lucrării răscumpărătoare a lui Cristos.) „Dispensaționalismul", pe de altă parte, susține că mileniul nu este un stadiu în acțiunea răscumpărătoare universală a lui Dumnezeu în Cristos, ci este în mod specific o perioadă în care promisiunile făcute poporului Israel vor fi împlinite în sens strict literal.

Ar trebui subliniat că nici un alt pasaj din Scriptură nu se referă clar la mileniu. Aplicarea la mileniu a profețiilor VT despre o epocă de mîntuire este contrară modului general în care NT interpretează asemenea profeții, care își găsesc împlinirea în mîntuirea realizată deja prin Cristos și care va fi împlinită în epoca viitoare. Acesta este modul în care Apoc. interpretează asemenea profeții în cap. 21 ș.urm. În cadrul structurii Apoc, mileniul are un rol limitat, de demonstrare a victoriei finale a lui Cristos și a sfinților săi asupra forțelor răului. Principalul obiectiv al speranței creștine nu este mileniul ci noua creație din Apoc. 21 ș.urm.

Unele scrieri apocaliptice evreiești așteaptă o Împărăție preliminară a lui Mesia pe pămînt, înainte de apoca viitoare, și este foarte probabil că Ioan a adaptat acele așteptări. Există motive exegetice puternice pentru a considera mileniul ca o consecință a venirii lui Cristos, descrisă în Apoc. 19:11-21. (Vezi G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation, NCB*, 1974, p. 284-298.) Aceasta favorizează „premilenismul istoric", dar este posibil ca imaginea mileniului să fie luată prea literal cînd este interpretată ca o perioadă precisă de timp. Fie că este o perioadă de timp, fie că este un simbol cuprinzător a cărui semnificație este legată de venirea lui Cristos, semnificația teologică a mileniului este aceeași: exprimă speranța triumfului final al lui Cristos asupra răului și ocrotirea poporului Său care a suferit în epoca prezentă sub tirania răului.

XI. Noua creație

Scopul final al planurilor lui Dumnezeu pentru lume include, în domeniul negativ, nimicirea tuturor dușmanilor lui Dumnezeu: Satan, păcatul și moartea, și eliminarea tuturor formelor de suferință (Apoc. 20:10, 14-15; 7:16 ș.urm.; 21:4; Is. 25:8; 27:1; Rom. 16:20; 1 Cor. 15:26, 54). În domeniul pozitiv, stăpînirea lui Dumnezeu va prevala în final în întregime (Zah. 14:9; 1 Cor. 15:24-28; Apoc. 11:15), așa încît toate lucrurile vor fi unite în Cristos (Efes. 1:10) și Dumnezeu va fi totul în toți (1 Cor. 15:28).

O dată cu realizarea finală a mîntuirii umane va veni și eliberarea întregii creații materiale de sub blestemul păcatului (Rom. 8:19-23). Speranța creștină nu este răscumpărarea din lume, ci răscumpărarea lumii. În urma judecății (Evr. 12:26; 2 Pet. 3:10) universul va fi creat din nou (Apoc. 21:1; *cf.* Is. 65:17; 66:22; Mat. 19:28), „un cer nou și un pămînt nou în care va locui neprihănirea" (2 Pet. 3:13).

Destinul celor răscumpărați este să fie ca și Cristos (Rom. 8:29; 1 Cor. 15:49; Filip. 3:21; 1 Ioan 3:2), să fie cu Cristos (Ioan 14:3; 2 Cor. 5:8; Filip. 1:23; Col. 3:4; 1 Tes. 4:17), să fie părtași la gloria Lui (Rom. 8:18, 30; 2 Cor. 3:18; 4:17; Col. 3:4; Evr. 2:10; Pet. 5:1) și la împărăția Lui (1 Tim. 2:12; Apoc. 2:26 ș.urm.; 3:21; 4:10; 20:4, 6); să fie fiii lui Dumnezeu, în părtășie perfectă cu Dumnezeu (Apoc. 21:3, 7), să se închine lui Dumnezeu (Apoc. 7:15; 22:3), să-L vadă pe Dumnezeu (Mat. 5:8; Apoc. 22:4), să-L cunoască față în față (1 Cor. 13:12). Credința, speranța și dragostea sînt caracteristicile permanente ale existenței creștine, care vor rămîne și în perfecțiunea epocii viitoare (1 Cor. 13:13), în timp ce „neprihănirea și pacea și bucuria în Duhul Sfînt" sînt de asemenea calități permenante ale desfătării omului în Dumnezeu (Rom. 14:17).

Viața colectivă cu Dumnezeu a celor răscumpărați este descrisă într-o serie de imagini: ospățul escatologic (Mat. 8:11; Marcu 14:25; Luca 14:15-24; 22:30) sau ospățul nunții (Mat. 25:10; Apoc. 19:9), paradisul restaurat (Luca 23:43; Apoc. 2:7; 22:1 ș.urm.), Noul Ierusalim (Evr. 12:22; Apoc. 21). Toate acestea sînt doar imagini, deoarece „ochiul nu le-a văzut, urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit ... lucurile ... pe care le-a pregătit Dumnezeu pentru cei ce-L iubesc“ (1 Cor. 2:9).

BIBLIOGRAFIE. P. Badham, *Christian Beliefs about Life after Death*, 1976; J. Baillie, *Ant the Life Everlasting*, 1934; G. R. Beasley-Muray, *Jesus and the Future*, 1954; G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, 1972; J. Bright, *Covenant and Promise*, 1976; E. Brunner, *Eternal Hope*, 1954; O. Cullmann, „The Return of Christ“, în A. J. B. Higgins (ed.), *The Early Church*, 1956; S. J. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow*, 1975; M. J. Harris, Them 1, 1975; 6, p. 50-55; J. Hick, *Death and Eternal Life*, 1976; G. E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God*, 1952; *idem*, *The Presence of the Future*, 1974; W. Manson, et al., *Eschatology*, 1953; R. Martin-Achard, *From Death to Life*, 1960; J. Moltmann, *Theology of Hope*, 1967; A. L. Moore, *The Parousia in the NT*, 1966; *NIDNTT* 2, p. 886-935 (conține o bibliografie extensivă); R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, 1963; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, 1958; S. H. Travis, *The Jesus Hope*, 1974.

R.J.B.

ESDRAELON. Forma greacă a numelui *Izreel. Totuși, numele grecești și ebraice se aplică de fapt la două cîmpii diferite, dar învecinate, deși în unele lucrări moderne termenul Izreel este folosit vag pentru ambele regiuni. Valea propriu-zisă a Izreelului este valea care coboară de la orașul Izreel la Bet-Șean care domină valea abruptă a Iordanului, avînd Galilea la N și Mt Ghilboa la S.

Esdraelonul este cîmpia aluvionară triunghiulară mărginită în partea de SV de creasta M-telui Carmel, de la Iocneam la Ibleam și Enganim (în prezent Jenin), mărginită în partea de N de o linie de la Iocneam la dealurile Nazaretului, iar în partea de E de o linie care duce de la Ibleam la Enganim. În partea de E, Izreelul păzește intrarea în valea cu același nume, iar la V, pintenii de SV ai dealurilor Galileii lasă numai o trecătoare îngustă prin care rîul Chison curge în cîmpia Acra după ce traversează cîmpia Esdraelonului. La poalele coastelor Carmelului îndreptate spre NE orașele importante *Iocneam, *Meghido, *Taanac și *Ibleam dominau trecătorile principale și drumurile care traversau partea de V a Palestinei de la N-S, iar acestea, împreună cu (orașul) Isreel, controlau de asemenea drumul important care mergea de la E la V, de la valea Iordanului pînă la coasta Mediteranei, singurul drum care nu era stînjenit de culmile dealurilor. Esdraelonul a fost o regiune mlăștinoasă, importantă mai ales pentru aceste drumuri; valea Izreelului a fost importantă pentru agricultură, fiind de asemenea plasată într-o poziție strategică. Pentru mai multe informații geografice, vezi D. Baly, *Geography of the Bible*, 1974, p. 39, 144-151.

K.A.K.

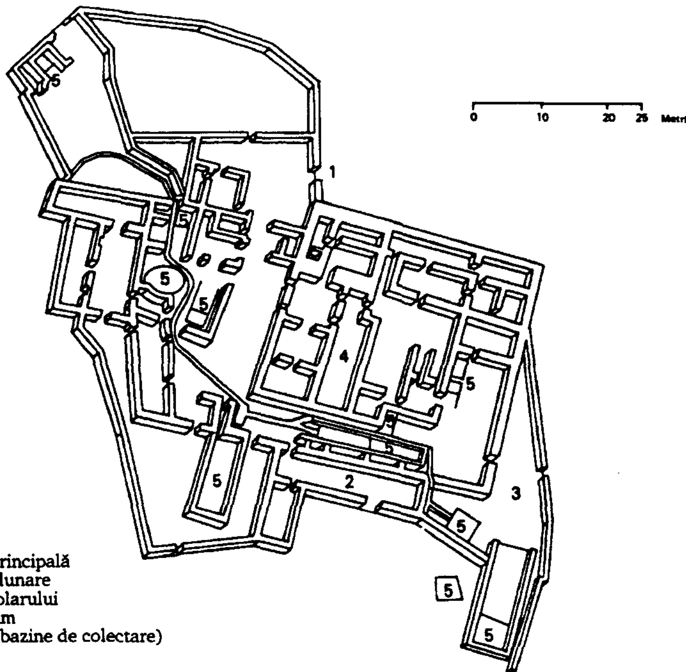
ESENIENII (gr. *Essēnoi*, *Essaioi*, *Ossaioi*, foarte probabil din aram. *ʿăsên*, *ʿăsayyâ*, pluralul de la *ʿăsê*, *ʿăsyâ*, „vindecător“- *cf.* Philo, *Therapeutai*), o comunitate religioasă evreiască înfloritoare în secolul 1 î.d.Cr. și în secolul 1 d.Cr., a treia dintre „filozofiile“ sau școlile de gîndire evreiești enumerate de Josephus (*BJ* 2. 119-161; *cf. Ant.* 18. 18-22). În afară de scrierile lui Josephus, avem două relatări despre ei de la contemporanul său evreu mai bătrîn, Filon din Alexandria (*Quod omnis probus* 75-91; *Hypotetica ap.* Euseb., *Praep. Ev.* 8. 2) și una de la Pliniu cel Bătrîn (*NH* 5. 17). O relatare de mai tîrziu a lui Hipolyt (*Refutation* 9. 20. 13-23) urmează în general scrierea lui Josephus, dar include cîteva informații care se pare că au provenit din surse independente.

Descrierea esenienilor făcută de Filon are scopul de a ilustra teoria sa conform căreia numai omul cu adevărat bun este un om cu adevărat liber. El estimează numărul lor la circa 4.000 și spune că ei locuiau în sate și lucrau cu sîrguință în agricultură și în alte îndeletniciri, dedicînd timp mult studiului comun al moralei și al problemelor religioase, inclusiv interpretarea cărților sfinte. El ne spune că esenienii au respectat cu scrupulozitate puritatea ceremonială; ei dețineau toate proprietățile în comun, nu aduceau jertfe de animale, practicau celibatul, nu țineau sclavi, se îngrijeau de aceia dintre ei care nu puteau lucra din cauza bolii sau a bătrîneții, nu făceau jurăminte, nu luau parte la activități militare sau comerciale și, în general, cultivau toate virtuțile.

Relatarea lui Pliniu are loc în cadrul descrierii Mării Moarte. El îi descrie peesenienii care locuiau la V de Marea Moartă, mai sus de Enghedi. Ei au locuit acolo de nenumărate generații, spune el, au renunțat la femei și la bani; cu toate acestea numărul lor a fost menținut în permanență, deoarece mulți oameni veneau în mod obișnuit și se alăturau existenței lor solitare, deoarece erau istoviți de viața obișnuită. Pliniu a scris între 73 și 79 d.Cr., dar probabil că el a obținut informațiile sale despre esenieni de la scriitori mai vechi, cum a fost Alexandru Polyhistor (secolul 1 î.d.Cr.).

Relatările lui Filon și Pliniu sînt idealizate și caracterizate prin exagerări retorice. Relatările lui Josephus (dacă ținem seama de tendința acestui autor de a modifica adevărul istoric pentru scopurile sale personale) ne dau impresia că sînt realiste și bazate pe cunoaștere directă. Potrivit lui Josephus, esenienii puteau fi găsiți în toate cetățile Iudeii, inclusiv în Ierusalim. Ei erau ospitalieri; un esenian venit din depărtare era tratat ca un frate de orice esenian în a cărui casă era găzduit. Dar o mare parte a descrierii lui Josephus implică o viață de comunitate care nu putea fi practicată de locuitorii orașelor; este probabil că esenienii care erau deplin inițiați trăiau în comunități separate, dar în același timp aveau în rîndurile lor membri asociați care trăiau în orașe și duceau o viață obișnuită.

Josephus ne dă o descriere destul de detaliată a procedurii de inițiere a esenienilor. Aceasta includea o perioadă de 3 ani de noviciat. La sfîrșitul primului an novicele (care a purtat deja haina albă a grupării) era admis la ritualul purificării în apă, dar mai trebuia să treacă alți doi ani pînă cînd era acceptat să participe la masa comună. Este evident că acesta era un simbol al inițierii depline. Înainte de a trece de la noviciat la



Planul clădirilor de la Khirbet Qumran, care se crede că au fost ocupate de o comunitate de esenieni. Secolul al 2-lea î.d.Cr. - secolul 1 d.Cr.

statutul de membru, candidatului i se cerea să depună mai multe jurăminte solemne.

Această relatare se aseamănă în general cu regulile de admitere în comunitatea de la Qumran, descrise în *1QS*, deși se deosebesc în mai multe detalii; de ex., *1QS* afirmă că noviciatul dura 2 ani și nu 3.

După Josephus, ziua esenienilor începea înainte de răsăritul soarelui cu rugăciunile de dimineață, adresate soarelui, „ca și cum l-ar implora să răsară". Apoi fiecare își lua în primire sarcina încredințată, sub îndrumarea unui supraveghetor, și lucra pînă la amiază. La amiază membrii se îmbăiau și luau parte la o masă comună simplă; apoi își luau din nou hainele de lucru și continuau lucrul pînă seara, cînd se adunau pentru o altă masă.

Hippolyt nu spune nimic despre rugăciunea adresată de esenieni soarelui dimineața: el spune că „ei stăruiesc în rugăciune din zori de zi și nu rostesc nici un cuvînt pînă cînd cîntă un imn de laudă lui Dumnezeu". Obiceiul descris de Josephus se poate să fi fost cel al Sampsaenilor, un grup care se poate să fi fost asociat cu esenienii, și care a primit numele lor (*cf.* ebr. *šemeš*, „soare") de la omagiul adus soarelui care era considerat o manifestare a divinității. De fapt, termenul „esenieni" a fost folosit uneori pentru a include un număr mare de grupuri sectare evreiești care s-au retras din curentul principal al vieții evreiești. Este aproape cert că unul dintre aceste grupuri a fost comunitatea de la Qumran; se poate să mai fi existat alte cîteva comunități despre care știm la fel de puține lucruri ca și informațiile reduse cu privire la Qumran înainte de descoperirile din 1947 și din anii care au urmat. (*MAREA MOARTĂ, *SULURILE DE LA QUMRAN.)

Dacă se poate stabili că grupul de la Qumran era o comunitate de esenieni (poate dintre acei esenieni pe care Josephus îi distinge de restul, pentru că; nu opreau căsătoria), scrierile de la Qumran va trebui să ocupe un loc mai important decît toate celelalte relatări despre esenieni parvenite din antichitate, întrucît acestea provin direct din rîndurile esenienilor. Atunci va fi normal să confirmăm afirmațiile autorilor antici pe baza textelor de la Qumran, și nu invers.

BIBLIOGRAFIE. C. D. Ginsburg, *The Essenes*, 1864, retipătrită 1955; J. B. Lightfoot, „On Some Points Connected with the Essenes", în *The Epistle to the Colossians*, 1879, p. 348-419; D. Howlett, *The Essenes and Christianity*, 1957; H. Sérouyao, *Les Esséniens*, 1959; A. Dupont-Sommer, *Essene Writings from Qumran*, E. T., 1961; H. Kosmala, *Hebraer-Essenes-Christen*, 1959; G. Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies*, 1975, p. 8-36.

F.F.B.

ESTERA. Potrivit cu Est. 2:7, numele evreiesc al Esterei a fost Hadasa (Mirt). Numele Estera ar putea să fie echivalentul termenului persan *stara* („stea"), deși unii fac legătura cu zeița babiloniană Iștar.

Estera s-a căsătorit cu Ahașveroș (Xerxes, 486-465 î.d.Cr.). Herodot și Ctesias spun că soția lui Xerxes a fost Amestris (care probabil este Vasti) și că ea l-a însoțit pe Xerxes în expediția sa în Grecia, care a avut loc după evenimentele din Est. 1. În drum spre casă ea a atras mînia lui Xerxes pentru că a mutilat pe mama uneia dintre țiitoarele lui și aproape că a declanșat o revoluție (Her. 9. 108 ș.urm.). Nu este de mirare că Xerxes și-a adus aminte de intenția sa de a divorța, a căutat o succesoare și a găsit-o pe Estera. Amestris a revenit la putere ca regină mamă, în timpul domniei fiului său, Artaxerxes I, și ar putea să fie „regina" din Neem. 2:6. Dacă presupunem că Estera a murit la cîțiva ani după evenimentele descrise în cartea care-i poartă numele, nu este dificil să armonizăm cele două regine.

Deși Estera a fost o femeie curajoasă care și-a riscat viața ca să-i salveze pe evrei (4:11-17), Biblia nu laudă faptul că i-a încurajat pe evrei să-i masacreze pe dușmanii lor, în cap. 9. În privința aceasta Estera s-a purtat ca și oamenii din vremea ei.

J.S.W.

ESTERA, CARTEA. Această carte ne povestește cum *Estera, o evreică, a devenit soția regelui persan și a reușit să prevină masacrul general al evreilor din Imperiul Persan.

I. Schița conținutului

a. 1:1-22. Ahașveroș o detronează pe soția sa, Vasti, pentru că a refuzat să se prezinte la banchetul lui.

b. 2:1-18. Estera, verișoara lui Mardoheu, o evreică, este aleasă în locul lui Vasti.

c. 2:19-23. Mardoheu îi relatează Esterei despre un complot pentru asasinarea regelui.

d. 3:1-15. Mardoheu refuză să se închine înaintea lui Haman, favoritul regelui, și în urma acestui fapt Mardoheu plănuiește masacrarea evreilor la o dată stabilită.

e. 4:1-17. Mardoheu o înduplecă pe Estera să intervină la rege.

f. 5:1-14. Estera îl invită pe rege și pe Haman la un banchet.

g. 6:1-14. Regele îi cere lui Haman să-l onoreze public pe Mardoheu ca răsplată pentru că a dat în vileag complotul împotriva lui.

h. 7:1-10. La al doilea banchet Estera dezvăluie planul lui Haman de a-i masacra pe evrei, iar Haman este spînzurat pe spînzurătoarea pe care o pregătise el pentru Mardoheu.

i. 8:1-17. Întrucît edictul pentru masacru nu a putut fi revocat, regele a trimis un al doilea edict prin care le-a permis evreilor să se apere.

j. 9:1-19. Evreii profită de acest edict pentru a-i omorî pe dușmanii lor.

k. 9:20-32. Izbăvirea este comemorată la sărbătoarea Purim.

l. Mardoheu este instalat într-o poziție înaltă.

II. Autorul și data scrierii

Cartea a fost scrisă la cîtva timp după moartea lui Ahașveroș (1:1), adică după anul 465 î.d.Cr., dacă Ahașveroș este identificat cu Xerxes. Unii evrei consideră că autorul este Mardoheu, iar referirile din 9:20, 32 ar putea indica lucrul acesta. Este posibil ca o mare parte a conținutului să fi fost inclusă în analele regelui, așa cum se menționează în 10:2 și poate în 6:1, iar lucrul acesta ar putea explica omiterea numelui lui Dumnezeu, deși referirea la postul pentru Estera, în 4:16, implică rugăciunea, iar în 4:14 este exprimată doctrina providenței.

Ar trebui remarcat că versiunile grecești ale cărții Estera conțin 107 versete în plus, în care este menționat numele lui Dumnezeu. Acestea sînt incluse în Apocrife și sînt numerotate ca și cum ar urma după 10:3. De fapt, ordinea lor în greacă este următoarea: 9:2; 12:6; 1:1-3; 13:1-7; 3:14-4:17; 13:8-15:16; 5:1; 8:12; 16:1-24; 8:13-10:3; 10:4-11:1. Data menționată în 11:1 este 114 î.d.Cr. și se poate să fie data cînd a fost făcută traducerea greacă sau versiunea lărgită.

III. Autenticitatea

Deși unii cercetători, cum este R. H. Pfeiffer, au considerat că întreaga carte este ficțiune, alți comentatori sînt de acord cu H. H. Rowley că autorul „pare să fi avut acces la unele surse bune de informații despre viața în Persia și că nucleul acestei povestiri ar putea fi mai vechi decît cartea" (*Growth of the Old Testament*, p. 155). Povestirea ca atare nu a fost confirmată de nici o cronică persană, și se presupune adesea că nu poate fi încadrată în ceea ce se cunoaște despre istoria persană.

Regele Ahașveroș este identificat de obicei cu Xerxes (486-465 î.d.Cr.), deși cîțiva comentatori, de ex. J. Hoschander și A. T. Olmstead, l-au identificat cu Artaxerxe II (404-359 î.d.Cr.). Dacă el este Xerxes, atunci avem o explicație a breșei dintre anul al 3-lea, în 1:3, și anul al 7-lea, în 2:16, întrucît între 483 și 480 î.d.Cr. el a plănuit și a înfăptuit invazia dezastruoasă a Greciei. Herodot (7.114; 9. 108 ș.urm.) spune că numele soției lui Xerxes a fost Amestris, dar nu știm de la istoricii seculari dacă Xerxes a avut mai multe soții. Deși, potrivit lui Herodot (3. 84), regele Persiei trebuia să-și aleagă soția din una dintre cele șapte familii de nobili (*cf.* Est. 1:14), regulile de genul acesta puteau fi ocolite în general. Xerxes nu s-a sfiit să ia pe orice femeie pe care a ales-o.

Unii susțin că autorul greșește foarte mult în 2:5-6 cînd relatează că *Mardoheu a fost luat prizonier în 597 î.d.Cr. La data cînd se petrece acțiunea, Mardoheu ar fi trebuit să aibă peste 120 de ani. Pe baza principiului că este preferabil să folosim traducerea care are sens, putem presupune că pronumele „care", în v. 6, se referă la străbunicul lui Mardoheu, Chis, întrucît limba ebraică ne permite acest lucru.

Alte lucruri considerate improbabile sînt o problemă de opinie subiectivă. Astfel, ar fi încercat oare *Haman să masacreze toată rasa evreiască pentru că un singur om l-a sfidat? Și ar fi permis oare regele lucrul acesta? Se poate ca Haman să fi fixat data masacrului cu atît de mult timp înainte? Aceste critici arată o lipsă ciudată de cunoaștere a naturii umane. Masacre și războaie au fost declanșate de multe ori de mîndria lezată a unul sau doi indivizi. Regii persani erau înduplecați cu ușurință de favoriții lor, și în cazul acesta Haman îi prezintă pe evrei ca pe niște trădători (3:8). Haman este descris ca un om foarte superstițios și ziua masacrului a fost aleasă pentru că sorții au arătat că avea să fie o zi norocoasă (3:7). Spînzurătoarea înaltă de 25 de m (7:9) este un exemplu tipic de manifestare extravagantă a unui om care avea putere și ale cărui planuri au fost dejucate, iar o mită

echivalentă cu 2.5 milioane lire sterline oferită unui rege (3:9) nu ar trebui luată în serios; ceea ce trebuia regelesă înțeleagă este că o mare parte a averilor evreilor aveau să intre în visteria regală, dar el răspunde cu o politețe orientală și îi spune lui Haman să țină pentru sine averile (3:17: ambele părți au înțeles că dacă regele primea o parte substanțială a prăzii, avea să închidă ochii la tot ce dorea Haman să ia pentru sine.

Trebuie să acordăm puțină atenție și unei interpretări stranii a cărții. Este vorba de originea mitologică postulată de Zimmern și Jensen. Estera este zeița Iștar; Mardoheu este Marduk; Haman este zeitatea elamită Humman; Vasti și Mashti, o zeitate elamită. Ar fi straniu ca evreii să folosească o poveste politeistă sau o ceremonie cultică pentru a explica o sărbătoare evreiască; chiar dacă s-ar putea arăta că *Purim este o sărbătoare de origine păgînă, a trebuit să fie scrisă o poveste complet nouă în jurul ei și în această povestire este improbabil ca să fi fost păstrate numele zeilor și zeițelor. Se poate să fie adevărat că numele personajelor din cartea Estera au oarecare legătură cu numele zeilor și zeițelor, întrucît există și alte exemple de evrei care au primit nume diferite, care conțin numele unor zei sau zeițe, de ex. Dan. 1:7; Ezra 1:8. În afară de aceasta, un alt Mardoheu este menționat în Ezra 2:2. În Est. 2:7 ni se spune că Estera este al doilea nume.

BIBLIOGRAFIE. L. B. Pathon, Esther, ICC, 1908; J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History*, 1923; B. W. Anderson, *The Book of Esther*, Introducere și exegeză, în *IB*, 3, 1951; J. S. Wright, „The Historicity of the Book of E ther", în *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. B. Payne; C. A. Moore, *Esther, AB*, 1971.

J.S.W.

EȘCOL. 1. Fratele lui Mamre și Aner, care au fost „aliați" ai lui Avraam cînd s-a aflat în Hebron și care a participat la eliberarea lui Lot (Gen. 14:13-24).

2. Valea în care spionii trimiși de Moise au cules un ciorchine de struguri uriaș (ebr. *'eškōl*), tipică pentru rodnicia țării (Num. 13:23-24; 32:9; Deut. 1:24). De obicei s-a crezut că a fost situată la cîțiva km N de Hebron (vezi Jerome, *Ep*. 108. 11 = PL 22. 886), unde viile continuă să fie renumite pentru strugurii lor.

Unii cercetători preferă o localizare la S de Hebron (Gray; Noth) dar, deși textele nu sînt clare cu privire la direcție, par să sugereze că spionii au continuat să meargă spre N de la Hebron pînă la Valea Eșcol (Num. 13:22-23).

BIBLIOGRAFIE. G. B. Gray, *Numbers*, ICC, 1903, p. 142-143; P. Thomsen, *Loca Sancta*, 1907, p. 62; *IDB*, 2, p. 142.

G.T.M.
G.I.D.

ETAM. 1. Un loc din ținutul deluros al lui Iuda, reconstruit de Roboam (2 Cron. 11:6); probabil că se face referire la el în 1 Cron. 4:3 și în versiunea LXX în Ios. 15:59 *(Aitan)*. Locul este identificat de obicei cu Khirbet el-Hoh, la vreo 10,5 km SSV de Ierusalim. 2. Un sat în teritoriul lui Simeon (1 Cron. 4:32). Localizarea este necunoscută, deși unii cercetători îl identifică cu 1 de mai sus. 3. Peștera (*s^{e}'îp sela'*, „crăpătură de stîncă") *în care s-a refugiat Samson dinaintea* filistenilor (Jud. 15:8, 11). Localizarea este necunoscută, dar trebuie să fie în partea de V a teritoriului lui Iuda.

BIBLIOGRAFIE. *KB*, p. 699; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 321.

T.C.M.

ETAM. Tabără a israeliților undeva pe istmul Suez (Exod. 13:20; Num. 33:6-7); părerile comentatorilor diferă în privința localizării. Müller a sugerat o legătură cu numele zeului egip. Atum; Naville a propus Edom; Cledat, Gauthier, Bourdon, Lagrange, Abel și Montet fac legătura cu cuvîntul din limba egip. veche pentru „fort" *(htm)*, care a fost dat mai multor locuri; nici una dintre aceste sugestii nu pare foarte probabilă. Cuvîntul din egip. veche, htm, pare să indice mai degrabă cetatea de frontieră Sile. (*TABĂRA DE LÎNGĂ MARE.)

C.D.W.

ETAN (ebr. *'êṯān*, „durabil", „vechi"). Un înțelept din vremea lui Solomon, cunoscut ca „Ezrahitul", descendent din Iuda, menționat în 1 Împ. 4:31, în titlul Ps. 89 și poate în 1 Cron. 2:6, dacă „Zerah" este considerată ca o formă a numelui „Ezrah".

Alți doi bărbați numiți Etan sînt menționați în trecere - în 1 Cron. 6:42 (probabil că este identic cu *Iedutun) și 1 Cron. 6:44; 15:17.

J.D.D.

ETICA BIBLICĂ.

I. Principiul distinctiv

Caracterul distinct al învățăturii etice biblice este ilustrat bine de derivarea cuvintelor „etică" și „morală". Amîndouă derivă de la rădăcini (gr. și lat.) care înseamnă „obicei". Ceea ce se subînțelege este că ne purtăm într-un mod corect din punct de vedere etic atunci cînd facem ceea ce ne dictează obiceiurile. Noi descoperim modul în care sînt făcute de obicei lucrurile și apoi tragem concluzia că acestea sînt lucrurile pe care ar trebui să le facem.

În contrast puternic cu această abordare, etica biblică este centrată în jurul lui Dumnezeu. În loc să urmeze opinia majorității sau conformarea la purtarea obișnuită, Scripturile ne încurajează ca atunci cînd căutăm linii călăuzitoare morale, să luăm ca punct de pornire pe Dumnezeu și cerințele Lui - nu omul și obiceiurile lui.

(a) Standardul de bunătate este personal. Dacă vrem să descoperim natura bunătății, Biblia ne îndreaptă privirile spre persoana lui Dumnezeu Însuși. Numai El este bun (Marcu 10:18) și voia Lui exprimă tot ce este „bun, plăcut și desăvîrșit" (Rom. 12:2). În deșertul Sinai Iahve i-a promis lui Moise: „Voi face să treacă pe dinaintea ta toată bunătatea - în rom. „frumusețea" - Mea" (Exod. 33:19) și promisiunea a fost onorată cu o revelație specială a caracterului Domnului (Exod. 34:6 ș.urm.). Spre deosebire de orice alt învățător moral, Dumnezeu este consecvent în totalitate. Voia Lui este în armonie cu caracterul Lui.

(b) Sursa cunoașterii morale este revelația. Potrivit Bibliei, cunoașterea binelui și răului nu este atît obiectul unei cercetări filozofice cît este acceptarea revelației divine. În cuvintele lui Pavel, cunoașterea voii lui Dumnezeu (care este echivalent cu a descoperi ce este bine sau corect) vine prin instruirea în legea Sa (Rom. 2:18). Prin urmare, în timp ce filozoful cercetează datele pentru a trage concluziile corecte, scriitorii biblici se mulțumesc să proclame voia revelată a lui Dumnezeu, fără să simtă nevoia de a justifica judecata emisă.

(c) Învățătura morală este formulată ca o poruncă, nu ca un enunț. La suprafață, cea mai izbitoare diferență între Biblie și un manual secular de etică este modul în care este comunicată învățătura morală. Pentru a găsi argumente bazate pe raționamente pentru a justifica cerințele etice din Biblie trebuie să recurgem aproape în exclusivitate la cărțile poetice din VT (*cf.* Prov. 5:1 ș.urm.). În restul Scripturii judecățile morale sînt enunțate simplu, fără să fie argumentate cu raționamente. Un filozof care nu-și sprijinește părerile cu argumente bine întemeiate nu se poate aștepta să fie luat în serios de oameni ca oamenii să-l ia în serios. Dar scriitorii biblici, atunci cînd au crezut că transmit oamenilor voia lui Dumnezeu, nu au simțit nevoia unui argument logic pentru a sprijini poruncile morale date.

(d) Cerința etică fundamentală este să-L imităm pe Dumnezeu. Întrucît Dumnezeu însumează bunătatea în propria Sa Persoană, idealul suprem al omului - potrivit Bibliei - este să-L imite pe Dumnezeu. Această cerință este reflectată în expresia repetată în VT: „Fiți sfinți, căci Eu sînt sfînt" (Lev. 11:44 ș.urm.- etc.), precum și în modul în care cuvintele importante din vechiul legămînt, *hesed* („dragoste statornică") și *'emûnâh* („credincioșie") sînt folosite pentru a descrie atît caracterul lui Dumnezeu cît și cerințele Lui morale pentru om. Ideea este aceeași în NT. Creștinii trebuie să manifeste în viața lor îndurarea Tatălui ceresc, a spus Isus, și chiar perfecțiunea Lui morală (Luca 6:36; Mat. 5:48). Și pentru că Isus poartă „întipărirea ființei Lui" (Evr. 1:3), chemarea de a-L imita pe El are aceeași forță (*cf.* 1 Cor. 11:1). Noi Îl imităm pe Tatăl atunci cînd transpunem în viață dragostea Fiului (Efes. 5:1 ș.urm.).

(e) Religia și etica sînt inseparabile. Toate încercările de a ridica un zid de despărțire între preceptele morale ale Bibliei și învățătura ei religioasă eșuează. Întrucît etica biblică este teocentrică, învățătura morală a Scripturii își pierde credibilitatea cînd este îndepărtat suportul religios (*cf.* de ex., Fericirile, Mat. 5:3ș.urm.). Religia și etica sînt legate între ele la fel ca și legătura dintre fundație și clădire. Cerințele morale ale Decalogului, de exemplu, sînt întemeiate pe faptul că activitatea răscumpărătoare a lui Dumnezeu (Exod. 20:2); o mare parte a învățăturii morale a lui Isus este prezentată ca o deducție făcută pe baza unor premize religioase (*cf.* Mat. 5:43 ș.urm.). Același principiu este ilustrat de structura literară a Epistolelor lui Pavel. În afară de faptul că oferă exemple concrete de învățături morale bazate pe temelii religioase (*de ex.* 1 Cor. 6:18 ș.urm.; 2 Cor. 8:7 ș.urm.; Filip. 2:4 ș.urm.), Pavel își structurează epistolele pentru a urma același tipar. Secțiunea teologică principală, prezentată cu grijă, este trambulina pentru lansarea unei învățături etice clare (*cf.* în special, Rom., Efes., Filip.). Etica creștină izvorăște din doctrina creștină și cele două sînt inseparabile.

II. Vechiul Testament

(a) Legămîntul. Legămîntul pe care l-a făcut Dumnezeu prin Moise (Exod. 24) a avut o semnificație etică directă și cu implicații cuprinzătoare. În particular, ideea de har, sugerată prima dată prin faptul că Domnul a ales un partener pentru legămînt (Deut. 7:7 ș.urm.; 9:4), stabilește tema pentru învățătură morală din tot VT.

Harul lui Dumnezeu oferă principalul motiv pentru a asculta de poruncile Lui. Apelurile la frica reverențioasă nu lipsesc din VT (*cf.* Exod. 22:22 ș.urm.), dar harul oferă cel mai adesea stimulentul pentru o comportare bună. Oamenii, în calitatea lor de parteneri la legămîntul lui Dumnezeu, sînt invitați să fie recunoscători față de actele Lui de dragoste nemeritată; ei sînt îndemnați să împlinească voia Lui în semn de recunoștință pentru harul Lui, nu să se supună terorizați de amenințarea pedepsei. Astfel, sclavii trebuie tratați cu generozitate, deoarece Dumnezeu i-a tratat cu generozitate pe sclavii evrei din Egipt (Deut. 15:12 ș.urm.). Comercianților li se cere să nu înșele la cîntar, ci să țină cont că Dumnezeul dreptății este Cel care i-a izbăvit pe strămoșii lor (Lev. 19:36). Străinii trebuie să fie tratați cu aceeași bunătate pe care Domnul a arătat-o față de poporul Său - „căci și voi ați fost străini în țara Egiptului" (Lev. 19:33 ș.urm.). Într-un cuvînt, cerința legămîntului lui Dumnezeu este „să păziți poruncile Mele și să le împliniți", pentru că „Eu sînt Domnul ... care v-am scos din țara Egiptului, ca să fiu Dumnezeul vostru" (Lev. 22:31 ș.urm.).

Legămîntul a încurajat de asemenea conștiința solidarității colective a Israelului. Efectul ei nu a fost numai unirea individului cu Dumnezeu, ci și unirea tuturor membrilor legămîntului într-o singură comunitate (vezi limbajul folosit de Pavel pentru a descrie efectul noului legămînt în Efes. 2:11 ș.urm.). Repetarea în Biblie a expresiei „carne și sînge" (sau „os din oasele...") ilustrează plastic acest principiu; folosită mai întîi într-o relație personală directă în Gen. 2:23, a putut fi aplicată de o persoană și la familia sa lărgită (Jud. 9:1 ș.urm.), a putut fi aplicată de națiune cînd și-a declarat loialitatea față de liderul său (2 Sam. 5:1) și - în zilele de mai tîrziu - chiar și pentru a descrie relația unui evreu față de rasa sa (Rom. 11:14 ș.urm.). Așa se face că atunci cînd un om a călcat una din poruncile lui Dumnezeu, întreaga comunitate a fost implicată în păcatul lui (Ios. 7:1 ș.urm.); iar cînd un om a trecut prin greutăți, fiecare s-a simțit obligat să-i vină în ajutor.

De aici derivă accentul foarte puternic pe care VT îl pune pe etica socială. Solidaritatea colectivă a dus direct la preocuparea pentru bunăstarea aproapelui. În comunitatea închisă care forma o unitate, fiecare persoană era importantă. Săracii aveau aceleași drepturi ca și bogații deoarece și unii și alții intrau sub același legămînt. Membrii mai slabi ai societății erau protejați în mod special (*cf.* reglementările concrete din Exod. 22 și 23, cu prevederile lor pentru apărarea văduvei, a orfanului, a străinului și a săracului).

(b) Legea. Legămîntul a furnizat contextul pentru ca Dumnezeu să dea Legea. În consecință, o trăsătură distinctivă a Legii VT a fost accentul pe care l-a pus pe menținerea unor relații corecte. Preocuparea ei prin-

cipală nu a fost să stabilească un gard în jurul idealurilor etice abstracte, ci să cimenteze relații bune între oameni și între oameni și Dumnezeu. Așa se face că majoritatea preceptelor specifice sînt formulate la persoana a doua și nu la persoana a treia. Tot din această cauză observăm și atitudinea foarte pozitivă și caldă adoptată de cei aflați sub Lege față de ținerea Legii (*cf.* Ps. 19:7 ș.urm.; 119:33 ș.urm., 72) și recunoașterea faptului că cea mai gravă consecință a încălcării Legii nu era pedeapsa materială ci ruperea relațiilor (*cf.* Osea 1:2).

Miezul Legii îl găsim în Cele Zece Porunci (Exod 20:3 ș.urm.; Deut. 5:7 ș.urm.), care se ocupă cu relațiile cele mai fundamentale. Nici un sumar nu ar putea fi mai cuprinzător. Ele exprimă sanctitatea fundamentală care guvernează crezul, închinarea și trăirea - sanctitatea ființei lui Dumnezeu, a închinării aduse Lui, a Numelui Lui și a zilei Lui; sanctitatea căsătoriei și a familiei, a vieții, proprietății și adevărului. Contextul în care sînt date este cel al izbăvirii (Exod. 20:2) și relevanța lor nu încetează la venirea lui Cristos (Mat. 5:17 ș.urm.; Rom. 13:9; Iac. 2:10 ș.urm.).

În afară de faptul că este rodul lucrării izbăvitoare a lui Dumnezeu, Decalogul are rădăcini adînci în poruncile creației din Gen. 1 și 2. Acestea sînt porunci cu privire la procreație și la responsabilitatea stăpînirii asupra restului creației (Gen. 1:28), porunci cu privire la sabat (Gen. 2:2 ș.urm.), cu privire la lucru (Gen. 2:15) și cu privire la căsătorie (Gen. 2:24). Toate acestea împreună (la fel ca și Decalogul), ating toate domeniile principale ale vieții și comportării umane și oferă liniile călăuzitoare de bază pentru a urmări un stil de viață care este în armonie cu idealul Creatorului.

Căderea omului în păcat nu a făcut nimic pentru a abroga aceste porunci. Relevanța lor permanentă este subliniată în restul Scripturii (*cf.* Gen. 3:16, 19; 4:1-2, 17, 25; 5:1 ș.urm.; 9:7). Dar Căderea a afectat în mod substanțial conținutul concret al legii VT. În *afară de sancțiunile penale, au fost necesare prevederi* noi care să se ocupe de situațiile complet diferite pe care le-a creat păcatul. Faptul că Moise a permis divorțul (Deut. 24:1 ș.urm.) este un asemenea exemplu. Această prevedere a fost o concesie pe care a făcut-o Dumnezeu în cazul relațiilor din căsătorie care au fost distruse de păcat, nu o anulare a rînduielii stabilite cu privire la căsătorie, la creație (Gen. 2:24; *cf.* Mat. 19:3 ș.urm.). Aici, ca și în altă parte, trebuie să fim atenți să nu facem o confuzie între Dumnezeu ceea ce îngăduie și ceea ce aprobă; tot așa, trebuie să facem întotdeauna distincție netă între etica biblică și purtarea echivocă a unor oameni ai lui Dumnezeu prezentați în Biblie.

(c) Profeții. Profeții din secolul al 8-lea au fost numiți pe bună dreptate „politicienii legămîntului". Condițiile sociale s-au schimbat dramatic din vremea lui Moise. Contemporanii lui Amos aveau case de vară și case de iarnă. Afacerile au prosperat. Se făceau speculații financiare și se împrumutau bani pe scară mare. Erau făcute alianțe și schimburi culturale cu țări străine. În fața acestor fapte, legea legămîntului nu a putut să dea prea mult ajutor celor care erau confruntați cu dilemele morale ale unui mediu complet diferit. Dar profeții aveau rolul să interpreteze Legea prin descoperirea principiilor ei fundamentale și prin aplicarea lor la problemele morale concrete din vremea lor.

În mod deosebit, ei au exprimat preocuparea profundă a Legii pentru dreptate socială. Reflectînd în mod corect asupra preocupării Legii față de cel slab, Amos și Osea îi critică fără cruțare pe cei care vînd pe săraci pentru o pereche de încălțăminte, care acceptă mită, care folosesc măsuri și greutăți false sau care, în general, asupresc pe săraci (Amos. 2:6; 5:12; Mica 6:11). Isaia și Osea declanșează un atac deosebit de virulent asupra acelora care încearcă să ascundă eșecurile lor morale în spatele unei fațade de religiozitate (Is. 1:10 ș.urm.; Osea 6:6). Lui Dumnezeu Îi este scîrbă de zilele de sărbătoare și de cîntări, au spus profeții, cîtă vreme nedreptatea și nelegiuirea înfloresc (Amos 5:21 ș.urm.). O umblare smerită cu Dumnezeu înseamnă a face dreptate și a te purta cu bunătate (Mica 6:8).

Profeții au corectat de asemenea orice dezechilibru care putea să fi rezultat din aplicarea legii legămîntului. Accentul pus de legămînt pe solidaritatea colectivă, de exemplu, se poate să fi încețoșat în gîndirea unora ideea responsabilității personale. De aceea Ezechiel, în special, încearcă să arate că înaintea lui Dumnezeu fiecare individ este răspunzător, din punct de vedere moral, pentru ceea ce face; nimeni nu poate arunca vina pe ereditate sau pe condițiile și mediul soial (Ezec. 18:20 ș.urm.). De asememnea, interesul special arătat de Dumnezeu față de Israel prin legămînt a dat naștere în gîndirea unora la un naționalism nesănătos și îngust care i-a făcut să-i disprețuiască pe străini. Profeții au făcut corecturile necesare insistînd asupra faptului că standardele morale ale lui Dumnezeu se aplică în mod uniform. Dragostea Lui îi cuprinde pe etiopieni la fel ca și pe israeliți (Amos 9:7). Iar Israelul nu va scăpa de judecata Lui pentru păcat, pretinzînd că are o poziție specială ca popor ales al Domnului; de fapt, spune Amos, o cunoaștere privilegiată a lui Dumnezeu atrage după sine o responsabilitate și un risc mai mare (Amos 1:1; 3:2).

Enormitatea păcatului și imensitatea prăpastiei dintre Dumnezeul sfînt și oamenii păcătoși i-a impresionat profund pe profeți (*cf.* Hab. 1:13; Is. 6:3 ș.urm.). Ei au știut că nu poate fi construită nici o punte peste această prăpastie (*cf.* Ier. 13:23) decît printr-un act special al harului divin. Înnoirea omului depinde de lucrarea Duhului lui Dumnezeu (Ezec. 37:1 ș.urm.) și de un legămînt nou pe care Dumnezeu Însuși are să-l scrie în inimile oamenilor (Ier. 31:31 ș.urm.).

III. Noul Testament

(a) Evangheliile. Isus a dat dovadă de mult respect față de Legea morală a VT; El nu a venit ca să abroge legea, ci ca să o împlinească (Mat. 5:17 ș.urm.). Dar El nu i-a învățat pe oameni ca un legiuitor. Deși El a exprimat cea mai mare parte a învățăturilor Sale morale sub formă de imperative (*de ex.* Mat. 5:39 ș.urm.; Mica 10:9) și a învățat cu autoritatea unui legiuitor (*cf.* Mat. 7:42 ș.urm.; Mica 1:22), scopul Său nu a fost să prezinte un cod cuprinzător de reguli pentru trăirea morală. Legea prescrie sau interzice anumite lucruri; Isus S-a preocupat mai mult să expună și să ilustreze caracterul general al voii lui Dumnezeu. Legea se ocupă de acțiuni; Isus S-a ocupat mai mult cu caracterul și cu motivele care inspiră acțiunea.

Modul în care Isus a interiorizat cerințele Legii este ilustrat frumos în Predica de pe Munte. Legea a inter-

zis omorul și adulterul. Isus (fără să îngăduie vreuna dintre aceste fapte) a pus accentul pe gîndurile și atitudinile care stau în spatele acestor acțiuni. Omul care a nutrit ură față de aproapele său, sau care a dezbrăcat-o în gînd pe soția aproapelui său, plin de poftă, nu poate scăpa de acuzarea morală (a susținut Isus), spunînd că el nu a călcat litera legii (Mat. 5:21 ș.urm., 27 ș.urm.). Fericirile, cu care începe Predica (v. 3 ș.urm.), subliniază aceeași idee. Ele nu conțin o listă de regulii, ci un set de ferLciri adresate celor ale căror vieți exemplifică atitudinile după voia lui Dumnezeu. Pe de altă parte, păcatele pe care le condamnă Isus sînt în principal păcatele spiritului și nu cele ale cărnii. El a spus surprinzător de puțin, de pildă, despre păcatele sexuale. În două cazuri cînd I-a fost atrasă atenția asupra păcatului sexual (Luca 7:37 ș.urm.; Ioan 8:3 ș.urm.), El a întors în mod intenționat reflectorul spre motivele rele ale criticilor. El a păstrat cele mai usturătoare mustrări pentru atitudinile greșite ale minții și ale inimii - orbirea morală, lispa de sensibilitate și mîndria (Mat. 7:3 ș.urm.; Mica 3:5; Luca 18:9 ș.urm.).

Felul în care abordează Isus dragostea oferă o altă ilustrație a modului în care El a întărit și a dezvoltat învățătura morală a VT. Ambele părți ale binecunoscutului rezumat al legii în dragoste (Marcu 12:28 ș.urm.) sînt luate direct de pe paginile VT (Deut. 6:4; Lev. 19:18). Dar El a trecut peste convingerile rasiale ale multor contemporani atunci cînd a interpretat într-un mod nou a doua dintre aceste porunci. Prea adesea porunca: „Să iubești pe aproapele tău" a fost luată în sensul „Să iubești pe aproapele tău - în legămînt - și numai pe el". Prin pilda Samariteanului milostiv (Luca 10:29 ș.urm.), Isus i-a învățat că iubirea aproapelui trebuie să includă pe orice om care este la nevoie, indiferent de rasă, crez sau cultură. El a dat cerințelor dragostei un caracter universal.

În dezvoltarea ideii iubirii aproapelui, Isus a identificat mila (îndurarea) ca și trăsătura distinctivă. Alte feluri de dragoste - care sînt tratate în mod pozitiv în NT - sînt fie un răspuns la ceva atrăgător în persoana iubită (cum este cazul dorinței fizice și a prieteniei), fie o dragoste limitată la membrii unui grup (cum este dragostea în familie). Isus ne-a învățat că adevărata iubire a aproapelui acționează independent de atractivitatea obiectului dragostei. Dragostea este determinată de nevoie, nu de merit, și nu așteaptă nimic în schimb (Luca 6:32 ș.urm.; 14:12 ș.urm.). Nu este limitată la un grup. În toate aceste moduri de manifestare este o oglindire a dragostei lui Dumnezeu (Ioan 3:16; 13:34; Luca 15:11 ș.urm.; *cf.* Gal. 2:20; 1 Ioan 4:7 ș.urm.).

Cînd tînărul bogat a răspuns entuziast la sumarul Legii dat de Isus, replica Domnului a fost: „Tu nu ești departe de Împărăția lui Dumnezeu" (Marcu 12:34). Așadar, în afară de faptul că dragostea este pilonul central al Legii lui Dumnezeu, ea este și poarta de intrare în Împărăția Lui, iar învățătura lui Isus despre Împărăție este încărcată de semnificații etice. Cei care intră în Împărăție sînt cei care se supun stăpînirii lui Dumnezeu; cînd va veni Împărăția, atunci se va face voia Lui. Dumnezeu le dă celor din Împărăția Sa călăuzire cerească și puterea de a transpune în practică deciziile etice corecte.

Tocmai această accesibilitate a puterii morale supranaturale conferă sens unor cerințe ale lui Isus, care altfel ar fi imposibile (*cf.* Mat. 5:48). El nu a fost preocupat de triumfuri (pocăința este asociată de asemenea cu Împărăția - Marcu 1:15), dar majoritatea imperativelor Sale morale au fost adresate celor care erau deja în Împărăția Lui, iar asigurarea subînțeleasă este că toți aceia care se supun conducerii lui Dumnezeu pot avea parte de puterea Sa pentru a converti convingerile lor etice în acțiuni.

Deoarece Împărăția este o realitate prezentă în Cristos, călăuzirea și puterea Regelui sînt disponibile aici și acum. Dar întrucît există de asemenea un sens în care plinătatea venirii Împărăției este încă iminentă, există o notă constantă de urgență în învățătura morală a lui Isus. Cînd stăpînirea lui Dumnezeu asupra oamenilor va fi revelată deplin, va avea loc judecata și numai un nebun ar ignora avertismentele date de Împărăția lui Dumnezeu (*cf.* Luca 12:20). Acesta este motivul pentru care Evanghelia cheamă la pocăință (Mat. 4:17).

(b) Restul Noului Testament. Așa cum este de așteptat, Epistolele oferă paralele clare la învățătura morală a Evangheliilor, chiar dacă citează cuvintele lui Isus surprinzător de rar (*cf.* 1 Cor. 7:10; 9:14). Dar întrucît ele au fost scrise ca răspunsuri practice la probleme acute survenite în cadrul bisericilor, tonul învățăturii lor morale este puțin diferit. Din Evanghelii s-ar părea că Isus a învățat mai ales principii generale, lăsîndu-i pe ascultătorii Săi să facă aplicațiile. În Epistole, pe de altă parte, aplicațiile sînt prezentate adesea în termeni foarte preciși. Păcatul sexual, de exemplu, este analizat în destul de mare detaliu (*cf.* 1 Cor. 6:9; 2 Cor. 12:21) iar păcatele comise în vorbire sînt tratate la fel de detaliat (*cf.* Rom. 1:29 ș.urm.; Efes. 4:29; 5:4; Col. 3:8; Iac. 3:5 ș.urm.).

O altă caracteristică a învățăturii etice a Epistolelor sînt așa numitele coduri de conduită în familie (Efes. 5:22 ș.urm.; Col. 3:18 ș.urm.; 1 Tim. 2:8 ș.urm.; Tit 2:2 ș.urm.; 1 Pet. 2:18 ș.urm.). Acestea sînt secțiuni scurte care dau învățături cu privire la relațiile adecvate, în special în căsnicie, în familie și la serviciu. Tonul lor este remarcabil de conservator, la fel ca și secțiunile despre relațiile dintre credincioși și autoritățile seculare (*cf.* Rom. 13:1ș.urm.; Tit 3:1; 1 Pet. 2:13 ș.urm.). Deși comunitatea creștină primară a așteptat cu ardoare instaurarea Împărăției lui Dumnezeu, creștinii nu au respins structurile de bază ale autorității pe care era fondată viața societății. Chiar și în cartea Apocalipsei, în care vălul limbajului apocaliptic care acoperă condamnarea guvernului Romei de către Ioan este foarte transparent, sfinții sînt chemați la martiraj, nu la revoluție. Cu toate acestea, semințele schimbării sociale pot fi găsite în NT, în special în relațiile pe care creștinii sînt îndemnați să le aibă între ei în biserică (*cf.* Gal. 3:28).

Tema Împărăției nu este atît de proeminentă în Epistole ca și în Evanghelii, dar se pune același accent pe nevoia omului de a avea călăuzire și putere de la Dumnezeu pentru o viață morală. În limbajul lui Pavel, unirea cu Cristos (2 Cor. 5:17) și prezența lăuntrică a Duhului (Filip. 2:13) ridică viața morală a creștinului pe un plan nou. Fiind hrănit cu Cuvîntul lui Dumnezeu (Evr. 5:14), credinciosul răscumpărat capătă o capacitate mai mare de a discerne între bine și rău (*cf.* Rom. 12:2); prin prezența lăuntrică a Duhului el are o putere nouă de a face ce știe că este bine.

Se spune uneori că în revolta sa împotriva legalismului evreiesc și întărit de încrederea sa în puterea Duhului de a-l informa și de a-l transforma pe credin-

cios, Pavel (în special) ar fi afirmat că legea morală a VT a devenit perimată în Cristos. Există desigur cîteva pasaje în Epistole care, dacă sînt luate singure, ar putea sugera o asemenea idee (de ex. Gal. 3:23 ș.urm.; Rom. 7:6; 10:4; 2 Cor. 3:6), dar este important să observăm că Pavel folosește cuvîntul „lege" în mai multe sensuri. Cînd îl folosește ca o prescurtare pentru „justificarea prin lege" (*de ex.* Rom. 10:4), el arată clar că trăirea prin Lege este atît perimată cît și periculoasă pentru cerștini. Dar atunci cînd folosește cuvîntul pentru a indica exprimarea voii lui Dumnezeu (de ex. Rom. 7:12), el este mult mai pozitiv. El nu se jenează să citeze Decalogul (de ex. Efes. 6:2 ș.urm.) și scrie pe larg despre un principiu al legii care acționează în viața creștină (Rom. 8:2; 1 Cor. 9:21; Gal. 6:21; *cf.* Iac. 1:25; 2:12). Aici, ca și în altă parte, învățătura NT se îmbină cu cea a VT. În măsura în care exprimă cerințele morale fundamentale ale lui Dumnezeu, Legea își păstrează valabilitatea, deoarece numai Dumnezeu exprimă în persoana și în voia Sa tot ce este bun și drept.

BIBLIOGRAFIE. A. B. Bruce, *The Ethics of the Old Testament*, 1909; C. H. Dodd, *Gospel and Law*, 1951; W. Eichordt, *The Theology of the Old Testament*, 2, 1967; D. H. Field, *Free To Do Right*, 1973; N. L. Geisler, Ethics, 1971; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, 1957; W. Lillie, *Studies in New Testament Ethics*, 1961; T. W. Manson, *Ethics and the Gospel*, 1960; L. H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics*, 1966; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957; A. Nygren, *Agape and Eros*, 1953; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, 1965; G. F. Thomas, *Christian Ethics and Moral Philosophy*, 1955; A. R. Vidler, *Christ's Strange Work*, 1963; J. W. Wenham, *The Goodness of God*, 1974; J. H. Yoder, *The Politics of Jesus*, 1972.

D.H.F.

ETIOPIA. Etiopia biblică (gr. *Aithiōps*, „față arsă", cf. Ier. 13:23), ocupată de urmașii lui *Cuș (Gen. 10:6), face parte din regatul Nubiei care se întinde de la Asuan (*SEVENEH), la S de joncțiunea Nilului, în apropiere de orașul modern Khartoum. Fiind invadată în vremuri preistorice de hamiți din Arabia și Asia, Etiopia a fost dominată de Egipt timp de aproape 500 de ani, începînd cu Dinastia a 18-a (cca 1500 î.d.Cr.) și a fost guvernată de un viceregee („Fiul regelui din Cuș") care stăpînea peste imperiul african, comandînd armata din Africa și administrînd minele de aur din Nubia.

În timpul secolului al 9-lea, etiopienii, a căror capitală a fost Napata, în apropiere de a patra cataractă, au făcut cel puțin o incursiune în Palestina, dar au fost înfrînți de Asa (2 Cron. 14:9-15). Zilele de glorie ale Etiopiei au început prin 720 î.d.Cr. cînd Piankhi a profitat de luptele interne din Egipt și a devenit primul cuceritor al acelei țări în decurs de un mileniu. Timp de aproape 60 de ani domnitorii etiopieni (Dinastia a 25-a) au stăpînit Valea Nilului. Unul dintre ei, Tirhaca, se pare că a fost aliat cu Ezechia și a încercat să oprească invazia lui Sanherib (2 Împ. 19:9; Is. 37:9; J. Bright, *History of Israel*[2], 1972, p. 296 ș.urm., discută problemele cronologice din această narațiune). Textul din Naum 3:9 face aluzie la gloria acestei perioade: „Etiopia și egiptenii fără număr erau tăria ei (a Egiptului)". Invaziile lui Esarhadon și Asurbanipal au redus regatul etiopiano-egiptean la starea de regat vasal; distrugerea Tebei (cca 663 î.d.Cr.; Naum 3:8-10) a adus oeclipsă totală, împlinind simbolismul profetic al lui Isaia (20:2-6).

Trupele etiopiene au luptat în zadar în armata faraonului Neco la Carchemiș (605 î.d.Cr.; Ier. 46:2, 9). Cucerirea Egiptului de către Cambise a adus Etiopia sub stăpînirea Persiei; Est. 1:1; 8:9 numește Etiopia ca fiind cea mai îndepărtată provincie persană în SV, iar scriitorii biblici o folosesc uneori pentru a simboliza întinderea nelimitată a suveranității lui Dumnezeu (Ps. 87:4; Ezec. 30:4 ș.urm.; Amos 9:7; Țef. 2:12). „Dincolo de rîurile Etiopiei" (Is. 18:1; Țef. 3:10) se poate referi la N Abisiniei, unde se pare că niștecoloniști evrei s-au stabilit alături de alți semiți din S Arabiei. Cronicarul cunoștea aceste relații strînse dintre Etiopia și S Arabiei (2 Cron. 21:16).

În Fapt. 8:27 Etiopia se referă la regatul străbătut de Nil al reginei *Candace, regină care a domnit la Meroe, unde a fost mutată capitala în timpul perioadei persane. Etiopienii moderni (abisinienii) și-au însușit referințele biblice despre Etiopia și consideră convertirea famenului etiopian ca o împlinire a textului din Ps. 68:31

BIBLIOGRAFIE. E. A. W. Budge, *History of Ethiopia*, 1928; E. Ullendorff, *The Ethiopians*, 1960; idem, *Ethiopia and the Bible*, 1968; J. Wilson, *The Burden of Egypt*, 1951.

D.A.H.

ETNARH (gr. *ethnarches*, „guvernator", 2 Cor. 11: 32). Un ofițer care comanda o garnizoană în Damasc în timpul lui *Aretas IV, regele din Petra, în Arabia (9 î.d.Cr. - 39 d.Cr.), care i-a încurajat pe evrei să-l aresteze pe Pavel după convertirea sa (*cf.* Fapt. 9:24-25). În anul 64 d.Cr. Damascul a devenit parte a provinciei romane Siria. În timpul cînd a avut loc incidentul menționat (cca 33 d.Cr.), Damascul se afla temporar în stăpînirea lui Aretas.

Titlul acesta este folosit de Josephus pentru domnitori subordonați. în special pentru popoare aflate sub stăpînire străină, de ex. evreii din Alexandria (*Ant.* 14. 117); *cf.* Simon, etnarhul Iudeii sub Demetrius II (1 Mac. 14:47).

B.F.H.

EUFRAT. Cel mai lung fluviu din V Asiei; din această cauză în VT este numit în general *hannāhār*, „rîul" (de ex. Deut. 11:24). Uneori este menționat nominal, forma ebr. fiind *p*[e]*rāṯ* (de ex. Gen. 2:14; 15:18), derivată de la numele akkadian *purattu*, care reprezintă cuvîntul sumerian *buranum*; în NT forma este *Euphratēs* (Apoc. 9:14; 16:12). Eufratul își are originea în doi afluenți principali din E Turciei, Murad-Su, care izvorăște aproape de Lacul Van, și Kara-Su, care izvorăște în apropiere de Erzerum, și curge, avînd ca afluent numai Hâbûr (*HABOR), 2.000 km, pînă la Golful Persic. De la nivelul cel mai scăzut din luna septembrie, crește treptat în tot timpul iernii iar în luna mai atinge un nivel cu 3 m mai ridicat decît nivelul minim, apoi scade pînă în septembrie, avînd astfel un regim mai moderat decît *Tigrul. În cîmpia aluvionară a Babilonului (*MESOPOTAMIA) cursul său s-a deplasat spre V din vremurile antice, cînd majoritatea cetăților importante erau așezate în

apropiere sau chiar pe malurile lui, iar în prezent se află la cîțiva km spre E. Lucrul acesta este ilustrat de faptul că sumerienii au scris numele fluviului în mod ideografic „rîul Sippar", o cetate ale cărei ruine se află în prezent la 6 km E (*SEFARVAIM). Pe lîngă multele cetăți importante, între care era inclus și Babilonul, situate pe malurile Eufratului în cîmpia de S, cetatea Mari era așezată pe cursul mijlociu al fluviului, nu departe de joncțiunea cu Habur, iar punctul strategic de trecere din N Mesopotamiei în N Siriei era controlat de cetatea fortăreață *Carchemiș.

BIBLIOGRAFIE. S. A. Pallis, *The Antiquity of Iraq*, 1956, p. 4-7.

T.C.M.

EUNICE. Mama lui Timotei, o femeie a cărei credință a fost demnă de remarcat (2 Tim. 1:5). Ea a fost evreică (Fapt. 16:1), o femeie evlavioasă, pentru că știm că educația biblică a lui Timotei a început la o vîrstă fragedă (2 Tim. 3:15), dar soțul ei era ne- evreu iar fiul ei nu fusese tăiat împrejur (Fapt. 16:3). Dacă avem în vedere căsătoriile mixte ale evreilor cu familiile de frunte din Frigia (Ramsay, *BRD*, p. 357; *cf.* CBP, 2, p. 667 ș.urm.), acest fapt putea reprezenta ascensiunea socială a familiei sale și nu o decădere personală. Unele ms. latine ale textului din Fapt. 16:1 și Origen, în comentariul despre Rom. 16:21, spun că ea era văduvă, iar termenul *hypērchen* din Fapt. 16:3 ar putea veni în sprijinul acestei idei. Ea locuia la Derbe sau la Listra: din punct de vedere lingvistic, ambele variante pot fi justificate (*cf.* BC, 4, p. 184, 254). Numele ei este grec, dar nu pare să fie un nume obișnuit.

S-a sugerat uneori că Pavel se referă la credința iudaică, dar cea mai naturală interpretare a textului din 2 Tim. 1:5 (și Fapt. 16:1) este aceea că credința creștină „s-a sălășluit mai întîi" în *Loissi Eunice (adică, înainte de convertirea lui Timotei); (timpul aorist, făcînd aluzie probabil la evenimentul convertirii, care a avut loc fără îndoială în prima călătorie misionară a lui Pavel).

A.F.W.

EUNUC (ebr. *sārîs*). Derivarea cuvîntului din VT este incertă, dar se crede că provine de la un termen asirian care înseamnă „Cel care este cap (pentru rege)". (Vezi Jensen (*ZA* 7, 1892, 174A.1) și Zimmern (*ZDMG* 53, 1899, 116A.2); derivarea este acceptată de S. R. Driver și L. Koehler în lexicoanele lor; vezi nota acestuia din urmă în *Supplement*, p. 219.) Înțelesul primar este acela de „persoană oficială de la curte". În limba ebraică este întîlnit un sens secundar, acela de „bărbat castrat", „eunuc" sau „famen". De la Herodot aflăm că în „țările orientale eunucii sînt prețuiți ca fiind demni de încredere în orice privință" (8. 105, trad. Selingcourt). Asemenea oameni erau folosiți deseori de domnitorii orientali ca slujbași în casa regală. De aceea, în Orient este uneori dificil să ne dăm seama la care dintre sensuri se face referința, sau dacă sînt implicate amîndouă. Potifar (Gen. 39:1), care era căsătorit (v. 7), este numit un *sārîs* (LXX *eunouchos*); dar probabil că aici se potrivește cel mai bine sensul de „funcționar la curtea regală". În Is. 56:3 sensul de „bărbat castrat" este evident. În Neem. 1:11, „Eram paharnicul împăratului", în unele copii din LXX avem *eunouchos;* dar probabil că aici este o eroare de copiere, în loc de *oinochoos*, așa cum arată Rahlfs în *Septuaginta* (1, p. 923). „Bărbatul castrat" trebuia să fie exclus din adunarea Domnului (Deut. 23:1). Nu este necesar să presupunem, așa cum se pare că face Josephus (*Ant.* 10. 186) că Daniel și tovarășii lui au fost „castrați", deoarece ei erau „fără prihană" (vezi Dan. 1:4).

În NT este folosit cuvîntul *eunouchoso* și el poate fi derivat de la *eunēn echō* („a păzi patul"). La fel ca și echivalentul ebraic, *sārîs*, el nu indică neapărat un bărbat castrat. Este posibil ca în Fapt. 8:27 să fie avute în vedere ambele sensuri; în Mat. 19:12 nu încape îndoială că se subînțelege sensul de „bărbat castrat". În acest pasaj sînt menționate trei categorii de eunuci, și anume, cei care sînt născuți eunuci, cei care sînt făcuți de om, și cei care sînt eunuci spirituali. Ultima categorie îi include pe toți aceia care sacrifică dorințele naturale legitime de dragul împărăției cerurilor. În Biserica primară se spunea că Origen, interpretînd greșit în sensul literal pasajul de mai sus, s-a mutilat singur.

Iudaimsul recunoștea numai două categorii de eunuci: făcuți de om *(sārîs 'ādām)* și din naștere (*sārîs hammâ*), în Mișna (*Zabim* 2. 1). Ultimul termen, *(sārîs hammâ)* sau „eunuc al soarelui" este explicat de Jastrow, în *Dictionary of Babylonian Talmud*, etc., 1, p. 476, că înseamnă „eunuc de cînd a văzut lumina soarelui", cu alte cuvinte, unul care s-a născut eunuc. (*PĂZITORUL CAMERELOR REGALE.)

R.J.A.S.

EUNUCUL ETIOPIAN. Un funcționar înalt *(dynastēs)*, vistierul curții reginei Candace a *Etiopiei, convertit în urma propovăduirii lui Filip (Fapt. 8:26-40). În antichitate era un lucru obișnuit ca *eunucii, care erau de obicei păzitorii haremului, să se ridice la poziții înalte.

Fiind oprit de la participarea activă la ritualurile iudeilor datorită rasei și datorită castrării sale (Deut. 23:1), probabil că el era un „om temător de Dumnezeu". Cunoașterea iudaismului și a VT (citatul din Is. 53 pare să fie din LXX) nu este surprinzătoare, dacă ținem seamă de așezările evreiești din Egiptul de Sus și de impactul considerabil pe care felul de viață și gîndirea evreiască l-au avut asupra etiopienilor. Zelul său pentru studierea Scripturilor, primirea Evangheliei și botezul lui îl evidențiază ca pe unul dintre convertiții vrednici de a fi luați în considerare din Faptele Apostolilor, chiar dacă mărturisirea lui (Fapt. 8:37) nu este sprijinită de cele mai bune ms. Potrivit tradiției etiopiene el a fost primul evanghelist al țării sale.

D.A.H.

EUTIH („Norocos", un nume grec obișnuit). Un tînăr din Troa care a căzut de la un geam de la etaj în timpul unei cuvîntări a lui Pavel care s-a prelungit pînă noaptea (Fapt. 20:7-12). H. J. Cadbury (*Book of Acts in History*, p. 8 ș.urm.) indică un accident fatal similar menționat în *Oxyrhynchus Papyri*, 3. 475. Întrucît v. 8 pare să fie legat de acest incident, cuvintele lui Luca sugerează o amețeală crescîndă și irezistibilă, cauzată probabil de numărul mare de lămpi.

Caracterul miraculos al deznodămîntului a fost pus la îndoială, cuvintele lui Pavel din v. 10 fiind aplicate la diagnostic și nu la vindecare. Totuși, v. 9 arată că Luca însuși a fost sigur că Eutih era mort. „Viața lui" a fost „în el" după ce Pavel l-a luat în brațe (*cf.* 2 Împ. 4:34). Eutih și-a revenit complet pînă a doua zi dimineața, cînd a plecat Pavel (v. 12: potrivit Textului Apusean el s-a alăturat grupului care și-a luat rămas bun de la Pavel). Dacă ținem seamă că relatarea lui Luca este cea a unui martor ocular, înțelegem de ce povestirea este plină de viață și de ce întrerupe succesiunea evenimentelor. Presupunerea că aceasta este „o întîmplare din vremea aceea care a ajuns să fie atribuită lui Pavel și pe care Luca a găsit-o în această formă și a introdus-o în narațiunea sa" (Dibelius) crează dificultăți.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *SPT,* p. 290 ș.urm.; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles,* E.T., 1956, p. 17 ș.urm.

EVA. Prima femeie, soția lui *Adam și mama lui Cain, Abel și Set (Gen. 4:1-2, 25). Cînd Dumnezeu l-a creat pe Adam a hotărît să-i dea „un ajutor potrivit" (*'ēzer kᵉneḡdô,* Gen. 2:18, 20, lit. „un ajutor ca înaintea lui", adică, „un ajutor corespunzător pentru el") și de aceea a trimis un somn adînc peste el și a luat una dintre coastele lui (*ṣēlā',* Gen. 2:21) și a făcut (*bānâ,* Gen. 2:22, un cuvînt care de obicei înseamnă „a construi") din ea o femeie (*lᵉ'iššâ).* (*CREAȚIE.) Adam a recunoscut această relație apropiată și a declarat că ea ar trebui să fie numită „Femeie" *('iššâ),* deoarece a fost luată din *(mino; cf.* 1 Cor. 11:8, *ek)* Om (bărbat) *('îš)* (Gen. 2:23). Unii teologi consideră că termenii *'îš* și *'iššâ* sînt distincți din punct de vedere etimologic, dar faptul acesta nu este neapărat semnificativ, întrucît contextul cere să existe doar o asemănare formală între aceste cuvinte.

Eva a fost cea prin care șarpele l-a făcut pe Adam să mănînce din fructul oprit (*CĂDERE) și ca urmare a acestui fapt Dumnezeu a condamnat-o să nască copiii cu durere și să fie sub stăpînirea *(māšal bᵉ)* lui Adam (Gen. 3:16). Adam a numit-o după aceea „Eva" *(ḥawwâ,* Gen. 3:20), pentru că ea a fost mama tuturor celor vii" *(ḥay).* Au fost emise multe teorii cu privire la numele *ḥawwâ.* Unii consideră că este o formă arhaică a cuvîntului *ḥayyâ,* „lucru viu" (LXX adoptă această idee și îl traduce în Gen. 3:20 cu zoe, „viață", dar alții observă o similaritate cu cuvîntul aramaic *ḥiwyā,* „șarpe", care este legat de o zeitate feniciană *ḥwt* (care ar putea să fie un șarpe), dar la fel ca și în cazul cuvintelor *'îš* și *'iššâ,* textul se pare că nu cere decît o asonanță formală. Numele *ḥawwâ* apare numai de două ori în VT (Gen. 3:20; 4:1), dar cuvîntul „femeie" este folosit mai frecvent. În LXX și în NT apare sub forma *Heua (Eua* în unele ms.), care în Vulgata a devenit *Heva* și de aici a ajuns să fie *Eva* în traducerile noastre. O informație adiacentă în legătură cu afirmația biblică despre Eva este întîlnită în mitul sumerian despre zeul Enki. În acest mit, Enki suferă de o serie de boli și pentru a le trata, zeița Ninhursag produce o zeiță specială. De aceea, cînd el spune: „Mă doare coasta" (ti; scris cu logogram, care în limba akkadiană era *sîlu,* „latură, coastă"), ea îi spune că a creat-o pe zeița *Nin-ti* („Doamna din coastă") din coasta lui. Dar numele sumerian *Nin-ti* poate însemna la fel de bine „Doamna care face viață". Se poate ca acest mit să reflecte într-o oarecare măsură o narațiune originală comună cu relatarea din Genesa.

BIBLIOGRAFIE. *KB*[3], p. 284; G. J. Spurrell, *Notes on the Text of the Book of Genesis*[2], 1896, p. 45; S. N. Kramer, *Enki and Ninhursag. A Sumerian Paradise Myth* (*BASOR Supplementary Studies* 1), 1945, p. 8-9; *From the Tablets of Sumer,* 1956, p. 170-171 = *History Begins at Sumer,* 1958, p. 195-196; I. M. Kikawada, „Two Notes on Eve", *JBL* 91, 1972, p. 33-37.

T.C.M.

EVANGHELIE (gr. *euangelion,* „veste bună"). În literatura clasică acest cuvînt indica răsplata dată pentru aducerea de vești bune. Indica de asemenea mesajul propriu-zis, care la origine a fost anunțarea victoriei, dar mai tîrziu s-a aplicat și altor mesaje care aduceau bucurie. Faptul că este întîlnit de mai mult de 75 de ori în NT indică o nuanță creștină distinctă. Evanghelia este Vestea Bună că Dumnezeu, în Isus Cristos, a împlinit promisiunile Sale către Israel și calea mîntuirii a fost deschisă pentru toți. Evanghelia nu trebuie prezentată în contrast cu VT, ca și cum Dumnezeu Și-ar fi schimbat felul în care îi tratează pe oameni, ci Evanghelia este împlinirea promisiunii din VT (Mat. 11:2-5). Isus Însuși a văzut în profeția lui Isaia o descriere a propriei Sale lucrări (Luca 4:16-21).

Marcu definește „Evanghelia lui Dumnezeu" în 1:14 (traducerea VA, folosind textul bizantin, adaugă „Împărăției") și spune: „S-a împlinit vremea și Împărăția lui Dumnezeu este aproape". Credința duce la mîntuire; respingerea duce la condamnare (Marcu 16:15-16). Aceeași Evanghelie a fost proclamată de primii vestitori ai creștinismului, dar acum mesajul esențial este făcut mai explicit prin moartea și învierea lui Isus, Cristosul. În timp ce Evanghelia a venit cu Isus (evenimentul-Cristos este Evanghelia), ea a fost prevestită în promisiunea de binecuvîntare dată de Dumnezeu lui Avraam (Gal. 3:8) și a fost promisă în scrierile profetice (Rom. 1:2).

Nu numai că Evanghelia vine cu putere (1 Tes. 1:5), ci ea este puterea lui Dumnezeu (Rom. 1:16). Ea revelează dreptatea (neprihănirea, îndreptățirea) lui Dumnezeu și duce la mîntuirea tuturor celor care cred (Rom. 1:16-17). Pavel privește Evanghelia ca o însărcinare sacră (1 Tim. 1:11). Astfel, el se află sub obligația divină de a o proclama (1 Cor. 9:16) și le cere fraților să se roage pentru el ca să poată duce la îndeplinire misiunea sa cu îndrăzneală (Efes. 6:19), chiar dacă întîmpină împotrivire (1 Tes. 2:2) și suferință (2 Tim. 1:8). Evanghelia este „cuvîntul adevărului" (Efes. 1:3), dar ea este ascunsă pentru oamenii necredincioși (2 Cor. 4:3-4) care cer o confirmare supranaturală sau o dovadă rațională (1 Cor. 1:21-23). După cum impactul teologic deplin al Evangheliei a fost înțeles de Pavel în urma unei revelații (Gal. 1:11-12), tot astfel Evanghelia vine cu puterea sa mîntuitoare în urma primirii ei cu credință (Evr. 4:2).

Folosirea termenului „Evanghelie" pentru desemnarea primelor patru cărți ale NT este de dată mai tîrzie (sec. 2 d.Cr.).

BIBLIOGRAFIE. U. Becker, *NIDNTT* 2, p. 107-115; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1936; R. H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching*, 1960; G. Friedrich în *TDNT* 2, p. 705-735. R.H.M.

EVANGHELII. Forma de plural, „Evanghelii" (gr. *euangelia*), nu ar fi fost înţeleasă în epoca apostolică, nici în următoarele două generaţii; esenţa mărturiei apostolice este că există o singură *euangelion* adevărată; oricine proclamă alta, spune Pavel, este anatema (Gal. 1:8 ş.urm.). Cele patru scrieri care în mod tradiţional sînt puse la începutul NT sînt, în sens propriu, patru scrieri despre o singură Evanghelie - „Evanghelia lui Dumnezeu ... cu privire la Fiul Său" (Rom. 1:1-3). Abia pe la jumătatea secolului al 2-lea d.Cr. a ajuns să fie folosită forma de plural; astfel, Justin Martirul spune că „memoriile compuse de apostoli" sînt numite „Evanghelii" (*First Apology* 66). Scriitorii mai vechi folosesc singularul, fie că se referă la o singură scriere a Evangheliei, fie că se referă la un set de asemenea scrieri (*Didache* 8. 2; Ignatius, *Philadelphians* 8. 2). Titlurile tradiţionale ale celor patru scrieri dau de înţeles că în ele se află Evanghelia sau Vestea Bună despre Cristos, aşa cum o relatează fiecare dintre cei patru evanghelişti. Folosirea termenului la singular pentru a indica toate cele patru scrieri a continuat încă mult timp după primul caz atestat de folosire a pluralului.

I. Faza orală

Majoritatea materialului din Evangheliile noastre a existat pentru o perioadă considerabilă de timp în formă orală, înainte de a primi forma scrisă cu care sîntem familiari.

a. Cuvintele lui Isus

Isus a început lucrarea Sa în Galileea prin „propovăduirea Evangheliei lui Dumnezeu"; conţinutul acestei Evanghelii a fost că s-a împlinit vremea şi că Împărăţia lui Dumnezeu este aproape; El i-a îndemnat pe ascultătorii Săi să se pocăiască şi să creadă vestea bună (Marcu 1:14 ş.urm.; *cf.* Luca 4:18-21). Propovăduirea Lui nu a fost ca un fulger din senin; ea a fost împlinirea promisiunii lui Dumnezeu comunicată în vechime prin profeţi. Dumnezeu a cercetat pe poporul Său; acesta a fost mesajul principal nu numai al propovăduirii lui Isus ci şi al lucrărilor Sale minunate (Luca 7:16), care erau semne că împărăţia răului se prăbuşea acum cînd începea instaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu (Mat. 12:22-29; Luca 11:14-22). Aceeaşi temă o întîlnim în pildele lui Isus, care îi cheamă pe ascultătorii Lui la decizie şi la veghere, avînd în vedere sosirea Împărăţiei.

Pe lîngă lucrarea Sa publică, Isus S-a îngrijit să le dea ucenicilor învăţături sistematice într-o formă pe care s-o poată memora uşor. Controversele Lui cu fariseii şi cu alţi oponenţi au dus de asemenea la afirmaţii care, odată auzite, nu puteau fi uitate cu uşurinţă, afirmaţii care le-au prins bine ucenicilor mai tîrziu cînd au fost confruntaţi cu probleme controversate, cînd a fost folositor să-şi aducă aminte ce a spus Învăţătorul.

b. Tradiţia apostolică

În Epistolele din NT există cîteva referiri la „tradiţia" (gr. *paradosis*) primită prin apostoli de la Domnul lor şi transmisă de ei, la rîndul lor, la convertiţii lor. Această tradiţie, în sensul cel mai deplin, cuprinde mărturia apostolilor la „tot ce a început Isus să facă şi să înveţe pe oameni, de la început, pînă în ziua cînd S-a înălţat la cer" (Fapt. 1:1 ş.urm.; *cf.* 1:21 ş.urm.). Această mărturie a fost prezentată şi perpetuată în diferite feluri - în principal prin propovăduirea misionară, în învăţăturile date celor convertiţi şi în închinarea creştină. O schiţă a adevărurilor esenţiale ale propovăduirii misionare este dată de Pavel în 1 Cor. 15:3 ş.urm. - „că Cristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi; că a fost îngropat şi a înviat a treia zi, după Scripturi, şi că S-a arătat" la un număr mare de martori oculari, dintre care unii sînt numiţi, şi cei mai mulţi dintre ei erau încă în viaţă atunci cînd scria Pavel. Fie că Evanghelia a fost predicată de el adaugă Pavel în continuare, sau de apostolii originali, adevărurile esenţiale ale mesajului erau aceleaşi (1 Cor. 15:11). Lucrul acesta este confirmat de dovezile din Epistolele ne-Pauline şi de fragmente din propovăduirea creştină primară care sînt rezumate în Faptele Apostolilor. În cadrul propovăduirii erau prezentate evenimentele mîntuitoare; Isus era proclamat Domn şi Cristos- oamenii erau chemaţi să se pocăiască şi să primească iertarea prin El.

Cîteva fragmente ocazionale din învăţăturile date celor convertiţi apar în Epistole şi din acestea reiese clar că această învăţătură afirma ceea ce i-a învăţat Isus Însuşi. Astfel, cînd dă învăţături despre căsătorie, Pavel citează porunca Domnului Isus care interzice divorţul (1 Cor. 7:10), şi citează de asemenea afirmaţia Domnului despre întreţinerea predicatorilor Evangheliei (1 Cor. 9:14). Există însă dovezi pentru o instruire mai sistematică prin metoda catehetică; cînd numărul celor convertiţi a crescut, în special în cursul misiunii printre Neamuri, „şcolile" pentru pregătirea învăţătorilor au devenit aproape o necesitate şi, în mod inevitabil, au fost întocmite rezumate ale învăţăturii lui Isus, prezentau fie oral, fie în scris. Ne putem imagina un asemenea cadru pentru „colecţiile de ziceri" pe care le-au folosit Matei şi Luca, iar ulterior s-a considerat că şi Evanghelia după Matei a fost elaborată într-o asemenea şcoală; *cf.* K. Stendahl, *The School of St Matthew*², 1968.

Lucrările şi cuvintele lui Isus trebuie să fi fost amintite şi în timpul închinăciunii. În zilele de început ale credinţei era greu pentru cei care L-au cunoscut pe Isus să nu-şi spună unul altuia, cînd se întîlneau sau cînd se întruneau pentru părtăşie şi închinăciune: „Îţi aduci aminte cum Domnul...?" În mod deosebit, Cina Domnului oferea un prilej regulat pentru a povesti din nou despre moartea Lui, împreună cu evenimentele care au precedat-o şi care au urmat după ea (1 Cor. 11:26).

Fiind povestită şi repovestită în închinarea creştină şi în propovăduirea misionară (*cf.* 1 Cor. 2:2; Gal. 3:1) naraţiunea patimilor a devenit un tot unitar închegat la o dată timpurie - o concluzie care poate fi dovedită prin critica formei Evangheliilor care există în prezent. Prin metoda de critică a formei s-a încercat izolarea şi clasificarea diferitelor secţiuni independente care au fost aduse laolaltă în scrierea Evangheliilor şi s-a încercat imaginarea cadrului de viaţă în care s-au format şi modul în care s-au păstrat în faza de transmitere orală. (*CRITICA BIBLICĂ, **III.**)

II. Evangheliile scrise

Începutul scrierii Evangheliilor, așa cum ne-am aștepta, coincide cu sfîrșitul primei generații creștine. Cînd cei „ce le-au văzut cu ochii lor de la început și au ajuns slujitori ai Cuvîntului" (Luca 1:2) s-au apropiat de moarte, necesitatea unei scrieri care să conțină mărturia lor s-a simțit cu mai multă acuitate decît oricînd. Aceasta este perioada în care tradiția din secolul al 2-lea plasează începutul scrierii Evangheliilor și pe bună dreptate: toate cele patru Evanghelii canonice pe care le avem în prezent pot fi, probabil, datate în decurs de patru decenii, între 60 și 100 d.Cr. Nu este necesar să presupunem că transmiterea mărturiei apostolice a fost făcută în exclusivitate pe cale orală înainte de anul 60 d.Cr. - cel puțin unii dintre acei „mulți" care, potrivit cu Luca 1:1, au încercat să alcătuiască o istorisire organizată a evenimentelor evanghelice au încercat, probabil să scrie înainte de anul 60 d.Cr. - dar nu s-a păstrat nici un document anterior acelei date decît cele incluse în Evangheliile noastre scrise.

În cele patru Evanghelii pot fi observate cîteva curente diferite de tradiție. În această privință, cît și în altele, Evanghelia după Ioan este indpendentă de celelalte Evanghelii și este mai bine să fie examinată separat. Celelalte trei Evanghelii sînt legate între ele, pînă acolo încît se pretează foarte bine la studiul „sinoptic" - adică, textul lor poate fi aranjat în trei coloane paralele așa încît elementele lor comune și diferite să poată fi examinate cu ușurință. Acesta este motivul pentru care sînt cunoscute de obicei ca „Evanghelii sinoptice" - un nume care le-a fost dat pentru prima oară de J. J. Griesbach în 1774.

a. Evangheliile sinoptice

Un studiu comparativ al Evangheliilor după Matei, Marcu și Luca ne permite să observăm că există mult material comun în toate trei sau în două dintre ele. Esența a 606 versete din cele 661 ale Evangheliei după Marcu (dacă nu luăm la socoteală Marcu 16:9-20) apare într-o formă prescurtată în Matei; vreo 380 de versete din Marcu apar din nou în Luca. Putem spune de asemenea că din cele 1.068 de versete din Matei, vreo 500 conțin esența a 606 versete din Marcu, iar din cele 1.149 de versete din Luca vreo 380 sînt paralele cu Marcu. Numai 31 de versete din Marcu nu au paralelă nici în Matei și nici în Marcu. Matei și Luca au fiecare aproape 250 de versete care conțin un material comun care nu are parelelă în Marcu; uneori acest material comun care apare în Matei și Luca folosește un limbaj aproape identic, iar alteori diferențele verbale sînt considerabile. Vreo 300 de versete din Matei nu au paralelă în nici o altă Evanghelie; același lucru este adevărat cu privire la 520 de versete din Luca.

Nu există nici o cale simplă de explicare satisfăcătoare a acestei distribuiri a materialului comun și specific din Evangheliile sinoptice. Nu există nici un motiv aprioric pentru a susține că una dintre Evanghelii este mai veche decît alta, pentru a susține că una este o sursă și celelalte au folosit-o pe prima. Obiectivitatea unei analize statistice nu poate garanta o soluție. O soluție poate fi obținută numai dacă o analiză critică efectuată în urma adunării tuturor datelor relevante și a evaluării alternativelor posibile. Dacă după un secol și jumătate de studiu sinoptic intens, nu s-a ajuns la unanimitate aceasta s-ar putea datora insuficienței datelor sau limitării nejustificate a domeniului de studiu. Cu toate acestea, anumite concluzii au fost mai larg acceptate decît altele.

Una dintre aceste concluzii este vechimea mai mare a Evangheliei după Marcu și folosirea ei ca sursă principală de către ceilalți doi evangheliști sinoptici. Această concluzie, despre care se susține, în general, că a fost pusă pe o bază stabilă de C. Lachmann în 1835, se bazează nu numai pe dovezile formale că uneori Matei și Marcu coincid în privința ordinii, deosebindu-se de Luca; că Marcu și Luca sînt mai fregvent în concordanță, deosebindu-se de Matei; dar Matei și Luca nu se deosebesc niciodată de Marcu (lucrul acesta ar putea fi explicat și în alt mod), ci și pe examinarea comparată în detaliu a modului în care materialul comun este redat în cele trei Evanghelii, secțiune după secțiune. În marea majoritate a secțiunilor situația poate fi înțeleasă cel mai bine dacă se pleacă de la premisa că relatarea lui Marcu este folosită ca sursă de unul sau de amîndoi ceilalți evangheliști. Prea puțini cercetători au considerat vreodată că Luca ar fi putut fi sursa pentru ceilalți doi, iar ideea că Marcu este o prescurtare a lui Matei a fost susținută multă vreme, în mare măsură datorită influenței lui Augustin. Dar în pasajele în careMatei și Marcu au material comun, Marcu este mai complet decît Matei, și nicidecum o prescurtare; în numeroase cazuri, cele două relatări paralele pot fi explicate mult mai bine dacă presupunem că Matei condensează materialul lui Marcu, decît dacă presupunem că Marcu amplifică materialul lui Matei. Deși Matei și Luca nu sînt niciodată de acord în ceea ce privește ordinea dată de Marcu, uneori prezintă concordanțe comparativ cu Marcu, dar în aceste cazuri este vorba în principal de îmbunătățiri gramaticale sau stilistice ale textului din Marcu, dar aceste cazuri nu sînt numeroase și nu sînt suficient de semnificative încît să contracareze dovezile generale în favoarea priorității Evangheliei după Marcu.

Elementul comun specific lui Marcu din tradiția sinoptică este cel mai important datorită relației strînse dintre cadrul lui Marcu și propovăduirea apostolică. Această relație nu depinde atît de mult de tradiția potrivit căreia Petru este autoritatea din spatele narațiunii lui Marcu (o tradiție întărită de dovezile interne din anumite secțiuni ale narațiunii) ci se bazează mai curînd pe faptul (demonstrat de C. H. Dodd) că schița propovăduirii creștine primare, comparabilă cu acele schițe care pot fi observate în cîteva pasaje din Epistolele NT și din relatările cuvîntărilor din Faptele, a oferit firul călăuzitor pe care Marcu a înșirat cele cîteva secțiuni ale materialului Evangheliei.

Materialul comun pentru Marcu și una sau două dintre celelalte Evanghelii sinoptice constă mai ales din narațiuni. (Excepțiile principale sînt pildele din Marcu 4 și discursul escatologic din Marcu 13). Pe de altă parte, materialul nespecific lui Marcu și care este comun pentru Matei și Luca este format mai ales din cuvinte ale lui Isus. Aproape că am putea spune că materialul specific lui Marcu se referă la ce a făcut Isus; materialul nespecific lui Marcu se referă la învățăturile lui Isus. Avem aici o distincție comparabilă cu cea făcută de obicei (deși este exagerată) între „propovăduirea" *(kērygma)* și „învățătura" *(didachē)* apostolică. Materialul nespecific lui Marcu și comun pentru Matei și Luca poate fi numit, pentru con-

veniență și fără nici o prejudecată, materialul „Q“, conform unui obicei de datare de la începutul secolului al 20-lea.

Acest material, care cuprinde între 200 și 250 de versete, se poate să fi fost preluat de un evanghelist de la celălalt, sau amîndoi se poate să fi folosit o sursă comună. Pot fi găsiți prea puțini care să sugereze că Matei a preluat material de la Luca, deși unii ar găsi că acest lucru este mai ușor de presupus decît posibilitatea ca Luca să fi preluat material de la Matei. Această ultimă idee continuă să găsească sprijin, dar este deosebit de vulnerabilă deoarece presupune că Luca a creat dezordine în aranjamentul relativ ordonat în care apare materialul „Q“ în Evanghelia după Matei, fără să dea nici un motiv plauzibil pentru lucrul acesta.

Presupunerea că materialul „Q“ a fost derivat de Matei și Luca dintr-o sursă comună ridică mai puține dificultăți decît orice altă alternativă propusă.

Cînd încercăm să reconstruim această presupusă sursă comună trebuie să ne ferim de ideea că am putea face lucrul acesta într- o formă completă. Totuși, ceea ce putem reconstitui din acest material ne aduce aminte de tiparul general al cărților profetice din VT. Aceste cărți conțin în general o relatare a chemării profetului, o prezentare a primelor profeții într-un cadru narativ, dar nu menționează moartea profetului. Prin urmare, materialul „Q“ pare să fi provenit dintr-o compilare care a început cu relatarea botezului lui Isus de către Ioan și a ispitirilor din pustie; acestea constituie preludiul la lucrarea Sa, și este urmată de un grup de afirmații ale Sale plasate într-un cadru narativ foarte sumar; nu există nici o urmă că ar fi conținut relatarea patimilor. Există patru grupe principale de învățături care pot fi intitulate: (i) Isus și Ioan Botezătorul; (ii) Isus și ucenicii Săi; (iii) Isus și oponenții Săi; (iv) Isus și viitorul.

Întrucît singurul nostru mijloc de reconstituire a acestei surse este furnizat de materialul specific lui Marcu și comun pentru Matei și Luca, nu putem răspunde în mod satisfăcător la întrebarea dacă Marcu a folosit și el o parte a acestui material. Este probabil că materialul este mai vechi decît Marcu; poate să fi fost folosit pentru catehism în misiunea pentru Neamuri care avea ca bază Antiohia. Faptul că o parte a materialului „Q“ în Matei și Luca este aproape identic, iar în altă parte există diferențe de limbaj, a fost explicat uneori prin posibilitatea existenței a două tradiții distincte în „Q“, dar este mai probabil că materialul „Q“ a fost tradus în greacă din aramaică și că Matei și Luca au folosit uneori aceeași traducere, iar alteori au folosit traduceri diferite. În această privință este potrivit să ne amintim afirmația lui Papias (*apud* Eus., EH 3. 39) că „Matei a întocmit *logia* în ebraică (aramaică) și fiecare a tradus-o cum a putut mai bine“. *Logia* („oracolele“, „zicerile“) este un termen deosebit de potrivit pentru conținutul unei asemenea compilații pe care am încercat să o identificăm în materialul „Q“.

Celelalte surse care au fost folosite de Matei și Luca sînt și mai greu de reconstituit decît „Q“. Matei pare să fi inclus material dintr-o altă culegere de ziceri, paralelă cu „Q“, dar care a fost păstrată în Iudeea, nu în Antiohia - culegere care este numită „M“. Luca a inclus o secțiune de material distinct (care se găsește, în mare între cap. 9 și 18) și care este posibil să fi fost obținut din Cezareea - un material numit „L“. Este îndoielnic că aceste „surse“ au fost într-o formă scrisă înainte de a fi fost preluate de evangheliști. Despre Luca s-a spus că ar fi amplificat materialul „Q“ pe care l-a avut la dispoziție, folosind informații obținute la Cezareea și în altă parte, producînd astfel versiunea preliminară a Evangheliei sale, numită uneori „Proto-Luca“, în care au fost introduse ulterior secțiuni de material specific lui Marcu. Pentru o evaluare a ipotezei „Proto-Luca“, vezi D. Guthrie, *New Testament Introduction*[3], 1970, p. 175-183. În general cercetătorii sînt de acord că Matei a îmbinat sursele sale în timp ce Marcu le-a combinat. Istorisirile nașterii cu care încep Evangheliile după Matei și Luca nu se încadrează în schema generală a criticii sinoptice; în ce privește aceste narațiuni, nu poate fi exclusă folosirea unor documente semitice. Dar trebuie să subliniem faptul că oricît de fascinantă și instructivă ar fi critica sursei Evangheliei, Evangheliile însele sînt mult mai importante decît sursele lor. Este bine să examinăm ce surse puteau fi folosite de evangheliști; este și mai bine să examinăm în ce fel au utilizat ei aceste surse. În ultimii ani s-a recunoscut tot mai mult că în studiul Evangheliei critica redactării ocupă un loc la fel de important ca și critica tradiției - aceasta din urmă se ocupă de urmărirea istoriei tradițiilor pe care le-au primit evangheliștii, iar prima se concentrează asupra contribuției evangeliștilor individuali la tratatea și prezentarea tradițiilor. Fiecare dintre Evangheliile sinoptice este o unitate independentă, nu doar un colaj; fiecare Evanghelie are o imagine proprie despre Isus și lucrarea Lui și fiecare are o contribuție specială la imaginea de ansamblu pe care ne-o dă NT despre Isus.

b. Evanghelia a patra

Evanghelia după Ioan reprezintă o tradiție (creștină) primitivă care s-a păstrat independent de tradiția sinoptică, nu numai în memoria ucenicului preaiubit ci și într-o comunitate creștină vie, comunitatea care probabil a produs mai tîrziu *Odele lui Solomon.* Cadrul comun extins pe care îl are Evanghelia după Ioan cu textele de la Qumran și legăturile dintre structura ei și citania sinagogii din Palestina, ne-au ajutat în ultima vreme să înțelegem că tradiția ioanină își are rădăcinile în Palestina iudaică, deși atunci cînd această Evanghelie a căpătat forma literară la sfîrșitul primului secol creștin au fost avute în vedere nevoile unei societăți mai diversificate din perioada elenistă. Schița fixă a propovăduirii apostolice poate fi observată în Evanghelia a patra „la fel de clar ca și în Evanghelia după Marcu“ (C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1950, p. 69). (*IOAN, EVANGHELIA DUPĂ.)

III. Evanghelia în patru scrieri

La scurtă vreme după publicarea celei de-a Patra Evanghelii, cele patru Evanghelii canonice au început să circule ca și o colecție și au fost păstrate astfel pînă în zilele noastre. Nu știm cine le-a pus pentru prima oară laolaltă ca un grup de patru scrieri - atît Efesul cît și Roma au revendicat lucrul acesta. Scriitorii catolici și gnostici, deopotrivă, arată nu numai cunoașterea Evangheliei în patru scrieri ci și recunoașterea autorității ei. *Evanghelia adevărului* de Valentin (cca. 140-150 d.Cr.), scoasă recent la lumină alături de scrierile gnostice de la *Chenoboskion, nu a fost concepută ca un supliment sau o înlocuire a celor patru Evanghelii canonice, a căror autoritate o recunoaște; dimpotrivă, este o serie de meditații despre „Evan-

ghelia adevărată" care este cuprinsă în cele patru (și în alte cărți ale NT). Marcion face excepție cînd respinge Evangheliile după Matei, Marcu și Ioan și cînd proclamă că singura Evanghelie *(euangelion)* autentică este cea după Luca (editată de el însuși). Documentele reacției anti-Marcionite (*de ex.* prologul antimarcionit la Evanghelii și, mai tîrziu, Canonul Muratorian) nu prezintă Evanghelia în patru scrieri ca pe un lucru nou, ci reafirmă autoritatea ei ca răspuns la criticile lui Marcion.

În jumătatea de secol care a urmat după anul 95 d.Cr. Theodor Zahn a putut găsi numai patru citate din Evanghelii în scrierile creștine care s-au păstrat și acestea nu provin din cele patru Evanghelii canonice. Afirmația că „memoriile apostolilor", despre care Iustin spune că erau citite în biserică alături de scrierile profeților, erau de fapt cele patru Evanghelii are un caracter destul de probabil prin faptul că urmele de material evanghelic în lucrările lui, care puteau proveni din *Evanghelia lui Petru* sau *Evanghelia lui Toma* sînt foarte reduse comparativ cu urmele din cele patru Evanghelii canonice.

Situația devine mai clară cînd ajungem la Tatian, ucenicul lui Iustin, a cărui armonie a Evangheliilor sau *Diatessaron* (alcătuită în cca 170 d.Cr.) a rămas multă vreme ediția favorită (dacă nu chiar ediția „autorizată") a Evangheliilor din biserica asiriană. Afară de un fragment mic dintr-o ediție greacă a *Diatessaron*-ului descoperită la Dura-Europos, pe Eufrat, și publicată în 1935, cunoștințele noastre despre această lucrare au fost indirecte, pînă recent, ele fiind bazate pe traduceri (dintre care unele erau din surse secundare sau terțiare) din textul sirian. Dar în 1957 a fost identificat într-un pergament din colecția A. Chester Beatty o porțiune considerabilă a comentariului original al lui Ephraem la Diatessaron (comentariu scris pe la jumătatea secolului al 4-lea); acest text a fost editat cu o traducere latină făcută de L. Leloir în 1963 și aruncă multă lumină asupra istoriei vechi a *Diatessaron*-ului.

Tatian a început compilarea sa cu Ioan 1:1-5 și probabil că a încheiat-o cu Ioan 21:25. Cele patru Evanghelii i-au furnizat materialul pentru armonia sa; inserarea unor materiale extra-canonice poate fi observată uneori (probabil din *Evanghelia după Evrei)*, dar nu afectează adevărul fundamental, după cum acesta nu este afectat nici de modificările ocazionale ale unor exprimări din Evanghelii pentru a reflecta concepția encratică a lui Tatian. (*CANONUL NOULUI TESTAMENT.)

Supremația celor patru Evanghelii pe care o atestă lucrarea lui Tatian este confirmată cam un deceniu mai tîrziu de Irenaeus. El a considerat caracterul împătrit al Evangheliei ca pe un fapt acceptat cu privire la creștinism, la fel de axiomatic ca și cele patru colțuri ale pămîntului sau cele patru vînturi ale cerului (*Adv. Haer.* 3. 11. 8). Contemporanul său, Clement din Alexandria, are grijă să facă distincție între „cele patru Evanghelii care ne-au fost transmise" și scrierile necanonice din care se inspiră uneori, cum este *Evanghelia egiptenilor* (*Miscellanies* 3. 13). Tertullian nici măcar nu se inspiră din asemenea scrieri necanonice, limitîndu-se la cele patru Evanghelii canonice, cărora le acordă o autoritate unică deoarece autorii lor au fost fie apostoli, fie oameni avînd legături strînse cu apostolii. (La fel ca și alți creștini apuseni, el aranjează cele patru Evanghelii în așa fel în cît cele două Evanghelii „apostolice", Matei și Ioan, să preceadă Luca și Marcu.) Origen (cca 230 d.Cr.) rezumă atitudinea generală înrădăcinată de mult atunci cînd vorbește despre „cele patru Evanghelii, singurele cărți care nu sînt contestate în Biserica lui Dumnezeu de sub tot cerul" (*Commentary on Matthew* în Eus., EH 6. 25. 4). (La fel ca și Irenaeus, Origen le aranjează în ordinea cu care sîntem noi familiari.)

Toate cele patru Evanghelii sînt anonime, în sensul că nici una dintre ele nu include numele autorului. Prima referire la Marcu și Matei ca evangheliști o găsim în scrierile lui Papias, episcop de Hierapolis în Frigia, în prima jumătate a secolului al 2-lea. Afirmația lui, bazată pe autoritatea „bătrînului", că „Marcu, traducătorul lui Petru, a scris întocmai toate cuvintele și faptele Domnului pe care le-a menționat el (Petru), dar nu în ordine...", este fără îndoială o referire la Evanghelia a doua pe care o avem noi. Afirmația lui despre modul în care a fost alcătuită *logia* lui Matei (citată mai sus, în secțiunea II) este mai problematică și continuă să fie controversată, fie că se referă la prima Evanghelie a noastră, fie că se referă la o colecție a zicerilor (cuvintelor) lui Isus (așa cum s-a sugerat în acest articol), fie că se referă la un șir de profeții mesianice, sau la altceva. Cele mai vechi referiri explicite la Luca și Ioan ca evangheliști ne parvin din prologul anti-Marcionit la Evanghelii (care se bazează într-o oarecare măsură pe o lucrare pierdută a lui Papias) și din scrierile lui Irenaeus. Irenaeus a rezumat în felul următor explicația pe care a primit-o: „Matei a scris o Evanghelie pentru evrei, în limba lor, în timp ce Pavel și Petru predicau la Roma și întemeiau biserica de acolo. După plecarea lor, Marcu, ucenicul și traducătorul lui Petru, ne-a lăsat de asemenea în scris esența propovăduirii lui Petru. Luca, însoțitorul lui Pavel, a scris într-o carte Evanghelia proclamată de acel apostol. Apoi Ioan, ucenicul Domnului, care s-a aplecat pe pieptul Lui, a publicat și el Evanghelia sa în timp ce se afla la Efes în Asia" (*Adv. Haer.* 3. 1. 1).

Fără să aprobăm tot ce spune Irenaeus, putem fi de totalacord că în Evangheliile canonice avem mărturia apostolilor despre revelația mîntuitoare a lui Dumnezeu în Cristos, păstrată în patru scrieri. (Vezi articole despre cele patru Evanghelii.)

BIBLIOGRAFIE. K. Aland și alții, *Studia Evangelica*, 1959; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1936; idem, *History and the Gospel*, 1938; W. R. Farmer, *The Synoptic Problem*, 1976; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949; idem, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1961; D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospels*, 1955; B. Orchard și T. R. W. Longstaff (ed.), J. J. Griesbach: *Synoptic and Text-critical Studies*, 1978; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, 1968; J. H. Ropes, *The Synoptic Gospels*, 1934; W. Sanday, *The Gospels in the Second Century*, 1876; B. de Solages, *A Greek Synopsis of the Gospels*, 1959; V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, 3 vol., 1903-20; B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924; V. Taylor, *The Gospels*[9], 1960; idem, *The Formation of the Gospel Tradition*, 1933.

F.F.B.

EVANGHELIST. Cuvîntul tradus în NT „evanghelist" este un substantiv derivat de la verbul euangelizomai, „a anunța vești" și este redat de obicei în

traduceri prin„a predica Evanghelia". (Termenul din NT se aseamănă cu termenul ebr. *(m^e bassēr, m^e bassereṯ)*, în Is. 40:9; 52:7). Verbul este întîlnit foarte frecvent în NT și este aplicat lui Dumnezeu (Gal. 3:8), Domnului nostru (Luca 20:1) și membrilor de rînd ai Bisericii (Fapt. 8:4), cît și apostolilor aflați în călătorii misionare. Substantivul „evanghelist" apare numai de trei ori în NT. Timotei (2 Tim. 4:5) este îndemnat de Pavel să facă lucrul unui evanghelist; cu alte cuvinte, să facă cunoscute adevărurile Evangheliei. Timotei l-a însoțit pe apostol în călătoriile sale misionare, dar din îndemnurile adresate în cele două scrisori este clar că atunci cînd i-a scris Pavel lucrarea lui era în mare măsură locală și pastorală. Faptul că el este îndemnat să facă lucrarea unui evanghelist arată că un evanghelist poate fi în același timp păstor și învățător.

În Fapt. 21:8 Filip este descris ca „evanghelistul". Filip fusese ales ca unul dintre cei Șapte din Faptele 6, iar după persecutarea lui Ștefan el a avut un rol proeminent în propovăduirea Evangheliei în părțile neevanghelizate (de ex. Fapt. 8:5, 12, 35, 40). Deși era evanghelist, el nu a fost inclus în rîndul apostolilor (Fapt. 8:14). O distincție similară este făcută între Timotei și apostoli în 2 Cor. 1:1 și Col. 1:1. Se va vedea că, deși apostolii erau evangheliști, nu toți evangheliștii erau apostoli. Această distincție este confirmată în Efes. 4:11, unde slujba de „evanghelist" este menționată după „apostol" și „prooroc", dar înainte de „păstor" și „învățător". Din acest pasaj reiese clar că darul de evanghelist era un dar distinct în biserica creștină; și deși toți creștinii îndeplineau această slujbă sacră, după cum se ivea prilejul, erau unii oameni chemați și înzestrați în mod special de Duhul Sfînt pentru această lucrare.

Mai tîrziu în istoria Bisericii termenul „evanghelist" a fost folosit pentru a indica scriitorul uneia dintre cele patru Evanghelii.

BIBLIOGRAFIE. L. Coenen, *NIDNTT* 2, p. 107-115.

D.B.K.

EVIL-MERODAC. Regele *Babilonului, care l-a eliberat din închisoare pe Ioiachin, regele lui Iuda, în primul an al domniei sale (Ier. 52:31; 2 Împ. 25:27-30). Amel-Marduk („Omul lui Marduk") l-a succedat pe tatăl său Nebucadnețar II la începutul lunii octombrie în anul 652 î.d.Cr. Potrivit lui Josephus (care citează pe Berosus), el a domnit „fără să țină seamă de legi și în mod capricios" (*Ap.* 1. 146), dar singurele referiri care s-au păstrat cu privire la el sînt consemnate pe tăblițe administrative. El a fost omorît aproximativ în perioada dintre 7-13 august 560 î.d.Cr. într-un complot condus de cumnatul său *Nergal-Șarezer (Neriglissar).

BIBLIOGRAFIE. R. H. Sack, *Amel-Marduk: 562-560 B.C.*, 1972.

D.J.W.

EVLAVIE. În literatura păgînă termenul gr. *eusebeia* înseamnă respectul datorat oamenilor și zeilor, dar în Scripturi cuvintele din acest grup (cum este *theosebeia*, întîlnit numai în 1 Tim. 2:10) se referă în exclusivitate la reverența față de Dumnezeu (cu excepția textului din 1 Tim. 5:4, unde înseamnă respectul cuvenit pentru cei din propria familie). Alford susține că în afirmația lui Petru că nu eusebeia apostolilor a fost sursa vindecării (Fapt. 3:12), termenul „poartă ideea de evlavie sau pietate operativă și cultică, nu ideea de caracter inerent" și îl traduce „eficacitate meritorie înaintea lui Dumnezeu".

Eusebius definește termenul ca „a privi în sus spre unicul și singurul ... Dumnezeu și a trăi viața în armonie cu El". În Fapt. 10:2 (cf. v. 7) Corneliu este descris ca *eusebes* („cucernic") și temător de Dumnezeu; evlavia lui este ilustrată de grija pentru familia sa, de dărnicie și rugăciuni și de dornicia sa de a urma instrucțiunile divine. Cuvîntul este întîlnit mai frecvent în Epistolele pastorale (1 Tim. 2:2; 3:16; 4:7-8; 6:3, 5-6, 11; 2 Tim. 3:5; Tit 1:1). E. F. Scott consideră că *eusebeia* este cuvîntul caracteristic pentru Epistolele pastorale și vede în acest termen „două lucruri: pe de-o parte un crez corect și pe de altă parte un mod corect de acțiune". Dar eusebeia este o atitudine personală față de Dumnezeu și nu doar un crez corect, iar acțiunea nu este paralelă cu acea acțiune ci își are izvorul chiar în ea, de ex. 2 Tim. 3:5, unde evlavia formală este prezentată în contrast cu aceea care are putere; de asememnea, în 2 Pet. 1:3 evlavia este derivată din puterea divină. „Taina evlaviei" (1 Tim. 3:16) este doctrina fundamentală centrată în Persoana lui Cristos, care este sursa și criteriul oricărei închinări și a oricărei conduite creștine. În 2 Pet. 3:11 este folosit pluralul pentru a indica acțiuni evlavioase. Substantivul „evlavie" nu apare în VT, dar este întîlnit frecvent în Apocrife, de ex. 2 Mac. 12:45.

BIBLIOGRAFIE. W. Mundle, W. Güenther, în *NIDNTT* 2, p. 90-95; R. Bultmann, *TDNT* 2, p. 751-754; G. Bertram, *TDNT* 3, p. 123-128; W. Foerster, *TDNT* 7, p. 175-184.

J.C.C.

EVLAVIE. În 1 Tim. 5:4 acest cuvînt este folosit în sensul de grijă datorată unei mame văduve sau unei bunici (*cf.* lat. *pietas*, „pietate filială"). Verbul este *eusebeō*, un termen datînd din perioada elenistică și folosit frecvent pentru a descrie îndeplinirea actelor de închinăciune religioasă (vezi Fapt. 17:23), care arată că, pentru Pavel, grija pentru rudeniile văduve face parte din datoria religioasă a creștinului. Lucrul acesta este de înțeles în lumina poruncii a cincea și a faptului că prin aceasta creștinul ușurează biserica de responsabilitatea întreținerii văduvelor în cauză.

Substantivul corespunzător, *eusebeia*, tradus de obicei „evlavie", apare de 14 ori în Epistolele pastorale și 2 Petru (în altă parte apare o singură dată în Fapt. 3:12) și este un termen cuprinzător pentru practicarea religiei personale a creștinului, închinarea înaintea lui Dumnezeu și slujirea Lui și ascultarea reverențioasă de legile Lui. Cînd este folositla plural, cuvîntul indică acte specifice de pietate (2 Pet. 3:11). *Eusebeia* creștină își are izvorul în darul divin al unui principiu de viață și al unei puteri de viață (2 Pet. 1:3; 2 Tim. 3:5), care la rîndul ei este acordată prin și împreună cu acceptarea prin credință a darului adevărului mîntuitor (1 Tim. 3:16: „taina" - secretul revelat - din care izvorăște „evlavia" este mesajul Evangheliei lui Cristos cel întrupat și care domnește). Adevărul Evangheliei este „potrivit cu evlavia" (1 Tim. 6:3; Tit 1:1), și aceasta este o caracteristică a sa, adică, evlavia este rezultatul natural și necesar al primirii Evangheliei, așa încît lipsa de evlavie a celor care se declară creștini este dovada că ei nu au primit-o cu adevărat în inima

lor (*cf.* 2 Tim. 3:2-8; Tit 1:16; 2 Pet. 2:19-22). Orice învățătură așa-zis evanghelică ar trebui pusă la încercare întrebîndu-ne dacă duce la evlavie, adică, dacă impune în mod adecvat cerințele lui Dumnezeu și dacă dă dovadă în mod corect de darul înnoirii în Cristos, singurul din care poate izvorî evlavia (2 Tim. 3:5-8).

Biblia privește din mai multe puncte de vedere complementare evlavia pe care o imprimă în mintea omenească. VT o numește „*frica de Dumnezeu" sau „frica de Domnul" (de peste 30 de ori), arătînd în felul acesta că adevărata evlavie își are rădăcina într-o atitudine de reverență, spunere și ascultare de Dumnezeu. NT o numește „ascultarea Evangheliei" sau „adevărului" (Rom. 10:16; Gal. 5:7; 2 Tes. 1:8; 1 Pet. 1:22; *cf.* Rom. 6:16) și în felul acesta caracterizează evlavia ca un răspuns la revelație. Dintr-un alt punct de vedere, privită ca menținerea unei stări de separare de lume și de consacrare pentru Dumnezeu, NT o numește simplu *„sfințenie" *(hagiasmos, hagiosyne:* vezi 1 Tes. 4:3; Evr. 12:14; 2 Cor. 7:1; 1 Tes. 3:13; etc.). Cristos ne-a învățat că „lucrarea lui Dumnezeu", singura cerință divină cuprinzătoare în care sînt cuprinse toate „lucrările lui Dumnezeu" este credința în El (Ioan 6:28 ș.urm.); evlavia creștină înseamnă pur și simplu trăirea prin această credință și punerea ei în practică. În consecință, Ioan caracterizează evlavia pe care o cere și pe care o acceptă Dumnezeu și scoate în evidență cele două trăsături care îi sînt esențiale și distinctive - credința în Cristos și dragostea pentru creștini (1 Ioan 3:22-24).

O analiză completă a evlaviei în NT ar trebui să includă exprimarea practică a credinței într-o viață de pocăință, de împotrivire față de ispită și păcat; ar trebui să se exprime într-o viață de rugăciune, de mulțumire și de apropiere respectuoasă de Cina Domnului; în cultivarea speranței, dragostei, generozității, bucuriei, stăpînirii de sine, îndelungii răbdări și mulțumirii; în urmărirea cinstei, neprihănirii și binelui altora în toate relațiile umane; în respectul pentru autoritatea constituită în mod divin în biserică, stat, familie. Toate aceste atitudini și practici sînt poruncite de Dumnezeu și Îi aduc glorie.

BIBLIOGRAFIE. Ardnt; MM; Richard Baxter, *A Christian Directory (Practical Works)*, 1830, 1-5; 1838, 1; W, Mundle, W. Günther, *NIDNTT* 2, p. 90-95; W. Foerster, *TDNT* 7, p. 175-185.

J.I.P.

EVODIA. Numele este întîlnit în Filip. 4:2 și se referă la o femeie din biserică, nu la un bărbat. Pavel roagă pe Evodia și pe Sintichia să se împace. Probabil că ele erau diaconese la Filipi, așa sum sugerează Lightfoot.

J.D.D.

EVREI. În VT termenul *'ibrî* este folosit numai în narațiunea despre fiii lui Israel în Egipt (Gen. 39; Exod. 10), legislația cu privire la eliberarea servitorilor evrei (Exod. 21; Deut. 15; *cf.* Ier. 34), istoria ciocnirilor dintre israeliți și filisteni în zilele lui Samuel și Saul (1 Sam. 4; 13-14; 29), plus Gen. 14:13 și Iona 1:9.

Termenul patronimic „evreu", *'ibrî,* folosit pentru Avraam și urmașii săi, poate fi derivat de la strămoșul lor Eber (Gen. 10:21 ș.urm.; 11:14 ș.urm.). În consecință, această denumire servește pentru a face legătura dintre revelația avraamică și promisiunea legămîntului cu Sem. Cîntarea de laudă a lui Noe în care vorbește despre unirea în legămînt a lui Iahveh cu familia lui Sem (Gen. 9:26) este repetată în Gn. 14, în doxologia lui Melhisedec (v. 19-20), care celebrează binecuvîntarea dată prin legămînt lui Avraam, evreul, adică, urmașul lui Sem. Faptul că favoarea divină este arătată lui Avraam evreul într-un conflict în care el se află într-o alianță militară cu „fiii lui Canaan" împotriva forțelor unui Elamit care era un „fiu al lui Sem" (*cf.* Gen. 10:15 ș.urm., 22) arată că alegerea din legămîntul cu Sem, anunțată de Noe, era realizată în mod special prin semiții care erau urmași ai lui Eber (evrei) (*cf.* Gen. 11:10-26).

Sensul larg al termenului *'ibrî* în Gen. 14:13 poate fi presupus în mod justificat și în contextul din Gen. 39; Exod. 10 (*cf.* în special Gen. 40:15; 43:32; Exod. 2:11). Totuși, folosirea termenului probabil că nu este uniformă, întrucît pare să existe o identificare simplă între evrei și israeliți, de exemplu în Exod. 5:1-3 (*cf.* 3:18), deși atunci cînd vorbește despre „Dumnezeul evreilor" Moise probabil că îi numește pe cei din poporul său „evrei", ca fiind evrei *prin excelență.*

Avînd în vedere acest sens larg al termenului *'ibrî,* apariția termenului *'ibrîm* în afara contextelor israelite sau avraamice nu trebuie sa ne surprindă în textele nebiblice din epoca patriarhală și din epoca lui Moise. Potrivit unei teorii populare, denumirea *ha-Bi-ru*, care apare în numeroase texte din mileniul al 2-lea î.d.Cr., este echivalentă *'ibrîm.* Termenul *ha-BI-ru* este privit de obicei ca un apelativ care indică un grup social sau profesional, dar unii găsesc o componentă etnică în identitatea lor. Totuși, echivalența fonetică dintre *'ibrî* și *ha-BI-ru* este foarte controversată. Prezența *ha-BI-ru* în Canaan, atestată în scrisorile de la Amarna, nu poate fi identificată în mod neechivoc cu cucerirea evreilor.

Pe baza interpretării termenului *ha-BI-ru* în contractele de slujire de la Nuzi ca fiind un nume care înseamnă „slujitor străin", s-a susținut că termenul *'ibrî* din legile din Exod. 21:2 și Deut. 15:12, ai căror termeni corespund îndeaproape cu prevederile din contractele *ha-BI-ru*, nu indică o identitate etnică specifică ci statutul de străin și, prin urmare, *'ebed 'ibrî* este un slujitor străin, la fel ca și *ha-BI-ru* de la Nuzi. Dar această interpretare a termenului *ha-BI-ru* în textele de la Nuzi pare să fie incorectă și este cert că legislația biblică se referă la slujitori evrei. Deut. 15: 12 îl identifică pe slujitorul evreu ca „fratele tău" (*cf.* v. 3; Ier. 34:9, 14). Se obiectează că ceea ce Exod. 21 permite pentru un *'ebed 'ibrî,* Lev. 25 îi este interzis prin a unui israelit; dar ceea ce admite Exod. 21:2 ș.urm. este perpetuarea voluntară a unei slujiri agreabile, în timp ce Lev. 25:43-44 interzice sclavia obligatorie permanentă. Prevederea cu privire la Anul Jubiliar, în Lev. 25, este un privilegiu suplimentar acordat slujitorului evreu, privilegiu care se pare că avea prioritate asupra dreptului slujitorului de a continua în mod voluntar slujirea pe tot timpul vieții (Exod. 21:5-6).

S-a susținut că *'ibrîm* din 1 Sam. 13 și 14 sînt mercenari ne-israeliți (un rol caracteristic pentru *ha-BI-ru*). Dar în 13:3-4 este evident că „evreii" sînt identici cu „tot Israelul". În plus, lucrul acesta este clar din faptul că „bărbații lui Israel" descriși în 13:6 sînt

cei la care filistenii se referă în 14:11 numindu-i „evrei". Există o identificare similară pentru *'ibrîm* în 13:19-20 (vezi și 4:5-9). În 13:6-7 nu se face distincție între *'ibrîm* și „bărbații lui Israel"; dimpotrivă, sînt descrise două grupuri de israeliți. V. 6 se referă la cei care au fost scutiți de serviciul militar (2b) și care mai tîrziu s-au ascuns în dealurile de la V de Iordan. V. 7 se referă la anumiți israeliți, numiți aici „evrei", care fuseseră selectați de Saul (2a) dar care mai tîrziu au dezertat și au căutat adăpost la E de Iordan (observați reducerea armatei lui Saul: 13:2, 11, 15-14:2). În ce privește 14:21, chiar dacă se consideră că ibrim ar fi luptat de partea dușmanului, este posibil ca ei să fi fost trădători israeliți. Textul original din v. 21, însă, sprijină ideea că anumiți evrei, după o perioadă de lipsă de curaj, și-au reluat activitatea ostilă împotriva filistenilor și s-au alăturat din nou lui Saul. Acești *'ibrîm* sînt cei menționați în 13:7a. Alături de bărbații lui Israel care s-au ascuns în dealurile lui Efraim (14:22; cf. 13:6) ei s-au întors și au sporit numărul armatei lui Saul care a biruit în mod neașteptat.

Prin urmare, VT folosește în mod consecvent termenul *'ibrî* în sens etnic. Majoritatea textelor sînt cuvîntări rostite de ne-israeliți sau adresate unor ne-israeliți; mulți consideră că există o nuanță peiorativă în termenul *'ibrî*. Sugestia că ibri este o alternativă pentru „israelit" în situații cînd persoana nu este liberă sau nu se află pe un pămînt liber, este destul de obișnuită și se potrivește la oricare pasaj din VT. Dar chiar dacă ar fi avută în vedere această nuanță, ea nu ar constitui unsens primar sau permanent al cuvîntului. În NT termenul „evrei" este întîlnit ca un termen exclusiv pentru iudeii care nu au fost influențați puternic de elenizare (Fapt. 6:1), dar și ca un termen care face distincție între iudei, în general, și păgîni (Neamuri) (2 Cor. 11:22; Filip. 3:5).

BIBLIOGRAFIE. M. G. Kline, „The Ha-BI-ru - Kin or Foe of Israel?", *WTJ* 20, 1957, p. 46 ș.urm.; F. F. Bruce în *AOTS*, p. 3 ș.urm.; R. de Vaux, „Le Probleme des Hapiru apres quinze Annees", *JNES* 27, 1968, p. 221-228; R. Mayer și T. McComiskey, *NIDNTT* 2, p. 304-323.

M.G.K.

EVREI, EPISTOLA CĂTRE.

I. Schița conținutului

Tema doctrinară: Superioritatea lui Cristos. 1:1-10:18

a. Persoana lui Cristos, 1:1-4:13

(i) *Cristos este superior față de proroci* (1:1-4). Prorocii reprezintă aici revelația VT, în general.

(ii) *Cristos este superior față de îngeri* (1:5-2:18). Lucrul acesta este demonstrat făcînd apel la diferite texte din Scripturi și apoi este explicată aparenta inferioritate a lui Cristos prin suferință.

(iii) *Paranteză* (2:1-4). Avertismente solemne sînt date celor care neglijează revelația lui Dumnezeu.

(iv) *Cristos este superior față de Moise* (3:1-19). Întrucît Moise nu a fost decît un slujitor, poziția lui Cristos de Fiu stabilește superioritatea Lui față de marele legiuitor. Superioritatea este văzută și în faptul că Moise, spre deosebire de Cristos, nu a putut conduce poporul său la odihnă.

(v) *Cristos este superior față de Iosua* (4:1-13). Deși Iosua i-a condus pe israeliți în moștenirea lor, pentru poporul lui Dumnezeu este rezervată o odihnă viitoare mai bună.

b. Lucrarea lui Cristos, 4:14-10:18

Lucrul acesta este exemplificat în mod special prin slujba Lui de Preot.

(i) *Preoția Lui este rînduită de Dumnezeu* (4:14-5:10). În secțiunea aceasta este accentuată înțelegerea lui Cristos pentru noi ca fiind o calitate esențială pentru slujba de mare preot.

(ii) *Preoția Lui este după rînduiala lui Melhisedec* (5:11-7:28). Această secțiune începe cu o digresiune lungă care constă dintr-o mustrare, un avertisment solemn și un îndemn (5:11-6:8). Apoi este explicată rînduiala lui Melhisedec. Preoția Lui este perpetuă (7:1-3); este anterioară față de cea levitică, și deci mai mare (7:4-10); arată imperfecțiunile preoției levitice (7:11-19). Preoția lui Cristos este privită ca împlinirea perfectă a rînduielii lui Melhisedec deoarece a fost stabilită prin jurămînt, nu este afectată de moarte și nu este pîngărită de păcat (7:20-28).

(iii) *Lucrarea Lui este în cadrul noului legămînt* (8:1-9:10). Fiecare aspect al vechii rînduieli are un echivalent în cea nouă. Există un sanctuar nou în care Mijlocitorul unui legămînt nou a intrat ca să slujească.

(iv) *Lucrarea Lui este bazată pe o ispășire perfectă* (9:11- 10:18). Marele nostru Preot a adus o jertfă unică (pe Sine însuși) și deoarece această jertfă a fost făcută „prin Duhul cel veșnic" ea este superioară jertfelor levitice (9:11-15). Necesitatea morții lui Cristos este demonstrată printr-o ilustrație cu un testament legal (9:16-22). Jertfa Lui perfectă arată deficiențele sistemului levitic (10:1-10). Lucrarea Lui, spre deosebire de cea aaronică, este completă și eficace (10:11- 18).

Aplicația practică a temei doctrinare. 10:19-13:25

a. Îndemnuri la statornicie, 10:19-25

b. Paranteză, 10:26-37

(i) Un avertisment serios împotriva apostaziei (10: 26-31).

(ii) O încurajare bazată pe experiențele din trecut ale cititorilor (10:32-37).

c. Exemple din trecut, 11:1-40

Scriitorul face apel la eroii credinței pentru a-i inspira pe cititorii săi la acțiune eroică.

d. Sfaturi cu privire la suferințele prezente, 12:1-29

(i) Încercările din prezent trebuie privite ca niște mustrări (12:1-13).

(ii) Avertismente bazate pe istoria lui Esau (12: 14-17).

(iii) Un ultim contrast între (legămîntul) vechi și gloria mai mare a (legămîntlui) celui nou (12:18-29).

e. Responsabilități creștine, 13:1-25

(i) Diferite îndemnuri cu privire la viața socială și personală a credinciosului (13:1-8).

(ii) Un avertisment final pentru cititori de a ieși din tabăra (iudaismului) și cîteva referiri personale (13:9-25).

II. Autorul și data scrierii

Problema stabilirii autorului a avut o importanță mai mare pentru Biserica primară decît pentru cei din zilele noastre, deoarece de lucrul acesta a depins canonicitatea Epistolei. Tradiția antică despre autorul epistolei a inclus diferite opinii. Tertullian (*De Pudicitia* 20) a atribuit-o lui Barnaba, în timp ce Origen spune că mulți din vechime au susținut că a fost scrisă de Pavel, o părere împărtășită de Clement din Alexan-

dria. Acesta din urmă se pare că a considerat că a fost scrisă în dialectul ebr., dar că a fost tradusă de Luca, și se pare că el a primit tradiția de la predecesorul său Pantaenus (fericitul presbiter). Origen menționează că unii din zilele lui o atribuiau lui Clement din Roma iar alții lui Luca, dar că el însuși crede că Epistola conține ideile apostolului, chiar dacă nu sînt cuvintele lui. Concluzia lui cu privire la autorul epistolei a fost că numai Dumnezeu singur știe cine a scris-o, dar această reținere nu a fost urmată de Alexandrinii de mai tîrziu, care au aderat atît de puternic la ideea că Pavel este autorul încît epistola a fost acceptată ca fiind canonică, nu numai în E ci și în V, unde au existat în trecut îndoieli puternice cu privire la ea. Totuși, abia pe vremea lui Jerome și a lui Augustin a fost decisă definitiv canonicitatea în V. Ideea tradițională că Pavel a fost autorul epistolei nu a fost pusă la îndoială pînă pe vremea Reformei, cînd Erasmus, Luther și Calvin au contestat-o. Ideea lui Luther că autorul ar fi fost Apolo a fost acceptată de mulți teologi moderni, deși toți o consideră doar o speculație. Grotius a reînviat ideea că autorul a fost Luca, iar criticii moderni au oferit multe alte sugestii. Este semnificativ faptul că prea puțini teologi moderni au încercat să sprijine teoria că autorul este Pavel. Argumentul se reduce la diferența de stil, așa cum a observat Origen cînd a recunoscut că limba este „mai greacă"- există diferențe în modul de compunere, cum este absența salutărilor, modul în care sînt prezentate îndemnurile, metoda de argumentare și lipsa semnăturii lui Pavel; există diferențe istorice cu privire la situația istorică în care se plasează autorul pe sine, deoarece în timp ce Pavel a declarat neîncetat că a primit Evanghelia prin revelație, acest autor spune clar că are informații de mîna a doua (2:3-4); diferențele de cadru sînt evidente prin faptul că din epistolă lipsesc orice crize spirituale din trecut care audominat gîndirea autorului și lipsesc familiarele antiteze pauline.

Două variante alternative interesante sînt cele ale lui Ramsay, care a sugerat că epistola a fost scrisă de Filip de la Cezareea, după contactul cu Pavel, și a trimis-o bisericii din Ierusalim, și varianta lui Harnack, care a susținut că Priscila și Acuila au fost co-autorii. Dar acestea sînt, în cel mai bun caz, doar speculații ingenioase și criticii moderni ar face mai bine dacă ar rămîne lîngă afirmația precaută a lui Origen și ar lăsa ca autorul să rămînă necunoscut.

Deși informațiile disponibile pentru datare sînt puține, ele sînt totuși suficiente pentru a ne permite să stabilim perioada cea mai probabilă. Întrucît a fost citată de Clement din Roma (cca 95 d.Cr.), epistola trebuie să fi fost scrisă înainte de timpul acesta, După toate probabilitățile, a fost scrisă înainte de anul 70 d.Cr., întrucît nu este menționată căderea Ierusalimului și deoarecesituația ecleziastică se potrivește cu o datare mai timpurie (*cf.* 13:7, 17, unde conducătorii sînt numiți vag „mai marii voștri"). Totuși, trebuie să fi trecut cîtva timp de la întemeierea bisericii căreia îi este adresată, deoarece „zilele de început" sînt privite în retrospectivă. Dacă persecuția a fost aceea din vremea lui Nero ar fi vorba de o dată în jurul anilor 67-8 d.Cr., dar probabil că este vorba numai de o împotrivire generală, și în acest caz ar fi posibilă o dată înainte de anul 64 d.Cr. Unii teologi datează epistola pe la 80-90 d.Cr. pe baza faptului că autorul folosește epistolele Pauline, dar întrucît data colectării acestor Epistole este învăluită în mister și întrucît autorul nu dovedește că a fost influențat de toate, această dovadă are prea puțină importanță.

III. Destinația și scopul

Primele propoziții din epistolă nu ne dau nici o indicație cu privire la localizarea sau identitatea cititorilor, dar titlul tradițional arată că este „către evrei". Deși acest titlul nu a făcut parte din textul original, nu poate fi ignorat în întregime, întrucît s-ar putea să păstreze o tradiție autentică. Dacă este așa, trebuie să fie vorba de evrei creștini și nu doar de evrei. Totuși, o teorie care a a început să fie întrucîtva acceptată în vremurile moderne susține că titlul nu este decît o deducție bazată pe conținutul epistolei și că de fapt a fost adresată Neamurilor. În sprijinul acestei idei se aduce argumentul că citatele sînt în mod consecvent din LXX și nu din textul ebr. al VT, iar cadrul la care face apel scriitorul pare să fie elenistic. Prin urmare, epistola ar prezenta caracterul absolut al creștinismului lumii păgîne, arătînd că este superior tuturor celorlalte credințe, în special cultelor misterelor. Dar în epistolă nu găsim nici un lucru care să indice religiile misterelor sau necredința în religie în totalitatea sa.

Înrudită cu această teorie este sugestia că epistola a fost un răspuns la o erezie pre-gnostică de un tip similar cu aceea combătută în Coloseni. Pasajul care arată superioritatea lui Cristos față de îngeri (Evr. 1:4-14) poate constitui un răspuns bun la tendințele de venerare a îngerilor (*cf.* Col. 2:18). T. W. Manson a mers pînă acolo încît a sugerat că Apolo a scris această Epistolă către biserica din Colose pentru a răspunde la două tendințe majore de a se baza pe intermediari (vezi cap. 1-4) și pe practici rituale (cap. 5-10). Totuși, nu există dovezi de tendințe pre-gnostice în situația din Evrei, așa cum este clar că au existat la Colose.

Concepția mai răspîndită este că epistola a fost adresată evreilor creștini pentru a-i avertiza împotriva întoarcerii la iudaism. Această idee este bazată pe îndemnurile din cap. 6 și 10, care presupun existența unui pericol de cădere care ar fi fost echivalentă cu răstignirea din nou a Fiului lui Dumnezeu (6:6) și cu profanarea sîngelui legămîntului (10:29). Întrucît autorul se adresează celor care au gustat deja bunătatea lui Dumnezeu (6:4-5) și care erau astfel în pericol să părăsească creștinismul și să se întoarcă la vechea lor credință, și întrucît Epistola arată superioritatea creștinismului față de ritualul VT, este normal să presupunem că este vorba de evrei creștini. Se ridică întrebarea dacă putem stabili cu mai multă certitudine cine sînt acești evrei creștini și s-au dat diferite răspunsuri la această întrebare: (a) epistola a fost destinată în general tuturor evreilor creștini; (b) epistola a fost destinată unei comunități mici de creștini care aveau capacitatea de a fi învățători (*cf.* 5:12) dar care nu foloseau această capacitate; și (c) cititorii au fost preoți evrei convertiți. Prima concepție este dificil de apărat datorită notelor personale din încheierea epistolei (13:22-25) și a modului de adresare personal șidirect în mai multe locuri pe parcursul epistolei. Din această cauză a doua părere este preferabilă, întrucît se pare că este avută în vedere o situație istorică specială și este evident că cititorii reprezentau un grup distinct din întreaga colectivitate a bisericii, întrucît 5:12 nu se poate aplica la întreaga comunitate. În plus, limbajul și conceptele din epistolă presupun un grup educat și aceasta oferă sprijin ideii existenței

unei elite intelectuale în cadrul bisericii locale. În ce privește locul unde se aflau acești evrei creștini, au fost oferite diferite sugestii care depind în parte de teoriile despre autorul epistolei. Palestina și Alexandria au avut adepții lor, Palestina fiind sugerată de cei care l-au considerat ca autor pe Barnaba, dar Roma este o localizare preferată, fiind sprijinită în parte de aluzia oarecum ambiguă din 13:24 („Cei din Italia vă trimit sănătate"). În acest context nu este lipsit de importanță faptul că cea mai veche dovadă despre folosirea Epistolei o găsim în scrierile lui Clement din Roma. A treia alternativă menționată mai sus, adică, cititorii să fi fost preoți convertiți, a cîștigat sprijin din partea celor care susțin că argumentul epistolei ar fi deosebit de relevant pentru cei care s-au întors recent de la ritualurile iudaice și în special pentru aceia care au avut legături cu Templul de la Ierusalim (Faptele relatează că mulți asemenea oameni au fost convertiți prin propovăduirea lui Ștefan). S-a obiectat că nu există dovezi despre comunități separate de preoți în perioada primitivă, dar cu toate acestea epistola ar putea oferi asemenea dovezi. Nu pare să existe nici o dovadă convingătoare împotriva acestei teorii și trebuie să rămînă o speculație interesantă.

O altă teorie, o variantă a ultimei idei, privește epistola ca o chemare pentru evreii creștini de a se angaja în evanghelizarea lumii. Ideea aceasta este bazată pe similaritățile dintre această epistolă și cuvîntarea lui Ștefan, cum este ideea că iudaismul este depășit de creștinism, și o chemare clară de a părăsi poziția lor prezentă. Dar asemănările nu trebuie împinse prea departe, întrucît ascultătorii lui Ștefan nu au fost evrei creștini. Totuși, este posibil că pericolul apostaziei consta în părăsirea scopului divin de evanghelizare a lumii. Un grup de evrei creștini care au privit creștinismul doar ca o sectă a iudaismului oficial ar fi beneficiat cu siguranță de argumentul acestei epistole și pare posibil ca această idee să cîștige mai mult sprijin.

IV. Canonicitatea

Epistola a avut o istorie interesantă, creștinii din apus avînd rezerve mai mari decît cei din răsărit cu privire la acceptarea ei. Bisericile din răsărit au acceptat-o datorită influenței lui Origen, mai ales pe baza ideii că Pavel a fost autorul ei. Deși este cert că Părinții vechi ai bisericii din apus (Clement din Roma și Tertulian) au folosit-o, epistola a trecut printr-o perioadă de eclipsă, pînă în vremea lui Jerome și Augustin, care au acceptat-o pe deplin, iar părerea lor a dus la acceptarea ei de către bisericile din apus.

V. Cadrul epistolei

Cunoașterea cadrului din care a provenit autorul este esențială pentru aprecierea corectă a ideilor sale și au avut loc numeroase discuții pe această temă. Putem împărți discuția în cinci secțiuni.

a. Vechiul Testament

Întrucît întregul subiect discutat în epistolă evoluează în jurul istoriei și ritualului din VT, este evident că autorul a fost influențat profund de învățătura biblică. De fapt, trebuie remarcat că baza abordării sale este biblică, nu iudaică. Respectul său față de textul sacru este văzut în grija cu care îl citează, deși folosește întotdeauna LXX, și în modul în care introduce citatele (de ex., în cap. 1 repetă „El zice") și în abordarea strict istorică a istoriei VT, în contrast cu tendințele alegorice contemporane. Autorul, fiind un bun cunoscător al ideilor prezentate în VT s-a gîndit la toate aspectele problemei abordării creștine a VT și el pune accentul principal pe împlinirea în Cristos a tuturor lucrurilor prefigurate în rînduiala veche. Acest subiect este dezvoltat mai mult în secțiunea despre teologia epistolei, dar deocamdată trebuie să remarcăm că autorul nu numai că acceptă el însuși autoritatea deplină a Scripturilor ci le cere și cititorilor săi același lucru.

b. Filonism

La sfîrșitul secolului al 19-lea a existat o mișcare puternică în care s-a susținut că gîndirea autorului a fost pătrunsă atît de mult de gîndirea lui Filon încît epistola sa poate fi înțeleasă numai pe structura expunerilor filozofice și alegorice ale lui Filo. Exponentul principal al acestei teorii a fost E. Menegoz și una dintre presupunerile sale a fost că există o diferență clară între teologia acestui autor și teologia lui Pavel, și orice asemănări au fost luate pentru a dovedi că el a fost influențat de Filon, nu de la Pavel. Totuși, nu pot fi contestate anumite similarități. Ideea că cerul este real, iar pămîntul este doar un loc al umbrelor, precum și antitezele corespunzătoare dintre vechiul și noul legămînt arată tendințe similare cu Filon. În afară de aceasta, multe cuvinte și expresii sînt paralele la cei doi scriitori și unele nu apar nicăieri în altă parte în NT. C. Spicq consideră că similaritățile includ problemele de stil, schemă de gîndire și psihologie, și trage concluzia că autorul a fost un filonist convertit. Totuși, această părere trebuie primită cu rezerve, deoarece autorul se deosebește de Filon, într-o serie de probleme importante. Exegeza sa biblică seamănă mai mult cu metodele rabinice decît cu exegeza lui Filon, interpretarea istoriei nu este alegorică, spre deosebire de Filon, iar ideea sa că Isus Cristos este Marele Preot este foarte diferită de ideile abstracte ale lui Filon despre Logos. Un Filonist creștin ar schimba în mod cert ideile învățătorului său, dar este discutabil dacă Cristologia din Evrei derivă în linie directă de la Filon. S-ar putea ca autorul să repete limbajul și ideile lui Filon, dar rădăcinile lui sînt fără îndoială în altă parte.

c. Tradiția primitivă

Se pune întrebarea dacă nu cumva această epistolă ar trebui privită ca un produs normal al teologiei creștine primare și dacă are legături strînse cu teologia lui Pavel și Ioan, sau dacă este o încercare independentă a unui autor de a aborda VT în afara curentului principal de idei. Un interes crescînd este manifestat față de originea epistolei. Încercarea de a o lega de cuvîntarea lui Ștefan atrage atenția asupra acestui fapt, dar pot fi menționate, prin exemple, și alte trăsături caracteristice ale tradiției creștine primare. Ideea continuității dintre vechiul și noul legămînt, interesul pentru viața pămîntească a lui Isus, înțelegerea faptului că moartea Lui trebuie interpretată, precum și amestecul de apeluri prezente și escatologice, toate acestea sînt aspecte fundamentale ale tradiției creștine primare. Tema principală a acestei epistole, cu interesul său major pentru apropierea omului de Dumnezeu, nu se poate să nu-și găsească rădăcinile în propovăduirea și învățăturile primilor creștini. Autorul introduce multe aspecte noi, cum este întronarea lui Cristos și poziția Lui de Mare Preot ceresc, dar el nu aduce nici un element străin de acea tradiție primară.

d. Paulinismul
În ideea că autorul este Pavel, ipoteză susținută atît de multă vreme, a fost inevitabil ca epistola aceasta să fie privită ca un aspect al teologiei pauline, dar o dată cu respingerea ideii că Pavel este autorul a apărut, din nefericire, și o reacție împotriva oricărei influențe pauline. Sprijinul pentru această poziție extremă a scăzut; dar este incontestabil că există anumite diferențe față de Pavel care ar putea sprijini teoria că autorul a făcut parte dintr-o grupare tradițională independentă; lucrul acesta se vede, de exemplu, în tratarea diferită a relației dintre Cristos și Lege, întrucît lipsește acea luptă cu Legea, atît de evidentă în experiența lui Pavel. Totuși, deosebirile nu trebuie împinse pînă la contraste și este posibil să concepem că autorul s-a aflat sub influență paulină, dar în același timp s-a aflat și sub alte influențe. În felul acesta el devine, în sensul cel mai autentic, un martor independent al gîndirii creștine primare cu privire la temele majore ale Evangheliei.

e. Gîndirea Ioanină
Stabilirea existenței unor legături strînse dintre literatura Ioanină și această epistolă depinde de datarea scrierilor. S-a afirmat că în ce privește dezvoltarea teologică, Epistola către Evrei este la jumătatea drumului între Pavel și Ioan (vezi, de ex., R. H. Starchan, *The Historic Jesus in the New Testament*, 1931), dar dacă avem în vedere accentul tot mai mare pus pe caracterul primitiv al învățăturilor religioase ale lui Ioan, sprijinit în parte de sulurile de la Marea Moartă, ideea aceasta de dezvoltare teologică trebuie modificată. Punctele principale de contact între Evrei și teologia Ioanină sînt folosirea paralelismului antitetic, concepția similară despre lucrarea de mare preot a lui Cristos, descrierea lui Cristos ca Păstor, referința la lucrarea lui Cristos de ispășire și atenția acordată caracterului perfect al acelei lucrări.

În concluzie, autorul nu este un anticar ale cărui cercetări despre revelația biblică nu dețin nici o relevanță pentru creștini în general, ci este un scriitor care prezintă un aspect vital al gîndirii creștine, complementar față de alte curente de gîndire din tradiția Bisericii primare.

VI. Teologia
Secțiunile precedente au pregătit calea pentru cel mai important aspect, contribuția teologică a epistolei. Punctul de vedere al acestui autor este să considere creștinismul ca revelația perfectă a lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că creștinismul nu numai că a depășit toate celelalte credințe, inclusiv iudaismul, dar totodată căel însuși nu poate fi depășit. Mîntuirea este eternă (5:9), la fel ca și izbăvirea, moștenirea și legămîntul (9:12, 15; 13:20), iar jertfa lui Cristos este descrisă ca fiind adusă „prin Duhul cel veșnic" (9:14). Ideea de perfecțiune și permanență a creștinismului pătrunde întreaga epistolă și furnizează cheia pentru înțelegerea tuturor temelor ei majore.

a. Cristologia
Prima parte a epistolei este dedicată demonstrării superiorității lui Cristos față de toți ceilalți intermediari, față de proroci, îngeri, Moise, Iosua și Aaron, dar capitolul 1 atinge o notă pozitivă și înaltă despre filiația divină a lui Isus Cristos. Această filiație este concepută ca fiind unică, întrucît Cristos este moștenitorul și agentul întregii creații (1:2). El este și mai strîns înrudit cu Dumnezeu în 1:3, unde este descris ca revărsarea gloriei Lui și pecetea specială a naturii Lui, iar cînd aceste două afirmații sînt luate împreună, ele exclud erorile cu privire la diferența naturii și lipsa unei personalități distincte. Pre-existența lui Cristos pare să fie clară în gîndirea autorului. Cealaltă afirmație din 1:3, conform căreiadupă ce a făcut curățirea Fiul a șezut la dreapta lui Dumnezeu în slavă, leagă această afirmație cristologică introductivă cu tema ulterioară a epistolei, adică, procesul de răscumpărare. Deși unii au căutat în mod greșit să urmărească influențele ritualurilor de întronare din vremea aceea prin care un rege devenea zeu, ideea înălțării lui Cristos este înrădăcinată puternic în tradiția creștină primară și este un corolar la înălțarea lui Cristos. Cînd ajunge la tema sa despre marele preot, este clar că scriitorul are intenția să le prezinte cititorilor săi un Cristos înălțat care nu mai are nevoie de mijloace liturgice pentru curățirea păcatelor.

Întruparea Fiului este menționată de multe ori. El a fost făcut mai prejos decît îngerii (2:9), pentru ca să guste moartea în locul tuturor, El S-a făcut părtaș aceleiași naturi ca și omul (2:14), S-a asemănat cu frații Săi în toate privințele (2:17) și poate avea milă de slăbiciunile noastre deoarece și El a fost ispitit în toate lucrurile la fel ca și noi (4:15). Aceste afirmații sînt un preludiu necesar la tema despre marele preot, întrucît trebuie să se arate că El este cu adevărat reprezentativ (cf. 5:1). Viața pămîntească a lui Isus poate fi văzută clar nu numai în ispitirea Sa (2:18; 4:15) ci și în agonia Lui în rugăciune (5:7), în ascultarea Lui perfectă (5:8), în învățătura Lui (2:3) și în faptul că a îndurat ostilitatea (12:3).

Dar ceea ce domină gîndirea autorului este slujba de mare preot a lui Cristos. Rînduiala aaronică a fost bună pînă la un punct, dar caracterul ei inadecvat devine deosebit de clar prin contrast cu preoția perfectă a lui Cristos. Aceasta îl determină pe autor să prezinte tema misteriosului *Melhisedec înainte de a expune deficiențele rînduielii levitice (5:6, 10; 6:20-7:19). Nu există nici o modalitate de a stabili cu certitudine dacă scriitorul a conceput el însuși această temă sau dacă a preluat-o de la tradiția creștină primară, întrucît nu este dezvoltată nicăieri în NT. Ps. 110 în care apare tema a exercitat o influență puternică asupra gîndirii creștine primare, în special prin faptul că Însuși Domnul l-a folosit, și este logic să presupunem că acest Psalm i-a oferit autorului această concepție despre o preoție superioară. Este adevărat că Filon l-a identificat deja pe Melhisedec cu Logosul, dar nu este nevoie să facem apel la Filon pentru a explica sensul din această epistolă. De asemenea, nu este corect să susținem că prezentarea lui Melhisedec este în întregime speculativă și fără nici o relevanță modernă, pentru că deși metoda argumentului din 7:1 ș.urm. se înrudește cu cea alegorică, este clar că autorul se află pe poziția creștină fundamentală potrivit căreia Cristos trebuie să facă parte dintr- o rînduială mai înaltă decît aceea a lui Aaron, și prin introducerea ideii despre Melhisedec autorul își justifică afirmația că, deși Cristos nu este un Preot după rînduiala lui Aaron, El este totuși un Preot, și nu numai un Preot ci un Rege.

b. Lucrarea lui Cristos
Pe fundalul acestei slăbiciuni a rînduielii aaronice autorul prezintă superioritatea pozitivă a lucrării ispășitoare a lui Cristos și factorii majori implicați sînt următorii: (i) finalitatea jertfei lui Cristos (7:27; 9:12, 28; 10:10); (ii) caracterul personal al jertfei Sale prin faptul că S-a jertfit pe Sine Însuși (9:14); (iii) caracterul spiritual al jertfei Sale (9:14); și (iv) rezultatele permanente ale lucrării Sale preoțești care a realizat o răscumpărare *veșnică* (9:12). Rînduiala aaronică, al cărei ritual se repeta în mod constant, nu poate fi comparată cu lucrarea lui Cristos. Pînă și aranjarea mobilierului în locul sfînt și în locul preasfînt este adusă ca un argument (9:1 ș.urm.) pentru a arăta contrastul față de sanctuarul mai mare și mai desăvîrșit în care Cristos a intrat o dată pentru totdeauna prin virtutea propriului Său sînge. Punctul culiminant al argumentului soteriologic este atins în esență în 9:14, unde ni se spune că Isus Cristos S-a jertfit pe Sine „prin Duhul cel veșnic" și lucrul acesta arată un contrast izbitor între victimele neajutorate ale ritualului aaronic și jertfirea se Sine deliberată a Marelui Preot al nostru. Aplicația practică a tuturor acestor lucruri este găsită în 10:19, unde cititorii sînt îndemnați să se apropie de Dumnezeu cu încredere pe baza lucrării de Mare Preot a lui Cristos, și aceasta ne conduce la concluzia practică a Epistolei.

c. Alte concepte teologice
Unul dintre cuvintele importante din epistolă este „credința", dar are un sens diferit de conceptul paulin. Acest scriitor insistă mai puțin asupra conceptului dinamic de credință care acceptă ceea ce Dumnezeu a pregătit pentru mîntuire (deși 10:22 aproximează această idee și cere să fie interpretat astfel acesta). Cînd folosește conceptul în marea galerie a eroilor din cap. 11, scriitorul nu dă o definiție oficială a credinței ci face o descriere a unora dintre calitățile ei active. În esență este o abordare practică și cuprinzătoare a vieții, nu o însușire mistică. Autorul arată clar în mai multe moduri sensul *mîntuirii* creștine, care l-a impresionat prin măreția sa (2:3). El folosește Ps. 8 pentru a arăta că prin umilirea Sa Cristos a cîștigat dreptul să aducă „pe mulți fii la slavă" (2:5-10); el concepe mîntuirea ca o izbăvire de sub puterea diavolului (2:14-15) și o descrie de asemenea ca o odihnă în care credinciosul intră ca într-o moștenire (3:1-4:13). Procesul de mîntuire este descris ca sfințire (*hagiasmos*, 12:14; *cf.* 2:11; 10:10, 29- 13:12) și perfecțiune (*teleiōsis*, 7:11; *cf.* 11:40; 12:23).

BIBLIOGRAFIE. F. J. Badock, *The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews*, 1937; W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, 1951; E. Menegoz, *La Théologie de l'Épître aux Hébreux*, 1894; O. Michel, *Der Brief an der Hebräer, Kritisch-Exegetischer Kommentar*, ICC, 1924; A. Nairne, *The Epistle to the Hebrews*, CGT, 1922; F. D. V. Narborough, *The Epistle to the Hebrews, Clarendon Bible*, 1930; T. Hewitt, *The Epistle to the Hebrews, TNTC*, 1960; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux, Études Bibliques*, 1952; B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 1892; E. C. Wickham, *The Epistle to the Hebrews*, WC, 1910; E. Kasemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 1939; R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, 1970; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 1964; J. Hering, *The Epistle to the Hebrews*, E.T., 1970; F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 1976; P. E. Hughes, *A Commenatry on the Epistle to the Hebrews*, 1977. D.G.

EZECHIA. (Ebr. *hizqîyâ* sau *hizqîyāhû*, „Iahve este tăria mea").

1. Al 14-lea rege al lui Iuda. Fiul lui Ahaz care avea 25 de ani la începutul domniei sale și care a domnit 29 de ani (2 Împ. 18:2; 2 Cron. 29:1). El s-a remarcat prin evlavia sa (2 Împ. 18:5) și a respectat de asemenea tradițiile și învățăturile mai vechi (Prov. 25:1). Importanța lui este reflectată de cele trei relatări ale domniei sale (2 Împ. 17-20; Is. 36-39; 2 Cron. 29-32).

Există dificultăți cu privire la cronologia domniei lui Ezechia, dar se pare că el a fost coregent împreună cu Ahaz din cca 729 î.d.Cr. și a devenit rege pe la 716 î.d.Cr. Astfel, căderea Samariei (722 î.d.Cr.) a avut loc în anul al 6-lea al domniei sale (ca și coregent; 2 Împ. 18:10), în timp ce Sanherib a invadat Iuda (701 î.d.Cr.) în anul al 14-lea al domniei sale (ca monarh unic; 2 Împ. 18:3). Boala regelui și însănătoșirea lui se pare că au avut loc cu puțin timp înainte de invazia lui Sanherib, cînd lui Ezechia i-au mai fost promiși 15 ani de domnie (2 Împ. 20) (*TREPTE).

După practicile păgîne introduse în timpul perioadei de supunere a lui Ahaz față de asirieni (cf. Is. 2:6 ș.urm.; 8:16 ș.urm.), Ezechia a făcut o reformă majoră a practicilor religioase în primul an al domniei sale ca rege unic (2 Cron. 29:3 ș.urm.). El a instituit din nou adevărata închinare la Iahve în Templul care a fost purificat și renovat, a reafirmat legămîntul dintre Iahve și poporul Său și a instituit din nou Paștele pe o scară mare (2 Cron. 30:26), invitîndu-i chiar și pe israeliții din N să participe (2 Cron. 30:5 ș.urm.). El a distrus de asemenea *înălțimile din zonele învecinate (2 Împ. 18:4; 2 Cron. 31:1) și a sfărîmat *șarpele de aramă pe care l-a făcut Moise în pustie, dar care a ajuns să fie privit ca un idol (2 Împ. 18:4).

Din punct de vedere politic, Ezechia nu a fost liniștit sub dominația asiriană și a aliat Iuda cu o revoltă anti-asiriană instigată de Egipt și condusă de *Asdod. Probabil că Iuda a ascultat de avertismentele lui Isaia (Is. 20), pentru că deși Sargon II pretinde că a supus ia-u-di, „Iuda", (*cf. DOTT*, p. 61- și N. Naaman, *BASOR* 214, 1974, p. 27), în VT nu găsim nici o dovadă despre vreo invazie din perioada aceasta. În urma morții lui Sargon (705 î.d.Cr.) Ezechia, văzînd un prilej de revoltă împotriva fiului său, Sanherib, a primit pe delegații trimiși de regele caldean rebel *Merodac-Baladan (2 Împ. 20:12-19; Is. 39) și a primit promisiuni de sprijin din partea Egiptului. El a întărit de asemenea sistemele de apărate ale Ierusalimului și a săpat tunelul *Siloam, pentru a proteja alimentarea cu apă (2 Împ. 20:20; Is. 22:9 ș.urm.).

Cronicile lui Sanherib cu privire la campania sa din V îl descriu pe Ezechia ca pe un lider al rebeliunii (*ANET*, p. 287-288; *DOTT*, p. 64-69). El spune că a cucerit patruzeci și șase de orașe fortificate și că l-a închis pe Ezechia „ca pe o pasăre în colivie, în Ierusalim, cetatea sa regală". El nu pretinde că ar fi cucerit cetatea și VT ne relatează intervenția lui Iahve care a nimicit armata asiriană (2 Împ. 19:32-36).

Menționarea lui *Tirhaca, regele Etiopiei, în 2 Împ. 19:9, i-a determinat pe unii să propună o a doua campanie a lui Sanherib în Iuda, prin anul 688 î.d.Cr., întrucît Tirhaca ar fi fost prea tînăr în 701 î.d.Cr. pentru a fi participat și în vremea aceea nu era numit „rege". Totuși, s-a arătat că el avea 20-21 de ani în vremea aceea și că titlul este mai curînd în concor-

danță cu timpul scrierii și nu cu perioada desfășurării evenimentelor (*cf.* K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, p. 385-386 și n. 823-824).

2. Tatăl unui clan care s-a întors din exilul babilonian împreună cu Ezra (Ezra 2:16; Neem. 7:21) și care a făcut parte dintre cei care au pecetluit noul legămînt cu Iahve (Neem. 10:17). Numele lui este dat sub două forme, Ater fiind numele acadian. Neem. 10:17 dă aceste nume ca aparținînd unor persoane diferite. D.W.B.

EZECHIEL (ebr. *y^e^hezqē'l*, „Dumnezeu întărește"). Numele este întîlnit într-o formă aproximativ echivalentă cu cea ebraică în 1 Cron. 24:16 pentru căpetenia unuia dintre ordinele preoțești.

Ezechiel, fiul lui *Buzi, a fost deportat în Babilon, aproape cu certitudine o dată cu Ioiachin, în 597 î.d.Cr. (2 Împ. 24:14-17). El s-a stabilit în satul Tel-Abib pe malurile rîului *Chebar. Cinci ani mai tîrziu a primit chemarea de profet (Ezec. 1:2), poate la vîrsta de 30 de ani (1:1), deși această interpretare este contestată de mulți fără să ofere o explicație mai satisfăcătoare. El a mai trăit după aceea 22 de ani (29:17).

Avem puține informații cu privire la viața lui. Deși el a avut cunoștințe amănunțite despre Templul din Ierusalim și ritualurile lui, nu există nici o dovadă că el ar fi slujit la Templu. Chiar și acei autori, de ex. Cooke *(ICC)*, care sugerează că cea mai mare parte din cap. 1-24 au fost profeții rostite în Ierusalim, nu sugerează că Ezechiel ar fi slujit la Templu. Gîndirea lui, mai mult decît a oricărui alt profet, este influențată de simbolismul preoțesc. Profețiile lui nu au fost primite bine (3:25), dar la scurtă vreme după aceasta îl găsim într-o poziție de cinste (8:1; 14:1; 20:1), fapt care s-ar putea datora rangului familiei sale; majoritatea oamenilor nu au luat în serios mesajul său (33:30-32). Soția lui a murit subit în ziua în care Nebucadnețar a încercuit Ierusalimul (24:1-2, 15-18); nu sînt menționați copii ai lor.

H. Klostermann, *Theologische Studien und Kritiken*, 1877, a încercat să arate, pe baza unor pasaje cum sînt 3:23-4:8, că el a suferit de o boală de nervi, pe care el a numit-o catalepsie. Deși aceasta a fost o părere răspîndită într-o perioadă, în zilele noastre este acceptată de puțini cercetători. Există multe controverse cu privire la modul în care trebuie interpretate acțiunile simbolice ale lui Ezechiel. Unii, de ex. A. B. Davidson, Ezekiel *(CBSC)*, p. xxx, și J. Skinner, *HDB*, 1, p. 817a, au susținut că ele au avut loc doar în mintea profetului. O părere mai răspîndită este că, deși au fost realizate practic, interpretarea pe care le-o dăm trebuie să ia în considerare un element metaforic incompatibil cu o interpretare pur literală. Vezi de asemenea articolul care urmează.

H.L.E.

EZECHIEL, CARTEA LUI

I. Structura și conținutul

Indicațiile cu privire la data scrierii (1:2; 3:16; 8:1; 20:1; 24:1; 26:1; 29:1, 17; 30:20; 31:1; 32:1, 17; 33:21; 40:1), afară de cele din cap. 25-32, formează o serie coerentă care marchează evenimentele majore din mesajul lui Ezechiel (vezi articolul anterior). Este logic să presupunem că cap. 25-32 au fost inserate în poziția lor actuală, prin analogie cu Is. 13-27, pentru a marca diviziunea între cele două faze principale ale activității lui Ezechiel; *cf.* de asemenea poziția originală probabilă a profețiilor împotriva popoarelor străine din cartea lui Ieremia (în LXX). În cap. 1-24 Ezechiel este profetul nenorocirii din fața căreia nu se poate scăpa și interpretează evenimentele viitoare pentru rămășița din exil (nu din Ierusalim!), ca să-i pregătească pentru rolul lor viitor. Cap. 33-39 oferă o schiță a mesajului prin care el a încercat să-i edifice pe exilați ca și popor al lui Dumnezeu. Intervalul lung dintre 33:21 și 40:1 (vreo 13 ani), schimbarea izbitoare a stilului și faptul că Josephus vorbește despre cele două cărți ale lui Ezechiel (*Ant.* 10.79) sugerează că secțiunea cap. 40-48 reprezintă un grup de profeții separate, dar înrudite cu cele din cap. 33-39.

II. Autorul și data scrierii

Ezechiel a avut un loc necontestat în lista lui Ben Sirah, la începutul secolului al 2-lea î.d.Cr. (Eclus. 49:8), dar în secolul 1 d.Cr. a existat o mișcare al cărei scop a fost să scoată cartea din folosirea publică. Au existat trei motive pentru aceasta. Unii au considerat cap. 16 prea respingător pentru citirea publică; cap. 1 și alte texte paralele au fost folosite în speculații teozofice periculoase (cei care studiau misticismul lui Merkabhah („car") credeau că acestea erau cheia pentru înțelegerea misterelor creației); mai presus de toate, numeroase detalii din cap. 40-48 au fost considerate contrare legii lui Moise, care era considerată deja ca fiind imuabilă. Eforturile lui Hananiah ben Hezekiah, care a soluționat discrepanțele aparente, au garantat păstrarea cărții lui Ezechiel în canonul fariseic, pentru citire publică.

Această poziție a fost rareori contestată, așa încît J. Skinner a putut să facă în 1898 următoarea afirmație (*HDB*, 1, p. 817a): „Cartea lui Ezechiel (cu excepția unui text care a fost alterat întrucîtva) există în forma în care a ieșit de sub pana autorului ei... Unitatea sau autoritatea cărții nu a fost pusă la îndoială decît de un număr foarte redus de cercetători. Ea nu numai că poartă pecetea unei singure minți în frazeologia sa, în imaginile sale și în modul de gîndire, ci este și aranjată după un plan atît de clar și de cuprinzător încît dovada unui plan literar în compunerea cărții devine cu totul irezistibilă".

În ciuda solidității acestor argumente, poziția a început să se schimbe în 1924; atacurile împotriva unității și autenticității cărții lui Ezechiel pot fi împărțite în trei grupe care tind să se suprapună.

a. Data scrierii

C. C. Torrey a considerat că este un pseudo epigraf, scris prin 230 î.d.Cr., descriind urîciunile din timpul domniei lui Manase; un editor i-a dat forma prezentă, nu mai tîrziu de anul 200 î.d.Cr. M. Burrows a ajuns la o dată similară pe baza dovezilor lingvistice. L. E. Browne a propus o dată în timpul domniei lui Alexandru cel Mare. J. Smith, pe de altă parte, a considerat că Ezechiel a fost un israelit din regatul de N, deportat în 734 î.d.Cr., care a profețit pentru tovarășii săi de exil pînă cînd s-a întors la Ierusalim, în 691 î.d.Cr., unde a rostit majoritatea profețiilor sale. Aceste păreri au găsit prea puțină acceptare.

b. Locul profeției

Deși data propusă de Torrey a găsit prea puțină acceptare, mulți au urmat ideea lui și au considerat că o mare parte a acestei cărți a fost scrisă în Palestina. Mulți cred că, dacă Ezechiel a fost deportat sau nu în 597 î.d.Cr., el a profețit în Ierusalim sau în apropiere, pînă la distrugerea cetății în 586 î.d.Cr. Probabil că cea mai bună prezentare a acestei păreri o face Pfeiffer, *IOT,* 1948, p. 535-543. Principala justificare a acestei interpretări este înțelegerea greșită a profețiilor lui Ezechiel dinainte de 586 î.d.Cr., ca fiind adresate Ierusalimului care era condamnat. Marea slăbiciune este că necesită o rearanjare extensivă a textului, precum și absența vreunui motiv adecvat pentru distorsionarea activității concrete a lui Ezechiel.

c. Unitatea cărții

Bazîndu-se în principal pe contrastul dintre poezia și proza lui Ezechiel, G. Holscher i-a atribuit lui Ezechiel numai 170 de versete (majoritatea în poezie) din totalul de 1.273, considerînd că restul versetelor provin de la un editor levitic din perioada 500-450 î.d.Cr. W. A. Irwin a ajuns la rezultate similare prin alte metode, atribuindu-i lui Ezechiel vreo 350 de versete. Mulți refuză să-i atribuie lui Ezechiel cap. 40-48. Argumentele lor contrazic exegeza mai profundă, dar ei nu au reușit să convingă majoritatea teologilor, deși inserările editoriale sînt acceptate tot mai mult.

Este corect să spunem că aceste studii critice intense s-au anihilat reciproc în mare măsură. Ele au dus la o înțelegere mai profundă a multor aspecte ale cărții, dar au lăsat poziția generală la fel ca și înainte de 1924. O dată cu lucrarea lui C. G. Howie a avut loc o întoarcere generală la o poziție mai conservatoare. În prezent sînt puțini cercetători care contestă că această carte este o scriere din perioada exilului, scrisă de Ezechiel însuși. G. Fohrer, pe temeiuri subiective, refuză să atribuie profetului ceva mai mult de 100 de versete din primele 39 de capitole, dar aceasta nu afectează secțiunea majoră a mesajului său. Cam același număr de versete din ultimele 9 capitole sînt contestate, dar aici motivul pare să fie și mai subiectiv.

A avut loc de asemenea o îndepărtare generală de la ideea că Ezechiel trebuie să fi profețit în Ierusalim în prima parte a activității sale. Cel mai recent comentariu major, cel al lui W. Zimmerli, adoptă în general o poziție conservatoare, dar nu îi atribuie lui Ezechiel compunerea cărții.

III. Textul

Multe *hapax legomena* (expresii care apar o singură dată) mulți termeni consacrați precum și obscuritatea limbajului simbolic au dus adesa la erori ale scribilor. LXX poate fi folosită frecvent pentru a corecta textul ebraic, dar numai cu foarte multă grijă. Există o comparație interesantă a textului ebraic și grecesc în cartea lui Cooke, *Ezekiel, ICC,* p. xl-xlvii.

IV. Învățătura religioasă a cărții

Pentru a înțelege corect cartea trebuie să înțelegem că, la fel ca și toate scrierile profeților, ea nu este un manual de teologie; este Cuvîntul lui Dumnezeu adresat unei rămășițe oropsite din exil, unei populații care trecea printr-o stare pe care teologii din vremea aceea o considerau imposibilă. Dacă Ezechiel, prin simbolismul său, pare să accentueze transcendența lui Dumnezeu, o face pentru a arăta clar că omnipotența lui Dumnezeu nu poate fi limitată de falimentul poporului Său. Aceasta conduce la cea mai necruțătoare demascare a istoriei și religiei Israelului din VT (16; 20; 23). Promisiunea restaurării nu mai este legată de pocăința prealabilă a poporului, ci este un act al harului lui Dumnezeu care duce la pocăință (36:16-32). Restaurarea este menită, mai presus de orice, să reabiliteze onoarea lui Dumnezeu și nu este făcută de dragul Israelului. Deoarece totul se datorează harului lui Dumnezeu, relația dintre individ și Dumnezeu nu depinde de ereditate sau de trecutul lui (18 33:10-20). Din cap. 40-48 mulți l-au zugrăvit pe Ezechiel ca pe un ritualist preoțesc, îngust, dar aceasta se datorează faptului că ei nu au observat caracterul fundamnetal escatologic al acestor capitole. O mărturie în favoarea acestui fapt este aparenta lipsă de interes a celor întorși din exil pentru aceste capitole. Ei nu au încercat să transpună în practică nici măcar acele elemente care le stăteau în putere, cum a fost confirmarea urmașilor lui Țadoc (44:15-16), sau aparenta repetare a Zilei Ispășirii (45:18, 20). În simbolismul conformării exacte la planul divin și la lege nu se arată că în cele din urmă poporul lui Dumnezeu se va conforma perfect la scopurile Lui.

BILBIOGRAFIE. G. Hölscher, Hesekiel: *Der Dichter und das Buch*, 1924; M. Burrows, *The Literary Relations of Ezekiel,* 1925; C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy,* 1930; G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel, ICC,* 1936; W. A. Irwin, *The Problem of Ezekiel,* 1943, „Ezekiel Research since 1943", *VT* 3, 1953, p. 54-64 C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel,* 1950; G. Fohrer și K. Galling, *Ezekiel,* 1955; J. B. Taylor, *Ezekiel, TOTC,* 1969; W. Zimmerli, *Ezekiel.*

H.L.E.

EZEL. Locul de întîlnire stabilit de David și Ionatan, menționat în 1 Sam. 20:19. Uneori este considerat că înseamnă „plecare", dar unele traduceri (RVmg și RSV) urmează LXX si traduc „movilă" sau „grămada aceea de pietre", și presupun o alterare a textului ebr. Vezi de asemenea 1 Sam. 20:41.

G.W.G.

EZRA. Potrivit cu relatarea din Ezra 7, Ezra a fost trimis la Ierusalim de către Artaxerxe I în anul 458 î.d.Cr. Se pare că el a deținut în Persia poziția de Ministru secretar de stat pentru problemele evreilor. Misiunea lui a fost să impună respectarea uniformă a legii iudaice și pentru aceasta el a avut autoritatea să numească funcționari în statul evreu. Un număr mare de exilați au venit cu el și el a adus pentru Templu daruri valoroase din partea regelui și din partea evreilor exilați. Lui i s-a cerut să abordeze problema căsătoriilor mixte și, după ce a postit și s-a rugat, el împreună cu un comitet au întocmit o listă cu cei vinovați și i-a convins cel puțin pe unii să se despartă de soțiile lor păgîne (10:19).

După această întîmplare nu mai știm nimic despre Ezra, însă îl reîntîlnim cînd citește în public legea, în Neem. 8. Aceasta s-a petrecut în anul 444 î.d.Cr. Întrucît el a fost trimis de rege într-o misiune temporară, probabil că s-a întors și a prezentat un raport, dar a fost trimis din nou într-o misiune similară atunci cînd s-a încheiat construirea zidurilor cetății. În Neem.

12:36 ş.urm., scriitorul acestei cărţi povesteşte că el însuşi a condus un grup în jurul zidurilor cu ocazia dedicării, iar Ezra a condus celălalt grup.

Bazîndu-se în principal pe trei pasaje, mulţi cercetători au susţinut că Ezra nu a mers la Ierusalim pînă pe vremea lui Artaxerxe II, adică în 398 î.d.Cr., la multă vreme după Neemia.

a. Ezra 9:9 vorbeşte despre un zid al cetăţii, dar zidul nu a fost construit decît pe vremea lui Neemia. Însă Ezra 4:12 arată că un zid oarecare era în curs de construcţie pe vremea lui Artaxerxe I şi probabil că 4:23 şi Neeem. 1:3 se referă la distrugerea acestui zid. Ezra se bucură în credinţă de lucrarea care a progresat pînă la acel punct.

b. Ezra 10:1 vorbeşte despre o adunare foarte mare în Ierusalim, în timp ce Neem. 7:4 spune că *numai cîţiva oameni* locuiau în cetate. Dar contextul din Ezra 10 arată că adunarea a fost alcătuită din oameni din toate împrejurimile Ierusalimului (vezi 10:7), în timp ce Neem. 7 se referă la locuinţele din cetate.

c. Ezra 10:6 vorbeşte despre Iohanan, fiul lui Eliaşib, ca fiind contemporan cu Ezra. Din Neem. 12:22-23 ştim că Iohanan a fost nepotul lui Eliaşib, iar din Papirusul Elefantin ştim că Iohanan a fost mare preot în 408 î.d.Cr. Dar Iohanan a fost un nume obişnuit şi este logic să credem că Eliaşib a avut un fiu numit Iohanan, şi un alt fiu, Ioiada care, la rîndul său a avut un fiu, Iohanan, care a devenit mare preot. Ezra 10:6 *nu afirmă că Iohanan a fost mare preot în zilele lui Ezra.*

Împotriva concepţiei că scriitorul cărţii lui Ezra şi Neemia a făcut confuzie între Artaxerxe I şi II (lucru pe care-l implică această teorie despre prioritatea lui Neemia), putem spune că un scriitor din 330 î.d.Cr. nu ar fi putut confunda ordinea celor doi bărbaţi. Dacă Ezra a venit cu adevărat în 398 î.d.Cr., cîţiva dintre contemporanii scriitorului şi-ar fi adus aminte de el, şi mulţi ar fi aflat despre el de la părinţii lor; dar nimeni nu şi- ar fi amintit de Neemia. Astfel, scriitorul nu ar fi putut să-l pună din greşeală pe Ezra înainte de Neemia şi nimeni nu a sugerat vreun motiv pentru a face lucrul acesta în mod deliberat. (Vezi J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958; H. H. Rowley, „The Chronological Order of Ezra and Nehemiah", în *The Servant of the Lord and Other Essays*, 1952, p. 129 ş.urm.)

Trebuie să remarcăm că Ezra a avut o reputaţie bună între evreii din vremurile post-exilice. În 2 *Esdras* 14 ni se spune că el ar fi fost inspirat de Dumnezeu să scrie din nou Legea, care fusese distrusă în timpul Exilului, precum şi o serie de alte cărţi. Vezi de asemenea articolul următor.

BIBLIOGRAFIE. H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber*, 1930; W. F. Albright, „The Date and Personality of the Chronicler", *JBL* 40, 1921, p. 104 ş.urm.

J.S.W.

EZRA, CARTEA LUI.

I. Schiţa conţinutului

a. 1:1-11. Cirus le permite evreilor să se întoarcă din exil sub conducerea lui Şeşbaţar. 537 î.d.Cr.

b. 2:1-70. Registrul celor care s-au întors.

c. 3:1-13. Este ridicat altarul şi este pusă temelia Templului. 536 î.d.Cr.

d. 4:1-5, 24. Duşmanii împiedică lucrările pînă în vremea lui Darius.

e. 4:6-23. Alte împotriviri la construirea zidurilor cetăţii în timpul domniei lui Asuerus (Xerxes, 485-465 î.d.Cr.) şi Artaxerxe (464-424 î.d.Cr.) au avut ca rezultat un decret pentru încetarea completă a lucrărilor de construcţie.

f. 5:1-6:22. Reluarea construirii Templului la îndemnul profeţilor Hagai şi Zaharia. În ciuda protestelor adresate lui Darius, lucrarea este încheiată. 520-516 î.d.Cr.

g. 7:1-28. Ezra este trimis din Persia ca să impună respectarea Legii. 458 î.d.Cr.

h. 8:1-36. Călătoria lui Ezra şi sosirea lui în pace.

i. 9:1-10:44. *Ezra şi evreii abordează problema* căsătoriilor mixte.

În această schiţă se presupune că autorul a colectat exemplele de împotrivire în 4:6-23. Sînt unii care cred că Asuerus din v. 6 este Cambise (529-522 î.d.Cr.) iar Artaxerxe din v. 7 este uzurpatorul Gaumata, sau Pseudo-Smerdis, care a domnit cîteva luni în 522-521 î.d.Cr. Dar subiectul la care se referă v. 7-23 este zidul cetăţii şi nu Templul, şi este probabil că daunele menţionate în v. 23 sînt cele despre care vorbeşte Neem. 1:3.

II. Autorul şi data scrierii

Vezi nota generală din *CRONICI, din care este probabil că a făcut parte cartea lui Ezra şi cea a lui Neemia. Potrivit tradiţiei, autorul este Ezra însuşi, dar unii susţin că data scrierii este în jur de 330 î.d.Cr.Fie că Ezra a fost sau nu editorul final, cap. 7-9 par să fie scrise de mîna lui şi o mare parte a acestei secţiuni este scrisă la persoana întîi singular. Relatarea din cap. 1-6 este compilată din documente scrise, care includ decrete (1:2-4; 6:3-12), genealogii şi liste de nume (2) şi scrisori (4:7-22; 5:6-17). Există două secţiuni care

Data î.d.Cr.	Regi persani	Date î.d.Cr.	Evenimente în Ierusalim
539-530	Cyrus	537	Prima încercare de a reconstrui Templul
530-522	Cambyses		
522-486	Darius I ystaspes	520-516	Templul reconstruit
486-465	Xerxes I		
465-424	Artaxerxes I Longimanus	458	Ezra trimis la Ierusalim de Artaxerxes
		445-433	Neemia guvernator în Iudeea
423-404	Darius II Nothus	410 şi 407	Scrisori de la evreii de la Elefantine - către Iohanan, marele preot de la Ierusalim, şi Bogos, guvernatorul Iudeii.
404-359	Artaxerxes II Mnemon		
359/9-338/7	Artaxerxes III Ochus		
338/7-336/5	Arses		
336/5-331	Darius III Condomanus		

Cronologia cărţii lui Ezra.

s-au păstrat în aramaică (4:8-6:18; 7:12-26). Limba aramaică era limba diplomatică din zilele acelea și era potrivită pentru secțiunile care se ocupă cu scrisorile și decretele care au circulat între Palestina și Persia.

III. Credibilitatea

Nu există nici o dificultate în armonizarea documentelor care sînt găsite în cartea lui Ezra cu datele cunoscute din istoria seculară. Putem observa următoarele:

a. Decretul lui Cirus (1), în care-L recunoaște pe Iehova, este în armonie cu referirile favorabile ale lui Cirus la zeități în scrierile contemporane. Acesta este un decret public, în termeni care să fie pe placul evreilor. Decretul oficial din 6:3-5 este scris în cronici și dă dimensiunile maxime ale Templului pentru care regele era pregătit să ofere un ajutor financiar.

b. Se arată că din Hg. 2:18 aflăm că temelia Templului a fost pusă în 520 î.d.Cr., în timp ce Ezra 3:10 arată că temelia a fost pusă în 536 î.d.Cr. De fapt, atît de puțin s-a lucrat în perioada dintre cele două date încît este probabil ca trezirea spirituală să fi început cu o nouă ceremonie de punere a temeliei. Cronicile arată că pentru clădirile importante existau mai multe pietre oficiale de temelie.

c. Data venirii lui Ezra este legată de cartea lui Neemia și este examinată separat în articolul *EZRA, de mai sus. Vezi de asemenea *NEEMIA, *ȘEȘBAȚAR, *ZOROBABEL.

IV. Cartea lui Ezra și 1 Esdra

Esdra este echivalentul grec pentru Ezra și Apocrifele noastre conțin 1 Esdra, o carte care este foarte asemănătoare cu Ezra, deși există anumite diferențe izbitoare. 1 Esdra cuprinde material începînd cu 2 Cron. 35:1 pînă la sfîrșitul cărții lui Ezra, după care continuă cu Neem. 8:1-12. Istoria este încurcată. Astfel, Cirus permite întoarcerea sub conducerea lui Șeșbațar, în timp ce Darius l-a însărcinat pe Zorobabel să meargă și să construiască Templul și cetatea; totuși, în 5:70-73 afirmă că Zorobabel a lucrat în Iuda „cît timp a trăit Regele Cirus". Astfel, deși o comparație a celor două versiuni poate fi utilă, dintre acesteacartea lui Ezra este fără îndoială versiunea cea mai credibilă. Faimoasa povestire despre cei trei păzitori vine din 1 Esdra 3.

BIBLIOGRAFIE. J. Stafford Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958; L.W. Batten, *Ezra and Nehemiah, ICC*, 1913; J. M. Myers, Ezra, *Nehemiah, AB*, 1965; A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism*, 1935; L. E. Browne, *Early Judaism*, 1920; K. Galling, „The Golalist in Ezra ii/Neh. vii", *JBL* 70, 1951, p. 149 ș.urm.; F. D. Kidner, *Ezra and Nehemiah, TOTC*, 1979.

J.S.W.

EXCOMUNICARE. Mat. 18:15-18; 1 Cor. 5; 2 Cor. 2:5-11; Tit 3:10. Excluderea unui membru al bisericii datorită unei abateri grave (sau a unei abateri mai mici agravată prin încăpățînare). Este ultimul pas în aspectul negativ al disciplinării normale - există de asemenea *Anatema și predarea în mîna lui *Satan. Cînd disciplinarea educativă *(disciplina)* nu reușește să prevină abaterile, este folosită disciplinarea represivă, pentru a îndepărta aceste abateri. *Gradus admonitionis* care duce pînă la excomunicare reprezintă o formă de mustrare particulară (aplicabilă la toți, Lev. 19:17), iar dacă aceasta se dovedește ineficientă, biserica trebuie să recurgă la mustrarea în fața mai multor martori; și în final, cel care s-a abătut trebuie să fie mustrat de biserică, și anume, prin reprezentanții aleși în acest scop, după modelul evreiesc. Apostolul pune această responsabilitate pe umerii bisericii locale (1 Cor. 5:4-13). Dacă cel care a păcătuit nu arată semne de pocăință, el trebuie să fie excomunicat. „Să fie pentru tine ca un păgîn și ca un vameș" (Mat. 18:17).

Unii critici (*de ex.* Bultmann, T. W. Manson) susțin că acest procedeu „cvasilegal" este o elaborare ulterioară a bisericii, bazată pe surse rabinice. Dar în cazul acesta este greu să înțelegem de ce i-a mustrat atît de aspru Pavel pe corinteni pentru că au neglijat-o. De asemenea, condamnarea învățăturilor rabinice de către Domnul nostru trebuie să fi fost proaspătă în amintirea lor (Mat. 23:13 ș.urm.). S-a afirmat că sensul înjositor al expresiei „păgîn și vameș" arată o origine iudeo-creștină, cca. 50 d.Cr. Această afirmație este, în cel mai bun caz, îndoielnică. În ultimă analiză este o problemă legată de „validitatea istorică a scrierii Evangheliei și a originii creștinismului, iar această problemă este imposibil de ignorat" (W. Manson, *Jesus the Messiah*, 1952, p. 26). Gîndirea Bisericii primare a fost gîndirea Domnului.

Greșelile publice cunoscute trebuie să fie mustrate în public (1 Tim. 5:20; Gal. 2:11, 14). Abaterile foarte grave atrag o excomunicare imediată (1 Cor. 5:3). De asemenea, este demn de remarcat că excomunicarea, oricît de mult ar fi aplicată, nu va produce o biserică perfectă, deoarece trebuie să ignore păcatele ascunse și ipocrizia. De asemenea, uleiul îngăduinței trebuie amestecat cu oțetul severității: „Noi socotim că este potrivit cu doctrina sănătoasă ... să ne ținem în frîu viața și opinia, așa încît să suportăm pe cîini în biserică, de dragul păcii bisericii, iar cînd pacea bisericii este asigurată, să nu dăm cîinilor lucrurile sfinte ... astfel ca să nu fim nepăsători în numele răbdării, nici să nu fim cruzi, sub pretextul zelului" (Augustin, *Short Treatises*, 1884, p. 43.).

Scopul excomunicării este, în primul rînd, promovarea gloriei lui Dumnezeu, ca Numele Lui să nu fie hulit datorită răului vădit din Biserică; în al doilea rînd, scopul este prevenirea întinderii răului la ceilalți membri (1 Cor. 5:6), iar în al treilea rînd, ca să-l determine pe cel care a păcătuit să se pocăiască. Acest ultim scop este considerat izbăvitor (Calvin, *Institutes*, 4. 12. 5).

Excomunicarea presupune întreruperea relațiilor normale cu cel care a păcătuit, deși nu încetăm să ne rugăm pentru pocăința lui; și deși cel excomunicat nu poate avea parte de beneficiile sacramentelor, el va fi îndemnat să asiste la propovăduirea Cuvîntului.

R.N.C.

EXODUL. Acest eveniment a marcat nașterea Israelului ca națiune și ca teocrație, prin legămîntul de la Sinai care a urmat imediat după Exod.

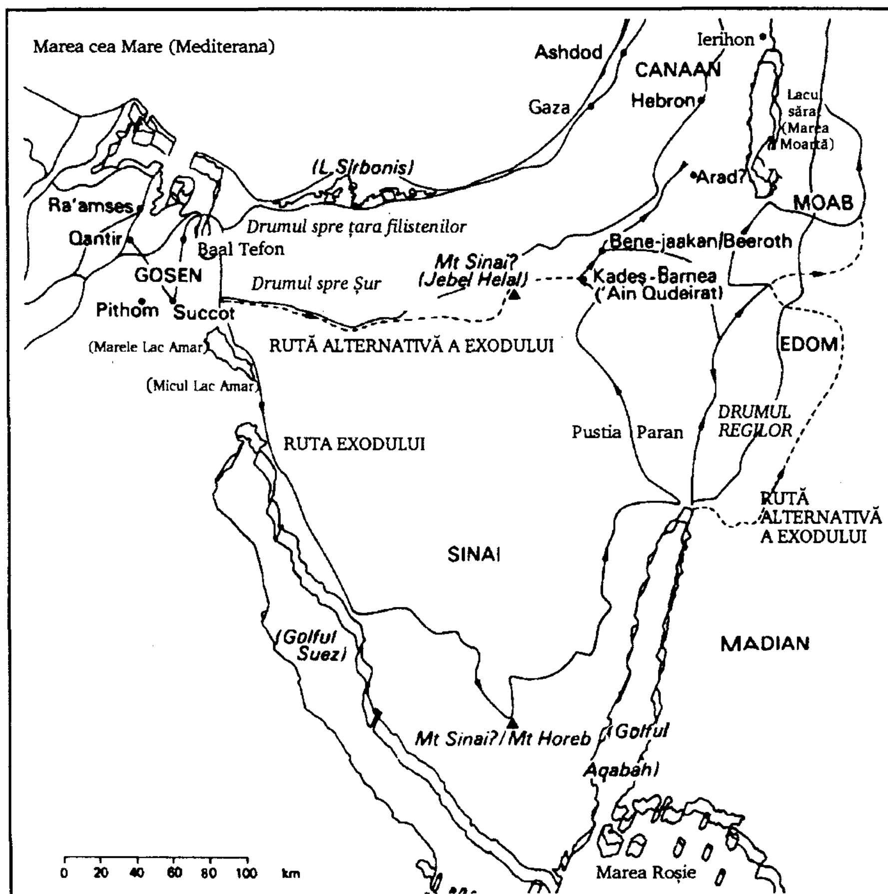
I. Evenimentul propriu-zis

După șederea evreilor în Egipt în partea de E a Deltei Nilului timp de 430 de ani (Exod. 12:40-41), ședere care a culminat cu înrobirea pentru muncile forțate în timpul Dinastiei a 18-a și a 19-a, Dumnezeu l-a însăr-

cinat pe Moise, avîndu-l pe Aaron ca purtător de cuvînt, să scoată din Egipt pe sclavii evrei, urmașii tribali ai lui Avraam, Isaac și Iacov, pentru a deveni o națiune în Palestina, țara promisă (Exod. 3-4). În ciuda ostilității și puterii vremelnice a lui faraon și apoi în ciuda lipsei de credincioșie a Israelului, formarea națiunii avea să aibă loc (Ios. 24).

Ieșirea în masă a unui grup mare de supuși dintr-un stat important nu constituie ceva imposibil sau fără precedent în antichitate. În ultima parte a secolului al 15-lea î.d.Cr. locuitorii din vreo patrusprezece „țări", „ținuturi de munte" și orașe pare să fi părăsit locurile lor din regatul hitit și s-au transferat în țara Isuwa (Prolog la tratatul lui Suppiluliuma și „Mattiwaza", Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, 1923, p. 5), dar au fost aduși înapoi mai tîrziu de puternicul rege hitit Suppiluliuma. Încercările lui Faraon de a opri și apoi de a recuceri pe evrei au fost zădărnicite de intervenția lui Dumnezeu care a dezlănțuit împotriva lui forțele naturii în nouă plăgi și o pedeapsă supranaturală în a zecea plagă, iar apoi a înecat în Marea Roșie (sau Marea Trestiei) pe urmăritorii aflați în care de război. Chemarea națiunii în felul acesta este unică și a fost făcută cu scopul ca ei să-L slujească pe Dumnezeu și să împlinească un legămînt făcut cu Dumnezeul lor. Nu încape îndoială că oamenii care au fugit în Isuwa s-au considerat asupriți, dar nu au avut o însărcinare pozitivă sau o chemare divină pentru un destin înalt. Împreună cu Israel a ieșit o mulțime pestriță, amestecată în ce privește motivele și originea („o mulțime ... de tot soiul", Exod. 12:38, ebr. *'ēreb̠rab̠*, echivalent cu „persoane din clasa cea mai de jos a societății"). Acest grup a preferat carne în loc de mană (Num. 11:4; ebr. *'ᵃsap̄sup̄*, „gloată, prostime").

Alte aspecte specifice ale Exodului sînt tratate în cadrul altor articole, după cum urmează: Pentru *data* Exodului, vezi *CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT. Pentru drumul urmat în Exod, vezi de asemenea localitățile egiptene *TABĂRA DE LÎNGĂ MARE, *BAAL-ȚEFON, *PITOM, *RAMSES, *SUCOT, *MIGDOL, *etc.*, iar pentru călătoria în Sinai, *PUSTIA PRIBEGIEI, *SINAI și locuri individuale; *ELIM, *REFIDIM, etc. Pentru cadrul egiptean legat de asuprire și condițiile din vremea Exodului, vezi *EGIPT (IV), *MOISE și *PLĂGILE DIN EGIPT.



Ruta posibilă a Exodului.

II. Exodul în istoria de mai tîrziu

În generațiile de mai tîrziu profeții au îndemnat în repetate rînduri poporul Israel să se întoarcă la Dumnezeul său, iar psalmiștii amintesc în meditațiile lor acest Exod - harul izbăvitor al lui Dumnezeu de a scoate poporul din robia egipteană pentru a împlini promisiunile făcute patriarhilor, de a-L sluji pe El și de a exemplifica adevărul Lui. Ei considerau că marea izbăvire trebuie să fie amintită întotdeauna cu recunoștință și trebuie să aibă ca rezultat ascultarea. Pasajele care conțin asemenea idei sînt: cărțile istorice, Jud. 6:8-9, 13; 1 Sam. 12:6, 8; 1 Împ. 8:51; 2 Cron. 7:22; Neem. 9:9 ș.urm.; Psalmi: Ps. 77:14-20; 78:12-55; 80:8; 106:1-12; 114. Dintre profeți, vezi Osea 11:1; Ier. 7:21-24; 11:1-8; 34:13; Dan. 9:15. În NT Cristos a realizat „Exodul" final, izbăvirea deplină (*cf.* Evr. 13:3 și alte texte).

BIBLIOGRAFIE. J. J. Bimson, *Redating the Exodus and the Conquest*, 1978 (prezintă dovezile arheologice și de altă natură în favoarea datării Exodului și Cuceririi în secolul al 15-lea î.d.Cr.); D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, 1963; R. E. Nixon, *The Exodus in the New Testament*, 1963.

K.A.K.

EXODUL, CARTEA.

I. Schița conținutului

Exodul (forma latinizată a cuvîntului grec *exodos* din LXX, „ieșire") este a doua secțiune a Pentateuhului și se ocupă cu soarta Israelului după vremurile prielnice cînd Iosif a fost guvernator. Cartea relatează despre două puncte culminante în istoria Israelului: izbăvirea din Egipt și darea Legii. Din această cauză, evenimentele Exodului ocupă un loc central în revelația de Sine a lui Dumnezeu pentru poporul Său, nu numai în vechiul legămînt ci și în cel nou, în care mielul de Paște constituie un arhetip pentru jertfa Domnului nostru, iar sărbătoarea Paștelor este adaptată ca și comemorarea izbăvirii noastre.

Evenimentele care au condus la fuga Israelului din Egipt și care au urmat după aceasta constituie tema principală a cărții. Cadrul cronologic este dat numai în termeni generali, în armonie cu modul ebraic de tratare a istoriei ca o serie de evenimente și nu ca o succesiune de date.

După ce dă o notă genealogică scurtă pentru a realiza trecerea de la Genesa, carteaîncepe cu descrierea neliniștii egiptenilor datorită înmulțirii numerice a israeliților. Pentru a contracara ceea ce ei considerau o amenințare crescîndă, egiptenii i-au supus pe israeliți la munci forțate sub supravegherea unor ispravnici egipteni, probabil pentru a satisface nevoia curentă de brațe de muncă și pentru a-i ține sub observație. După aceea muncile lor au fost intensificate, probabil pentru a reduce timpul liber și pentru a reduce la minim prilejurile lor de a se răscula. În fine, a fost făcută o încercare de a opri creșterea populației prin exterminarea tuturor băieților nou-născuți. Au ales exterminarea băieților și nu a fetelor deoarece bărbații erau considerați ca potențiali instigatori la revoltă. Această ultimă măsură oferă cadrul pentru relatarea nașterii și creșterii lui Moise, al doilea personaj ca importanță în istoria evreilor, la curtea Egiptului. Prima parte a vieții lui, întîlnirea cu Dumnezeu și ridicarea lui la o poziție de conducere ocupă cap. 2-4. În cap. 5-13 se relatează încercările de a obține eliberarea Israelului, care se încheie cu *Plăgile asupra Egiptului și cu instituirea *Paștelor. După trecerea *Mării Roșii și după celebrarea trecerii în cîntări (14:1-15:21) urmează un jurnal al călătoriei către Sinai (15:22; 18:27). Restul cărții vorbește despre Legămîntul de la Sinai (19-31), încălcarea acestuia (32-33), înnoirea lui (34) și construirea *cortului întîlnirii în conformitate cu instrucțiunile date (35-40).

II. Autorul

Principalele școli de critică biblică afirmă că Exodul este compus din elemente variate, provenind din mai multe surse, datînd din secolul al 8-lea pînă în secolul al 2-lea î.d.Cr. (A. H. McNeile, *Exodus*, p. ii; *PENTATEUHUL, secțiunea II). La presupusele documente J (pasaje în care apare cuvîntul *YHWH*), E (Elohim), D (școala Deuteronomică), P (școala preoțească) și R (diferiți redactori) au fost adăugate L (surse laice, E. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, 1965, p. 191) și B (*Bundesbuch*, cartea legămîntului, Exod. 20:22-23:33, Eissfeldt, p. 191). Potrivit lui Eissfeldt (p. 211), ordinea creșterii Exodului s-ar părea să fie: L J E B P R^J R^E R^B R^P, unde R este redactorul care a adăugat sursa indicată de literele mici (p. 210 ș.urm.).

După părerea lui Eissfeldt, atitudinea „pioasă" a redactorilor față de materialul lor - privită din punct de vedere literar și estetic - a constituit un dezavantaj, întrucît „pietatea" aceasta i-a împiedicat să producă din materialele lor o unitate literară nouă și superioară. Această reținere trebuie să fi fost într-adevăr remarcabilă dacă ținem seamă de proporțiile reconstituirii literare pe care au întreprins-o fără nici o neliniște sufletească aparentă. McNeile, însă, spune deschis: „Întrucît în toate epocile istoriei israelite fiecare instituție civilă și religioasă era comparată cu standardul stabilit de Moise, fiecare epocă a considerat necesar să modifice scrierea originală" *op. cit.* p. ix). De asemenea, potrivit lui McNeile, scopul preoților scriitori a fost „să sistematizeze tradițiile și să le completeze adesea, sub dominarea ideilor religioase" (*op. cit.* p. lxxix) și el mai consideră că „naratorii au îmbogățit narațiunea din imaginația lor" și „tradițiile au acumulat elemente miraculoase în secolele care s-au scurs de la evenimentele petrecute și pînă în vremea scriitorilor" (p. cxii).

În privința lui Moise, McNeile spune: „Tradițiile vagi despre fondatorul religiei naționale au fost transmise oral ... și în jurul vieții lui au fost adunate detalii legendare" (p. cviii). El continuă: „Se poate afirma cu convingere că Moise nu ar fi putut scrie o serie de precepte morale"; și, „Este imposibil să spunem despre vreun detaliu anumit că ar fi provenit de la Moise însuși" (p. cxvii). Cu privire la cortul întînirii, același autor spune: „Istoricitatea este contestată fără ezitare de către toți cei care acceptă principiile majore de critică istorică și literară" (p. cxviii). Motivul pentru scepticismul exprimat în această privință este menționarea cortului întîlnirii, în 33:7, despre care se susține că este identic cu cortul lui Dumnezeu. Este clar, însă, că textul se referă aici la un fapt petrecut înainte de înălțarea cortului, a cărui destinație era să fie un sanctuar, simbolizînd prezența lui Dumnezeu în mijlocul lor (25:8). S. R. Driver crede că obiceiurile și ritualurile „sînt antedatate și prezentate ca fiind deja confirmate și aplicate în epoca Mozaică" (*Exodus*, p. lxv).

Dacă aceste păreri ar avea vreo valabilitate obiectivă, narațiunile din Exodul ar înceta să aibă o valoare istorică. Ipotezele emise nu pot fi dovedite. Eissenfeldt spune: „... Toată critica Pentateuhului este o ipoteză, dar o ipoteză care se bazează pe argumente foarte semnificative" (*op. cit.*, p. 240).

Este ciudat că documentul P, scris din punctul de vedere preoțesc, face atît de puțin pentru a mări importanța preoției. Moise, liderul politic, este cel care rămîne eroul mare, iar cel care permite poporului să cadă în idolatrie este Aaron, preotul, pe care Moise îl mustră și îl repune în drepturi. Dacă toate materialele au fost aranjate pentru a da un tablou ideal al teocrației, care se presupune că a existat în vremea lui Moise (Driver, *op. cit.*, p. xii), atunci proiectul a falimentat, dacă avem în vedere încăpățînarea și needucabilitatea poporului.

Deținerea de către o lucrare literară a unor surse este considerată de criticii literari contemporani ceva foarte obișnuit și nu ar fi interpretată nicidecum că aceste surse sînt dovezi că lucrarea ar avea mai mulți autori (de ex. J. L. Lowes, *The Road to Xanadu*). De asemenea, faptul că stilul este dictat într-o măsură mare de subiect, nu de particularitățile vocabularului este considerat în prezent o afirmație axiomatică. Compararea pretinsei structuri compuse a Pentateuhului cu scrierile istoricilor arabi, care sînt o simplă înșiruire a martorilor lor, nu se aplică la scrierile din Orientul antic semit (A. T. Chapman, *Introduction to the Pentateuch*, 1911).

Aplicarea criteriilor de disecare la documente a căror unitate este indiscutabilă arată că aceste criterii sînt fără valoare (*cf.* *EGIPT, V.b). Selecția criteriilor a fost arbitrară și alte selecții posibile duc la rezultate complet diferite. Un pasaj cheie pentru justificarea fragmentării documentare este Exod. 6:3, unde se susține că introducerea numelui *YHWH* este o inovație. Accentul pus aici pe continuitatea identității cu Dumnezeul patriarhilor nu indică nicidecum o nouă direcție. Există două interpretări posibile ale acestui verset. „Numele" menționat aici se poate referi nu la un apelativ, ci poate reprezenta „onoare" și „caracter", așa cum se întîmplă adesea la popoarele semite. Pe de altă parte, propoziția poate fi luată ca o interogație eliptică: „Căci (oare) nu le-am făcut cunoscut Numele Meu, *YHWH*?" Cuvintele „și de asemenea", din versetul următor, urmate de o afirmație pozitivă dă de înțeles o afirmație pozitivă precedentă (W. J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, 1955, p. 17 ș.urm.; G. R. Driver, „Affirmation by Exclamatory Negation", *Journal of the Ancient Near East Soc., Columbia Univ.* 5, 1973 (T. H. Gaster vol.), p. 109. Multe studii au fost dedicate tradițiilor conținute în Exodul, în special studiile lui G. von Rad și M.Noth. Toate lucrările asemănătoare cu ale lor sînt pur speculative, cîtă vreme sînt bazate pe critica literară subiectivă descrisă mai sus, și sînt concepții părtinitoare despre istoria religioasă a Israelului. Totuși, este un progres în faptul că tradițiile sînt considerate în multe cazuri ca fiind mult mai vechi decît sursele literare.

Concepția ebraică, încă din vremea lui Iosua (8:34 ș.urm.), la care a aderat și Domnul nostru și care a fost acceptată de biserica creștină, afirmă că Exodul a fost lucrarea lui Moise. Pe baza dovezilor interne, aceasta este de asemenea impresia pe care o dă cartea însăși. Nu a fost oferită nici o dovadă filologică obiectivă care să contrazică această concepție. Dacă a avut loc vreo editare, este de așteptat să fi fost limitată la lucruri cum sînt modernizarea numelor geografice. Această editare făcută în mod onest, și în scopul clarificării, nu ar aveanicidecum obiectivul de a insera în documente interpolări extinse, prezentîndu- le ca și compuneri din epoca Mozaică.

III. Textul

Textul Exodului se remarcă prin numărul mic al erorilor de transcriere. Uneori au fost omise litere. Sînt cîteva exemple de repetare accidentală a literei dittografie (de ex., posibil în *sammîm*, „mirodenii", în 30:34). Haplografia (scrierea o singură dată a cuvintelor sau literelor care apar de două ori) este întîlnită, de ex., în 19:12, unde a fost omis un *m* (= „de la"). În 11:1 o notă de pe marginea manuscrisului se poate să se fi strecurat în text: „Cînd vă va lăsa să plecați de tot". În 20:18, prin omiterea literei ebr. *y*, „frică" a devenit „vedea". În 34:19 articolul hotărît ebr. *h* a devenit *t*. În 23:3, prin citirea greșită a lui *g* ca *w*, „mare" a devenit „sărac" (*cf.* Lev. 19:15). În 17:16 se pare că s-a făcut oconfuzie între literele *k* și *n*: probabil că ar trebui să citim: „El a zis: Puterea este cu steagul Domnului". În 23:5 b se pare că a fost înlocuit cu *r*, schimbînd „a ajuta" în „a abandona"- ar fi posibil să citim: „Să nu treci pe lîngă el, ci să-i dai ajutor". Am putea citi textul așa cum este: „Să nu treci pe lîngă el, ci să-i ajuți să ia povara".

Mărimea *numerelor pare să prezinte dificultăți pentru unii. În special transmiterea numerelor este supusă la posibile erori. În orice analiză a numărului mare de oameni care au ieșit din Egipt și a problemei hrănirii lor, trebuie să se țină seama de faptul că aceștia nu erau orășeni, ci bărbați și femei al căror fel de viață i-a obișnuit să fie capabili să se îngrijească singuri de nevoile lor.

BILBIOGRAFIE. A. H. McNeile, *The Book of Exodus*, *WC*, 1917; E. J. Young, *IOT*, 1954; M. Noth, *Exodus*, 1962; B. P. Napier, *Exodus*, 1963; D. W. Gooding, *The Account of the Tabernacle*, 1959; U. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, 1967; B. S. Childs, *Exodus*, 1974 (examinare completă a studiilor recente); R. A. Cole, *Exodus*, *TOTC*, 1973; J. Finegan, *Let My People Go*, 1963; E. W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, 1973.

W.J.M.
A.R.M.

EXPIERE - Vezi *ISPĂȘIRE

FALCĂ. (Ebr. *lᵉḥî*, se referă la obrazul sau la falca unui om sau a unui animal, de asemenea la osul mandibulei (Jud. 15:15); gr. *siagōn*). O lovitură peste obraz indică dezonoare sau înfrîngere (Iov 16:10; Mat. 5:39), la fel ca și smulgerea sau raderea bărbii (Is. 50:6; 1 Cron. 19:4).

B.O.B.

FAMILIE.

I. În Vechiul Testament

În VT nu există nici un cuvînt care să corespundă exact cu cuvîntul modern „familie", alcătuită din tată, mamă și copii. Cea mai bună aproximare este cuvîntul *bayiṯ* („casă") care la început a însemnat un grup de oameni și apoi, probabil, a ajuns să se refere la locuință (VA traduce cuvîntul acesta „familie" în 1 Cron. 13:14; 2 Cron. 35:5, 12; Ps. 68:6). În Biblie termenul a putut fi folosit nu numai pentru aceia care se adăposteau sub același acoperiș (Exod. 12:4) ci și pentru grupuri mai mari, cum este de exemplu „casa lui Israel" (Is. 5:7), care a inclus toată națiunea. Probabil că un echivalent mai apropiat cu termenul modern „familie" este expresia *bêṯ 'āḇ*, „casa tatălui". Cuvîntul tradus cel mai adesea „familie" este *mišpāḥâ* care a avut mai curînd sensul de „clan" decît cel de „familie" mai mică, cum este cazul cu cei 600 de oameni din familia lui Dan strînși din două sate (Jud. 18:11).

Ne putem forma o idee despre relația dintre acești doi termeni din relatarea din Ios. 7:16-18, despre descoperirea lui Acan după încercarea nereușită de a cuceri cetatea Ai. Căutarea a fost concentrată asupra „tribului" *(šēḇet)* lui Iuda, apoi asupra clanului (*mišpāḥâ*) lui Zerah și, în fine, asupra „casei" *(bayiṯ)* lui Zabdi. Faptul că Acan era căsătorit și avea copii (7:24), dar cu toate acestea era considerat membru al casei *(bayiṯ)* străbunicului său, Zabdi, arată sfera acestui termen. Ne putem imagina membrii unui trib ca și un con, avînd la vîrf pe strămoșul fondator și la bază era generația care era atunci în viață. Termenul *(šēḇet)*, „toiag", probabil că se referă toiagul strămoșului fondator, care simboliza autoritatea, se referă la întregul trib; *mišpāḥâ* se referă la o diviziune mai mică din con; iar termenul *bayiṯ* putea fi folosit pentru o diviziune și mai mică, deși sensul depinde de context, deoarece se putea referi la tot tribul dacă era însoțit de numele strămoșului fondator. În cazul acesta termenul ar putea indica baza conului, adică, membrii grupului care sînt în viață, sau la întregul volum al conului, adică la toți membrii, din trecut și din prezent, vii și morți.

a. Alegerea soților

În alegerea soților erau excluse anumite rudenii apropiate, rudenii de sînge sau rudenii prin *căsătorie (Lev. 18:6-18; Deut. 27:20-23), dar în afara acestor interdicții, era preferată căsătoria cu o rudenie mai îndepărtată, așa cum se arată în căsătoria dintre Isaac și Rebeca (Gen. 24:4), cea dintre Iacov și Rahela și Lea (Gen. 28:2; 29:19) și în dorința lui Manoah cu privire la Samson (Jud. 14:3). Pe de altă parte, au avut loc și căsătorii cu străini: hitiți (Gen. 26:34), egipteni (Gen. 41:45), madianiți (Exod. 2:21), moabiți (Rut 1:4), sidonieni (1 Împ.16:31) și alții. Un caz special de stabilire a soțului este întîlnit în legea leviratului, potrivit căreia dacă un bărbat murea fără să aibă copii, fratele următor era obligat să se căsătorească cu văduva și să dea naștere la copii, pentru a perpetua numele mortului.

b. Metode de obținere a soției

În majoritatea cazurilor alegerea soțului sau soției și celelalte aranjamente pentru căsătorie erau făcute de părinți, așa cum se arată în faptul că deși Samson era îndrăgostit de o femeie din Timna, el a apelat la părinții săi pentru a face aranjamentele. Metoda obișnuită de obținere a soției era prin cumpărare, deși acesta nu este un termen complet satisfăcător, întrucît „prețul pentru mireasă" *(mōhar;* Gen. 34:12; Exod. 22:16; 1 Sam. 18:25), deși era o plată făcută de mire către tatăl miresei, era mai mult o compensație pentru familie, avînd în vedere pierderea unui membru valoros, și nu doar cumpărarea unei o persoane cu bani. În loc să plătească bani, soțul putea sluji, cum a făcut Iacov, care a slujit 14 ani lui Laban pentru Rahela și Lea, dar acest obicei nu a fost un lucru obișnuit în perioada monarhiei. Metode neobișnuite de obținere a soției, în care nu participau părinții, includ capturarea în război (Deut. 21:10-14), în timpul unei incursiuni (Jud. 21), sau seducerea, și în acest caz seducătorul era obligat să ia în căsătorie pe fecioara violată (Exod. 22:16; *cf.* Gen. 34:1-4).

c. Reședința

Căsătoria israelită era patrilocală: femeia părăsea casa tatălui ei și mergea să locuiască cu soțul ei. În vremurile patriarhale probabil că aceasta însemna să trăiască în același grup, *bayiṯ* sau *mišpāḥâ* cu tatăl și frații soțului, dar în vremea monarhiei fiul care se căsătorea își părăsea probabil casa părintească pentru a întemeia propria sa casă *(bayiṯ)*, cum sugerează dimensiunile mici ale multor case particulare descoperite în cursul excavațiilor. Sînt citate uneori trei cazuri ca și dovadă a reședinței matrilocale: Iacov, Ghedeon (Jud. 8:31; 9:1-2) și Samson, dar asemenea interpretări nu sînt necesare. Iacov a locuit în „casa" lui Laban numai cîtă vreme a lucrat pentru soțiile sale, iar ceea ce a atras supărarea lui Laban, a fost atrasă mai curînd de felul în care a plecat Iacov decît de plecarea sa în sine (Gen. 31:26-28). Ghedeon nu a locuit la femeia în discuție și ea nu a fost decît o concubină. Același lucru este adevărat în cazul lui Samson și al femeii din Timna, pe care a vizitat-o doar, dar la care nu a locuit de fapt.

d. Numărul soțiilor

Deși se pare că la creație a fost avută în vedere monogamia, în vremea epocii patriarhale este întîlnită poligamia (nu poliandria). La început Avraam a avut o singură soție, Sara, dar cînd ea s-a dovedit stearpă, el a urmat obiceiul vremii, de a avea copii de la slujitoarea ei, Agar (Gen. 16:1-2), și el a luat-o de soție pe Chetura după moartea Sarei (Gen. 25:1). În generațiile care au urmat au fost luate mai multe soții, Iacov avînd două soții și două țiitoare. Este evident că legea mozaică presupunea că bărbații pot avea două soții (Deut. 21:15), iar în vremea Judecătorilor și a monarhiei au existat tot mai puține restricții și numai factorul economic a impus o limită. Faptul că nu acesta a fost planul lui Dumnezeu este arătat de modul în care profeții au prezentat pe Israel ca singura mireasă a lui Dumnezeu (Is. 50:1; 54:6-7; 62:4-5; Ier.

2:2; Ezec. 16; Osea 2:4 ş.urm.). În afară de două soţii şi de slujitoarele soţiilor, cei care îşi puteau permite aveau *concubine şi copiii născuţi de acestea puteau dobîndi o poziţie egală cu fiii adevăraţi, dacă tatăl dorea aceasta.

e. Soţ şi soţie
În afară de termenii *'îš* şi *'iššâ*, „bărbat" şi „femeie", care erau folosiţi şi pentru „soţ" şi „soţie", soţul era *ba'al*, „stăpînul" şi *'ādôn*, „domnul" soţiei, termeni care ilustrează poziţia legală şi practică a celor doi soţi. Pînă la căsătorie *femeia era supusă tatălui ei, iar după căsătorie era supusă soţului şi ea era un bun de preţ pentru amîndoi. Soţul putea să divorţeze de soţia sa, dar probabil că soţia nu putea divorţa de el; ea nu moştenea proprietatea soţului, ci aceasta era moştenită de fiii lui; de asemenea, soţiei i se putea cere să trăiască în armonie cu celelalte soţii. Pe de altă parte, existau multe diferenţe potrivit cu personalitatea şi tăria caracterului, iar unele femei au ajuns să ocupe poziţii proeminente, cum ne arată cazul lui Debora (Jud. 4-5), Atalia (2 Împ. 11), Hulda (2 Împ. 22:14 ş.urm.) şi Estera. Îndatoririle soţiei includeau în primul rînd naşterea de copii şi creşterea lor, cît şi îndatoririle casnice cum este gătitul, pe lîngă îndatorirea de a-l ajuta pe soţul ei la munca de pe cîmp cînd avea prilejul. Fidelitatea era importantă pentru ambii soţi şi în lege era o prevedere strictă pentru pedepsirea adulterului. Cea mai importantă funcţie a soţiei era naşterea de copii iar *sterilitatea era o sursă de ruşine.

f. Părinţi şi copii
Cei patru termeni: „tată" *('āḇ)*, „mamă" *('ēm)*, „fiu" *(bēn)* şi „fiică" *(baṯ)*, au cuvinte înrudite în majoritatea limbilor semitice şi erau folosite atît de frecvent în vremurile VT încît declinarea lor gramaticală este neregulată. Cea mai mare dorinţă a unui soţ şi a unei soţii era să aibă mulţi copii (Ps. 127:3-5), dar mai ales fii, aşa cum se arată clar în istoria lui Avraam şi a relaţiilor sale cu Dumnezeu, de la care veneau copiii. Fiul cel mai mare ocupa o poziţie specială şi la moartea tatălui său el moştenea o parte dublă şi devenea capul familiei. Uneori, însă, tatăl putea arăta o favoare specială fiului cel mai tînăr, cum a făcut Iacov cu Iosif şi apoi cu Beniamin. O fiică nu putea primi o moştenire de la tatăl ei decît dacă nu erau fii (vezi totuşi Iov. 42:13-15; vezi şi *MOŞTENIRE).

În Mesopotamia antică, după cum este atestat în special în documentele de la Nuzi, a existat obiceiul ca familiile fără copii să adopte un fiu (*NUZI, *EPOCA PATRIARHALĂ) şi potrivit acestui obicei *Avraam a evaluat posibilitatea de a-l face moştenitor pe unul dintre slujitorii săi (Gen. 15:3). Totuşi, în VT nu există nici o lege specială cu privire la problema *adoptării. Cazurile relatate fie că se petrec într-o ţară străină (cum este cazul citat mai sus, adoptarea lui Moise de către fiica lui Faraon (Exod. 2:10) şi adoptarea Esterei de către Mardoheu (Est. 2:7, 15)), fie că nu sînt cazuri de adoptare deplină, cum este cazul copiilor adoptaţi care erau descendenţi din cei care adoptau, cum este cazul adoptării fiilor lui Iosif de către Iacov (Gen. 48:5, 12) şi adoptarea de către Naomi a copilului lui Rut (Rut 4:16-17). Cînd copiii erau mici ei erau îngrijiţi de mama lor, dar pe măsură ce băieţii creşteau ei învăţau să-şi ajute tatăl la lucru aşa încît, în general, tatăl coordona *educaţia fiilor, iar mama pe cea a fiicelor. Faptul că pentru copii mama era la fel de preţuită ca şi tatăl este arătat de porunca a cincea (Exod. 20:12).

g. Alte rudenii
Termenii „frate" *('āḥ)* şi „soră" *('āḥôṯ)* puteau fi folosiţi nu numai pentru copiii născuţi din aceiaşi părinţi ci şi pentru fraţii vitregi, fie de mamă, fie de tată, şi restricţiile cu privire la relaţiile sexuale între fraţi se aplică şi la aceştia (Lev. 18:9, 11; Deut. 27:22). Unchii şi mătuşile aveau adesea un rol important pentru copii, în special fratele mamei, pentru băieţi, şi sora tatălui, pentru fete. Aceste rudenii sînt numite cu combinaţii potrivite de termeni cum sînt *'āḥôṯ-'āḇ*, „sora tatălui", dar uneori sînt descrise cu cuvintele *dôḏ*, „unchi" şi *dôḏâ*, „mătuşă". O femeie putea numi pe tatăl şi mama soţului *ḥām* (de ex. Gen. 38:13, 25; 1 Sam. 4:19, 21) şi *ḥāmôṯ* (de ex. Rut. 1:14); se poate ca *ḥōṯēn* (de ex. Exod. 3:1; 4:18) şi *ḥōṯeneṯ* (Deut. 27:23) să fie termenii corespunzători folosiţi de bărbat pentru mama şi tatăl soţiei, deşi lucrul acesta este incert datorită contextului limitat în care apar aceşti termeni.

h. Solidaritatea rudeniilor
Doi factori principali determinau solidaritatea în vremurile patriarhale, descendenţa comună (persoane înrudite prin legături de sînge) şi locuinţa comună, cît şi obligaţiile potrivit cu obiceiurile şi cu legea. Deşi după aşezarea în ţară tendinţa familiilor de a se diviza au slăbit aceste legături, ele au continuat să fie importante în tot timpul VT. Comunitatea de interese a membrilor unei familii, a unui clan sau a unui trib a fost de asemenea o sursă de unitate în cadrul acestor grupuri, sub conducerea căpeteniilor lor. Unul dintre rezultatele acestei unităţi a fost dreptul fiecărui membru al grupului de a fi protejat de acel grup cît şi obligaţiile grupului de a asigura anumite servicii. Un loc important îl ocupa obligaţia de *gō'ēl*, care se putea extinde de la luarea în căsătorie a văduvei unei rudenii (Rut 2:20; 3:12; 4) la răscumpărarea unei rudenii din sclavia în care s-a vîndut ca să plătească o datorie (vezi de asemenea *RĂZBUNĂTORUL SÎNGELUI).

BILBIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 19-55, 520-523; E. A. Speiser, „The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives", în A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, 1963, p. 15-28.

T.C.M.

II. În Noul Testament
Familia (gr. *patria*) este menţionată ca atare numai de trei ori, deşi ideea înrudită de „casă" sau „cei din casa cuiva" (gr. *oikos, oikia*) este întîlnită mai frecvent. Termenul patria („descendenţă", *LSJ*) indică originea istorică a unei familii, adică, „patriarhul" ei, şi nu conducătorul actual. O familie poate fi un trib sau chiar o naţiune. În Fapt. 3:25 promisiunea dată lui Avraam este citată în forma: „Toate neamurile pămîntului vor fi binecuvîntate în sămînţa *(patriai)* ta". În LXX găsim „triburi" *(phylai)* în promisiunea originală (Gen. 12:3) şi „naţiuni" *(ethnē)* cînd promisiunea este reamintită în Gen. 18:18 şi 22:18. Iosif era „din casa şi din seminţia *(patria)* lui David" (Luca 4:2), o expresie în care punctul principal este patronimicul. Aşa cum arată versetul acesta, „casă" *(oikos)* poate fi folosit în acelaşi sens (vezi Luca 1:27); vezi de ase-

menea „casa lui Israel" (Mat. 10:6; 15:24; FapT. 2:36; 7:42, etc.), „casa lui Iacov" (Luca 1:33).

Proeminența paternității poate fi văzută clar și în al treilea text în care apare cuvîntul *patria*, Efes. 3:14-15: „Îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru Isus Cristos, din care își trage numele orice familie, în ceruri și pe pămînt". Aceasta înseamnă că așa cum fiecare *patria* subînțelege un *patēr* („tată"), la originea tuturor stă paternitatea universală a lui Dumnezeu din care este derivată toată ordinea relațiilor. În altă parte întîlnim conceptul mai limitat de paternitate a lui Dumnezeu, în raport cu familia credincioșilor.

În cazurile în care expresia „cei din casa lui..." nu este sinonimă cu „familia" ea indică o unitate socială întîlnită pretutindeni în secolul 1 d.Cr. în societatea romană și elenistică, precum și în cea iudaică. Expresia nu se referea doar la domnul (gr. *kyrios*), stăpînul (gr. *despotēs*) sau paterfamilias, soția, copiii și sclavii lui, ci și diferiți dependenți cum sînt slujitori, angajați și chiar „clienți" (de ex. liberți sau prieteni) care se atașau de bună voie de o familie datorită beneficiilor reciproce (*CASA CEZARULUI). Evangheliile sînt pline de aluzii la familie și la carcaterul ei (de ex. Mat. 21:33 ș.urm.). Familia era un factor important pentru creșterea și stabilitatea bisericii. La evrei familia era cadrul în care se desfășurau exerciții religioase cum sînt Paștele, masa sacră săptămînală, rugăciunile și învățăturile religioase (*EDUCAȚIE). Luca ne spune că „frîngerea pîinii" avea loc în biserica din Ierusalim „în case" (Fapt. 2:46). Expresia *kat' oikon* apare în papirusuri în contrast cu expresia „în mod individual" (*kata prosōpon* - vezi MM).

În cetățile din perioada elenistică rolul familiei în înființarea bisericilor nu a fost mai puțin important. Prima intrare a Neamurilor în biserică a fost aceea a familiei lui Corneliu din Cezarea, care cuprindea slujitorii, o ordonanță, rudenii și prieteni apropiați (Fapt. 10:7, 24). Cînd Pavel a trecut în Europa, biserica a fost înființată la Filipi odată cu botezul familiei Lidiei și a familiei temnicerului (Fapt. 16:15, 31-34). La Corint „primul rod al Ahaiei" a fost familia lui Ștefana (1 Cor. 16:15), care, probabil împreună cu familia lui Crisp, fruntașul sinagogii, și familia ospitalierului Gaius (Fapt. 18:8; 1 Cor. 1:14-16; Rom. 16:23), au fost botezați de însuși Pavel. Alte familii creștine menționate pe nume sînt Priscila și Acuila (în Efes, 1 Cor. 16:19; și poate Roma, Rom. 16:5), Onisifor (în Efes, 2 Tim. 1:16; 4:19), Filimon (în Colose, Filim. 1-2), Nimfa (în Laodicea, Col. 4:15), Asincritus și Filologus (la Roma(?), Rom. 16:14-15).

Se pare că în Ierusalim bisericile din case primeau învățătura pe familii (Fapt. 5:42) și acesta era și obiceiul lui Pavel, așa cum i-a învățat pe presbiterii din Efes (Fapt. 20:20). Exista o cateheză regulată care prezenta îndatoririle reciproce ale membrilor unei familii creștine: soții și soți, copii și părinți, slujitori și stăpîni. Vezi Col. 3:18-4:1; Efes. 5:22-6:9; 1 Pet. 2:18-3:7.

Se face referire și la biserica din casa lui Priscila și Acuila (Rom. 16:5 și 1 Cor. 16:19), din casa lui Nimfa (Col. 4:15) și a lui Filimon (sau în a lui Arhip?) (Filim. 2). Aceasta înseamnă fie că acea casă era considerată ca o *biserică în sine, fie că biserica dintr-o anumită localitate se întrunea în casa cuiva. Cînd ni se spune că Gaius era gazda „întregii biserici" (Rom. 16:23), probabil că este subînțeleasă existența la Corint a altor biserici în familie, sugerînd că în anumite ocazii, cum este Cina Domnului (1 Cor. 11:18-22) se întruneau toți „ca biserică". Totuși, nu este lipsit de importanță să observăm că în anumite situații atît botezul cît și Cina Domnului aveau loc într-o familie, fără să menționăm învățătura dată soției și copiilor (1 Cor. 14:35; Efes. 6:4) și că supraveghetorii (episcopii) și diaconii bisericii erau aleși din rîndul capilor de familie (1 Tim. 3:2-7, 12).

Nu este surprinzător ca însăși biserica să fie privită ca și familia lui Dumnezeu (Efes. 2:19, unde imaginea este combinată cu cea a unei țări sfinte) sau ca familia credincioșilor (Gal. 6:10). Descrierea credincioșilor ca și fii adoptați (Rom. 8:15-17) sau ca slujitori și ispravnici (1 Pet. 4:10) subînțelege această imagine. Pavel se consideră pe sine un slujitor al lui Isus Cristos, un ispravnic chemat să îndeplinească o anumită slujbă (Rom. 1:1; 1 Cor. 4:1; 9:17). Într-o imagine înrudită, scriitorul Epistolei către Evrei îl descrie pe Moise ca și căpetenia ispravnicilor în casa lui Dumnezeu, prevestind pe Cristos ca Fiu și Moștenitor (*cf.* Gal. 3:23-4:7) al casei lui Dumnezeu; și „casa Lui sîntem noi, spune scriitorul, dacă păstrăm pînă la sfîrșit încrederea nezguduită și nădejdea cu care ne lăudăm" (Evr. 3:1-6).

BIBLIOGRAFIE. G. Schrenk, *TDNT* 5, p. 119-134, 1015-1019; E. G. Selwyn, *1 Peter*, 1946, Eseul II, p. 363; E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, 1960.

D.W.B.R.

FAPTELE APOSTOLILOR. „Faptele Apostolilor" (gr. *praxeis apostolōn*) este titlul dat către sfîrșitul secolului al 2-lea d.Cr. celui de al doilea volum al istoriei începuturilor creștinismului, al cărei prim volum ne este cunoscut ca „Evanghelia după Luca".

I. Schița conținutului

Cartea preia istorisirea de acolo de unde se sfîrșește Evanghelia („cea dintîi carte", Fapt. 1:1), cu învierea și arătările lui Isus, și continuă cu relatarea înălțării, coborîrea Duhului Sfînt, ridicarea și dezvoltarea bisericii din Ierusalim (1-5). Apoi descrie împrăștierea membrilor acelei biserici care a urmat după executarea liderului lor, Ștefan; descrie prima evanghelizare a regiunilor mai îndepărtate, mergînd spre N pînă la Antiohia, și începutul misiunii pentru ne-evrei în orașul acela. În cursul acestei narațiuni avem de asemenea narațiunea convertirii lui Pavel și evanghelizarea lui Petru în cîmpia Șaron, culminînd cu convertirea primei familii de ne-evrei din Cezareea. Această secțiune a Faptelor se încheie cu sosirea lui Pavel la Antiohia pentru a lua parte la misiunea pentru cei dintre neamuri din acel oraș și cu plecarea lui Petru din Ierusalim după ce a scăpat de la moarte din mîinile lui Irod Agripa I (6-12). De aici încolo subiectul principal al Faptelor este misiunea apostolică a lui Pavel: împreună cu Barnaba el a evanghelizat Cipru și S Galatiei (13-14), a luat parte la Conciliul din Ierusalim (15), împreună cu Sila, a traversat Europa și a evanghelizat Filipi, Tesalonic și Corintul (16-18), împreună cu alți colegi a evanghelizat provincia Asia de la sediul său din Efes (19), a făcut o vizită în Palestina, unde a fost scos din mîinile gloatei violente și a fost închis timp de 2 ani (20-26), a fost trimis la Roma pentru audierea cazului înaintea împăratului, la cererea sa, și a petrecut 2 ani acolo sub arest la domiciliu,

avînd libertatea deplină de a face cunoscută Evanghelia tuturor celor care-l vizitau (27-28). Deși Evanghelia a fost purtată pe toate drumurile care plecau din Palestina, Faptele se concentrează asupra drumului de la Ierusalim la Antiohia și de acolo la Roma.

II. Originea și scopul

Prefața la „cea dintîi carte" (Luca 1:1-4) se aplică în egală măsură la ambele părți ale lucrării: întreaga lucrare a fost scrisă pentru ca un anume *Teofil, să aibă o prezentare cronologică și demnă de crezare a ridicării și răspîndirii creștinismului - un subiect despre care el avea deja anumite informații.

Data nu este indicată cu precizie; Cartea Faptelor nu se poate să fi fost scrisă mai înainte de ultimul eveniment pe care-l descrie - faptul că Pavel a petrecut 2 ani sub arest la domiciliu în Roma (Fapt. 28:30) - perioadă care include probabil anii 60 și 61, dar nu știm la cît timp după acest eveniment a fost scrisă. Dacă ar putea fi stabilit faptul că se referă la *Antichitățile* lui Josephus, nu ar fi putut fi scrisă înainte de anul 93 d.Cr., dar o asemenea legătură nu poate fi stabilită. Ne-am putea gîndi la o perioadă în care s-a întîmplat ceva care să suscite interesul special față de creștinism al unor membri proeminenți ai societății romane, al căror reprezentant ar putea fi considerat Teofil. O asemenea perioadă a fost ultima parte a domniei lui Domițian (81-96 d.Cr.), cînd creștinismul a pătruns în familia imperială. S-a sugerat că Teofil ar putea fi un pseudonim al lui Flavius Clemens, vărul lui Domițian. O ocazie anterioară ar putea să fi fost în ultima parte a anilor 60, cînd s-a părut să fie momentul potrivit pentru a disocia creștinismul de revolta evreiască din Palestina, sau chiar în prima parte a anilor 60, cînd principalul propovăduitor al creștinismului a mers la Roma, ca și cetățean roman, pentru ca apelul său să fie judecat de tribunalul imperial. Nota optimistă cu care se sfîrșește Cartea Faptelor, cînd Pavel proclama Împărăția lui Dumnezeu la Roma, fără nici o piedică, ar putea sugera că scrierea ei a avut loc înainte de izbucnirea persecuției din anul 64 d.Cr. Dovezile interne pentru datarea cărții lui Luca sînt relevante, dar dacă se crede că Evanghelia după Luca trebuie să fie datată după anul 70 d.Cr., am putea considera posibilitatea ca „cea dintîi carte" din Fapt. 1:1 să fie „Proto-Luca" (așa cum cred C. S. C. Williams ș. a.). Transferarea cazului lui Pavel la Roma ar dovedi necesitatea examinării mai atente de către oficialii imperiali a naturii creștinismului; este posibil ca autorul Faptelor să fi considerat că este înțelept să pună la dispoziția acestor oameni o prezentare a situației.

Începînd din secolul al 2-lea autorul a fost identificat (pe bună dreptate, după toate probabilitățile) cu Luca, doctorul și tovarășul de călătorie al lui Pavel (Col. 4:14; Filim. 24; 2 Tim. 4:11). Potrivit prologului Marcionit la Evanghelia sa, scris la sfîrșitul secolului al 2-lea, Luca a fost un grec din Antiohia (originea lui în Antiohia este subînțeleasă de varianta „apuseană" a textului din Fapt. 11:28). Participarea lui la unele evenimente pe care le descrie este indicată clar de trecerea de la persoana a treia la persoana întîi plural în narațiunea sa; cele trei pasaje scrise la persoana 1 plural sînt 16:10-17; 20:5-21:18; 27:1-28:16. În afară de perioadele descrise în aceste pasaje, el a avut prilejul să urmărească desfășurarea evenimentelor de la început, întrucît a avut acces la informații de la martori oculari pe care i-a întîlnit din cînd în cînd, nu numai în Antiohia ci și în Asia Mică și Macedonia, în Ierusalim și Cezareea și, în fine, la Roma. Un loc important probabil că l-au avut gazdele lui din diferite cetăți, cum au fost Filip și fiicele sale din Cezareea (21:8 ș.urm.) și Mnason, un membru fondator al bisericii din Ierusalim (21:16). Nu s-ar părea ca el să fi folosit Epistolele lui Pavel ca o sursă.

III. Caracterul istoric

Credibilitatea istorică a relatării lui Luca a fost confirmată de descoperiri arheologice. Deși cartea abordează probleme apologetice și teologice, acestea nu diminuează acuratețea detaliilor, deși ele determină alegerea și prezentarea faptelor. El plasează narațiunea lui în cadrul istoriei contemporane; paginile cărții lui sînt pline de referiri la magistrați ai cetăților, guvernatori ai provinciilor, regi vasali și alții, iar aceste referiri s-au dovedit de nenumărate ori corecte cu privire la locul și data evenimentului. Cu minimul de cuvinte el comunică atmosfera adevărată a diferitelor cetăți menționate în narațiune. Descrierea călătoriei lui Pavel la Roma (27) rămîne pînă în zilele noastre unul dintre cele mai importante documente despre navigația din antichitate.

IV. Aspectul apologetic

Este evident că pe Luca îl preocupă în ambele părți ale lucrării sale să demonstreze că creștinismul nu reprezintă o amenințare pentru legea și ordinea din imperiu. El face aceasta mai ales prin citarea hotărîrilor guvernatorilor, magistraților și a altor autorități din diferite părți ale imperiului. În Evanghelia după Luca, Pilat Îl declară pe Isus de trei ori nevinovat de răzvrătire (Luca 23:4, 14, 22), iar cînd se aduc acuzații similare aduse împotriva urmașilor Lui în Faptele Apostolilor, ele nu pot fi fundamentate. Pretorii din Filipi i-au închis pe Pavel și Sila pentru încălcarea dreptului la proprietate privată, dar i-au eliberat și și-au cerut iertare pentru acțiunea lor ilegală (16:19 ș.urm., 35 ș.urm.). Politarhii din Tesalonic, înaintea cărora Pavel și însoțitorii săi au fost acuzați de răzvrătire împotriva împăratului, au fost mulțumiți să găsească cetățeni din cetatea aceea care să garanteze purtarea bună a misionarilor (17:6-9). O decizie mai semnificativă este luată de către Galio, proconsulul Ahaiei, care a anulat acuzația de propagare a unei religii ilicite, acuzație adusă împotriva lui Pavel de către liderii evrei din Corint; implicația practică a deciziei lui este că și creștinismul se bucură de aceeași protecție care este garantată iudaismului de legile romane (18:12 ș.urm.). La Efes Pavel s-a bucurat de prietenia *Asiarhilor (mai marilor Asiei) și este disculpat de logofătul orașului de acuzația de a fi insultat cultul zeiței *Artemis din Efes (19:31, 35 ș.urm.). În Iudea, guvernatorul Festus și regele vasal Agripa II au fost de acord că Pavel nu a comis nici o infracțiune care să merite moartea sau închisoarea și că, de fapt, el ar fi putut fi eliberat chiar atunci dacă nu ar fi luat jurisdicția din mîinile lor prin apelul făcut la Cezar (26:32).

Am putea să ne întrebăm, totuși, de ce răspîndirea creștinismului a fost marcată atît de frecvent de tulburări, dacă toți creștinii respectau legea, asa cum susține Luca. Răspunsul său este că, în afară de incidentul de la Filipi și de demonstrația instigată de breasla argintarilor din Efes, tumultul care a însoțit proclamarea Evangheliei a fost instigat întotdeauna

de oponenții evrei. La fel cum Evanghelia îi prezintă pe marii preoți saduchei din Ierusalim care au avut cîștig de cauză asupra lui Pilat cu privire la condamnarea lui Isus la moarte, deși Pilat vedea lucrurile în mod diferit, la fel în cartea Faptelor cei mai aprigi dușmani ai lui Pavel în toate locurile sînt evreii. În timp ce cartea Faptelor relatează înaintarea statornică a Evangheliei în mari centre urbane din Imperiul Roman populate de Neamuri, ea relatează în același timp și respingerea ei progresivă de către majoritatea comunităților evreiești din imperiu.

V. Aspectul teologic

În ce privește aspectul teologic, tema dominantă a cărții Faptelor este activitatea Duhului Sfînt. Promisiunea revărsării Duhului, făcută de Cristos după înviere în 1:4 ș.urm., este împlinită pentru ucenicii evrei în cap. 2 iar pentru credincioșii dintre Neamuri în cap. 10. Apostolii și-au împlinit însărcinarea prin puterea Duhului, care este manifestată în semne supranaturale; acceptarea Evangheliei de către cei convertiți este însoțită de asemenea de manifestări vizibile ale puterii Duhului. Cartea ar putea fi numită „Faptele Duhului Sfînt", deoarece Duhul este cel care controlează înaintarea Evangheliei pretutindeni; El călăuzește deplasările predicatorilor, de ex. Filip (8: 29, 39), Petru (10:19 ș.urm.), Pavel și însoțitorii săi (16:6 ș.urm.); Duhul îndrumează biserica din Antiohia să pună de-o parte pe Barnaba și Saul pentru o slujire mai îndelungată la care i-a chemat El (13:2); Duhul primește un loc important în scrisoarea care comunică decizia *Conciliului din Ierusalim pentru bisericile neamurilor (15:28); El vorbește prin profeți (11:28; 20:23; 21:4, 11), la fel ca și în zilele VT (1:16; 28:25); Duhul este cel care a ales pentru prima oară presbiteri într-o biserică, pentru a prelua conducerea ei spirituală (20:28); El este principalul martor pentru adevărul Evangheliei (5:32).

Manifestările supranaturale care însoțesc răspîndirea Evangheliei indică nu numai activitatea Duhului ci și inaugurarea unei ere noi în care Isus domnește ca Domn și Mesia. Elementul miraculos, cum ar fi de așteptat, este mai proeminent în prima parte a cărții decît în partea a doua: „Observăm o reducere treptată a accentului pus pe aspectul miraculos al lucrării Duhului care corespunde cu dezvoltarea din Epistolele Pauline" (W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, 1948, p. 91).

VI. Faptele în biserica primară

Spre deosebire de majoritatea cărților NT, cele două părți ale istoriei scrise de Luca nu par să fi fost asociate în principal cu bisericile creștine, nici sub aspectul adresării nici sub cel al circulării între biserici. S-ar putea ca Martin Dibelius să aibă dreptate cînd afirmă că lucrarea a circulat prin comerțul contemporan cu cărți, pentru beneficiul cititorilor dintre Neamuri pentru care a fost scrisă. Se poate să fi trecut un oarecare timp de la prima publicare a lucrării în două volume pînă la circulația mai generală în biserici, ca un document creștin cu autoritate.

La începutul secolului al 2-lea, cînd cele patru Evanghelii scrise au fost puse împreună și circulate ca o lucrare formată din patru cărți, cele două părți ale istoriei lui Luca au fost separate și au mers pe căi independente. În timp ce Evanghelia după Luca a avut viitorul asigurat datorită încorporării sale împreună cu celelalte trei Evanghelii, Faptele Apostolilor s-a dovedit tot mai mult a fi un document important care poate fi numit pe bună dreptate, așa cum a spus Harnack, cartea pivotantă a NT.

Circulația mai largă a cărții Faptelor în biserici se poate să fi avut o legătură cu încercarea de colectare a Epistolelor Pauline pentru a forma un *corpus*, către sfîrșitul secolului 1. Dacă a existat o tendință ca Pavel să fie uitat în generația care a urmat după moartea sa, Faptele l-a readus cu siguranță în amintirea creștinilor stimulînd interesul față de acest apostol care a avut o importanță atît de mare. Însă odată cu accentuarea rolului lui Pavel, cartea Faptelor a depus mărturie și despre lucrarea celorlalți apostoli, în special a lui Petru.

Acesta este motivul pentru care Marcion (cca 140 d.Cr.) nu a putut include Faptele în Canonul său, deși a inclus ediția sa din Evanghelia după Luca drept prefață la scrierile lui Pavel. În timp ce a depus o mărturie elocventă despre apostolia lui Pavel, cartea Faptelor a anihilat punctul de vedere al lui Marcion conform căruia apostolii originali ai lui Isus s-au dovedit neloiali față de învățătura Domnului lor. Marcion și urmașii săi probabil că sînt ținta principală a lui Tertulian care acuză de inconsecvență pe ereticii care fac apel numai la autoritatea apostolică a lui Pavel și resping cartea care mai mult decît toate celelalte oferă o mărturie independentă despre apostolia lui (*Prescription* 22 ș.urm.).

Pe de altă parte, pentru apărătorii credinței catolice, valoarea Faptelor Apostolilor a părut a fi mai mare decît oricînd. Nu numai că Faptele au prezentat dovezi de netăgăduit cu privire la poziția și realizările lui Pavel ca apostol, ci a apărat și poziția celorlalți apostoli și a justificat includerea scrierilor apostolice ne-pauline alături de colecția de scrieri pauline în volumul de Scrieri Sfinte. Din vremea aceea cartea a ajuns să poarte numele de „Faptele Apostolilor", sau chiar, așa cum o numește lista muratoriană, cu o exagerare anti-marcionită, „Faptele *tuturor* apostolilor".

VII. Valoarea cărții

Dreptul cărții Faptelor Apostolilor de a ocupa locul tradițional între Evanghelii și Epistole este clar. Pe de o parte, ea este continuarea generală a celor patru Evanghelii (fiind continuarea firească a uneia dintre cele patru Evanghelii); pe de altă parte, furnizează cadrul istoric pentru primele Epistole și atestă caracterul apostolic al celor mai mulți scriitori al căror nume îl poartă.

În afară de aceasta, ea rămîne un document de valoare incalculabilă pentru începuturile creștinismului. Dacă ne gîndim cît de puține sînt cunoștințele noastre cu privire la progresul Evangheliei în alte direcții în deceniile care au urmat după anul 30 d.Cr., putem înțelege mai bine cît de mult datorăm cărții Faptelor pentru relatarea relativ detaliată a răspîndirii Evangheliei de la Ierusalim la Roma. Ascensiunea și dezvoltarea creștinismului constituie un studiu presărat cu probleme, dar unele dintre aceste probleme ar fi și mai greu de abordat dacă nu am avea informațiile din Faptele care să ne ajute. De exemplu, cum se face că o mișcare începută în inima iudaismului a fost recunoscută după cîteva decenii ca o religie distinctă a celor dintre Neamuri? Și cum se face că o credință care își are originea în Asia a fost asociată

timp de secole cu civilizaţia europeană? Răspunsul este legat într-o măsură mare, dar nu în întregime, de activitatea misionară a lui Pavel, apostol al neamurilor şi cetăţean roman; iar în Faptele Apostolilor Luca este istoricul acelei cariere. De fapt, naraţiunea lui este o sursă de informaţii de cea mai mare valoare pentru o fază importantă a istoriei civilizaţiei lumii.

BIBLIOGRAFIE. *BC*, 5 vol., 1920-33; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951, şi *The Book of Acts*, 1954; C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles*, 1957; H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, 1955; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 1956; J. Dupont, *The Sources of Acts*, 1964; A. Ehrhardt, *The Acts of the Apostles*, 1969; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971; W. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, 1975. F.F.B.

FARAON.

I. Termenul

Este titlul obişnuit folosit în Scriptură pentru regii Egiptului. Derivă de la termenul egiptean *pr-“* , „casă mare“. Acest termen a fost iniţial un nume simplu folosit pentru a desemna palatul regal şi curtea Egiptului şi a fost folosit în sensul acesta în Regatul Vechi şi Mijlociu, în mileniul al 3-lea şi în prima jumătate a mileniului al 2-lea î.d.Cr. Dar pe la jumătatea dinastiei 18 (cca 1450 î.d.Cr.) termenul a ajuns să fie folosit pentru persoana regelui însuşi, ca un sinonim cu „Majestatea sa“. Primele exemple de folosire în acest sens pare să dateze din timpul domniei lui Thutmosis III (?) şi IV, şi apoi din timpul lui Amenophis IV/Akhenaten. Începînd din dinastia 19 termenul simplu „faraon“ este folosit în mod constant în documente, la fel cum este folosit în special în Gen. şi Exod. Începînd din dinastia 22 (945 î.d.Cr.), termenul „faraon“ putea fi cuplat cu numele regelui: astfel, „Faraonul Sheshonq“ apare pe o stelă din vremea aceea, la fel ca şi referirile din VT la faraonul Neco şi faraonul Hofra. Vezi Sir A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*[3], 1957, p. 75; J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1059, p. 45-48, şi bibliografia citată în aceste lucrări.

II. Cîţiva faraoni

1. Un contemporan al lui Avraam (Gen. 12:15-20). Întrucît Avraam a trăit în jur de 1900 î.d.Cr., este foarte probabil că acest faraon a fost unul dintre regii Amenemhat şi Sesostris din dinastia 12 (cca 1991-1778 î.d.Cr.)

2. Un contemporan al lui *Iosif (Gen. 37-50). Iosif a trăit în jur de 1700 î.d.Cr.; faraonul lui probabil că a fost unul dintre regii Hyksos din Dinastia a 15-a.

3. Faraonul (faraonii) asupririi. Numărul conducătorilor individuali descrişi de termenii „regele Egiptului“ şi „faraon“ în Exod. 1-2 este o problemă de interpretare - se poate să fi fost unul sau doi. În orice caz, el l-a precedat pe faraonul din Exod.

4. Faraonul din Exodul (Exod. 5-12). Dacă Exodul a avut loc în prima jumătate a secolului al 13-lea î.d.Cr., aşa cum pare cel mai probabil din dovezile pe care le avem, faraonul din Exodul şi ultimul opresor al israeliţilor a fost Ramses II.

5. Tatăl Bitiei, soţia lui Mered, din tribul lui Iuda (1 Cron. 4:18). Perioada în care a trăit Bitia şi tatăl ei este incertă şi de aceea acest faraon nu a fost identificat încă.

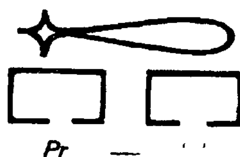
6. Faraonul care a primit ca refugiat pe tînărul prinţ Hadad al Edomului, în urma devastării Edomului de către David şi Ioab (1 Împ. 11:18-22); prinţul s-a căsătorit cu cumnata faraonului. Este posibil ca faraonul în discuţie să fi fost un faraon de la sfîrşitul dinastiei 21, adică Amenemope sau Siamun. Neclarităţile din cronologia dinastiei 21 nu permit o datare mai precisă.

7. Faraonul care a cucerit Ghezerul şi l-a dat ca zestre fiicei sale care s-a căsătorit cu Solomon (1 Împ. 9:16; vezi şi 3:1; 7:8; 9:24; 11:1). Raidul lui Şişac în Palestina în 925 î.d.Cr., anul al 5-lea al lui Roboam, nu mai tîrziu decît a fost anul al 21-lea al domniei sale, iar el s-a urcat pe tron un cca 945 î.d.Cr.; Solomon a murit în 931/930 î.d.Cr., după o domnie de 40 de ani care a început în cca 970 î.d.Cr.; deci, Şişac s-a urcat pe tron în anul al 25-lea al lui Solomon. Prin urmare, contemporanii lui Solomon în Egipt, în primii 25 de ani ai domniei sale, trebuie să fi fost ultimii regi ai dinastiei 21, Siamun şi Psusennes II. Dintre aceştia doi, Siamun probabil că este faraonul care a cucerit Ghezerul şi care l-a dăruit fiicei sale la căsătoria cu Solomon; o scenă triumfală a sa de la Tanis (Zoan) ar putea constitui o dovadă pentru activitatea războinică a lui Siamūn în Filistia. Cu privire la relaţiile dintre Egipt şi Israel în perioada aceasta, vezi K. A. Kitchen, *Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, p. 273 ş.urm., 280 ş.urm.

8. *Şişac, care este Sheshonq I, fondatorul dinastiei 22 (Libiană). **9.** *So, contemporanul lui Osea. **10.** *Tirhaca, din dinastia 25 (Etiopiană). **11.** *Neco, al doilea rege din dinastia 26, este faraonul din Ier. 25:19. **12.** *Hofra, al patrulea rege din dinastia 26, pare a fi faraonul din Ier. 37:5, 7, 11; Ezec. 17:17; 29:2-3 şi poate din Ier. 47:1. Este aproape cert că *Zerah *nu* a fost faraon.

III. Alte referiri

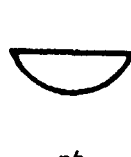
Acestea se găsesc mai ales în scrierile profetice. Is. 19:11 face parte dintr-un pasaj care reflectă tulburarea din Egipt. Asemenea fragmentări interne au











Această adresă de pe o scrisoare din secolul al 14-lea î.d.Cr., spune: „Faraon, viaţă, prosperitate, sănătate, Stăpînul.“

devenit cronice în vremea lui Isaia, spre sfîrșitul dinastiei 22 și pînă în dinastia 24 (cca 750-715 î.d.Cr.) și au continuat în timpul domniei regilor etiopieni din Dinastia a 25-a (cca 715-664 î.d.Cr.). Potrivit v. 11, mîndria datorată continuității și gloriei tradiției faraonice, a fost reflectată în folosirea deliberată a arhaismelor de către regii din Dinastia a 25-a și a 26-a, care au încercat astfel să renască gloria epocilor trecute. Reputația exterioară amăgitoare a regilor etiopieni și incapacitatea lor de a ajuta Israelul împotriva armatelor Asiriei sînt descrise în Is. 30:2-3. Shebitku („Shabataka") era pe tron în 701 î.d.Cr. cînd regele asirian Rabșache a spus despre faraon că este „o trestie frîntă" (Is. 36:6; 2 Împ. 18:21). Cu privire la „casa lui faraon în Tahpanes" (Ier. 43:9), vezi *TAHPANES.

Începînd din 587 î.d.Cr., atît Ieremia (46:25-26) cît și Ezechiel (30:21-25; 31:2, 18; 32:31-32) au profețit că Egiptul avea să fie înfrînt de *Nebucadnețar II, regele Babilonului. În 586 î.d.Cr. Nebucadnețar a pornit război împotriva Egiptului, așa cum indică un fragment dintr-un text babilonian, deși amploarea succesului său împotriva lui Ahmose II (Amasis) încă nu se cunoaște, datorită lipsei unor documente relevante. În fine, Cînt. 1:9 nu face decît să reflecte faima mare a cailor de la carele de război ale faraonilor din Regatul Nou (cca 1550-1070 î.d.Cr.) și de mai tîrziu. (*EGIPT, ISTORIA; *CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT.) K.A.K.

FARISEII.

I. Istoria lor

Lucrarea lui *Ezra a fost continuată de către cei care au încercat să cunoască textul și învățătura Legii în cel mai mic detaliu - cărturarii (scribii) din NT au fost urmașii lor spirituali - și de către cercul mai larg al celor care au încercat să transpună în viață învățăturile lor. În prima parte a secolului al 2-lea î.d.Cr. vedem că sînt numiți (*h^asîdîm*), adică, „cei care sînt loiali lui Dumnezeu" (*HASIDEENI).

Numele de „fariseu" apare pentru prima oară în perioada primilor preoți-regi Hasmonei. Grupul *h^asîdîmilor* probabil că s-a împărțit. Minoritatea, bazîndu-se pe lipsa de legitimitate a instituției marilor preoți și pe abandonarea anumitor tradiții, s-a retras din viața publică, așteptînd o intervenție escatologică a lui Dumnezeu. Majoritatea a urmărit să obțină controlul asupra religiei statului. Interpretarea tradițională a numelui fariseilor ca și „cei separați" este mult mai probabilă decît porecla „persanii" sugerată de T. W. Manson. Concepțiile lor cu privire la zeciuială (vezi mai jos) a făcut ca separarea de majoritate să fie inevitabilă.

Sub conducerea lui Ioan Hyrcanus (134-104 î.d.Cr.) ei au exercitat o mare influență și s-au bucurat de sprijinul poporului (Jos., *Ant.* 13. 288-300), dar cînd ei s-au despărțit de el, Ioan Hyrcanus și-a întors privirile spre saduchei. Opoziția fariseilor în timpul lui Alexandru Iannaeus (103-76 î.d.Cr.) a mers pînă acolo încît ei au cerut ajutor de la regele Seleucid Demetrius III. Iannaeus a biruit și a răstignit vreo 800 dintre principalii oponenți (Jos., *Ant.* 13. 380). Totuși, pe patul de moarte a sfătuit-o pe soția sa, Alexandra Salome, care l-a succedat (76-67 î.d.Cr.), să pună guvernul în mîinile fariseilor, care au deținut o poziție dominantă în Sinedriu începînd din această perioadă.

Ei au suferit mult în timpul lui Antipater și Irod (Jos., *BJ* 1. 647-655) și este evident că au învățat că țelurile spirituale nu pot fi atinse prin mijloace politice, deoarece după moartea lui Irod vedem că unii dintre ei au solicitat instaurarea stăpînirii directe din partea Romei. Din același motiv majoritatea fariseilor s-a opus revoltei împotriva Romei (66-70 d.Cr). Din această cauză Vespasian i-a făcut favoruri lui Yohanan ben Zakkai, unul dintre liderii fariseilor, și i-a permis să înființeze o școală rabinică la Jamnia (Yavneh). Pînă în vremea aceasta controversele dintre partida rigoristă a lui Șamai și partida mai liberală a lui Hillel s-au încheiat cu un compromis, saducehii au dispărut iar zeloții au fost discreditați - după înfrîngerea lui Bar Kochba în anul 135 d.Cr. și ei au dispărut - așa încît fariseii au rămas singurii lideri incontestabili ai evreilor. Prin anul 200 d.Cr. iudaismul a devenit sinonim cu învățătura fariseilor.

II. Relația cu alte partide

Fariseii au fost întotdeauna un grup minoritar. În timpul lui Irod erau vreo 6.000 (Jos., *Ant.*, 17. 42). Tensiunea din relațiile de mai tîrziu dintre farisei și oamenii de rînd (*am ha'āres*), indicată de multe pasaje talmudice din secolul al 2-lea d.Cr., arată că rigoarea cu care fariseii interpretau Legea nu se bucura de apreciere. Scriitorii apocaliptici au avut prea puțină influență, excepție făcînd zeloții, iar interesul pe care l-au suscitat ei a fost în special în rîndurile proletariatului disperat. Saducheii proveneau mai ales dintre proprietarii de pămînt mai bogați; tradiția talmudică face distincție clară între ei și aliații lor, casa lui Boethus, clanul marilor preoți. În felul lor ei erau la fel de stricți ca și fariseii numai că ei aplicau legile și tradițiile fără să țină seamă de consecințe - ei erau suficient de bogați încît să le suporte. Fariseii aveau totdeauna în vedere interesul public. Nu este o coincidență că Șamai, fariseul rigorist, provenea dintr-o familie aristocratică bogată, în timp ce Hillel era un om din popor. Atracția principală exercitată de către farisei față de popor s-a datorat faptului că ei proveneau mai ales din clasa meșteșugarilor mijlocii și, întrucît ei înțelegeau omul de rînd, ei au încercat în mod sincer să facă Legea suportabilă pentru popor.

Diferențele subliniate de Josephus (*BJ* 2. 162-166) - credința fariseilor în nemurirea sufletului, care avea să fie reîncarnat (adică, avea să animeze un trup înviat), și în soarta atotputernică (adică, Dumnezeu), și necredința saducheilor în acestea (*cf.* Mat. 22:23; Fapt. 23:8) - erau de importanță secundară. În mod fundamental saducheii au considerat că închinarea la Templu era centrul și scopul principal al Legii. Fariseii puneau accentul pe împlinirea personală a tuturor aspectelor Legii ca motiv al existenței ei, iar închinarea la Templu era doar un aspect. Diferențele exterioare arătau atitudinile lor lăuntrice.

III. Învățătura

De importanță fundamentală pentru concepția fariseilor despre religie era credința că Exilul babilonian a fost cauzat de faptul că Israel nu a respectat Tora (Legea lui Moise) și că respectarea Legii era o datorie individuală și o datorie națională. Dar *Tora* nu era numai „Legea" ci și „învățătura", adică, ea consta nu numai din poruncile fixe ci și din adaptarea lor la

condiții schimbătoare și de aici se putea deduce voia lui Dumnezeu pentru situații care nu erau menționate în mod special. Această adaptare sau deducție era sarcina celor care au studiat Tora în mod special, iar o decizie luată de majoritate devenea obligatorie pentru toți.

Una dintre primele sarcini ale cărturarilor a fost să stabilească conținutul Legii scrise *(tôrâ še-biktab)*. Ei au stabilit că Legea conținea 613 porunci, 248 pozitive și 365 negative. Următorul pas a fost să „facă un gard" în jurul lor, adică, să le interpreteze și să le completeze încît să nu existe posibilitatea încălcării lor accidentale sau din ignoranță. Cel mai cunoscut exemplu este cazul celor treizeci și nouă de activități interzise în sabat. Odată ce acceptăm interdicția literală de a lucra în sabat, nu există nimic nerezonabil sau ilogic cu privire la ele. Poruncile au fost aplicate prin analogie la situații care nu erau abordate direct în Tora. Toate aceste completări, împreună cu treizeci și unu de obiceiuri din „vremuri imemoriale" au format „legea orală" *(tôrâ še-b^e-'al peh)*, a cărei dezvoltare plenară este mai tîrzie decît NT. Fiind convinși că ei aveau interpretarea corectă a Legii, fariseii au susținut că „tradiția bătrînilor" (Marcu 7:3) venea de la Moise, de pe Sinai.

În afară de o insistență absolută pe unitatea și sfințenia lui Dumnezeu, pe alegerea Israelului și autoritatea absolută a Legii, accentul religiei fariseilor a fost etic și nu teologic. Condamnarea lor de către Domnul (*FĂȚARNIC) trebuie interpretată în lumina faptului incontestabil că în ce privește ținuta etică, ei se ridicau mai presus de contemporanii lor. Accentul deosebit pus de farisei pe zeciuială și refuzul lor de a cumpăra mîncare sau de a mînca în casele celor care nu erau farisei (ca nu cumva să nu se fi dat zeciuială din mîncarea aceea, cum se întîmpla adesea), se datora unei poveri foarte mari create de zeciuielile care erau suprapuse impozitelor percepute sub conducerea hasmoniană irodiană sau romană. Fariseii considerau că zeciuiala deplină era un semn al loialității față de Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 vol., 1927, 1930; L. I. Finkelstein, *The Pharisees*[2], 1962; J. W. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, 1973; A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*[2], 1974; J. Neusner, *The Rabinic Traditios about Pharisees before 70*, 3 vol., 1971; *idem*, *From Politics to Piety*, 1973. H.L.E.

FAȚĂ. Acest cuvînt redă de obicei cuvîntul ebr. *pānîm* sau cel gr. *prosōpon*. Cuvîntul ebr. este folosit în multe sensuri pe care le are și cuvîntul românesc - sensul de față a oamenilor sau animalelor, iar în sens metaforic în sensul de „cer"- se poate referi la partea anterioară a unui lucru sau la înfățișarea exterioară. De asemenea, „fața" unei persoane a devenit sinonimă cu „prezența" acelei persoane, iar termenul ebr. *lip^{e}nê* (lit. „în fața lui" sau „în prezența lui" sau „înaintea lui") este o locuțiune prepozițională foarte obișnuită.

Desigur, fața indică vizibil emoțiile lăuntrice și cuvîntul este însoțit în Scriptură de o mulțime de adjective, cum sînt „tristă", „înlăcrimată", „rușinată" sau „palidă". Fața își poate schimba culoarea, întunecîndu-se sau roșind.

Modestia sau reverența impuneau acoperirea feței, așa cum a făcut Rebeca înaintea lui Isaac. Fața lui Dumnezeu nu poate fi văzută de om, de teama morții (Exod. 33:20); în vedeniile lui Isaia, serafimii acopereau fața Celui Atotputernic. A te apleca, cu fața la pămînt era un semn de umilință ; prăbușirea cu fața la pămînt era un semn de teamă foarte mare. Disprețul total, pe de altă parte, putea fi arătat prin scuiparea cuiva în față. În sens metaforic, hotărîrea nestrămutată putea fi arătată cînd fața cuiva rămînea împietrită - observați expresia plastică din Is. 50:7, indicînd un țel neabătut. Împotrivirea hotărîtă era indicată prin înfruntarea cuiva în față. Intimitatea și înțelegerea era comunicată prin expresia „față în față". O expresie înrudită este redată în românește „i s-a posomorît fața" (Gen. 4:5).

Fața celor morți era acoperită (Ioan 11:44) și de aceea acțiunea aceasta i-a dat de înțeles lui Haman că soarta îi era pecetluită (Est. 7:8).

Cînd un om se apleca cu fața la pămînt pentru a face o cerere, superiorul său îi ridica atunci capul în semn că favoarea avea să-i fie acordată. Așadar, a ridica fața cuiva însemna în primul rînd a acorda o favoare (*cf.* Gen. 19:21) și a favoriza pe cineva (Deut. 10:17). Ideea aceasta este întîlnită și în greaca din NT în cuvintele *prosōpolēptēs* („cineva care respectă persoana"; literal „cineva care ia fața") și *prosōpolēpsia*, substantivul abstract (*cf.* Fapt. 10:34; Rom. 2:11).

„Fața lui Dumnezeu", adică, prezența Lui milostivă, este o temă importantă în VT, cum este cazul cu *pîinea pentru punerea înainte.

BIBLIOGRAFIE. *THAT*, s.v. *pānîm*; E. Tiedke, *NIDNTT* 1, p. 585-587; E. Lohse, *TDNT* 6, p. 768-780.

D.F.P.

FĂCLIE. Cuvîntul acesta redă de obicei termenul ebr. *lappîḏ* din VT și termenul gr. *lampas* din NT. *Lappîḏ* indică torța tradițională care constă dintr-un băț lung la a cărui extremitate sînt înfășurate bucăți de pînză îmbibate cu ulei. Cuvîntul este tradus „flăcări" în Exod. 20:18. *Lampas* este tradus „făclie" în Ioan 18:3 și în Apoc. 4:5; 8:10. În Fapt. 20:8 unde acțiunea se petrece într-o casă, cuvîntul este tradus în general „lumini" sau „lămpi". Termenul apare de asemenea în Mat. 25:1-8, în pilda fecioarelor înțelepte și neînțelepte. Deși majoritatea versiunilor preferă traducerea „lampă", probabil că ar fi mai potrivit să înțelegem că aici este vorba de torțele care erau folosite în procesiunile de nuntă. R.E.N.

FĂȚARNIC. Un sinonim al cuvîntului „fățarnic" este „ipocrit" și indică o persoană care în mod deliberat și obișnuit se declară bun, cînd de fapt știe că nu este bun. Cuvîntul „ipocrit" derivă de la cuvîntul gr. *hypocrites*, care avea în cele mai multe cazuri sensul de actor. Deși cuvîntul a intrat în greaca ecleziastică luînd sensul modern, pare imposibil de dovedit că a avut acest sens în secolul 1 d.Cr. În LXX este folosit de două ori pentru a traduce cuvîntul ebr. *hānēp*, „fără Dumnezeu" sau „nelegiuit".

În NT cuvîntul este folosit numai cînd evangheliștii sinoptici relatează judecata pronunțată de Cristos împotriva cărturarilor și fariseilor. Deși scrierile „fariseice" (*Sotah* 22b) recunosc și condamnă fățărnicia din mijlocul lor, tonul general al NT, dovezile din secolul 1 despre învățătura fariseilor în Talmud și Midraș precum și sprijinul de care se bucurau în rîndul

maselor (Jos., *Ant.* 13. 298), toate acestea fac ca o acuzație generală de ipocrizie împotriva lor să fie greu de acceptat. O examinare a acuzațiilor care le sînt aduse arată că numai în cazuri foarte rare putem vorbi despre fățărnicie. Întîlnim orbirea față de propriile lor greșeli (Mat. 7:5), față de lucrările lui Dumnezeu (Luca 12:56), față de adevăratul sens al valorilor (Luca 13:15), față de o supraevaluare a tradițiilor omenești (Mat. 15:7; Marcu 7:6), ignoranță totală față de cerințele lui Dumnezeu (Mat. 23:14-15, 25, 29) și dorință de a se afișa (Mat. 6:2, 5, 16). Numai Cristos, singurul care a examinat perfect realitățile lăuntrice (Mat. 23:27-28), a îndrăznit să emită o asemenea judecată.

BIBLIOGRAFIE. J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, 1949; H. L. Ellison, „Jesus and the Pharisees“, în *JTVI* 85, 1953; Arndt, în articolul *hypokritēs;* U. Wilckens, *TDNT* 8, p. 559-570; W. Gunther ș.a., *NIDNTT* 2, p. 467-474.

H.L.E.

FECIOARĂ. Cuvîntul ebr. *b^{e}ṯûlâ* derivă de la o rădăcină care înseamnă „a separa“ și este cuvîntul obișnuit folosit pentru a indica o femeie care nu a avut niciodată relații sexuale cu un bărbat (în gr. *parthenos*). Este folosit în sens metaforic cu referire la națiuni și la nume de locuri, cum este de ex. fecioara lui Israel (Ier. 18:13; 31:4, 21; Amos 5:2); fecioara, fiica Sionului (Is. 37:22); Iuda (Plîn. 1:15); Sidonul (Is. 23:12); Babilonul (Is. 47:1); Egiptul (Ier. 46:11). Termenul *'almâ* derivă de la o rădăcină care înseamnă „a fi matur din punct de vedere sexual“ și se referă la o femeie de vîrsta căsătoriei, dar care încă nu a născut copii, deși este căsătorită. Cuvîntul apare de șapte ori și este tradus „femeie tînără“ (Gen. 24:43; Is. 7:14), „fată“ (Cînt. 1:3; 6:8; Prov. 30:19; Ps. 68:25; Exod. 2:8). Echivalentul grec este de obicei *neanis*, „femeie tînără“, dar în Gen. 24:43 (cînd se referă la Rebeca) și în Is. 7:14 este folosit cuvîntul *parthenos*. În consecință, pasajul din Isaia a fost considerat încă din perioada Bisericii primare ca o profeție despre *nașterea lui Cristos dintr-o fecioară (Mat. 1:23).

Sensul primar al semnului lui Isaia pentru Ahaz este probabil că în mai puțin de 9 luni („va rămînea însărcinată și va naște“) lucurile vor lua o asemenea întorsătură încît copilului i se va da numele Emanuel, „Dumnezeu este cu noi“. Interpretarea mesianică este bazată pe coincidența dintre numele Emanuel, care exprima atît de bine credința primilor creștini în divinitatea lui Cristos, și redarea din LXX prin: „fecioara (*hē parthenos*) va rămînea însărcinată și va naște un fiu“, care este o traducere corectă a cuvintelor ebr., dar care conferă semnului lui Ahaz implicația că mama lui Emanuel era o femeie care la vremea scrierii încă era fecioară (cu alte cuvinte, că peste cel puțin 9 luni un fiu va fi numit Emanuel). În felul acesta a rămas deschisă posibilitatea ca Matei și Biserica primară să observe o corespondență verbală remarcabilă cu ceea ce s-a întîmplat la nașterea lui Isus Cristos. Pentru un studiu mai complet al acestui pasaj și pentru un punct de vedere diferit, vezi *EMANUEL.

BIBLIOGRAFIE. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 1977; G. Delling, *TDNT* 5, p. 826-837; O. Becker, C. Brown, *NIDNTT* 3, p. 1071-1073; H. A. Hoffner, *TDOT* 1, p. 287-291. Cu privire la diferitele explicații ale învățăturii lui Pavel despre fecioare, în 1 Cor. 7:25-38, vezi L. Morris, *1 Corinthians, TNTC*, 1958; F. F. Bruce, *1 & 2 Corinthians, NCB*, 1971. (*CĂSĂTORIE.)

J.B.Tr.

FELIX. Fratele *libertului Pallas, favoritul lui Claudius, prin a cărui influență a fost numit procurator al Iudeii. Se consideră de obicei că numele lui a fost Antonius Felix (Tacitus, *Hist.* 5. 9), dar MS. lui Josephus (*Ant.* 20. 137), la fel ca și cel al lui Suidas, îl redă „Claudius Felix“, însă această variantă este de obicei corectată. Totuși, s-a sugerat că menționarea într-o inscripție nouă a unui procurator numit Claudius trebuie să fie o referire la Felix, deși numele de familie nu s-a păstrat (*IEJ* 16, 1966, p. 259-264). Numele acesta ar indica faptul că el a fost un libert al lui Claudius însuși, și nu un libert al mamei lui Claudiu, Antonia, cum a fost Pallas.

Tacitus (*Annale* 12. 54) și Josephus (*BJ* 2. 247 ș.urm.) sînt în dezacord și cu privire la data și circumstanțele sosirii lui în Palestina: Tacitus afirmă că Felix a fost în Samaria înainte de judecata procuratorului Ventidius Cumanus (să fie oare expresia „mulți ani“, în Fapt. 24:10, o confirmare a acestui fapt?), dar în orice caz, se pare că el a deținut funcția de procurator al Iudeii din cca 52 d.Cr. Neliniștea a crescut în timpul domniei sale, deoarece „el își exercita cu sălbăticie și patimă puterile de rege avînd o fire de sclav“ (Tacitus, *Hist.* 5. 9) și a fost lipsit complet de milă în zdrobirea opoziției. În cca 55 d.Cr. el a înfrînt pe urmașii unui pretendent mesianic de origine egipteană, dar egipteanul a scăpat (Jos., *BJ* 2. 261 ș.urm.). Cînd a izbucnit revolta menționată în Fapt. 21:27 ș.urm., tribunul Claudius Lisias l-a confundat la început pe Pavel cu *egipteanul (Fapt. 21:38).

După arestarea sa, Pavel a fost mutat la Cezareea, capitala romană a Palestinei, și a fost judecat înaintea lui Felix. În narațiunea care urmează se remarcă două caracteristici bine documentate ale guvernatorului: nesocotirea dreptății și avariția lui. El l-a ținut pe Pavel în închisoare timp de 2 ani sperînd că îi va plăti o mită substanțială (Fapt. 24:26). Întrucît această speranță nu s-a concretizat, el a amînat judecarea unui caz în care existau dovezi numeroase despre nevinovăția celui întemnițat (23:29) și atunci cînd a fost rechemat la Roma, l-a lăsat pe Pavel în închisoare, ca să facă pe placul evreilor (24:27) sau, potrivit Textului apusean, ca să facă pe placul soției sale *Drusila.

El a fost rechemat de Nero, probabil în anul 59 d.Cr (*FESTUS) și numai influența lui Pallas l-a salvat de la procesul intentat de evrei. Nu se știe nimic despre istoria ulterioară a lui Felix.

E.M.B.G.
C.J.H.

FEMEIE (ebr. *'iššâ;* gr. *gynē*). Femeia, la fel ca și bărbatul, a fost făcută „după chipul lui Dumnezeu; parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut“ (Gen. 1:27). Ea este ajutorul bărbatului (Gen. 2:20). (*EVA.)

Din legile ebr. vedem că mama trebuia să fie respectată (Exod. 20:12), temută (Lev. 19:3) și ascultată (Deut. 21:18 ș.urm.). Ea avea un rol important în familie, ea le dădea nume copiilor și era răspunzătoare

de educația lor. Jertfa adusă pentru curățire era aceeași, indiferent dacă copilul născut era băiat sau fată (Lev. 12:5 ș.urm.). Femeia participa la adunările religioase de închinare și aducea daruri ca jertfă. Femeia putea să depună un jurămînt de nazireat dacă dorea să se dedice în mod special închinării lui Iahve (Num. 6:2).

Femeia era scutită de muncă în ziua de sabat (Exod. 20:10) și dacă era vîndută sclavă trebuia să fie eliberată în anul al 7-lea, la fel ca și bărbatul. Dacă nu existau moștenitori bărbați, femeia putea primi moștenirea și devenea proprietară cu drepturi depline asupra pămîntului.

Bărbații tineri erau îndemnați să se căsătorească cu fete din același trib ca nu cumva femeile să-i îndepărteze de slujirea lui Iahve.

Monogamia era considerată starea ideală, deși poligamia era un lucru obișnuit; relația dintre Iahve și Israel era comparată adesea cu relația dintre un bărbat și soția sa.

Există multe exemple de femei proeminente care au jucat un rol important în viața poporului, cum au fost de pildă Maria (Miriam), Debora, Hulda, femei care aveau o relație personală cu Iahve. Pe de altă parte, putem vedea influența foarte mare pe care au exercitat-o împotriva lui Iahve femei cum au fost Izabela și Maaca.

Cu trecerea timpului a existat o tendință, în cadrul învățăturii rabinice, de a-i da bărbatului un loc mai proeminent și de a le atribui femeilor un rol inferior.

Atitudinea Domnului nostru față de femei și învățătura Lui cu privire la ele este de cea mai mare importanță.

*Maria, mama lui Isus, a fost descrisă de rudenia sa, Elisabeta, ca fiind „binecuvîntată ... între femei" (Luca 1:42). Ana, prorocița de la Templu, a recunoscut identitatea copilașului (Luca 2:38). Maria nu a înțeles multe lucruri cu privire la Fiul ei, dar ea „păstra toate cuvintele acelea și se gîndea la ele în inima ei" (Luca 2:19), pînă cînd a venit vremea să facă cunoscute detaliile nașterii și copilăriei Lui. Cînd era pe cruce Isus a încredințat-o în grija unui ucenic.

Narațiunile Evangheliilor sînt pline de exemple de întîlniri ale lui Isus cu femeile. El le-a iertat, le-a vindecat, le-a învățat, iar femeile, la rîndul lor, L-au slujit îngrijindu-se de lucrurile necesare pentru călătoriile Lui, L-au găzduit, au făcut fapte de dragoste, au luat aminte la mormîntul Lui așa încît să poată îndeplini ultimele ritualuri pentru El și apoi au devenit martore ale învierii Lui.

Isus le-a inclus în exemplele din învățăturile Sale, arătînd clar că mesajul Său era și pentru ele. Prin respectul pe care li l-a dat, Isus a pus femeia pe plan de egalitate cu bărbatul, a stabilit același standard pentru ambele sexe și le-a oferit mîntuirea în același fel.

După înviere femeile s-au alăturat celorlalți urmași ai lui Isus în „rugăciuni și cereri", avînd părtășie deplină cu ei (Fapt. 1:14). Ele au ajutat la alegerea lui Matia (Fapt. 1:15-26) și au primit puterea și darurile Duhului Sfînt în Ziua Cincizecimii (Fapt. 2:1-4, 18).

Casa Mariei, mama lui Ioan Marcu, a devenit centrul bisericii din Ierusalim (Fapt. 12:12). Prima persoană convertită de Pavel în Europa a fost o femeie, Lidia (Fapt. 16:14). Priscila, împreună cu soțul ei, l-au învățat pe Apolo adevărurile depline ale Evangheliei. Cele patru fiice ale lui Filip „profețeau" (Fapt. 21:9). Multe alte femei, cum a fost de pildă Fivi, erau creștine active și erau angajate plenar în slujirea Evangheliei.

Pavel a dat învățături despre diferite situații din bisericile locale și a cerut respectarea convențiilor din vremea aceea. În același timp el a stabilit principiul că „Dumnezeu nu este părtinitor" și că în Cristos „nu este nici parte bărbătească, nici parte femeiască", întrucît creștinii sînt „toți ... una în Cristos Isus" (Gal. 3:28).

BIBLIOGRAFIE. H. Vorländer ș.a., în *NIDNTT* 3, p. 1055-1078; K. Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, 1966; P. K. Jewett, *Man as Male and Female*, 1975.

M.B.

FEMEIA ETIOPIANĂ. Căsătorită cu Moise, pe care Aaron și Mirian l-au criticat (Num. 12:1). Întrucît ultimul text în care este menționată Sefora este imediat după înfrîngerea lui Amalec (Exod. 17), cînd Ietro a adus-o înapoi la Moise (Exod. 18), este posibil ca ea să fi murit după aceea și apoi Moise a luat o „femeie Cușită" ca a doua soție, afară de cazul că Moise avea atunci două soții. Numele „Cușită" de obicei înseamnă „etiopiană" (*cf.* *CUȘ, *ETIOPIA); dacă este așa, probabil că ea a plecat din Egipt împreună cu israeliții și simpatizanții lor. De asemenea, este posibil să derivăm numele „Cușită" de la Kushu și termenul ebr. *Cușan*, asociat cu Madian (Hab. 3:7); dacă este așa, această femeie ar putea fi din același neam cu Ietro și Sefora.

K.A.K.

FENICIA, FENICIENI. Teritoriu pe coasta de E a Mediteranei care se întinde vreo 240 km între rîurile Litani și Arvad (în prezent Liban și Latakia de S), precum și locuitorii acelui teritoriu.

Fenicia este numită astfel numai în NT, ca un loc de refugiu pentru creștinii care au fugit din calea persecuției care a urmat după moartea lui Ștefan (Fapt. 11:19); Pavel și Sila au călătorit prin acest ținut în drumul lor de la Samaria spre Antiohia (Fapt. 15:3). Mai tîrziu Pavel a debarcat pe coasta Feniciei în apropiere de Tir, în drum spre Ierusalim (Fapt. 21:2-3). În timpul lui Cristos Fenicia era numită „coasta mării și ținutul Tirului și Sidonului" (Mat. 15:21; Luca 6:17), iar locuitorii, inclusiv grecii, erau considerați „sirofenicieni" (Marcu 7:26).

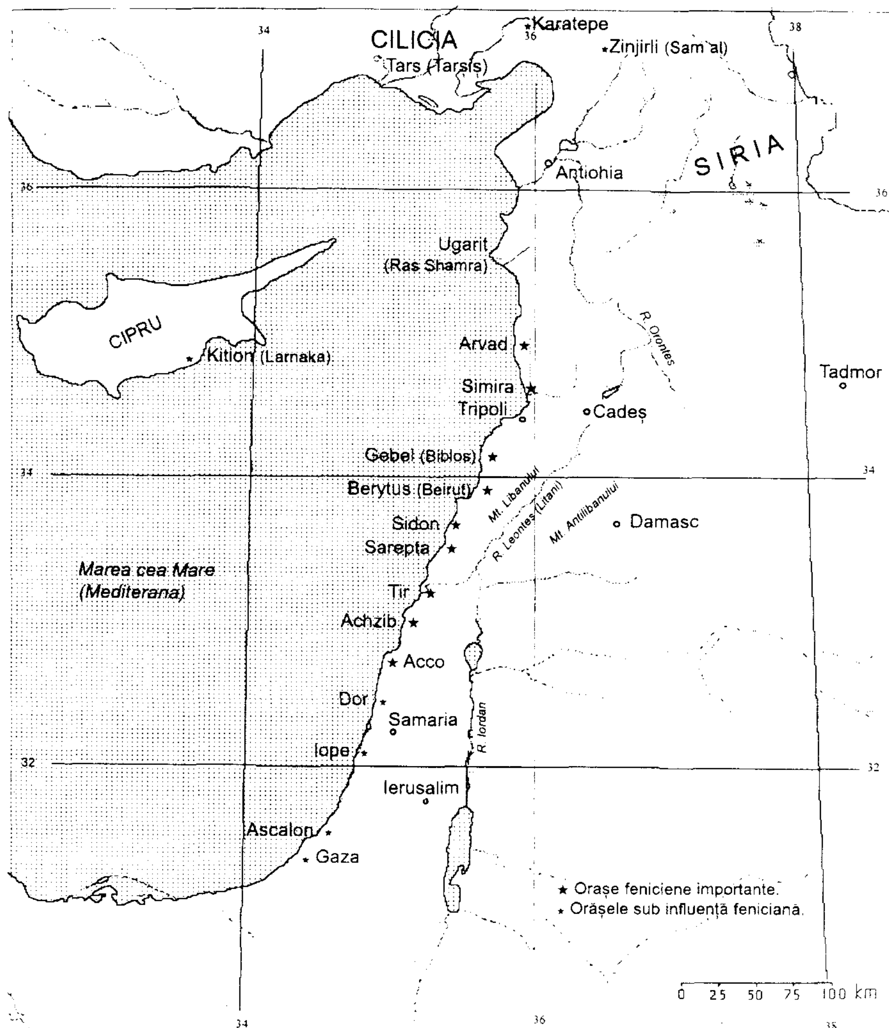
În vremea VT teritoriul ocupat de fenicieni a fost numit de evrei „Canaan" (Is. 23:11), iar numele de „canaanit" (adică, „negustor") probabil că era dat locuitorilor ținutului (Gen. 10:15). Totuși, în toate perioadele s-a obișnuit ca Fenicia să fie indicată prin numele cetăților sale principale (*TIR, *SIDON), întrucît a existat prea puțină coeziune politică între ele, cu excepția unor perioade cum a fost domnia lui Hiram I. Alte localități importante au fost Arvad, Simyra, Ghebal/Byblos, Beirut și Sarepta (*SAREPTA).

I. Istoria

Originea navigatorilor fenicieni este incertă, deși potrivit lui Herodot (1. 1; 7. 89) ei au venit pe uscat din zona Golfului Persic, pe la Marea Roșie și au întemeiat prima dată Sidonul. Cele mai vechi dovezi arheologice despre prezența lor provin din descoperirile „protofeniciene" de la Byblos (în antichitate Gubla sau Ghe-

bal, Ezec. 27:9; în prezent Gebail), datate prin anii 3000 î.d.Cr. Această zonă importantă a fost excavată începînd din 1924 de către francezi, sub conducerea lui Montet şi Dunand. Corăbiile din Byblos sînt zugrăvite în basoreliefuri egiptene din vremea lui Sahure din dinastia 5 (cca 2500 î.d.Cr.) şi nu încape îndoială că în secolul al 18-lea exista deja între Fenicia şi Egipt un comerţ extins cu lemn şi bunuri artistice (*CORĂBII). Fenicienii din vremea aceasta şi-au stabilit primele colonii de-a lungul coastei la Ioppa, Dor (Jud. 1:27-31), Acre şi Ugarit (Ras Shamra). Ei au ales porturi naturale uşor de apărat şi treptat au ajuns să domine populaţia locală de la Ras Shamra (nivelul IV).

Timp de cîteva secole Fenicia a fost sub stăpînirea economică şi cvasimilitară a dinastiilor egiptene 18 şi 19, iar Arvad a fost unul dintre locurile pe care Tuthmosis III (cca 1485 î.d.Cr.) afirmă că le-a cucerit. Cu toate acestea, scrisorile scrise de Rib-Addi din Byblos şi Abimilki din Tir către Amenophis III la Amarna, în Egipt, arată că în jurul anului 1400 î.d.Cr. Sumur şi Beirut s-au desprins şi s-au aliat cu Sidonul, care se pare că şi-a menţinut independenţa, pentru a bloca cetăţile feniciene (*AMARNA). Cînd „popoarele mării" au invadat coasta în prin anii 1200 î.d.Cr., Byblos, Arvad şi Ugarit au fost distruse iar sidonienii au fugit la Tir, care a devenit astfel portul principal şi care este, aşa cum spune Isaia, „fiica Sidonului" (23: 12).



Principalele oraşe feniciene.

Pe vremea lui David, Tirul era condus de Hiram I, fiul lui Abi-Baal, și domnia lui a marcat începutul unei epoci de aur. Fenicia s-a aliat cu David din punct de vedere comercial (2 Sam. 5:11; 1 Împ. 5:1) iar Hiram, printr-un tratat, i-a dat lui Solomon lemn, piatră și meșteri pentru construirea Templului și palatului (1 Împ. 5:1-12; 2 Cron. 2:3-16), cît și corăbii și navigatori care să ajute flota iudee și să dezvolte portul de la Ețion-Gheber ca o bază pentru călătorii lungi (1 Împ. 9:27). Acest ajutor a avut ca rezultat avantaje teritoriale, deoarece o parte din plata Tirului au fost douăzeci de sate de pe graniță (v. 10-14). Fenicia, care a fost influențată îndelung de arta, modelele și metodele egiptene, era acum în poziția de a influența gîndirea evreilor. Hiram a fost un cuceritor și a construit mai multe temple la Tir, a fost un administrator de succes care a aplanat revoltele din colonii (W. F. Albright, în *Leland Volume*, 1942, p. 43 ș.urm.). Probabil că din inițiativa lui au fost înființate pînă în secolul al 9-lea colonii feniciene în Sardinia (Nova, Tharros), Cipru (Kition) și Karatepe (N Taurus). Utica fusese colonizată în secolul al 12-lea, iar Cartagina, Sicilia (Motya) și Tunisia prin secolul al 8-lea.

Succesorul lui Hiram, un mare preot numit Etbaal, a continuat alianța cu Israel și a dat-o pe fiica sa Izabela ca soție lui Ahab (1 Împ. 16:31), iar o consecință a fost că a crescut închinarea la Baalii fenicieni (1 Împ. 18:19). Ilie s-a refugiat pentru o vreme la Sarepta, care făcea parte din regiunea de coastă stăpînită de Sidon și care în vremea aceasta era independentă de Tir (1 Împ. 17:9).

Înaintarea asirienilor a exercitat presiuni asupra cetăților feniciene. În tributul primit de la Tir, Sidon, Ghebal și Arvad, Asurbanipal II (884-859 î.d.Cr.) menționa haine și pînză vopsită, metale prețioase precum și fildeș și lemn sculptat. Acest tribut a fost reînnoit cînd Salmanaser III a asediat Damascul și a înaintat pe coasta Mediteranei pînă la rîul Dog în 841 î.d.Cr. Actul de supunere față de el și darurile trimise de Tir și Sidon sînt zugrăvite pe porțile de aramă din templul asirian de la Balawat (vezi *ANEP*, p. 356-357). Adad-nirari III a pretins că Tirul și Sidonul îi erau cetăți vasale în 803 î.d.Cr. (*DOTT*, p. 51). Hirammu din Tir, Sibitti-bi'ili din Gubla (Byblos) au trimis tribut lui Tiglatpalassar în timpul asedierii cetății Arpad (cca 741 î.d.Cr.), cam în aceeași perioadă cînd i s-a supus și Menahem, regele Israelului.

Cîțiva ani mai tîrziu regele asirian l-a trimis pe împuternicitul său *rab šaqe* (*RABȘACHE) pentru a lua tributul de la Metenna, domnitorul Tirului. Scrisorile adresate regelui asirian arată că Tirul și Sidonul erau sub supravegherea directă a unui oficial asirian care trimitea în Asiria impozitele (tributul), plătite lunar în lemn și bunuri, direct la Calah (*Iraq* 17, 1955, p. 126-154). În 734 î.d.Cr. Tiglatpalassar a cucerit fortăreața Kashpuna, care apăra drumurile care duceau la Tir și Sidon, care acum erau aliate pentru a se apăra.

Sargon a continuat să atace coasta Feniciei și Sanherib (cca 701 î.d.Cr.) a cucerit Ušše, în apropiere de Tir, și a dus prizonieri fenicieni la Ninive, pentru a construi palatul său nou (așa cum se arată în basoreliefuri) și la Opis, pentru a construi o flotă pentru a-l urmări pe rebelul *Merodach-Baladan de cealaltă parte a Golfului Persic. Totuși, cetățile mai mari și-au menținut independența pînă cînd Esarhadon a jefuit Sidonul și i-a așezat pe supraviețuitori într-un oraș nou numit „Cetatea cu ziduri a lui Esarhadon" și în 15 sate învecinate. Alte orașe au fost trecute sub stăpînirea lui Ba'ali din Tir, care era supus lui Esarhadon printr-un tratat. Acest tratat menționează Arvad, Acre, Dor, Ghebal și Mt. Libanului, cît și comerțul regulat și navigația maritimă. Totuși, Ba'ali, instigat de Tirhaca al Egiptului, s-a răsculat. Tirul a fost asediat, iar Fenicia a fost transformată în provincie. Domnitorii cetăților, inclusiv Milki-asapa din Ghebal și Matan-Ba'al din Arvad, au fost puși „să poarte coșuri de corvoadă", adică, au fost forțați să lucreze la zidirea palatului nou al lui Esarhadon de la Calah, la fel cum a lucrat Manase în Babilon (2 Cron. 33:11).

Assurbanipal a continuat războiul împotriva Feniciei, l-a biruit pe Ba'ali într-un atac în 665 î.d.Cr., înainte de a avansa spre Egipt. Le-a luat pe fiicele lui Ba'ali ca și concubine și a primit de asemenea un tribut substanțial. În urma morții lui Ba'ali, Azi-Ba'al a fost făcut rege și Yakinlu a fost stabilit domnitor la Arvad.

O dată cu declinul Asiriei cetățile și-au recîștigat independența și au făcut comerț cu porturi noi deschise în Egipt. Punii, care erau înrudiți cu fenicienii, au întemeiat colonii în Algeria, Spania și Maroc în secolele 7-5 î.d.Cr. și printr-o victorie navală asupra etruscilor în 535 î.d.Cr. ei au închis bazinul de V al Mediteranei pentru comercianții fenicieni.

În drum spre Egipt, Nebucadnețar II, regele Babilonului, a asediat Tirul timp de 13 ani, aproximativ în perioada 585-573 î.d.Cr. (Ezec. 26:1-29:1 ș.urm.), și cu toate că Ithobaal a fost dus prizonier la Babilon, Tirul și-a menținut oarecare autonomie, pe care a păstrat-o în tot timpul stăpînirii neo-babiloniene și persane, făcînd comerț cu Egiptul (Țef. 1:11) și furnizînd pește și alte bunuri pentru Ierusalim (Neem. 13:16), iar în schimb probabil că a primit lemn și bunuri textile (Prov. 31:24; *ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI).

Alexandru cel Mare a cucerit cetatea Tir construită pe o insulă, după ce a construit un drum artificial în mare. Măcelul și distrugerile au fost mari, dar cetatea s-a refăcut și, la fel ca și Sidonul, a fost prosperă în perioada elenistă și romană (de ex. Mat. 15:21).

II. Religia

Religia idolatră a Feniciei a fost condamnată de Ilie (1 Împ. 18-19) și de profeții evrei de mai tîrziu (Is. 65:11). Perioada de început, oglindită în textele de la Ras Shamra, indică o religie politeistă și o mitologie naturală centrată în jurul lui Baal, numit și Melek, „rege", zeul-soare Saps și Reshep (Mikkal), o zeitate a lumii subpămîntene. Cultul fertilității a onorat pe Anat (Astartea) și amestecul de idei semitice și egiptene a avut ca rezultat cultul lui Adonis și *Tamuz, în care Adonis este identificat cu Osiris. Alte zeități au fost Eshmun, zeul vindecării (gr. Asklepios), și Melqart.

III. Arta

Tendințele sincretiste ale religiilor feniciene pot fi observate în arta care conține elemente semitice, egiptene și huriene. Acest fapt se datorează localizării geografice, schimburilor materiale și influențelor care au rezultat din comerț. Fenicienii au fost în principal comercianți maritimi și artiști. Ei au exportat materiale din mătase, in și lînă, vopsite, țesute și brodate, și de aceea s-ar putea ca numele Fenicia să fie derivat de la termenul *gr. phoinikoi*, „oameni roșu-purpurii"

(termenul acadian este *kinahhi/kina'ain*, adică, Canaan) (*ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI; *POTT*, p. 34); din pădurile lor nesfîrșite din munții Libanului ei au exportat lemn și produse de lemn. Meșteșugarii au prelucrat piatra (de ex. sarcofagul lui Ahiram, cca 900 î.d.Cr.- *BASOR* 134, 1954, p. 9; Syria; 11, 1930, p. 180 ș.urm.), *fildeșul și *sticla; deși evreii nu au acceptat imagini sau portrete umane (*ARTA), monede feniciene de argint și de bronz sînt găsite în număr mare începînd din secolul al 4-lea î.d.Cr. Cerințele comerțului lor au dus la dezvoltarea *scrisului (așa numitele alfabete feniciene, bybliene și ugaritice), abacul pentru socotit și cărțile de *papirus. Este regretabil că literatura feniciană, inclusiv mitologia lui Sanchuniathon din Byblos și istoria lui Menander din Tir, s-a păstrat numai în cîteva citate în scrierile autorilor de mai tîrziu, deoarece este probabil că o mare parte din cunoștințele Orientului au ajuns în Grecia prin intermediul fenicienilor.

BIBLIOGRAFIE. D. B. Harden, *The Phoenicians*, 1962; S. Moscati, *The World of the Phoenicians*, 1968; D. R. Ap-Thomas, „The Phoenicians", în *POTT*, p. 259-286.

D.J.W.

FENIX (PHOENIX). 1. O pasăre mitologică despre care se credea în vechime că se naște din cadavrul părinților ei. Unii dintre primii creștini (Tertullian, *De Resurr.* 13. 6; *cf. 1 Clement* 25), au văzut în aceasta o analogie a învierii și au aplicat-o la Ps. 92:12 (LXX 91:13); dar este clar că în acest caz *phoinix* înseamnă „palmier". Phoenix și palmierul sînt motive frecvente în arta creștină.

2. Portul în care au vrut să ierneze marinarii, în ciuda stăruințelor lui Pavel (Fapt. 27:12). Informațiile date de Strabo, Ptolemeu și alți scriitori par să indice zona Capului Mouros, unde se află Loutro, singurul port bun din S Cretei (James Smith, *Voyage and Shipwreck of St. Paul*[4], 1880, p. 90 ș.urm.). Dar Luca spune că Phoenix este „așezat spre miazăzi-apus și spre miazănoapte-apus" („vînturi"), adică, în spre V, în timp ce Loutro este spre E. O peninsulă îngustă îl separă de un golf îndreptat spre V, dar oferă prea puțin adăpost. Smith, care a atras atenția asupra pericolului furtunilor de iarnă dinspre V, sugerează că Luca s-a referit la *direcția în spre care* bătea vîntul, adică, privind spre NE și SE; dar această idee nu este demonstrată, în afară de cazul că presupunem că este un idiom nautic uitat. Ramsay a crezut că s-ar putea ca Luca să fi înțeles greșit felul în care Pavel a relatat discuția, dar a lăsat deschisă posibilitatea ca să fi avut loc o schimbare în relieful coastei (*cf. HDB*). Examinarea făcută recent de Ogilvie sugerează o asemenea schimbare. Partea de V a portului a fost protejată mai bine în trecut și un cutremur se pare că a închis o intrare dinspre NV în vremurile antice. Continuă să existe o intrare îndreptată spre SV, iar golful nefolosit din V se numește încă și astăzi Phinikia. Ogilvie a descoperit de asemenea că în zona aceea vînturile de iarnă sînt din N și E: în Fapt. 27 vîntul care a cauzat dezastrul a fost un vînt din ENE (*EURAQUILO).

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot despre *1 Clement* 25; J. Smith, *op. cit.*, p. 87 ș.urm., 251 ș.urm.; R. M. Ogilvie, *JTS* s.n. 9, 1958, p. 308 ș.urm.

A.F.W.

FEREZIȚII. Aceștia sînt menționați: (1) între ocupanții Canaanului în general (Gen. 15:20; Exod. 3:8; Deut. 7:1; 20:17; Ios. 3:10; 9:1; Jud. 3:5; 1 Împ. 9:20; 2 Cron. 8:7; Ezra 9:1; Neem. 9:8); (2) alături de iebusiți etc., în zona de deal (Ios. 11:3); (3) alături de canaaniți, în apropiere de Betel (Gen. 13:7), în apropiere de Sihem (Gen. 34:30) și în dealurile Iudeii (Jud. 1:4 ș.urm.); (4) alături de refaimiți (Ios. 17:15). Se pare că ei au locuit în zonele de deal; aceasta se potrivește cu interpretarea numelui „fereziți = săteni", care este preferată de majoritatea cercetătorilor (de la ebr. *p*[e]*rāzâ*, „cătun"). Faptul că Gen. 10:15 ș.urm. nu îi menționează pe fereziți între „fiii" lui Canaan sprijină această posibilitate. Vezi *POTT*, p. 101.

J.P.U.L.

FESTUS. Porcius Festus l-a succedat pe *Felix ca și procurator al Iudeii. Nu se știe nimic despre viața lui înainte de această funcție, dar se știe că el a murit în timp ce era în funcție, la vreo 2 ani după instalare. Josephus (*Ant.* 20. 182 ș.urm. și *BJ* 2. 271) îl prezintă într-un contrast pozitiv cu predecesorul său Felix și cu succesorul său Albinus. În Faptele (24:17-26:32) el apare într-o lumină mai puțin favorabilă. Deși el a judecat cazul lui Pavel cu o promptitudine lăudabilă (25:6) și a fost convins de nevinovăția lui (26:31), el a fost gata să-l sacrifice pe Pavel ca să facă pe placul evreilor (25:9). De aceea a făcut sugestia scandaloasă de a rejudeca procesul la Ierusalim. Pavel a fost obligat să facă apel la Cezar cînd a fost confruntat cu un aranjament care îl punea în mîinile dușmanilor săi. Cu toate acestea, se pare că Festus a fost nedumerit de cazul lui Pavel și a adus cazul înaintea lui Agripa II și *Berenice. Nevinovăția lui Pavel s-a văzut limpede în această rejudecare, dar conform cu apelul lui, a fost trimis la Roma.

Festus a participat din nou cînd conducătorii iudeilor au dat în judecată la Nero pe Agripa pentru violarea caracterului privat al incintei Templului (Jos., *Ant.* 20. 189 ș.urm.).

Data sosirii lui Festus în Iudeea este extrem de importantă pentru cronologia Paulină. În *Pauline Studies*, p. 348 ș.urm., W. M. Ramsay a argumentat că dacă dovezile lui Eusebius sînt interpretate corect, ele indică anul 59 d.Cr. și oarecare sprijin pentru această dată se găsește în schimbarea bruscă a monedei procuratoriale din anul acela, un eveniment care poate fi atribuit în mod plauzibil sosirii unui nou guvernator (vezi H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, 1955, p. 9 ș.urm.).

E.M.B.G.
C.J.H.

FIARĂ. Deși este întîlnit frecvent în cele mai multe din traducerile moderne ale Bibliei, cuvîntul „fiară" este în mare măsură perimat ca și termen specific. Termenul poate fi tradus cu „animal". Continuă să fie folosit în special în lucrări literare (animal sălbatic mare) sau, în sens figurat, (însemnînd un om extrem de rău, crud sau violent).

Două cuvinte ebr. sînt traduse de obicei „fiară"- *bᵉhēmâ* (substantiv colectiv) este tradus de asemenea *„vită"; *hayyâ* este tradus de asemenea „fiară". Cuvîntul *bᵉʿir* este tradus adesea „fiară", dar uneori este tradus „vită".

În unele pasaje este greu să facem distincție între *bᵉhēmâ* și *hayyâ*, cum este cazul cînd apar în același capitol (Lev. 11) în contexte foarte similare și se referă amîndouă la animale curate: (v. 2) „iată dobitoacele *(hayyâ)* pe care să le mîncați", dar în v. 39, „dacă moare una din vitele *(bᵉhēmâ)* care vă slujesc de hrană...". În v. 47 *hayyâ* are un sens mai larg și este tradus „dobitoc" (în alte traduceri, „vietate"), în contrast cu v. 2: „Iată dobitoacele *(hay)* pe care le veți mînca dintre toate dobitoacele *(bᵉhēmâ)* de pe pămînt".

În NT *zōon* este tradus întotdeauna „fiară", dar în Apoc. 4:6 este tradus „făptură vie". Cu excepția traducerii VSR care în Fapt. 23:24 utilizează termenul dobitoace iar în 28:4-5 folosește năpîrcă; în Fapt. 10:12 îl traduce cu dobitoace în 1 Cor. 15:39 cu făptură și în Apoc. 18:13, traducerile obișnuite păstrează termenul „fiară" pentru *ktēnos* (animal domestic, în special animal de povară) și *thērion* (animal sălbatic). Prin urmare, VR și VSR procedează corect cînd fac distincție între cele patru făpturi vii și fiara din Apoc. 11:7, pe de-o parte, și toate pasajele literale, pe de altă parte.

Cuvîntul „animal" are în prezent două sensuri. În sens strict, se referă la orice ființă vie care simte și se mișcă, adică, regnul animal în contrast cu regnul vegetal; în sens popular, se referă la animale patrupede, deseori numai la mamifere patrupede, în contrast cu omul, păsările etc. Cuvîntul apare de 34 de ori în VT, dar nu există uniformitate în traducere. De exemplu, în primele 12 cazuri, 6 cuvinte ebr. sînt traduse la fel. Situația este similară în NT; cuvîntul apare de 7 ori și redă 4 termeni grecești: *thērion, tetrapous, ktēnos* și *zōon*. (*ANIMALE.) G.S.C.

FIARA (DIN APOCALIPSA). 1. „Fiara care se ridică din Adînc" (Apoc. 11:7) este simbolul apocaliptic al ultimei forțe anti-creștine (Apoc. 13:1 ș.urm.; 17:3 ș.urm.; 19:19 ș.urm.), zugrăvită ca o combinație a celor patru fiare din Dan. 7:3 ș.urm. Cele 10 coarne ale sale sînt împrumutate de la a patra fiară a lui Daniel; cele 7 capete indică faptul că își primește puterea de la balaurul din Apoc. 12:3 și indică în ultimă analiză Leviatanul (*cf.* Ps. 74:14; Is. 27:1); Ioan le interpretează o dată ca și cele 7 coline ale Romei (Apoc. 17:9) și altă dată ca 7 împărați romani. Fiara este de obicei imperiul prigonitor, uneori este ultimul împărat, o reîncarnare a primului dintre cei 7, probabil Nero. El a cerut onoruri divine, a declanșat război împotriva sfinților și este distrus de Cristos la revenirea Sa (*cf.* 2 Tes. 2:8).

2. „Fiara din pămînt" (Apoc. 13:11 ș.urm.), numită de asemenea „profetul mincinos" (Apoc. 16:13; 19: 20; 20:10), este un avocat al primei fiare, care-i convinge pe oameni să i se închine și în final să împărtășească soarta sa. Cultul împăratului în provincia Asia (*ASIARHI) sugerează în mod evident trăsăturile folosite de Ioan.

F.F.B.

FICAT. Acest cuvînt apare numai în VT. Cuvîntul ebr. *kāḇēḏ* derivă dintr-o rădăcină care înseamnă „a fi greu" sau, prin extensie, „a fi onorat". Așadar, este organul greu. Dintre cele 14 texte în care apare, 11 sînt în Exod. și Lev. și se referă la ficatul animalelor sacrificate.

„Prapurul ficatului" (Exod. 29:13 etc.), asociat întotdeauna cu rinichii, era ars pe altar. Josephus enumeră părțile arse pe altar (*Ant.* 3. 228): „rinichii, pielița, toată grăsimea împreună cu lobul ficatului".

Totuși, este imposibil ca „pielița (care acoperă intestinele)", *yōṯereṯ*, să se refere la un lob al ficatului, ci probabil la grăsimea de pe el sau poate la pancreas. Cuvîntul înseamnă literal „rămășiță", așa încît nu se spune explicit că ficatul propriu-zis era ars pe altar, ci era arsă grăsimea internă și rinichii.

Din cartea lui Ezechiel (21:21) se pare că ficatul era important pentru o formă de ghicire, pe baza semnelor interne din ficat. În Orientul Apropiat au fost descoperiți mulți ficați artificiali din lut, confecționați pentru acest scop. Un obicei similar era cunoscut la etrusci, de la care a trecut la romani (lat. *haruspices* = „ghicitori în ficat"). B.O.B.

FIER DE PLUG. Cuvîntul ebr. *mahᵃrēšā* în 1 Sam. 13:20, 21 și forma similară *mahᵃrešeṯ* (în prima parte a v. 20) reprezintă instrumente de tăiat (de la rădăcina *hrš*, „a ara", „a grava"), și probabil înseamnă fier de plug sau sapă. Între ceilalți termeni din acest verset, cel de-al doilea, termenul ebr. *ʾēṯ*, este un cap de metal; poate fi capul unei securi, în 2 Împ. 6:5, și poate al unui plug sau poate un vîrf de metal pentru plugul de lemn; *cf.* Is. 2:4 = Mica. 4:3; Ioel 3:10, adaptări posibile și sugestive. Al treilea termen din v. 20 *qardōm* înseamnă secure.

Unele traduceri (VA) redau și alți termeni „fier de plug"- astfel, în Is. 7:25 termenul ebr. *maʿdēr* este tradus „cazma", *folosită în viile terasate (vezi și* Is. 5:6), iar *bᵉharbōṯêhem* în 2 Cron. 34:6, care probabil ar trebui tradus „în ruinele lor" (de la rădăcina *horbâ*).

Pentru un fier de plug din secolul 10 î.d.Cr. descoperit la Tell Jemmeh in SV Palestinei, vezi G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 92, fig. 57:3. (*ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI.)

K.A.K.

FIERE. Evreii foloseau cuvintele *rôš* și *mᵉrôrâ* pentru a descrie o *plantă și fructul ei care era extrem de amar. Cuvintele sînt traduse în mod diferit: „buruiană otrăvitoare" (Osea 10:4), „otravă" (Iov 20:16; Ier. 8:14) și „venin" (*cf.* Deut. 32:33), și sînt asociate frecvent cu ierburile amare de pelin *(Artemisia)* (Deut. 29:18; Ier. 9:15; Plîn. 3:19; Amos 6:12). În Iov 16:13; 20:14, 25, fierea indică secreția galben-maro-

nie a ficatului. Ca plantă probabil că se referă la extractul din frunctul de colocint *(Citrullus colocynthis)*.

În sens metaforic indică trudă (Plîn. 3:5) sau orice experiență amară (Fapt. 8:23). Analgezicul oferit lui Cristos în timpul răstignirii (Mat. 27:34; *cf.* Marcu 15:23) era un amestec de vin cu anestezice.

R.K.H.
F.N.H.

FIII LUI DUMNEZEU.

I. În Vechiul Testament

a. Persoane clasificate ca „dumnezei"

Cuvîntul „fiu" (ebr. *bēn*; aram. *bar*) este folosit în mod obișnuit în limbile semitice pentru a indica apartenența la o anumită clasă, cum este „fiul lui Israel", care înseamnă „israelit"; „fiul tăriei" înseamnă „valoros". În ebr. „fiul lui Dumnezeu" înseamnă „dumnezeu" sau „asemănător cu Dumnezeu", și nu „fiul Dumnezeului (Iahve)". În Iov 1:6; 2:1; 38:7; Ps. 29:1; 89:6, „fiii lui Dumnezeu" constituie supușii cerești ai lui Iahveh, deși în LXX ei sînt numiți *angeloi* ai lui Dumnezeu (*cf.* Deut. 32:8 LXX, de aici vine traducerea „după numărul fiilor lui Dumnezeu", sprijinită de un text ebr. de la Marea Moartă, 4Q Dt[q], spre deosebire de *TM*, „fiii lui Israel"). În mod asemănător „fiul dumnezeilor" în Dan. 3:25 este numit „îngerul Dumnezeului evreilor" în 3:28.

În Gen. 6:1-2 „fiii lui Dumnezeu" sînt prezentați în contrast cu femeile din rasa umană și acest fapt pare să contrazică identificarea lor cu urmașii lui Cain. Mulți comentatori tratează aceste versete ca un mit păgîn, prea puțin alterat față de fondul politeist original. Alții argumentează că expresia indică oameni stăpîniți de demoni sau îngeri căzuți (*cf.* 1 Pet. 3:19-20; Iuda 6). O interpretare mai probabilă este cea din categoria următoare.

b. Oameni care prin hotărîre divină exercită prerogativul lui Dumnezeu de a judeca

În Exod. 21:6; 22:8-9, 28, „Dumnezeu" (ebr. *[e]lōhîm*) ar putea însemna „judecători", reprezentanții Lui, care exercită puterea de a da viața sau moartea (*cf.* 2 Cron. 19:6), așa cum s-ar putea să fie cazul în Ps. 82:6.

În lumea VT, regii purtau titlul de „fiul zeului X", iar în Israel expresia avea sensul explicat în punctul c. de mai jos. M. G. Kline a sugerat că acesta este sensul din Gen. 6:1-2 și se referă la domnitorii din îndepărtata eră antedeluviană (*WTJ* 24, 1962, p. 187-204).

c. Cei care sînt legați de Iahve prin legămînt

Calitatea de fiu al lui Dumnezeu indică în principal relația stabilită prin *legămînt și este folosită (i) cu privire la Israel în întregime („Israel este fiul Meu, întîiul Meu născut", Exod. 4:22; *cf.* Osea 11:1); (ii) cu privire la israeliți în general („Voi sînteți copiii Domnului Dumnezeului vostru", Deut. 14:1; cf. Osea 1:10; expresia se referă la un israelit în iudaismul de mai tîrziu, de ex. Înțelepciunea 2:18); (iii) cu privire la regele davidic, unsul lui Iahve, care va domni pe vecie peste poporul Său („Tu ești Fiul Meu! Astăzi Te-am născut", Ps. 2:7). Această relație nu este biologică, deși uneori este folosită metafora nașterii, copilăriei și creșterii (Osea 11:1; Deut. 32:6; Is. 1:2; 63:8) și este așteptată asemănarea cu caracterul Tatălui. În esență, calitatea de fiu este realizată de Dumnezeu prin legămîntul Său. Deut. 14:1-2 ilustrează bine filiația lui Israel în contextul legămîntului. Regele Mesia, deși este numit „întîiul Meu născut" (la fel ca și Israelul cu care este identificat îndeaproape) (Ps. 89:27) și deși se spune că este „născut" din Iahve (Ps. 2:7), datorează în egală măsură poziția sa legămîntului lui Dumnezeu cu el (Ps. 89:28; 2 Sam. 23:5). Termenii acestui legămînt („Eu îi voi fi Tată și el Îmi va fi fiu", 2 Sam. 7:14) sînt asemănători cu termenii legămîntului cu Israel („Eu voi fi Dumnezeul lor și ei vor fi poporul Meu", Ier. 31:33).

D.W.B.R.
A.R.M.

II. În Noul Testament

Ambele expresii, „fiii (gr. *hyioi)* lui Dumnezeu" și „copiii (gr. *tekna*) lui Dumnezeu" apar în NT, dar fără a se face o distincție clară între sensurile lor. Sensul în NT este bazat pe unul sau altul dintre sensurile expresiei „fiii lui Dumnezeu" din VT.

a. Luca 20:36

Pasajul: „Vor fi ca îngerii. Și vor fi fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii", reflectă folosirea expresiei „fiii lui Dumnezeu" ca și în Ps. 29:1; 89:6; Deut. 32:8 (LXX), unde ea indică ființe ne-terestre aflate în prezența lui Dumnezeu, în contrast cu „fiii veacului acestuia". Mulți evrei au crezut că cei aleși aveau acest destin în față, dar ideea avea să capete un sens mai distinctiv în lumina învierii lui Cristos.

b. Cei care acționează ca Dumnezeu

În Luca 6:35 expresia „veți fi fiii Celui Preaînalt" înseamnă doar „veți fi ca Dumnezeu". „Fiul lui ..." este o expresie idiomatică cu sensul de „a avea caracteristicile lui ..." sau „a face lucrarea lui ..." (vezi descrierea parabolică a fiului ucenic în Ioan 5:19), iar expresia „fiii lui Dumnezeu", în Mat. 5:9 și 5:45 face parte din aceeași categorie. Ps. 82:6, discutat de Isus în Ioan 10:34-36, poate fi un exemplu din VT de folosire a expresiei în sensul acesta, întrucît judecătorii erau oameni care exercitau puterea lui Dumnezeu de a da viață sau moarte. Metafora simplă a lui Pavel din Efes. 5:1: „Urmați dar pilda lui Dumnezeu ca niște copii preaiubiți" reflectă această expresie idiomatică, deși presupune de asemenea o relație mai profundă între „copii" și Tatăl lor.

c. Israel ca fiu

Filiația colectivă a lui Israel („Israel este întîiul Meu născut", Exod. 4:22) ocupă un loc de frunte în gîndirea lui Pavel (de ex. Rom. 9:4, „ei sînt israeliți, au înfierea") și în alte părți în NT. Uneori această calitate de fiu este reprezentată și împlinită în Isus Cristos, cum este în Mat. 2:15 și în narațiunile despre botezul și ispitirea Lui. Totuși, chiar și fără o legătură directă cu calitatea de fiu a lui Cristos, expresia „fiii (sau copiii) lui Dumnezeu" ne aduce aminte de folosirea în VT cu referire la poporul legămîntului lui Dumnezeu care trebuie să reflecte sfințenia Lui. Dacă Efes. 5:1 este ceva mai mult decît o metaforă, afirmația din Filip. 2:15: „Ca să fiți fără prihană și curați, copii ai lui Dumnezeu, fără vină în mijlocul unui neam ticălos și stricat", este bazată pe Cîntarea lui Moise (Deut. 32:5-6, 18-20), iar 2 Cor. 6:18 combină o serie de pasaje din legămînt (de ex. Is. 43:6; 2 Sam. 7:14). „Copiii lui Dumnezeu, cei risipiți", menționați în Ioan

11:52, sînt oile pierdute ale casei lui Israel (*cf.* 10:16). Ideea este derivată din Ezec. 34 și 37, deși nu știm exact dacă Ioan s-a referit numai la credincioșii evrei sau la toți credincioșii.

Filiația poporului lui Dumnezeu, însă, este legată de filiația specială a lui Isus în Evr. 2:10-17. (În citatul din v. 13-14 este folosit un cuvînt diferit pentru „copii", anume *paidia*.) Aici calitatea de fiu a lui Isus este cea conferită Regelui Mesia, fiului lui David (Ps. 2:7; 2 Sam. 7:14, citat în Evr. 1:5), care este paralelă și probabil reprezintă filiația lui Israel prin legămînt. Acei „mulți fii" sînt „urmașii lui Avraam" și „copii" prin alegere încă înainte de întruparea lui Cristos. Dar ei sînt „aduși la slavă" prin faptul că Fiul a fost părtaș la „carnea și sîngele" lor, în care a obținut mîntuirea lor prin moartea Sa.

d. Pavel în Romani și Galateni

Deși Pavel recunoaște că „înfierea" (filiația, calitatea de fiu) le aparține israeliților (Rom. 9:4), el insistă asupra faptului că nu toți urmașii lui Israel sînt „Israelul", în adevăratul sens, și de aceea „nu copiii trupești" ci „copiii făgăduinței" sînt „copiii lui Dumnezeu" și adevărații părtași la acest privilegiu (Rom. 9:16 ș.urm.).

Prin acest test sînt incluși atît ne-evreii cît și evreii, „căci toți sîntem fii ai lui Dumnezeu, prin credința în Cristos Isus" (Gal. 3:26). Această doctrină a înfierii este dezvoltată în Rom. 8, unde Pavel invocă ideea de *hyiothesia*, tradusă de obicei *„adoptare" (sau „înfiere"). Dar deși termenul a fost folosit în gr. contemporană pentru a indica adoptarea legală a copiilor (vezi MM), nu este clar în ce măsură ideea aceasta a pătruns în gîndirea lui Pavel. În ciuda contrastului cu poziția veche de sclavi, atît în Rom. 8:15 (unde *hyiothesia* este tradus „înfiere") cît și în Gal. 4:5, *hyiothesia* pare să corespundă cu intrarea unui copil în moștenirea lui la „vremea hotărîtă de Tatăl". Modelul principal este cel al actului suveran al harului lui Dumnezeu atunci cînd a declarat pe Israel, și apoi pe regele davidic, drept fiul Său. Nici înfierea lui Israel (Exod. 4:22) și nici cea a lui Mesia (Ps. 2:7; 89:27) nu a fost în dezacord cu numirea de „întîiul născut" al lui Dumnezeu, iar *hyiothesia* credinciosului este practic identică cu ideea de regenerare spirituală. În Rom. 8:23 *hyiothesia* este de domeniul viitorului. Deși este asociată din nou cu ideea de „eliberare" (din sclavie?), actul pozitiv este de fapt „arătarea fiilor lui Dumnezeu", arătîndu-le ceea ce sînt de fapt în prezent. Această înfiere este legată în mod indisolubil de calitatea de fiu a lui Cristos (Rom. 8:17), este atestată și controlată de Duhul (8:14, 16) și esența ei ultimă va fi dezvăluită atunci cînd va fi dezvăluită calitatea de fiu a lui Cristos și cînd aleșii lui Dumnezeu vor fi văzuți „asemenea chipului Fiului Său, pentru ca El să fie cel dintîi născut dintre mai mulți frați" (8:19, 29).

e. Ioan

Ideea lui Ioan despre „copiii lui Dumnezeu" se deosebește de cea a lui Pavel numai prin accentul pus, deși el folosește termenul *tekna* și rezervă *hyios* în exclusivitate pentru Isus. Westcott a susținut că Ioan a evitat în mod deliberat folosirea termenului *hyios*, „numele unei demnități și a unui privilegiu precis", pentru a descrie relația creștinilor cu Dumnezeu, întrucît „el consideră că poziția lor nu este rezultatul unei înfieri *(hyiothesia)*, ci este rezultatul unei vieți noi care rezultă din germenele vital care a ajuns la maturitate deplină". Totuși, Westcott a mers prea departe. Deși nu încape îndoială că Ioan a folosit imaginea nașterii naturale și relația care rezultă în urma ei (de ex. 1 Ioan 3:9), el cunoaște cadrul VT în care Israel a devenit fiul lui Dumnezeu prin alegere și chemare. Ne-am referit deja la Ioan 11:52. În Ioan 1:12 expresia „copiii lui Dumnezeu" poate fi interpretată ca referindu-se la israeliții care au crezut înainte de întruparea Cuvîntului. În orice caz, ei sînt descriși nu numai că sînt „născuți din Dumnezeu" ci și că au devenit „copii ai lui Dumnezeu" prin faptul că această poziție le-a fost conferită: „Le-a dat dreptul să se facă copii ai lui Dumnezeu". De asemenea, în 1 Ioan 3 și 4 credincioșii sînt descriși ca fiind „născuți din Dumnezeu", cu o referire specială la faptul că ei reflectă caracterul lui Dumnezeu de dragoste și neprihănire; totuși, titlul de „copii ai lui Dumnezeu" este de asemenea un privilegiu acordat prin „chemarea" dată de Dumnezeu (3:1). Deși în prezent „se poate vedea" din purtarea lor (3:10), cine sînt copiii lui Dumnezeu, forma lor finală „nu s-a arătat încă", ci se va arăta în ziua cînd Fiul lui Dumnezeu va fi arătat și cînd copiii vor reflecta deplin chipul Tatălui lor (3:2), chip care este în Fiul.

BIBLIOGRAFIE. B. F. Westcott, *The Epistles of St. John*, 1883, p. 94, 119 ș.urm.; Arndt, s.v. *hyios, teknon*; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, p. 147 ș.urm., 263 ș.urm.; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, p. 21-40.

D.W.B.R.

FILACTERII. Cuvîntul acesta este o transliterare a termenului gr. *phylaktērion*, care înseamnă „mijloc de protejare" sau *„amuletă". Deși unii evrei le-au privit cu superstiție, această atitudine a fost întotdeauna prea puțin răspîndită, așa încît numele grec derivă probabil de la o interpretare greșită dată de păgîni. Evreii vorbesc despre *t^epillâ* (lit. „rugăciune"), pl. *t^epillîn*. Ele reprezintă modul în care evreii evlavioși au interpretat Exod. 13:9, 16; Deut. 6:8; 11:18. Forma lor prezentă a fost standardizată în prima parte a secolului al 2-lea d.Cr. și constă din două cuburi goale confecționate din piele de animale curate. Dimensiunile lor variază avînd latura între 1,25 cm și 4 cm. Cubul pentru cap este împărțit în patru compartimente egale; cel pentru mîini nu este împărțit. În cuburi se pun cele patru pasaje biblice: Exod. 13:1-10; 13:11-16; Deut. 6:4-9; 11:13-21, scrise cu mîna pe pergament (pe patru bucăți de pergament pentru cap și pe o singură bucată pentru mîini). Filacteriile sînt prinse cu o curea de piele prin care sînt legate de mîna stîngă și de centrul frunții bărbaților, înainte de rugăciunile de dimineață, fie acasă, fie la sinagogă, cu excepția zilelor de sabat și a sărbătorilor mari. Ele sînt puse după șalul de rugăciune *(tallit)*, iar filacteriile pentru mîini se pun primele. Atît filacteriile cît și curelele sînt vopsite totdeauna în negru. Cele pentru cap pot fi recunoscute după un *šin* cu trei și cu patru brațe pe partea dreaptă și, respectiv pe cea stîngă.

În descoperirile de la *Qumran au fost găsite porțiuni de filacterii, care arată că nu erau complet standardizate înainte de distrugerea Templului. Deosebirea principală, însă, consta în includerea în interiorul lor a Celor Zece Porunci pe pergament. Ex-

cluderea lor, la fel ca şi excluderea lor din serviciile zilnice, a fost privită ca o reacţie împotriva evreilor creştini.

Deşi exegeza creştină a interpretat întotdeauna pasajele de mai sus în sens metaforic, cunoştinţele noastre crescînde despre Orientul Apropiat antic nu exclud posibilitatea interpretării în sens literal (de fapt, evreii împlinesc porunca din Deut. 6:9; 11:20 prin includerea unui pergament care conţine Deut. 6:4-9; 11:13-21 într-o cutie numită *m^{e}zûzâ* şi care este fixată pe stîlpii uşii). Toate dovezile disponibile sugerează, însă, că filacteriile au fost o inovaţie tîrzie adusă de *h^{a}sîdîm* (*HASIDEENII), menite să fie o contracarare a influenţei elenistice crescînde. Ele nu sînt menţionate nicăieri în VT şi se pare că nu au fost cunoscute de samariteni. Este clar că LXX interpretează în sens metaforic pasajele pe care sînt bazate filacteriile. *Scrisoarea lui Ariteas* menţionează numai filacteriile pentru mînă, iar Filon menţionează cele pentru cap.

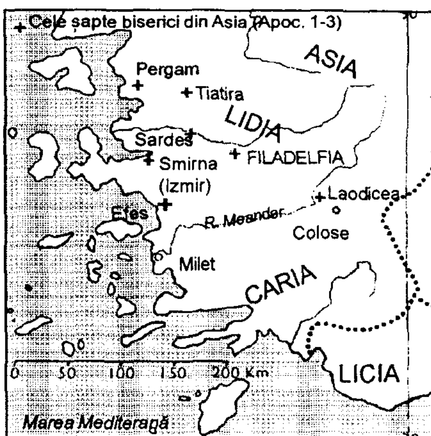
Atît recunoaşterea în Talmud a faptului că ele nu erau purtate de oamenii de rînd (*'am hā-'āres*) cît şi faptul că scriitorii păgîni nu le menţionează, arată că în timpul lui Cristos filacteriile erau purtate numai de un număr mic de oameni. Putem fi siguri că toţi fariseii le purtau, nu numai în timpul rugăciunii de dimineaţă ci în tot timpul zilei. Limitarea purtării lor numai în timpul de rugăciune s-a datorat faptului că ele constituiau un semn de recunoaştere foarte uşoară a evreilor în vremuri de persecuţie. Nu avem nici un motiv să credem că au fost purtate de Cristos sau de ucenicii Săi. Chiar şi condamnarea din Mat. 23:5 sugerează tentaţia ultra-pioşilor de a pune accent pe aderarea la un obicei care cîştiga teren destul de încet. Folosirea filacteriilor a devenit universală înainte de sfîrşitul secolului al 2-lea d.Cr.

Evreii ortodocşi (strict legalişti) interpretează folosirea lor într-un mod spiritual înalt. Faptul acesta este indicat de meditaţia care trebuia folosită cînd erau puse pe corp, meditaţie care este inclusă în serviciul de dimineaţă din orice Carte de rugăciuni standard a evreilor.

BIBLIOGRAFIE. Vezi articolele în *JewE*, *EJ*, 1971 şi *SB*, 4, Digresiunea 11.

H.L.E.

FILADELFIA. O cetate în provincia romană Asia, în partea de V a Turciei asiatice din zilele noastre. Probabil că a fost întemeiată de Eumenes, regele Pergamului, în secolul al 2-lea î.d.Cr. şi este cert că a fost numită după fratele său, Attalus, a cărui loialitate i-a atras numele Filadelfus (Philadephus). Cetatea era situată aproape de extremitatea superioară a văii largi care trece prin Sardis pînă la mare, în apropiere de Smirna; amplasată la marginea unui platou foarte fertil, de unde deriva o bună parte a prosperităţii sale comerciale. Zona a trecut frecvent prin cutremure. Un cutremur puternic din anul 17 d.Cr. a distrus cetatea; întrucît cutremure mai mici aveau loc intermitent, oamenii au început să locuiasă în afara cetăţii (Strabo, *Geography* 12. 8. 18 (579); 13. 4. 10 (628)). După ce o donaţie imperială a ajutat la reconstruirea ei, cetatea a preluat voluntar numele nou Neocezarea. Mai tîrziu, în timpul lui Vespasian, a luat un alt nume imperial, Flavia. Cetatea s-a remarcat prin numărul



Filadelfia, una din „cele şapte biserici din Asia" (Apoc. 1-3).

mare de temple şi sărbători religioase. Locul este ocupat în prezent de oraşul Alasehir.

Scrisoarea către „îngerul bisericii din Filadelfia" (Apoc. 3:7-13) face probabil aluzie la cîteva dintre circumstanţele cetăţii. După cum Filadelfus a fost renumit pentru loialitatea faţă de fratele său, tot aşa biserica, adevărata Filadelfia, moşteneşte şi împlineşte carcaterul lui prin loialitatea statornică faţă de Cristos (v. 8, 10). După cum cetatea se află lîngă „uşa deschisă" a unei regiuni din care îşi derivă bogăţia, tot aşa bisericii i se dă o „uşă deschisă", o oportunitate pe care să o folosească (v. 8; *cf.* 2 Cor. 2:12). Simbolul „coroanei" şi „templului" (v. 11-12) indică un contrast cu jocurile şi sărbătorile religioase ale cetăţii. În contrast cu lipsa de permanenţă a vieţii într-o cetate supusă la cutremure, celor care biruiesc li se promite stabilitatea supremă de a fi zidit în templul lui Dumnezeu. La fel ca şi în Smirna, această biserică a înfruntat respingerea din partea evreilor din cetate (v. 9), dar biruitorul se va bucura de acceptarea finală de către Domnul al cărui nume L-a mărturisit (v. 8), simbolizată prin conferirea numelor divine (v. 12), care ne amintesc de numele noi luate de cetate în onoarea împăraţilor divini. Ignatius a vizitat mai tîrziu cetatea, în drumul său de la Antiohia spre Roma, pentru a fi martirizat, şi a trimis o scrisoare bisericii din Filadelfia.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, cap. 27-28; C. J. Hemer, *Buried History* 11, 1975, p. 164-174.

M.J.S.R.
C.J.H.

FILDEŞ. (Ebr. *šēn*, „dinte", sau *šenhabbîm* (1 Împ. 10:22; 2 Cron. 9:21) se credea că este „dintele elefantului" (LXX), dar s-ar putea să însemne „fildeş şi abanos", ca în Ezec. 27:15; *cf.* Acad. *šin piri*).

Fildeşul era o formă de exprimare a bogăţiei, o notă de lux (1 Împ. 10:18-22; Apoc. 18:12; gr. *elephantinos*). A fost folosit pentru tronuri şi uneori era acoperit cu aur (1 Împ. 10:18), mai era folosit pentru paturi (Amos 6:4) şi pentru mobilarea şi tapetarea camerelor şi palatelor, cum a fost casa de fildeş a lui Ahab din *Samaria (1 Împ. 22:39; *cf.* Ps. 45:8), un

lucru condamnat de Amos (3:15). Fildeșul era folosit cel mai adesea pentru confecționarea de obiecte mici și pentru obiecte compuse, fiind folosit pentru a simula pielea omenească, și de aceea este folosit în acest sens în poezie (Cînt. 5:14; 7:4; în ultimul pasaj, „turnul de fildeș" ar putea să fie o referire la o localitate specifică).

Majoritatea fildeșului folosit în Siria și Palestina provenea de la elefanții sirieni (așa-numiții „elefanți asiatici") *(Elephas maxumus)* care trăiau în zona Eufratului superior, pînă cînd au fost exterminați către sfîrșitul mileniului 1 î.d.Cr. Alte surse au fost India, de unde colții de elefant *(qarnôt šēn)* erau importați de fenicieni cu corăbii care navigau pe ocean (2 Cron. 9:17, 21) pînă în Babilon (Ur); fenicienii își decorau corăbiile lor cu plăci de fildeș (Ezec. 27:6); fildeșul era importat pe uscat din Sudan, prin Dedan, în Arabia centrală (v. 15). În excavațiile de la Alalah (Siria) au fost găsiți cinci colți de fildeș.

La începutul mileniului al 3-lea fildeșul era folosit pentru a sculpta figurine mici (zona Beerșeba), capete de animale (Ierihon) sau pentru încrustarea figurilor, după modelul mesopotamian, în obiecte de lemn (El-Jisr). În mileniul următor comerțul cu fildeș a înflorit. Colți de elefant sînt prezentați în picturi egiptene și în sculpturi asiriene ca trofee de război valoroase. Comerțul siro-fenician și breasla lucrătorilor în fildeș, sub influența egipteană, au căutat să satisfacă cererea crescîndă de export în Asiria, folosind tehnici cum sînt încrustarea, aplicarea, ajurarea, placarea sau traforajul. Au fost găsite obiecte de mobilier, în special scaune, paturi, sicrie și cutii rotunde (casete), dintre care unele indicau influențe străine în concepție. Depozite remarcabile de fildeș au fost descoperite la Ras Shamra și Meghido (cca 1200 î.d.Cr.) precum și la Nimrud (*CALAH) în Asiria (cca 700 î.d.Cr.). În perioada israelită, obiectele de fildeș descoperite la Samaria și Hațor atestă folosirea fildeșului pentru mobilier, de asemenea pentru piepteni pentru femei, cutii pentru unguente, flacoane și linguri ornamentate sprijinite pe figurine reprezentînd fecioare. Vezi de asemenea *FENICIA, *ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI.

BILBIOGRAFIE. R. D. Barnett, *A Catalogue of Nimrud Ivories*, 1975; „Phoenicia and the Ivory Trade", *Archaeology* 9, 1956, p. 87-97; J. V. și G. M. Crowfoot, *Early Ivories from Samaria*, 1938; I. J. Winter, „Phoenician and North Syrian Ivory Carving in Historical Context", *Iraq* 38, 1976, p. 1-22.

D.J.W.

FILET. Un învățător reprezentativ pentru cei care subminau doctrina creștină despre înviere (2 Tim. 2:17). (*IMENEU.)

J.D.D.

FILIMON. Proprietarul sclavului *Onisim, a fost aproape cu certitudine un locuitor din Colose (*FILIMON, EPISTOLA CĂTRE, pentru alte păreri). Deși Pavel nu a vizitat el însuși Colose (Col. 2:1), Filimon pare să fi fost convertit prin Pavel (Filim. 19) și a fost un colaborator al lui (Filim. 1) - cînd s-au aflat amîndoi, probabil, la Efes, capitala provinciei (*cf.* Fapt. 19:31). Argumentul lui J. Knox (care aplică Filim. 19 la Arhip), potrivit căruia Pavel ar fi considerat lucrarea oricărui colaborator ca și lucrarea sa proprie, nu este sprijinită de Col. 1:7 ș.urm., un verset pe care-l citează, nici de Filim. 5 („*am auzit* de dragostea ta), în care verbul este incompatibil cu cunoașterea lor anterioară.

A.F.W.

FILIMON, EPISTOLA CĂTRE.

I. Schița conținutului

a. Introducere și salut (v. 1-3).

b. Mulțumire: teme introductive care urmează să fie dezvoltate mai tîrziu: dragoste, părtășie *(koinōnia*; *cf. koinōnos*, „partener", în v. 17) și împrospătare (*cf.* v. 20) (v. 4-7).

c. Pledoaria pentru Onisim (v. 8-21).

d. Cerere de găzduire (v. 22).

e. Salutări de la prietenii lui Pavel (v. 23-24).

f. Binecuvîntare (v. 25).

II. Semnificația epistolei

Cele mai vechi liste existente ale scrierilor pauline („Canonul" lui Marcion și Fragmentul muratorian) conțin Epistola către Filimon, chiar dacă omit Epistolele pastorale. În secolul al 4-lea au apărut critici, nu la adresa autenticității ei, ci pentru că părea banală (*cf.* Jerome, *Preface to Philemon*): majoritatea generațiilor, însă, au prețuit mai mult grația, tactul, afecțiunea și delicatețea sentimentelor care caracterizează această scrisoare scurtă. Tertulian a remarcat că a fost singura Epistolă pe care Marcion nu a contaminat-o prin „editare" *(Adv. Marc.* 5. 21), și autenticitatea ei nu a fost pusă niciodată la îndoială. În ultimii ani a devenit un bastion al teoriei despre scrierile pauline asociată cu numele lui E. J. Goodspeed și John Knox (*PAVEL, III. *d.* ii); recunoștința pentru interesul renăscut pentru Epistola către Filimon și adoptarea cîtorva dintre sugestiile lor, nu impune, însă, acceptarea reconstituirii lor care este foarte dubioasă.

III. Forma

Caracterul personal și neoficial al Epistolei către Filimon (*cf.* Deissmann, *LAE*, p. 234 ș.urm. și *EPISTOLĂ) ar putea să ne abată atenția de la alcătuirea ei extrem de atentă și de la observarea formelor literare (*cf.* Knox, p. 18 ș.urm.). Ar trebui observat de asemenea că Epistola are în vedere atît o biserică întrunită în casa unui credincios, cît și oamenii cărora le este adresată (v. 2). Goodspeed și Knox accentuează prea mult rolul pe care trebuie să-l aibă biserica pentru a-l convinge pe stăpînul de sclavi „să facă lucrul așteptat de la un creștin" (Goodspeed, p. 118): în întreaga epistolă este folosită persoana a doua singular chiar și în formula de salut; singura excepție este în v. 22 (vizita dorită) și 25 (benedicția). Epistola aceasta ne permite să facem o comparație cu scrisoarea lui Ignatius către Polycarp, care este adresată unui individ, dar care conține frecvent pasaje la persoana a doua plural, ceea ce denotă că este avută în vedere biserica. Epistola către Filimon este adresată unui stăpîn de sclavi, împreună cu familia sa și biserica de care este legat la fel ca și în Rom. 16:5; Col. 4:15. S-a făcut adesea comparație cu scrisoarea lui Pliniu (*Ep.* 9. 21) în favoarea unui libert care a greșit, dar care s-a căit.

IV. Scopul și ocazia

Miezul Epistolei este apelul lui Pavel în favoarea unui oarecare Onisim, un sclav din Colose (Col. 4:9) a cărui

purtare este contrastată cu numele său („folositor" - un joc de cuvinte în Filim. 10-11). Se pare că Onisim l-a furat pe stăpînul său (v. 18) și a fugit (15 - nu este prea explicit). Într-un fel oarecare - poate prin concetățeanul său Epafra (Col. 4:12) - el a ajuns în contact cu Pavel care era în închisoare și Onisim a fost transformat în mod radical. Nu numai atît, dar s-a dezvoltat o afecțiune puternică între Pavel și noul său „fiu", în care veteranul a văzut un potențial mare.

Potrivit legii din vremea aceea, stăpînul putea folosi împotriva lui Onisim aproape orice mod de răzbunare: societatea greco-romană nu s-a eliberat niciodată de fobia unui război contra sclavilor și chiar un stăpîn bun, în condiții obișnuite, putea crede că este datoria sa față de societate să pedepsească exemplar pe un sclav fugar. Pedepse înfricoșătoare îi amenințau și pe cei care adăposteau pe fugari (*cf.* P. Oxy. 1422). Acesta este punctul în care Pavel pledează înaintea fratelui său (7, 20), fără să-i poruncească, ci rugîndu-l (8-9) pe stăpîn să primească înapoi pe Onisim așa cum l-ar primi pe Pavel însuși (17), și se angajează solemn să ia asupra lui datoriile sclavului (18-19).

Dar probabil că Pavel cere mai mult decît îndurare. Knox arată că *parakaleō* urmat de *peri* (ca în v. 10) înseamnă de obicei, în greaca de mai tîrziu „a cere" și nu „a pleda *pentru*" (cineva). Pavel l-a prețuit mult pe Onisim; plecarea lui i-a produs o mare durere; și dacă nu ar fi fost necesară obținerea permisiunii stăpînului, ar fi preferat să-l țină cu el (11-14). Sensul cererii lui Pavel este ca Onisim să fie eliberat în seama lui Pavel, pentru slujire creștină. De aici încolo el s-ar afla într-o poziție incomparabil mai apropiată decît aceea de slujitor (15-16). În orice caz, știm că Filimon datorează convertirea sa lucrării lui Pavel (19).

Pavel este în închisoare (9-10): ocazia este aceeași indicată în Coloseni, deoarece Onisim urmează să-l însoțească pe Tihic, purtătorul acelei scrisori (Col. 4:9). Echipa lui Pavel din Filim. 23 este aceeași ca în Col. 4:10-14, cu excepția lui Isus Iust (afară de cazul că este o omitere a unui scrib; *cf.* E. Amling, *ZNW* 10, 1909-10, p. 261). Locul atenției va fi decis pe baza unor informații din afara acestei epistole: alternativele sînt Roma, în prima întemnițare (cca 62 d.Cr.) sau Efes (cca 55 d.Cr.) (*PAVEL; *CRONOLOGIA NOULUI TESTAMENT). Oricare dintre aceste cetăți l-ar fi atras pe Onisim. Efesul era aproape de casă, dar suficient de mare încît să se piardă în cetate; Roma era un loc de adăpost pentru oameni strămutați din toate locurile. În orice caz, este așteptată eliberarea și o călătorie în ținutul lui Filimon, în viitorul previzibil.

Există alte legături cu Epistola către Coloseni. Col. 3:22 ș.urm. (*cf.* Efes. 6:5-9) ar fi putut fi scris cu greu fără Onisim și fără să avem în gînd efectul posibil al carierei sale. Totuși, Knox și Goodspeed au prea puține motive ca să asocieze însărcinarea dată lui Arhip și „Epistola de la Laodicea" (Col. 4:16-17) cu cazul lui Onisim. Knox însuși a respins sugestia lui Goodspeed că stăpînul lui Onisim locuia în Laodicea (p. 40 ș.urm.), dar sugestia lui că Filimon a primit scrisoarea în calitate de supraveghetor (laodicean) al bisericilor din Valea Lycus și că Arhip din Colose era stăpînul sclavului și principalul adresant, nu este o sugestie mai bună. Ea cere o interpretare nefirească a adresei și acordă o pondere prea mare cîtorva cuvinte (de ex. „tovarășul de lucru" și „tovarășul de luptă", în v. 1 și 2). Nu se știe dacă epistola menționată în Col. 4:16 a fost Epistola către *Efeseni sau o altă epistolă necunoscută, dar nimic nu sugerează că a fost Epistola către Filimon (*APFIA; *ARHIP; *ONISIM; *FILIMON).

BIBLIOGRAFIE. Comentarii (împreună cu Coloseni) asupra textului gr. făcute de J. B. Lightfoot[3], 1879; C. F. D. Moule, 1957; cu privire la textul engl. vezi H. C. G. Moule, *CB*, 1893; J. Knox, *IB*, 1955; H. M. Carson, *TNTC*, 1960; R. P. Martin, *NCB*, 1974; E. J. Goodspeed, *INT*, 1937, p. 109 ș.urm.; J. Knox, *Philemon among the Epistles of Paul*[2], 1959; F. F. Bruce, *BJRL* 48, 1965, p. 81-97.

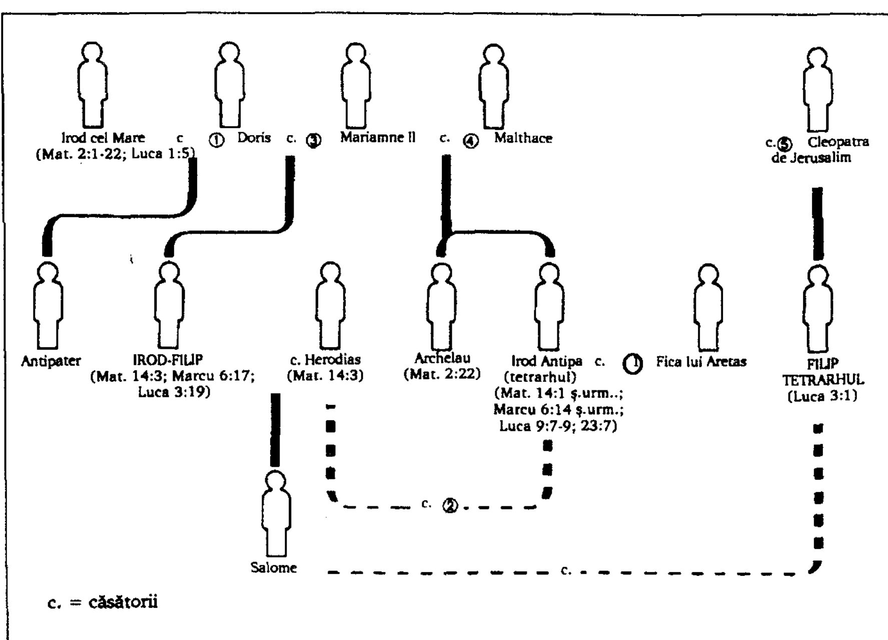
A.F.W.

FILIP (gr. *phillippos*, „iubitor de cai"). Scriitorii NT menționează patru persoane care poartă acest nume.

1. Un fiu al lui Irod cel Mare și Mariamne, fiica lui Simon, marele preot. Pentru o vreme el a fost ales să-l urmeze la tron pe Antipater (Jos., *Ant.*, 17. 53), dar acest aranjament a fost revocat de testamente întocmite mai tîrziu și el a trăit ca un cetățean de rînd. A. H. M. Jones (*The Herods of Judea*, 1938, p. 176n.) susține că numele lui a fost Irod, nu Filip. (Jos., *Ant.* 18. 137, îl numește Irod, dar atît de mulți membri ai familiei *Irod purtau acest nume încît era aproape obligatoriu să aibă încă un nume.) Soția sa, *Irodiada, mama lui Salome, l-a părăsit ca să trăiască cu Irod Antipa, fratele vitreg al lui Filip (Mat. 14:3; Marcu 6:17; Luca 3:19).

2. Un fiu al lui Irod cel Mare de la a cincea sa soție, Cleopatra din Ierusalim; Jos., *Ant.* 17. 21 spune că acest Filip a fost crescut la Roma. Prin decizia lui Augustus cu privire la testamentul controversat al lui Irod, Filip a primit tetrarhia Galauntis, Trachonitis, Auranitis, Batanaea (Jos.) și Iturea (Luca 3:1). El a domnit 37 de ani, pînă la moartea sa în iarna anului 33/34 d.Cr. și s-a deosebit de rudele sale prin faptul că a domnit cu cumpătare și dreptate (Jos., *Ant.* 18. 106). La moartea sa teritoriul a fost inclus în provincia Siria pînă în anul 37 d.Cr. cînd împăratul Gaius Caligula l-a dat lui Agripa (Irod din Faptele 12:1, 19-23), fiul lui Aristobulus și nepotul lui Irod și Mariamne. Filip a reconstruit Panias (localitatea modernă Banyas) și a numit cetatea Cezarea lui Filip (Mat. 16:13; Marcu 8:27) cît și Betsaida Iulia (Jos., *Ant.* 18. 28; *BJ* 2. 168); amîndouă aceste nume indică simpatia sa pro-romană. El a fost cel dintîi prinț evreu care a imprimat capul împăraților romani pe monedele sale. El s-a căsătorit cu Salome, fiica *Irodiadei, și nu a avut copii (Jos., *Ant.* 18. 137).

3. Filip apostolul a fost chemat să-L urmeze pe Isus a doua zi după chemarea lui Andrei și Simon; el a avut un rol important în aducerea lui Natanael ca să-L urmeze pe Isus (Ioan 1:43-46). Era din *Betsaida (Ioan 1:44): aceasta era Betsaida Galileii (Ioan 12: 21), cetatea natală a lui Andrei și Simon, și se crede că a fost un sat de pescari pe malul de V al lacului. În listele de apostoli din Mat. 10:3; Marcu 3:14; Luca 6:14 este al cincilea în ordinea apostolilor și Bartolomeu este al șaselea; în Fapt. 1:13 este al cincilea, dar Toma este al șaselea. Singurele texte care îl menționează în NT ne spun despre incapacitatea lui de a sugera lui Isus cum să hrănească pe cei 5.000 (Ioan 6:5), aducerea grecilor la Isus (Ioan 12:21 ș.urm.) și cererea adresată lui Isus de a-L vedea pe Tatăl (Ioan 14:8). Papias 2.4 se referă la el ca fiind unul dintre *presbyteroi* (vezi mai jos).



Doi dintre membrii familiei lui Irod, potrivit NT, s-au numit Filip. Arbore genealogic simplificat.

4. Filip a fost unul dintre cei „Şapte" care au fost aleşi ca slujitori (primii *„diaconi") ai bisericii din Ierusalim (Fapt. 6:5). În urma persecuţiei bisericii care a urmat după martirizarea lui Ştefan, el a dus Evanghelia în Samaria, unde lucrarea lui a fost binecuvîntată (Fapt. 8:5-13) şi apoi a fost trimis spre S, pe drumul care duce de la Ierusalim la Gaza, ca să-l conducă la Cristos pe famenul etiopian (Fapt. 8:26-38). După acest incident el a fost dus de Duhul la Azot, cetatea filisteană Asdod, şi de acolo a desfăşurat o lucrare itinerantă pînă cînd a ajuns la portul Cezarea (Fapt. 8:39-40), unde se pare că s-a stabilit (Fapt. 21:8). El a fost cunoscut ca „evanghelistul", probabil pentru a-l distinge de Filip apostolul (**3.**, mai sus), şi a avut patru fiice care erau profetese (Fapt. 21:9). Luca face eforturi aici ca să facă distincţie între Filip evanghelistul şi Filip apostolul. Eusebius (*EH* 3. 31; 5:24) citează de două ori pe Polycratea care se referă la Filip, „unul dintre cei doisprezece apostoli" şi două fete fecioare în vîrstă care au fost îngropate la Hierapolis, iar o altă fiică a fost îngropată la Efes. Poate că aceasta a fost menţionată în 3. 30 (un citat din Clement din Alexandria, care s-ar putea să folosească aici pluralul într-un sens vag), unde ni se spune că s-a căsătorit. Papias este citat de asemenea (*EH* 3. 39), cu afirmaţia că „apostolul Filip" şi fiicele sale au trăit la Hierapolis şi fiicele sale i-au furnizat informaţii. Un citat din *Dialogul lui Gaius şi Proclus*, în Eus. *EH* 3. 31, care afirmă că mormîntul lui Filip şi al celor patru fiice ale sale care au profeţit poate fi văzut la Hierapolis, este urmat de o referire la Fapt. 21:8-9, şi arată că istoricul a făcut confuzie între Filip apostolul şi Filip evanghelistul. Este foarte probabil ca atît apostolul cît şi evanghelistul să fi avut fiice şi acest fapt a putut duce la confuzie. Lightfoot (*Colossians*, p. 45 ş.urm.) are probabil dreptate cînd susţine că Filip apostolul este cel care a murit la Hierapolis.

Papirusurile descoperite la Nag Hammadi (*CHENOBOSKION) au scos la lumină o scriere apocrifă: *Evanghelia după Filip;* vezi R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip*, 1962.

D.H.W.

FILIPI. În cursul călătoriilor sale apostolice Pavel a primit într-o viziune o invitaţie de la un om din Macedonia care l-a rugat: „Treci în Macedonia şi ajută-ne" (Fapt. 16:9). Pavel a interpretat această cerere ca o chemare din partea lui Dumnezeu şi împreună cu însoţitorii săi au plecat cu corabia la Neapolis, portul cetăţii Filipi, la 13 km S de cetate, care era punctul terminus la Via Egnatius, un drum militar care lega Roma cu Răsăritul, fiind o cale de comunicaţie importantă.

Sosirea la Filipi este marcată în Fapt. 16:12 de o descriere a cetăţii: „Cea dintîi cetate dintr-un ţinut al Macedoniei şi o colonie romană". Putem urmări etapele prin care cetatea a atins rangul acestei descrieri nobile.

Oraşul şi-a primit numele de la Filip Macedoneanul, care l-a cucerit de la tasieni prin anul 360 î.d.Cr. El a mărit aşezarea şi a fortificat-o pentru a apăra frontierele împotriva tasienilor. În vremea aceasta s-a dezvoltat mineritul aurului şi au fost bătute monede de aur cu numele lui Filip devenind general recunoscute. După bătălia de la Pydna în 168 î.d.Cr. oraşul a fost anexat de romani; cînd Macedonia a fost împărţită în patru sectoare administrative, Filipi a fost in-

clusă în primul dintre ele. Acest fapt sprijină o propunere de a citi *prōtēs* în loc de *prōtē* în Fapt. 16:12, așa cum a sugerat F. Field și cum a acceptat F. Blass, care a explicat termenul prin această referire la împărțirea Macedoniei în patru districte făcută de Aemilius Paullus în 167 î.d.Cr. (Livy, 45. 17-18, 29); vezi comentariile la Faptele Apostolilor, de H. Conzelmann și E. Haenchen, *ad. loc.* Dacă acceptăm această variantă modificată, versetul devine: „O cetate din primul district al Macedoniei". Dacă textul nu este schimbat, pretenția cetății Filipi de a fi „principala cetate a districtului" poate fi acceptată numai într-un sens general, așa cum observă A. N. Sherwin-White *(Roman Society and Roman Law in the New Testament,* 1963, p. 93 ș.urm.). Comentariul lui Luca ar putea să reflecte interesul lui special pentru această cetate, care se poate să fi fost cetatea lui natală.

În anul 42 î.d.Cr. a avut loc faimoasa bătălie de la Filipi, cînd Antoniu și Octavian au luptat împotriva lui Brutus și Cassius. După această dată cetatea a fost mărită, probabil prin sosirea coloniștilor; titlul *Colonia Iulia* este atestat în perioada aceasta. Proeminența cetății a crescut și mai mult după bătălia de la Actium în 31 î.d.Cr., în care Octavian a înfrînt forțele lui Antoniu și Cleopatra, iar orașul a primit „un grup de coloniști italieni care au fost de partea lui Antoniu și au fost obligați să renunțe la pămîntul lor în favoarea veteranilor lui Octavian" (Lake și Cadbury, p. 187). Augustus a dat orașului titlul bine cunoscut: *Col(onia) Iul(ia) Aug(usta) Philip(pensis),* care a apărut pe monede. Dintre toate privilegiile pe care le conferea acest titlu, cel mai prețios era „dreptul italic" *(ius Italicum).* Acesta le conferea coloniștilor aceleași drepturi și privilegii ca și cum cetatea lor ar fi făcut parte din pămîntul italian.

Mîndria civică a filipenilor (care în scrisoarea lui Pavel - 4:15 - primesc echivalentul numelui lor latin *Philippenses*) este o trăsătură caracteristică a narațiunii din Faptele și apare din nou în aluziile pe care le face apostolul în Epistolă. Vezi Fapt. 16:21; *cf.* 16:37. Sînt folosite nume oficiale (*duoviri* în 16:20, 22, și „lictori" în 16:35). Cuvîntul gr. tradus „fără să fim judecați" în 16:37 probabil că reflectă expresia latină *re incognita* sau *indicta causa,* adică, „fără examinare". În scrisoarea către biserica din Filipi sînt două pasaje, 1:27 și 3:20, care vorbesc despre „cetățenie", un termen care va fi avut un apel special pentru cititori; iar virtuțile enumerate în 4:8 sînt cele pe care romanii le apreciau în mod deosebit.

După prima vizită a apostolului, în care a predicat, a fost întemnițat și eliberat, contactele sale cu această cetate sînt deduse din Fapt. 20:1, 6; 1 Tim. 1:3.

BIBLIOGRAFIE. Detalii istorice sînt furnizate în *BC,* 1, 4, 1933, *ad loc.*; R. P. Martin, *Philippians, NCB,* 1976, Introducere, secțiunea I, care descrie *cadrul* religios al cetății în perioada cînd a sosit Pavel acolo; pentru informații arheologice, vezi P. Collart, *Philippes, ville de Macédonie,* 2 vol., conține fotografii și text, 1937; putem menționa de asemenea W. A. McDonald, *BA* 3, 1940, p. 18-24. R.P.M.

FILIPENI, EPISTOLA CĂTRE. Biserica din *Filipi a luat ființă în timpul celei de-a doua călătorii misionare a apostolului, relatată în Fapt. 16:12-40. Epistola lui Pavel către această comunitate creștină a fost considerată întotdeauna ca o comunicare personală plină de sensibilitate, deși există o schimbare de ton la începutul cap. 3.

I. Schița conținutului

a. Salutări (1:1-2).
b. Mulțumirile și convingerea lui Pavel (1:3-7).
c. O rugăciune apostolică (1:8-11).
d. Marea ambiție și bucuria lui Pavel (1:12-26).
e. Îndemn și exemplu (1:27-2:18).
f. Planuri de viitor (2:19-30).
g. Marea digresiune (3:1-21).
h. Încurajări, aprecieri și salutări (4:1-23).

II. Data și locul scrierii

Din relatarea vieții lui Pavel în Faptele Apostolilor cunoaștem numai trei întemnițări (16:23-40; 21:32-23:30; 28:30) și scrisoarea aceasta a fost scrisă în timpul unei întemnițări (Filip. 1:7, 13-14, 16). Este evident că nu a putut fi scrisă în timpul primei întemnițări; la prima vedere se pare că avem de ales între întemnițarea la Cezareea și detenția de 2 ani de la Roma.

a. Ipoteza „Cezareea"

Această ipoteză datează din 1799 cînd a fost propusă de H. E. G. Paulus. În sprijinul acestei teorii a venit mai tîrziu, în mod surprinzător, E. Lohmeyer în comentariul lui Meyer, și există alte cîteva studii sugestive (vezi Martin, *Philippians, NCB,* 1976, p. 45-48) în sprijinul acestei încadrări a epistolei. Teoria cu privire la compunerea scrisorii în timpul întemnițării la Cezareea conține cîteva dificultăți, care pot fi formulate în felul următor:

1. Întemnițarea din Fapt. 23:35 nu sugerează martirajul iminent despre care Lohmeyer sugerează că este tema dominantă a întregii scrisori (vezi analiza epistolei pe care o face în acești termeni, p. 5 ș.urm.).

2. Mărimea și timpul comunității creștine din locul întemnițării nu se potrivește cu ceea ce știm despre biserica din Cezareea (1:14 ș.urm.), așa cum indică Moffatt (*An Introduction to the Literature of the New Testament,* 1918, p. 169).

3. În Fapt. 23-24 apostolul aștepta să plece la Roma, dar această dorință nu este indicată deloc în Filipeni; dimpotrivă, Pavel așteaptă să viziteze din nou Filipi (2:24 ș.urm.).

b. Ipoteza Romană

Alternativa propusă este că scrisoarea a fost scrisă și trimisă în timpul întemnițării apostolului în Roma; aceasta rămîne teoria tradițională și are mulți adepți. Există multe dovezi în favoarea ei:

1. Aluziile la *praetorium* (1:13) și la „casa Cezarului" (4:22) corespund cu detaliile istorice despre întemnițarea în Roma, oricare ar fi sensul precis al acestor termeni.

2. Gravitatea acuzației și verdictul care era așteptat (1:20 ș.urm.; 2:17; 3:11) sugerează că viața lui Pavel era în cumpănă, fiind judecat de tribunalul suprem ale cărui decizii nu mai puteau fi contestate. Se afirmă că această dovadă arată că judecata nu se putea să aibă loc la un tribunal provincial, deoarece chiar dacă verdictul era nefavorabil, el mai avea un „atu" (ca să folosim expresia lui C. H. Dodd) și putea contesta sentința locală, transferînd cazul la Roma. Imposibilitatea sa de a se folosi de acest mijloc, dove-

dește că nu apelul său l-a purtat spre cetatea imperială.

3. Biserica din Roma se potrivește, ca mărime și influență, cu referirile din 1:12 ș.urm., care indică o comunitate creștină de mărime considerabilă.

4. Potrivit adepților acestei teorii, lungimea întemnițării este suficientă pentru a permite călătoriile menționate sau subînțelese în epistolă. Lucrul acesta, însă, este discutabil.

5. Există o mărturie indirectă cu privire la proveniența romană a Epistolei din prologul Marcionit la epistolă, care spune: „Apostolul îi laudă din Roma, din închisoare, prin Epafrodit".

Există însă și anumite dificultăți cu privire la această concepție veche și unii cercetători ezită să o accepte. A. Deissmann se pare că a fost cel dintîi care a formulat aceste îndoieli, și le putem exprima astfel:

1. Deissmann a atras atenția asupra faptului că menționarea călătoriilor spre și dinspre locul întemnițării sugerează că locul nu se poate să fi fost departe de Filipi. S-a sugerat că „acele călătorii enorme", cum le-a numit el, sînt greu de încadrat în cei 2 ani ai întemnițării la Roma.

2. În afară de aceasta, situația reflectată în scrisoare, cu iminența martirajului profilîndu-se amenințător, nu corespunde cu libertatea relativă și cu atmosfera relaxată din Fapt. 28:30-31. Dacă scrisoarea a provenit din timpul acelei detenții este necesar să postulăm o schimbare nefavorabilă în relațiile apostolului cu autoritățile, care a dus la o înrăutățire a stării și perspectivei sale.

3. O critică importantă a teoriei tradiționale este bazată pe 2:24, care exprimă speranța că dacă apostolul va fi eliberat, îi va vizita din nou pe filipeni și va relua lucrarea sa misionară și pastorală în mijlocul lor. Aceasta este o informație importantă din scrisoare, deoarece știm din Rom. 15:23-24, 28 că în vremea aceea el considera că lucrarea sa misionară în E era încheiată și el și-a îndreptat privirile spre V, în special spre Spania. Dacă scrisoarea provine din Roma (adică, dacă este scrisă după ce s-a scris Rom. 15) este necesar să credem că a intervenit un lucru care l-a determinat să-și schimbe planurile. De fapt, această posibilitate nu este de neconceput, așa cum știm din deplasările sale la Corint; totuși, faptul acesta arată că teoria Roma nu este lipsită de deficiențe.

c. Ipoteza efeseană

În locul scrierii epistolei în Roma, s-a sugerat că scrisoarea ar fi fost scrisă în timpul unei presupuse detenții în Efes. Dovezile pentru această întemnițare sînt bazate pe deducții și de aceea sînt lipsite de putere de convingere; dar cercetătorii care o sprijină consideră că plasarea Epistolei în această perioadă a vieții lui Pavel ar ușura dificultățile pe care le întîmpină teoria scrierii epistolei în Roma. De exemplu, vizita intenționată la Filipi ar fi avut loc în Fapt. 20:1-6, iar deplasările lui Timotei ar urma de asemenea narațiunea din Faptele Apostolilor. W. Michaelis, care a fost consecvent în promovarea teoriei scrierii epistolei în Efes arată convingător cum, în această teorie, deplasările menționate în Faptele Apostolilor și cele din Filipeni se potrivesc la fel ca și bucățile unui mozaic. Distanța mai mică dintre Filipi și Efes face călătoriile mai probabile în cadrul dat și în același timp există dovezi scrise care să satisfacă cerința din 1:13 și 4:22. Efesul a fost centrul administrativ al provinciei Asia și de aceea aici s-ar fi găsit un *praetorium*.

Principalele dificultăți care stau în calea acceptării acestei teorii noi sînt următoarele:

1. Caracterul ei speculativ. Întemnițarea în Efes nu poate fi dovedită dintr-o sursă directă, deși există atestări indirecte ale ei, în special în 1 și 2 Cor.

2. Absența oricărei menționări a problemei care (se susține) trebuie să fi preocupat mintea apostolului în perioada sugerată, adică, strîngerea de ajutoare pentru bisericile din Iudeea.

3. Probabil că cea mai puternică obiecție este incapacitatea teoriei de a explica de ce, dacă Pavel a fost în pericol în Efes, Pavel nu s-a folosit de dreptul său de cetățean roman de a se elibera și de a face apel la împărat pentru a fi judecat la Roma. Această posibilitate nu este menționată în scrisoare.

Prin urmare, concluzia noastră trebuie să-i dezamăgească pe cei care au așteptat un răspuns ferm. După părerea noastră dovezile sînt împărțite și nu este posibil să luăm o decizie finală. Scrierea Epistolei din Roma poate fi acceptată cu rezerve și cu una sau două îndoieli care persistă. Ipoteza scrierii ei din Efes ar trebui să fie suficient de puternică pentru a schimba părerea veche de secole și nu reușește să facă aceasta, deși există multe puncte în favoarea ei; dacă ar fi ancorată mai puternic cu dovezi directe ar găsi mai mult sprijin. Totuși, majoritatea părerilor critice înclină în favoarea datării în perioada în care Pavel se afla în Efes (vezi Martin, *op. cit.*, p. 36-57). (*PAVEL.)

III. Unitatea Epistolei

În istoria ei textuală, epistola este cunoscută numai ca o unitate completă; dar există mai multe sugestii care contestă unitatea ei, în special pe baza schimbării bruște de ton, stil și conținut la începutul cap. 3. Explicații ale acestei schimbări bruște sînt date în secțiunile „Interpolare" și „Întrerupere".

a. Interpolare

În această teorie, motivul schimbării bruște în 3:1b este că acest verset introduce un fragment interpolat dintr-o altă scrisoare a lui Pavel care a ajuns să fie combinată cu Epistola canonică. Există prea puțină unanimitate cu privire la locul unde se sfîrșește interpolarea, dacă este 4:3 (vezi K. Lake), 4:1 (A. H. McNeile - C. S. C. Williams, F. W. Beare) sau 3:19 (J. H. Michael). Beare consideră că scrisoarea este un document compilat, alcătuit din trei elemente: o scrisoare de mulțumire pentru darul trimis de filipeni prin Epafrodit (4:10-20); un fragment interpolat care demască învățătura falsă a misionarilor evrei și antinomianismul creștinilor ne-evrei (3:2-4:1) și care ar putea fi adresată unei alte biserici decît Filipi, așa cum a propus mai demult J. H. Michael; iar scheletul Epistolei (1:1-3:1; 4:2-9, 21-23), este privit ca ultima dintre scrisorile lui Pavel care s-au păstrat și, într-un sens, mesajul său de rămas bun pentru biserica militantă de pe pămînt. Această analiză are cîteva variante (pentru detalii vezi Martin, *op. cit.*, p. 14-21) dar în general împărțirea principală în trei fragmente este menținută. Pentru o apărare convingătoare a unității scrisorii, vezi R. Jewett, *NovT* 12, 1970, p. 40-53.

b. Întrerupere

Schimbarea bruscă de stil și perspectivă poate fi explicată mai plauzibil printr-o întrerupere a apostolului

cînd a dictat scrisoarea, așa cum a sugerat Lightfoot. Vezi de asemenea E. Stange, „Diktierpausen in den Paulusbriefen", în *ZNW* 18, 1917-18, p. 115 ș.urm.

În această interpretare, 3:1a este menită să fie încheierea scrisorii. Pavel este tulburat de veștile neliniștitoare pe care le-a primit și de aceea schimbă subiectul și dictează un avertisment vehement. „Aceleași lucruri" este un termen care privește spre viitor, spre îndemnul serios la veghere împotriva iudaizatorilor care vor veni. Vezi V. P. Furnish, *NTS* 10, 1963-64, p. 80-88.

Prin urmare, integritatea scrisorii trebuie acceptată, cu o rezervă posibilă cu privire la 2:5-11, un pasaj pe care unii îl consideră o compoziție pre-paulină sau post-paulină, în timp ce F. W. Beare deschide un teren nou cu presupunerea că această secțiune își datorează originea unui scriitor ne-evreu necunoscut care a fost sub influența lui Pavel în timpul vieții apostolului. Pavel a acceptat această scriere și a aprobat-o prin includerea ei în Epistolă. Există o discuție completă cu privire la autorul și proveniența imnului Cristologic din 2:5-11 în monografia autorului acestui articol; vezi mai jos.

IV. Ocazia și scopul scrierii Epistolei

Cel mai evident motiv pentru scrierea scrisorii poate fi găsit în situația lui Pavel ca deținut și dorința lui de a-i recomanda bisericii pe colaboratorii săi, Timotei și Epafrodit. Pavel scrie ca și cum ar fi vrut să pregătească drumul pentru sosirea acestor colaboratori și în special pentru a dezarma orice critici la adresa lui Epafrodit (*cf.* 2:23 ș.urm.).

Există de asemenea o notă de mulțumire pentru darul filipenilor, la care face aluzie în cîteva locuri (1:5; 4:10, 14 ș.urm.). Este evident că acest dar a fost trimis prin Epafrodit și Pavel își exprimă recunoștința atît pentru dar cît și pentru prezența mesagerului lor (2:25).

Este clar că Epafrodit a adus și vești despre diferite probleme care au apărut la Filipi, în special știrea tulburătoare despre lipsa de unitate dintre membrii bisericii. Lucrul acesta este clar din 2:2-4, 14; 4:2, unde sînt numiți cei care se certau și, poate, din 1:27. Pavel îi mustră blînd pentru aceasta și îi cheamă la împăcare în Domnul.

O altă sursă de confuzie în biserică se pare că a fost existența și influența unui grup „perfecționist". Pe baza contra-argumentelor lui Pavel există temeiuri să credem că ideea filipenilor despre a fi „perfect" era bazată pe o escatologie gnostică în care a fost eliminată speranța de viitor a creștinului și a fost transferată într-o experiență din prezent. Răspunsul lui Pavel în cap. 3 este o combatere directă a acestei idei. (Pentru detalii, vezi Martin, *op. cit.*, p. 22-34).

Lucrarea creștină de la Filipi se pare că a fost obiectul persecuției și ținta atacurilor din partea lumii din afară. Există o aluzie directă la „dușmanii" bisericii (1:28) și se face o descriere a tipului de societate în care biserica a fost chemată să trăiască și să depună mărturie despre Cristos (2:15). Aceasta este cauza chemării repetate la statornicie (1:27; 4:1). Un alt motiv pentru această scrisoare poate fi lucrarea de încurajare, deși interpretarea dată de Lohmeyer întregii Epistole ca un „tractat pentru martiri" este oarecum deplasată.

V. Valoarea Epistolei

Pot fi menționate două caracteristici remarcabile ale epistolei. În primul rînd, Epistola către Filipeni va rămîne întotdeauna ca un tribut la atitudinea apostolului față de suferința sa. Prin harul lui Dumnezeu el este în stare să se bucure în cele mai dificile împrejurări din închisoare, oricare ar fi soarta lui. Chemarea lui constantă la bucurie (cuvîntul „bucurie" și formele înrudite sînt întîlnite de 16 ori) este o caracteristică distinctivă, așa cum a remarcat Bengel în expresia sa celebră: *„Summa epistolae: gaudeo, gaudete"*. Iar secretul acelei bucurii este părtășia cu Domnul care este centrul vieții lui, indiferent ce ar aduce viitorul (1:20-21).

În al doilea rînd, nici o introducere la Epistolă nu ar fi completă fără o referire la pasajul măreț din 2:5-11. Aici găsim *locus classicus* al doctrinei lui Pavel despre persoana lui Cristos și despre natura și scopul mîntuirii creștine, și pentru acest motiv Epistola către Filipeni va rămîne întotdeauna pe primul plan al studiilor pauline, cîtă vreme scrierile marelui apostol vor continua să atragă atenția cercetătorilor.

BIBLIOGRAFIE. De la data cînd au apărut comentariile autorului articolului de față (*TNTC*, 1959) și ale lui F. W. Beare (1959), au fost făcute studii de K. Barth (E. T. 1962), K. Grayston (*CBC*, 1967) și J. L. Houlden, *Paul's Letter from Prison*, 1970. Comentariul lui R. P. Martin (*NCB*, 1976) este cea mai recentă publicație. Cu privire la 2:5-11, cartea lui R. P. Martin *Carmen Christi*, 1967, încearcă să treacă în revistă părerile teologilor, iar o expunere de interes general se găsește în *Broadman Bible Commentary*, vol. 11, 1971 (F. Stagg).

R.P.M.

FILISTENI. FILISTIA.

I. Numele

În VT numele filistenilor este scris *p^eliští*, de obicei cu articol hotărît, și cel mai frecvent apare în forma de plural, *p^elištîm* (rareori *p^elištiyyîm*), în general fără articol. Teritoriul pe care l-au ocupat era cunoscut sub numele de „țara filistenilor" *('ereṣ p^elištîm)* sau Filistia *(p^eleše̱t)*. De la acestea derivă numele modern „Palestina". În LXX cuvîntul este redat în diferite moduri: *Phylistieim* (mai ales în Pentateuh, Iosua și Judecători), *Hellēnas* (Is. 9:12 (11, ebr.)) și *allophylos, -oi*, „străin" (dar nu în Pentateuh sau Iosua). Probabil că numele trebuie identificat cu *prst* în textele egip. (pentru scrierea numelor străine scrierea hieroglifică folosește *r* pentru sunetul *l*, care nu este reprezentat) și *palaštu*, în inscripțiile cuneiforme asiriene.

II. În Biblie

a. Originea

Filistenii se trag din Casluhim, fiul lui Mițraim (Egipt), fiul lui Ham (Gen. 10:14; 1 Cron. 1:12). Cînd ei au apărut mai tîrziu și s-au confruntat cu israeliții, ei au venit din *Caftor (Amos 9:7).

b. În timpul Patriarhilor

Avraam și Isaac au avut de-a face cu un filistean, Abimelec, regele Gherarului, și cu generalul său Picol (Gen. 20-21; 26). În timpul monarhiei filistenii au fost agresivi în mod aproape proverbial, dar Abimelec a fost un om rezonabil. El a adoptat multe obiceiuri ale țării, a purtat un nume semitic și a făcut un legămînt cu Isaac.

c. Pe vremea Exodului și a Judecătorilor

Cînd israeliții au părăsit Egiptul, filistenii ocupau în mare măsură fîșia de coastă dintre Egipt și Gaza și

israeliții trebuiau să facă un ocol pentru a evita „drumul care dă în țara filistenilor" (Exod. 13:17). Secțiunea adiacentă Mediteranei a fost numită de fapt Marea Filistenilor (Exod. 23:31). Se presupune că filistenii din această regiune sînt numiți caftorimi în Deut. 2:23.

Israeliții nu au avut de luptat cu filistenii în Canaan în timpul Cuceririi, dar cînd Iosua a ajuns bătrîn, filistenii locuiau în cinci cetăți: Gaza, Ascalon, Asdod, Ecron și Gat (Ios. 13:2-3). Începînd din această perioadă filistenii au fost folosiți de Dumnezeu timp de multe generații pentru a-i pedepsi pe israeliți (Jud. 3:2-3). Șamgar ben Anat i-a respins pentru o vreme (Jud. 3:31), dar filistenii au continuat să exercite presiuni dinspre cîmpia de coastă și israeliții au adoptat chiar și zeii lor (Jud. 10:6-7). Marele erou israelit al perioadei Judecătorilor a fost Samson (Jud. 13-16). Pe vremea lui existau legături sociale între filisteni și israeliți, deoarece el s-a căsătorit cu o femeie filisteană, iar mai tîrziu a avut relații cu Dalila care, dacă nu era ea însăși filisteană, avea legături strînse cu ei. Regiunea deluroasă nu era sub controlul filistenilor și Samson s-a refugiat acolo după raidurile sale. Cînd în cele din urmă a fost prins de ei, a fost legat cu lanțuri de aramă (16:21) și a fost forțat să danseze pentru ei în timp ce ei asistau din interior și de pe acoperișul clădirii cu stîlpi (16:25-27).

d. În timpul domniei lui Saul și David

Probabil că datorită presiunii continue exercitate de filisteni, Israelul a simțit nevoia unui lider militar puternic. Chivotul legămîntului a fost capturat de filisteni într-o bătălie dezastruoasă la Afec și altarul de la Silo a fost distrus (1 Sam. 4) și în perioada aceasta probabil că ei au stăpînit Esdraelonul, cîmpia de coastă, Negheb și o mare parte a regiunii deluroase. Ei dețineau controlul asupra distribuirii fierului și în felul acesta i-au împiedicat pe israeliți să aibă arme folositoare (1 Sam. 13:19-22). Saul a fost uns rege de către Samuel și după o victorie asupra filistenilor la Micmaș, i-a izgonit din regiunea deluroasă (1 Sam. 14). Totuși, domnia lui nestatornică le-a permis filistenilor să continue să se impună, cum s-a întîmplat cînd ei i-au provocat pe israeliți la Efes-Damim și David l-a omorît pe Goliat (1 Sam. 17-18). Saul s-a întors împotriva lui David, care a devenit un haiduc și în cele din urmă vasal al regelui Achiș din Gat (1 Sam. 27). El nu a fost chemat să lupte împotriva Israelului în bătălia de la Mt. Ghilboa, cînd Saul și fiii săi au fost omorîți, iar cînd David a preluat domnia asupra Israelului el trebuie să fi rămas în termeni buni cel puțin cu filistenii din Gat și, de fapt, în tot timpul domniei sale a menținut o gardă personală alcătuită din filisteni (*CHERETIȚI). Totuși, a trebuit să aibă loc o confruntare finală. David i-a izgonit pe filisteni din regiunea de deal și a dat o lovitură grea Filistiei (2 Sam. 5:25), punînd capăt puterii filistenilor ca o forță amenințătoare.

e. În timpul Monarhiei divizate

Filistenii au continuat să cauzeze probleme în tot timpul monarhiei. O dată cu slăbirea regatului la moartea lui David, cetățile filistene (cu excepția Gatului, 2 Cron. 11:8) erau independente și aveau loc lupte la frontieră (1 Împ. 15:27; 16:15). Iosafat a primit tribut de la unii filisteni (2 Cron. 17:11), dar în timpul lui Ioram cetatea de graniță Libna a fost pierdută de Israel (2 Împ. 8:22). Ei continuau să fie agresivi în timpul lui Ahaz (Is. 9:8-12) și ultima dată cînd sînt menționați în Biblie este în profeția lui Zaharia, după întoarcerea din Exil.

III. Filistia

Ținutul care și-a primit numele de la filisteni a fost nucleul așezării lor. Acesta era concentrat în cele cinci cetăți filistene principale: Gaza, Ascalon, Asdod, Ecron și Gat, cuprindea fișia de coastă la S de Carmel, iar în interior se întindea pînă la poalele dealurilor lui Iuda. Alte cetăți care sînt asociate în mod deosebit cu filistenii în Biblie sînt *Betșean și *Gherar. Continuă să existe incertitudini cu privire la identificarea locului unora dintre cele cinci cetăți principale ale filistenilor (vezi articolele despre fiecare cetate în parte).

IV. În inscripții

Filistenii sînt menționați pentru prima dată pe nume *(prst)* în analele lui Ramses III din anul al 5-lea (1185 î.d.Cr.) și din anii următori; analele sînt înscrise în templul său dedicat lui Ammon la Medinet Habu, în apropiere de Teba. Acestea descriu campania lui împotriva unei invazii a libienilor și a altor popoare cunoscute în general sub numele de „popoarele mării", dintre care făceau parte *prst*. Alte popoare din categoria „popoarelor mării" au fost menționate deja în inscripțiile lui Merenptah, Ramses II și în Scrisorile de la Amarna din secolul al 14-lea (Lukku, Serdanu, Danuna). Basoreliefurile sculptate în templul de la Medinet Habu arată oamenii mării sosind cu familiile și cu bunurile lor în căruțe, în corăbii, iar *prst* și un alt grup asociat îndeaproape cu ei, *ṯkr* (Tjekker) sînt zugrăviți purtînd pălării cu pene care se înălțau vertical de la o panglică orizontală. O pălărie similară este unul dintre semnele pictografice de pe un disc de lut găsit la Phaistos în Creta și datat de obicei în secolul al 17-lea î.d.Cr.

Inscripțiile asiriene menționează Filistia ca o regiune unde aveau loc frecvent revolte. Prima mențiune este într-o inscripție a lui Adad-Nirari III (810-782 î.d.Cr.), cînd Filistia este menționată alături de statele care plăteau tribut, între care și Israelul. Filistenii sînt menționați mai tîrziu în analele lui Tiglat-Pileser III, Sargon și Sanherib, de obicei ca rebeli înfrînți.

Într-un grup de documente cuneiforme din perioada Exilului, găsite la Babilon, este menționată problema rațiilor pentru expatriați. Printre aceștia sînt amintiți și oameni din Filistia.

V. Arheologie

a. Ceramica

Un tip de ceramică a fost găsit într-o serie de localități centrate în Filistia și în nivele de la sfîrșitul mileniului al 2-lea î.d.Cr. Întrucît aceasta a fost zona și perioada filistenilor, ceramica le este atribuită lor. Decorațiile arată afinități remarcabile cu ceramica egeeană și excavații recente la Enkomi și Sinda în Cipru au scos la lumină obiecte ceramice locale (cca 1225-1175 î.d.Cr.) clasificate ca o ceramică Miceneană IIIC1b, derivată de la originale egeene, reprezentînd, după toate probabilitățile, forme precursoare ale ceramicii filistene.

b. Sicrie de lut

Sicrie de lut, avînd o față modelată în relief la capul sicriului, au fost descoperite la *Betșean, Tell el-Fara,

Lachiș și în Transiordania; probabil că poate fi stabilită o legătură cu sicriele similare găsite în Egipt, în special la Tell el-Yehudiyeh în Deltă. Vechimea și distribuirea lor sugerează că pot fi atribuite filistenilor, o părere sprijinită de faptul că unele fețe sînt decorate cu un rînd de linii verticale, indicînd probabil pălăriile cu pene.

c. Armele

Basoreliefurile egiptene îi arată pe *prst*, cu Tjekker și Serdanu, înarmați cu lănci, scuturi rotunde, săbii lungi și late și pumnale triunghiulare. Ei au sosit în Palestina în perioada de tranziție de la Epoca Bronzului la Epoca Fierului, așa încît afirmațiile biblice că ei l-au legat pe Samson cu lanțuri de aramă, și că în vremea lui Saul ei dețineau controlul asupra prelucrării fierului, sînt corecte.

VI. Cultura

Deși filistenii au reținut cîteva caracteristici culturale care trădau originea lor străină, au fost asimilați de cultura canaanită din jurul lor.

a. Conducerea

Fiecare cele cinci cetăți filistene erau conduse de un *seren* (Ios. 13:3; Jud. 3:3; 16:5, 8, 18, 27, 30; 1 Sam. 5:8, 11; 6:4, 12, 16, 18; 7:7; 29:2, 6-7; 1 Cron. 12:19). Termenul probabil că este înrudit cu cuvîntul luwian (hieroglific hitit) *tarwanas*, „judecător" sau ceva similar și cu cuvîntul grec pre-helenistic (probabil indo-european) *tyrannos*, „stăpînitor absolut". Înțelesul precis al termenului seren este incert, dar probabil că „domnitor" este o traducere rezonabilă.

b. Limba

Nu a fost descoperită nici o inscripție filisteană și limba este necunoscută, deși unii cercetători au presupus că este posibil ca ea să fi derivat de la o limbă indo-europeană pre-greacă din zona Mării Egee. Anumite cuvinte din Biblie s-ar putea să fie împrumutate de la filisteni. În afară de *seren*, cuvîntul care este tradus „coif", a cărui origine străină este trădată de ortografiile diferite *kôḇaʿ* și *qôbaʿ*, este atribuit de obicei filistenilor. Un alt cuvînt pe care unii cercetători îl consideră de origine filisteană este *ʾargāz*, „cutie" (1 Sam. 6:8, 11, 15). Sînt și alte cuvinte care au fost considerate uneori ca fiind de origine filisteană, dar nu au găsit acceptare unanimă. Dintre nume, Achiș (*ʾakîs*, probabil că este același cu *ʾks*), care este menționat ca un nume *kftyw* (*CAFTOR) într-o inscripție egipteană din vremea dinastiei 18, iar Goliat *(golyat)* probabil că este legat prin terminația sa *-yat* cu numele luwiene (hieroglife hitite) și lydiene care se sfîrșesc în *(-wattaš)* și *-uattes*. În afară de aceste cuvinte puține la număr, este clar că filistenii au adoptat limba semită a popoarelor pe care le-au cucerit.

c. Religia

Cunoștințele despre religia filistenilor depind de Biblie. Cei trei zei menționați, *Dagon, *Astartea și *Beelzebub, au fost zei din Orientul Apropiat și probabil că ei au identificat zeii lor cu cei găsiți în Palestina și au adaptat religia lor la cea existentă. Arheologii care au făcut excavații la Betșean au sugerat că cele două temple găsite acolo ar putea fi templele lui Dagon și Astartea, unde au fost atîrnate trofeele lui Saul, dar nici unul dintre templele excavate nu poate fi identificat cu certitudine ca un templu filistean. Filistenii au adus jertfe (Jud. 16:23) și purtau amulete în luptă (2 Sam. 5:21).

VII. Originea și rolul

Dovezile acumulate lasă puțină îndoială cu privire la faptul că filistenii au venit din zona Mării Egee, poate nu direct. Unii cercetători identifică numele lor cu cel de *Pelasgoi*, locuitorii Egeei dinainte de greci, o idee care este întărită de faptul că în literatura greacă numele este întîlnit de două ori scris cu t și nu cu g. Această teorie continuă să fie controversată și chiar dacă o acceptăm, referirile clasice la *Pelasgoi* sînt prea inconsecvente pentru a fi folositoare.

Se pare că filistenii au făcut parte dintre popoarele mării care în mileniul al 2-lea au plecat din zona Mării Egee, probabil ca rezultat al sosirii grecilor și au migrat pe uscat și pe mare, unii prin Creta și Cipru, în drum spre Orientul Apropiat, unde au stabilit un cap de pod, mai întîi ca trupe de mercenari pentru faraoni, pentru regii hitiți și pentru domnitorii canaaniți și, în fine, s-au stabilit și au fost absorbiți în populația locală. Deși ei și-au păstrat numele timp de multe secole, filistenii biblici, poporul Tjekker care a ocupat regiunea de coastă și celelalte popoare ale mării, au devenit practic canaaniți.

VIII. Filistenii în narațiunile patriarhale

Întrucît filistenii nu sînt menționați în inscripții extrabiblice pînă în secolul al 12-lea î.d.Cr. și rămășițele arheologice asociate cu ei nu apar înainte de vremea aceasta, mulți comentatori resping referirile la filisteni în narațiunile din perioada patriarhală și le consideră anacronice. Totuși, trebuie să ținem cont de două considerații. Există dovezi despre o expansiune majoră a comerțului în Marea Egee în perioada Minoană Mijlocie II (cca 1900-1700 î.d.Cr. *CRETA) și obiecte confecționate în zona Mării Egee sau indicînd influențe egeene au fost găsite la Ras Shamra în Siria, la Hațor și probabil la Meghido, în Palestina, la Tod, Harageh, Lahun și Abydos, în Egipt. Este probabil că o mare parte a comerțului a fost făcut cu bunuri perisabile cum sînt textilele. Un tip nou de decorație spirală care a apărut în Egipt și în Asia (Mari) în perioada aceasta sprijină teoria. Alte dovezi cu privire la legăturile menționate sînt oferite de o tăbliță de la Mari (secolul al 18-lea) care spune că regele Hațorului a trimis daruri la Kaptara (*CAFTOR). În al doilea rînd, numele etnice din antichitate nu erau folosite cu o precizie deosebită. Era improbabil ca membrii unui grup mixt cum au fost popoarele mării să poată fi deosebiți după nume, așa încît absența unui nume din inscripții poate însemna doar că grupul respectiv nu a fost suficient de proeminent încît să fie menționat în mod special. Popoarele mării și predecesorii lor care au făcut comerț cu Orientul Apropiat, au sosit în valuri și valul dominant din secolul al 12-lea au fost filistenii și, în consecință, ei sînt cei care au fost menționați în scrieri. Nu există nici un motiv pentru care grupurile mici de filisteni să nu fi fost printre primii comercianți din Egeea, deși nu au fost suficient de proeminenți încît să fie remarcați de statele mai mari.

BIBLIOGRAFIE. R. A. S. Macalister, *The Philistines, Their History and Civilization*, 1914; W. F. Albright, *AASOR* 12, 1932, p. 53-58; O. Eissfeldt în *RE*, 38,

1938, col. 2390-2401; A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text, 1, p. 200-205; T. Dothan, *Antiquity and Survival*, 2, 1957, p. 151-164; G. E. Wright, *BA* 22, 1959, p. 54-66; T. C. Mitchell în *AOTS*, p. 404-427; K. A. Kitchen în *POTT*, p. 53-78.

T.C.M.

FILON (PHILO). Dintre toți cei care au purtat numele Filon (Philo) în antichitate, cel mai important pentru cercetătorii Bibliei este Filon din Alexandria, un membru al unei familii evreiești bogate și influente din Alexandria, în secolul 1. Fratele său, Alexandru, a fost unul dintre cei mai bogați oameni din vremea sa, iar nepotul său Tiberius Alexandru a devenit procurator al Iudeii și prefect al Egiptului, după ce s-a lepădat de credința iudaică.

Se cunosc prea puține lucruri despre viața lui Filon nu se poate stabili nici data nașterii, nici data morții, singurul lucru cert cu privire la cariera lui este că a fost membru în delegația trimisă la Gaius (Caligula) în anul 39 d.Cr. De aici este evident că el era destul de bătrîn în vremea aceea și putem deduce că a trăit aproximativ între anii 20 î.d.Cr. și 45 d.Cr. Din scrierile lui se poate deduce că, în calitate de lider al comunității evreiești, el a petrecut o mare parte a vieții sale în funcții publice. Înclinația sa naturală, însă, a fost o viață de contemplare și filozofia, cu care spune că și-a petrecut tinerețea (*Cu privire la legile speciale*, 3. 1), probabil într-o comunitate cum este cea de la Therapeutae, descrisă de el în lucrarea sa *Despre viața contemplativă*. Deși a fost obligat să părăsească această preocupare ca să-și îndeplinească îndatoririle civice, el a găsit ocazia să producă o serie de scrieri pe teme filozofice și teologice.

Primele lui lucrări au fost pe teme filozofice, în care arată prea puțină originalitate dar care constituie o sursă pentru studiul unei perioade puțin cunoscute din filozofia elenistică. Totuși, opera lui principală a fost un studiu expozitiv al Pentateuhului - el a fost condus de dorința de a demonstra că cercetările filozofice și religioase ale lumii păgîne din vremea lui și-au găsit țelul adevărat în Dumnezeul lui Avraam. S-au păstrat trei lucrări mari, dar nici una dintre ele nu este completă sau în ordinea corectă întrucît secțiunile lor au fost transmise deseori ca tratate separate în tradiția MS. *Alegoria Legii* (un comentariu despre Genesa); *Întrebări și răspunsuri despre Genesa și Exodul* (o lucrare scurtă de același gen); și *Expunerea Legilor* (o trecere în revistă a istoriei Pentateuhului). Folosind exegeza alegorică el extrage învățături morale și mistice din toate părțile acestor cărți. Metoda lui alegorică este derivată din metoda aplicată deja de filozofi scrierilor lui Homer. Poate fi analizată ca o *alegorie: (i) „cosmologică“ („fiziologică“, dacă folosim* terminologia lui) în care este înțeleasă alegoria cu privire la natura *(physis)* lucrurilor (de ex. marele preot și veșmintele lui sînt privite ca Logosul și universul, *Viața lui Moise*, 2. 117 ș.urm.) și (ii) „etică“, în care se poate observa referirea la lupta psihologică și morală a omului (de ex. interpretările etimologice ale unor personaje cum sînt Isaac (=bucurie)). Baza pentru cosmologie și psihologie este sistemul stoic, deși este evident că elementele pitagoreice și platonice au contribuit de asemenea la unele detalii, o trăsătură care oglindește eclecticismul acelei perioade.

Potrivit unor studii recente, cea mai de seamă contribuție pe care Filon a adus-o gîndirii o constituie folosirea filozofiei pentru a furniza o rațiune pentru religie; el este de fapt „primul teolog“ și filozofia este importantă pentru el ca o slujitoare a teologiei. Motivul lucrării sale se poate să nu fie doar zelul său misionar, comun multor evrei din vremea aceea, ci și experiențele mistice despre realitatea Dumnezeului său despre care scrie în mod emoționant în mai multe locuri (de ex. *Legi speciale, loc. cit.*). Un element central pentru înțelegerea atît a universului cît și a experienței religioase este conceptul de Logos, un termen de origine stoică, dar care în scrierile lui Filon este legat cu un concept cum este Lumea platonică a Ideilor, indicînd modul în care Dumnezeul transcendent creează și susține lumea, în care Se revelează pe Sine ființelor create de El. Moise este prezentat ca un tip de Logos prin care oamenii sînt conduși la cunoașterea lui Dumnezeu; Patriarhii sînt exemple de oameni care s-au eliberat din robia lucrurilor materiale și sînt uniți cu Înțelepciunea divină.

Ediția completă a lucrărilor lui Filon în greacă este cuprinsă în cele șase volume editate de L. Cohn și P. Wendland, publicate în 1896-1914, cu un al șaptelea volum de index (1926-30), de H. Leisegang. O serie de lucrări care s-au păstrat numai în armeană au fost editate de Mechitarist J. N. Aucherian în 1822 și 1826; versiunea datează din secolul al 5-lea. Există de asemenea o versiune a lucrărilor lui Filon în latina veche și această versiune prezintă ou oarecare importanță pentru reconstituirea textului său. Cea mai recentă traducere a lucrărilor care s-au păstrat din opera lui Filon, din greacă și armeană, este în colecția Loeb Classical Library, de F. H. Colson, G. H. Whittaker și R. Marcus (10 vol. plus 2 vol. suplimentare, 1929-62).

Fiind cele mai bine păstrate și cele mai vaste scrieri evreiești din perioada elenistică, lucrările lui Filon sînt importante pentru prezentarea lumii ideilor din NT. Unele dintre citatele din VT sînt relevante pentru problema originii LXX (vezi P. Katz, *Philo's Bible*, 1950). Cel puțin două scrieri din NT nu pot fi înțelese adecvat dacă nu facem referire la ideile și metoda lui. Epistola către Evrei, în tratatul despre cortul întîlnirii și în prezentarea lui Melhisedec, prezintă afinități cu alegoria sa, iar doctrina despre Fiul este înrudită în anumite apsecte cu învățătura lui despre Logos. Evanghelia după Ioan nu se aseamănă deloc cu alegoria lui Filon (așa cum s-a afirmat uneori), dar în cosmologia explicită din Prolog și din altă parte se subînțelege o înrudire apropiată cu alegoria lui Filon. Aceasta nu înseamnă neapărat că scriitorii NT au folosit lucrările lui Filon. O explicație plauzibilă poate fi că ei au provenit dintr-un cadru de gîndire similar. Au fost explorate amîndouă posibilitățile și necesită investigare suplimentară.

BIBLIOGRAFIE. H. Leisegang, articolul „Philo“ în *RE*; E. Bréhier, *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1925; E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, 1939; *idem*, *By Light, Light*, 1935; R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, 1970; vezi și capitolele pertinente din C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, și C. Spicq, *L'Epitre aux Hébreux*, 1952.

J.N.B.

FINEAS. Un nume de origine egipteană, *P'-nhsy*, „Nubianul"; nume popular în Egipt în perioada Regatului Nou (secolele 16-12 î.d.Cr.). În VT numele este purtat de trei persoane.

1. Fiul lui Eleazar și nepotul lui Aaron (Exod. 6:25; 1 Cron. 6:4, 50; Ezra 7:5), cu descendență preoțească (Ezra 8:2). El a omorît pe un israelit și pe femeia madianită (păgînă) pe care o luase, după ce Israel a luat parte la obiceiuri păgîne la Sitim (Num. 25; Ps. 106:30) și apoi a luat parte la războiul împotriva lui Madian (Num. 31:6). În timpul lui Iosua, Fineas a ajutat la rezolvarea neînțelegerii cu triburile din Transiordania cu privire la altarul lor de aducere aminte (Ios. 22:9 ș.urm.). După ce și-a îngropat tatăl în muntele său (Ios. 24:33) Fineas a îndeplinit funcția de mare preot în prima parte a perioadei Judecătorilor (Jud. 20:28; poate 1 Cron. 9:20).

2. Cel mai tînăr dintre cei doi fii ai lui Eli care au avut o reputație rea, către sfîrșitul perioadei Judecătorilor (1 Sam. 1:3; *cf.* 2:12-17, 34). El a fost omorît în bătălia de la Afec în care filistenii au luat chivotul legămîntului (1 Sam. 4). Un nepot al acestui Fineas a fost preot în timpul domniei lui Saul (1 Sam. 14:3).

K.A.K.

FIR. În Biblie sînt menționate fire din păr de capră, din păr de cămilă sau din bumbac (ebr. *karpas*; Est. 1:6; *cf. EBi*, 1, p. 915), din in și din mătase (Ezec. 16:10; Apoc. 18:12). Bumbacul, obținut din puful din jurul semințelor, produs de *Gossypium herbaceum*, era originar din India, dar s-a răspîndit în Orientul Apropiat de abia în perioada grecilor. Expresia „fir de in", întîlnită în unele traduceri în 1 Împ. 10:28 și 2 Cron. 1:16, apare dintr-o înțelegere greșită a textului ebraic. Traducerea corectă se referă la o țară numită Kue (adică, *CILICIA).

F.N.H.

FIVI (PHOEBE). O femeie distinsă generoasă din Chencrea (portul de E al Corintului, unde ospitalitatea era importantă); *„diaconiță" a bisericii și „gazda" multora, între care și Pavel (Rom. 16:1-2;). Se pare că ea a dus scrisoarea lui Pavel și el cere pentru ea o găzduire bună. E. J. Goodspeed (*HTR* 44, 1951, p. 55 ș.urm.) susține că Rom. 16 este o scrisoare separată către Efes, pentru a-i asigura o primire bună la cei menționați. Dar oare ar fi necesară o asemenea referință personală indirectă?

Numele (care înseamnă „radioasă") este un supranume al zeiței Artemis. Un epitaf interesant pentru „A doua Fivi", o diaconiță de mai tîrziu, este citat în *MM (s.v. koimaomai)*. Vezi de asemenea M. D. Gibson, *ExpT* 23, 1911-12, p. 281.

A.F.W.

FÎNTÎNĂ. Datorită structurii sale geologice Palestina este o țară cu multe izvoare, așa cum li s-a spus israeliților încă înainte de a se stabili acolo (Deut. 8:7). Ca rezultat al acestui fapt mai multe cuvinte ebr. au fost folosite în mod obișnuit pentru a reda cuvintele traduse „fîntînă" sau „izvor".

1. *'ayin*, „izvor, fîntînă", cel mai des întîlnit cuvînt (de ex. Gen. 16:7), este bine cunoscut din faptul că în forma sa prescurtată apare în numele multor locuri. Cuvîntul înrudit din limba arabă este familiar în zilele noastre, cum este 'Ain es-Sultân, izvorul lîngă care s-a aflat cetatea *Ierihon. Cuvîntul apare într-o formă modificată ca numele unor locuri, Ainōn sau Enon, unde boteza Ioan (Ioan 3:23). Uneori este tradus *„izvor" (de ex. Gen. 24:13).

2. *ma'yān*, „loc cu izvoare", este o variantă a sensului 1 și este tradus atît „fîntînă" (de ex. Gen. 7:11) cît și „izvor" (de ex. Ps. 87:7).

3. *mabbûa*, „izvor", de la *nāba'*, „a curge, a face spume", este tradus atît „fîntînă" (de ex. Ecl. 12:6) cît și „izvor" (de ex. Is. 35:7).

4. *māqôr*. Acest cuvînt este folosit uneori în sens figurat, de ex., „viață" (Ps. 36:9) sau într-un sens fiziologic (de ex. Lev. 20:18) și este tradus atît „fîntînă" (de ex. Ps. 36:9) cît și „izvor" (de ex. Prov. 25:26).

5. *môsā'*, „loc de plecare", derivă de la *yāsā'*, „a ieși", și uneori este tradus „izvor" (de ex. 2 Împ. 2:21).

6. *gal* înseamnă de obicei „movilă" (de ex. Gen. 31:46), dar în Cînt. 4:12 este tradus „izvor" (în unele traduceri (VSR), „grădină").

7. *gullâ*, „lighean, vas", este tradus „izvor" în Ios. 15:19 și Jud. 1:15.

8. *'ašedâ*, „temelie", „coasta (muntelui)" este întîlnit numai la plural și este tradus uneori „izvor" (Deut. 4:49; Ios. 10:40; 12:8) și de trei ori este tratat ca și parte a numelui unui loc, Asdot-Pisga (Deut. 3:17; Ios. 12:3; 13:20). În alte traduceri este redat „coasta muntelui Pisga".

9. *bôr*, „cisternă, fîntînă, puț". În Ier. 6:7, unde *K^etîb* dă naștere la *bawir*, iar *Q^erē* dă naștere la *bayir*, care sînt traduse „fîntînă" sau „izvor".

10. *hay*, „viu". În Gen. 26:19 „ape vii" este tradus „apă de izvor".

11. *nēbek* este un cuvînt care apare numai o singură dată, în expresia *nib^ekê-yām*, în Iov 38:16, unde este tradus „izvoarele mării".

În NT cuvîntul gr. principal pentru „izvor", „fîntînă" este *pēgē* (de ex. Apoc. 7:17 *etc.*; *cf.* Marcu 5:29; Ioan 4:6), un cuvînt care în LXX este folosit în cele mai multe cazuri ca un corespondent al termenului ebr. *'ayin*.

T.C.M.

FÎNTÎNĂ. **1.** Un puț artificial săpat pentru a ajunge la ape subterane sau pentru percolare și colectare (ebr. *b^e'ēr*; arab *bir*; gr. *phrear*), spre deosebire de izvor (ebr. și arab. *'ayin*; gr. *pēgē*), care este un produs al naturii. Confuzia dintre termeni în unele traduceri (VA) se datorează unei confuzii similare existente între termenii corespunzători în sec. al 17-lea. Textele ebr. și cel gr. sînt lipsite de ambiguitate.

2. Un puț artificial săpat pentru a ajunge la un izvor subteran - în cazul acesta termenii „fîntînă" și „izvor" pot fi folosiți ca termeni echivalenți. Putem face o presupunere rațională că fîntîna din care a scos Rebeca apă (Gen. 24) a fost de acest tip - la fel ca și fîntîna lui Iacov de la Sihem, unde S-a întîlnit Isus cu femeia samariteancă (Ioan 4). Această posibilitate ar putea da o explicație satisfăcătoare pentru folosirea alternativă a cuvintelor în cele două capitole.

3. O *cisternă sau o groapă, mare sau mică, publică sau privată, folosită pentru colectarea apei de ploaie: ebr. *bôr*; gr. *lakkos*. Fîntîna de la Betleem (1 Cron. 11:17-18) probabil că era de genul acesta.

4. Un puţ, uscat sau cu lut noroios, folosit ca închisoare; este descris cu acelaşi cuvînt ebr. (Gen. 37:24; Ps. 40:2; Ier. 38:6, etc.). Lauda cîntată fîntînii apei vieţii în cîntece populare poate fi observată în Num. 21:17-18.

În zonele aride din Orient *apa poate deveni la fel de preţioasă ca şi aurul. Fîntînile erau, şi continuă să fie, subiectul unor dispute acerbe şi chiar al unor lupte (*cf.* Gen. 21:25, etc.). Ele au devenit ereditare şi erau exploatate de monopoluri umane încă dintr-o perioadă timpurie. R.A.S.

FOAMETE. Biblia nu indică întotdeauna semnificaţia morală şi spirituală a perioadelor de foamete pe care le menţionează. De ex., foametea din Gen. 12:10; 26:1; sau din Fapt. 11:28 etc. sînt menţionate doar ca fapte istorice. Dar acestea, la fel ca orice eveniment din natură sau din istorie sînt integrate în doctrina biblică despre providenţa divină, de ex. Amos 4:6; Apoc. 6:8. Religia canaanită a zeificat procesele naturale şi a căutat să obţină control asupra lor prin practicarea magiei, dar Israel avea un secret diferit pentru prosperitate. Iahve, în calitate de Creator, posedă şi deţine controlul asupra „forţelor" naturii, asupra rînduielii anotimpurilor şi asupra bazei materiale a omului pe pămînt (de ex. Ps. 104). Exercitarea acestei puteri de către Dumnezeul sfînt corespunde direct cu relaţia care există între El şi om, la un moment dat. Astfel, la o extremă, „ziua mesianică", în care există un acord perfect între Dumnezeu şi poporul Său, este marcată de o fertilitate fără precedent a pămîntului (de ex. Is. 4:2; 41:19; Osea 2:21-22; Amos 9:13). Pe de altă parte, roadele naturii sînt retrase în vremuri de neascultare, cînd relaţia dintre Dumnezeu şi om nu este cea potrivită. Astfel, blestemul asupra pămîntului a fost unul dintre rezultatele cele mai importante şi imediate ale Căderii (Gen. 3:17-18) şi *Dumnezeu foloseşte foametea, în tot cursul istoriei,* ca un semn al nemulţumirii Sale şi ca un avertisment ca oamenii să se pocăiască (de ex. 1 Împ. 17:1; 18:17-18; Hag. 1:6, 9-11; 2:16-17). Această idee persistă în Apocalipsa (de ex. 6:5-8), unde foametea este o pedeapsă directă pentru păcatul omenesc. Ascultarea şi prosperitatea (Ps. 1:1-3; Prov. 3:7-10; Is. 1:19), neascultarea şi sărăcia (Lev. 26:14-16) sînt inseparabile în Biblie. Legea aceasta îşi găseşte o exprimare clasică în Deut. 28 şi o ilustraţie poetică în Ier. 14.

Foametea (*gr. limos*) care a afectat foarte grav Iudeea în timpul domniei lui Claudiu (cca 46-47 d.Cr.) este atestată în alte scrieri; astfel, Josephus povesteşte că regina Elena din Adiabene a cumpărat grîu din Egipt şi smochine din Cipru pentru ajutorarea iudeilor care sufereau din cauza foametei (*Ant.* 20. 51 ş.urm.). Această foamete apare în Faptele ca o ocazie a primului caz de ajutor între biserici: cînd a fost prevestită de Agab în biserica din Antiohia Siriei, biserica aceea a adunat o sumă de bani pentru ajutorarea bisericii din Ierusalim (Fapt. 11:27-30).

Proclamaţia din Apoc. 6:6 arată că preţul alimentelor va creşte de zece ori mai mult decît în vremuri normale.

În 2 Cor. 11:27 „foamea" *(limos)* probabil că este datorată lipsei de alimente; „fără mîncare" în rom. „posturi" indică post voluntar. J.A.M.
F.F.B.

FOC. Un cuvînt reprezentat de obicei în VT de cuvîntul ebr. *'ēš* iar în NT de cuvîntul gr. *pyr*, folosit în general în LXX pentru *'ēš*. Aceste cuvinte indică combustia şi aspectele vizibile ale ei, cum este flacăra. Producerea focului prin mijloace artificiale a fost cunoscută de om încă din Epoca de Piatră, dar în vremea aceea, cît şi în vremurile de mai tîrziu, oamenii aveau multă grijă să menţină focul, pentru a evita necesitatea reaprinderii. Avraam se pare că a luat cu sine un lemn aprins atunci cînd s-a dus să-l jertfească pe Isaac (Gen. 22:6), iar Is. 30:14 sugerează că la fel se proceda şi acasă. Probabil că cea mai obişnuită metodă de aprindere a focului în vremurile biblice a fost prin frecarea lemnului uscat, atestată in scrierea hieroglifică egipteană *d* (dinastia 18) şi prin ciocnirea cremenei de pirite feroase, o metodă atestată din vremuri neolitice şi de aceea se presupune că a fost folosită mai tîrziu. Se poate ca aceasta să fi fost metoda menţionată în 2 Mac. 10:3.

Focul era folosit în cursul obişnuit al vieţii pentru gătit (Exod. 12:8; Ioan 21:9), pentru încălzit (Is. 44:16; Luca 22:55) şi pentru rafinarea metalelor (Exod. 32:24; Ier. 6:29), dar şi pentru distrugerea multor lucruri cum sînt idolii (Exod. 32:20; Deut. 7:5, 25), stîlpii idoleşti (Deut. 12:3), carele de război (Ios. 11:6, 9) şi cetăţile (Ios. 6:24; Jud. 18:27) şi a vinovaţilor în două cazuri de păcat sexual (Lev. 20:14; 21:9). De asemenea, a avut un rol important în închinarea de la cortul întîlnirii şi de la Templu, unde focul ardea necurmat pe altarele pentru tămîie şi pentru arderea de tot. Întrucît focul de pe altarul arderii de tot a fost aprins mai tîrziu de Dumnezeu (Lev. 9:24; 2 Cron. 7:1-3), a fost păstrat arzînd în continuu (Lev. 6:13). Focul acesta era special şi jertfele arse cu „foc străin" nu erau acceptabile (Lev. 10:1; Num. 3:4; 26:61). Obiceiul păgîn de „a trece copiii prin foc" a fost practicat uneori şi de israeliţi (2 Împ. 3:27; 16:3; 17:17, 31; 21:6; 23:10; 2 Cron. 28:3; 33:6), a fost inclus între lucrurile condamnate de profeţi (Mica 6:7). Obiceiul acesta nu indică neapărat *sacrificii umane, cît o dedicare a copiilor lui *Moloh sau Milcom. Se poate să fi inclus şi incantaţii ale focului similare cu cele folosite în Mesopotamia (*AfO* 23, 1970, p. 39-45).

Teofaniile lui Dumnezeu au fost însoţite uneori de foc (Exod. 3:2; 13:21-22; 19:18; Deut. 4:11) şi imaginea focului este folosită pentru a simboliza gloria lui Dumnezeu (Ezec. 1:4, 13), prezenţa Lui protectoare (2 Împ. 6:17), sfinţenia Lui (Deut. 4:24), judecata Lui dreaptă (Zah. 13:9) şi mînia Lui împotriva păcatului (Is. 66:15-16). Imaginea este folosită de asemenea pentru Duhul Sfînt (Mat. 3:11; vezi Fapt. 2:3), pentru inspiraţia profetică (Ier. 5:14; 20:9; 23: 29) şi pentru sentimentul religios (Ps. 39:3). În alte contexte focul este folosit ca un simbol literar al păcatului (Is. 9:18), poftei (Osea 7:6) şi nenorocirii (Ps. 46:12).

BIBLIOGRAFIE. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 6, 1958, p. 4 ş.urm.; *Le Feu dans le Proche-Orient antique*, 1973. T.C.M.

FORTIFICAŢII ŞI TEHNICA ASEDIERII.

I. Apărarea militară în lumea antică

a. Locul şi mărimea fortăreţei

În majoritatea perioadei biblice cuvintele „cetate" şi „fortăreaţă" (*mibṣār, ş.a.*) au fost practic sinonime în

Palestina. Uneori termenul „cetate întărită" pune accentul pe acest aspect defensiv al orașului, în contrast cu satele lipsite de ziduri de apărare. Relatarea reconstruirii Ierusalimului sub conducerea lui Neemia demonstrează că zidurile constituiau cetatea.

Ori de cîte ori era posibil se alegea în amplasarea unei cetăți o poziție naturală ușor de apărat, deși o sursă de apă era de asemenea esențială. Un deal abrupt și izolat, cum este cazul Samariei, sau un pinten impregnabil al unui deal, cum este Ofel, locul unde a fost Ierusalimul lui David, constituiau locuri foarte bune. Unele cetăți, însă, au fost amplasate datorită unei planificări strategice regionale, pentru a apăra șosele și căi de comunicație, sau, în cazul Betelului, datorită faptului că era disponibilă o sursă de apă. Aceste locuri și cetățile din locuri mai joase care au fost înființate atunci cînd populația a depășit limitele cetății de pe deal a necesitat un sistem artificial de apărare.

De obicei termenul „fortăreață" a însemnat un perimetru limitat de apărare. În Palestina o cetate de mărime medie sau un oraș aveau o suprafață de 2-4 hectare. Unele erau mai mici, altele erau mai mari. De exemplu, Ierusalimul din vremea lui David și Meghido ocupau 4,5-5,3 hectare, în timp ce cetatea canaanită Hațor ocupa vreo 81 de hectare. Capitalele Egiptului, Asiriei, Babiloniei, Persiei și Roma au fost de mărimi excepționale și s- au deosebit de cetățile obișnuite prin alte caracteristici cum sînt fîntînile (de ex. *NINIVE, *CALA, *BABILON).

Zidurile cetăților se deosebeau mult în ce privește grosimea, înălțimea și arhitectura. Zidurile solide aveau o grosime medie de 3 m, dar puteau fi de două-trei ori mai groase la bază. Zidurile de cazemată, un sistem dublu de ziduri, aveau o grosime medie de 1,5 m. Înălțimea zidurilor era între 6 și 9 m. De obicei fundațiile erau din piatră și zidul propriu zis era din piatră, din cărămizi de lut sau din cărămizi arse ridicate deasupra unui număr variabil de straturi de piatră. Apărarea putea fi întărită prin adăugarea unui zid exterior la o distanță de zidul principal egală cu distanța la care se putea trage cu arcul.

b. Dezvoltarea sistemelor de apărare ale cetăților

Deși lupta în cîmp deschis era preferată, o armată aflată în apărare se putea retrage în cetate dacă era necesar. Zidurile și fortificațiile asociate erau necesare atît pentru a împiedica intrarea dușmanilor în cetate cît și pentru a oferi o platformă de atac pentru apărători. Se foloseau ziduri și metereze independente sau atașate de zid, bastionane, turnuri și parapete crenelate erau folosite în diferite vremuri.

Excavațiile au scos la lumină rămășițele unei cetăți întărite din Siria-Palestina din mileniul al 3-lea î.d.Cr., dezvoltată probabil sub influență mesopotamiană. Aceasta este separată în timp de o perioadă îndelungată de cele mai vechi fortificații cunoscute. În Ierihonul neolitic din perioada anterioară tehnicii ceramicii au fost descoperite cîteva ziduri de piatră necioplită, precum și un turn circular cu un diametru de 13 m, cu o scară interioară cu 22 de trepte. Acestea, împreună cu un șanț cu apă lat de 9 m, săpat în stîncă, datează din 7000-6000 î.d.Cr., cu peste 4000 de ani înainte de Avraam. Satele deschise, fără fortificații, au fost succedate prin 3000 î.d.Cr. de cîteva cetăți fortificate - Ierihon, Meghido, Ghezer, Ai, etc. Au fost folosite o diversitate de ziduri de piatră și/sau cărămizi, cu bastioane și metereze. Au fost descoperite de asemenea turnuri semicirculare sau pătrate la colțurile zidului.

În perioada care a urmat, Epoca Medie a Bronzului (de la Patriarhi pînă la Iosif), au fost făcute cîteva schimbări importante la ziduri și la porți, legate în parte de folosirea carelor de război și poate a berbecilor de asalt. Prin 1700 î.d.Cr., cînd dinastia Hiksos a pătruns în Egipt (*CRONOLOGIA VT), un val masiv de pămînt bătut a fost adăugat la zidurile existente sau au fost construite metereze de sine stătătoare. Uneori era ridicat un zid peste îndiguire. Zidurile masive de piatră apar mai tîrziu (*SIHEM). Meterezele sau „taluzurile" - o consolidare specială îndreptată spre o pantă - erau acoperite adesea cu tencuială sau cu calcar pentru a-i conferi impermeabilitate și se poate să fi fost introduse pentru a contracara introducerea berbecilor de asalt (*EAEHL*, p. 113). Meterezele nu formau un perimetru pentru care de război și pentru războinicii lor, ci extindeau perimetrul cetăților (*HAȚOR). Faraonii din dinastia Hyksos sînt cei care au introdus acest sistem nou de apărare, deși locuitorii Canaanului locuiau deja în cetăți. În fine, în fața meterezelor se afla un șanț sau un canal cu apă, iar materialul excavat era folosit pentru întăritura de pămînt bătut (*CAH*, 2, 1, p. 77-116).

Iosua a pătruns în Canaan către sfîrșitul Epocii Bronzului, în secolul al 13-lea î.d.Cr. Excavațiile au scos la lumină prea puține dovezi cu privire la sistemele de apărare din această epocă. Au existat puține elemente noi și sistemele de apărare din Epoca Bronzului au continuat să fie folosite sau au fost reconstruite în același stil. Acest fapt poate explica lipsa aparentă a unor ziduri ale *Ierihonului care să poată fi atribuite perioadei lui Iosua. Pînă în prezent nu au fost descoperite fortificații israelite mai vechi de perioada lui Saul și David.

În vremea împărăției unite au fost construite ziduri de cazemată în mai multe cetăți. Acestea constau din două ziduri paralele subțiri (în medie 1,5 m) separate cam la 2 m, unite la intervale regulate de ziduri transversale. Spațiile lungi și înguste formate între ziduri puteau fi folosite pentru locuințe (Ios. 2:15). Asemenea ziduri erau mai ieftine și cu toate acestea ofereau o soliditate rezonabilă. Zidurile de cazemată au fost folosite începînd din cca 1600 î.d.Cr. pînă în secolul al 2-lea î.d.Cr. Capitala lui Saul la Ghibea era o fortăreață de 52 m pe 35 m, cu turnuri la colțuri și cu ziduri de cazemată. Erau folosite și alte ziduri. La Beerșeba erau două ziduri paralele subțiri, urmate de un zid solid gros de 4 m, care puteau fi atribuite perioadei lui David și Solomon. Cetățile lui Solomon au folosit tipuri diferite de fortificații, deși o caracteristică a fortificațiilor sale, cum se vede la *Meghido, *Hațor și *Ghezer, este folosirea zidurilor de cazemată și o poartă cu trei seturi de stîlpi și două turnuri. În tot restul perioadei VT au fost folosite atît ziduri solide cît și ziduri de cazemată și uneori cu un zid exterior și unul interior (*LACHIS).

Fortărețele regale, cum este Ghibea lui Saul, au fost construite în timpul Epocii Fierului. O serie de forturi, de formă dreptunghiulară sau neregulată, construite în Negheb între secolele al 10-lea și al 6-lea î.d.Cr. marchează limita de S pentru Israel. Citadela de la *Arad a fost o fortăreață regală de frontieră importantă. Forturi romane au fost construite de asemenea în Negheb, Araba și Transiordania.

Excavațiile de la *Ierusalim au scos la lumină cîteva dintre sistemele ei de apărare din cursul vremii. Kathleen Kenyon a dezgropat secțiuni din două ziduri aflate destul de adînc în Valea Chedronului care au fost folosite pînă în secolul al 7-lea î.d.Cr. și un zid nou construit în secolul acela, distrus de Nebucadnețar în 586 î.d.Cr. Se pare că un zid în partea de E pe creasta Ofelului, mult mai sus decît aceste ziduri, a fost construit de Neemia, întrucît el nu a putut da la o parte toate dărîmăturile lăsate de distrugerea babiloniană. În partea de V, la 275 m de platforma Templului, un zid de peste 40 m, gros de 7 m, construit din pietre mari este probabil o prelungire a zidurilor Ierusalimului adăugată de Ezechia (2 Cron. 32:5).

În perioada intertestamentală și în NT cetățile erau înconjurate de obicei cu unu sau două ziduri masive din piatră. La Mareșa zidul aproape patrat al orașului a avut contraforturi și turnuri în cornuri. Zidul roman excelent de la Samaria, construit se pare de Irod, a cuprins o suprafață de 69 hectare. Irod cel Mare a fost cel mai prolific constructor din toată istoria Palestinei. Lucrările lui la Ierusalim pot fi văzute în zidul masiv de reținere al platformei Templului, în special în zonele excavate de B. Mazar și în colțul de SE. Secțiunile sistemului de apărare hasmonean și cele trei ziduri ale *Ierusalimului din vremea NT sînt scoase la lumină în excavații care au loc în prezent. În citadela de lîngă poarta din Iafa, o parte din „primul zid“, baza masivă a unui turn Hasmonean și Turnul Phasael al palatului lui Irod (Turnul lui David) sînt caracteristice pentru sistemele de apărare care sînt descoperite.

c. Poarta cetății

Cel mai slab punct al fortificațiilor unei cetăți a fost poarta. Au fost concepute mai multe moduri de a apăra poarta mai bine. Între acestea se află turnurile, căile de acces în unghi și porțile interioare cu mai multe seturi de stîlpi. Turnurile erau folosite în ziduri pentru a apăra unghiul mort de la baza zidului, la fel ca și „taluzurile“. Majoritatea cetăților construite pe movile aveau o poartă principală sau o poartă interioară și o poartă exterioară. Cetățile mari, cum era Ierusalimul, aveau mai multe porți. Pînă prin 1000 î.d.Cr. mai multe porți laterale, porți mici ușor de apărat, le permiteau soldaților să iasă sau să intre repede în cetate, deoarece era preferată lupta în cîmp deschis.

Înainte de introducerea intrărilor drepte pentru carele de război, porțile în unghi, cu două uși, stînjeneau asaltul dușmanilor. Odată cu introducerea carelor de război în cca 1700 î.d.Cr., turnurile și o poartă complexă cu mai mulți stîlpi ofereau o protecție mai mare. Turnurile și camerele de sus le permiteau apărătorilor să tragă în dușmanii care înaintau. Una dintre camerele de sus se poate să fi fost o cameră regală specială, cum sugerează basoreliefurile din camera Porții Mari de la Medinet Habu (*cf.* 2 Sam. 18:33). În epoca patriarhală porțile aveau două seturi de stîlpi; la fel erau și porțile din vremea lui Solomon, deși turnurile de la intrare și zidurile au creat trei încăperi pentru păzitorii porții. Înainte și după vremea lui Solomon au fost folosite două planuri pentru camerele de gardă. La Dan și Tell en-Nasbeh intersecția zidurilor forma un patrat gol în spatele căruia era amplasată poarta. La en-Nasbeh un turn mare situat în partea dreaptă (zidul exterior) putea asigura apărarea din trei părți. Băncile de piatră din fața porții, cît și dintre poarta exterioară și cea interioară de la Dan, probabil că au fost de asemenea o bază pentru așezarea tronului și o canopie, marcînd locul judecății (Rut 4:1-2; 2 Sam. 19:8). Poarta cetății era închisă cu uși duble din lemn masiv. Aceste uși se sprijineau pe stîlpi înfipți în pămînt care se roteau pe pietre scobite special pentru acest scop. Descoperirea acestor pietre arată că numai un set de uși era folosit la fiecare poartă. Cînd era închisă lîngă pragul de piatră, poarta era blocată cu o bîrnă fixată în stîlpii porții. Întrucît dușmanii încercau să dea foc porților, acestea erau acoperite adesea cu plăci de metal.

d. Citadele și forturi mici

Poarta de intrare sub formă de turn era practic o fortăreață sau o citadelă. Termenul „turn“ (*migdāl, ș.a.*) poate însemna de asemenea citadelă interioară, palat sau templu (*BAAL BERIT în Sihem), care furniza o fortăreață interioară pentru o a doua zonă de apărare dacă zidurile erau străpunse. Uneori cetatea era împărțită în mai multe secțiuni, tot din motive de apărare. „Turnul“ se poate referi și la o fortăreață mică pe care o putem numi „casă fortificată“. Lațul de forturi din Negheb și Transiordania sînt asemenea exemple.

e. Problema alimentării cu apă

Numai zidurile și poarta cetății erau mai importante decît sursa de apă. Pînă la inventarea tencuielii impermeabile pentru a lipi cisternele, fiecare cetate avea nevoie de un izvor sau de un rîu în apropiere. Cisternele le-au permis fortărețelor să reziste la asedii prelungite, cum a fost cazul la Masada. Cetățile de pe movile, însă, aveau nevoie de acces la izvorul de la baza dealului. În secolul al 10-lea și mai tîrziu, au fost săpate tuneluri și canale din interiorul cetății, oferindu-le acces la apă în timp ce ieșirile din afară erau blocate. Asemenea canale au fost folosite la Meghido, Hațor, Ghezer, Gabaon și Ierusalim (tunelul *SILOAM). Aceste sisteme de alimentare cu apă dau dovadă de cunoștințe și tehnici inginerești avansate. Apărătorii încercau să reducă rezervele de apă ale invadatorilor prin umplerea cisternelor, golirea bazinelor și acoperirea izvoarelor atunci cînd era posibil. Rezervele de alimente erau de asemenea vitale pentru a rezista la asedii și de aceea în interiorul cetăților se găsesc grînare și magazii.

II. Metode de atac

Cea mai puțin costisitoare metodă de cucerire a unei cetăți era, desigur, să-i convingă pe apărători să capituleze fără luptă. Regele asirian Sanherib a folosit această metodă în zadar împotriva Ierusalimului. Alte metode de cucerire a unei cetăți făceau apel la șiretlic sau la elementul de surpriză, așa cum a cucerit David Ierusalimul. Ioab a intrat în cetate, probabil prin tunelul de apă. De obicei, însă, cetățile mari trebuia să fie cucerite prin asalt sau prin asedii îndelungate.

a. Asaltul

Într-un asalt direct invadatorii puteau încerca să se urce pe zid folosind scări, puteau încerca să spargă zidurile cu unelte de săpat sau cu berbeci de asalt, puteau încerca să spargă poarta dîndu-i foc sau lovind-o cu berbecii, sau puteau săpa un tunel pe sub zid. Acolo unde meterezele, șanțurile de apărare sau

coasta dealului făcea ca un atac direct să fie dificil, era folosită o rampă de asalt. O parte a șanțului de apărare era umplută cu pămînt sau cu dărîmături și era construită o rampă pînă la zidul cetății. O rampă asiriană descoperită la Lachis în 1977 a fost formată în întregime din pietre mari de pe cîmp. Basoreliefurile asiriene de la Ninive care descriu asaltul lui Sanherib asupra cetății *Lachis (Is. 37:33) arată rămpi acoperite cu lemn. Trupele de asalt protejate de scuturi mari și berbeci de asalt acoperiți cu scuturi înaintau pe rampe, sub apărarea arcașilor și aruncătorilor cu praștia. Bîrnele de lemn ale berbecului aveau un cap de fier ascuțit ca un topor. Cînd capul berbecului penetra în zidul de cărămizi era împins în lateral pentru a desface cărămizile. Un turn în partea din față a berbecului era folosit de arcași pentru a trage în apărătorii de pe ziduri. Puteau fi aduse și turnuri mobile pentru a ataca zidurile, și catapulte care aruncau pietre erau folosite împotriva secțiunilor superioare ale zidului și împotriva apărătorilor. Pentru a împiedica fuga celor asediați, în jurul cetății era construit un val de pămînt (Ier. 6:6; Ezc. 17:17). Apărătorii aruncau săgeți, lănci, pietre, apă clocotită și torțe aprinse pentru a aprinde berbecii de asalt. Uneori ei făceau incursiuni din cetate pentru a distruge echipamentul de asediu și pentru a ataca trupele care îl apărau.

b. Asediul

Cînd o cetate era prea puternică pentru un asalt direct sau cînd, din alte motive, asediatorul prefera să aștepte se practica un asediu prelungit. Prin încercuirea cetății asediatorii încercau să taie alimentarea cetății și ajutoarele din afară, pînă cînd apărătorii erau forțați să se predea. Un val de pămînt și taberele fortificate erau necesare pentru a apăra armata invadatoare mai pasivă. Asediile puteau dura cîțiva ani, cum a fost asediul asirian împotriva Samariei (2 Împ. 17:5).

c. Cucerirea și distrugerea

După ce o cetate era cucerită, de obicei era jefuită și arsă. Majoritatea cetăților, însă, erau reconstruite și erau folosite din nou. Apărătorii care supraviețuiau puteau fi deportați, luați robi sau puși să plătească tribut, iar conducătorii lor erau torturați, omorîți sau luați prizonieri. Cea mai faimoasă distrugere din vremea VT a fost distrugerea de către Nebucadnețar a cetăților din Iuda, inclusiv Ierusalimul, în 588-587 î.d.Cr. Distrugerea Ierusalimului de către Titus în anul 70 d.Cr. a fost la fel de completă, deși în vremea romanilor cetățile de importanță mai mică erau distruse mai puțin.

BIBLIOGRAFIE. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study*, 1963; S. M. Paul și W. G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1973; *EAEHL*; A. Negev, *Archaeological Encyclopaedia of the Holy Land*, 1972.

G.G.G.

FORTUNATUS. Un membru al grupului de corinteni care au fost o binecuvîntare pentru Pavel la Efes (1 Cor. 16:17 ș.urm.). Nu se știe nimic altceva cu certitudine despre el. Numele este latin și probabil că este un nume obișnuit, iar omul menționat aici probabil că a fost un sclav. S-a presupus în mod nejustificat că Fortunatus împreună cu *Ahaicus au făcut parte din casa (familia) lui *Ștefana (*cf.* 1 Cor. 16:15) sau chiar din familia lui Cloe (1 Cor. 1:11). Este atrăgătoare ideea că Fortunatus ar fi același întîlnit „patruzeci de ani mai tîrziu" în *1 Clement* 65, dar, deși Lightfoot o susține *(St Clement of Rome*, 1, p. 62; 2, p. 187), nu este cert că Fortunatus menționat de Clement era din Corint.

A.F.W.

FORUMUL LUI APIU. Un centru comercial și o haltă în Latium, fondat de Appius Claudius Caecus, cel care a construit Via Appia, pe care se află orașul. Este situat la 45 km de Roma, un loc „plin de barcagii și de hangii pungași", dacă este să dăm crezare poetului Horațiu. Orașul constituia extremitatea nordică a canalului care trecea prin Mlaștinile Pontine. Acesta a fost unul dintre locurile unde credincioșii din Roma l-au întîmpinat pe Pavel (Fapt. 28:15); vezi și *TAVERNE, CELE TREI.

E.M.B.

FRAȚII DOMNULUI. Există patru bărbați care sînt descriși în Evanghelii ca și „frații" lui Isus, și anume, Iacov, Iose, Simon și Iuda (Mat. 13:55; Marcu 6:3). Locuitorii din orașul natal al lui Isus și-au exprimat uimirea ca un frate al acestor oameni să posede înțelepciunea și puterea lui Isus (Marcu 6:2-3). Pe de altă parte, Isus i-a comparat pe frații Săi și mama Sa, de care era legat prin legături fizice, cu ucenicii Săi, care în virtutea ascultării lor de voia Tatălui Său erau considerați de El ca „frații și „mama" Sa, în sens spiritual (Mat. 12:46-50). Au fost expuse trei concepții cu privire la natura relației dintre Isus și acești oameni.

a. „Frații" lui Isus au fost copiii mai mici ai lui Iosif și Maria. Această părere este sprijinită de primul sens al termenului „întîi născut", din Luca 2:7, precum și de deducția logică din Mat. 1:25, că după nașterea lui Isus Iosif și Maria au avut relații maritale normale. Părerea a fost susținută cu tărie de Helvidius în secolul al 4-lea, dar a ajuns să fie considerată eretică în lumina doctrinei, devenită tot mai atrăgătoare o dată cu dezvoltarea mișcării ascetice, potrivit căreia Maria a rămas pururea fecioară. De la Reformă încoace ea a fost părerea susținută cel mai frecvent de Protestanți.

b. „Frații" au fost copiii lui Iosif de la prima soție. Această părere, enunțată pentru prima oară în secolul al 3-lea și apărată de Epiphanius în secolul al 4-lea, a devenit doctrina acceptată de Biserica Ortodoxă Răsăriteană. Nu are sprijin direct din NT. Adepții ei au presupus de obicei că opoziția fraților lui Isus în timpul vieții Lui pe pămînt s-a datorat în mare măsură invidiei pentru realizările fratelui lor vitreg mai tînăr.

c. „Frații" au fost verișorii lui Isus. Această părere, emisă de Jerome pentru a apăra doctrina virginității perpetue a mamei lui Isus, a rămas învățătura oficială a Bisericii Romano-Catolice. Este bazată pe următoarea serie de presupuneri arbitare: (i) interpretarea corectă a textului din Ioan 19:25 este că au fost trei, nu patru, femei la cruce, adică, Maria, mama lui Isus, sora ei, identificată cu „Maria, nevasta lui Clopa" și Maria din Magdala; (ii) a doua Maria din pasajul din Ioan este identică cu Maria din Marcu 15:40 ca „mama lui Iacov cel mic și a lui Iose"; (iii) că acest „Iacov cel mic" este apostolul numit în Marcu 3:18 „fiul lui

Alfeu"; (iv) a doua Maria din Ioan 19:25 a fost căsătorită cu Alfeu. Jerome recunoaşte că nu ştie de ce a fost ea descrisă ca „a lui Clopa", care se presupune că înseamnă „nevasta lui Clopa". Teoria aceasta s-ar părea să implice ca Alfeu să fie un alt nume al lui Clopa, sau ca Maria să fi fost căsătorită de două ori. Totuşi, această exegeză ingenioasă dar neconvingătoare a lui Jerome a redus la doi numărul oamenilor numiţi Iacov în NT - fiul lui Zebedei şi Iacov, fratele Domnului, care a fost de asemenea apostol, cunoscut ca „Iacov cel mic", pentru a-l deosebi de fiul lui Zebedei! Este probabil că „fraţii mei", din Mat. 28:10 se referă la un grup mai mare decît „fraţii" menţionaţi deja.

BIBLIOGRAFIE. Vezi digresiunea lui J. B. Lightfoot, „The Brethren of the Lord" în *Saint Paul's Epistle to the Galatians*[2], 1866, p. 247-282; J. J. Gunther, „The Family of Jesus", *EQ* 46, 1974, p. 25 ş.urm.; J. W. Wenham, „The Relatives of Jesus", *EQ* 47, 1975, p. 6 ş.urm.; vezi şi introducerile la comentariile menţionate în articolul *IACOV, EPISTOLA LUI.

R.V.G.T.

FRICĂ. Biblia foloseşte numeroase cuvinte pentru a indica frica. Cele mai obişnuite dintre acestea (în forma de substantiv) sînt ebr. *yir'â*, „reverenţă"; ebr. *pahad*, „groază", „frică"; gr. *phobos*, „frică", „teroare". Din punct de vedere teologic pot fi sugerate patru categorii principale.

a. Frică (teamă) sfîntă

Aceasta derivă de la înţelegerea Dumnezeului Cel viu. Potrivit lui Luther, omul firesc nu se poate teme de Dumnezeu în mod desăvîrşit; potrivit lui Rudolf Otto, el este „incapabil chiar şi să se cutremure sau să se îngrozească în sensul adevărat al cuvîntului". Frica sau teama sfîntă, pe de altă parte, este dată de Dumnezeu şi îi face pe oameni în stare să respecte autoritatea lui Dumnezeu, să asculte poruncile Lui şi să urască şi să respingă orice formă de rău (Ier. 32:40; *cf.* Gen. 22:12; Evr. 5:7). Mai mult decît atît, este începutul (sau principiul) înţelepciunii (Ps. 111:10); secretul neprihănirii (Prov. 8:13); o caracteristică a oamenilor în care îşi găseşte plăcerea Dumnezeu (Ps. 147:11); este datoria deplină a oricărui om (Ecl. 12:13). Este de asemenea una dintre calităţile divine ale lui Mesia (Is. 11:2-3).

În VT, mai ales datorită sancţiunilor legale, religia adevărată este privită adesea ca fiind sinonimă cu frica de Dumnezeu (*cf.* Ier. 2:19; Ps. 34:11, Moffatt) şi chiar în vremea NT expresia „a umbla în frica de Domnul" era folosită cu privire la primii creştini. Cei dintre Neamuri care se ataşau de o sinagogă erau numiţi „oameni temători de Dumnezeu" (Fapt. 10:2 *etc.; cf.* Filip. 2:12).

În NT în general, însă, accentul este pus pe dragostea şi iertarea lui Dumnezeu, Cel care prin Cristos le dă oamenilor duhul înfierii (Rom. 8:15) şi îi învredniceşte să înfrunte cu curaj viaţa (2 Tim. 1:6-7) şi moartea (Evr. 2:15), fără frică. Cu toate acestea, rămîne o frică reverenţioasă, deoarece măreţia copleşitoare a lui Dumnezeu nu s-a schimbat şi există o zi de judecată (2 Cor. 5:10 ş.urm.). Teama sfîntă îl stimulează pe credincios să urmărească sfinţenia (2 Cor. 7:1) şi este reflectată în atitudinea lui faţă de ceilalţi creştini (Efes. 5:21).

b. Frica înrobitoare

Aceasta este în mod direct o consecinţă naturală a păcatului (Gen. 3:10; Prov. 28:1) şi poate veni ca o pedeapsă (Deut. 28:28). O asemenea frică a fost simţită de Felix cînd l-a auzit pe Pavel predicînd (Fapt. 24:25); este simţită de cei care Îl resping pe Cristos, pentru care rămîne numai o „aşteptare înfricoşată a judecăţii" (Evr. 10:27, 31; *cf.* Apoc. 21:8). Deşi nu este bună, în sine, această teamă este folosită adesea de Duhul Sfînt pentru convertirea oamenilor (Fapt. 16:29 ş.urm.).

c. Frica de oameni

Aceasta poate fi exprimată ca: (i) o teamă reverenţioasă şi un respect faţă de oameni, cum este teama de stăpîni şi de magistraţi (1 Pet. 2:18; Rom. 13:7); (ii) o groază faţă de ei şi faţă de ce pot face (Num. 14:9; Is. 8:12; Prov. 29:25); (iii) într-un sens special, preocuparea unui creştin pentru ei, ca să nu fie ruinaţi de păcat (1 Cor. 2:3; 2 Cor. 11:3; Col. 2:1). Acest gen de frică şi frica înrobitoare menţionată mai sus (b) pot fi izgonite de dragostea adevărată faţă de Dumnezeu (1 Ioan 4:18).

d. „Frica" - obiect al fricii

Frica este folosită într-un alt sens, ca şi în Gen. 31:42, 53, unde Dumnezeu este numit „Cel de care se temea" *Isaac - adică, Dumnezeu de care se temea Isaac şi căruia I se închina. „Frica", lucrul care îi îngrozeşte, vine asupra celor răi (Prov. 1:26-27; 10:24; *cf.* Is. 66:4). Cînd evreii au intrat în ţara promisă, Dumnezeu a trimis frica înaintea lor, nimicind şi împrăştiindu-i pe canaaniţi, sau copleşindu-i cu o asemenea frică încît îi descuraja şi îi făcea incapabili să se împotrivească invadatorilor (Exod. 23:27-28). Frica în sensul acesta este întîlnită şi în Iov 4:6 (*cf.* 9:34; 13:21): „Nu este frica ta de Dumnezeu sprijinul tău? Nădejdea ta nu-i neprihănirea ta?"

BILBIOGRAFIE. R. Otto, *The Idea of the Holy*, 1929; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957, p. 229 ş.urm.; J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958, p. 113-119; R. H. Pfeiffer, „The Fear of God", *IEJ* 5, 1955, p. 43-48 (o analiză valoroasă a ideii de frică în scrierile ne-biblice din Orientul Apropiat antic); W. Mundle, *NIDNTT* 1, p. 621-624; H. Balz, G. Wanke, *TDNT* 9, p. 189-219; W. Foerster, *TDNT* 7, p. 168-196; R. Bultmann, *TDNT* 2, p. 751-754.

J.D.D.

FRIGIA. O fîşie de pămînt care se întindea în partea de V a cumpenei apelor din marele podiş al Anatoliei ajungînd spre N pînă în valea săpată de cursul superior al rîului Sangarius, spre SV pînă la valea rîului Maeander, spre SE peste podiş, probabil pînă la Iconia. Frigienii au format regatul (legendar al) lui Midas. Ei au intrat sub influenţa elenă directă în timpul perioadei regilor Atalizi ai Pergamului. În 116 î.d.Cr. cea mai mare parte a Frigiei a fost încorporată de romani în provincia romană Asia. Extremitatea de E (Frigia Galatica) a fost inclusă în provincia nouă Galatia în 25 î.d.Cr. Romanii au fost profund impresionaţi de cultul extatic frigian al zeiţei Cibele, iar fanatismul naţional se pare că este oglindit în pietrele de mormînt sfidătoare, probabil Montaniste, din secolul al 2-lea d.Cr., care reprezintă cea mai veche manifestare publică a creştinismului care s-a păstrat.

Totuşi, nu există nici o dovadă despre vreo biserică creştină locală în vremea NT. Bisericile care făceau parte din Frigia (Laodicea, Hierapolis, Colose, Antiohia Pisidiei şi probabil Iconia) au fost înfiinţate în comunităţi greceşti. Este foarte probabil că evreii membri ai acestor state greceşti au vizitat Ierusalimul (Fapt. 2:10). Dacă interpretăm Col. 2:1 în sensul că nu exclude o vizită a lui Pavel, ar fi normal să presupunem că prima dintre aceste cetăţi, aşezate pe cursul superior al rîului Maeander este cea indicată în Fapt. 16:6; 18:23. Dacă nu este aşa, putem adopta părerea că „ţinutul Frigiei şi *Galatiei" este un termen compus care indică Frigia Galatica şi se referă în special la bisericile din Iconia şi Antiohia Pisidiei. În caz contrar nu putem identifica ucenicii pe care i-a lăsat Pavel în Frigia.

BILBIOGRAFIE. Strabo, 12; J. Friedrich, *RE*, 20, 1, p. 781-891; W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, 1895-7; A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, 1937; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, 2 vol., 1950; W. M. Calder, *AS* 5, 1955, p. 25-38.

E.A.J.

FRUCT. Există mai multe cuvinte în ebr. şi gr. folosite cu acest sens în mod alternativ: ebr. *'ēb*, „înmugurit" (Cînt. 6:11; Dan. 4:12, 14, 21); *y^ebūl*, „creştere" (Deut. 11:17; Hab. 3:17; Hag. 1:10); *t^enûbâ*, „creştere" (Jud. 9:11; Is. 27:6; Plîn. 4:9); *yeled*, „copil" (Exod. 21:22); *lehem*, „pîine, mîncare" (Ier. 11:19); *nîb*, „rostire" (Is. 57:19; Mal. 1:12); *ma'^akāl*, „a mînca" (Neem. 9:25); *m^elē'â*, „plinătate" (Deut. 22:9; de asemenea, „fructe coapte" în Exod. 22:29); *p^erî*, „fruct" (107 ori); *t^ebû'â*, „ceva care vine" (13 ori); *kōah*, „tărie" (Iov 31:39); gr. *gennēma*, „produse agricole, verdeţuri, fructe" (Mat. 26:29; Marcu 14:25; Luca 12:18; 22:18; 2 Cor. 9:10); *karpos*, „fruct, rod" (64 ori; *akarpos*, „fără rod", în Iuda 12); *opōra*, „fruct copt sau deplin" (Apoc. 18:14).

a. Folosirea în sens literal

Legea lui Moise a decretat că pomii care aduc roade trebuie priviţi ca necuraţi timp de 3 ani după sădire, în anul al 4-lea urmează să fie închinaţi Domnului şi abia din anul al cincilea puteau oamenii să mănînce din ei. Aceasta proteja pomii de culegere prematură, îi dădea lui Dumnezeu locul cuvenit şi poate comemora intrarea păcatului prin fructul oprit şi impunea disciplina de sine. Pomii fructiferi erau preţuiţi atît de mult încît se făceau eforturi speciale pentru a-i proteja timp de sute de ani, chiar şi în vremuri de război (*cf.* Deut. 20:19-20). Vezi *AGRICULTURĂ, *SMOCHIN, *MÎNCARE, *VIE, *POMI.

Uneori copiii sînt numiţi rodul trupului sau al pîntecelui (Deut. 28:4; Ps. 127:3).

b. Folosirea în sens metaforic

Termenul a inspirat o serie de sensuri metaforice, în expresii cum sînt roada Duhului (Gal. 5:22); roadă pentru Dumnezeu (Rom. 7:4) şi pentru moarte (Rom. 7:5; *cf.* Iac. 1:15); roada buzelor (adică vorbirea, Is. 57:19; Evr. 13:15); roadă pentru sfinţenie şi viaţă (Rom. 6:22); roada răutăţii (Mt. 7:16) şi a egocentrismului (Osea 10:1; *cf.* Zah. 7:5-6); roadă la timp (adică, adevărată prosperitate, Ps. 1:3; Ier. 17:8); roada Evangheliei (Rom. 1:13; Col. 1:6); roada neprihănirii (Filip. 1:11; Iac. 3:18); roade care dovedesc pocăinţă (Mat. 3:8; *cf.* Amos 6:12). Lucrările neroditoare ale întunericului sînt prezentate în contrast cu roada luminii (Efes. 5:9-11).

„Pomul vieţii, rodind douăsprezece feluri de rod" (Apoc. 22:2) este privit de unii ca „un sacrament al legămîntului faptelor şi analog cu pîinea şi vinul folosit de Melhisedec (Gen. 14:18) şi cu Eucharistul creştin" (Mat. 26:29) în legămîntul harului" (*Baker's Dictionary of Theology*, 1960, p. 231). Este mai probabil un simbol al vieţii din belşug (Ioan 10:10).

BIBLIOGRAFIE. A. Goor şi M. Nurock, *The Fruits of the Holy Land*, 1968; D. Zohary şi P. Spiegel-Roy, *Beginnings of fruit growing in the Old World*, 1975, p. 319-327; R. Hensel, *NIDNTT* 1, p. 721-723.

J.D.D.

FRUNTE (ebr. *mēsah*; gr. *metopon*, literal „între ochi"). Ridicarea frunţii poate indica opoziţie, sfidare sau rebeliune (Ier. 3:3) iar „întărirea" frunţii indică hotărîre sau puterea de a persevera în acea atitudine (Is. 48:8; Ezec. 3:8-9).

Fruntea, fiind descoperită şi complet vizibilă, a fost cel mai potrivit loc pentru a pune un semn pe ea (Ezec. 9:4; Exod. 28:38; Apoc. 7:3; 13:16, etc.). În Ezechiel acest semn a fost făcut cu cerneală, dar în Apocalipsa este o pecete, iar în Exodul este o placă. Observaţi de asemenea *filacteria care era purtată pe frunte (*OCHI).

B.O.B.

FULGER. **1.** Fulgerul care însoţeşte *tunetul este un fenomen bine- cunoscut în Palestina, în special în sezonul rece, atingînd maximul în noiembrie sau decembrie. Cuvîntul este tradus uneori „sclipire" „scînteie" sau „sclipitor" (Deut. 32:41; Iov. 20:25; Ezec. 21:15; Naum. 3:3; Hab. 3:11). Comparaţia cu fulgerul este folosită pentru a descrie strălucirea înfăţişării (Dan. 10:6; Mat. 28:3) sau a veşmintelor (Luca 24:4). În unele pasaje cuvîntul „foc" se referă la fulger (de ex. Exod. 9:23; 1 Împ. 18:38; 2 Împ. 1:10, 12, 14; 1 Cron. 21:26; Iov 1:16; Ps. 148:8). Fulgerul este descris poetic de furtuni (2 Sam. 22:15; Ps. 18:14; 97:4; 135:7; Ier. 10:13; 51:16).

2. Fulgerul este asociat cu teofaniile cum este cea de la Sinai (Exod. 19:16; 20:18), în vedenia lui Ezechiel (Ezec. 1:13-14) şi de cîteva ori în Apocalipsa (Apoc. 4:5; 8:5; 11:19; 16:18). Fulgerul este considerat un instrument al judecăţii lui Dumnezeu (Ps. 144:6; Zah. 9:14; Luca 10:18).

J.M.H.

FUNIE. Mai multe cuvinte ebr. şi un cuvînt gr. sînt traduse astfel. **1.** *hebel* este cel mai obişnuit şi cel mai des folosit cuvînt pentru funie; este tradus astfel în Ios. 2:15 etc., „frînghie" în Mica 2:5 etc., „funii" în Est. 1:6 şi Is. 33:23. Unii consideră că acest cuvînt este înrudit etimologic cu cuvîntul „cablu". **2.** *'^abōt*, lit. „ceva împletit", este tradus de asemenea „funie" în Iov 39:10 etc. şi în Ps. 118:27 etc. şi „şleauri" în Is. 5:18. **3.** *yeter*, al treilea cuvînt general, este tradus în moduri diferite în Jud. 16:7; Iov 30:11 şi Ps. 11:2. Funia era

făcută de obicei din păr împletit sau din fâșii de piele. **4.** *mêṯār* (Exod. 35:18, etc.) este o funie de cort. **5.** *hûṭ* (Ecl. 4:12) este funie.

6. Singurul cuvînt folosit în NT este *schoinion*, „funie de trestie", care este tradus „funie" în Ioan 2:15 și Fapt. 27:32.

G.W.G.

FURCULIȚĂ. O unealtă de bronz folosită la altarul pentru arderea de tot de la cort (Exod. 27:3; 38:3; Num. 4:14) și de la Templul lui Solomon (1 Cron. 28:17; 2 Cron. 4:16). La Silo (1 Sam. 2:13-14) vedem că era o furculiță cu trei coarne.

K.A.K.

FURTUNĂ. Activități mai violente ale naturii asociate cu ploaia și grindina. De obicei furtunile violente și ruperile de nori au loc la începutul sezonului ploios, sau la începutul fiecărei perioade de ploi din timpul lunilor mai reci. La Haifa, de exemplu, în 9 decembrie 1921, au căzut 280 mm ploaie în 24 de ore. Furtunile cu descărcări electrice sînt mai frecvente în noiembrie și decembrie și au loc cel mai adesea în valea Iordanului. Uneori furtunile între decembrie și martie sînt însoțite de grindină. Scriptura descrie plastic efectele dezastruoase asupra holdelor în creștere (Ps. 78:47; Is. 28:2; Ezec. 13:13-14; Hag. 2:17). Furtunile cu vînturi puternice care bîntuie Marea Galileii sînt descrise în evenimentele din Marcu 4:37 ș.urm. și poate în pilda casei zidite pe nisip, peste care „a dat ploaia, au venit șuvoaiele, au suflat vînturile și au izbit în casa aceea" (Mat. 7:27).

Dumnezeu a vorbit din furtună (Exod. 9:28; 19:16, 19; 1 Sam. 7:10; 12:18; Iov 37:1-5; Ps. 18:13; 29:3-9; 104:7), la fel cum a judecat prin cutremur (Ier. 4:24-26; Naum 1:5). Evreii care s-au gîndit la faptul „cum gloria Ta (Dumnezeule) trece prin cele patru porți ale focului și ale cutremurului și ale vîntului și ale gheții" (2 Ezdra 3:19), a trebuit să învețe, însă, că Iahve li S-a revelat mai mult în Exodul decît în furtună și în cutremur. Aceasta a fost și experiența lui Ilie, care a fost conștient că „susurul blînd și subțire" a exprimat mai bine prezența și forța divină decît cutremurul, vîntul și focul (1 Împ. 19:11-13). (*CUTREMUR, *EUROCLIDON, *PLOAIE, *TUNET, *VÎRTEJ DE VÎNT, *VÎNT.)

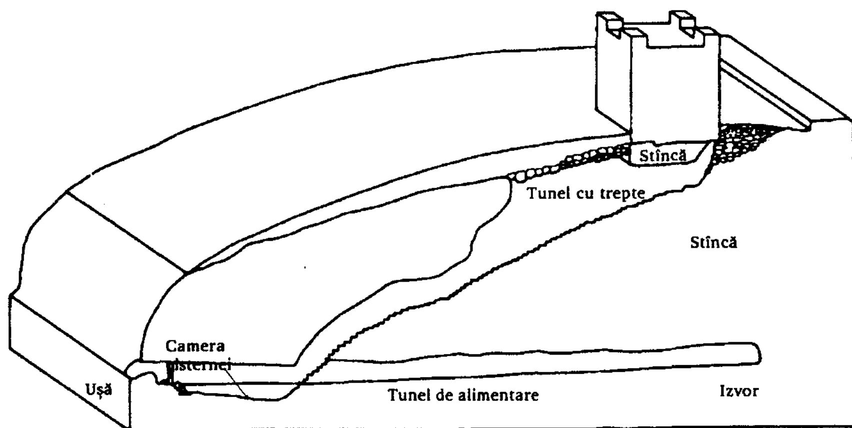
J.M.H.

GAAL. (Ebr. *ga'al*). Fiul lui Ebed; LXX(B) *Iobel* sugerează termenul ebr. *'ōḇēḏ* = „slujitor" (*cf.* Moore, *ICC, Judges*, p. 256 și Jud. 9:28). Liderul unei cete de vagabonzi care au venit la Sihem în timpul domniei lui Abimelec ca să profite de nemulțumirea din cetate. Activitatea lui l-a silit pe Abimelec să atace cetatea; Gaal și oamenii săi au fost expulzați de guvernatorul Sihemului, dar Abimelec s-a răzbunat pe cetate pentru că l-a sprijinit pe Gaal (Jud. 9:22-45).

J.P.U.L.

GABAON (GHIBEON). Pe vremea invaziei israeliților în Canaan Gabaonul a fost o cetate importantă locuită de hiviți (Ios. 9:17; *„horiți", din LXX este probabil, de preferat) și se pare că era condusă de un sfat al bătrînilor (Ios. 9:11; *cf.* 10:2). După căderea Ierihonului și a cetății Ai, gabaoniții l-au înșelat pe Iosua ca să facă un tratat de suzeranitate cu ei. Cînd a fost descoperit șiretlicul lor, ei au trebuit să facă munci casnice și au fost blestemați. Regele amorit din ținutul deluros de la S a atacat Gabaonul pentru că trecuse de partea israeliților, dar Iosua a condus o armată care să-i ajute pe aliații săi și, în urma unei grindini și a prelungirii miraculoase a zilei, i-a înfrînt pe amoriți (Ios. 9-10; 11:19). Cetatea a fost dată lui Beniamin și a fost pusă de-o parte pentru leviți (Ios. 18:25; 21:17). În timpul luptei dintre David și partizanii lui Iș-Boșet cele două armate s-au întîlnit la Gabaon. Cîte doisprezece războinici din fiecare tabără au fost aleși pentru o întrecere, dar fiecare l-a omorît pe oponentul său și oamenii lui David au ieșit biruitori numai după o încleștare generală (2 Sam. 2:12-17). La „piatra mare care este la Gabaon" Ioab l-a omorît pe Amasa cel încet (2 Sam. 20:8). Se poate ca această piatră să fi fost un monument cunoscut sau se poate să fi avut vreo semnificație religioasă legată de înălțimea pe care era cortul întîlnirii și altarul pentru arderea de tot, și unde Solomon s-a închinat după urcarea sa pe tron (1 Cron. 16:39; 21:29; 2 Cron. 1:3, 13; 1 Împ. 3:4-5). Dacă ținem seamă de 1 Cron. 14:16; Is. 28:21 și LXX, în 2 Sam. 5:25 probabil că în loc de „Gheba" ar trebui să citim „Gabaon". Gabaoniții și-au păstrat drepturile prevăzute în tratat și în timpul lui David, așa încît singura modalitate de îndepărtare a vinovăției produse de măcelărirea gabaoniților de către Saul a fost să-i predea pe cei șapte urmași ai lui Saul în mîinile lor ca să fie executați (2 Sam. 21:1-11). Legătura strînsă dintre familia lui Saul și Gabaon (1 Cron. 8:29-30; 9:35-39) poate să fi agravat fapta lui. Șișac, regele Egiptului, a inclus Gabaonul între cetățile cucerite (*ANET*, p. 242; *cf.* 1 Împ. 14:25). Asasinii lui Ghedalia, guvernatorul lui Iuda instalat de Nebucadnețar, au fost duși de „apele mari" ale Gabaonului, iar prizonierii pe care îi luaseră au fost eliberați (Ier. 41:11-14). Gabaoniții l-au ajutat pe Neemia să reconstruiască zidurile Ierusalimului (Neem. 3:7).

Excavațiile făcute la el-Jib, la vreo 9 km N de Ierusalim, între 1956 și 1962 au scos la lumină ruinele unor cetăți din Epoca Bronzului Timpurie și Medie II și din Epoca Fierului pînă în perioada persană. A existat de asemenea un oraș mare în vremea romanilor. Nu au fost descoperite urmele unei așezări din Epoca Tîrzie a Bronzului, care ar putea fi considerată contemporană cu Iosua, dar mormintele din vremea



Sistemul de alimentare cu apă din Gabaon, constînd dintr-o cameră de acumulare a apei, săpată în stîncă, la care se ajunge pe o scară spirală, şi un tunel din Epoca fierului cu 93 de trepte care duce la izvorul din afara cetăţii. Secţiune prin partea de E a dealului, arătînd tunelul cu trepte şi izvorul.

aceea au arătat că au existat locuitori. Cîndva în Epoca Timpurie a Fierului, a fost săpată o groapă mare în stîncă, cu scări care coborau în spirală la marginea ei pînă la o adîncime de 11 m. Nişte trepte conduceau spre un tunel lung de 12 m pînă la un bazin de apă care s-ar putea să fie „iazul" din 2 Sam. 2 şi „apele" din Ier. 41. Se pare că această groapă a fost aproape întotdeauna plină de apă. Mai tîrziu a fost săpat un alt tunel care ducea de la cetate pînă la un izvor din afara zidurilor cetăţii. În umplutura gropii mari au fost găsite numeroase mînere de vase mari de depozitare, ştampilate cu *sigilul regal sau înscrise cu numele proprietarilor şi cu numele Gabaonului. Examinarea zonei din jurul gropii arată că prin secolul al 7-lea î.d.Cr. aici se produceau cantităţi mari de vin. Vasele cu vin erau păstrate sigilate în pivniţe reci săpate în stîncă. Toate dovezile sugerează că inscripţiile sînt legate de locul acesta şi de aceea este identificat ca atare.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Pritchard, *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon*, 1959; *idem*, *The Water System of Gibeon*, 1961; *idem*, *Gibeon where the Sun stood still*, 1962; *idem*, *The Bronze Age Cemetery at Gibeon, and Winery, Defences and Soundings at Gibeon*, 1964.

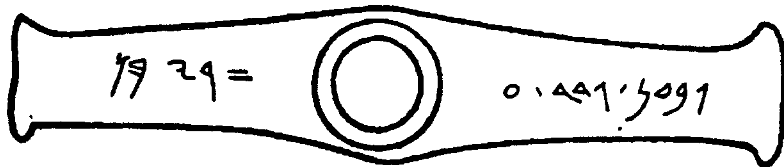
A.R.M.

GABATA. Un cuvînt aramaic care înseamnă „înălţime", „ridicătură"; cuvînt folosit de băştinaşi pentru un anumit loc. Trebuie să fi fost situat pe o înălţime.

Gabata identifică acelaşi loc cunoscut sub numele de „Pardosit cu pietre" *(lithostrōton)*, dar nu descrie exact acelaşi loc. În Ioan 19:13 ni se spune că este un „loc" numit Înălţime (Ridicătură) sau Pardosit cu pietre. Am putea presupune că pardoseala de pietre a fost pusă de Irod în faţa palatului său din Oraşul de sus (la colţul de NV al primului zid din N). Acest palat a fost reşedinţa oficială a guvernatorilor romani, inclusiv Pilat, aşa cum reiese clar din incidentele descrise de Josephus.

Cuvîntul gr. *lithostrōton* a fost adoptat de romani pentru a descrie o zonă pavată, fie cu un mozaic *(opus sectile)*, fie cu pietre cubice. Se ştie că Irod a folosit ambele tipuri de pardoseli; mozaicul de la Ierihon (pietre încrustate, unele colorate, dispuse într-un model) şi pietrele cubice de la Ierusalim, în special pentru străzile şi terasele din afara zidurilor imense ale Muntelui Templului (excavate de Mazar). Fundaţiile acestui palat din Oraşul de sus au fost excavate, dar suprastructurile lipsesc. Pînă în prezent nu a fost descoperit Locul Pardosit cu pietre.

Amplasarea locului „Pardosit cu pietre" propusă de pelerinii creştini la Mănăstirea Fiicelor Sionului trebuie respinsă. Cei ce o susţin greşesc atunci cînd afirmă că Isus a fost adus la judecată în fortăreaţa



Mînerele şi gura unui vas de depozitare de la el-Jib, cu inscripţia ebraică veche gb'n gdr 'zrhyw, „Ghibeon Ghedar, Azaria"

Antonia de pe Muntele Templului; după cum s-a afirmat mai sus, reședința lui Pilat a fost în palatul din Orașul de sus. În afară de aceasta, pardoseala menționată nu se potrivește nici cu Antonia; probabil că pardoseala a făcut parte din piața publică de la poarta de E la Aelia Capitolina a lui Hadrian. Bazinele de dedesubtul ei erau acoperite iar deasupra erau instalate mașinării de asediu atunci cînd romanii, sub conducerea lui Titus, au atacat fortăreața Antonia (Prima revoltă). Pe vremea lui Isus existau bazine descoperite *în afara* zidurilor fortăreței. Pardoseala pusă peste ele și prezentată în zilele noastre ca și *lithostrōton*, încă nu fusese pusă.

J.P.K.

GABRIEL, GAVRIL. (Ebr. *Gaḇrî'el*, „om al lui Dumnezeu" sau „tăria lui Dumnezeu"). Unul dintre cei doi îngeri al căror nume ne este dat în Biblie: celălalt este *Mihail. Gavril a fost trimis ca să interpreteze vedenia lui Daniel (Dan. 8:16) și ca să-i dea profeția cu cele 70 de săptămîni (Dan. 9:21). Unii comentatori îl identifică cu Gavril pe îngerul din Dan. 10:5 ș.urm.

În literatura ebraică intertestamentală, Gavril este unul dintre arhangheli, „îngerii prezenței", care stau înaintea tronului lui Dumnezeu lăudîndu-L și mijlocind pentru oameni (Tobit 12:15; *Jubileele* 2:2; 1QH 6: 13; 1QSb 4; *Testamentul lui Levi* 3:5, 7; *cf.* Luca 1:19; Apoc. 8:2). El este menționat fie ca unul dintre patru arhangheli, alături de Mihail, Sariel (sau Uriel) și Rafael (*1 Enoh* 9:1; 1 QH 9:15 ș.urm.; *cf. 1 Enoh* 40:6; 54:6; *Oracolele Sibiline* 2:215 (unele MS.); *Numeri Rabbah* 2:10), sau unul dintre șapte arhangheli, alături de Uriel, Rafael, Raguel, Mihail, Sariel (sau Saraqael) și Remiel (*1 Enoh* 20). Responsabilitatea specială a lui Gavril este paradisul (*1 Enoh* 20:7). El a nimicit pe uriașii dinainte de potop (*1 Enoh* 10:9). Împreună cu ceilalți arhangheli el va judeca la judecata de pe urmă (*1 Enoh* 90:21 ș.urm.; *cf.* 54:6; *Oracolele Sibiline* 2:214-219; 1 Tes. 4:16; Apoc. 8:2). Targumurile și scrierile rabinice identifică adesea îngeri anonimi din VT cu Gavril sau Mihail.

În NT, Gavril a fost trimis la Zaharia ca să anunțe nașterea lui Ioan Botezătorul (Luca 1:11-20) și la Maria, ca să anunțe nașterea lui Isus (Luca 1:26-38). Felul în care se descrie pe sine: „Eu sînt Gavril, care stau înaintea (în prezența) lui Dumnezeu" (Luca 1:19) îl identifică drept unul dintre arhangheli (*cf. Tobit* 12:15).

R.J.B.

GAD („noroc"). **1.** Al șaptelea fiu al lui Iacov, primul fiu de la Zilpa, slujitoarea lui Lea (Gen. 30:10-11). Gad avea șapte fii atunci cînd Iacov și familia lui au mers în Egipt (Gen. 46:16); Iacov le-a promis urmașilor lui Gad o viață tulburată, dar a prezis că ei vor lupta la rîndul lor (Gen. 49:19). Ei sînt întîlniți din nou în binecuvîntarea lui Moise (Deut. 33:20-21).

2. Un trib israelit care a descins din Gad; de asemenea, numele teritoriului pe care l-au ocupat. Tribul din vremea lui Moise avea șapte familii (Num. 26:15-18), era condus și reprezentat de un oarecare Eliasaf (Num. 1:14; 2:14; 7:42; 10:20) și dintre aceștia un spion a fost trimis pentru explorarea Canaanului (Num. 13:15). Cînd Israel a ajuns în cîmpia Moabului, Gad și Ruben și jumătate din seminția lui Manase au cerut permisiunea să se stabilească în Transiordania, pe care au dorit-o ca partea lor de moștenire în țara promisă, întrucît *Galaadul era un ținut potrivit pentru turmele lor numeroase. Moise a aprobat această cerere, cu condiția ca să-i ajute mai întîi pe frații lor israeliți să se stabilească în V Palestinei (Num. 32). Gadiții și rubeniții au refăcut în grabă cetățile (inclusiv Atarot) și staulele pentru apărarea familiilor și turmelor lor (Num. 32:34-38, *cf.* 26-27) și în același timp s-au pregătit să-i ajute pe frații lor, respectîndu-și întru totul promisiunea (Ios. 22:1-8). A urmat apoi incidentul de la altarul mărturiei (Ios. 22:9-34). Ca teritoriu tribal, Ruben și Gad au primit regatul amorit al lui Sihon: Ruben a primit ținutul de la *Aroer, pe rîul Arnon, la N de linia care merge de la vărsarea Iordanului spre E, pînă la cursul superior al Iabocului, care curge de la S la N (granița cu Amon), iar la N s-a întins în general pînă la cursul inferior al Iabocului, pe direcția E-V; existau însă două zone în afara acestei regiuni: prima dintre ele era toată valea Iordanului, pe malul de E al Iordanului (zonă care aparținuse în trecut lui Sihon), între Marea Moartă și Marea Galileii (sau Chineret), și a doua, peste unghiul de NE al rîului Iaboc, pentru a include districtul *Mahanaim și o zonă fertilă delimitînd marginea de E a Galaadului de N, spre N peste Jebel Kafkafa pînă la cetatea strategică Ramot Galaad, în prezent Tell Ramith, la 32 km NE de Jerash (*cf.* Ios. 13:24-28). Hesbonul a fost stabilit cetate levitică în teritoriul lui Gad (Ios. 21:38-39); probabil acesta este motivul pentru care în Ios. 13:16-17 citim că granița (lui Ruben) „era de la Aroer ... toată cîmpia de lîngă Medeba, Hesbonului (sau, pînă la Hesbon) ..." (modificarea este făcută numai prin adăugarea unei litere, un *h* locativ). Dibon, etc., sînt cetățile dintre aceste limite, iar Hesbonul era punctul cel mai sudic din teritoriul lui Gad.

Nu încape îndoială că în vremea judecătorilor membrii seminției lui Gad au avut parte de aceleași probleme ca și celelalte triburi ale lui Israel din Transiordania (de ex. Jud. 10-12). În zilele lui Saul dealurile împădurite ale lui Gad au oferit un loc de refugiu (1 Sam. 13:7) iar Gadiții s-au alăturat și ei fugarului David și l-au sprijinit să devină rege (1 Cron. 12:1, 8-15, 37-38). Gadiții au fost supuși lui David și au făcut parte din aparatul lui administrativ (2 Sam. 23:36; 24:5; 1 Cron. 26:32). Pe Piatra Moabită, datînd din cca 840/830 î.d.Cr., regele Meșa menționează că Gadiții locuiau de multă vreme în țara Atarot. La scurtă vreme după aceasta, în timpul domniei lui Iehu în Israel, Hazael, regele Damascului a atacat Galaadul, inclusiv Gadul (2 Împ. 10:32-33). În secolul al 8-lea î.d.Cr. teritoriul Gadiților se pare că s-a întins în NE în Basan (1 Cron. 5:11-17), pînă cînd Tiglat-Pileser III i-a dus în exil pe locuitorii din Transiordania (2 Împ. 15:29; 1 Cron. 5:25-26). După aceea amoniții au invadat din nou ținutul lui Gad (Ier. 49:1-6). În vedenia lui Ezechiel despre părțile care revin diferitelor triburi, lui Gad îi revine zona cea mai sudică (48:27-28). Pentru cadrul geografic, vezi D. Baly, *Geography of the Bible*[2], 1974, p. 210 ș.urm., 221 ș.urm., 227-232.

3. Un profet sau văzător, contemporan cu Saul și David; el l-a sfătuit pe David să plece din Moab în Iuda (1 Sam. 22:5). Mai tîrziu, Dumnezeu a vorbit prin Gad și a oferit lui David trei pedepse posibile după ce a făcut numărătoarea poporului și apoi a poruncit ca

David să construiască un altar pe aria lui Arauna (2 Sam. 24:10 ş.urm.; 1 Cron. 21). Gad i-a ajutat pe David şi Natan să organizeze cîntăreţii pentru închinarea viitoare de la Templu (2 Cron. 29:25) şi a scris o istorie a domniei lui David (1 Cron. 29:29).

4. O zeitate canaanită venerată de canaaniţi ca zeu al norocului, pentru care ei „au pus masa" (Is. 65:11). (*GAD, VALEA.)

K.A.K.

GAD, VALEA. Locul unde a început numărătoarea poporului poruncită de David, la „Aroer, la dreapta cetăţii care este în mijlcul văii (ebr. *nahal*) Gad" (2 Sam. 24:5). În Deut. 2:36 Aroer este descris ca fiind „la marginea văii (*nahal*) Arnonului". Întrucît era normal ca numărătoarea poporului să înceapă la granița de S a Transiordaniei, probabil că acesta este locul avut în vedere. Diferite MS. şi LXX indică alterări ale textului din 2 Sam. 24:5, unde ar trebui să citim „către Gad şi Iaezer".

G.T.M.

GADARENI, GADARA. Singura referire biblică la regiunea Gadarei este în întîmplarea cu îndrăcitul şi turma de porci. Cuvîntul „gadareni" este găsit în unele texte sau versiuni din Mat. 8:28; Marcu 5:1 şi Luca 8:26. Totuşi, există posibilitatea ca termenul să fie folosit în original numai în Mat. (Comparaţi aceste v. în diferite traduceri moderne ale Evangheliilor.) Există puţine îndoieli cu privire la locul unde s-a petrecut minunea, pe malul Mării Galileii. Probabil că a fost un district al Gadarei, situat la 10 km SE de Mare, în apropierea văii Yarmuk (sau Hieromax). Mişna afirmă că Gadara datează din perioada VT. Din secolul al 3-lea î.d.Cr. şi pînă în vremea Războaielor evreieşti a fost sub stăpînirea Ptolemeilor, Seleucizilor, evreilor şi romanilor. A fost una dintre cetăţile din Decapolis. Locul este marcat în prezent de ruinele de la Umm Qays. (*GHERASA.)

D.F.P.

GAIUS. Un prenume latin, folosit de mai multe ori în NT.

1. Un macedonean care a participat la revolta din Efes (Fapt. 19:29; *ARISTARH).

2. Un însoţitor al lui Pavel la Ierusalim, membru al grupului care l-a însoţit pe apostol la Troa (Fapt. 20:4 ş.urm.), poate un delegat oficial al bisericii sale din Derbe, potrivit versiunilor obişnuite. Totuşi, este interesant să urmărim Textul Apusean, care menţionează „Douberus" (un oraş macedonean) şi este posibil să ataşăm termenul „din Derbe" lui Timotei (iar în acest caz Gaius ar fi din Tesalonic). În ambele cazuri ar fi macedonean şi ar putea fi identic cu **1.** Această idee este imposibil de dovedit: s-ar putea ca Luca să fi intercalat doi galateni (Timotei reprezenta Listra) între doi tesaloniceni şi doi asiatici.

3. Un corintean, botezat de Pavel (1 Cor. 1:14). Biserica se întrunea în casa lui şi Pavel a locuit la el în timpul celei de-a treia vizite la Corint (Rom. 16:23). O sugestie a lui Ramsay care a căpătat din nou atenţie susţine că Gaius a fost prenumele lui Titus *Iustus (Fapt. 18:7). Origen (în comentariul despre Rom. 16) se referă la o tradiţie potrivit căreia Gaius a devenit primul episcop al Tesalonicului.

4. Adresantul scrisorii 3 Ioan: Bătrînul îl laudă pentru purtarea lui neprihănită şi pentru ospitalitatea lui (pe care o vrea înnoită) şi speră să-l vadă curînd. J. Chapman (*JTS* 5, 1904, p. 366 ş.urm.) încearcă să-l identifice cu oricare dintre persoanele menţionate mai sus, în special cu **1** şi **3**, dar reconstituirile lui sînt foarte speculative. Numele era foarte obişnuit; cele patru referiri s-ar putea foarte bine să reprezinte patru persoane diferite.

A.F.W.

GALAAD. **1.** Fiul lui Machir, fiul lui Manase, progenitorul neamului Galaadiţilor, care au constituit o mare parte a seminţiei lui Manase (Num. 26:29-30; 27:1; 36:1; Ios. 17:1, 3; 1 Cron. 2:21, 23; 7:14-17). **2.** Un urmaş al lui Gad şi strămoşul unora dintre Gadiţii de mai tîrziu (1 Cron. 5:14). **3.** Tatăl lui Iefta (Jud. 11:1-2).

4. Numele dat teritoriului Transiordanian, sau unei părţi a lui, ocupat de triburile lui Ruben, Gad şi jumătate din Manase. Din punct de vedere geografic, Galaadul propriu-zis era ţinutul deluros şi împădurit la N de linia care mergea de la Hesbon spre V pînă la capătul de N a Mării Moarte şi întinzîndu-se spre N pînă la rîul din zilele noastre şi Wadi Yarmuk; ţinutul devenea o cîmpie la vreo 29 km S de Yarmuk. Capătul de N al acestor cîmpii formează teritoriul Basan. Galaadul delimitat în felul acesta este împărţit în jumătatea de N şi de S de cursul inferior al rîului Iaboc, care curge de la E la V. La S de Galaadul propriu-zis (adică la S de linia Hesbon-Marea Moartă) şi întinzîndu-se pînă la rîul Arnon, există un podiş deluros potrivit pentru grîne şi pentru creşterea vitelor şi a oilor. Şi această regiune era inclusă uneori în „Galaad". Termenul Galaad, în sensul cel mai larg, ar putea fi folosit pentru toată Transiordania (israelită) (*cf.* Deut. 2:36 şi în special 34:1; Jud. 10-12; 20:1; 2 Împ. 15:29). Textul din 1 Sam. 13:7 este interesant deoarece foloseşte numele „Gad" cînd se referă la o anumită porţiune şi foloseşte termenul „Galaad" cînd se referă la teritoriul acela în general. Este folosit de asemenea ca termen general în 2 Împ. 10:33, unde „tot ţinutul Galaadului, adică, Transiordania (israelită), include „Galaadul" (adică, Galaadul propriu-zis, plus ţinutul pînă la Arnon) şi „Basanul". Cu privire la Galaad, în sensul îngust, ca ţinutul deluros împădurit ce se întinde la N şi S de Iaboc, vezi Deut. 3:10, unde este descris ca fiind situat între cetăţile din cîmpie sau podişul de la S de Hesbon, iar Basanul este situat în N; vezi şi Ios. 13:11 (în context). Oricare jumătate a Galaadului propriu-zis ar putea fi numită simplu „Galaad" (cu referire la zona de N, vezi Deut. 3:15; Ios. 17:1, 5-6). Cînd au fost folosite descrieri mai complete, Galaadul de la S de Iaboc (care a revenit lui Gad) era numit uneori „jumătatea muntelui Galaad" (Deut. 3:12; *cf.* 16; Ios. 12:2, 5; *cf.* 13:25), un nume folosit şi pentru Galaadul la N de Iaboc (Ios. 13:31). Jumătatea de N era cunoscută şi ca „restul Galaadului" (Deut. 3:13). În Deut. 3:12 cu 16, şi 13 cu 15, succesiunea de termeni întregi şi abreviaţi este demnă de remarcat. Folosirea simultană a unui termen sau a unui titlu atît în forma completă cît şi în forma abreviată este un fenomen obişnuit în antichitate, cît şi în zilele noastre.

În majoritatea textelor din VT despre Galaad studierea contextului va arăta nuanța avută în vedere.

Balsamul de Galaad era proverbial (Ier. 8:22; 46:11; *cf.* Gen. 37:25). Pădurile bogate care acopereau dealurile Galaadului sînt menționate alături de Liban și Carmel ca un simbol al bogăției (Ier. 22:6; 50:19; Zah. 10:10). Era o pășune pentru capre (Cînt. 4:1; 6:5) și era un loc de adăpost pentru fugari. Printre cei care au căutat adăpost în Galaad au fost Iacov, cînd a fugit de Laban (Gen. 31:21-55), israeliții care s-au temut de filisteni, pe vremea lui Saul (1 Sam. 13:7), Iș-Boșet (2 Sam. 2:8-9), și David, în timpul revoltei lui Absalom (2 Sam. 17:22 ș.urm.).

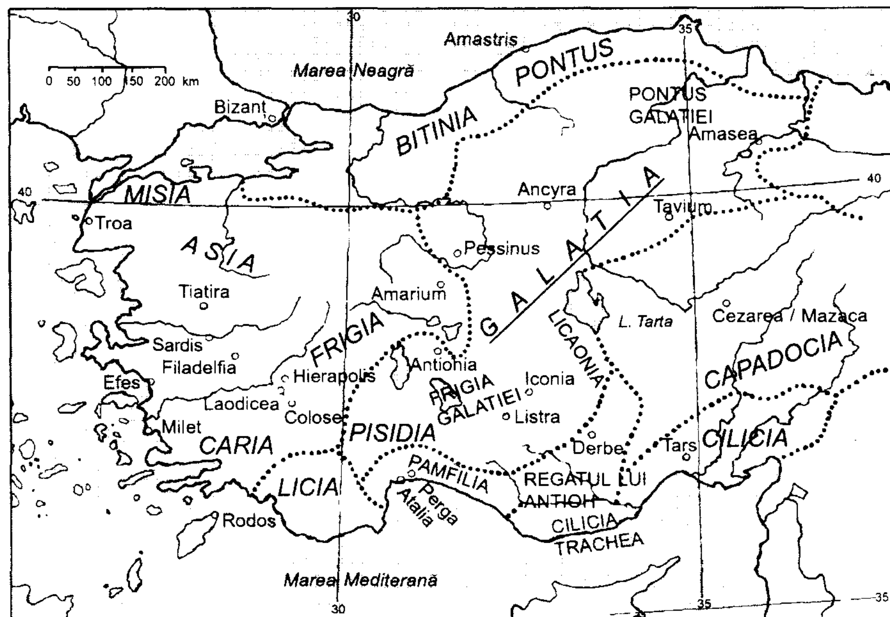
BIBLIOGRAFIE. Cu privire la geografia zonei, *cf.* D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, p. 219-225. Cu privire la arheologie, *cf.* N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*, 3; *AASOR* 18/19, 1939, p. 151-153, 242-251 (întinderea și istoria) și p. 153-242, 251 ș.urm. (arheologia). Generalități, M. Ottoson, *Gilead*, 1969; speculații, M. Wüst, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments*, 1. *Ostjordanland*, 1975. Vezi de asemenea *RUBEN, *GAD, *MANASE, *RAMOT-GALAAD și *MAHANAIM.

K.A.K.

GALATIA. 1. Regatul etnic antic al Galatiei era situat în partea de N a marelui podiș interior al Asiei Mici și includea o parte mare a văii rîului Halys. O explozie de populație în Europa centrală a dus la o migrare a galilor în această zonă în timpul secolului al 3-lea î.d.Cr. Deși nu au constituit niciodată majoritatea, galii au obținut stăpînirea și au domnit peste mai multe triburi de frigieni și capadocieni. În cele din urmă galii s-au împărțit în trei triburi, fiecare locuind într-o zonă separată: trokmii s-au așezat în partea de E care se învecina cu Capadocia și Pont, avînd drept capitală orașul Tavium; tolistobogii au locuit în partea de V, învecinată cu Frigia și Bitinia, avînd ca oraș principal Pessinus; tektosagii s-au așezat în zona centrală și au avut ca oraș principal Ancyra.

2. Provincia romană Galatia. În anul 64 î.d.Cr. Galatia a devenit stat vasal al Romei și după moartea lui Amyntas, ultimul ei rege, a primit statut deplin de provincie romană (25 î.d.Cr.). Noua provincie Galatia a inclus nu numai vechiul teritoriu etnic ci și părți din Pont, Frigia, Licaonia, Pisidia, Paflagonia și Isauria. În provincia Galatia se aflau orașele pe care le-a evanghelizat apostolul Pavel în prima sa călătorie misionară, adică, Antiohia, Iconia, Listra și Derbe (Fapt. 13-14). Ultimele două cetăți erau colonii romane, iar primele două fuseseră romanizate de împăratul Claudius. Un număr mare de romani, greci și evrei au fost atrași în aceste centre populate datorită poziției lor geografice strategice.

O problemă deosebit de dificilă rezultă din folosirea de către Pavel a cuvîntului „Galatia" în Epistola către Galateni (1:2). Oare folosește Pavel termenul în sensul geografic, adică, pentru a indica regatul antic etnic al Galatiei, sau îl folosește în sensul politic, pentru a indica provincia romană cu același nume? Cercetătorii NT sînt împărțiți aproape în mod egal în răspunsul la această întrebare (*CRONOLOGIA NOULUI TESTAMENT).



Galatia, un regat etnic antic care, la fel ca și provincia romană nouă a inclus părți din Pont, Frigia, Licaonia, Pisidia, Paflagonia și Isauria.

Din relatarea din Fapt. 13-14 este clar că Pavel a vizitat partea de S a Galatiei și a înființat biserici acolo. A făcut el misiune și în partea de N a Galatiei? Există două texte care au fost folosite pentru a sugera o asemenea misiune. Primul dintre ele (Fapt. 16:6) afirmă: „Au trecut prin ținutul Frigiei și Galatiei". Cei care propun teoria Galatiei de N interpretează „Frigia" ca fiind teritoriul în care erau situate Antiohia și Iconia, în timp ce „Galatia" se referă la zona geografică sau la regatul etnic cu același nume. Ramsay, însă, consideră că expresia *tēn Phrygian kai Galatikēn chōrān* este un termen compus care descrie o singură zonă - regiunea frigiano-galatică. Cuvîntul *chōra*, „teritoriu" a fost cuvîntul oficial folosit pentru a descrie una dintre așa numitele *regiones* în care erau împărțite provinciile romane. O parte a vechiului regat al Frigiei făcea parte din provincia romană Galatia iar o altă parte era inclusă în provincia Asia. Astfel, Fapt. 16:6 se referă la părțile din Frigia care au fost integrate în provincia romană Galatia. Această interpretare este sprijinită de afirmația care urmează în relatarea din Faptele Apostolilor: „Au fost opriți de Duhul Sfînt să vestească Cuvîntul în Asia". Se pare că intenția grupului misionar a fost să meargă direct spre V din Antiohia Pisidiei, intrînd în provincia Asia. În schimb, ei au mers spre N, către Bitinia, traversînd numai o parte a Asiei.

Celălalt pasaj este Fapt. 18:23. Aici ordinea cuvintelor este inversată: „A plecat și a străbătut din loc în loc ținutul Galatiei și al Frigiei, întărind pe toți ucenicii". „Ținutul Galatiei" probabil că este aici „Licaonia galatică numită astfel pentru a o deosebi de Licaonia răsăriteană care nu se afla în provincia Galatia, ci în teritoriul regelui Antiochus" (F. F. Bruce, *The Book of Acts*, 1954, p. 380). Prin urmare, „Frigia" probabil că includea Frigia galatică și cea asiatică, întrucît în această împrejurare nu a existat nici o interdicție care să-l împiedice pe Pavel să predice Cuvîntul în Asia. În nici unul dintre aceste pasaje din Faptele Apostolilor nu pare să existe vreun motiv puternic pentru a crede că termenul „Galatia" se referă la Galatia de N. Este puțin probabil ca Pavel să fi vizitat regatul vechi de la N și este și mai puțin probabil ca el să fi desfășurat acolo o misiune extensivă. *GALATENI, IV.)

Termenul „Galatia" mai apare de trei ori în NT. 2 Tim. 4:10 (care are ca variantă și „Galia") și 1 Pet. 1:1 se referă aproape cu certitudine la provincia romană, în timp ce alegerea pentru 1 Cor. 16:1, „bisericile Galatiei", depinde de punctul de vedere adoptat cu privire la pasajele discutate mai sus.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *An Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, 1899, *pass; SPT*, p. 89-151, 178-193; *The Church in the Roman Empire*³, 1894, p. 74-111; *HDB; HDAC; IDB*; K. Lake, *BC*, 5, 1933, p. 231 ș.urm.; G. H. C. Macgregor, *IB*, 9, 1954, p. 213 ș.urm., 247, 252; R. T. Stamm, *IB*, 10, 1953, p. 435 ș.urm.

W.W.W.

GALATENI, EPISTOLA CĂTRE.

I. Schița conținutului

Datorită urgenței cu care a fost scrisă Epistola este dificil să urmărim o progresie sau o succesiune clară în structura ei. Epistola poate fi împărțită în felul următor:

1. Salutări (1:1-5)
2. Noua „Evanghelie" nu este o Evanghelie (1:6-10)
3. Autobiografie și apologie (1:11-2:14)
   a. Pavel și-a primit însărcinarea direct de la Cristos (1:11-17)
   b. Prima vizită a lui Pavel la Ierusalim după convertirea sa (1:18-24)
   c. A doua vizită a lui Pavel la Ierusalim (2:1-10)
   d. De ce s-a opus Pavel lui Petru la Antiohia (2:11-14).
4. Evanghelia harului nu încurajează păcatul (2:15-21)
5. Un apel la experiența personală a galatenilor (3:1-6)
6. Evanghelia legămîntului cu Avraam este mai veche decît legea lui Moise (3:7-22)
7. Maturitatea creștină (3:23-4:11)
   a. În prezent sîntem fii maturi (3:23-29)
   b. Întoarcerea la starea de pruncie (4:1-7)
   c. Întoarcerea la starea de sclavie (4:8-11)
8. Un alt apel personal (4:12-20)
9. Libertatea creștină: cele două Ierusalimuri (4:21-5:1)
10. Credință, nu fapte (5:2-12)
11. Libertate, nu desfrîu (5:13-26)
12. O chemare la ajutor reciproc (6:1-5)
13. Semănat și recoltat (6:6-10)
14. Postscriptum scris de mîna lui Pavel (6:11-18)
   a. Pavel ia pana (6:11)
   b. Laudă falsă și laudă bună (6:12-16)
   c. Adevăratele semne ale unui slujitor al lui Cristos (6:17)
   d. Benedicția (6:18)

II. Autorul și data scrierii

Cu excepția unor cercuri extreme și nereprezentative cum este școala lui Van Manen (ale cărei păreri au primit publicitate în *EBi*), cercetările efectuate asupra NT au plecat de la axioma că Pavel este autorul Epistolei către Galateni. Această epistolă a fost recunoscută în mod tradițional ca una dintre cele patru „epistole capitale" ale lui Pavel (celelalte trei fiind Romani și 1 și 2 Corinteni); de fapt, a fost privită ca un standard cu care trebuie comparată paternitatea paulină revendicată de alte documente.

În teoria „Galatiei de N" cu referire la destinația Epistolei (vezi secțiunea IV mai jos), Epistola nu se poate să fi fost scrisă înainte de 49/50 d.Cr., cînd Pavel a început a doua călătorie misionară (Fapt. 16:6) și că a fost probabil scrisă după anul 52 d.Cr, cînd a început a treia călătorie misionară și cînd Pavel a vizitat „Galatia" a doua oară (Fapt. 18:23), întrucît afirmația sa că le-a predicat „la început" (Gal. 4:13) - literal „data trecută" (gr. *to proteron*) - presupune două vizite la ei. În teoria „Galatiei de S", epistola ar fi putut fi scrisă mai devreme; cuvintele „atît de curînd" (Gal. 1:6) indică o dată a scrierii la puțin timp după prima călătorie misionară (47-8 d.Cr.), iar „la început" (Gal. 4:13) ar putea fi interpretat în lumina faptului că în cursul primei călătorii misionare Pavel și Barnaba au vizitat de două ori orașele din Galatia de S, mergînd de la Antiohia Pisidiei la Derbe și de acolo din nou la Antiohia Pisidiei (Fapt. 14:21).

O determinare mai precisă a datei depinde de interpretarea vizitelor lui Pavel la Ierusalim mențio-

nate în Galateni. Dacă argumentăm că de la convertirea sa nu a avut nici un prilej cînd să fie însărcinat de apostolii din Ierusalim pentru lucrarea misionară, el menționează ocaziile cînd s-a întîlnit cu ei și povestește ce s-a întîmplat. Sînt menționate două vizite la Ierusalim: una la trei ani (sau în anul al treilea) după convertirea sa (Gal. 1:18) și o alta 14 ani mai tîrziu (Gal. 2:1). Prima dintre ele este cu certitudine vizita menționată în Fapt. 9:26 ș.urm. A doua vizită a fost identificată în general cu aceea din Fapt. 15:2 ș.urm., vizita în timpul căreia a avut loc *Conciliul din Ierusalim. Dar (i) dacă Gal. 2:1-10 și Fapt. 15:2-29 relatează unul și același eveniment, cel puțin una dintre cele două relatări s-ar face vinovată de prezentarea greșită a faptelor; (ii) este nesatisfăcător să presupunem că Gal. 2:1-10 narează o întrevedere particulară pe care au avut-o Pavel și Barnaba cu Iacov, Petru și Ioan, înainte de Conciliul public; în cazul acesta nu putem explica faptul că Pavel nu prezintă hotărîrile Conciliului, întrucît acestea se adresau direct controversei din Galatia; (iii) absența oricărei mențiuni referitoare la hotărîrile Conciliului în Galateni poate fi explicat cel mai bine prin faptul că la timpul scrierii acestei epistole Conciliul încă nu avusese loc atunci cînd a fost scrisă; (iv) dacă vizita de la Ierusalim menționată în Gal. 2:1 este aceeași cu vizita din Fapt. 15, criticii lui Pavel ar fi arătat imediat că el nu a menționat vizita anterioară menționată în Fapt. 11:30; 12:25. (Sugestia că relatarea vizitei din Fapt. 11:30; 12:25 este o repetare a vizitei descrise în Fapt. 15 este inacceptabilă; exactitatea istorică a narațiunii din *Faptele, care stă la baza discuției de față, poate fi apărată cu argumente puternice.) Există motive puternice pentru a identifica vizita din Gal. 2:1 cu aceea din Fapt. 11:30 și pentru a data Epistola la puțină vreme înainte de Conciliul din Ierusalim, prin 48/49 d.Cr. Incidentul din Gal. 2:12 probabil că poate fi corelat cu Fapt. 15:1.

III. Ocazia scrierii

Este clar că Epistola către Galateni a fost scrisă către convertiții lui Pavel care erau în pericolul iminent de a distorsiona Evanghelia libertății creștine prezentată de Pavel, adăugîndu-i elemente de legalism iudaic. Între aceste elemente, tăierea împrejur (circumcizia) ocupa un loc de frunte; ei au inclus de asemenea respectarea calendarului evreiesc (Gal. 4:10) și probabil a legilor culinare evreiești. Este evident că „bisericile din Galatia" fuseseră vizitate de iudaizatori care au semănat îndoieli cu privire la autoritatea apostolică a lui Pavel și care au insistat că, în afară de credința în Cristos pe care o propovăduia el, pentru a obține mîntuirea era necesară tăierea împrejur și respectarea legii iudaice. Cînd a auzit Pavel despre aceste lucruri el a scris imediat scrisoarea, demascînd această învățătură care amesteca harul și Legea, spunînd că este o Evanghelie diferită de aceea pe care le-a propovăduit-o el în Numele lui Cristos - de fapt, nu este nicidecum o Evanghelie - și i-a îndemnat pe cititori să rămînă statornici în libertatea găsită recent și să nu își plece din nou gîtul sub jugul robiei.

IV. Destinația

Scrisoarea este adresată către „bisericile din Galatia" (1:2). Pentru noi această destinație nu este lipsită de ambiguitate, deoarece numele „Galatia" era folosit în două sensuri diferite în secolul 1 d.Cr.: putea indica Galatia etnică din Asia Mică centrală, sau provincia romană *Galatia, care era mult mai întinsă. Dacă scrisoarea a fost trimisă la locuitori din Galatia etnică (o părere susținută de J. B. Lightfoot și de majoritatea comentatorilor mai vechi), trebuie să presupunem că aceasta a fost regiunea vizitată de Pavel în Fapt. 16:6 și 18:23 (sau cel puțin în unul dintre aceste pasaje). Dar aceste două pasaje probabil că ar trebui interpretate în alt mod. De fapt, există prea puține dovezi că Pavel ar fi vizitat vreodată Galatia etnică, în timp ce există dovezi abundente pentru faptul că el a vizitat regiunea de S a provinciei Galatia și că a sădit biserici acolo. Ideea că această epistolă este adresată Galatiei etnice este numită de obicei teoria „Galatiei de N"- teoria „Galatiei de S", pe de altă parte, presupune că Epistola a fost trimisă la bisericile din Antiohia Pisidiei, Iconia, Listra și Derbe, care erau situate toate în partea de S a provinciei romane și care au fost toate biserici sădite de Pavel și Barnaba în timpul primei lor vizite misionare (Fapt. 13:14-14:23).

Împotriva teoriei „Galatiei de S" s-a argumentat că ar fi nepotrivit din punct de vedere psihologic ca Pavel să li se adreseze cititorilor săi cu apelativul „galateni" (Gal. 3:1), întrucît din punct de vedere etnic ei nu erau galateni. Dar dacă ei făceau parte din grupuri etnice diferite (frigieni și licaonieni), oare ce alt apelativ comun ar fi putut folosi pentru a-i include pe toți, afară de numitorul lor comun politic, „galateni"? (Tot astfel, un scriitor modern care se adresează unui grup mixt compus din englezi, gali și scoțieni, probabil că li s-ar adresa cu apelativul „britoni" sau „britanici", în sensul politic, deși în sensul etnic apelativul s-ar aplica numai galilor din acest grup.)

V. Argumentele principale

Dacă nu putem face o analiză logică a epistolei ca întreg, putem observa totuși argumentele principale pe care le folosește Pavel în apărarea adevăratei libertăți a Evangheliei. Putem enunța pe scurt nouă asemenea argumente.

1. Evanghelia pe care a propovăduit-o Pavel a fost Evanghelia pe care a primit-o prin însărcinare directă de la Cristos; ea a fost comunicată ascultătorilor cu autoritatea lui Cristos, nu cu autoritatea lui Pavel (1:11 ș.urm.).

2. Împotriva afirmației lui Pavel că a fost însărcinat direct de Cristos unii au argumentat că orice autoritate apostolică trebuie să vină de la Ierusalim și, prin urmare, învățătura și practica lui Pavel nu erau valabile dacă se abăteau de la modelul de la Ierusalim. Pavel răspunde prin descrierea vizitelor sale la Ierusalim în perioada de după convertirea sa și înainte de data scrierii, arătînd că liderii de la Ierusalim nu au avut ocazia să-l însărcineze dar în același timp ei au recunoscut însărcinarea lui apostolică (pentru Neamuri) pe care o primise deja de la Cristos (1:15-2:10).

3. Dacă acceptarea înaintea lui Dumnezeu ar fi putut fi obținută prin tăierea împrejur și prin respectarea altor prevederi ale Legii iudaice, moartea lui Cristos ar fi fost fără sens și în zadar (2:21).

4. Viața creștină, așa cum o cunoșteau convertiții galateni din propria lor experiență, este un dar de la Duhul lui Dumnezeu; cînd ei au primit acest dar, au primit în același timp și dovezile de netăgăduit ale puterii și prezenței Duhului în mijlocul lor. Dar dacă ei au început viața creștină pe planul acela înalt, ar fi

absurd să-și imagineze că ar trebui să continue pe planul inferior al faptelor Legii (3:2 ș.urm.).

5. Iudaizatorii au justificat insistența lor asupra tăierii împrejur prin apelul la exemplul lui Avraam: întrucît tăierea împrejur a fost pecetea legămîntului lui Dumnezeu cu el, susțineau ei, nici o persoană netăiată împrejur nu poate fi părtașă la legămîntul acela și la toate binecuvîntările care-l însoțesc. Dar adevărații copii ai lui Avraam sînt aceia care sînt justificați prin credința în Dumnezeu, la fel ca și Avraam; aceștia sînt aceia care se bucură de binecuvîntările promise lui Avraam. Promisiunea lui Dumnezeu pentru Avraam a fost împlinită în Cristos, nu în Lege; prin urmare, binecuvîntările acordate de acea promisiune nu sînt primite prin respectarea Legii (care a venit la multă vreme după promisiune și nu a afectat termenii ei) ci prin credința în Cristos (3:6-9, 15-22).

6. Legea rostește un blestem asupra tuturor celor care nu o respectă în toate detaliile; prin urmare, cei care își pun încrederea în Lege se pun sub amenințarea acelui blestem. Dar Cristos, prin moartea Lui pe cruce, a luat asupra Sa blestemul divin, în locul oamenilor, și i-a izbăvit de blestemul pe care-l pronunță Legea; de aceea, urmașii Săi nu ar trebui să se întoarcă și să se pună din nou sub Lege și sub blestemul care o însoțește (3:10-14).

7. Principiul respectării Legii ține de perioada lipsei de maturitate spirituală; întrucît Cristos a venit deja, cei care cred în El au ajuns la maturitate spirituală, ca fii maturi și responsabili ai lui Dumnezeu. Acceptarea argumentului iudaizatorilor ar însemna o întoarcere la starea de pruncie spirituală (3:23-4:7).

8. Legea a impus jugul robiei; credința în Cristos aduce eliberare. Cei pe care i-a eliberat Cristos sînt nesăbuiți dacă renunță la libertatea lor și se supun din nou stăpînirii acelor puteri elementare prin care acționa Legea (4:8-11; 5:1; 3:19).

9. Această libertate pe care o proclamă Evanghelia harului nu are nimic a face cu anarhia sau cu promiscuitatea; credința în Cristos este o credință care lucrează prin dragoste și în felul acesta împlinește legea lui Cristos (5:6; 5:13-6:10).

Aceste argumente sînt prezentate într-o formă mai sistematică în Epistola către Romani scrisă cu vreo 8 sau 9 ani mai tîrziu. Interpretarea fundamentală a Evangheliei care stă la baza acestor argumente probabil că s-a conturat în gîndirea lui Pavel la scurtă vreme după convertirea lui, deși modul în care este exprimată în Galateni este influențat de situația specială în care se adresează Pavel aici. Dar poate tocmai pentru motivul acesta Epistola către Galateni a fost privită de credincioși pînă în zilele noastre ca o constituție a libertății Evangheliei.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *Epistle to the Galatians,* 1892; W. M. Ramsay, *An Historical Commentary on Galatians,* 1899; E. D. Burton, *The Epistle to the Galatians, ICC,* 1920; G. S. Duncan, *The Epistle to the Galatians, MNTC,* 1934; H. N. Ridderbos, *The Epistle to the Churches of Galatia, NIC,* 1953; D. Guthrie, *Galatians, NCB,* 1969; K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul,* 1914, p. 253-323; J. H. Ropes, *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians,* 1929; C. H. Buck, Jr., „The Date of Galatians", *JBL* 70, 1951, p. 113 ș.urm.; F. F. Bruce, „Galatian Problems, 1-5", *BJRL* 51, 1968-9, pînă la 55, 1972-3.

F.F.B.

GALED. (Ebr. *gal'ēd*, „movila mărturiei"). Nume dat movilei ridicate de Iacov și Laban ca aducere aminte a legămîntului pe care l-au făcut în N Transiordaniei (Gen. 31:47-48; *STÎLP). Laban i-a dat un nume aramaic echivalent, *Yegar-Sahaduta*. Documentele din prima jumătate a mileniului al 2-lea î.d.Cr. indică un amestec de grupuri etnice în N Mesopotamiei. Este posibil ca între aceștia să fi fost și aramei și se poate ca dialectul lor să fi fost adoptat de alte grupuri semitice. Încă nu există dovezi concrete despre prezența arameilor în această regiune (*ARAM).

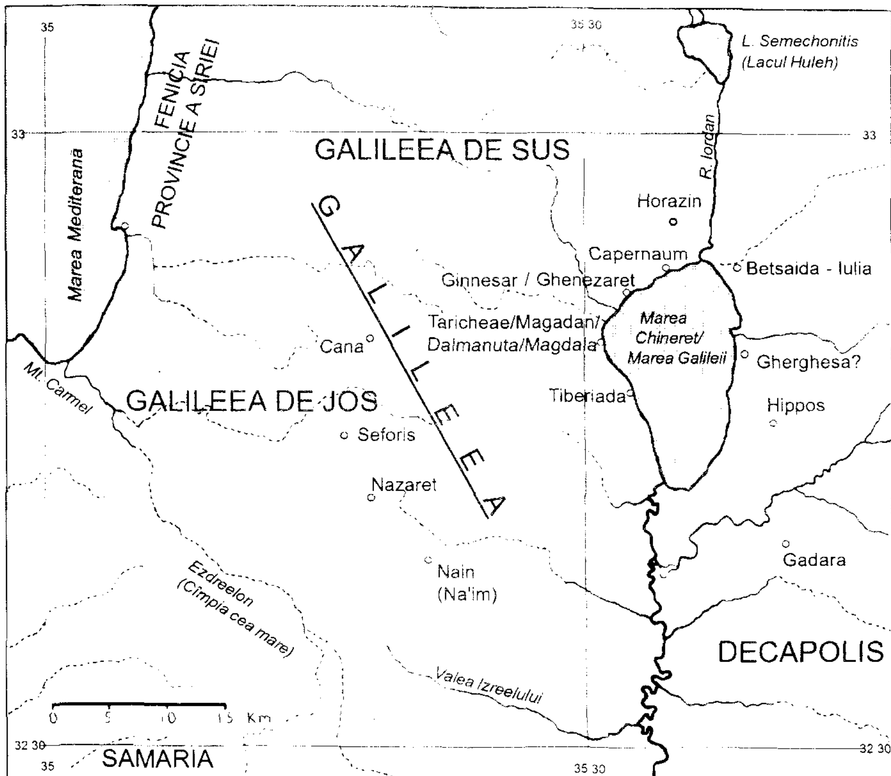
A.R.M.

GALILEEA. (Ebr. *gālîl*, „inel, cerc", și de aici derivă înțelesul de „district, regiune"). Numele regional al părții de N a Palestinei, care a fost scena copilăriei lui Cristos și a primei părți a propovăduirii Lui. Originea numelui așa cum este aplicat aici este incertă. Apare uneori în VT (de ex. Ios. 20:7; 1 Împ. 9:11) și în special în Is. 9:1. Acest ultim text probabil că amintește istoria regiunii: la început a făcut parte din teritoriul alocat celor douăsprezece triburi, dar datorită presiunii exercitate de popoarele cu care se învecina la nord, populația evreiască s-a văzut într-un fel de proeminentă nordică, fiind înconjurat din trei părți de populații ne-evreiești - „Neamurile". În timpul Macabeilor influența Neamurilor asupra evreilor a devenit atît de puternică încît aceștia s-au retras spre S timp de o jumătate de secol. Astfel, Galileea a trebuit să fie colonizată din nou și faptul acesta, împreună cu diversitatea populației, au contribuit la disprețul arătat de evreii din S față de galileeni (Ioan 7:52).

Demarcarea exactă a regiunii Galileii este dificilă, afară de cazul că o descriem în termenii granițelor provinciale ale Imperiului Roman. Este evident că numele acesta a fost dat teritoriilor limitrofe din N Israelului și granițele se schimbau din cînd în cînd. Pe timpul lui Cristos, însă, provincia Galileea forma un teritoriu rectangular măsurînd vreo 70 km de la N la S și vreo 40 km de la E la V, mărginit la E de Iordan și de Marea *Galileii, iar la V era separată de Mediterana de o prelungire a Siro-Feniciei spre S în cîmpia de coastă.

Dacă o delimităm în felul acesta, Galilea constă în principal dintr-un ținut deluros, mărginit pe toate laturile, cu excepția laturii de N, de cîmpii - cîmpia de coastă, cîmpia Esdraelonului și Valea Iordanului. De fapt, Galilea este situată în extremitatea sudică a munților Libanului iar nivelul terenului coboară în două trepte, mergînd de la N spre S. „Treapta" mai înaltă formează Galilea Superioară, o mare parte a ei fiind la 1.000 m deasupra nivelului mării; în vremea NT era un ținut deluros împădurit și puțin populat. „Treapta" mai joasă formează Galileea Inferioară, situată la 450-600 m deasupra nivelului mării, dar coboară abrupt la mai bine de 180 m sub nivelul mării, la Marea Galileii.

Narațiunea Evangheliei se referă cel mai adesea la ținutul acesta al Galileii Inferioare. Fiind bine irigată de rîuri care curg din munții din N și avînd întinderi considerabile de terenuri fertile în bazinele calcaroase dintre dealuri, era o zonă dens populată și cu așezări prospere. Galilea exporta ulei de măsline și cereale, precum și pește din lac.



Galileea Noului Testament: locul copilăriei lui Cristos și a începutului propovăduirii Lui.

„Fiind în afara curentului principal al vieții Israelului în vremea VT, Galileea s-a alăturat restului Israelului în vremea NT" (D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, p. 190). Regiunea romană a fost guvernată pe rînd de Irod cel Mare (care a murit în 4 î.d.Cr.), Irod Antipa și Irod Agripa. Fiind separată de Iudea - cel puțin în ochii iudeilor - de teritoriul Samariei, Galileea a constituit cu toate acestea parte integrantă din „țară" și, de fapt, galileenii s-au opus romanilor cu și mai multă înverșunare decît evreii din S. Pe vremea lui Cristos relația dintre aceste două grupuri este descrisă bine ca similară cu relația „dintre Anglia și Scoția după Unire" (G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*[25], 1931, p. 425).

Așadar, aceasta a fost regiunea în care a crescut Cristos - la Nazaret, în dealurile calcaroase din Galileea Inferioară. Datorită poziției sale, Galileea era traversată de cîteva drumuri importante din imperiu și în felul acesta nu era nicidecum o zonă rurală uitată de lume. Agricultura, pescuitul și comerțul au oferit cadrul cultural reflectat în pildele și învățăturile lui Cristos. El Și-a ales primii ucenici dintre locuitorii Galileii și localitățile ei numeroase au constituit primul lor teren de misiune.

În zilele noastre, Galileea și cîmpia Esdraelonului formează centrul regiunii de N a Israelului, dar locuitorii ei actuali trebuie să refacă o zonă care și-a pierdut o mare parte a prosperității de care s-a bucurat în zilele NT. Pădurile Galileii au fost înlocuite cu *maquis*, un gen de arbust caracteristic zonei mediteraneene și multe dintre orașele și satele sale, pe care Cristos le-a cunoscut și le-a vizitat, au dispărut de pe hartă, fără să lase nici o urmă.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*[25], 1931, p. 413-436; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957.

J.H.P.

GALILEII, MAREA. Un lac din regiunea Galileii, menționat și în VT sub numele de „Marea Chineret" (Num. 34:11) sau Chinerot (Ios. 12:3), iar în NT este numit „Lacul Ghenezaret" (Luca 5:1) și „Marea Tiberiadei" (Ioan 21:1). Numele modern este Yam Kinneret.

Lacul este lung de vreo 21 km și lat de pînă la 11 km, fiind situat la 211 m sub nivelul mării. Iordanul curge prin acest lac de la N la S; apele acestui lac sînt dulci - spre deosebire de cele ale Mării Moarte - iar pescuitul (*PEȘTE), care ocupă un loc atît de important în narațiunea NT, era renumit în tot Imperiul Roman și permitea un export înfloritor. Pe de altă parte, poziția lacului, situat în adîncul Văii Iordanului

și înconjurat de dealuri, l-a făcut să fie supus unor schimbări atmosferice violente și furtuni subite.

Lacul este mărginit de o cîmpie de lățime variabilă; în general, povîrnișurile din partea de E sînt mai abrupte (Marcu 5:13) și mai domoale în partea de V. La N și la S se află cîmpia rîului Iordan, cînd intră și iese din lac.

Pe țărmurile lacului erau situate orașe - Capernaum, Betsaida etc. - și aici s-a desfășurat o mare parte a lucrării lui Cristos. Pe vremea lui Cristos ele formau o centură aproape continuă de așezări înfloritoare în jurul lacului și existau comunicații și legături comerciale între ele. În zilele noastre, numai *Tiberias a mai rămas ca oraș - pînă și locurile celorlalte orașe din vechime sînt necunoscute - iar schimbările în rutele comerciale au văduvit lacul de importanța centrală în viața regiunii.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*[25], 1931, p. 437-463.

J.H.P.

GALIO, GALION. Lucius Junius Annaeus (sau Annaeanus) Galio a fost fiul lui Seneca, oratorul, și a fost fratele filozofului Seneca. O inscripție de la Delfi (*SIG*, 2^3, 801; vezi textul și prezentarea lui K. Lake, *BC*, 5, p. 460 ș.urm.) indică aproape cu certitudine că el a fost proconsul al Ahaiei în 52-53 d.Cr., funcție în care îl întîlnim în Fapt. 18:12 ș.urm. În felul acesta obținem un punct de referință în cronologia paulină, deși datele exacte ale începutului și sfîrșitului funcției sale nu sînt cunoscute. Fratele său Seneca a scris despre el (*Ep. Mor.* 104. 1: *Quaest.* 4a, pref. 11), la fel ca și alți scriitori antici (de ex. Pliniu, *NH* 21. 33; Tacit, *Ann.* 15. 73; Dio Cassius, 61. 35; 62. 25), aducîndu-i foarte puține critici. Luca prezintă refuzul său vehement de a da curs persecuției organizate de evrei împotriva lui Pavel, pe temeiul că nu a fost adusă nici o acuzație penală împotriva lui. Pasajul care a devenit proverbial, „fără ca lui Galio să-i pese" (Fapt. 18:17) indică mai puțin indiferența lui religioasă, cît acordul lui tacit la izbucnirea de anti-semitism care a urmat. Textul Apusean comunică sensul: „Galio s-a prefăcut că nu vede". Galio a fost executat din porunca lui Nero în anul 65 d.Cr.

J.H.H.

GAMALIEL. (Ebr. *gamlî'ēl*, „răsplata lui Dumnezeu"- gr. *Gamaliel*). **1.** Fiul lui Pedahțur, un „prinț al fiilor lui Manase, ales să-l ajute pe Moise cu recensămîntul în pustie (Num 1:10; 2:20; 7:54, 59;10:23).

2. Fiul lui Simon și nepotul lui Hilel (potrivit unei tradiții de mai tîrziu, dar care este îndoielnică), Gamaliel a fost expert în lege și membru al Sanhedrinului. Reprezentînd aripa liberală a *fariseilor, școala lui Hilel, spre deosebire de cea a lui Șamai, Gamaliel a intervenit cu o cuvîntare logică și convingătoare la judecata apostolilor (Fapt. 5:33-40).

Pavel l-a recunoscut ca învățător al său (Fapt. 22:3) și s-a bucurat de un respect atît de mare încît a fost numit „Rabban" („învățătorul nostru"), un titlu mai înalt decît „Rabbi" („învățătorul meu"). Vezi J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 1, 1971, p. 341 ș.urm.)

Mișna (*Sota* 9. 15) spune: „De cînd a murit Rabban Gamaliel Bătrînul nu a mai existat respect pentru lege, iar puritatea și abstinența au murit odată cu el". Dacă ținem seama de reputația sa între evrei, nu există nici o dovadă că el ar fi devenit creștin, în ciuda unor sugestii mai vechi (de ex. *Clementine Recognitions* 1. 65).

J.D.D.

GARANT, vezi **CHEZAȘ**

GARIZIM. Cel mai sudic dintre cei doi munți care domină orașul modern Nablus, la 4 km NV de Sihemul antic, numit Jebel et-Tôr în arabă. A fost numit muntele binecuvîntărilor, deoarece de aici au fost rostite binecuvîntările care vin în urma ascultării, la adunarea solemnă a lui Israel descrisă în Ios. 8:30-35 (*EBAL, MUNTELE).

O stîncă ieșită în afară pe la jumătatea drumului către vîrf este numită de popor „Amvonul lui Iotam", de unde le-a vorbit oamenilor din Sihem (Jud. 9:7). Pe vîrful muntelui sînt ruinele unei biserici creștine din secolul al 5-lea. În vechime se afla acolo un templu al lui Jupiter, la care ducea o scară cu 300 de trepte, așa cum se arată pe monedele antice găsite la Nablus.

Garizim a rămas muntele sacru al samaritenilor, deoarece ei „s-au închinat pe muntele acesta" (Ioan 4:20) timp de nenumărate generații, urcînd pe munte ca să țină sărbătoarea Paștelor, a Cincizecimii și a Corturilor. Potrivit tradiției samaritene, Garizim este Mt. Moria (Gen. 22:2) și locul pe care l-a ales Dumnezeu ca să-Și pună numele pe el (Deut. 12:5). În consecință, aici a fost construit în secolul al 4-lea î.d.Cr. templul samaritean, cu autorizația perșilor, templu care a fost demolat de Ioan Hyrcanus cînd a cucerit Sihemul și regiunea învecinată, prin anul 128 î.d.Cr. Vezi de asemenea E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, p. 157-171; G. E. Wright, *Shechem*, 1965, p. 170-184.

G.T.M.
F.F.B.

GAT. Una dintre cele cinci cetăți principale ale filistenilor, ocupată în vechime de Anachimi (*ANAC; Ios. 11:22). Numele gentilic derivat de la *gat* era *gittî* sau *gittîm* (Ios. 13:3) și aceasta explică forma „ghititul", întîlnită în traduceri. Cînd filistenii au capturat chivotul legămîntului și a adus nenorocire la Asdod, chivotul a fost mutat la Gat, unde oamenii au fost loviți de plaga bubonică și de aceea chivotul a fost mutat la Ecron (1 Sam. 5:6-10; 6:17). Gatul a fost renumit ca fiind cetatea de baștină a lui *Goliat (1 Sam. 17), pe care l-a omorît David. Mai tîrziu, David s-a prefăcut că este nebun pentru a nu fi pedepsit de Achiș, regele Gatului, atunci cînd fugea de Saul (1 Sam. 21:10-15), dar apoi a intrat în slujba lui Achiș și a locuit mai mult de un an în teritoriul lui (1 Sam. 27). Cînd s-a schimbat soarta lui David și apoi în timpul rebeliunii lui Absalom, după ce a anexat Gatul la domeniile sale (1 Cron. 18:1), el a avut prieteni ghitiți în anturajul său (2 Sam. 6:10-11; 15:19-21; 18:2) și a avut un contingent de ghitiți între mercenarii săi (2 Sam. 15:18). Un alt ghitit interesant este menționat în 2 Sam. 21:20 (=1 Cron. 20:6). El era foarte înalt și avea cîte șase degete la mîini și la picioare. Deși

Achiș continuă să fie numit regele Gatului (1 Împ. 2:39-41), probabil că cetatea a fost vasală lui David și a continuat să fie supusă lui Iuda în vremea lui Roboam, care a fortificat-o (2 Cron. 11:8). A fost cucerită de Hazael, regele Damascului, către sfîrșitul secolului al 9-lea (2 Împ. 12:17) și este posibil să-și fi redobîndit independența pînă în vremea cînd Ozia i-a dărîmat zidul, în timpul campaniei sale din Filistia (2 Cron. 26:6); la scurtă vreme după aceasta Amos spune că cetatea aparținea filistenilor (6:2), așa încît se poate să fi fost o enclavă filisteană din teritoriul lui Iuda, într-o stare de vasalitate limitată. Gatul a fost asediat și cucerit de Sargon al Asiriei la sfîrșitul secolului al 8-lea.

Locul cetății nu a fost identificat cu certitudine. Excavațiile de la Tell el-Areini, la vreo 30 km NE de Gaza nu au sprijinit ipoteza acestei localizări. Tell eș-Șeri'ah și *Tell eș-Șafi sînt alte posibilități, la fel ca* și Tell en Nagila sau Araq el-Menshîyeh, dar este nevoie de mai multe cercetări ca să se ajungă la certitudine.

BIBLIOGRAFIE. E. K. Vogel, *HUCA* 42, 1971, p. 88; K. A. Kitchen, *POTT*, p. 62 ș.urm.; *EAEHL*, 1, p. 89-97; 3, p. 894-898; G. E. Wright, *BA* 29, 1966, p. 78-86; *LOB*, p. 250.

T.C.M.

GAT-HEFER. (Ebr. *gaṯ-hahēper*, „teasc de struguri săpat"). Traducerea Ghita-Hefer, în Ios. 19:13, apare datorită unei interpretări greșite a unui *regionalism*. Un oraș la granița dintre Zabulon și Neftali (Ios. 19:13), locul natal al profetului Iona (2 Împ. 14:25). Identificat cu Khirbet ez-Zurra' și el-Meshhed din apropiere, la vreo 5 km NE de Nazaret. Potrivit tradiției antice și a celei de mai tîrziu, acesta a fost locul nașterii și locul morții profetului Iona. În secolul al 4-lea d.Cr. Jerome a spus că mormîntul lui Iona era la vreo 3 km de Sepphoris, care ar coincide cu Gat-Hefer.

M.A.M.

GAZA. (Ebr. *'azzâ*, LXX *Gaza*). Una dintre cele cinci cetăți principale ale filistenilor. La început a fost locuită de Avvim, care au fost izgoniți de caftorimi (*CAFTOR; Deut. 2:23); a fost considerată limita de S a Canaanului acolo unde era situată pe coastă (Gen. 10:19). Iosua a cucerit cetatea (Ios. 10:41) și a descoperit că au rămas acolo cîțiva dintre fiii lui Anac (Ios. 11:21-22); cetatea a fost cucerită de israeliți în timpul vieții lui Iosua (Ios. 13:3). Iuda, în teritoriul căreia se afla cetatea (Ios. 15:47), a recucerit-o (Jud. 1:18; deși unii susțin că această referință se referă la aceeași campanie ca și Ios. 10:41). În perioada Judecătorilor Samson a trăit cu o prostituată din Gaza și în acest context ne este dată o descriere a cetății (Jud. 16:1-3). Stăpînirea israeliților asupra cetății Gaza trebuie să fi fost pierdută din nou în perioada aceasta, deoarece atunci cînd filistenii l-au prins în cele din urmă pe Samson; l-au închis la Gaza și tot aici a fost pus să „joace" pentru ei; aici a dărîmat stîlpii casei, omorînd mulți filisteni (Jud. 16:21-31). S-a sugerat că descrierea lui Samson jucînd în fața unei clădiri cu stîlpi, avînd spectatori pe acoperiș, reamintește unele trăsături ale civilizației cretane și lucrul acesta este de așteptat dacă ținem seama de originea *filistenilor. Cînd filistenii au capturat chivotul legămîntului, Gaza și celelalte cetăți au suferit de plagă bubonică și au adus jertfe sub forma unor umflături și a unor șoareci de aur, pentru a abate plaga (1 Sam. 6:17).

Cetatea a ocupat o poziție importantă pe drumurile comerciale din Egipt spre V Asiei și începînd din secolul al 8-lea este menționată frecvent printre cuceririle asiriene. Tiglatpalassar III a cucerit-o (*Haaz-zu-tu*) în 734 î.d.Cr., probabil la cererea lui Ioahaz, regele lui Iuda, iar domnitorul cetății, Hanno, a fugit în Egipt și Tiglat-Pileser a ridicat în palat o statuie a sa. Sargon a trebuit să repete această acțiune în 722 î.d.Cr., deoarece Hanno s-a întors la Gaza în sprijinul unei rebeliuni conduse de Hamat. Hanno a fost dus prizonier în Asiria. Cetatea a rămas credincioasă Asiriei, deoarece Sanherib, cînd a pornit împotriva lui Ezechia la Ierusalim, a dăruit o parte a teritoriului luat de la Iuda lui Sillibel, regele Gazei, iar Esarhadon a făcut mai dificilă această loialitate cînd a pus un tribut greu asupra lui Sillibel și asupra altor douăzeci de regi din regiunea hitită. În timpul lui Ieremia cetatea a fost cucerită de Egipt (Ier. 47:1). Gaza a fost cucerită de Alexandru cel Mare în 332 î.d.Cr., după un asediu de 5 luni, și a fost distrusă de Alexandru Jannaeus în 96 î.d.Cr. - așa cum au profețit Amos (1:6-7), Țefania (2:4) și Zaharia (9:5).

Locul cetății antice Gaza, Tell Kharubeh (Harube), se află în perimetrul orașului modern. Excavații minore au arătat că a fost locuită către sfîrșitul Epocii Bronzului și în Epoca Fierului; au fost găsite de asemenea bucăți de ceramică filisteană. Diferite ruine arată importanța cetății în epoca elenistică și în cea romană. Gabinius, proconsulul, a reconstruit cetatea în anul 57 î.d.Cr., pe un loc nou, la S de cel vechi, mai aproape de mare. Probabil că acesta este motivul pentru care îngerul, care a vrut să-l trimită pe Filip la cetatea veche, a descris Gaza cu expresia „pe drumul ... care este pustiu" (*hautē estin erēmos*, Fapt. 8:26).

La Tell el-'Aijjul, la 6 km SV, Flinders Petrie a găsit cimitire întinse și un oraș care a înflorit în timpul mileniului al 2-lea î.d.Cr. În mormintele și clădirile din cca 1400 î.d.Cr. au fost descoperite numeroase bijuterii de aur. În apropiere au fost descoperite morminte conținînd așa-numite *sicrie de lut filistene.

BILBIOGRAFIE. J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, p. 375 ș.urm.; *EAEHL*, 1, p. 52-61; 2, p. 408-417.

T.C.M.
A.R.M.

GELOZIE. Termenul principal din VT care este tradus „gelozie" este *qin'â*, drivat de la verbul *qānā'*, a cărui rădăcină înseamnă „a deveni roșu închis (la culoare)" (Num. 5:14; Prov. 6:34; Ezec. 16:42; etc.). În LXX traducerea obișnuită a termenului *qin'â*, și a cuvintelor înrudite, este *zēloō* sau *parazēloō* (Deut. 32:21; *cf.* Rom. 10:19) și aceștia sînt termenii principali folosiți în NT (Fapt. 7:9; Rom. 11:11; 1 Cor. 10:22; 13:4). Atît cuvintele ebr. cît și cele gr. se referă la un sentiment unic care acaparează toată gîndirea și care poate fi condamnabil sau lăudabil, după cum obiectul geloziei este propria persoană sau o cauză dincolo de sine. În primul caz rezultatul este invidia sau ura față de alți oameni (Gen. 30:1; Prov. 3:31; Ezec. 31:9), care în NT este opusul dragostei și, prin urmare, inamicul adevăratei părtășii creștine (1 Cor. 13:4; 2 Cor. 12:20; Iac. 3:14). Biblia însă prezintă și cealaltă posibilitate, o „gelozie divină" (2 Cor. 11:2),

concentrarea tuturor eforturilor pentru urmărirea unui scop bun (1 Împ. 19:10; Exod. 20:5; 1 Cor. 12:31). Această folosire pozitivă este asociată adesea cu căsătoria, unde o gelozie pentru exclusivitatea relației dintre soți este o condiție necesară a durabilității căsniciei (Num. 5:11 ș.urm.; Ezec. 16:38; 2 Cor. 11:2). Gelozia este atibuită atît lui Dumnezeu cît și oamenilor (Exod. 20:5; 34:14; Naum 1:2). Uneori este dificil să înțelegem acest lucru deoarece termenul a ajuns să aibă un sens negativ în limba noastră modernă. Scriptura, însă, depune mărturie despre o aplicare pozitivă a geloziei și o folosește ca un termen extrem de relevant pentru a descrie zelul sfînt al lui Dumnezeu pentru cinstirea Numelui Său și pentru binele poporului Său cu care este legat printr-un legămînt de căsătorie (Deut. 32:16, 21; 2 Împ. 19:31; Ezec. 36:5 ș.urm.; Zah. 1:14 ș.urm.; Ioan 2:17). În sensul acesta, gelozia lui Dumnezeu este esența caracterului Său moral, o cauză majoră pentru închinarea și încrederea poporului în El, un motiv de teamă pentru dușmanii Lui. B.A.M.

GENEALOGIE.

I. În Vechiul Testament

a. Generalități

O genealogie, în sensul VT, este o listă de nume care indică strămoșii sau descendenții uneia sau mai multor persoane, sau este o simplă listă cu numele oamenilor implicați într-o anumită situație. Cuvîntul „genealogie" (în trad. rom. „spița neamului") redă cuvintele ebr. *yahas*, care apare numai în Neem. 7:5, *sēper hayyahas*, „cartea genealogiei" („cartea spiței de neam") și se referă la o înșiruire a numelor celor care s-au întors la Ierusalim împreună cu Șeșbațar. Este clar că termenul „genealogie" nu este folosit aici în sensul strict din limba modernă, în care înseamnă o prezentare a descendenței dintr-un strămoș, prin enumerarea persoanelor intermediare, deși acesta este lucrul avut în vedere. Genealogiile din VT se găsesc în principal în Pentateuh și în Ezra-Neemia și Cronici, și numai în ultimele trei cărți apare forma verbală a cuvîntului *yahas*, fiind întotdeauna în forma reflexivă tare *(hityahēś)*, „a se înrola pe sine prin genealogie" (Ezr. 2:62; 8:1, 3; Neem. 7:5, 64; 1 Cron. 4:33; 5:1, 7, 17; 7:5, 7, 9, 40; 9:1, 22; 2 Cron. 12:15; 31:16-19). Termenul *tôlēdôt*, „generații" este folosit în Genesa în sensul de „istorie genealogică" (*GENERAȚIE).

(i) *Tipuri de genealogii.* Genealogiile date în scrierile biblice variază de la o simplă listă de nume, cum este cea din 1 Cron. 1:1, pînă la o relatare istorică dezvoltată care este bazată pe cadrul constituit de nume, cum este în cărțile Regilor; totuși, tipul cel mai obișnuit este acela în care numele sînt legate printr-o formulă standard și informații suplimentare sînt inserate pentru unele nume, dar nu pentru toate (de ex. Gen. 5 și vezi v. 24).

În VT sînt întîlnite două forme de genealogii. Genealogiile „ascendente" conțin de obicei formula de legătură „*x* fiul (*bēn*) lui *y*" (1 Cron. 6:33-43; Ezra 7:1-5); genealogiile „descendente" conțin adesea formula „*x* a născut (*yālad*) pe *y*" (Gen. 5; Rut 4:18; 23). Genealogiile descendente pot conține multe informații despre vîrsta și acțiunile persoanelor de legătură, în timp ce genealogiile ascendente sînt folosite de obicei pentru a trasa linia genealogică a unei persoane pînă la un personaj important din trecut, și acțiunile personajelor intermediare nu afectează ideea principală.

(ii) *Genealogiile ca surse pentru cronologie.* Faptul că unele genealogii din Biblie omit unele generații poate fi demonstrat (comparați Mat. 1:1 cu 1:2-17). De exemplu, lista urmașilor lui Aaron din Ezra 7:1-5 omite șase nume care sînt date în 1 Cron. 6:3-14. (Vezi de asemenea *CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT, III.*a*). Lucrul acesta poate fi înțeles ușor din formule, deoarece cuvîntul *bēn* poate însemna nu numai „fiu" ci și „nepot" și „descendent"; tot astfel, este probabil că verbul *yālad* poate însemna nu numai „a naște", în sensul fizic nemijlocit, cît și „a deveni strămoșul lui" (substantivul *yeled* derivat de la acest verb are înțelesul de „descendent" în Is. 29:23). Factori cum sînt includerea vîrstei fiecărui membru la nașterea urmașului său și numărul anilor trăiți după aceasta (Gen. 5:6) nu pledează împotriva interpretării acestor genealogii ca fiind variante prescurtate. După cum au sugerat Green și Warfield că este posibil ca scopul menționării vîrstei să fi fost acela de a accentua mortalitatea, în ciuda longevității viguroase a acestor Patriarhi, arătînd în felul acesta un rezultat al căderii în păcat.

(iii) *Folosirea în Orientul Apropiat antic.* Genealogiile au fost o caracteristică a tradiției istorice antice. Cum este și firesc, arborii genealogici ai familiilor regale oferă cele mai bune exemple, dar scrierile despre judecăți cu privire la proprietatea pămîntului arată că mai existau mulți alți oameni care dețineau astfel de informații. Scribii asirieni din mileniul 1 î.d.Cr. au întocmit liste de regi ai Asiriei din vremuri îndepărate, cu o linie aproape neîntreruptă pe o durată de 1.000 de ani (*ANET*[3], p. 564-566). A fost notată relația dintre regi și lungimea domniei fiecăruia. În capul listei sînt numele a „șaptesprezece regi care au trăit în corturi"; multă vreme au fost considerați personaje legendare, personificări ale triburilor, sau personaje fictive, dar acum, o dată cu descoperirea la *Ebla a unui tratat care îi menționează, se pare că există o bază istorică pentru existența lor. Din secolul al 17-lea î.d.Cr. s-a păstrat o listă a regilor Babilonului, strămoșii și predecesorii lor, iar unii dintre ei poartă aceleași nume cu regii din prima parte a Listei regilor asirieni. Și mai veche este o Listă de regi sumerieni, întocmită prin 1800 î.d.Cr., care dă numele regilor din Babilonul de S mergînd în urmă pînă la Potop și înainte de acesta (*ANET, p. 265-266). Scribii hitiți*, ugaritici și egipteni ne-au lăsat de asemenea liste de regi de lungimi diferite și avînd scopuri diferite.

Unele dintre caracteristicile particulare ale genealogiilor biblice pot fi observate și în aceste texte. Listele de nume sînt intercalate cu notele istorice sau personale, comparabile cu cele din Gen. 4:21, 23; 36:24; 1 Cron. 5:9-10 etc. Lista de regi sumerieni menționează pe un oarecare Mes-kiaga-nuna, rege din Ur, fiul lui Mes-ane-pada, dar scrierile contemporane sugerează că el a fost de fapt nepotul lui Mes-ane-pada, tatăl său fiind un anume A-ane-pada. Este posibil ca scribul să fi omis numele tatălui din greșeală deoarece se asemăna atît de mult cu numele bunicului, sau ca termenul „fiu" să fi fost folosit într-un sens mai larg decît în limbile moderne. Folosirea în sensul mai larg era obișnuită în limba babiloniană și în toate limbile semitice, în sensul de „membru al unui grup specific" iar începînd din anul 1500 î.d.Cr. ter-

menul *māru* („fiu") a fost folosit în sensul de „descendentul lui". Un caz interesant este întîlnit în Obeliscul Negru al lui Salmanaser III care se referă la *Iehu ca fiind „fiul *(mār)* lui Omri", cînd de fapt ei nu au fost înrudiți, ci doar au domnit în același stat. Un exemplu egiptean remarcabil este găsit într-un text scurt în care regele Tirhaca (cca 670 î.d.Cr.) îl onorează pe „tatăl" său Sesostris III (cca 1870 î.d.Cr.) care a trăit de fapt cu vreo 1200 de ani mai înainte. În mod asemănător, regele Abdul Aziz al Arabiei Saudite este numit Ibn (fiul lui) Saud, deși el a fost de fapt fiul lui Abder Rahman, iar Saud, al cărui nume l-a purtat, a murit în 1724. În interpretarea oricăror genealogii antice trebuie avută în vedere folosirea cuvintelor care indică înrudire în legătură cu numele de familie sau numele dinastice, cît și mulți alți factori.

Prin urmare, nu există nici un motiv să presupunem că toate genealogiile din Biblie sînt complete, întrucît scopul lor nu a fost calcularea unor cronologii exacte (*CRONOLOGIE), ci stabilirea descendenței dintr-un anumit strămoș sau strămoși, iar acest scop nu este afectat de omiterea unor nume. De asemenea, este greșit să afirmăm că anumite părți ale lor sînt legendare sau pură ficțiune doar pentru că există dovezi tot mai numeroase că alte scrieri similare au o bază reală.

b. Genealogiile din Vechiul Testament

Principalele liste genealogice din VT sînt:

(i) De la Adam la Noe (Gen. 5; 1 Cron. 1:1-4). Sînt date zece nume, fiecare fiind introdus cu formula: „A a trăit x ani și a născut *(yālad)* pe B; după ce a născut pe B, A a trăit y ani și a născut fii și fiice, și toate zilele lui A au fost z ani, și a murit". Cifrele x și y diferă într-o oarecare măsură între MT, Pentateuhul Samaritean (SP) și LXX, deși există în general un acord bun în privința totalului (z), după cum urmează: Adam, 930; Set, 912; Enos, 905; Cainan, 910; Mahalaleel, 895; Iared, 962 (*TM*, LXX), 847 (SP); Enoh, 365; Metusala, 969 (*TM*, LXX), 720 *(SP)*; Lameh, 777 *(TM)*, 635 *(SP)*, 753 (LXX); vîrsta lui Noe la Potop, 600. Este probabil ca această listă să fie prescurtată, așa încît nu poate fi folosită ca bază temeinică pentru o *cronologie. Această genealogie ne aduce aminte de prima parte a Listei de regi sumerieni, care menționează zece „oameni mari" care au domnit înainte de Potop. În una dintre variante totalul domniei lor se ridică la 43.200 de ani.

(ii) Descendenții lui Cain (Gen. 4:17-22).

(iii) Descendenții lui Noe (Gen. 10; 1 Cron. 1:1-23). Lista popoarelor care au descins din Sem, Ham și Iafet (*TABELUL NAȚIUNILOR).

(iv) De la Sem la Avraam (Gen. 11:10-26; 1 Cron. 1:24-27). Zece nume. O genealogie expusă în aceeași termeni ca și (i) mai sus, cu excepția faptului că în timp ce Pentateuhul Samaritean dă numărul total de ani (z), *TM și LXX dau numai cifrele x și y. Totalul dat de* Pentateuhul Samaritean și cel calculat din *MT* și LXX este dat mai jos, și în majoritatea cazurilor *TM* și Pentateuhul Samaritean sînt în armonie, și uneori se deosebesc de LXX. Sem, 600; Arpacșad, 438 *(TM*, SP), 565 (LXX); LXX intercalează aici pe Cainan, 460, care este omis de TM și Sp; Șela, 433 *(TM, SP)*, 460 (LXX); Eber, 464 *(TM)*, *404 (SP)*, *504* (LXX); Peleg, 239 *(TM*, SP), 339 (LXX); Reu, 239 *(TM*, SP), 339 (LXX); Serug, 230 *(TM*, SP*)*, 330 (LXX); Nahor 148 *(TM*, SP), 208 (LXX); Terah, 205 *(TM*, LXX), 145 (SP); Avraam.

(v) Descendenții lui Avraam prin Chetura (Gen. 25:1-4; 1 Cron. 1:32-33). (*ARABIA.)

(vi) Descendenții lui Nahor (Gen. 22:20-24).

(vii) Descendenții lui Lot (Gen. 19:37-38).

(viii) Descendenții lui Ismael (Gen. 25:12-18; 1 Cron. 1:29-31).

(ix) Descendenții lui Esau (Gen. 36; 1 Cron. 1:35-54).

(x) Descendenții lui Israel (Iacov; Gen. 46), 1-6, prin Lea; 7-8, prin Bilha, 9-10, prin Zilpa, 11-12 prin Rahela.

1. Ruben (Gen. 46:9; Exod. 6:14; Num. 26:5-11; 1 Cron. 5:1-10).

2. Simeon (Gen. 46:10; Exod. 6:15; Num. 26:12-14; 1 Cron. 4:24-43).

3. Levi (Gen. 46:11; Exod. 6:16-26; 1 Cron. 6:1-53). *Aceasta a fost o genealogie importantă deoarece* preoția ereditară s-a transmis prin această linie de descendență și marii preoți au descins din Aaron, a cărui genealogie este dată într-o formă condensată în Exod. 6:16-22. Descendența lui Samuel din Levi este dată în 1 Cron. 6, iar descendența lui Ezra din Aaron în Ezra 7:1-5. Vezi de asemenea (xi) mai jos.

4. Iuda (Gen. 46:12; Num. 26:19-22; 1 Cron. 2:3-4:22; 9:4). Aceasta a fost linia genealogică a lui David (1 Cron. 2-3), din care a descins linia de regi de la Solomon la Iosia (1 Cron. 3:10-15).

5. Isahar (Gen. 46:13; Num. 26:23-25; 1 Cron. 7:1-5).

6. Zabulon (Gen. 46:14; Num. 26:26-27).

7. Dan (Gen. 46:23; Num. 26:42-43).

8. Neftali (Gen. 46:24; Num. 26:48-50; 1 Cron. 7:13).

9. Gad (Gen. 46:16; Num. 26:15-18; 1 Cron. 5:11-17).

10. Așer (Gen. 46:17; Num. 26:44-47; 1 Cron. 7:30-40).

11. Iosif (Gen. 46:20; Num. 26:28-37; 1 Cron. 7:14-27), prin cei doi fii ai săi, Manase și Efraim, care au fost acceptați de Iacov pe treaptă de egalitate cu proprii săi fii (Gen. 48:5, 12; *ADOPTARE).

12. Beniamin (Gen. 46:21; Num. 26:38-41; 1 Cron. 7:6-12; 8:1-40; 9:7, 35-44). Aceasta a fost linia genealogică a lui Saul (1 Cron. 8-9).

În afară de aceste liste care stabilesc relațiile genealogice există o serie de alte liste de persoane date într-un context sau altul, menționate în legătură cu anumite perioade din istoria VT.

(xi) Liste de leviți (vezi de asemenea (x) 3 de mai sus). Din timpul lui David (1 Cron. 15:5-24), Iosafat (2 Cron. 17:8), Ezechia (2 Cron. 29:12-14; 31:12-17), Iosia (2 Cron. 34:8-13; 35:8-9), Zorobabel și Ioiachim (Neem. 12:1-24), Neemia (Neem. 10:2-13).

(xii) Listele domniei lui David. Recruții lui David la Țiclag (1 Cron. 12:3-13, 20), vitejii săi (2 Sam. 23:8-39; 1 Cron. 11:11-47), ofițerii peste triburi (1 Cron. 27:16-22) și funcționarii săi administrativi (1 Cron. 27:25-31).

(xiii) Liste de familii și persoane din vremea întoarcerii și din vremea lucrărilor lui Ezra și Neemia. Cei care s-au întors cu Zorobabel (Neem. 7:7-63; Ezra 2:2-61), cei care s-au întors cu Ezra (Ezra 8:2-14), constructorii zidului Ierusalimului (Neem. 3:1-32), cei care au avut soții străine (Ezra 10:18-43), cei care au semnat legămîntul (Neem. 10:1-27), cei care au locuit în Ierusalim (Neem. 11:4-19; 1 Cron. 9:3-17).

II. În Noul Testament

În NT există două genealogii (Mat. 1:1-17; Luca 3:23-38) și amîndouă redau strămoșii umani ai lui Isus, Mesia (*GENEALOGIA LUI ISUS CRISTOS).

În afară de cuvîntul *genesis* din Mat. 1:1, care este tradus „genealogie" (în rom. „spița neamului"), termenul gr. *genealogia* apare în 1 Tim. 1:4 și Tit 3:9 (în rom. „neamuri"). Verbul corespunzător, *genealogēo*, „a stabili descendența", apare în Evr. 7:6, cu referire la Melhisedec, care nu s-a considerat un descendent al lui Levi. În pasajele din Timotei și Tit cuvintele „genealogie" sînt folosite într-un sens peiorativ, în Timotei în legătură cu cuvîntul *mythos*, „mit, poveste", iar în Tit în legătură cu „întrebări nebune". Se poate ca atunci cînd Pavel a vorbit despre acestea el s-a gîndit la istorisirile mitologice bazate pe VT întîlnite în cărțile evreiești apocrife cum sînt cartea *Jubileelor* sau poate s-a referit la arborii genealogici ai eonilor găsiți în literatura gnostică. Este evident că el nu se referă la genealogiile din VT.

BIBLIOGRAFIE. E. L. Curtis, *HDB*, 2, p. 121-137; P. W. Crannel, *ISBE*, 2, p. 1183-1196; W. H. Green, „Primeval Chronology", *Bibliotheca Sacra* 1890, p. 285-303; B. B. Warfield, „On the Antiquity ... of the Human Race", *PTR* 9, 1911, p. 1-17; E. J. Young, *WTJ* 12-13, 1949-51, p. 189-193; W. G. Lambert, *JCS* 11, 1957, p. 1-14, 112; A. Malamat, *JAOS*, 88, 1968, p. 163-173; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977; M. D. Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies*, 1969. Pentru Noul Testament, vezi D. Guthrie, *The Pastoral Epistles*, 1957, p. 58, 208.

T.C.M.
A.R.M.

GENEALOGIA LUI ISUS CRISTOS. În NT ne este prezentată de două ori genealogia detaliată a lui Cristos. Primul evanghelist își începe scrierea într-un limbaj ce ne aduce aminte de Genesa spunînd că este „cartea neamului (genealogia) lui Isus Cristos, fiul lui David, fiul lui Avraam" și apoi urmărește linia descendenței prin patruzeci și două de generații, de la Avraam la Cristos (Mat. 1:1-17). Al treilea evanghelist, imediat după relatarea botezului lui Cristos, spune că „Isus avea aproape treizeci de ani cînd a început să învețe mulțimea și era, după cum se credea, fiul lui Iosif" - și apoi merge în urmă șaptezeci de generații, de la Iosif pînă la „Adam, fiul lui Dumnezeu" (Luca 3:23-38).

Nu este necesar să examinăm genealogia de la Adam la Avraam, care nu este dată de Matei și pe care Luca probabil că a derivat-o prin 1 Cron. 1:1-4, 24-27; din Gen. 5:3-32; 11:10-26 (folosind LXX, întrucît în v. 36 el îl intercalează pe Cainan între Arpacșad și Șela). De la Avraam la David cele două liste sînt practic identice; linia genealogică de la Iuda la David este bazată pe 1 Cron. 2:4-15 (*cf.* Rut 4:18-22). Mat. 1:5 adaugă informația că mama lui Boaz a fost Rahav (probabil Rahav din Ierihon). De la David la Iosif listele diferă, deoarece Matei urmărește linia genealogică prin Solomon, fiul lui David, și regii lui Iuda care i-au urmat, pînă la Ioiachin (Iconia), în timp ce Luca urmărește descendența prin Natan, un alt fiu al lui David și Batșeba (1 Cron. 3:5, unde ea este numită Batșua), și nu prin linia regală. În Evanghelia după Matei Ioiachin este urmat de Șelatiel și de fiul acestuia, Zorobabel, și aceste două nume apar și în Luca (3:27), dar după această convergență de scurtă durată nu mai observăm un acord între cele două liste pînă cînd ajungem la Iosif.

Este foarte puțin probabil ca numele din listele care nu sînt atestate în VT să fi fost inventate de evangheliști sau de cei de la care le-au aflat. Dacă luăm în serios listele, relația dintre ele constituie o problemă. Amîndouă arată că Isus este un descendent al lui David; în timpul propovăduirii Sale descendența din David i-a conferit o oarecare reputație (Mat. 10:47 ș.urm.) și este atestată de mărturia apostolilor (Rom. 1:3; Evr. 7:14 presupune că toată lumea știe că Isus făcea parte din seminția lui Iuda). Ambele liste urmăresc descendența lui din David prin Iosif și deși aceștia apar în amîndouă Evangheliile, este clar că în timp ce Iosif era tatăl lui Isus *de drept*, el nu era tatăl lui *de fapt*. Genealogia din Luca recunoaște acest fapt prin afirmația auxiliară „cum se credea", în Luca 3:23; în mod similar, textul cel mai bine atestat din Mat. 1:16 afirmă că Iosif era „bărbatul Mariei, din care S-a născut Isus, care Se cheamă Cristos". Chiar și în versiunea sinaitică siriacă a versetului din Mat. 1:16 („Iosif ... a născut pe Isus .."), sensul biologic al verbului „a născut" este exclus de narațiunea care urmează (v. 18-25) și este probabil că și în alte părți ale genealogiei termenul „a născut" indică succesiunea legală și nu relația biologică. Probabil că linia genealogică dată de Matei intenționează să urmărească succesiunea la tronul lui David chiar și atunci cînd aceasta nu a avut loc în linie directă de la tată la fiu.

În cazul acesta ar fi de așteptat ca Luca, dimpotrivă, să se străduiască să prezinte linia descendenței biologice. Unii comentatori au susținut că genealogia din Luca urmărește descendența lui Isus prin Maria, mama Lui (deși acest fapt nu este afirmat explicit). Din cuvintele lui Gabriel (Gavril) în Luca 1:32 este posibil să deducem că Maria descindea din David - deși aceste cuvinte pot fi explicate prin referirea la „Iosif, din casa lui David", în v. 27, în timp ce în v. 36 ni se spune că Maria era înrudită cu Elisabeta, despre care se spune că era „dintre fiicele lui Aaron" (v. 5). Nu are rost să încercăm să apelăm la referința în Talmud (TJ *Hagigah* 77d) la o oarecare Miriam, fiica lui Eli (*cf.* Heli, Luca 3:23), deoarece această Miriam nu are nici o legătură cu mama lui Isus. În orice caz, dacă Luca a intenționat să urmărească genealogia prin Maria, este ciudat faptul că nu a afirmat lucrul acesta în mod explicit. Probabil că ambele liste intenționează să urmărească genealogia prin Iosif. Dacă Matan, bunicul lui Iosif în Mat. 1:15, este același cu Matat, bunicul său în Luca 3:24, „ar trebui să presupunem doar că Iacov (tatăl lui Iosif, în Mat.) a murit fără urmași, iar nepotul său, fiul fratelui său Eli (tatăl lui Iosif în Luca) a devenit moștenitorul său" (J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 1932, p. 208). În ceea ce privește corectitudinea urmăririi liniei genealogice a lui Isus prin Iosif, Machen afirmă: „Iosif era moștenitorul lui David, iar copilul, deși născut fără participarea lui, (i s-a născut lui) într-un sens foarte real" (*ibid*, p. 187). Iulius Africanul (cca 230 d.Cr.) a dat o explicație mai complicată, implicînd căsătoria prin *levirat*, pe baza unei tradiții care se spune că ar fi fost păstrată în familia sfîntă (Eus., *EH* 1. 7).

Dacă Natan din Zah. 12:12 este fiul lui David cu același nume, este evident că familia lui a avut o poziție specială în Israel și s-ar putea să existe o

semnificație specială în faptul că în Luca 3:31 Isus este descris ca urmașul lui Natan.

Lista din Luca enumeră douăzeci sau douăzeci și una de generații între David și Exilul babilonian și același număr de generații între Exil și Isus, în timp ce lista lui Matei enumeră numai patrusprezece generații pentru fiecare dintre aceste perioade. Se poate demonstra că au fost omise cîteva generații din lista lui Matei, în perioada de la David la Exil, și alte cîteva generații au fost omise în perioada mai tîrzie. S-ar putea ca „Resa", în Luca 3:27, să nu fi fost în original un nume de persoană, ci termenul aramaic *rêšâ* („prinț"), titlul lui Zorobabel (și în acest caz secțiunea post-exilică din lista lui Luca ar putea să fi fost derivată dintr-un document aramaic).

Scopul principal al celor două liste este să dovedească afirmația lui Isus că este Fiul lui David și, în termeni mai generali, să pună accent pe solidaritatea Lui cu omenirea și legătura Lui strînsă cu tot ce s-a petrecut în trecut. Este stabilită o legătură puternică între Cristos și noul legămînt pe de o parte și perioada vechiului legămînt pe de altă parte. Marcion, care a vrut să rupă orice legături între creștinism și VT, a știut lucrul acesta cînd a scos afară genealogia lui Isus din ediția sa a Evangheliei după Luca.

BIBLIOGRAFIE. J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*[2], 1932, p. 173 ș.urm., 203 ș.urm.; M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1969; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, p. 653-660.

F.F.B.

GENERAȚIE. Mai mulți termeni biblici pot fi traduși cu acest cuvînt.

1. Ebr. *tôl^e^d̲ôt̲*. Un cuvînt care apare de zece ori în Genesa (2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10, 27; 25:12, 19; 36:1; 37:2) și în felul acesta împarte cartea în unsprezece secțiuni, fiecare începînd cu cuvintele: „Iată cartea neamurilor (generațiile) ...". Cuvîntul apare de asemenea în Gen. 10:32; 25:13; 36:9; Exod. 6:16, 19; în Num. 1 de mai multe ori; 3:1; Rut 4:18; 1 Cron. 1:29; 5:7; 7:2, 4, 9; 8:28; 9:9, 34; 26:31. În Exod. 28:10 este tradus „naștere". Cuvîntul este derivat de la *yālad̲*, „a naște" și probabil că aceasta explică traducerea „generație". Din felul în care cuvîntul este folosit în VT se pare că înseamnă „istorie" sau „istoria genealogică" a unei familii sau a unui grup. În LXX cuvîntul este tradus frecvent cu gr. *genesis* (vezi **3**, mai jos), iar expresia *biblos geneseōs Iēsou Christou*, „cartea genealogiei lui Isus Cristos", în Mat. 1:1, reflectă îndeaproape expresia *sēper tôl^e^d̲ôt̲ 'ād̲ām*, „cartea genealogiei lui Adam", în Gen. 5:1.

2. Ebr. *dôr*. Un cuvînt întîlnit frecvent și care corespunde în general cu cuvîntul „generație", în sensul modern al cuvîntului. Se poate referi la o generație, ca o perioadă din trecut (Is. 51:9) sau din viitor (Exod. 3:15), sau la oamenii dintr-o generație (Exod. 1:6). Cuvîntul este folosit în Gen. 17:7, 9, unde este anunțat legămîntul lui Dumnezeu cu Avraam și cu descendenții lui. Cuvîntul este folosit de asemenea cu referire la o categorie de oameni, cum este în expresia „neam (generație) îndărătnic și stricat" (Deut. 32:5) sau „neam (generație) neprihănit" (Ps. 14:5). Cuvîntul aramaic înrudit, *dār*, apare în Dan. 4:3, 34. Termenul accadian *duru* este folosit pentru o generație ca perioada de la bunic la nepot, indicînd o perioadă de 70 de ani.

3. Cuvîntul gr. *genesis*. Folosit mai ales în LXX pentru a reda termenul ebr. *tôl^e^d̲ôt̲*; este folosit în același sens în Mat. 1:1 (vezi **1**, mai sus). În alte pasaje din NT este folosit în sensul de „naștere" (Mat. 1:18; Luca 1:14; Iac. 1:23, „fața firească", lit. „fața sa de la naștere"- Iac. 3:6, „roata vieții", lit. „cursul nașterii").

4. Gr. *genea*. Folosit în principal în LXX pentru a traduce *dôr* și la fel ca acest cuvînt are cam aceeași gamă de sensuri ca și termenul modern „generație". Este folosit cu referire la oamenii care au trăit într-o anumită perioadă (Mat. 11:16) și, prin extinderea sensului, se referă chiar și la timp (Luca 1:50). Este evident că a fost folosit pentru a desemna componenții unei genealogii (Mat. 1:17).

5. Gr. *gennēma*, „copil" și „urmaș", apare în Mat. 3:7; 12:34; 23:33; Luca 3:7, în fiecare caz în expresia „pui de năpîrci" sau „generație de vipere".

6. Gr. *genos*, „rasă", în expresia *genos eklekton* în 1 Pet. 2:9, „neam (rasă) ales". Este de preferat folosirea termenului „rasă" și nu „generație".

S-a susținut uneori că 40 de ani este o *cifră rotundă care indică o generație, cum a fost de exemplu durata rătăcirii în pustie.

BIBLIOGRAFIE. P. J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis*, 1977, p. 34-35; F. Büchsel, *TDNT* 1, p. 662-663, 672, 682-685; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977, p. 158-159, n. 57; R. Morgenthaler, C. Brown, *NIDNTT* 2, p. 35-39.

T.C.M.

GENESA, CARTEA.

I. Schița conținutului

a. Pre-istoria: narațiunea creației (1:1-2:3)

b. Istoria omului (2:4-11:26)
Creația și Căderea (2:4-3:24); creșterea numărului oamenilor (4:1-6:8); judecata Potopului (6:9-9:29); formarea națiunilor (10:1-11:26).

c. Istoria lui Avraam (11:27-23:20)
Intrarea lui în țara promisă (11:27-14:24); legămîntul și promisiunea (15:1-18:15); Sodoma și Gomora (18:16-19:38); Sara, Isaac și Ismael (20:1-23:20).

d. Istoria lui Isaac (24:1-26:35)
Căsătoria lui cu Rebeca (24:1-67); moartea tatălui său și nașterea copiilor săi (25:1-34); înnoirea promisiunii la Gherar (26:1-35).

e. Istoria lui Iacov (27:1-36:43)
Obținerea binecuvîntării prin înșelăciune (27:1-46); fuga lui în Haran și înnoirea promisiunii la Betel (28:1-22); viața lui și căsătoria în Haran (29:1-31:16); întoarcerea lui în țara promisă și înnoirea promisiunii la Betel (31:17-35:29); linia genealogică a lui Esau (36:1-43).

f. Istoria lui Iosif (37:1-50:26)
Iosif vîndut în Egipt (37:1-36); Iuda și nora sa (38:1-30); Iosif în Egipt (39:1-45:28); tatăl și frații lui Iosif în Egipt (46:1- 47:31); binecuvîntarea lui Iacov acordă prioritate lui Efraim și lui Iuda (48:1-49:28); moartea lui Iacov și a lui Iosif (49:29-50:26).

Cartea Genesa se încheie pe cînd poporul Israel era deja în Egipt. Ei au fost familia aleasă dintre toţi oamenii şi prin care Dumnezeu a intenţionat să arate lucrările măreţe de izbăvire descrise în Exodul. În mijlocul acestui popor seminţia lui Iuda s-a profilat deja ca o seminţie cu o semnificaţie specială (49:9-12).

O analiză riguroasă poate fi bazată şi pe cele zece cazuri în care apare expresia: „Aceasta este spiţa neamului (generaţiei) lui ..." (sau expresii echivalente). *„Generaţii" (ebr. *tôl*^{e}*d*<u>*ô*</u>*t*) înseamnă „naşteri" sau „istorii genealogice". Expresia aceasta este folosită cu privire la ceruri şi pămînt (2:4); Adam (5:1); Noe (6:9); fiii lui Noe (10:1); Sem (11:10); Terah (11:27); Ismael (25:12); Isaac (25:19); Esau (36:1); Iacov (37:2).

II. Autorul

Pentru o discuţie cu privire la autorul Pentateuhului, vezi *PENTATEUHUL. Cu privire la autorul Genesei, în particular, nu găsim în carte nici un element care să indice autorul. Există două păreri, deşi fiecare au mai multe variante: *(a)* autorul a fost Moise, *(b)* autorul nu a fost Moise.

a. Moise ca autor al Genesei

Educaţia pe care a primit-o Moise la curtea lui Faraon i-ar fi permis să citească şi să scrie (Exod. 24:4; Deut. 31:9 etc.) şi este evident că el ar fi fost dornic să păstreze istoriile sau cronicile care i-au fost transmise. Aceasta înseamnă că Moise a fost nu neapărat autorul ci mai curînd redactorul şi compilatorul Genesei. Relatările cu privire la familii i-au fost transmise în formă orală sau în formă scrisă iar Moise a pus laolaltă toate acestea le-a editat şi le-a tradus unde era necesar. Istoria creaţiei din Gen. 1 poate să fi fost primită ca o revelaţie directă de la Dumnezeu, întrucît Moise a avut contacte directe cu Dumnezeu (de ex. Exod. 33:11; Deut. 34:10). În consecinţă, sîntem îndreptăţiţi să căutăm în Genesa documente sau istorisiri transmise pe cale orală şi, am putea spune că Moise a consemnat cu fidelitate ceea ce i s-a transmis din generaţiile trecute.

Dacă acceptăm posibilitatea apariţiei unor „note de subsol" adăugate ulterior de copişti pînă în perioada Monarhiei pentru a explica anumite idei cititorilor contemporani (de ex. 12:6; 13:7; 14:17, şi unele părţi din 36:9-43), nu există nici o porţiune care trebuie datată după vremea lui Moise. În timp ce interpretarea corectă a textului din Exod. 6:3 nu exclude o oarecare folosire a numelui Iahve în Genesa, ar fi perfect logic ca Moise să fi înlocuit uneori numele lui Dumnezeu cunoscut în zilele sale cu numele lui Dumnezeu dat în legămînt: „El-Şadai" (Dumnezeu Atotputernic), din vremurile patriarhale, pentru a le reaminti cititorilor săi că acest Dumnezeu este acelaşi cu Dumnezeul de la Sinai.

Pentru această secţiune, vezi E. J. Young, *IOT*, 1949, p. 51 ş.urm.

b. Autorul nu a fost Moise

Nu există nici o teorie care să impună o acceptare generală. Încă din vremea lui Jean Astruc, în secolul al 18-lea, teologii au căutat să găsească diferite „documente" în Pentateuh. Documentele pentru Genesa sînt J (în care este folosit numele divin Iahve), E (în care este folosit numele divin Elohim) şi P (care se ocupă mai ales de probleme religioase). Forme mai vechi ale acestei teorii au fost extrem de radicale şi au contestat istoricitatea unei părţi mari din Genesa. Ulterior s-a susţinut că „documentele" au fost formate prin colectarea materialului antic pînă cînd au ajuns în forma lor finală; J ar fi fost finalizat prin secolele al 10-lea sau al 9-lea î.d.Cr., E puţin mai tîrziu iar P în vremurile post-exilice. În formele mai moderate ale acestei teorii istoricitatea nu este contestată în mod necesar.

Mai recent teoria „documentară" a fost abandonată de unii care contestă că ar fi existat vreodată documente formale. Cercetătorii din această şcoală de gîndire vorbesc despre „cicluri de tradiţie" care s-au dezvoltat în diferite regiuni, avînd în principal un interes religios; de ex. Exod. 1-12 este citat ca un „ciclu de tradiţie" care are ca punct central evenimentul Paştelor. Editori de mai tîrziu au strîns aceste materiale şi le-au dat forma prezentă. Înainte de strîngerea lor cea mai mare parte a materialului a fost în formă orală. Nici în această teorie nu este necesar să contestăm istoricitatea, deşi unii scriitori contestă istoricitatea, dar admit o „istoricitate generală". Această şcoală a „istoriei tradiţiei" se referă la dezvoltarea tradiţiilor în jurul unor evenimente centrale care au semnificaţie pentru viaţa religioasă a Israelului şi care şi-au găsit expresia în ritualurile şi liturghiile lor religioase.

Nu este posibil să tragem o concluzie generală afirmînd că vreuna dintre şcolile de azi a fost acceptată de toţi teologii. Originea exactă a Genesei rămîne oarecum misterioasă.

III. Locul Genesei în Biblie

Genesa este Cartea Începuturilor, introducerea măreaţă la drama mîntuirii. Gen. 1-11 poate fi privit ca un prolog la drama al cărei prim act începe în cap. 12 cu prezentarea lui Avraam. La celălalt capăt al dramei este epilogul, Cartea Apocalipsei.

Prologul este enunţat în termeni universali. Dumnezeu a făcut toate lucrurile (cap. 1). În particular, El a creat pe om, care a devenit un rebel şi un păcătos (cap. 2-3). Păcatul a devenit universal (cap. 4) şi fiind o rebeliune împotriva lui Dumnezeu, el este pedepsit întotdeauna de judecata divină, aşa cum exemplifică povestirea Potopului (cap. 6-9). Chiar şi după ce Dumnezeu Şi-a arătat ura faţă de păcat prin judecata adusă prin Potop, omul s-a întors la rebeliunea sa (cap. 11). Cu toate acestea, Dumnezeu a dat întotdeauna dovadă de har şi de îndurare. Adam şi Eva au fost izgoniţi, dar nu nimiciţi (cap. 3); Cain a fost izgonit dar a fost „însemnat" de Dumnezeu (cap. 4); omenirea a fost înghiţită de Potop, dar nu a fost nimicită, deoarece a fost salvată o rămăşiţă (cap. 6-9); oamenii au fost împrăştiaţi dar li s-a permis să continue viaţa (cap. 11).

Acesta este prologul care zugrăveşte fundalul pentru drama care urmează să se desfăşoare. Care a fost răspunsul lui Dumnezeu la păcatul universal şi persistent al omului? La începutul dramei, în Gen. 12, îl întîlnim pe Avraam, în primul act al răspunsului lui Dumnezeu. El a chemat un popor ales din care, la vremea hotărîtă, avea să vină Răscumpărătorul. Acel popor avea să proclame mesajul mîntuirii la oamenii de pretutindeni. Genesa relatează numai începutul povestirii pînă în vremea lui Iosif, pregătind cadrul pentru actul măreţ prin care Dumnezeu i-a izbăvit din

Egipt, oferind modelul pentru izbăvirea mai mare care urma să fie realizată.

IV. Genesa și istoricitatea
Este extrem de dificil să obținem dovezi independente cu privire la istoricitatea Genesei, întrucît multe dintre narațiuni nu au paralel în literatura ne-biblică. Lucrul acesta este deosebit de dificil referitor la Gen. 1-11 și ceva mai ușor cu privire la Gen. 12-50. Ar trebui să ne amintim că o mare parte a Bibliei este în afara sferei investigării științifice, mai ales acele părți care se referă la credință sau la relații personale. Domeniile pentru care am putea cere dovezi în Genesa pot fi rezumate în felul următor:

*a. Creația (*CREAȚIA)*

b. Originea omului
Biblia afirmă că Dumnezeu l-a făcut pe om. Nu permite posibilitatea existenței unei alte proveniențe pentru originea omului. Totuși, nu este posibil să descoperim din Genesa cu precizie modul în care Dumnezeu a realizat aceasta. Din punct de vedere științific, originea omului continuă să fie necunoscută și nici arheologia, nici antropologia nu pot da un răspuns definitiv cu privire la timpul, locul sau modul în care a apărut omul. Este mai bine pentru creștin să fie precaut cu privire la acest subiect, să se mulțumească să afirme ceea ce scrie în Genesa că, indiferent care este modul în care a avut loc, Dumnezeu a dirijat procesul, iar noi va trebui să așteptăm mai multe dovezi, pentru a nu trage concluzii pripite (*OMUL).

c. Potopul
Nici în cazul acesta nu există dovezi definitive cu privire la timpul, amploarea sau cauza Potopului. Au existat cu certitudine inundații extinse în regiunea din care au venit patriarhii, iar sumerienii din antichitate au avut o istorie detaliată a unui potop mare în lumea veche. Totuși, nu există motive puternice pentru a accepta sugestia lui Sir Leonard Woolley că potopul de la Ur, care a lăsat un depozit de nămol scos la lumină de excavațiile sale, a fost de fapt *Potopul biblic.

d. Narațiunile patriarhale
În zilele noastre este posibil să citim narațiunile patriarhale pe fondul social, politic și cultural al Orientului Apropiat din perioada 2000-1500 î.d.Cr. Deși nu este posibil să datăm evenimentele din Genesa, este corect să spunem că Biblia reflectă viața din anumite părți ale Mesopotamiei din timpul acestor secole. (*EPOCA PATRIARHALĂ.) H. H. Rowley, „Recent Discoveries in the Patriarchal Age", *BJRL* 32, 1949-50, p. 76 ș.urm. (retipărit în *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 1952); J. Bright, *A History of Israel*[2], 1972, p. 67-102; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*[2], 1971, p. 181-273.

V. Genesa și teologia
În final trebuie subliniat că importanța principală a Genesei, ca și a întregii Scripturi, este de ordin teologic. Este posibil să consumăm o mulțime de timp și de energie cu tot felul de detalii secundare și să pierdem din vedere problemele teologice majore. De exemplu, istoria Potopului vorbește despre păcat, judecată, izbăvire, viață nouă. A ne preocupa cu detalii despre dimensiunile corăbiei, cu problema hranei sau a golirii gunoaielor, înseamnă să ne ocupăm de probleme secundare. Deși revelația lui Dumnezeu a fost dată în mare măsură în evenimente istorice și deși istoria are o semnificație foarte mare pentru revelația biblică, semnificația teologică a evenimentelor este cea care are adevărata importanță. Chiar și acolo unde lipsesc dovezi care să confirme narațiunea Genesei, semnificația teologică poate fi înțeleasă.

BIBLIOGRAFIE. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, 1 (1944), 2 (1949); S. R. Driver, *The Book of Genesis*, 1948; D. Kidner, *Genesis*, *TOTC*, 1967; G. von Rad, *Genesis*, 1961; E. A. Speiser, *Genesis*, 1956; B. Vawter, *A Path through Genesis*, 1955.

J.S.W.
J.A.T.

GENUNCHI, A ÎNGENUNCHIA. În VT slăbiciunea sau frica sînt exprimate sugestiv ca „genunchi slăbănogiți" (Iov 4:4; Is. 35:3) sau ca „genunchi care tremură", „genunchi care se izbesc deolaltă" (Naum 2:10; Dan. 5:6).

Cele cincisprezece texte din NT sînt folosite întotdeauna în legătură cu închinarea, cu excepția textului din Evr. 12:12. Îngenunchierea poate indica un semn de respect (Marcu 1:40; *cf.* 2 Împ. 1:13; Marcu 15:19), de supunere (Rom. 11:4; 14:11; *cf. 1 Clement* 57:1, „îndoind genunchii inimii voastre") sau un semn de adorare și închinare religioasă (Luca 5:8). În acest ultim sens, îngenunchierea este prezentată uneori ca o poziție de rugăciune (Luca 22:41; 1 Împ. 8:54, *cf.* 18:42). Recunoașterea domniei universale a lui Cristos este indicată tot prin îngenunchiere: „să se plece orice genunchi" (Filip. 2:10; *cf.* Rom. 14:10 ș.urm.; 1 Cor. 15:25). *Cf. TDNT* 1, p. 738-740; 3, p. 594-595; 6, p. 758-766.

E.E.E.

GESTURI. Orientalii gesticulează mult mai mult decît apusenii. Prin urmare, după cum este de așteptat Biblia menționează numeroase gesturi. Acestea pot fi împărțite în trei categorii: prima, reacții fizice la anumite împrejurări; a doua, gesturi convenționale sau obișnuite; a treia, acțiuni simbolice intenționate. Gesturile din prima categorie sînt involuntare, iar cele din a doua categorie tind să devină involuntare, prin obișnuință.

Nu sînt menționate multe gesturi din prima categorie; Biblia nu menționează, de exemplu, ridicarea din umeri sau mișcările capului povestitorului. Anumite semne făcute cu mîna, pentru diferite scopuri, sînt menționate în Mat. 12:49 și Fapt. 12:17. Situația oamenilor din apropierea Sa L-au făcut pe Isus să suspine (Marcu 7:34) și să plîngă (Ioan 11:35).

În Scriptură găsim un număr mare de acțiuni convenționale. Cînd cineva saluta pe un superior trebuia să se închine și poate chiar să-i sărute mîna. Prietenii care se salutau prindeau cu mîna bărbia sau barba celuilalt, iar sărutul (Luca 7:44-46) era un gest obișnuit de ospitalitate. Batjocura era exprimată prin clătinarea capului sau printr-o grimasă cu gura (Ps. 22:7). În comerț, tîrgul era pecetluit cu „lovirea" mîinilor (Prov. 6:1 - traducerea rom. redă ideea, nu expresia originală). Durerea mare era exprimată prin sfîșierea veșmintelor și prin presărarea de praf pe cap.

Această categorie include de asemenea pozițiile fizice adoptate pentru rugăciune și pentru binecuvîntare. Observați de asemenea Exod. 6:6 și Is. 65:2.

Acțiunile simbolice erau o metodă de instruire profetică; Ezechiel, mai ales, a folosit mult această metodă și multe dintre acțiunile lui Isus au avut un caracter simbolic. Deseori El i-a atins pe aceia pe care intenționa să-i vindece; El a suflat peste ucenici, cînd le-a împărțit Duhul Sfînt (Ioan 20:22). Observați de asemenea gestul elocvent al lui Pilat, în Mat. 27:24. Vezi de asemenea *PICIOR, *MÎNĂ, *CAP etc.

D.F.P.

GHEBA. (Ebr. *geba'*, „un deal"). Un oraș din teritoriul lui Beniamin, la 11 km N de Ierusalim și la 5 km de Ghibea, de care trebuie deosebit; vezi Ios. 18:24 și 28; Is. 10:29. În timpul lui Iosua a fost desemnat pentru leviți (Ios. 21:17; 1 Cron. 6:60). Acesta este povîrnișul unde Ionatan și purtătorul său de arme s-au arătat filistenilor în timpul atacului lor îndrăzneț (1 Sam. 14:1 ș.urm.). În timpul lui Asa, regele lui Iuda, orașul a fost fortificat și apoi a fost considerat ca limita de N a lui Iuda; a înlocuit numele cetății Dan în expresia „de la Dan la Beerșeba" (2 Împ. 23:8). A rămas într-o poziție proeminentă după Exil (Neem. 11:31; 12:29). Orașul modern Jeba este situat pe locul cetății antice.

M.A.M.

GHEBAL. **1.** Un port canaanit și fenician ale cărui ruine se află la Jebeil, la 40 km N de Beirut. Numele, în dialectul semitic de V *g^e^bal*, accad. *gubla*, egip. *kpn*, înseamnă „deal, faleză". Numele gr. Byblos s-ar putea datora unei schimbări fonetice *g-b*, sau poate indica faptul că acesta este locul unde grecii au văzut pentru prima oară papirusul (gr. *byblos*) importat din Egipt ca material pentru scris.

Excavațiile începute în 1919 de M. Dunand au scos la lumină o cetate care a înflorit din vremuri neolitice pînă în perioada Cruciadelor. Pe la jumătatea mileniului al 3-lea î.d.Cr. a fost un centru pentru exportul lemnului de cedru spre Egipt, primind în schimb articole de lux din Egipt. Cetatea era apărată cu metereze puternice de piatră. În interior se aflau temple, case și morminte. La sfîrșitul mileniului al 3-lea orașul a fost jefuit, dar s-a refăcut la scurtă vreme. Unul dintre temple a fost dedicat zeiței protectoare a orașului (Baalat Ghebal), un altul a fost un altar memorial plin de obeliscuri în memoria morților; probabil că obeliscurile au fost tencuite și purtau inscripții. În apropierea templelor au fost îngropate ca jertfe zeci de urne cu arme de bronz, bijuterii și figurine de zei. Mormintele regilor din Byblos erau împodobite cu vase de piatră și cu vase egiptene din cca. 1800 î.d.Cr. În vremea aceasta se pare că scribii din Byblos, care au învățat să scrie în scrierea egipteană, au inventat o scriere mai simplă - hieroglifele din Byblos - o scriere silabică constînd din vreo optzeci de semne care ne sînt cunoscute din textele gravate pe plăci de piatră sau pe plăci de aramă. S-ar putea ca alfabetul să fi apărut aici (*SCRIEREA). Este cert că aici a fost folosit alfabetul complet dezvoltat în jurul anului 1000 î.d.Cr., data de pe sicriul de piatră al regelui Ahiram, care poartă cea mai veche inscripție alfabetică. Alte texte din jurul anului 900 î.d.Cr. arată continuarea legăturilor cu Egiptul. Byblos a intrat în declin pe măsură ce a crescut puterea Tirului și Sidonului.

Ios. 13:5 include Ghebal ca parte din Țara Promisă care încă nu era cucerită și, de fapt, Israelul nu a stăpînit niciodată această cetate. Solomon a angajat zidari din Byblos (1 Împ. 5:18), iar pricepuții constructori de corăbii din Ghebal sînt menționați în Ezec. 27:9. Povestea egipteană a lui Wen-amun descrie cetatea prin anul 1100 î.d.Cr. (*ANET*, p. 25-29).

2. O regiune muntoasă în Transiordania ai cărei locuitori s-au aliat cu alți vecini ai Israelului împotriva acestuia (Ps. 83:7).

BIBLIOGRAFIE. M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, 1937-; N. Jidejian, *Byblos through the Ages*, 1968.

A.R.M.

GHEBER. Un prinț israelit, fiul lui Uri, care este menționat ca prefect al întregii Transiordanii („țara Galaadului"; 1 Împ. 4:19), în ceea ce s-ar putea să fie o notă istorică la lista districtelor administrative ale lui Solomon, mai înainte ca Solomon să împartă Transiordania între districtele al 6-lea și al 7-lea; Ben-Gheber (1 Împ. 4:13), poate fiul lui Gheber, a condus primul dintre aceste districte.

BIBLIOGRAFIE. T. N. D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, 1971, p. 121-122.

T.C.M.

GHEDALIA. (Ebr. *g^e^dalyâ* sau *g^e^dalyāhû*, „Iahve este mare"). **1.** Fiul lui Ahicam și nepotul lui Șafan, Ghedalia a fost numit prim ministru și guvernator al lui Iuda de către Nebucadnețar II în anul 587 î.d.Cr. (2 Împ. 25:22). Împreună cu profetul Ieremia a primit în grijă cîteva prințese de neam regal și pe cei care au rămas după războiul babilonian (Ier. 41:16; 43:6). El și-a stabilit reședința la Mițpa și acolo i s-a alăturat și Ieremia (40:6) precum și mulți ofițeri și oameni care evadaseră de la dușmani. Acestora li s-a acordat azil cu condiția să mențină pacea (Ier. 40:7-12). Totuși, Baalis, regele lui Amon, a complotat împotriva lui și l-a provocat pe un ofițer refugiat, Ismael, să-l asasineze pe Ghedalia (2 Împ. 25:25; Ier. 41:1-3). Teama de represaliile posibile ale babilonienilor i-a determinat pe mulți evrei să fugă în Egipt, în ciuda avertismentelor lui Ieremia (Ier. 42). Postul evreiesc din ziua a treia a lunii Tișri comemorează moartea lui Ghedalia



Amprenta unui sigiliu în formă de acarab, cu inscripția lgdlyhw 'šr'l hbyt, „aparținînd lui Ghedalia care este mai mare peste casă". Se poate ca acesta să fie Ghedalia care a fost instalat guvernator peste Iuda de către babilonieni în 587 î.d.Cr. (2 Cron. 25:22). Lachis, secolul al 6-lea î.d.Cr.

(Zah. 7:5; 8:19). La Lachis a fost găsită urma imprimată a unui sigiliu purtînd inscripția „Aparținînd lui Ghedalia care este mai mare peste Casă"- este aproape cert că se referă la această persoană.

2. Fiul lui Iedutun, un cîntăreț la harpă și conducător al corului levitic (1 Cron. 25:3, 9). **3.** Un preot căsătorit cu o femeie străină pe vremea lui Ezra (Ezra 10:18). **4.** Fiul lui Pașhur, un cetățean cu vază al Ierusalimului și un oponent al lui Ieremia (Ier. 38:1, 4-6). **5.** Bunicul profetului Țefania și nepotul lui Ezechia (Țef. 1:1).

D.J.W.

GHEDEON. (ebr. *giḏᵉ'ôn*, „pietrar, cioplitor"), judecătorul care a izbăvit pe Israel de madianiți, un popor de beduini care dominau în vremea aceea zona centrală a Palestinei (Jud. 6:1-8:35). El a fost fiul lui Ioas, din familia lui Abiezer, din seminția lui Manase; Ghedeon a fost numit de asemenea Ierubaal. Unii cercetători susțin că narațiunea este formată din cel puțin două istorisiri (vezi comentariile).

Ghedeon a fost chemat să izbăvească pe poporul său în timp ce vîntura pe ascuns grîul, de teama prădătorilor madianiți. A urmat un gest de sfidare, cînd a distrus altarul tatălui său închinat lui Baal și Așera; el a fost salvat de consecințele acestui gest prin agerimea minții lui Ioas. Gestul de sfidare se pare că a fost un protest împotriva amestecării închinării la Iahve cu cultul lui Baal. Gestul acesta este asociat cu acordarea numelui „Ierubaal" (*yᵉrubba'al)* lui Ghedeon, nume care este tradus în diferite moduri: „Baal se luptă", „Baal pune temelii" sau „fie ca Baal să dea creștere". Unii sugerează că acesta se poate să fi fost numele anterior al lui Ghedeon, reflectînd sincretismul răspîndit, dar numele a primit o semnificație nouă în urma acestei acțiuni iconoclaste (*cf.* R. Kittel, *Great Men and Movements in Israel*, 1929, p. 65; F. F. Bruce, *NBCR, ad loc.*). În 2 Sam. 11:21 apare ca Ierubeșet (*yᵉrubbešeṯ)*, înlocuind numele detestat al lui Baal cu cuvîntul „rușine".

Înfrîngerea madianiților este descrisă plastic în Jud. 7, cînd la porunca lui Dumnezeu Ghedeon a redus armata sa de la 32.000 la 300 și a primit o asigurare personală de la Dumnezeu în timpul unei misiuni secrete de recunoaștere cînd a auzit visul unui madianit despre înfrîngerea lor. El a întreprins un atac prin surprindere noaptea; dușmanul a fost demoralizat și a urmat un măcel general. Jud. 8 descrie completarea victoriei prin omorîrea lui Zebah și Țalmuna, în ciuda ostilității cetăților Sucot și Penuel, pe care Ghedeon le-a pedepsit.

După izbăvire, lui Ghedeon i s-a cerut să întemeieze o monarhie ereditară, dar el a refuzat. Totuși, el a acceptat cerceii de aur luați ca pradă de război și a făcut cu ei un „efod" (probabil o imagine a lui Iahve). El l-a ridicat în cetatea sa, iar mai tîrziu a devenit o sursă de apostazie.

Înfrîngerea madianiților a fost decisivă și Israel a avut pace în tot restul vieții lui Ghedeon. Ultima imagine a lui Ghedeon este cea a unui bătrîn plin de pace, avînd multe neveste și mulți fii, dintre care cel mai cunoscut a fost Abimelec (Jud. 9).

Evr. 11:32 îi dă lui Ghedeon un loc între eroii credinței. El s-a încrezut în Dumnezeu și nu într-o armată mare și a cîștigat victoria cu o mînă de oameni, arătînd clar că victoria a fost în întregime a lui Dumnezeu. „Ziua lui Madian" se pare că a devenit o expresie proverbială însemnînd izbăvirea dată de Dumnezeu fără ajutorul oamenilor (Is. 9:4). Ghedeon este zugrăvit ca un om modest și refuzul său de a accepta să fie rege întărește faptul că forma ideală de guvernare a Israelului a fost teocrația (Jud. 8:23).

BIBLIOGRAFIE. *Comentarii* de G. F. Moore *(ICC)*, 1895; G. A. Cooke *(CBSC)*, 1918; C. F. Burney, 1930; H. W. Hertzberg *(Das Alte Testament Deutsch)*, 1953; Fleming James, *Personalities of the Old Testament*, 1947.

J.G.G.H.

GHEDER. Un oraș canaanit (Ios. 12:13). În LXX (B) citim *asei*, iar alte minuscule sugerează că a doua literă este „*s*"; s-ar putea ca versiunea corectă să fie *Gosen*. Y. Aharoni, *LOB*, p. 209-210, sugerează Gherar.

J.D.D.

GHEDERA. (Ebr. *gᵉḏērâh*). **1.** În Șefela, Ios. 15:36; probabil că este Kh. Judraya (*M. Noth, Josua, ad. loc.*), pe partea de N a Văii Elah, față în față cu Soco. Kh. Jedireh, la V de Latrun (L. Grollenberg), nu se potrivește cu contextul. **2.** „Olăriile" din vremea Monarhiei, 1 Cron. 4:23 (în rom. „lunci"); s-ar putea să fie Tel ej-Judeideh la N de valea Mareșa (W. F. Albright, *JPOS* 5, 1925, p. 50 ș.urm.), unde a fost găsit un număr mare de mînere de ulcior ștampilate. **3.** În Beniamin, 1 Cron. 12:4; s-ar putea să fie Judeira, la NE de Gabaon, sau Kh. Judeira, la 10 km spre V.

J.P.U.L.

GHEDEROT. (Ebr. *gᵉḏērôṯ*). Un oraș în districtul Lachis din Iuda, Ios. 15:41; 2 Cron. 28:18. Regiunea Qatra și localitatea modernă Ghedera, la SE de Jabneel (F.-M. Abel, L. Grollenberg) este prea departe înspre V și nu se potrivește cu contextul (*GTT*, p. 147; M. Noth, *Josua*², p. 95).

J.P.U.L.

GHEDEROTAIM. (Ebr. *gᵉḏērōṯaim*). S-ar putea să fie o variantă de la *Ghedera, Ios. 15:36; este corect și fără această localitate; în LXX citim *giḏrōṯêhâh*.

J.P.U.L.

GHEDOR. (Ebr. *gᵉḏôr*). **1.** Un oraș din dealurile lui Iuda (Ios. 15:58 și poate 1 Cron. 4:4); Kh. Jedur, la 2 km V de Beit Ummar, foarte aproape de creasta centrală; s-ar putea să fie Beth-Gader din 1 Cron. 2:51 (*GTT*, p. 155). **2.** În Negheb, în apropiere de Soco și Zanoah. „Intrarea Ghedorului" (1 Cron. 4:39) s-ar putea să fie Nahal Hevron, deși în LXX găsim „Gherar" (*LOB*, p. 337), iar contextul ar putea indica o regiune mai departe spre SE. **3.** În Beniamin, 1 Cron. 12:7; poate că este *Ghedara (**3**). **4.** Un nume personal în tribul lui Beniamin, 1 Cron. 8:31 = 9:37.

J.P.U.L.

GHEHAZI. Slujitorul lui Elisei. Se poate să fie „slujitorul" al cărui nume nu este dat în 2 Împ. 4:43 și „slujitorul" din 2 Împ. 6:15, dar el este numit numai în trei ocazii.

În 2 Împ. 4 el îi sugerează lui Elisei că Sunamita ar trebui răsplătită cu promisiunea unui fiu, iar mai tîrziu a luat toiagul lui Elisei și l-a pus peste copilul mort, cu speranța zadarnică a readucerii lui la viață.

În 2 Împ. 5, după ce Elisei a refuzat să ia un cadou de la Naaman atunci cînd acesta a fost vindecat de lepră, Ghehazi a obținut daruri pentru sine, folosind un pretext fals. Ca pedeapsă, el însuși a fost lovit de lepră. Textul din 2 Împ. 5:27 ar trebui comparat cu reglementările cu privire la lepră, din Lev. 13:12-13. În această formă de boală de piele, oricare ar fi fost, atunci cînd toată pielea se făcea albă, victima era „curată" și nu mai era izolată. Prin urmare, Ghehazi a putut continua să fie slujitorul lui Elisei.

În 2 Împ. 8:1-6 Ghehazi îi povestește regelui Ioram felul în care fiul Sunamitei a fost readus la viață. În timp ce el vorbea a venit tocmai femeia aceia ca să-i ceară regelui să-i redea proprietatea. J.S.W.

GHELILOT. S-ar putea să însemne „circuit, cerc" (de pietre); vezi *Ghilgal. Apare numai în Ios. 18:17, ca o localitate situată la granița dintre Iuda și Beniamin și este descrisă în termeni aproape identici cu Ghilgal (Ios. 15:7). Întrucît Ghelilot și Ghilgal au aproape același înțeles, amîndouă numele fiind derivate de la evr. *gālal*, „a rostogoli", s-ar putea să fie variante ale numelui aceluiași loc. J. Simons, *GTT*, p. 173, § 326, consideră că Ghelilot este o regiune mică în apropiere de Ierihon. Y. Aharoni, *LOB*, p. 235, a căutat localitatea în apropiere de Tal'at ed-Damm, la S de Wadi Qilt. K.A.K.

GHERAR. (Ebr. *g^erār*, „cerc"). O cetate antică la S de Gaza (Gen. 10:19), la poalele munților din Iudea. Atît Avraam (Gen. 20-21) cît și Isaac (Gen. 26) au locuit aici, au săpat fîntîni și au avut relații cordiale cu regele ei, Abimelec, deși Isaac s-a certat cu el la un moment dat. Cetatea se afla „în țara *filistenilor" (*'ereṣ p^elištîm*, Gen. 21:32, 34; vezi de asemenea 26:1, 8) și aici nu este vorba neapărat de un anacronism în descrierea ei. În prima parte a secolului al 9-lea î.d.Cr. a fost scena unei mari victorii a lui Asa, regele lui Iuda, asupra armatei etiopiene invadatoare condusă de Zerah (2 Cron. 14:13-14).

Locul cetății Gherar a fost identificat de W. M. Flinders Petrie cu Tell Jemmeh, dar în urma unor cercetări întreprinse de D. Alon, Tell Abu Hureira, o movilă la 18 km SE de Gaza, în Wadi Eš-Šari'ah a fost propus ca un loc mai probabil. Întrucît nu au fost găsite în apropiere rămășițe mai vechi decît Epoca Fierului, s-a crezut pînă recent că aceasta este un deal natural, dar cercetările lui Alon au arătat că a fost locuit încă din vremuri calcolitice și a continuat să fie locuit în toate perioadele Epocii Bronzului și a Fierului. Dovezile aduse de cioburile ceramice arată că cetatea a prosperat în perioada Epocii Medii a Bronzului, perioada patriarhilor.

BIBLIOGRAFIE. Y. Aharoni, „The Land of Gerar", *IEJ* 6, 1956, p. 26-32; *cf.* F. M. Cross Jr. și G. E. Wright, *JBL* 75, 1956, p. 212-213; W. F. Albright, *BASOR* 163, 1961, p. 48. T.C.M.

GHERASA. O cetate importantă din perioada clasică, ca importanță comparabilă cu Palmira și Petra. Era situată în Transiordania, la jumătatea drumului între Marea Moartă și Marea Galileii și la vreo 30 km E de Iordan; localitatea din vremea noastră păstrează numele în forma *Jaraš* și este unul dintre cele mai bune exemple de oraș provincial roman din Orientul Apropiat. Este menționat numai indirect în Biblie, în pasajele care descriu vizita Domnului nostru la E de Marea Galileii, în teritoriul care este descris ca „ținutul gherasenilor" (Marcu 5:1; Luca 8:26, 37; Mat. 8:28 - în unele traduceri întîlnim „ținutul gadarenilor" sau „ținutul ghergheseniilor"). În toate aceste trei pasaje diferite MS. dau *Gerasēnos*, *Gergesēnos* și *Gadarēnos*. Orașul este situat într-o vale udată de apele unui rîu care curge prin mijlocul ei și bogăția orașului probabil că a derivat de la cultivarea pămînturilor fertile din partea de E. A fost remarcat pentru prima oară de călătorul german Seetzen în 1806 și apoi a fost vizitat de mulți europeni. În 1867 Charles Warren a întocmit planuri și a făcut fotografii ale ruinelor. În 1878 a fost întemeiat un sat pe locul acela și distrugerea clădirilor în vederea acelui obiectiv a avut ca rezultat întreprinderea unor lucrări masive de conservare, reconstruire și excavare sub auspiciile Departamentului de antichități, în perioada dintre războaie; lucrările continuă și în prezent. Amploarea ruinelor romane face dificilă cercetarea ruinelor din perioade mai vechi, dar probabil că Gherasa a evoluat dintr-un sat și a devenit un oraș elenistic purtînd numele Antiohia, cîndva după secolul al 4-lea î.d.Cr., cînd datorită condițiilor mai stabile a apărut prosperitatea. Prima menționare istorică este în scrierile lui Josephus, care spune că Theodorus de Gadara s-a refugiat acolo la sfîrșitul secolului al 2-lea î.d.Cr., dar orașul a fost ocupat la puțină vreme după aceea de către Alexandru Jannaeus și a rămas în mîinile evreilor pînă cînd a fost cucerit de Pompei în 63 î.d.Cr., cînd a devenit parte a provinciei romane Siria. Obiceiul elenistic de a permite o oarecare auto-guvernare a fost continuat de Roma, iar Gherasa care era acum una dintre cetățile din *Decapolis, a înflorit, făcînd comerț activ cu Nabataenii de la S. Această prosperitate a fost atît de mare încît în secolul 1 d.Cr. cetatea a fost reconstruită după un plan tipic roman, cu străzi principale drepte, flancate de coloane și ducînd spre un forum. Acolo erau temple pentru Artemis și Zeus, două teatre și un zid circular care înconjura totul. Secolul al 2-lea d.Cr. a fost o perioadă de prosperitate și mai mare, iar ruinele care au rămas din această perioadă includ un arc de triumf care a comemorat o vizită a împăratului Hadrianus în 129-130 d.Cr. În prima parte a secolului al 3-lea cetatea a devenit colonie, dar la scurtă vreme după aceea a intrat în declin iar pe vremea Cruciadelor era de mult părăsită.

BIBLIOGRAFIE. C. C. McCown, *The Ladder of Progress in Palestine*, 1943, p. 309-325; G. Lankester Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1959, p. 78-104; E. G. Kraeling, *Gerasa, City of the Decapolis*, 1938; E. K. Vogel, *HUCA* 42, 1971, p. 40-42.

T.C.M.

GHERȘOM, GHERȘON. Forma Gherșom a numelui este folosită pentru următoarele persoane:

1. Fiul cel mai mare al lui Moise, născut în Madian (Exod. 2:22; 18:3). Numele (tălmăcit „izgonire“ sau „un străin aici“) a comemorat exilul lui Moise. Fiii lui Gherșom au fost considerați leviți (1 Cron. 23:14-15).

2. Un urmaș al preotului Fineas (Ezra 8:2).

3. Fiul lui Levi (1 Cr. 6:1, 16-17; în altă parte sînt folosite formele înrudite „Gherșon“ și „Gherșonitul“). În pustie gherșoniții au purtat cortul întîlnirii, cortul, învelitorile, perdelele și funiile pentru ușă, pentru curte și pentru poartă; lor li s-au dat două care și patru boi ca să-i ajute la transport. Ei și-au întins tabăra la V de cortul întîlnirii. Bărbații lor, de la o lună în sus, erau în număr de 7.500; cei care slujeau (între 30 și 50 de ani) erau 2.630 (Num. 3:17-26; 4:38-41; 7:7). Lor li s-au dat treisprezece cetăți în țară (Ios. 21:6). În timpul lui David Asafiții, Ladaniții și amîndouă familiile Gherșoniților aveau slujbe speciale de cîntăreți și vistiernici (1 Cron. 6:39; 23:1-11; 26:21-22). Gherșoniții sînt menționați la aducerea chivotului (1 Cron. 15:7), la curățirea Templului pe vremea lui Ezechia și Iosia (2 Cron. 29:12; 35:15) și în diferite slujbe în timpul lui Ezra (Ezra 3:10) și Neemia (Neem. 11:17).

D.W.G.

GHEȘEM. Menționat în Neem. 2:19; 6:1-2 ca unul dintre principalii oponenți ai lui Neemia; poate fi identificat în mod aproape cert cu Gașmu din Neem. 6:6. În aceste pasaje el este numit pur și simplu „arabul“, dar este evident că era o persoană influentă. Două inscripții aruncă lumină asupra identității acestui om. Una este pe o piatră memorială din Dedanul antic (în prezent el-'Ula), datată „în zilele lui Jasm (formă dialectală a numelui Ghesem) fiul lui Șahru“, atestînd în felul acesta faima numelui Gheșem în Arabia de N. Cealaltă inscripție este o dedicație aramaică pe un vas de argint dintr-un templu arab din Delta de E a Egiptului. Ea spune: „Ce a adus Qaynu, fiul lui Gheșem, regele Chedarului (ca jertfă) pentru (zeița) Han Ilat“. Această inscripție a succesorului său arată că Gheșem a fost regele (șeful suprem al) poporului tribal și al negustorilor din deșert din *Chedar, în Arabia de N, un loc atestat în Biblie. Regele Persiei a menținut relații bune cu arabii din perioada cînd a invadat Egiptul, în 525 î.d.Cr. (cf. Herodot, 3. 4 ș.urm., 88) și lucrul acesta ne ajută să înțelegem afirmația din Neem. 6:6, deoarece o plîngere a lui Gașmu, adresată regelui Persiei, nu era trecută cu vederea. Cu privire la vasul de argint și la informații mai complete despre Gheșem, vezi I. Rabinowitz, *JNES* 15, 1956, p. 2, 5-9 și pl. 6-7. Vezi de asemenea W. F. Albright, „Dedan“ în volumul aniversar al lui Alt, *Geschichte und Altes Testament*, 1953, p. 4, 6 (inscripția de la Dedan).

K.A.K.

GHEȘUR, GHEȘURIȚI. 1. În lista fiilor lui David, în 2 Sam. 3:3, al treilea este „Absalom, fiul lui Maaca, fiica lui Talmai, regele Gheșurului“, o cetate în Siria (2 Sam. 15:8; 1 Cron. 3:2), la NE de Basan (Ios. 12:5; 13:11, 13).

Aceasta a fost cetatea unde a fugit Absalom după omorîrea fratelui său Amnon (2 Sam. 13:37) și unde l-a trimis David pe Ioab ca să-l aducă înapoi (14:23). Tînărul s-a întors la Ierusalim și apoi a organizat o rebeliune împotriva tatălui său (2 Sam. 14:32; 15:8).

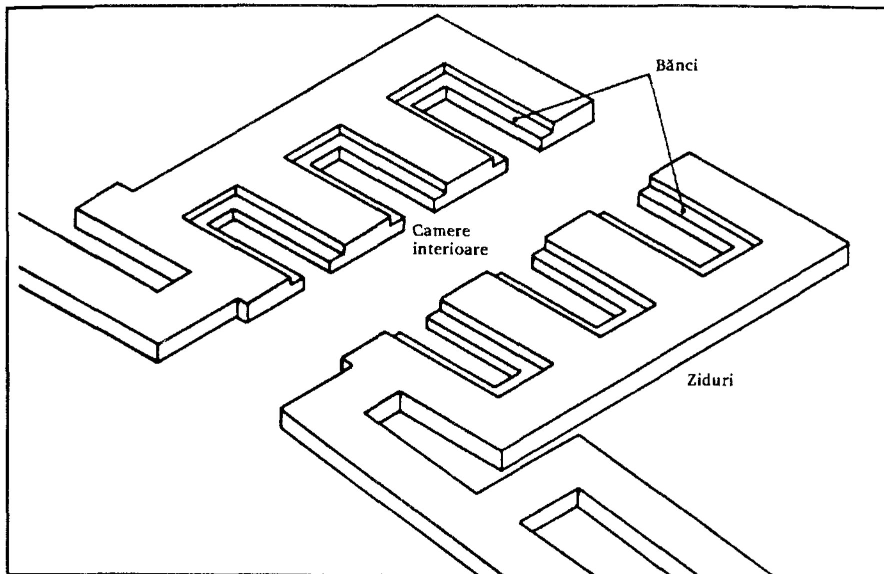
2. Un grup de oameni numiți „gheșuriți“ este atestat în Ios. 13:2 și 1 Sam. 27:8, fiind locuitori din Negheb, în apropiere de granița cu Egiptul.

F.F.B.

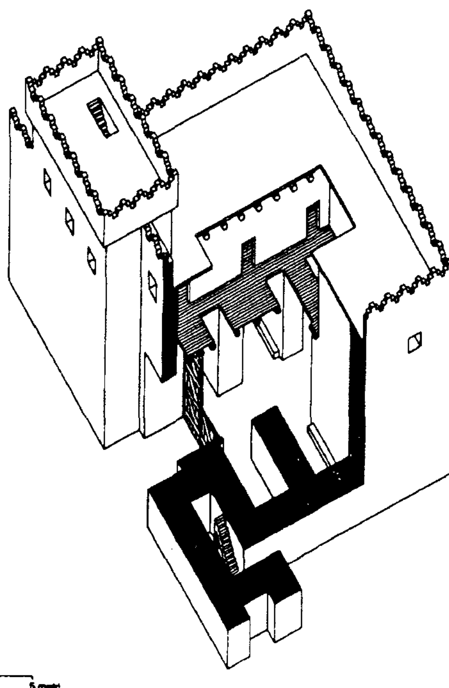
GHETSIMANI. (Din aram. *gaṯ šemen*, „presă de ulei“). O grădină (*kēpos*, Ioan 18:1) la E de Ierusalim, dincolo de valea Chedron și în apropiere de Muntele Măslinilor (Mat. 26:30). Era un loc favorit de retragere pentru Cristos și pentru ucenicii săi și a devenit scena agoniei, a trădării lui Iuda și a arestării (Marcu 14:32-52). Probabil că am putea face un contrast cu Edenul, ca o grădină unde al doilea Adam a biruit ispita. Acțiunea lui Cristos în Ghetsimani (Luca 22:41) a dat naștere obiceiului creștin de a îngenunchia la rugăciune. Locul latin tradițional este la E de drumul și podul spre Ierihon, peste Chedron, și conține măslini despre care se spune că datează din secolul al 7-lea d.Cr. Este un pătrat cu latura de 50 m și a fost împrejmuit cu un zid de către Franciscani în 1848. Grădina corespunde cu poziția indicată de Eusebius și Jerome, dar este considerată de Thomson, Robinson și Barclay prea mică și prea aproape de drum. Grecii au împrejmuit un loc învecinat mai spre N. La NE de Biserica Sf. Maria există un teren mai întins unde existau grădini mai izolate, puse la dispoziția pelerinilor, și Thomson consideră că acolo s-a aflat grădina originală. Pomii originali au fost tăiați de Titus (Jos., *BJ* 5. 523).

BIBLIOGRAFIE. W. M. Thomson, *The Land and the Book*, 1888, p. 634; G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, 1935, p. 321 ș.urm. D.H.T.

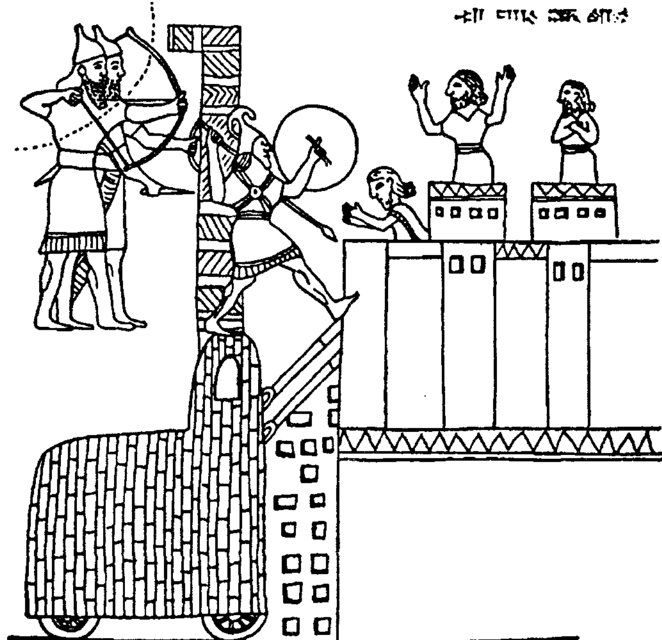
GHEZER. Una dintre cetățile principale din Palestina pre-romană, începînd din anul 1800 î.d.Cr. Era situată strategic pe drumul de la Ierusalim la Iope, pe culmea cea mai de N a Șefelei, la vreo 12 km de șoseaua principală dintre Egipt și Mesopotamia. Zidurile de apărare canaanite puternice au fost dărîmate de faraonul Thutmosis III, prin cca 1468 î.d.Cr. După aceea Egiptul a stăpînit cetatea. Zece scrisori de la el-*Amarna, expediate din Ghezer, arată că în secolul al 14-lea cetatea a oscilat dar în cele din urmă a rămas credincioasă Egiptului. Pe vremea cuceririi de către evrei, regele canaanit al Ghezerului, Horam, a încercat să ajute Lachisul, dar a fost înfrînt (Ios. 10:33; 12:12); totuși, Ghezerul nu a fost cucerit de israeliți (Ios. 16:10; Jud. 1:29). Cu toate acestea cetatea a fost inclusă în teritoriul lui Efraim, ca o cetate levitică (Ios. 21:21). Faraonul Merenptah pretinde, pe stela sa, că a recucerit cetatea la scurtă vreme după Cucerirea israelită. Dovezile arheologice arată că după 1200 î.d.Cr. filistenii au stăpînit cetatea, poate cu aprobarea egiptenilor, și acest fapt ar putea explica luptele lui David din această regiune (2 Sam. 5:25). Ghezerul a intrat în stăpînirea Israelului cînd faraonul egiptean a dat cetatea fiicei sale care s-a căsătorit cu Solomon; acesta a reconstruit cetatea și zidurile ei de apărare (1 Împ. 9:15-17). Excavațiile (1964-73) au scos la lu-



Planul porții construite de Solomon ca parte a fortificațiilor de la Ghezer.



Reconstituire sugerată pentru poarta lui Solomon de la Ghezer.



Asedierea cetății Ghezer de către armata lui Tiglatpalassar III. Basorelief din palatul de SV de la Nimrud. 744-727 î.d.Cr.

mină o poartă și ziduri de apărare caracteristice pentru Solomon. Regiunea aceasta a produs cantități mari de piatră calcinată, așa cum arată atacul faraonului Șișac împotriva lui Iuda, în cca 918 î.d.Cr. (1 Împ. 14:25 ș.urm.). Există indicații că a fost ocupată în vremurile de mai tîrziu - în timpul perșilor, Seleucizilor și Macabeilor. Ghezer (Gazara) apare frecvent în luptele Macabeilor. Două descoperiri arheologice importante de la Ghezer sînt *Calendarul de la Ghezer și o *„Înălțime" monolitică (după cca 1600 î.d.Cr.).

BIBLIOGRAFIE. R. A. S. Macalister, *The Excavations of Gezer*, 1912; W. G. Dever (ed.), *Gezer* 1, 2 (și volumele următoare), 1970, 1974; *EAEHL*, p. 428-443.

G.G.G.

GHIBEA. (Ebr. *giḇʿâ, giḇʿaṯ*). Un substantiv care înseamnă „deal" și este folosit frecvent în Biblie în sensul acesta (de ex. 2 Sam. 2:25 și probabil în 2 Sam. 6:3), dar a fost folosit adesea și ca numele unei localități. Datorită similarității formei cu numele locului *geḇaʿ* (*GHEBA), aceste două localități sînt confundate uneori (de ex. Jud. 20:10).

1. O cetate din dealurile lui Iuda (Ios. 15:57), ar putea fi identificată cu localitatea modernă el-Jeba din apropiere de Betleem.

2. O cetate în Beniamin (Ios. 18:28), la N de Ierusalim (Is. 10:29). Ca rezultat al unei fapte reprobabile comise de locuitorii ei, cetatea a fost distrusă în perioada Judecătorilor (Jud. 19-20; *cf.* Osea 9:9; 10:9). Cetatea a fost faimoasă ca locul natal al lui Saul (1 Sam. 10:26), *giḇʿaṯ šāʾûl*, „Ghibea lui Saul" (1 Sam. 11:4) și a fost reședința lui pentru o vreme cît a fost rege (1 Sam. 13-15), cît și după ce David a fost uns rege în locul lui (1 Sam. 22:6; 23:19; 26:1). Cînd David a fost rege a fost necesar să le permită gabaoniților să spînzure trupurile celor șapte urmași ai lui Saul pe zidurile de la Ghibea pentru a răzbuna omorîrea unora dintre ei (2 Sam. 21:6; LXX „Gabaon").

Ghibea lui Saul din Biblie poate fi identificată aproape cu certitudine cu movila Tell el-Ful, la vreo 5 km N de Ierusalim. Locul a fost excavat de W. F. Albright în 1922-3 și 1933, cu rezultate care au confirmat identificarea făcută de el. Excavații ulterioare efectuate de P. W. Lapp în 1964 au adus cîteva modificări la concluziile lui Albright. Plasarea locului departe de o apă curgătoare înseamnă că nu a fost ocupat permanent pînă în Epoca Fierului, cînd în regiunea deluroasă au ajuns să se folosească în mod curent cisternele de colectat apă de ploaie. Prima așezare mică datează din secolul al 12-lea î.d.Cr., fiind probabil distrusă în episodul relatat în Jud. 19-20. După o vreme a fost construită o fortăreață mică și a fost folosită prin 1025-950 î.d.Cr., în vremea lui Saul. Albright a reconstituit planul ei ca un dreptunghi cu un turn în fiecare colț, dar numai un singur turn a fost descoperit și lucrările lui Lapp au arătat că planul nu este cert. A fost descoperit un vîrf de plug de fier din această perioadă, indicînd introducerea fierului, monopolizat pînă atunci de filisteni. Există dovezi că fortăreața a fost jefuită și apoi abandonată timp de cîțiva ani, probabil în urma morții lui Saul, dar locul a fost reocupat curînd, poate ca un avanpost în răz-

boiul lui David cu Iș-Boșet. Trebuie să-și fi pierdut importanța după ce David a cucerit tot regatul iar excavațiile arată că localitatea a fost părăsită timp de aproape 2 secole. Fortăreața a fost reconstruită cu un turn de veghe, poate pe vremea lui Ezechia, dar a fost distrusă la scurtă vreme după aceasta (*cf.* Is. 10:29), pentru a fi reconstruită în secolul al 7-lea î.d.Cr. cu un zid de cazemată (*FORTIFICAȚII). După o distrugere atribuită forțelor lui Nebucadnețar, pe locul acela a existat un sat ce se întindea pe o suprafață considerabilă și a cărui existență s-a perpetuat pînă prin anul 500 î.d.Cr. A urmat o altă perioadă de abandonare pînă în epoca Macabeilor cînd un sat nou din apropiere s-a întins peste locul vechi al cetății. După aceea a fost ocupată sporadic pînă la expulzarea tuturor evreilor din Ierusalim, cînd se presupune că Ghibea a fost supusă aceleiași interdicții datorită proximității sale față de cetate.

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *AASOR* 4, 1924; L. A. Sinclair, „An Archaeological Study of Gibeah", *AASOR* 34, 1960; P. W. Lapp, *BA* 28, 1965, p. 2-10; N. W. Lapp, *BASOR* 223, 1976, p. 25-42; *EAEHL*, 2, p. 444-446.

T.C.M.
A.R.M.

GHIBETON. (Ebr. *gibbᵉṯôn*, „movilă"). O cetate din teritoriul lui Dan (Ios. 19:44) dată leviților cohatiți (Ios. 21:23). Pentru o vreme a fost în mîinile filistenilor și a fost scena unor bătălii între filisteni și regatul de N al lui Israel. Aici Baeșa l-a omorît pe Nadab (1 Împ. 15:27), iar vreo 26 de ani mai tîrziu Omri a fost aclamat ca rege (1 Împ. 16:17). Sargon, regele Asiriei, a zugrăvit cucerirea acestei cetăți pe zidurile palatului său, printre victoriile din campania sa din 712 î.d.Cr. (vezi P. E. Botta, *Monument de Ninive*, 1849, 2, pl. 89). Probabil că este Tell el-Melât, la V de Ghezer.

G.W.G.

GHICIRE. Cuvîntul ebr. care este tradus de obicei „vrăjitorie" și „vrăjitor" este rădăcina *qsm*. Rădăcina *nhš* este folosită în Gen. 44:5, 15 și în alte locuri este tradusă „descîntător", „descîntare", „folosirea descîntecelor". Rădăcina *'nn* este cuplată uneori cu cuvintele de mai sus și este tradusă „a prezice viitorul" și, de două ori, „ghicire".

Ghicirea este în linii mari o încercare de a discerne evenimente îndepărtate în timp sau spațiu și care nu pot fi percepute din mijloace normale. O definiție similară ar putea fi dată aspectului vizionar al profeției, așa cum a fost exercitat de ex. în 1 Sam. 9:6-10. De aceea termenul putea fi folosit uneori într-un sens bun, cum este cazul unui profet care are darul clarviziunii, fără a aproba prin aceasta toate formele de clarviziune.

Astfel Balaam este un vrăjitor și în același timp un om inspirat de Dumnezeu (Num. 22:7; 24:1). Vrăjitoria condamnată în Ezec. 13:6-7 este descrisă ca „minciună". În Mica 3:6-7, 11, prevestirea este o funcție a profeților, deși aici ei au pervertit darul; *cf.* Zah. 10:2. În Prov. 16:10 *qesem* („decizii inspirate") este folosit cu privire la călăuzirea divină dată prin rege.

În afară de aceste sensuri generale, ghicirea este condamnată, afară de două pasaje menționate mai jos. Poporului lui Dumnezeu i se interzice să folosească ghicirea sau descîntecele așa cum făceau păgînii (Lev. 19:26; Deut. 18:9-14) iar 2 Împ. 17:17; 21:6 vorbește despre neascultarea lor. Vrăjitorii păgîni sînt menționați în 1 Sam. 6:2; Is. 44:25; Ezec. 21:22.

Ghicirea poate lua mai multe forme. Putem vorbi despre două categorii mari, și anume, ghicirea internă și cea mecanică; ghicirea internă constă fie din transă de inspirație de tip șamanic, fie dintr-o clarviziune directă; vrăjitoria mecanică folosește mijloace tehnice, cum sînt nisipul, măruntaiele unei jertfe sau, în vremurile moderne, frunze de ceai. Această categorisire nu poate fi impusă cu tărie, întrucît obiectele pot declanșa capacitatea de clarviziune, cum este cazul privirii la globul magic. Balaam se poate să-și fi declanșat puterile în felul acesta (Num. 24:1).

Următoarele forme sînt menționate în Biblie.

a. Rabdomanție. Ezec. 21:21. Bețe sau săgeți erau aruncate în aer și prevestirea era dedusă pe baza poziției în care cădeau. Osea 4:12 s-ar putea referi de asemenea la acest lucru.

b. Hepatoscopie. Ezec. 21:21. Examinarea ficatului și a altor măruntaie ale unei jertfe se credea că oferă călăuzire. Probabil că formele și semnele erau clasificate și apoi preotul le interpreta.

*c. *Terafim.* Acesta este asociat cu prevestirea în 1 Sam. 15:23 („idolatrie", VSR); Ezec. 21:21; Zah. 10:2. Dacă terafimii erau imagini ale strămoșilor morți, prevestirea probabil că era o formă de spiritism.

d. Necromanția, sau consultarea morților. Aceasta este asociată cu prevestirea (vrăjitoria) în Deut. 18: 11; 1 Sam. 28:8; 2 Împ. 21:6 și este condamnată de Lege (Lev. 19:31; 20:6), profeți (Is. 8:19-20) și de cărțile istorice (1 Cron. 10:13). Mediul se spunea că are un *'ôḇ*, tradus „spirit familiar" sau, în termeni moderni, „un control" („stăpînire"?). Un termen asociat, tradus „vrăjitor" este *yid'ōnî*, probabil de la rădăcina *yāḏa'*, „a cunoaște" și probabil că se referă la cunoașterea supranaturală pe care pretindea că o are duhul și, în sens secundar, mediul.

e. Astrologia trage concluzii pe baza poziției Soarelui, Lunii și a planetelor în raport cu zodiacul și unele cu altele. Deși nu este condamnată, astrologia este înjosită în Is. 47:13 și Ier. 10:2. *Magii care au venit la pruncul Isus (Mat. 2:9) probabil că au fost educați în tradiția babiloniană care îmbina astronomia și astrologia.

f. Hidromanția sau prevestirea cu ajutorul apei. În cazul acesta forme și imagini apar în apa dintr-un vas sau cînd cineva privește la o sferă de cristal. Licărirea apei induce o stare ușoară de transă și viziunile sînt subiective. Singura referire la această practică în Biblie este Gen. 44:5, 15, unde s-ar părea că Iosif a folosit paharul său de argint pentru acest scop. Dar nu putem spune cîtă credibilitate poate fi dată unei afirmații care apare într-o secțiune în care Iosif și administratorul său îi înșeală în mod deliberat pe frații lui Iosif.

g. Sorții. În VT sorții au fost aruncați pentru a descoperi voia lui Dumnezeu cu privire la împărțirea teritoriului (Ios. 18-19 etc.), alegerea țapului care să fie jertfit în Ziua Ispășirii (Lev. 16), descoperirea unei persoane vinovate (Ios. 7:14; Iona 1:7), stabilirea îndatoririlor la Templu (1 Cron. 24:5), descoperirea unei zile norocoase pentru Haman (Est. 3:7). In NT

hainele lui Cristos au fost împărțite prin tragere la sorți (Mat. 27:35). Ultima ocazie din Biblie în care sînt folosiți sorții pentru a afla voia lui Dumnezeu este alegerea lui Matia (Fapt. 1:15-26) și s-ar putea să fie semnificativ faptul că a avut loc înainte de Rusalii. (Vezi de asemenea *URIM ȘI TUMIM.)

h. **Visele* sînt considerate adesea mijloace de prevestire, dar în Biblie nu există nici un caz în care o persoană să ceară în mod deliberat călăuzire sau cunoaștere supranaturală prin vise, cu excepția posibilă a profetului fals din Ier. 23:25-27. Visul spontan, însă, este adesea un mijloc de călăuzire divină.

În Fapt. 16:16 o tînără are un spirit de ghicire. Termenul gr. folosit aici este *pythōn*. Oracolul faimos de la Delfi era în districtul Python și termenul era folosit pentru oricine care era inspirat în mod divin, cum ar fi fost o preoteasă de la Delfi. (*MAGIE ȘI VRĂJITORIE.)

BIBLIOGRAFIE. C. Brown, J. S. Wright, *NIDNTT* 2, p. 552-562.

J.S.W.

GHICITORILOR, STEJARUL. Expresia *'elôn m^{e}'ôn^{e}nîm* din Jud. 9:37 este tradusă „Stejarul Ghicitorilor" sau „Cîmpia Meonenim". Cuvîntul *m^{e}'ôn^{e}nîm* este participiul intensiv al verbului *'ānan*, „a ghici", un verb care este folosit, de ex., în 2 Împ. 21:6=2 Cron. 33:6 și Lev. 19:26, unde se interzice practicarea ghicitului. Forma de participiu, care înseamnă „ghicitor" sau vrăjitor (*GHICIRE), apare de asemenea în Deut. 18:10, 14 și în Mica 5:12 (13, ebr.), dar este tratată ca nume propriu numai în pasajul din Judecători. Probabil că textul se referă la un copac unde își făceau meșteșugul ghicitorii canaaniți sau israeliții apostați. Localizarea este necunoscută.

T.C.M.

GHIHON. (Ebr. *gîhôn*, „rîu"). **1.** Numele unuia dintre cele patru rîuri din Grădina *Eden, care a fost identificat cu Oxus, Araxes, Gange, Nil și multe alte rîuri. Identificarea cu Nilul se datorează afirmației că înconjoară *(sābab)* țara *Cuș (Gen. 2:13), care este identificată cu Etiopia, dar este mai probabil că aici Cuș se referă la o regiune la E de Mesopotamia din care au descins mai tîrziu cassiții. Dacă este așa, identificări posibile ar putea fi un rîu care coboară în Mesopotamia dinspre munții din E; poate Diyala sau Kerkha, deși posibilitatea schimbării caracteristicilor geografice face orice identificare incertă.

2. Numele unui izvor la E de Ierusalim, unde Solomon a fost uns ca rege (1 Împ. 1:33, 38, 45). De la izvorul acesta Ezechia a săpat un canal care să ducă apa pînă la bazinul Siloam (2 Cron. 32:30) în interiorul zidurilor cetății; izvorul s-a aflat în afara zidului exterior construit de Manase (2 Cron. 33:14). Probabil că poate fi identificat cu 'Ain Sitti Maryām.

BIBLIOGRAFIE. Cu privire la **1** vezi E. A. Speiser, „The Rivers of Paradise", *Festschrift Johannes Friedrich*, 1959, p. 473-485; cu privire la **2** vezi J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952, p. 162-188.

T.C.M.

GHILBOA. (Ebr. *gilbōa'*, probabil „fîntînă clocotitoare", deși există oarecare îndoială în privința aceasta). Uneori numele este generic și astfel întîlnim „Mt. Ghilboa". Era un masiv muntos din teritoriul lui Isahar și astfel, în 2 Sam. 1:21, David apostrofează „munții din Ghilboa". A fost scena luptei finale a lui Saul cu filistenii și scena morții lui Saul (1 Sam. 28:4; 31). Ar părea surprinzător să găsim filisteni atît de departe în N, dar drumul din Filistia la Esdraelon era un drum ușor pentru armatele care se deplasau. Dealurile sînt numite în prezent Jebel Fukû'a, dar numele antic este perpetuat în satul Jelbôn de pe coasta dealului.

G.W.G.

GHILGAL. Numele poate însemna „cerc (de pietre)" sau „rostogolire, prăvălire", de la ebr. *gālal*, „a rostogoli". Numele Ghilgal a fost folosit de Dumnezeu în acest ultim sens pentru a reaminti poporului Israel izbăvirea sa din Egipt, cînd a fost tăiat împrejur în acest loc: „Astăzi am ridicat (prăvălit) *(gallôṯî)* ocara Egiptului de deasupra voastră" (Ios. 5:9).

1. Ghilgal la E de Ierihon, între Ierihon și Iordan. Locul exact unde s-a aflat Ghilgalul din această regiune continuă să fie necunoscut. J. Muilenburg (*BASOR* 140, 1955, p. 11-27) sugerează un loc la N de Khirbet el-Mefjir, la vreo 2 km NE de Ierihonul din VT (Tell es-Sultan). În sprijinul acestei localizări aproximative Muilenburg aduce mărturia combinată a referințelor din VT și a unor scriitori de mai tîrziu (Josephus, Eusebius etc.), iar o excavare de încercare a scos la lumină urme din Epoca Timpurie a Fierului. J. Simons (*GTT*, p. 269-270, § 464) a criticat teoria lui Muilenburg pe baza faptului că Khirbet el-Mefjir este situat mai mult spre N decît spre E de Ierihon; dar aceasta nu este o obiecție puternică deoarece Khirbet el-Mefjir este situat la fel de mult spre E ca și spre N (vezi harta lui Muilenburg, *op. cit.*, fig. I, p. 17).

Ghilgal a devenit baza de operațiuni pentru Israel după trecerea Iordanului (Ios. 4:19) și a fost centrul unei serii de evenimente din perioada cuceririi: au fost așezate douăsprezece pietre comemorative atunci cînd Israel și-a întins tabăra aici (Ios. 4:20); generația nouă care a crescut în pustie a fost tăiată împrejur aici; primul Paște din Canaan a fost sărbătorit aici (Ios. 5:9-10) și tot aici a încetat mana (Ios. 5:11-12). De la Ghilgal Iosua a condus Israelul împotriva Ierihonului (Ios. 6:11, 14 ș.urm.) și de aici a condus campania spre S (Ios. 10) după ce i-a primit pe trimișii gabaoniți deghizați (Ios. 9:6); tot aici a început împărțirea teritoriilor pe seminții (Ios. 14:6). Astfel, Ghilgal a devenit în același timp o aducere aminte a izbăvirii din Egipt dată în trecut de Dumnezeu, un simbol al victoriei prezente sub călăuzirea Lui și a asistat la promisiunea moștenirii care urma să fie dobîndită. Cu privire la tabăra de la Ghilgal și la rolul ei în strategia lui Iosua, vezi Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, p. 91-97, în special 92, 95 ș.urm. Kaufmann atacă de asemenea cu tărie teoriile eronate ale lui Alt și Noth care au susținut că Ghilgal a fost un altar vechi din istoria lui Beniamin (p. 67-69).

În anii care au urmat îngerul lui Dumnezeu s-a dus de la Ghilgal la Bochim, ca să condamne pe Israel care a uitat izbăvirea (Jud. 2:1); de aici s-a întors Ehud

pentru a-l omorî pe regele Moabului și pentru a izbăvi pe Israel (Jud. 3:19). Samuel obișnuia să viziteze Ghilgalul în circuitul său (1 Sam. 7:16); aici a fost confirmată cu jertfe de mulțumire instalarea lui Saul ca rege după înfrîngerea amoniților (1 Sam. 11:14-15; *cf.* 10:8). Dar mai tîrziu Saul a adus o jertfă pripită (1 Sam. 13:8-14) și tot la Ghilgal Samuel s-a despărțit pentru totdeauna de Saul după neascultarea acestuia în războiul cu amaleciții (1 Sam. 15:12-35). După revolta eșuată a lui Absalom, tribul lui Iuda l-a primit pe David la Ghilgal (2 Sam. 19:15, 40). Pe vremea lui Ahab și Ioram, Ilie și Elisei au trecut pe drumul acesta tocmai înainte de înălțarea lui Ilie la cer (2 Împ. 2:1) (deși unii, în mod inutil, consideră că locul acesta este diferit de Ghilgalul istoric) și tot aici Elisei a vindecat mîncarea de castraveți sălbatici a unui grup de profeți care s-au temut că sînt otrăviți (2 Împ. 4:38).

În timpul secolului al 8-lea î.d.Cr., cel puțin pe vremea lui Ozia și Ezechia, Ghilgal a devenit un centru de închinare formală și nespirituală care, la fel ca și închinarea de la Betel, a atras condamnarea din partea lui Amos (4:4; 5:5) și Osea (4:15; 9:15; 12:11). Legătura dintre Betel și Ghilgal (reflectată și în 2 Împ. 2:1-2) a fost întărită prin construirea unui drum între aceste cetăți (Muilenburg, *op. cit.*, p. 13). În fine, Mica (6:5) reamintește poporului de primul rol pe care Ghilgalul l-a avut în pelerinajul lor spiritual, fiind martor la neprihănirea și puterea mîntuitoare a lui Dumnezeu, „de la Sitim la Ghilgal", adică, de dincolo de Iordan pînă în țara promisă.

2. În Ios. 15:7, la granița de N a lui Iuda este menționată localitatea Ghilgal, „care este în fața suișului Adumim"; în descrierea paralelă a acestei granițe, ca fiind granița de S a lui Beniamin (Ios. 18:17), apare localitatea Ghelilot. Deși există posibilitatea, nu se știe cu certitudine dacă acest Ghilgal/Ghelilot este același cu faimosul Ghilgal de la E de Ierihon. Dacă nu sînt identice, trebuie să fie vorba de un alt „cerc" local, mai departe spre V. Sugestii cu privire la această graniță pot fi găsite în lucrarea lui Simons (*GTT*, p. 139-140, § 314, § 173, 326) care, însă, face prea multe modificări ale textului.

3. În Deut. 11:30 expresia „față în față cu Ghilgal" s-ar putea referi la canaaniții care locuiau în Araba (valea Iordanului) și nu la munții Ebal și Garizim. Dacă este așa, atunci este vorba de Ghilgalul istoric, vezi **1** de mai sus. Comparați *GTT*, p. 35, § 87-88.

4. Printre dușmanii înfrînți de Iosua apare și regele Goimului, de lîngă Ghilgal (Ios. 12:23), alături de regii din Dor și Tirța. Acest Ghilgal s-ar putea să fie capitala unui rege care a domnit peste o populație mixtă la marginea cîmpiei de coastă de la Șaron; uneori s-a sugerat că ar fi situat la Jiljūliyeh, la vreo 5 km N de Afec sau la 22 km NE de coasta de la Iope.

5. Localitatea Bet-Ghilgal, de unde au venit cîntăreți la dedicarea zidurilor Ierusalimului de către Neemia și Ezra, este ori faimosul Ghilgal (**1** mai sus), ori o localitate neidentificată încă (Neem. 12:29).

K.A.K.

GHIRGASIȚII. Un neam menționat alături de urmașii lui Canaan, în Gen. 10:16; 1 Cron. 1:14; făceau parte din populația foarte amestecată din Canaan care este descrisă în promisiunea originală dată lui Avraam (Gen. 15:21; *cf.* Neem. 9:8). Cu timpul ei au fost înfrînți de Israel (Deut. 7:1; Ios. 3:10; 24:11). În Ugaritul din N Canaanului (secolele 14/13 î.d.Cr.), ghirgasiții sînt atestați indirect prin două nume personale: *grgš* și *bn-grgš*, adică, Ghirgas și Ben-Ghirgas (referințele sînt date de Gordon în *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, p. 381, nr. 619). Ghirgasiții biblici și cei din Ugarit probabil că sînt diferiți de un popor din Asia Mică numit Karkiša în analele hitite și *krkš* în cronicile egiptene.

K.A.K.

GHIRZIȚII. O altă formă posibilă este „gherziții". Clanuri semi-nomade puțin cunoscute, asociate cu *gheșuriții și *amaleciții din partea de NV a *Neghebului; au fost exterminați de David (1 Sam. 27:8) cînd guverna la Țiclag ca vasal al regelui filistean Achiș.

K.A.K.

GÎT. 1. Termenul ebr. *'ōrep̄* este folosit cu referire la gît sau la ceafă; este tradus de asemenea „spate", cînd este folosit cu privire la dușmanii care întorc spatele în luptă (de ex. Exod. 23:27). Este folosit în idei similare cu privire la conflict (Gen. 49:8; Iov 16:12) și în expresia metaforică „tari la cerbice", care indică încăpățînare sau rebeliune (Deut. 31:27; 2 Împ. 17:14; Is. 48:4).

2. Un alt termen tradus cu gît este termenul ebr. *gārôn;* acesta se referă la partea anterioară a gîtului (Is. 3:16; Ezec. 16:11) sau beregata (Ps. 5:9; Ier. 2:25); a ajuns să însemne voce (glas) (Is. 58:1, „strigă în gura mare", lit. „strigă cu gîtul").

3. Termenul ebr. cel mai frecvent folosit pentru gît este *sawwā'r* în general; el este întrebuințat în contextul purtării unui jug care simbolizează supunere (Gen. 27:40; Ier. 30:8); purtarea unui lănțișor (Gen. 41:42); sau al căderii pe gîtul cuiva pentru a-l îmbrățișa (Gen. 33:4), sau uneori în expresia „a pune gîtul sub *piciorul unui cuceritor" (Ios. 10:24).

4. Cuvîntul gr. *trachēlos* este folosit cu privire la îmbrățișare (Luca 15:20) sau referitor la purtarea unui jug (Fapt. 15:10), sau despre purtarea unei pietre de moară, o piatră netedă mare, cu o gaură în mijloc, ca să tragă trupul în jos (Mat. 18:6). Pavel spune că și-a pus gîtul în joc, atunci cînd se referă la riscul decapitării (Rom. 16:4). De la *trachēlos* derivă verbul *trachēlizō*, „a expune gîtul", folosit în Evr. 4:13, la participiul perfect, diateza pasivă, în sensul de „descoperit".

B.O.B.

GLORIA IN EXCELSIS. Această sintagmă latină se referă în principal la o cîntare liturgică a cărei origine este în biserica patristică (*cf. SHERK*, 6, 501; *ODCC*) și care a fost inspirată de cîntarea îngerilor din Luca 2:14. La fel ca și în vedeniile lui Zaharia și Maria (Luca 1:13, 30), îmbărbătarea îngerului din Luca 2:10 este o dezvăluire a veștii bune pe care o aduce. Mesajele angelice anterioare au fost îndreptate în principal către persoanele care au primit vedeniile. Bucuria acestui mesaj este pentru tot poporul lui Dumnezeu; păstorii sînt doar reprezentanții unui grup mai mare care a așteptat și a dorit izbăvirea adusă de Mesia. Benedicția cîntării de laudă exprimă nu numai o spe-

ranță pentru viitor ci și realitatea care a devenit palpabilă prin nașterea lui Mesia:

Glorie (slavă) lui Dumnezeu în locurile preaînalte,
Și pace pe pămînt, între oamenii plăcuți Lui!

„Oamenii după bunăvoința lui Dumnezeu" („Oamenii plăcuți Lui") este versiunea mai bine atestată și este paralelă cu „poporul (norodul) Lui" din v. 10. Aceștia sînt cei peste care a fost revărsat harul izbăvitor al lui Dumnezeu și care Îi sînt plăcuți lui Dumnezeu (*cf.* Luca 3:22). Pacea pe care o proclamă îngerii nu este *pax romana*, o pace exterioară și trecătoare; este pacea care vindecă înstrăinarea dintre oamenii păcătoși și Dumnezeul sfînt (*cf.* Is. 9:6 ș.urm.; Rom. 10:15). (*BENEDICTUS.)

E.E.E.

GLORIE.

I. În Vechiul Testament

Cuvîntul „glorie" (sau „slavă") redă în general cuvîntul ebr. *kāḇôḏ* și comunică ideea de bază de „greutate", adică, ceva „cu greutate", sau comunică ideea de „vrednicie". Cuvîntul este folosit cu referire la oameni pentru a descrie bogăția, splendoarea sau reputația lor (deși în acest ultim sens cuvîntul *kāḇôḏ* este tradus „onoare" sau „cinste"). Gloria poporului Israel nu a constat în armatele sale ci a fost Iahve (Ier. 2:11). Cuvîntul poate însemna de asemenea „eul" sau „sufletul" (Gen. 49:6).

Cel mai important concept este acela al gloriei lui Iahve. Aceasta denotă revelația ființei, naturii și prezenței lui Dumnezeu pentru oameni, revelație însoțită uneori de fenomene fizice.

În Pentateuh gloria lui Iahve a însoțit poporul la ieșirea din Egipt și s-a arătat în norul care i-a condus prin pustie (Exod. 16:7, 10). Norul s-a oprit la Mt. Sinai, unde Moise a văzut gloria lui Dumnezeu (Exod. 24:15-18). Nici un om nu poate vedea fața lui Dumnezeu și să trăiască (Exod. 33:20), dar a fost revelată o oarecare viziune a gloriei Lui (Exod. 34:5-8).

Gloria lui Iahve a umplut cortul întîlnirii (Exod. 40:34-35) și s-a arătat în special la vremea jertfei (Lev. 9:6, 23). Se pare că toate aceste pasaje pot fi legate de „teofania în furtună", dar există și alte pasaje care sugerează mai multe cu privire la caracterul lui Iahve care trebuie făcut cunoscut pe tot pămîntul (Num. 14:21-22).

Cărțile istorice arată cum Templul a devenit locul unde a fost localizată în mod special gloria lui Iahve (1 Împ. 8:11; 2 Cron. 7:1-3).

În cărțile profeților există o concepție cvasifizică despre gloria lui Iahve, așa cum este în vedeniile lui Ezechiel (Ezec. 1:28 etc.), cît și o doctrină mai spiritualizată (Is. 40:4-5; 60:1-3 etc.). Vedenia lui Isaia în Templu se pare că îmbină ambele idei (Is. 6:1-4).

În Psalmi, de exemplu, pot fi întîlnite imaginile revelației în furtună (Ps. 18:29), cît și ideea unei arătări viitoare înaintea lumii a caracterului lui Dumnezeu (Ps. 57:11; 96:3).

II. În Noul Testament

NT urmează traducerea LXX și folosește *doxa* pentru termenul ebr. *kāḇôḏ*. În greaca seculară acest cuvînt înseamnă „opinie" sau „reputație". Primul sens dispare complet în LXX și în NT, iar cuvintele înrudite cu *kāḇôḏ* sînt traduse tot cu *doxa*.

În anumite locuri din NT *doxa* se referă la onoarea umană (Mat. 4:8; 6:29), dar cuvîntul este folosit în principal pentru a descrie revelația caracterului și prezenței lui Dumnezeu în Persoana și lucrarea lui Isus Cristos. El este oglindirea gloriei divine (Evr. 1:3).

Gloria lui Dumnezeu a fost văzută de păstori la nașterea lui Cristos (Luca 2:9, 14) și de către ucenici în timpul vieții Lui în trup (Ioan 1:14). Gloria Lui a fost revelată în mod deosebit în semnele *(sēmeia)* Lui (Ioan 2:11) și la schimbarea la față (Mat. 17:1-8; Marcu 9:2-8; Luca 9:28-36). Aceasta ne aduce aminte de urcarea lui Moise pe Sinai (Exod. 24:15), de urcarea lui Ilie pe Horeb (1 Împ. 19:8) și de vedenia gloriei lui Dumnezeu pe care au avut-o ei. Acum Cristos vede și reflectă în același timp gloria divină, dar nu este nevoie să fie construit un cort, deoarece Cuvîntul lui Dumnezeu și-a făcut un cort în trupul uman al lui Isus (Ioan 1:14), iar gloria Lui va fi revelată mai deplin la exodul viitor de la Ierusalim (Luca 9:31) și în final la parousia Sa (a doua venire).

În Evanghelia a patra ceasul gloriei este, în esență, ceasul supunerii la moarte (Ioan 7:39; 12:23-28; 13:31; 17:5; *cf.* Evr. 2:9).

Învierea și înălțarea sînt privite de asemenea ca manifestări ale gloriei lui Dumnezeu în Cristos (Luca 24:26; Fapt. 3:13; 7:55; Rom. 6:4; 1 Tim. 3:16; 1 Pet. 1:21). Dar mai presus de toate, gloria Lui va fi revelată în toată plinătatea la parousia (Marcu 8:38; 13:26 etc.).

Omul, care a fost făcut după chipul lui Dumnezeu și ca o oglindire a gloriei Lui (1 Cor. 11:7), pentru a avea o relație cu El, a ajuns lipsit de gloria Lui și și-a ratat destinul (Rom. 3:23) care a fost împlinit numai de Cristos, al doilea Adam (Evr. 2:6-9).

Gloria lui Dumnezeu pe fața lui Isus Cristos continuă să fie văzută și reflectată de Biserică (2 Cor. 4:3-6). Este gloria legămîntului nou (2 Cor. 3:7-11) și cei care suferă împreună cu Cristos au parte de ea în prezent (1 Pet. 4:14) și în viitor (Rom. 8:18). Țelul Bisericii este ca lumea să recunoască gloria care este a lui Dumnezeu (Rom. 15:9) și care poate fi văzută în faptele Lui (Fapt. 4:21), în ucenicii Săi (1 Cor. 6:20) și mai presus de toate în Fiul Său, Domnul gloriei (Rom. 16:27).

BIBLIOGRAFIE. A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 1949; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, p. 64 ș.urm.; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, p. 201 ș.urm.; S. Aalen, *NIDNTT* 2, p. 44-52; G. Kittel, G. von Rad, *TDNT* 2, p. 233-255.

R.E.N.

GNOSTICISM. Un termen derivat de la gr. *gnōsis*, „cunoaștere". Pînă în vremurile moderne a fost aplicat în exclusivitate unui grup de învățături eretice condamnate de Părinții Bisericii din primele secole creștine. În scrierile teologice din secolul al 20-lea termenul a fost aplicat în sens mai larg oricărei forme de crez religios care pune accentul pe vreo formă de dualism și/sau pe posedarea unei cunoașteri secrete. Astfel, zoroastrismul, mandaeismul, scrierile ermetice, sulurile de la Marea Moartă și chiar NT au fost descrise ca fiind „gnostice".

I. Definiția

Definirea gnosticismului reprezintă una dintre cele mai controversate probleme din zilele noastre și există două școli principale de gîndire: una, reprezentată de teologi conservatori britanici, cum este R. McL. Wilson, care sprijină o definire „îngustă" (adică, limitează termenul la ereziile creștine din secolul al 2-lea); și alta, popularizată în principal de teologi germani, cum sînt R. Bultmann și K. Rudolf, care sprijină o definire „lărgită" adică, include și alte grupuri cu o concepție similară).

Există dificultăți legate de definirea „lărgită" a termenului, deoarce în acest sens cuvîntul „gnosticism" ajunge să aibă un înțeles atît de larg încît aproape că își pierde caracterul specific și reprezintă cel mai mic numitor comun al gîndirii elenistice, în care dualismul de un fel sau altul a fost adesea trăsătura proeminentă.

În același timp, însă, există dificultăți și în legătură cu definirea precisă a gnosticismului. Unele grupuri din Biserica primară (de ex. valentinienii, naassenii) s-au auto numit, de fapt, gnostici. Dar Părinții Bisericii nu sînt nicidecum unanimi în încercările lor de a defini elementul comun al acestor grupuri. De fapt, Irenaeus a mers pînă acolo încît a spus că „există atîtea sisteme de mîntuire cîți învățători ai acestor doctrine mistice" (*Adv. Haer.*, 1. 21. 1).

Dar în ciuda existenței unor asemenea obstacole în calea ajungerii la o definiție cuprinzătoare, aceste grupuri din secolul al 2-lea au avut suficient de multe elemente comune încît să ne permită să ne formăm o idee despre crezul gnostic fundamental.

Piatra de temelie a acestui crez a fost dualismul cosmologic radical, adică, crezul că lumea creată (materială) era rea și că era total separată și în opoziție cu lumea spiritului. Dumnezeul suprem locuiește într-o splendoare intangibilă în această lume spirituală și El nu are nici un contact cu lumea materiei. Materia a fost creația unei ființe inferioare, *Demiurgul*. El, împreună cu ajutoarele sale, *archōns*, au ținut omenirea prizonieră în existența materială și au blocat calea sufletelor individuale care au încercat să se înalțe după moarte în lumea spirituală. Totuși, nici măcar această posibilitate nu era accesibilă oricui. Numai aceia care posedau o scînteie divină *(pneuma)* puteau spera să evadeze din existența lor corporală. Dar nici posedarea unei asemenea scîntei nu garanta în mod automat o astfel de evadare, deoarece aceștia trebuiau să primească iluminarea unei cunoașteri *(gnōsis)* mai înainte ca să poată deveni conștienți de propria lor stare spirituală: „... libertatea nu provine numai din spălare ci cunoscînd cine sîntem și ce am devenit, unde am fost sau unde am fost plasați, încotro ne grăbim, de la ce am fost izbăviți, ce este nașterea și ce este renașterea" (*Exc. Theod.* 78. 2). În majoritatea sistemelor gnostice descrise de Părinții Bisericii această iluminare este lucrarea unui izbăvitor divin care se coboară din lumea spirituală deghizat și identificat adesea cu Isus al creștinilor. Prin urmare, gnosticul consideră că mîntuirea înseamnă a fi conștient de existența acestei *pneuma* divine a sa și apoi, ca rezultat al acestei cunoașteri, să evadeze prin moarte din lumea materială în cea spirituală.

Gnosticii înșiși au conceput toate acestea într-o formă mitologică complexă, dar realitățile cu care corespundeau aveau un caracter mult mai existențial. Gnosticul încerca să-și descopere propria identitate și înțelegerea acestui fapt l-a determinat pe eminentul psihiatru Carl Gustav Jung, de exemplu, să bazeze multe dintre observațiile sale cu privire la natura umană pe înțelegerea gnosticismului antic.

Din punctul de vedere al creștinismului tradițional, gîndirea gnostică este străină de creștinism. Cadrul mitologic în care plasează mîntuirea duce la o depreciere a evenimentelor istorice legate de viața, moartea și învierea lui Isus. Concepția gnostică despre relația omului cu Dumnezeu duce la o negare a importanței persoanei și lucrării lui Cristos, întrucît în contextul gnostic „mîntuirea" nu este înțeleasă în termenii izbăvirii de păcat, ci ca o formă de auto-împlinire existențială.

II. Sursele

Cunoștințele noastre despre sectele gnostice provin din două surse diferite:

a. Părinții Bisericii

Cea mai importantă lucrare din această categorie este *Împotriva ereziilor*, de Irenaeus, deși Tertullian, Clement din Alexandria și Hippolytus din Roma au scris de asemenea pe larg despre aceleași subiecte. Unele dintre aceste scrieri sînt interdependente și toate au o perspectivă similară. Ele au fost scrise din punctul de vedere al creștinismului catolic ortodox (drept-credincios), pentru a combate ceea ce Părinții au văzut ca o pervertire a creștinismului apostolic „original" ai cărui apărători erau. Aceasta înseamnă că sînt lucrări tendențioase și nu expuneri imparțiale ale crezurilor gnostice. De asemenea, ele au fost scrise pe baza unor cunoștințe indirecte. Acest lucru era desigur inevitabil întrucît *gnōsis* prin însăși natura sa era foarte esoterică și de aceea nu era accesibilă unui neinițiat. Totuși, atunci cînd sînt comparate cu scrierile gnosticilor, se poate spune că scrierile Părinților Bisericii sînt corecte și credibile, cel puțin în schița generală, chiar dacă nu sînt întotdeauna corecte în unele detalii specifice.

b. Scrierile gnostice

Acestea constituie cea mai importantă sursă pentru cunoștințele noastre moderne despre gnosticism, întrucît ele nu suferă de nici unul din dezavantajele scrierilor patristice și ne permit să cunoaștem ideile din gîndirea gnostică.

O serie de scrieri gnostice izolate au fost cunoscute de mai multă vreme, inclusiv cîteva scrieri importante cum sînt *Pistis Sophia*, *Cărțile lui Jeû* și *cartea Apocrifă a lui Ioan*, precum și o serie de lucrări de mai mică importanță. Dar cea mai mare parte a cunoștințelor noastre directe despre scrierile gnostice provin dintr-o descoperire remarcabilă a 13 codice descoperite în 1945 în apropiere de Nag Hammadi, în Egiptul de sus (*CHENOBOSKION). Acestea au fost scrise în limba coptă, deși toate sînt traduceri ale unor scrieri originale grecești. Ele au făcut parte dintr-o bibliotecă adunată de o sectă creștină antică și în cele din urmă au fost abandonate prin anul 400 d.Cr. Ele conțin 52 de lucrări separate. Publicarea acestor texte a fost un proces lung și dificil și o ediție completă a textului original nu a devenit accesibilă decît în 1978. O traducere engl. a textelor a fost publicată cu un an înainte, deși unele dintre ele au fost cunoscute mult mai devreme din diferite articole și monografii științifice. Cu toate acestea, lucrarea de interpretare a acestor texte este de abia la început și orice evaluare

a lor în momentul de față nu poate fi decît provizorie și experimentală.

Unele dintre lucrările mai cunoscute descoperite la Nag Hammadi cuprind o serie de așa-numite „evanghelii". La fel ca și sursa Q a Evangheliei sinoptice, *Evanghelia după Toma* este o colecție de afirmații ale lui Isus, dintre care unele sînt paralele cu cele găsite în Evangheliile din NT. Altele sînt foarte diferite, deși unele dintre ele ar putea să fie afirmații autentice ale lui Isus. Dar este evident că această colecție, în ansamblul ei, a fost editată dintr-un punct de vedere dogmatic. *Evanghelia după Filip, Evanghelia adevărului, Evanghelia Egiptenilor*, în limba coptă, și *Evanghelia Mariei* au mai puține lucruri în comun cu Evangheliile din NT și au un caracter gnostic mai pronunțat.

Celelalte texte de la *Nag Hammadi* includ diferite colecții de rugăciuni, lucrări care poartă titlul *Apocryphon* („carte secretă" - a lui Iacov și a lui Ioan), o serie de alte cărți care poartă titlul *Apocalipsa* (lui Pavel, a lui Iacov, a lui Adam și a lui Petru), alături de exemple eterogene de scrieri gnostice speculative. Nu toate lucrările din această bibliotecă reprezintă același tip de gnosticism. Multe dintre ele par să fie de origine Valentiniană, dar nu toate pot fi încadrate în această categorie. De fapt, unele scrieri nu sînt deloc scrieri gnostice. Codex VI, de exemplu, conține o versiune coptică a scrierii lui Platon, *Republica*, iar alte două scrieri didactice (de înțelepciune) din biserica primară sînt păstrate în *Învățăturile lui Silvanus* (Codex VII) și *Afirmațiile lui Sextus* (Codex XII).

O întrebare importantă ridicată de aceste texte este natura gnosticismului, în comparație cu creștinismul. A fost oare cu adevărat o erezie creștină, așa cum au presupus Părinții - sau a fost un crez necreștin care, în anumite cercuri, s-a suprapus peste ideile creștine? Potrivit dovezilor care au fost obținute pînă în prezent, textele de la Nag Hammadi par să indice că au existat forme necreștine de gnosticism. Lucrul acesta poate fi văzut cel mai clar într-o comparație dintre *Fericitul Eugnostos* și *Sophia lui Isus Cristos*. Cele două lucrări se aseamănă atît de mult încît este evident că ele trebuie să fie versiuni diferite ale aceluiași text, deși prima lucrare este scrisă sub forma unui tratat religios-filozofic elaborat de un învățător pentru elevii săi, în timp ce a doua lucrare este scrisă sub forma unui discurs de după înviere ținut de Cristosul înviat ucenicilor Săi. Un studiu detaliat al acestor două texte tinde să confirme că *Fericitul Eugnostos* este versiunea originală, care a fost creștinizată mai tîrziu ca *Sophia lui Isus Cristos*. Alte texte, cum sînt *Apocalipsa lui Adam* și *Parafraza lui Sem*, par să reprezinte de asemenea o formă necreștină de gnosticism.

III. Originea

De unde a provenit gnosticismul? Potrivit cu afirmația Părinților Bisericii, el este o distorsionare a creștinismului. Dar ideea aceasta a fost abandonată aproape în unanimitate deoarece este incompatibilă cu dovezile existente. Totuși, nu există un acord de păreri cu privire la originea gnosticismului. Este ușor de recunoscut faptul că un anume concept gnostic are afinități cu concepte din alte religii, dar este foarte dificil să stabilim cu exactitate originea gîndirii gnostice.

Unii cred că gnosticismul a fost oarecum asociat cu iudaismul, într-una din formele sale, și nu încape îndoială că unele idei din VT ocupă un loc important în speculațiile gnostice, deși apar întotdeauna într-un context care le rupe din cadrul autentic de idei specifice Vechiului Testament. Alții observă asemănările dintre gnosticism și genul de dualism întîlnit frecvent în scrierile filozofilor greci. Descoperirea unei părți din *Republica* lui Plato la Nag Hammadi demonstrează clar că ideile lui nu erau străine gnosticilor, deși în același timp nu este o dovadă că a existat o legătură intrinsecă între cele două.

O altă origine a gnosticismului a fost căutată în religia iraniană. Și în cazul acesta dovezile sînt neconcludente, deși nu se poate nega că gnosticismul, în concepția sa, este mult mai apropiat de conceptele ciclice ale religiilor orientale derivate de la Zoroastrism, decît de creștinismul tradițional.

Este imposibil să staiblim cu certitudine originea gnosticismului. De fapt, este puțin probabil să fi avut o singură origine, deoarece gîndirea gnostică - prin însăși esența sa - a fost extrem de sincretistă iar adepții ei au fost gata întotdeauna să folosească idei religioase din surse diferite, dacă acestea puteau să servească propriile lor scopuri.

IV. Probleme legate de interpretarea Noului Testament

Studiul gnosticismului îi pune cercetătorului NT două probleme majore:

a. Gnosticismul precreștin

Potrivit lui Reitzenstein (ale cărui idei au fost preluate de Bultman și de mulți alți teologi germani), atunci cînd a apărut creștinismul în lumea elenistică, apostolii lui au descoperit că exista deja o concepție cuprinzătoare despre lume și viață care combina gîndirea greacă și cea orientală și care includea coborîrea unui izbăvitor divin care mîntuia sufletele oamenilor. Această concepție „gnostică" a fost preluată în întregime de primii creștini și a fost aplicată la experiența lor cu Isus, așa încît El a devenit Izbăvitorul ceresc. Astfel, însuși NT poate fi privit ca o formă de gnosticism creștinizat.

Ideea că gnosticismul este mai vechi decît creștinismul este confruntată cu o serie de probleme. În primul rînd, nu există nici o dovadă în privința aceasta, nici în textele cunoscute de Reitzenstein și nici în cele cunoscute de noi. Textele de la Nag Hammadi au arătat că au existat forme necreștine de gnosticism, dar aceasta nu constituie o dovadă pentru existența unui gnosticism precreștin.

Ideea că NT ar fi o formă de gnosticism este nefondată, deoarece există diferențe fundamentale între concepțiile gnosticilor și cele ale scriitorilor NT. Gnosticii erau adepții unei concepții ciclice despre timp și ideea de istorie era lipsită de sens pentru ei. Mîntuirea gnostică nu putea avea nici o semnificație în viața aceasta, ci era doar o evadare din existența temporală în lumea spiritului. În contrast cu aceasta, atît VT cît și NT pun accent pe faptul că timpul și istoria sînt importante și au o semnificație divină. Dumnezeu a acționat în cursul procesului istoric atît ca și Creator cît și ca Mîntuitor, pentru a obține mîntuirea poporului Său. În timp ce pentru gnostici Dumnezeu poate fi cunoscut numai printr-o evadare din istorie, pentru creștin Dumnezeu poate fi cunoscut în mod suprem tocmai pentru că El a intervenit în istorie, concret prin viața, moartea și învierea lui Isus

Cristos. Mîntuirea creştină este ceva de care poţi să te bucuri aici şi acum, în lumea aceasta, şi nu într-o lume „spirituală" nepămîntească.

b. Erezie şi ortodoxie

Totuşi, gnosticismul, nu este irelevant pentru studiul NT. Urme de crez „gnostic" pot fi găsite într-o serie de scrieri din NT, în special în crezurile bisericii din Corint, oglindite în 1 Cor. Oamenii aceştia credeau că, întrucît ei posedau o „cunoaştere" specială, sînt eliberaţi de regulile obişnuite ale societăţii şi pretindeau că trăiesc chiar şi în prezent într-o existenţă „spirituală", pe un plan superior. Ei considerau că învierea este ceva de domeniul trecutului, deoarece interpretau învierea în mod spiritual la fel ca mulţi gnostici. Şi la fel ca alţi gnostici, ei puneau un accent mare pe presupusele proprietăţi magice ale sacramentelor creştine.

S-a presupus adesea că Epistola către Coloseni indică existenţa unei concepţii similare, dar nu identice, în biserica din Colose, iar scrisorile către cele şapte biserici din Apoc. 1-3 confirmă prezenţa unor idei „gnostice" similare în alte biserici din aceeaşi zonă a Asiei Mici. Epistolele pastorale merg pînă acolo încît condamnă făţiş ceea ce pe nedrept este numit „*gnōsis*" (1 Tim. 6:20), iar 1 Ioan pare să fie scrisă împotriva unui oarecare gen de învăţături „gnostice".

Scriitorii NT condamnă aceste idei. Deşi ei folosesc adesea terminologia gnostică cînd combat gnosticismul, ei arată clar că nu acceptă nuanţele gnostice ale termenilor. Dar în acelaşi timp, faptul că asemenea idei par să fi fost contemporane şi poate larg răspîndite în biserici din diferite părţi ale Imperiului Roman, dă o oarecare credibilitate ipotezei lui W. Bauer conform căreia în secolul întîi d.Cr. diferenţa dintre erezie şi ortodoxie (crezul creştin fundamental) nu era definită atît de clar cum a ajuns să fie definită mai tîrziu de către Părinţii anti-gnostici ai Bisericii catolice.

BIBLIOGRAFIE. Texte: W. Foerster, *Gnosis: A selection of Gnostic Texts, I. Patristic Evidence*, 1972; *II. Coptic and Mandaic sources*, 1974; J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, 1977; D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography, 1948-1969*, 1971, şi suplimentele anuale în *NovT*; W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 1971; H. Jonas, *The Gnostic Religion*², 1963; W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, 1971; idem, *Paul and the Gnostics*, 1972; R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, 1958; *idem*, *Gnosis and the New Testament*, 1968; W. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, 1973.

J.W.D.

GOFER, LEMN DE. (Ebr. *ᵃṣê-gōper*). Lemnul din care a fost construită arca lui Noe (Gen. 6:14). Mulţi comentatori l-au identificat cu lemnul de chiparos, pe baza asemănării numelui (gr. *kyparissos*). Alţii, observînd asemănarea cu cuvîntul ebr. *kōper* (*SMOALĂ), au sugerat un *pom răşinos. S-ar putea ca acest cuvînt să fie legat în vreun fel de termenul acadian *gubru/gudru* „colibă de trestii (a unui cioban)", şi o astfel de paralelă cuneiformă este sugerată de construcţia *ᵃṣê*, care ar putea corespunde cu determinativul *giš*, care precede numele pomilor şi ale obiectelor de lemn şi care este citit işu sau iş în limba acadiană. Vezi *The Chicago Assyrian Dictionary*, 5, 1956, p. 118.

T.C.M.

GOG ŞI MAGOG. În Ezec. 38:2 ne este prezentat „Gog, din ţara lui Magog, domnul *Meşecului şi Tubalului". LXX a interpretat Magog ca un popor şi nu o ţară. Singura identificare rezonabilă a lui Gog este cu Gyges, regele din Lydia (cca 660 î.d.Cr.) - asir. Gugu; Magog ar fi putut fi cuvîntul asirian *mā(t) gugu*, „ţara lui Gog". Legătura cu popoare de la extremităţile lumii cunoscute în vremea aceea (Ezec. 38:5-6; *cf.* Apoc. 20:8), sugerează că trebuie privite ca personaje escatologice şi nu ca nişte regi care pot fi identificaţi în istorie. Aceasta este interpretarea în Apoc. 20:8 şi în literatura rabinică. Identificarea obişnuită a lui Roş cu Rusia, Meşec cu Moscova şi Tubal cu Tobolsk în Siberia nu are nici o valoare hermeneutică, deşi unele dintre triburile mai sălbatice din Rusia s-ar fi putut încadra în explicaţia dată.

Întrucît nu trebuie să interpretăm Ezec. 38-39 ca fiind evenimente care au loc în timp înainte de cele din Ezec. 40-48, iar tradiţia rabinică îl plasează pe Gog după zilele lui Mesia, nu este necesar să vedem o contradicţie între Ezechiel şi Apocalipsa, dacă interpretăm „mileniul" în sensul pe care l-au dat rabinii „zilelor lui Mesia".

H.L.E.

GOLAN. Cetatea de refugiu cea mai nordică din Transiordania, în teritoriul lui Manase, în Basan (Deut. 4:43), şi o cetate levitică (Ios. 21:27). Localizarea este incertă, dar poate fi identificată cu Sahm el-Jolan, la 22 km E de Afec (Hippos). Districtul Gaulanitis a fost numit mai tîrziu după numele acestei cetăţi.

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, p. 377.

N.H.

GOLIAT. Un *uriaş din Gat care făcea parte din armata filisteană (1 Sam. 17:4). Este posibil ca Goliat să fi descins din acea rămăşiţă a lui Refaim care, după ce a fost împrăştiată de amoniţi (Deut. 2:20-21; 2 Sam. 21:22), s-a refugiat la filisteni. Pentru o discuţie cu privire la originea sa, vezi G. A. Wainwright, „Early Philistine History", *VT* 9, 1959, p. 79 ş.urm. Înălţimea lui este dată ca „şase coţi şi o palmă", adică, 3,2 m, dacă un cot este considerat 52,5 cm (*GREUTĂŢI ŞI MĂSURI). Faptul că, deşi acesta este un fenomen neobişnuit, nu este totodată imposibil, a fost confirmat de descoperirea în Palestina a unor schelete omeneşti de dimensiuni similare şi datînd cam din aceeaşi perioadă.

Goliat a fost omorît de *David la Efes-Damim, într-o luptă al cărei caracter religios este atestat de 1 Sam. 17:43, 45; probabil că este atestat şi de fuga filistenilor, dacă aceasta este atribuită convingerii lor că Dumnezeul lui Israel l-a biruit pe zeul lor (*cf.* 2 Sam. 23:9-12; 1 Cron. 11:12 ş.urm.). Sabia lui Goliat, care a fost păstrată într-un templu din Nob, a fost dată de preotul Ahimelec lui David cînd acesta a fugit dinaintea lui Saul la regele din Gat, pentru care arma probabil că reprezenta un cadou valoros.

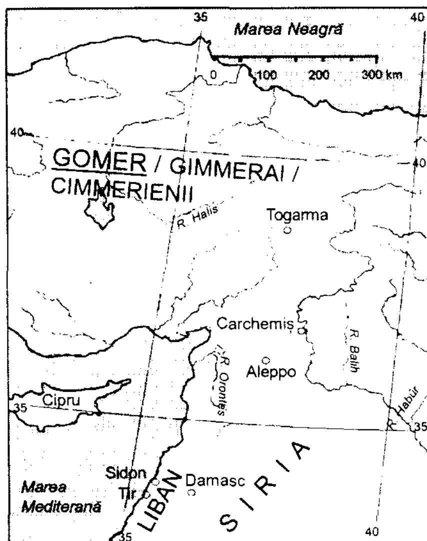
Două menționări ulterioare ale numelui i-au pus în nedumerire pe cercetători. Ni se spune că Elhanan l-a omorît pe „(fratele lui) Goliat din Gat" - 2 Sam. 21:19, și iarăși (fără paranteze) în 1 Cron. 20:5, unde numele victimei este Lahmi. S-ar putea ca *Elhanan să fi fost numele original al lui David. Pe de altă parte, unii au sugerat că acest Goliat s-ar putea să fi fost fiul adversarului lui David. Pentru o discuție mai completă a problemei și a soluțiilor posibile, vezi S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1913; și E. J. Young, *IOT*, 1949, p. 181 ș.urm.

J.D.D.

GOMER. (*gōmer*, „împlinire"). **1.** Fiul cel mai mare al lui Iafet și tatăl lui Așchenaz, Rifat și Togarma (Gen. 10:2-3). În Ezec. 38 poporul Gomer este asociat îndeaproape cu casa lui Togarma în armata lui Gog și probabil că poate fi identificat cu poporul Gimirrai (Cimerienii) din antichitate, un grup arian care a cucerit Urartu (Armenia) din Ucraina lor natală cîndva înainte de secolul al 8-lea î.d.Cr., cînd apar ca dușmani ai Asiriei.

2. Fiica lui Diblaim și soția lui *Osea (Osea 1:3). Ea a născut pe Izreel, Lo-Ruhama și Lo-Ami (Osea 1).

G.W.G.



Regiunea ocupată de Gomer, cunoscut ca Gimirrai (Gimmerai), teritoriul „Cimerienilor".

GOSEN. 1. Teritoriul dat lui Israel și urmașilor săi în timpul șederii lor în Egipt. Localizarea și întinderea exactă rămîn incerte, dar este cert că el se afla în Egipt (Gen. 47:6, 27), în Delta de E a Nilului: Gen. 47:6 și 11 identifică Gosenul cu „ținutul lui Ramses", numit astfel după cetatea reședință Ramasen, Pi-Ramessē din NE Deltei, numită în Biblie *Ramses. Autenticitatea interpretărilor topografice din LXX este incertă. Delta de E ar fi fost suficient de „aproape" de curtea regală (Gen. 45:10) pentru ca Iosif să-l poată sluji pe faraonul (probabil Hyksos) la *Memphis (în apropiere de Cairo) sau Avaris (NE Deltei), *cf.* Gen. 46:28-29; de asemenea, Moise ar fi putut discuta cu faraonul său la Ramaseu (Exod. 7-12). Gosenul a fost o regiune potrivită pentru turme și cirezi (Gen. 46:34; 47:1, 4, 6, 27; 50:8). A continuat să fie ținutul evreilor pînă la Exod și de aceea a fost ferit în mare măsură de plăgi (Exod. 8:22; 9:26); cu toate acestea, existau legături strînse cu egiptenii care locuiau în aceeași zonă (vezi de ex. Exod. 11:2-3; 12:35-36). Numele *Gsmt* care apare în anumite texte egiptene a fost identificat cîndva cu ebr. Gosen prin termenul „Ghesem" din LXX, dar termenul egip. ar trebui citit *Šsmt* și de aceea este irelevant pentru discuția noastră.

2. Un district din S Palestinei (Ios. 10:41; 11:16), numit probabil după **3,** un oraș din dealurile de S ale Palestinei (Ios. 15:51), probabil în apropiere de Zāhiriyeh, la cca 19 km SV de Hebron (potrivit lui Abel) sau undeva mai departe spre E (*GTT*, 1959, § 285-287, 497). (*GHEDER.) (Vezi harta ținutului Gosen în pagina 503)

K.A.K.

GOZAN este identificat cu localitatea Guzana din antichitate, în prezent Tell Halaf, pe cursul superior al rîului Habur. Israeliții din Samaria au fost deportați aici în anul 722 î.d.Cr. (2 Împ. 17:6; 18:11). Sanherib, în scrisoarea sa către Ezechia (2 Împ. 19:12 = Is. 37:12), se referă la pedeapsa nemiloasă dată acestei capitale provinciale asiriene cînd s-a răsculat în anul 759 î.d.Cr. Excavații făcute în 1899, 1911-13 și 1927 (M. von Oppenheim, *Tell Halaf*, 1933) au scos la lumină tăblițe din secolele al 8-lea și al 7-lea î.d.Cr. în care pot fi întîlnite nume semitice care atestă, sau explică, prezența exilaților din Israel (*AfO Beiheft* 6).

D.J.W.

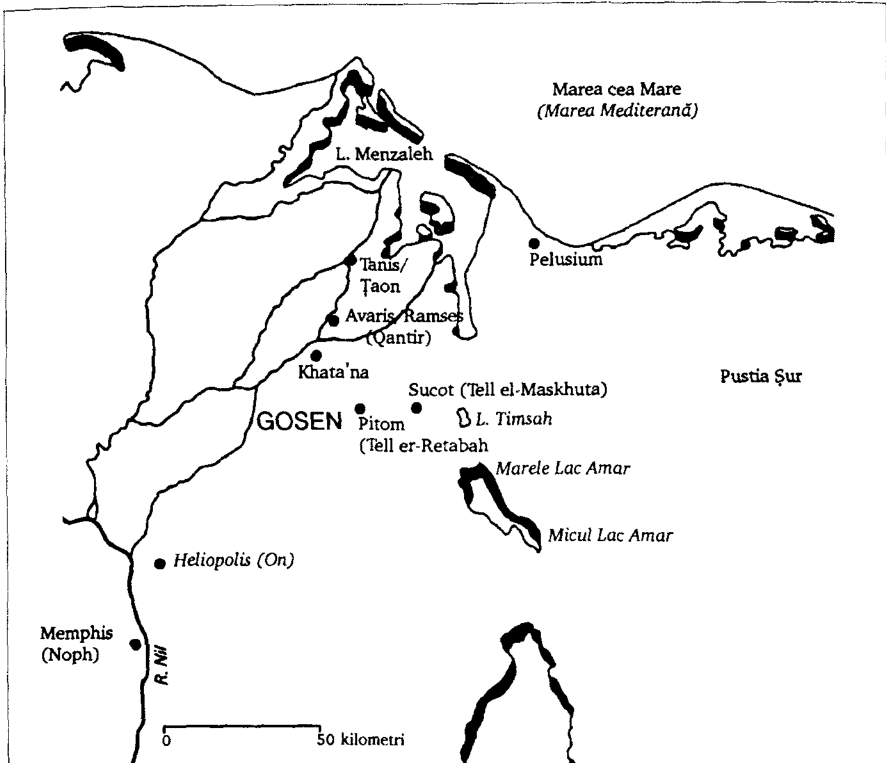
GRAȚIE, vezi **HAR.**

GRAPĂ. Un utilaj agricol cu dinți, tras peste pămînt pentru a sparge bulgării de pămînt după arat. Verbul (ebr. *śāḏaḏ*) apare întotdeauna în paralel cu verbele „a ara" sau „a sparge bulgării de pămînt" (Iov. 39:10; Is. 28:24; Osea 10:11). Nu se știe exact ce formă avea acest utilaj; era tras de un bou (Iov. 39:10), dar nu există nici un desen care să indice că ar fi avut forma grapei moderne. Cuvîntul ebr. *hārîs* (2 Sam. 12:31) indică o unealtă ascuțită sau cu vîrf. A.R.M.

GRĂDINĂ. S-a promis că viața poporului răscumpărat al lui Dumnezeu va fi ca o grădină udată, ordonată și roditoare (Is. 58:11; Ier. 31:12; *cf.* Num. 24:6).

În Egipt evreii au cunoscut grădini de zarzavaturi foarte productive (Deut. 11:10; *cf.* Num. 11:5; *MÎNCARE). Grădinile erau alimentate cu apă printr-un șanț de irigații sau erau udate cu mîna; o rețea de canale de pămînt traversau în cruce straturile de zarzavaturi, ca o tablă de șah. Prin dărîmarea sau refacerea cu piciorul a peretelui unui asemenea canal, apa putea fi distribuită după cum era nevoie.

În Palestina oamenii au cultivat grădini de zarzavaturi („grădină de *verdețuri", 1 Împ. 21:2; „semănături", Is. 61:11) și de pomi fructiferi (Amos. 9:14;



Gosen și regiunea din Delta Nilului.

Ier. 29:5, 28; Cînt. 4:16). Grădinile pot fi asociate, cel puțin în parte, cu viile, livezile de măslini sau livezile, în general (Ecl. 2:5; Amos 4:9; *cf.* 1 Împ. 21:2). Mirodeniile și plantele rare erau întîlnite în grădinile regale și în cele ale nobililor (Cînt. 5:1; 6:2, 11 (nuci); *cf.* 4:12-16 în general; Ecl. 2:5). Acestea și celelalte grădini erau înconjurate cu un zid (*cf.* Cînt. 4:12) și trebuia să fie udate, de la un izvor sau dintr-un bazin (Cînt. 4:15; *cf.* Ecl. 2:5-6; contrast cu Is. 1:30). Uneori în grădini se mai afla și o casă de vară (2 Împ. 9:27). „Grădina regelui" de la Ierusalim era un loc binecunoscut (2 Împ. 25:4; Ier. 39:4; 52:7; Neem. 3:15); despre palatul regal al Persiei ni se spune că avea grădini de plăcere (Est. 1:5; 7:7-8). Regii egipteni și mesopotamieni au avut de asemenea grădini frumoase; o grădină a ocupat cîndva o curte interioară mare din palatul somptuos al regilor canaaniți de la Ugarit (sec. 14-13 î.d.Cr.). Pentru informații complete despre grădinile din Asiria și Babilonia și despre numeroșii pomi și plante pe care le-au conținut, vezi *Reallexikon der Assyriologie*, 3, 1959, p. 147-150, de Ebeling, Meissner și Weidner.

Mormintele erau situate uneori în grădini (2 Împ. 21:18, 26; Ioan 18:1, 26; 19:41; *GHETSIMANI). O folosire mai puțin salutară a grădinilor era pentru ritualurile păgîne, asociate probabil cu cultul fertilității din Canaan (Is. 1:29; 65:3; 66:17).

Grădina *Eden a fost un simbol al fertilității create de Dumnezeu (Gen. 13:10; Is. 51:3 etc.). K.A.K.

GRĂDINA REGELUI. Un spațiu deschis în Ierusalim, în apropiere de „poarta dintre cele două ziduri" (2 Împ. 25:4; Ier. 39:4; 52:7) și aproape de Scăldătoarea *Siloam (Neem. 3:15). „Cele două ziduri" (*cf.* Is. 22:11) probabil că erau zidurile de lîngă „Poarta Izvorului", la SE de Ofel, de-a lungul părții de V a dealului răsăritean al Ierusalimului și de-a lungul părții de E a dealului apusean (S. R. Driver, *Jeremiah*, 1918, p. 239; N. Grollenberg, *Atlas*, Hărțile 24B & C). J.D.D.

GRECIA. Originea grecilor este o enigmă faimoasă. Limba lor este indo-europeană și cele mai vechi teritorii în care s-a vorbit această limbă sînt statele miceniene din Peloponez (așa cum s-a stabilit prin descifrarea scrierii liniare B), în mileniul al 2-lea î.d.Cr. În perioada în care își fac apariția în istorie, în primul mileniu, ei puteau fi întîlniți de ambele părți ale Mării Egee.

Prima înflorire a celor două instituții care au devenit caracteristice pentru elenism, filozofia speculativă și sistemul de guvernare republican, se pare că a avut loc pe coasta Ioniană a Asiei Mici. Ionia corespunde probabil cu Iavan din VT (Is. 66:19). Zona ocupată de greci nu a fost niciodată statică. Republici grecești au fost înființate în zona Mării Negre, în Sicilia și S Italiei, iar în V au ajuns pînă în Marsilia și

Spania. După Alexandru cel Mare au existat state grecești în E, pînă în India. Sub conducerea Seleucizilor și în special sub stăpînirea romană, națiunile vechi și bogate din Asia Mică și din Levant au fost împărțite în mod sistematic în multe sute de republici grecești, lăsînd numai regiunile cele mai înapoiate sub conducerea regilor băștinași sau a preoților. Această fragmentare politică a fost întotdeauna caracteristică grecilor, la fel ca și subordonarea față de puterile străine. Grecia nu a fost niciodată o unitate politică. „Regele Greciei" (*yāwān*, Dan. 8:21) trebuie să fie unul dintre domnitorii *macedonieni, Alexandru sau un Seleucid, care a deținut controlul asupra multor state grecești, dar nu asupra tuturor. „Grecia" *(Hellas)* din Fapt. 20:2 trebuie să se refere la provincia romană *Ahaia care, deși includea o mare parte a vechilor state grecești, era acum aproape o zonă stagnantă în ceea ce privește helenismul.

Pe de altă parte, influența crescîndă a instituțiilor grecești a adus o unificare la un nivel diferit. Întregul bazin răsăritean al Mediteranei, și o suprafață care se întindea cu mult dincolo de acesta, au fost ridicate la nivelul comun de civilizație pe care l-a oferit helenismul. Atît bogăția statelor cît și gradul de standardizare sînt atestate de ruinele splendide care s-au păstrat în regiunile acestea pînă în zilele noastre. Idealul unei vieți libere și culte, într-o comunitate autonomă mică, a fost cîndva lucrul cu care se puteau lăuda cîteva state egeene, dar acum era acceptat în mod aproape universal. *Atena a continuat să fie un centru de cultură, dar Pergamul, Antiohia și Alexandria, și multe alte cetăți din lumea nouă, au rivalizat cu ea și au eclipsat-o.

Statul oferea nu numai educație ci și spectacole strălucite și o gamă de servicii sanitare și sociale mai largă decît multe comunități moderne. Apartenența la o asemenea republică și folosirea limbii grecești erau un semn de civilizație (Fapt. 21:37-39). Un asemenea om putea fi numit „grec", indiferent de rasa lui (Marcu 7:26); toți ceilalți erau „barbari" (Rom. 1:14). Termenul „eleniști" (greci) din Fapt. 6:1; 9:29 arată probabil că această distincție se aplica și în sînul comunității etnice evreiești. Termenul „grec" *(hellēn*, Fapt. 11:20; 19:17; Rom. 1:16 etc.) este folosit însă în mod obișnuit în NT pentru ne-evrei și practic era echivalent cu „Neamuri". *Grecii erau adesea prezenți în sinagogi, ca observatori (Ioan 12:20; Fapt. 14:1; 17:4; 18:4), dar exclusivismul național al Israelului era păstrat cu gelozie. Scoaterea Evangheliei din acest tipar a marcat nașterea religiei creștine în forma ei universală. Traducerea din ebraică în greacă a pus Evanghelia la dispoziția tuturor oamenilor civilizați și a produs de asemenea NT.

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 1940; M. I. Finley, *The Ancient Greeks*, 1963; A. Andrewes, *The Greeks*, 1967; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1974.

E.A.J.

GRECII. În NT sînt folosite două cuvinte: *Hellēnes* și *Hellēnistai*. Termenul *Hellēnes* se referă la locuitorii Greciei sau la urmașii lor (*cf.* Fapt. 16:1; Rom. 1:14). De asemenea, este folosit ca echivalent pentru „neamuri" (ne-evrei), pentru a-i descrie pe aceia care nu sînt de origine evreiască (*cf.* Rom. 10:12; Gal. 3:28).

Termenul *Hellēnistai* este o enigmă. Este întîlnit numai în Fapt. 6:1; 9:29 (unde manuscrisul A redă *Hellēnas*) și 11:20 (ca variantă, deși probabil că *Hellēnas* este de preferat). Interpretarea tradițională a termenului *Hellēnistai* este „evrei care vorbesc grecește"; obiecția este că Pavel, care vorbea grecește, se numește pe sine *Hebraios* (Filip. 3:5), care în Fapt. 6:1 este pus în contrast cu *Hellēnistai* (*cf.* C. F. D. Moule, *ExpT* 70, 1958-9, p. 100). Au fost oferite diferite alternative: de ex. evreii care vorbeau numai grecește (Moule, *loc. cit.*); evreii din diaspora care vorbeau grecește dar care locuiau în Palestina (J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies*, 1962, p. 116 ș. urm.); evreii „non-conformiști" influențați de elenism și cunoscuți pentru opoziția lor față de Templu (O. Cullmann, *ExpT* 71, 1959-60, p. 8-12, 39-43; vezi și *The Johannine Circle*, 1976).

S.S.S.

GREUTĂȚI ȘI MĂSURI.

1. ÎN VECHIUL TESTAMENT

Metrologia, o știință exactă, are nevoie de o aprobare legală pentru a impune autoritatea conferită unui anumit sistem. În Orientul Apropiat antic standardele erau diferite de la un district la altul și de la o cetate la alta și nu există nici o dovadă că Israelul ar fi folosit un sistem integrat. David (2 Sam. 14:26) și Ezechiel (45:10) au decretat anumite standarde fundamentale de greutate și de măsură. Tradiția rabinică potrivit căreia măsurile standard erau păstrate în Templu nu a fost confirmată (*cf.* 1 Cron. 23:29). Totuși, Legea prevedea ca evreii să folosească greutăți și măsuri drepte și o cumpănă dreaptă (Lev. 19:35-36; Ezec. 45:10). Profeții i-au acuzat pe negustorii care, prin mărirea sau micșorarea greutăților lor (Deut. 25:13), prin folosirea unor greutăți false (Mica 6:11) sau a unor cumpene false (Prov. 11:1; 20:23), îi înșelau pe semenii lor. Importanța acestui îndemn poate fi înțeleasă mai bine dacă știm că în antichitate cumpenele aveau un interval de eroare de pînă la 6 la sută (*PEQ* 74, 1942, p. 86) și dintre greutățile evr. găsite pînă în prezent și care aveau înscrise pe ele aceeași cantitate de greutate doar cîteva s-au dovedit a fi exact identice. Datorită acestui fapt, greutățile și măsurile antice pot primi numai un echivalent aproximativ în unitățile de măsură moderne.

I. Greutăți

Greutățile antice erau pietre (ebr. *'eḇen*) cioplite în diferite forme, avînd de obicei o bază plată și erau ușor de recunoscut (de ex. broaște țestoase, rațe, lei). Pe aceste greutăți era înscrisă de obicei greutatea lor și standardul folosit. Greutățile erau purtate într-o traistă sau într-o pungă (Deut. 25:13; Mica 6:11; Prov. 16:11) așa încît cumpărătorul putea compara cu greutăți „care mergeau la orice negustor" dintr-un anumit loc (Gen. 23:16).

a. Talantul (ebr. *kikkār*, „rotund"; acad. *biltu*, „povară"; gr. *talanton*, „greutate"). Aceasta era unitatea cea mai mare, numită probabil după forma caracteristică în care erau turnate lingourile mari de metal, cum este cazul capacului de plumb al efei (Zah. 5:7). Era folosit pentru a cîntări aur (2 Sam. 12:30 etc.), argint (1 Împ. 20:39), fier (1 Cron. 29:7) și

bronz (Exod. 38:29). În venitul anual al lui Solomon se includeau 666 de talanți de aur (1 Împ. 10:14).

Cei 30 de talanți de aur plătiți de Ezechia ca tribut (2 Împ. 18:14) corespund cu suma pe care pretinde Sanherib că a primit-o (Anale), dînd de înțeles că în Iuda și în Asiria era folosit în vremea aceea un talant similar. Acesta s-ar putea să fie talantul „ușor", de 30 kg, cum s-a găsit înscris pe greutățile babiloniene în formă de rață, care cîntăreau 29,76-30,27 kg. O greutate găsită la Tell Beit Mirsim (4565 g) a fost considerată ca fiind acest talant de 30,43 kg, sau mai probabil, de 28,53 kg (adică, 8 mine de 570,6 g = 8 x 50 sicli de 11,41 g; vezi mai jos).

Alte greutăți babiloniene arată că era folosit și un talant „greu" sau dublu, a cărui greutate era între 58,68 și 59,82 kg, adică, cca 60 kg.

b. Mina (ebr. *māneh*; acad. *manû*) era o greutate folosită pentru a cîntări aurul (1 Împ. 10:17), argintul (Ezra 2:69; Neem. 7:71-72) și alte lucruri de valoare. Talantul era împărțit în 60 de mine de cîte 50 de sicli, sau 50 de mine de cîte 60 de sicli. Există oarecari dovezi că în Palestina era folosită în vremuri pre-exilice mina de 50 de sicli, cum este cazul la Ras Shamra. Cînd 603.550 de bărbați au plătit taxa de 1/2 sicli (vezi *f. beka*), s-au adunat 100 de talanți și 1.775 de sicli, adică, 3.000 de sicli într-un talant (ca la Ras Shamra); această împărțire poate fi interpretată la fel de bine prin ambele standarde. Totuși, multiplii de 50 de sicli (de ex. 400 - Gen. 23:15; 500 - Exod. 30:24; 5.000 - 1 Sam. 17:5; 16.750 - Num. 31:52) par să fie o dovadă convingătoare pentru folosirea minei de 50 de sicli.

Reformele metrologice ale lui Ezechiel au inclus redefinirea minei ca 60 de sicli (45:12, *TM*, 20 + 25 + 15). Astfel, mina evr. nouă, formată din 20 (ghera) x 60 (sicli) păstra valoarea minei neschimbată în raport cu mina babiloniană, care conținea 24 *(girū)* x 50 *(šiqlu)* = 1.200 ghera.

c. Siclul (ebr. *šeqel*; acad. *šiqlu*; aram., ugar, *tql*) era greutatea de bază și era comună tuturor sistemelor metrologice semite (*šāqal*, „a cîntări"). Valoarea siclului a variat considerabil în diferite vremuri și în diferite zone:

(i) Siclul regal, stabilit după „greutatea regelui" (2 Sam. 14:26), era un standard cunoscut și în Babilon. Probabil că a fost siclul „greu" de la Ras Shamra (*kbd*). Examinarea greutăților descoperite la Gabaon, Ghezer, Meghido și Tell en-Nasbeh indică un siclu „greu" de 12,5-12,88 g, adică, aproximativ 13 g (0,457 uncii).

(ii) Siclul obișnuit era folosit adesea pentru a cîntări obiecte de metal (1 Sam. 17:5; armura lui Goliat, 5.000 de sicli - 56,7 kg), alimente (2 Împ. 7:1; Ezec. 4:10), cît și aurul și argintul, indicînd în felul acesta folosirea lui ca mijloc de plată. Monede de un siclu de argint *(sigloi)* au apărut pentru prima dată în timpul domniei lui Darius I (*BANI).

Vreo cincizeci de greutăți marcate un siclu sau multipli ai siclului arată o variație între 11,08 și 12,25; media este 11,38 g. Această medie se potrivește bine cu calculele bazate pe greutăți marcate cu denominații mai mici (vezi mai jos), care confirmă o posibilă devalorizare a siclului în vremurile post-exilice la 11,7-11,4 g.

Inscripțiile de pe greutăți folosesc simbolurile I : II : III : T : Λ : IΛ : IIΛ : T : TΛ : - : = : ≡ :X. Aceste simboluri au fost interpretate de Y. Yadin (*Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, p. 1-62) ca însemnînd 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 20, 30, regal *(lmlk)*. Alții încă (Scott, Aharoni) au identificat aceste simboluri ca fiind echivalentul siclului în termenii greutăților egiptene, 8 sicli = 1 *deben* = 10 *qedets* (1 *deben* = circa 91 g). Astfel, au fost gravate pe greutăți numerale hieroglifice egiptene pentru a indica valoarea lor; I și II erau pentru 1 și 2 sicli; 4 și 8 sicli purtau numerele 5 și 10 (T și Λ), iar apoi valorile în *qedets*.

(iii) Siclul templului sau „siclul sfîntului locaș" (Exod. 30:13; Lev. 5:15 etc.) era echivalent cu 1 *bega* sau 1/2 siclu (Exod. 38:26) și 20 ghera (Ezec. 45:12), deși mai tîrziu, după o reevaluare a fost egal cu 1/3 siclu (Neem. 10:32). Se crede că acest siclu este *nsp* (vezi d. mai jos); au fost descoperite asemenea greutăți cîntărind aprox. 10 g. (9,28-10,5 g) dar ele s-au devalorizat la circa 9,8 g.

d. nsp sau „parte" era 5/6 siclu. Treisprezece asemenea greutăți descoperite dau o greutate de circa 10 g (vezi c., mai sus).

e. pim (ebr. *pîm* sau *payim*) este menționat numai în 1 Sam. 13:20 (textul: „ca să-și ascută fierul plugului", ar trebui tradus „taxa era *pim* pentru fierul de plug ..."). Această greutate era 2/3 dintr-o unitate (*cf.* acad. *[šini]pu)*, probabil un siclu obișnuit, întrucît douăsprezece greutăți marcate *pim* (de la Lachis, Ierusalim, Ghezer, Tell en-Nasbeh *etc.*) cîntăresc în medie 7,8 g.

f. beka (ebr. *beqa'*, „fracțiune, diviziune") a fost folosit pentru a cîntări aur (Gen. 24:22) și pentru a plăti taxa care era echivalentă cu „o jumătate de siclu, după siclul sfîntului locaș" (Exod. 38:26). Întrucît au fost descoperite șapte greutăți marcate *bq'*, sau prescurtat *b* (la Lachis, Ierusalim, Ghezer, Bet-Țur), putem verifica greutatea siclului. Aceste *bq'* aveau o greutate medie de 6,02 g.

g. hmš, „1/5" a fost scris pe o greutate în formă de broască țestoasă, descoperită la Samaria și cîntărind 2,499 g. Aceasta poate fi comparată cu o alta marcată „1/4 *nsp*, 1/4 *šql'*, indicînd o subdiviziune a siclului lui Ezechiel.

h. ghera (ebr. *gērâ*; asir. *girû*). Aceasta era definită ca 1/20 dintr-un siclu (Exod. 30:13; Ezec. 45:12).

i. Alte greutăți. *Peres* (aram. *parsin*) din Dan. 5:25, 28 a fost o subdiviziune a siclului folosit în Babilon (*cf.* bab. veche, *paras*) și la fel ca *parisu* (Alalaḫ) se poate să fi fost egal cu 1/2 siclu întrucît orice termen pentru o greutate (sau fracțiune" avea o valoare precisă. Astfel, la o citire superficială, scrierea de pe zid indica o greutate: „Mina, mina, siclu, jumătate de siclu". *Qᵉsîtâ* (chesita, Gen. 33:19; Ios. 24:32; Iov 42:11) pare să fi fost o unitate a cărei greutate nu este cunoscută pînă în prezent. O greutate de piatră din vremea lui Darius II este marcată 120 *krš* = 20 mina.

Tabelul de la p. 506 indică raportul dintre aceste greutăți și echivalentul modern aproximativ, care ar trebui folosit cu rezerve întrucît în antichitate au fost folosite standarde diferite.

II. Unități de lungime

Unitățile de măsură a lungimii au fost bazate pe unități „naturale" care puteau fi folosite cu ușurință.

a. Trestia (*qāneh*), deși indică adesea un instrument de măsură și nu o unitate de măsură (*ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI), avea o lungime de 6 coți și era suficient de precisă încît să fie recunoscută ca o uni-

SISTEMUL DE MĂSURĂTORI DIN VECHIUL TESTAMENT

Lungimea

Lungimea		Metric*
1 deget		1,85 cm
4 degete	= 1 lat de palmă	7,40 cm
3 laturi de palmă	= 1 palmă	22,25 cm
2 palme	= 1 cot	44,5 cm
(1 cot regal (Ezec.))		= 51.81 cm
6 coţi	= 1 trestie	= 2,67 m
(1 trestie (Ezec.))		= 3,10 m

Capacitate - solide şi lichide

Capacitate - solide şi lichide		Metric*
1 log †		0,3 litri
4 logi	= 1 cab	1,2 litri
	1 omer (*'issārôn)*	2,4 litri
$2^1/2$ cabi	= 1 hin †	3,6 litri
2 hini	= 1 seah	7,3 litri
3 seah	= 1 efă (bath)†	22 litri
5 efe	= 1 jumate omer *(letek)*	110 litri
2 jumătăţi - omer	= 1 homer (kor††)	220 litri

† pentru lichide numai
†† atît pentru lichide cît şi pentru solide

Greutăţi

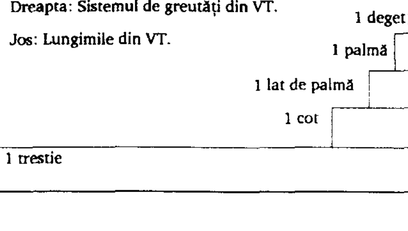
Greutăţi		Metric*
1 ghera		0,5 g
10 ghera	= 1 beka	5,0 g
1,33 beka	= 1 pim	7,0 g
1,5 pimi	= 1 siclu	10 g
50 sicli	= 1 mină	500 g
60 mine	= 1 talant	30 kg

* Echivalentul aproximativ în sistemul metric.

Două exemple de măsurători în proporţie:

Dreapta: Sistemul de greutăţi din VT.

Jos: Lungimile din VT.



SISTEMUL DE MĂSURĂTORI DIN NOUL TESTAMENT

Lungimea

Lungimea		Metric*
1 cot		44,5 cm (roman) 52,5 cm (palestinian)
4 coţi	= 1 saton	2,10 metri 1,8 metri (greceşti)
100 satoni	= 1 stadiu	185 metri
8 stadii	= 1 milă	1478,5 metri

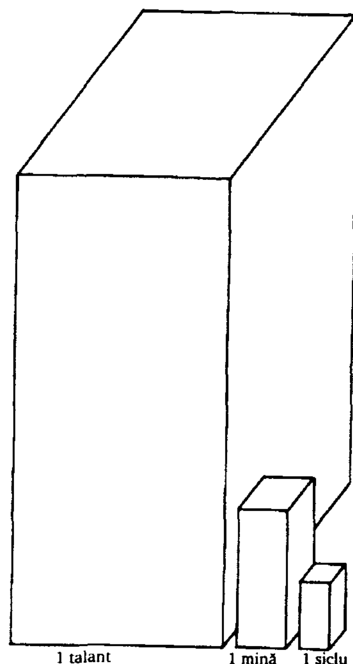
Capacitate - materiale solide

Capacitate - materiale solide		Metric*
1 choinix		1 litru
48 choinicşi	= 1 medimnos	52,5 litri
10 medimnoi	= 1 koros	525 litri

Capacitate - lichide

Capacitate - lichide		Metric*
1 sextarius		500 cm^3
16 sextari	= 1 modios	8,75 litri
4,5 modii	= 1 batos sau 1 metrētēs	39,5 litri
6 modii	=1 medimnos	52,5 litri

* Echivalentul aproximativ în sistemul metric.



Greutăţile şi măsurătorile din VT şi NT cu echivalenţii lor moderni.

tate de lungime (Ezec. 40:5; *cf.* „măsurătoare, trestie", Apoc. 21:15).

b. Cotul (ebr. *'ammâ*; acad. *ammātu*; lat. *cubitus*) era distanța de la cot pînă la vîrful degetelor. Acest cot „natural" („cotul unui om", Deut. 3:11) era folosit pentru a indica înălțimea unei persoane (4 coți era înălțimea unui om; *cf.* 1 Sam. 17:4; 1 Cron. 11:23) sau a unui obiect (Est. 5:14; Zah. 5:2). Era folosit pentru a indica adîncime (Gen. 7:20) sau distanță (Ioan 21:8).

Pentru măsurători mai exacte era folosit un cot mai bine definit. Acest *cot evreiesc standard* măsura 44,45 cm, ceva mai scurt decît cotul egiptean obișnuit (44,7 cm). Acest număr general acceptat este confirmat de lungimea dată pentru tunelul Siloamului, lung de „1200 coți", echivalent cu 533,1 m și astfel un cot este 44,42 cm. Clădiri excavate la Meghido, Lachis, Ghezer și *Hațor au indicat planuri bazate pe multipli ai acestei măsuri. De asemenea, baia de aramă a lui Solomon avea o capacitate de 1.000 *bați* (adică, 22.000 de litri; 1 Împ. 7:23-26; 2 Cron. 4:2, 5); în calculul capacității sferei lungimea calculată a unui cot este 44,48 cm (R. B. Y. Scott, *JBL* 77, 1958, p. 210-212).

Cotul lung sau „regal" era mai lung decît cotul obișnuit cu un lat de palmă („palmă") (Ezec. 40:5), adică 51,81 cm. Acesta poate fi comparat cu cotul babilonian de 50,3 cm (egal cu lungimea a 30 de degete marcate pe o statuie a lui Gudea), care era cu „3 degete" mai scurt decît cotul egiptean de 52,45 cm (Herodot, *Hist.*, 1. 178).

c. Gōmed („cot", în unele traduceri) apare numai în Jud. 3:16, unde măsoară o armă, probabil un pumnal și nu o sabie, și de aceea a fost considerat o subdiviziune (poate 2/3) a cotului, sau a fost considerat un cot scurt, format din 5 palme, cum se menționează în Mișna.

d. Palma (zereṯ), sau lungimea unei palme întinse, de la degetul mare pînă la degetul mic (1 Sam. 17:4; Exod. 28:16; Ezec. 43:13), deși „o jumătate de cot" ar putea fi o expresie indicînd această măsură (Exod. 25:10).

e. Latul de palmă (tep̄ah; tōp̄ah) sau „un lat de palmă", era lățimea palmei la baza celor 4 degete (de aici derivă vulg. *quattuor digitis*), adică 7, 37 cm. Aceasta a fost măsura pentru grosimea ligheanului de aramă (1 Împ. 7:26 = 2 Cron. 4:5), marginea mesei din cortul întîlnirii (Exod. 22:25; 37:12) și a mesei din templul lui Ezechiel (40:5; 43:13). Lungimea vieții unui om este doar cîteva lățimi de palmă (Ps. 39:5).

f. Degetul ('esba') era 1/4 dintr-un lat de palmă (Ier. 52:21) și a fost cea mai mică subdiviziune a cotului folosită în Palestina, cît și în Egipt și Mesopotamia. În general se consideră că este 1,85 cm.

g. Distanța, spre deosebire de măsurătorile obiectelor, era măsurată în vremurile pre-exilice prin echivalarea cu o medie cunoscută. Distanța poate fi măsurată ca „o aruncătură de arc" (Gen. 21:16), lungimea unui teren arat (1 Sam. 14:14), „o cale de o zi" (Num. 11:31; 1 Împ. 19:4) sau „o cale de trei zile" (Gen. 30:36; Exod. 3:18; Iona 3:3). Nu s-a dovedit dacă această ultimă expresie trebuie considerată doar o indicație generală a „unei distanțe mari" (*cf*, „o cale de șapte zile", Gen. 31:23), deoarece babilonienii foloseau standarde exacte; de ex. *bēru*, marș de „două ceasuri", 10,692 km (*AfO* 16, 1953, p. 20, n. 138).

Pasul *(pésa')*, în 1 Sam. 20:3, era folosit în sens metaforic și nu ca o măsură exactă, cum era „piciorul" asirian (= 32,92 cm). De asemenea, expresia *kiḇraṯ hā'āres*, „o depărtare oarecare" (Gen. 35:16; 48:7; 2 Împ. 5:19) era numai o indicare vagă a distanței.

Pe vremea Macabeilor au fost introduse unitățile de măsură elenistice. Astfel, Bet-Țur era la vreo 5 *schoinoi* de Ierusalim (2 Mac. 11:5; „leghe"), adică, 30,5 km, după valoarea ptolemeică a unui *schoinos* de 6,1 km. Era folosit și *stadion*-ul Alexandrin, lung de 184,9 m. De la Ierusalim la Scythopolis erau 600 de *stades* (2 Mac. 12:29), care corespunde cu distanța cunoscută dintre aceste două cetăți, 110 km.

III. Măsurători de suprafață

Suprafețele nu erau exprimate ca atare, ci erau descrise prin darea dimensiunilor necesare. Astfel, se menționează că pătratul era cu patru laturi de dimensiuni egale (*m^erubbā'aṯ*, 1 Împ. 7:31; Ezec. 40:47; 45:2), se menționează circumferința unui cerc (1 Împ. 7:23), iar diametrul este distanța de la o margine la alta (2 Cron. 4:2).

Suprafața terenului era calculată empiric. Astfel, viile (Is. 5:10) sau ogoarele (1 Sam. 14:14) puteau fi măsurate în *semeḏ* („pogon", „acru"), adică, suprafața pe care o pereche de animale înjugate o puteau ara într-o zi (*cf.* arab. *faddan*). În Babilon aceasta era definită ca 6,480 de coți pătrați = 2/5 de acru (1.618 m^2). Mai tîrziu s-a folosit lat. *jugum, jugerum*, de 28.800 de picioare romane patrate = 5/8 de acru (2 529 m^2). O altă metodă consta în estimarea suprafeței după cantitatea de sămînță necesară pentru a o însămînța (Lev. 27:16; 1 Împ. 18:32). În perioada elenistică raportul era de 3 3/5 seahs la un *jugerum* de pămînt, adică, 0,173 acri (700 m^2) pentru un seah, sau 5,19 acri (2,1 hectare) pentru un omer de 30 de seah (*JBL* 64, 1945, p. 372); pînă în secolul al 2-lea d.Cr. această suprafață pare să fi crescut la 0,193 acri și respectiv 5,79.

Măsurarea exactă a pășunilor din jurul cetăților levitice (Num. 35:4-5) prezintă dificultăți. Se poate să fi fost suprafața unui pătrat cu latura de 2.000 de coți (v. 5), iar centrul laturilor acestuia era socotit la 1.000 de coți de la zidurile cetății (v. 4).

IV. Măsuri de capacitate pentru materiale solide

Termenii folosiți derivă de la vasele care conțineau o anumită cantitate și care au servit ca măsuri.

a. Homerul (Ebr. *hōmer*; acad. *imēr*), „povara dusă de un măgar", era o unitate folosită pe larg în Asia, la S de Anatolia și la V de Eufrat, în mileniul al 2-lea și mai tîrziu, pentru a măsura cereale. *Homerul* este mai vechi decît *corul* (*RA* 67, 1973, p. 78); vezi Lev. 27:16; Ezec. 45:13. Adunarea a zece homeri de prepelițe (Num. 11:32) a fost un semn de îmbuibare, iar strîngerea unei efe de grîu dintr-un homer de sămînță a fost o imagine a eșecului (Is. 5:10), întrucît erau 10 efe într-un homer, care era echivalent cu 220 de litri.

b. Cor (Ebr. *kōr;* sum. *gur*; acad. *kurru*) era o unitate de măsură egală cu un homer (Ezec. 45:14) și era folosită pentru făină fină *(sōlet)*, pentru făină obișnuită (*qemah*, 1 Împ. 4:22), pentru grîu și orz (2 Cron. 2:10; 27-5). Apare și ca unitate de măsură pentru ulei (Ezec. 45:14), deși în 2 Cron. 2:10 și în textul gr. citim *bat* (vezi pasajul paralel din 1 Împ. 5:11).

c. Jumătatea de homer (ebr. *letek*), apare numai în Osea 3:2 ca o măsură pentru orz. Întrucît este menționată după homer, Aq. Sym. și Vulg. o interpretează ca 1/2 cor sau 1/2 homer, dar nu există nici o dovadă care să confirme aceasta. *Lēṯēḵ-ul* ar putea să fie o unitate de măsură feniciană.

d. Efa (Ebr. *'ēpâ*; egip. *'ipt*) este numele unui vas suficient de mare ca să încapă în el un om (Zah. 5:6-10) și de aceea este o măsură exactă (Lev. 19:36). A fost folosită pentru cereale, cu diviziuni de 1/6 (Ezec. 45:13; 46:14) sau 1/10 (Lev. 5:11); a fost folosită pe larg încă din vechime (Jud. 6:19). Nu era permis ca efa să fie micșorată (Amos 8:5) și ea trebuia să fie întotdeauna egală cu măsura (dreaptă) (Deut. 25:14; Prov. 20:10). Efa era egală cu un *bat*, care era o măsură pentru lichide, amîndouă fiind 1/10 dintr-un homer (Ezec. 45:11).

e. Seah (ebr. *s*[e]*â*; acad. *sûtu*) a fost de asemenea o unitate de măsură pentru făină și pentru cereale (Gen. 18:6; 1 Împ. 18:32).

f. Omerul (Ebr. *'ōmer*; *cf.* arab. *'umar*, „un vas mic") apare numai în narațiunea despre adunarea manei (Exod. 16) și este folosit atît pentru măsura propriu-zisă (v. 18, 32-33) cît și pentru cantitatea măsurată (v. 16, 22). Omerul era egal cu 1/10 dintr-o efă (v. 36).

g. Zecimea (Ebr. *'iśśārôn*) era o măsură folosită pentru făină (Exod. 29:40; Num. 15:4), egală cu 1/10 dintr-o *efă* (Num. 28:5) și de aceea era egală cu un omer.

h. Cab (ebr. *qaḇ*), o măsură de volum care apare numai în 1 Împ. 6:25, cînd în timpul asediului Samariei prețurile au urcat foarte mult și 1/4 de cab de găinaț de porumbel se vindea cu 5 sicli de argint. Un cab = 4 log = 1/5 seah = 1/6 hin = aproape un litru.

i. „Măsura" (ebr. *šālîš*) din Ps. 80:5; Is. 40:12 este literal („*k*"), dar nu este exprimată nici o unitate, așa încît nu se cunoaște volumul exact.

Trebuie remarcat că aceste măsuri pentru solide combină sistemul babilonian sexagesimal (1 *kur* = 30 *sutu* = 180 *qa*) cu sistemul zecimal (folosit de asemenea de către asirieni). Vezi tabelul de la p. 506.

V. Măsuri de capacitate pentru lichide

a. Batul (Ebr. *baṯ*; gr. *batos*, numai în Luca 16:6) era echivalentul lichid al efei (Ezec. 45:11, 14). Era folosită pentru a măsura apă (1 Împ. 7:26), vin (Is. 5:10) și ulei (2 Cron. 2:10; vezi și 1 Împ. 5:11). Era o măsură exactă și un standard (Ezec. 45:10, aproximativ 22 litri).

b. Hinul (Ebr. *hîn*; egipt. *hnw*, „oală") era numele unui vas folosit pentru a măsura (Lev. 19:36) și era folosit pentru a exprima o cantitate de apă (Ezec. 4:11), ulei (Exod. 29:40) sau vin (Lev. 23:13). Potrivit lui Josephus (*Ant.* 3. 197; 4, 234), *hinul* era egal cu 1/6 dintr-un *bat*.

c. Logul (Ebr. *lōg*) este folosit numai în Lev. 14:10, ca o măsură pentru uleiul folosit în ceremonia de purificare a leprosului. Potrivit Talmudului era egal cu 1/12 dintr-un *hin*.

Valoarea acestor măsuri pentru lichide depinde de aceea a *batului*. Aceasta este incertă, întrucît singurele vase marcate *bt* (Tell beit Mirsim) și *bt lmlk* (Lachis) sînt fragmentare și nu pot fi reconstituite cu certitudine; astfel, valoarea batului a fost calculată între 20,92 și 46,6 litri. Pe baza presupunerii că batul era jumătate din batul „regal" și că aceste inscripții indică întreaga capacitate a vaselor, valoarea adoptată ca bază de calcul este 22 litri în perioada biblică (Albright) și 21,5 litri în perioada elenistică, întrucît este sprijinită de calcularea capacității Mării de aramă a lui Solomon, care avea o capacitate de 1.000 *bați* = 22.000 litri. Pentru geutățile folosite în Talmud, vezi *EJ*, 16, 1971, p. 388-392.

BIBLIOGRAFIE. A. E. Berriman, *Historical Metrology*, 1953; A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*[3], 1957, p. 197-200 (pentru metrologie egip.); R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 195-209; R. B. Y. Scott, „Weights and Measures of the Bible", *BA* 22, 1951, p. 22- 40; *PEQ* 97, 1965, p. 128-139; Y. Aharoni, *BASOR* 184, 1966, p. 13-19.

D.J.W.

2. ÎN NOUL TESTAMENT

I. Greutăți

În NT sînt menționate numai două greutăți. *Litrul* din Ioan 12:3; 19:39 (*cf.* lat. *libra*, „livră") era o măsură romană de greutate echivalentă cu 327,45 g. În Apoc. 16:21 adjectivul *talantiaios*, „care cîntăreau aproape un talant", este folosit pentru a descrie grindina: Arndt susține că acest talant era egal cu 125 de livre și astfel ar fi 41 kg, dar *HDB* calculează că a cîntărit numai 20,5 kg.

II. Unități de măsură a lungimii

a. Cotul. La fel ca în vremurile VT măsurătorile erau raportate la părți ale trupului și unitatea de bază a continuat să fie *pēchys* („antebrațul") sau cotul. În Imperiul roman existau două măsurători pentru cot: cotul roman, format din 6 laturi de palmă de cîte 74 mm = 44,4 cm, și cotul Philetarian de 52,5 cm. Julian din Ascalon spune că acest ultim sistem de măsură era folosit în mod obișnuit în Palestina și în Egipt (Jeremias, p. 11n.) și probabil că aceasta este lungimea indicată în Ioan 21:8; Apoc. 21:17. Termenul este folosit de asemenea în Mat. 6:27 și Luca 12:25.

b. Orgyia („Stînjen", Fapt. 27:28) era lungimea brațelor întinse, adică aproximativ 1,8 m. Aceasta era o unitate de măsură greacă, derivată de la verbul *oregō*, „eu întind". Herodot (2. 149) spune că era egală cu 6 picioare gr. sau cu 4 coți gr.

c. Stadion („Stadiu", Luca 24:13; Ioan 6:19; 11: 18; Apoc. 14:20; 21:16) era 100 de *orgyiai* și era egal cu 185 m. Întrucît pista de alergări de la Olympia se crede că era lungă de exact 1 stadiu, cuvîntul a ajuns să fie folosit pentru arenă de sport, ca în 1 Cor. 9:24 - de aici derivă cuvîntul modern „stadion".

d. Milion („milă", Mat. 5:41) era o transliterare greacă a unei unități de măsură romane, *mille passuum*, „o mie de pași". O milă era 1.478,5 m sau 8 stadii și era calculată socotind 5 picioare romane (de cîte 29,57 cm) într-un pas (1,48m).

e. Călătoria de o zi de sabat, menționată în Fapt. 1:12, nu era o unitate de măsură propriu-zisă ci un produs al exegezei rabinice a texelor din Exod. 16:29 și Num. 35:5 (*cf.* Lumby în CGT, *ad loc.*). Era fixată la 2.000 de coți (Talmud, *'Erubin* 51a) și era numită *t*[e]*ḥûm ha-šabbāṯ* - limita de sabat.

III. Măsuri de suprafață

În NT nu este menționată nici o asemenea măsurătoare, dar unitatea de bază în Imperiul Roman era *jugerum* sau acrul, calculat ca și suprafața de teren care poate fi arată într-o zi de o pereche de boi

înjugați. Era estimată ca un *actus*, sau brazdă (36,6 m), pe doi *actus* (73,2 m); astfel, *jugerum* era echivalent cu 2 *actus* patrați, sau 0,27 hectare, adică vreo 2/3 de acru.

IV. Unități de măsură de capacitate pentru solide

a. Choinix („Măsură" în această unitate, Apoc. 6:6); este estimată între 1 1/2 și 2 jumătăți de litru, dar cele mai precise calcule indică doar ceva mai mult de un litru. Era o unitate de măsură greacă și Herodot (7. 187) spune că reprezenta rația zilnică de cereale care se dădea unui soldat din armata invadatoare a lui Xerxes.

b. Saton (Aram. *sā'tâ*; ebr. *s^e'â) era s^e'â* din vremea VT: Josephus (*Ant.* 9:85) spune că era echivalentă cu 1 1/2 modii (vezi mai jos). Este măsura menționată în Mat. 13:33; Luca 13:21, unde aluatul este adăugat la 3 *sata* (Cornilescu trad. „măsuri") de făină de grîu: 1 *sata* era circa 12,3 litri.

c. Koros din Luca 16:7 („o măsură de grîu") era termenul ebr. *kōr*. Josephus (*Ant.* 15. 314) spune că este echivalent cu 10 *medimnoi* grecești și întrucît *medimnos* conținea 48 *choinikes*, un *koros* era 525 litri. Întrucît Ezec. 45:11 spune că *baton* este a zecea parte din *koros*, se crede în general că Josephus a greșit aici folosind *medimnos* în loc de *metrētēs* și că un *koros* conținea 10 *metrētai*, adică circa 395 litri. Era folosit atît pentru substanțe solide cît și pentru lichide.

d. Modios („baniță") din Mat. 5:15; Marcu 4:21; Luca 11:33, derivă de la lat. *modius* și toate cele trei texte folosesc cuvîntul pentru a indica vasul cu care se măsura această cantitate. Era o măsură pentru grîne și conținea 16 *sextarii*: 6 *modii* erau egale cu unitatea de măsură gr. *medimnos* (Cornelius Nepos, *Attica* 2). Astfel, un *modius* conținea 8 *choinikes* și era circa 8,75 litri.

V. Măsuri de capacitate pentru lichide

a. Xestēs din Marcu 7:4 („ulcior") se referă la un vas folosit pentru a măsura acest volum și majoritatea cercetătorilor consideră că este a alterare a termenului latin *sextarius* (vezi însă Moulton și Howard, *Grammar of the New Testament Greek*, 2, 1929, p. 155). Aceasta era o unitate de măsură pentru lichide și solide, egală cu 1/16 dintr-un *modius*, circa 0,5 litri.

b. Batos („măsură" de ulei în Luca 16:6) este o formă gr. a termenului ebr. *baṯ* (vezi mai sus). Potrivit lui Josephus (*Ant.* 8. 57), conținea 72 *sextarii* sau 4 1/2 modii - circa 39,5 litri.

c. Metrētēs, menționat în Ioan 2:6 („vadră"), era o unitate de măsură grecească pentru lichide și era aproximativ echivalentă cu batul, așa încît conținea circa 39,5 litri. Astfel, vasele de piatră folosite la nunta din Cana aveau fiecare o capacitate de 80 pînă la 120 de litri.

BIBLIOGRAFIE. R. G. Bratcher, „Weights, Money, Measures and Time", *BTh* 10. 4, 1959; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969. D.H.W.

GRÎU, GRÎNE. Cele mai obișnuite cuvinte ebr. în VT sînt **1**. *dāgān*, grîu (dezvoltat pe deplin). **2**. *bar*, grîne de orice fel care se află (în picioare) pe cîmp (de aici *bar* a ajuns să însemne „cîmp deschis"). **3**. *šeḇer*, grîne, cereale, hrană, adică, grîne sfărîmate sau zdrobite.

„Grîul prăjit" (*qālî, qālâ*, „prăjit") se referă la boabe de cereale sau de grîu (Lev. 23:14; Rut 2:14;1 Sam. 17:17; 25:18; 2 Sam. 17:28) prăjite la flacăra focului, de obicei într-o tigaie de fier sau pe o piatră netedă.

Termenul *kussemeṯ* (Exod. 9:32; Is. 28:25; Ezec. 4:9), tradus „ovăz" sau „secară" indică grîul gol (*Triticum monococcum*) și nu secara adevărată (*Triticum spelta*), despre care nu se știe să fi fost cultivată în Egipt în vremea aceea. Cuvîntul gr. *kokkos* („bob, grăunte", Mat. 13:31 etc.) indică forma singulară, de ex., „un grăunte de muștar".

Cînd Biblia vorbește despre „grîu", se referă de obicei la recolte de cereale cum sînt grîul și orzul. (*AGRICULTURĂ, *MÎNCARE.)

F.N.H.

Orzul (Ebr. *s^e'ōrâ*, gr. *krithē*). O cereală comestibilă din genul *Hordeum*. Planta ierboasă *H. spontaneum*, care continuă să crească sălbatică în Palestina, a dat naștere la orzul primitiv cu „două șiruri" (*H. distichon*), iar mai tîrziu la orzul cu „șase șiruri" (*H. vulgare*), care a fost orzul din vremurile biblice și din vremea noastră.

Orzul era produsul alimentar cel mai important din Palestina (Deut. 8:8), în special pentru oamenii mai săraci (Rut 2:17; Ezec. 4:9; Ioan 6:9). El are un sezon de creștere mai scurt decît grîul și se poate dezvolta într-un pămînt mai sărac. Orzul era folosit și ca nutreț pentru cai și vite (1 Împ. 4:28), mai era folosit pentru fermentat, dacă judecăm după vasele de băuturi ale filistenilor. În Jud. 7:13 se pare că simbolizează un Israel reformat. Mîncarea de orz, adusă ca jertfă de gelozie (Num. 5:15), pare să indice că integritatea fundamentală a fost distrusă.

F.N.H.

Pleava. **1**. Termenul ebr. *mōs*, cel mai obișnuit cuvînt, indică pleava fără valoare și paiele rupte spulberate de vînt cînd se făcea vînturarea grînelor (Iov 21:18; Ps. 1:4; 35:5; Is. 17:13; 29:5; 41:15; Osea 13:3; Țef. 2:2). **2**. Cuvîntul ebr. *h^ašaš*, „fîn", „iarbă uscată" (Is. 5:24; 33:11). **3**. În Aram. *'ûr*, „pieliță", „pleavă" (Dan. 2:35). **4**. Gr. *achyron*, „pleavă" (Mat. 3:12; Luca 3:17).

În unele dintre textele de mai sus termenul este folosit în sens figurat, cu referire la învățătura superficială sau greșită și cu referire la soarta inevitabilă a celor ce fac răul.

J.D.D.

Paie (Ebr. *teḇen*; arab *tibn*). Tulpina grîului sau orzului; în timp ce pleava este coaja împrăștiată de vînt la treieratul grîului, miriștea este partea de tulpină rămasă după recoltat. Paiele măcinate, amestecate cu mîncare mai consistentă erau folosite ca nutreț pentru cai, măgari și cămile (Gen. 24:32; Jud. 19:19; 1 Împ. 4:28). În Egipt paiele erau amestecate cu lutul pentru a face cărămizi de lut folosite pentru casele oamenilor săraci. Cînd cărămidarii israeliți, care deja lucrau peste puteri, au trebuit să-și adune singuri paiele, povara lor a devenit insuportabilă (Exod. 5).

Paiele sînt folosite și pentru anumite vase de lut făcute cu mîna, care apoi sînt arse în foc. Puterea leviatanului era atît de mare încît putea îndoi fierul ca pe un pai (Iov 41:27). În era de pace a epocii mesianice leul nu va mai devora carne, ci va mînca paie (Is. 11:7; 65:25). Soarta finală a Moabului este descrisă ca

soarta paielor călcate în picioare în gunoi (Is. 25:10). În Biblie miriștea (ebr. *qaš*, „uscat") este folosită pentru a indica lucruri inflamabile și fără valoare întrucît pleava și paiele erau puse adesea pe foc pentru a da căldură repede (Exod. 15:7; Iov 13:25; 41:28-29; Ps. 83:13; Is. 5:24; vezi și gr. *kalamē*, în 1 Cor. 3:12). Vezi C. F. Nims, „Bricks without Straw", *BA* 13, 1950, p. 22 ș.urm..

R.A.S.

Grîul (Ebr. *dāgān*, gr. *sitos*). O plantă ierboasă cerealieră foarte veche și cu o importanță foarte mare pentru omenire. Grîul tipic din vremea VT în regiunea mediteraneană a fost grîul „emmer" *(Triticum dicoccum)*, care a dat naștere grîului „tare" (*T. durum*), care a fost extrem de important începînd din perioada elenistică, inclusiv în perioada NT. Dintre varietățile moderne care sînt cultivate face parte grîul de „pîine" (*T. vulgare*). Datorită proprietăților sale fizice și chimice grîul dă o *pîine mai gustoasă și mai bună decît orice altă cereală.

Grîul a constituit o parte importantă a alimentației israeliților (Jud. 6:11; Rut 2:23; 2 Sam. 4:6) și seceratul grîului era folosit ca un punct de reper în *calendar (Gen. 30:14; 1 Sam. 6:13; 12:17). Datorită importanței sale alimentare grîul este un simbol al bunătății și purtării de grijă a lui Dumnezeu (Ps. 81:16; 147:14). A fost folosit pentru jertfele de la Templu (Ezra 6:9; 7:22) și a făcut parte din jertfa adusă de David la aria de treierat a lui Ornan (1 Cron. 21:23).

Caracteristica botanică a grîului, faptul că un bob de grîu produce mai multe spice atunci cînd bobul original se consumă pe sine, este preluată de Cristos pentru a arăta că rodnicia spirituală își are originea în moartea eului (Ioan 12:24; *cf.* 1 Cor. 15:36 ș.urm.). Ca simbol pentru copiii lui Dumnezeu, grîul este prezentat în contrast cu pleava fără valoare (Mat. 3:12). De asemenea, în Mat. 13:24-30, neghina *(Lolium temulentum)* în primele stadii de dezvoltare este o plantă ierboasă ca și grîul, dar poate fi deosebită cu ușurință de grîu la vremea recoltatului.

BIBLIOGRAFIE. H. Helbaek, „Ancient Egyptian wheats", *Proceedings of Prehistory Society* 11, 1955, p. 93-95; D. Zohary, „The progenitors of wheat and barley ...", în P. J. Ucko și G. W. Dimbleby, *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, 1969, p. 47-66; D. M. Dixon, „A note on cereals in ancient Egypt", în Ucko și Dimbleby, p. 132-142.

F.N.H. et. al.

GRÎNAR. Există 4 cuvinte ebr. traduse, cu cuvîntul „grînar" „arie de treierat" sau „hambar" după cum urmează: **1.** *gōren*, „arie de treierat" (Iov 39:12) (*AGRICULTURĂ). **2.** *m^e^gûrâ*, „grînar" (Hag. 2:19). **3.** *'āsām*, „grînar", „hambar" (Prov. 3:10). **4.** *mamm^e^gôrâ*, „grînar", „hambar" (Ioel 1:17). Un bazin de apă uscat, săpat în pămînt, și care era acoperit cu un strat gros de pămînt era folosit deseori ca grînar. În asemenea condiții grîul putea fi păstrat timp de mai mulți ani. (*ORAȘE-MAGAZII.)

În NT cuvîntul gr. *apothēkē*, „un loc de depozitare", este folosit în sens literal (Mat. 6:26; Luca 12:18, 24) și în sens metaforic, indicînd cerul (Mat. 13:30).

J.D.D.

GROAPĂ. O groapă adîncă în pămînt, fie naturală, fie artificială.

1. Cuvîntul ebr. *bôr*, „o groapă adîncă", folosit pentru a descrie locul unde a fost aruncat Iosif de frații săi (Gen. 37:20, 22, 24 etc.), un ascunziș (1 Sam. 13:6), un loc unde se adunau leii (2 Sam. 23:20; 1 Cron. 11:22), un loc unde erau închiși cei întemnițați (Is. 24:22; Zah. 9:11 *cf.* Ier. 38:6) și unde răzvrătitul Ismael a aruncat trupurile oamenilor din Sihem, Sili și Samaria (Ier. 41:7, 9).

Legile din Exod. 21:33-34 au fost adresate israeliților care săpau gropi și le lăsau neacoperite (*cf.* Ecl. 10:8, unde cuvîntul este *gûmmāṣ*).

În sens metaforic cuvîntul este folosit pentru a descrie lumea subpămînteană, locul unde se află spiritele morților (Ps. 28:1; 30:3; 88:4, 6; 143:7; Prov. 1:12; Is. 14:15, 19; 38:18; Ezec. 26:20; 31:14, 16; 32:18, 24 etc.). Un al doilea sens metaforic descrie locul din care îi scoate Dumnezeu pe sfinții Săi (Ps. 40:2; Is. 51:1).

2. Cuvîntul ebr. *b^e'ēr*, înseamnă „fîntînă". Valea Sidim era plină de gropi de smoală (Gen. 14:10). În sens metaforic este groapa nimicirii (Ps. 55:23; 69: 15). O prostituată este descrisă în Prov. 23:27 ca o groapă îngustă.

3. Termenul ebr. *gēḇ* sau *geḇe'* înseamnă un loc unde se colectează apă (Is. 30:14; Ier. 14:3). **4.** Cuvîntul ebr. *pahaṯ* înseamnă „o groapă pentru prins animale" (2 Sam. 17:9; 18:17; Is. 24:17-18; Ier. 48: 43-44). **5.** Cuvîntul ebr. *š^e'ôl*, Șeol, înseamnă lumea subpămînteană (Num. 16:30, 33; Iov 17:16). Același cuvînt ebr. este tradus diferit în alte locuri. (*IAD.)

6. Sînt trei cuvinte ebr. care derivă de la rădăcina *šwh*: (i) *šûhâ*, „o groapă în deșert" (Ier. 2:6), un loc unde a fost aruncat Ieremia de oamenii răi (Ier. 18:20, 22); în sens figurat înseamnă gura unei femei străine (Prov. 22:14). (ii) *šahaṯ*, o capcană săpată în pămînt pentru a prinde animale sălbatice (Ps. 35:7; Ezec. 19:4, 8) sau, mai frecvent, lumea subpămînteană (Iov 33:18, 24, 28, 30; Ps. 9:15; 30:9; 94:13; Is. 38:17; 51:14; Ezec. 28:8). (iii) *šîhâ*, o capcană (Ps. 57:6; 119:85; Ier. 18:22).

7. Două cuvinte derivă de la rădăcina ebr. *šhh*. *š^e^huṯ*, groapa pe care cei răi o pregătesc pentru cei neprihăniți și în care cad ei înșiși (Prov. 28:10) și *š^e^hiṯ*, soarta lui Zedechia în 587 î.d.Cr. cînd a fost luat și dus în gropile dușmanilor (Plîn. 4:20).

8. În NT groapa în care cade un asin este *bothynos* în Mat. 12:11 și *phrear* în Luca 14:5. Groapa fără fund din Apoc. 9:1-2 este de asemenea *phrear*. (*ABIS.)

O oarecare idee despre gropi ne-o putem forma din descoperirile arheologice. Cisternele care serveau ca gropi aveau foarte adesea un gît larg cît să încapă un om și lung cam de 1 m, iar apoi se continua cu o cavitate de mărimi diferite. Fragmentele ceramice și alte resturi din aceste gropi sînt folositoare pentru datarea perioadei în care au fost folosite. (*BAZIN, *ARHEOLOGIE.) Folosirea gropilor ca și capcane pentru animale și pentru oameni este atestată în scrieri extra-biblice.

J.A.T.

GUDGODA. Conform Deut. 10:7, un loc unde și-a așezat Israel tabăra în pustie. Hor-Ghidgad (Hor-hagghidgag) în Num. 33:32-33 probabil că este o altă

formă a aceluiași nume. Localizarea nu este cunoscută, deși faptul că se afla aproape de *Bene-Iaacan și *Iotbata sugerează că se afla undeva în munții de la V de Wadi Arabah. Sugestia că numele s-a păstrat în Wadi Hadahid, care se află în această regiune, este improbabilă din punct de vedere lingvistic. Baumgartner, făcînd comparație cu un cuvînt arab, a sugerat că ar putea fi numele unui animal, „greier": primul component al formei lungi, Hor, se pare că înseamnă „peșteră".

BIBLIOGRAFIE. *KB*, p. 169, 335 (bibl.).

G.I.D

GURĂ. Cuvîntul ebr. *peh* și alte cîteva cuvinte sînt traduse „gură", de asemenea termenul gr. *stoma*. Ambele cuvinte sînt folosite nu numai pentru gura omului sau a animalelor sau, chiar în sens antropomorfic, referitor la Dumnezeu, dar adesea sînt traduse „margine" sau „ascuțiș", cum este în expresia „ascuțișul săbiei". *peh* era folosit și pentru gura unei fîntîni (Gen. 29:2), a unui sac (Gen. 42:27) sau a unei peșteri (Ios. 10:22).

În sensul general al cuvîntului, termenul este foarte apropiat și aproape echivalent cu *buză sau *limbă. Mîna pusă pe gură, la fel ca și mîna pusă pe buze, era un semn de rușine (Mica 7:16). Gura poate păcătui (Ps. 59:12) sau poate rosti cuvinte bune. Tendința de a vorbi despre gură ca și cum ar acționa independent, netinînd seama de legile fiziologiei, nu este atît de pronunțată ca și în cazul buzelor. Lucrul acesta s-ar putea datora faptului că evreii nu făceau o distincție clară între presupusele funcții ale organelor interne, iar gura, fiind în parte un organ intern, era legată de acestea (vezi *INIMĂ și *cf.* Prov. 16:23 unde *peh* este tradus „vorbire").

Deseori se spune că gura este plină de cuvinte de un fel sau altul, sau că un duh a făcut să fie rostite anumite cuvinte (1 Împ. 22:22; Ps. 40:3). Prin extensie, cuvîntul *peh* a ajuns să însemne „cuvinte" sau „porunci" (Exod. 17:1).

B.O.B.

GUVERNARE.

a. În Vechiul Testament

În perioada VT poporul lui Dumnezeu a avut diferite forme de guvernare. Patriarhii ar putea fi numiți seminomazi. Tatăl era capul familiei și preotul ei. Jurisdicția lui se întindea nu numai asupra membrilor familiei ci și asupra tuturor celor care erau angajați de el sau care îi erau supuși. Acest tip de guvernare era asemănător cu cel întîlnit la beduinii nomazi din Arabia. Capul familiei (adică, al clanului) deținea putere de viață și moarte precum și puterea de a lua diferite decizii (*cf.* Jud. 11:11 ș.urm.).

În Egipt urmașii lui Iacov au fost în robie pînă cînd au fost scoși din țară de către Moise. Moise a acționat ca reprezentant al lui Dumnezeu și poporul a ascultat de el. În perioada aceasta au existat diferiți conducători oficiali ai poporului, deși este greu să spunem cum au fost organizați israeliții în raport cu Egiptul. Organizarea de la Sinai a fost unică prin faptul că triburile (semințiile) au fost constituite ca o teocrație (adică, „stăpînirea sau domnia lui Dumnezeu" - *theos*, „dumnezeu" *kratos*, „putere", „stăpînire"). Esența acestui tip de guvernare a fost prezentată prin revelație divină în Exod. 19:5-6. În esență a fost o domnie a lui Dumnezeu asupra unei națiuni care trebuia să fie sfîntă și să fie o împărăție de preoți.

În pustie Moise a fost ajutat în slujba sa de bătrînii poporului. Le-a fost prezentat planul teocrației și ei l-au acceptat. Dumnezeu avea să conducă și conducerea Lui avea să fie exercitată prin intermediul unui om - judecător sau rege. Acest om trebuia „să domnească cu neprihănire", adică, trebuia să ia decizii conforme cu dreptatea, iar în domnia sa trebuia să dea dovadă de neprihănirea lui Dumnezeu. Poporul trebuia să fie separat de restul lumii, pentru că era un popor sfînt, care Îi aparținea lui Dumnezeu.

Pentru o vreme poporul nu a fost gata să accepte implicațiile depline ale teocrației. Sub conducerea lui Iosua a fost necesar ca ei să ia în stăpînire țara care le-a fost promisă. Pentru o vreme au fost conduși de domnitori și judecători, dar nu exista o organizare centrală. Această situație i-a făcut să-și dea seama că trebuie să aibă un rege. Totuși, cererea de a avea un rege a fost făcută într-un spirit neteocratic, deoarece ei au vrut doar să fie ca și celelalte popoare din jurul lor. Acesta este motivul pentru care Samuel i-a mustrat că L-au respins pe Iahve Însuși (1 Sam. 8:7).

De aceea, poporul a trebuit să învețe nu numai că trebuie să aibă un rege, ci și că trebuie să aibă un rege potrivit. Primul rege ales a fost un om care nu L-a urmat pe Iahve și de aceea a fost lepădat. În persoana lui David au găsit un om după inima lui Dumnezeu. David a luat el însuși deciziile mai importante, iar deciziile minore au fost lăsate în seama subordonaților săi. Unii dintre aceștia sînt menționați în Scripturi, de ex. preoții, slujbașii casei, paharnicul, intendentul palatului (1 Împ. 4:6), scribii, cronicarii, consilierii, șeful armatei și șeful gărzii regelui (2 Sam. 8:18). Miniștrii (slujbașii) regelui serveau pentru administrarea problemelor statului (1 Împ. 4:2).

Solomon a împărțit regatul în douăsprezece districte și peste fiecare a fost pus un prefect care să asigure proviziile necesare pentru rege și pentru casa lui (1 Împ. 4:7 ș.urm.). Exilul a produs o întrerupere a teocrației, care de fapt încetase de mult să mai fie o teocrație adevărată. După Exil evreii au fost supuși Persiei și Iudea a fost reconstituită ca un stat-templu, al cărei conducător era marele preot. Regele Persiei era reprezentat de un guvernator provincial care, uneori, se putea să fie evreu (de ex. Neemia). Același aranjament a continuat și în perioada grecilor, deși în vremea aceasta a fost introdus sfatul bătrînilor. Constituția Templului a fost abolită de Antiochus IV în 168 î.d.Cr., dar a fost restaurată de Hasmonei care, însă, au deținut în familia lor funcțiile de mare preot, și pe cea de conducător civil și militar. Puterea seculară s-a încheiat o dată cu cucerirea romană în 63 î.d.Cr. dar (cu excepția circumstanțelor speciale din timpul domniei lui Irod cel Mare și a lui Arhelau) marele preot era recunoscut de romani ca și conducătorul administrației interne a evreilor.

Punctul central al teocrației a fost Templul, care simboliza locuința lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său. Astfel, Ierusalimul, cetatea în care se afla Templul, a devenit cunoscut ca „cetatea sfîntă". Desființarea oficială a teocrației a avut loc atunci cînd Templul a fost ars în anul 70 d.Cr.

E.J.Y.
F.F.B.

b. În Noul Testament

I. Situația în Palestina

Țara a fost împărțită între mai multe state republicane (de ex. Cezareea și cetățile din Decapolis). Acesta a fost un mijloc folosit de puterile suzerane care s-au succedat, și în special de romani, pentru a eleniza populația și pentru a stăvili în felul acesta naționalismul evreiesc. Zonele mai greu de stăpînit (de ex. Galileea) erau încredințate prinților Irodieni, în timp ce Ierusalimul și localitățile învecinate erau sub conducerea Sanhedrinului, un consiliu alcătuit din aristocrația religioasă. Întregul complex de guvernare era supravegheat de Cezari, în interesul securității frontierelor romane, și aceștia acționau în diferite etape fie prin regii Irodieni vasali, fie printr-un delegat personal care purta titlul de prefect sau procurator. Naționalismul evreiesc și-a găsit exprimarea instituțională într-o serie de secte religioase ale căror atitudini față de guvern se întindeau de la terorism (Zeloții) pînă la indiferență (Esenienii), pe de-o parte, și pînă la colaborare cu romanii (Saducheii), pe de altă parte. În felul lor, toți aceștia erau dedicați țelului restaurării împărăției.

a. Lucrarea lui Isus

Isus a fost afectat foarte mult de confuzia aceasta cu privire la guvernare. El a fost atacat la naștere (Mat. 2:16), fiind considerat o amenințare pentru tronul lui Irod, iar mai tîrziu a fost condamnat la moarte fiind acuzat că ar fi un pretendent la puterea regală (Ioan 19:21). El a fost asaltat din toate părțile de presiuni de a adopta acest țel. Propunerile diavolului (Mat. 4:9) au fost oglindite în entuziasmul poporului (Ioan 6:15), în aroganța obtuză a ucenicilor (Mat. 16:22 ș.urm.) și în temerile celor care au grăbit arestarea Lui (Ioan 11:50). Fiind confruntat cu atîtea idei greșite, Isus a evitat în general revendicarea domniei, dar nu a ascuns acest fapt de ucenicii Săi (Luca 22:29-30) și la sfîrșit l-a făcut public (Ioan 18:36-37).

b. Învățătura lui Isus

Pot fi scoase în evidență trei afirmații principale cu privire la relația dintre Împărăția cerurilor și guvernele temporare. (i) Împărăția lui Isus nu este din aceeași categorie cu puterile temporare. Ea nu este întemeiată ca o acțiune politică (Ioan 18:36). (ii) Puterea temporară nu este autonomă: ea este deținută numai cu permisiunea lui Dumnezeu (Ioan 19:11). (iii) Puterea temporară are drepturile ei, la fel ca și Dumnezeu (Luca 20:25): amîndouă puterile trebuie respectate.

c. Biserica din Ierusalim

După înviere ucenicii au primit din nou învățături cu privire la natura împărăției (Fapt. 1:3). Concepția lor continua să fie o concepție politică îngustă (Fapt. 1:6) și chiar după înălțare propovăduirea proslăvirii lui Isus la dreapta lui Dumnezeu (de ex. Fapt. 2:32-36) putea avea conotații politice (Fapt. 5:31) și este cert că a fost privită ca o provocare politică de către Sanhedrin (Fapt. 5:33 ș.urm.). Apostolii au sfidat o sentință judecătorească prin care li se interzicea să predice și s-au bazat pe temeiul îndatoririi lor mai mari față de Dumnezeu (Fapt. 5:29). Acuzațiile aduse lui Petru și Iacov (Fapt. 12:2-3) se poate să fi fost politice, dar în cazul lui Ștefan (Fapt. 6:11) și Pavel (Fapt. 21:28) acuzațiile au fost de ordin religios și reflectă transformarea Nazarenilor într-o sectă obișnuită a religiei iudaice, care se distingea în principal prin întărirea suplimentară dată Legii de regalitatea lui Isus (Iac. 2:5, 8).

II. Statele elenistice

Toate locurile din afara Palestinei unde au fost înființate biserici erau, la fel ca și Roma însăși, state republicane, state-satelit ale Romei sau colonii romane. În felul acesta creștinii au putut avea legături cu administrația locală (de ex. Fapt. 16:19-21; 17:6, 22) sau cu guvernatorii romani (de ex. Fapt. 13:7; 18:12). Tendința de a trimite cazurile dificile la autoritățile romane arată că atitudinea acelui guvern a devenit de mare importanță.

a. Sprijin pentru autorități

Singurul caz în care creștinii au fost acuzați de opoziție directă față de Cezari (Fapt. 17:7) a fost o acuzație falsă produsă de autoritățile răspunzătoare. În toate celelalte cazuri cunoscute acuzațiile nu au fost de ordin politic și diferite autorități au arătat o reținere cînd a fost vorba să le dea curs. Scriitorii creștini au avut aceeași atitudine respectuoasă de *laissez-faire* (Rom. 13:1-7; 1 Tim. 2:2; Tit 3:1): învățătura lui Isus a fost dezvoltată pentru a arăta că „stăpînirile" sau autoritățile guvernante *(exousiai)* aveau nu numai autoritatea îngăduită de Dumnezeu ci erau în mod activ „slujitori ai lui Dumnezeu" pentru pedepsirea răului; opunerea față de autorități însemna opunere față de Dumnezeu. Această atitudine a fost păstrată chiar și cînd tribunalele au fost folosite pentru acuzații false (cum s-a întîmplat în timpul lui Nero); legitimitatea guvernului a fost apărată cu sîrg, iar victimele erau consolate cu suferințele nevinovate ale lui Cristos (1 Pet. 2:11-25). Unii au susținut că acel care-l împiedică pe Anticrist (2 Tes. 2:6-8) este guvernul roman.

b. Criticarea autorităților

Chiar și Pavel a avut unele rezerve. Responsabilitatea răstignirii revine „fruntașilor veacului acestuia" (1 Cor. 2:8). Sfinții nu trebuie să soluționeze neînțelegerile lor la tribunalele civile, deoarece destinul lor este „să judece lumea" (1 Cor. 6:2). În repetate rînduri este atrasă atenția asupra domniei „singurului Stăpînitor, Împăratul împăraților și Domnul domnilor" (1 Tim. 6:15) și asupra cetățeniei în țara care trece peste toate barierele dintre statele pămîntești (de ex. Efes. 2:19). Puterile demonice (*archai* sau *exousiai*) asupra cărora a triumfat Cristos (Col. 2:15) și cu care ne luptăm noi în prezent (Efes. 6:12) pot fi concepute foarte bine ca și forțele care stau îndărătul guvernelor omenești. Aceasta este tema Apocalipsei, prezentată în detaliu, arătînd lupta pentru stăpînirea lumii, care are loc între Dumnezeu și puterile satanice. Aluziile la cultul domnitorului (Apoc. 13:15) par suficient de clare pentru a-l identifica pe dușman cu Cezarii romani. De la Pliniu (*Ep.* 10. 96) știm că încercările de a-i face pe creștini să scape de condamnare prin aducerea unei jertfe formale pentru împărat a fost întîmpinată cu un refuz de neînduplecat. Probabil că ei au considerat că li se cerea să dea Cezarului lucruri care erau ale lui Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 1940; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; O. Cullmann, *The State in the New*

Testament, 1957; E. A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*, 1960; M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquest; a Historical Geography*, 1966; D. R. Griffiths, *The New Testament and the Roman State*, 1970; A. Richardson, *The Political Christ*, 1973; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 1976. E.A.J.

GUVERNATOR.

I. În Vechiul Testament

Întrucît Israelul, în tot cursul istoriei sale, a fost implicat direct sau indirect în mai multe civilizații, fiecare dintre acestea avînd un sistem constituțional distinct și titluri specifice pentru persoanele care dețineau autoritatea, nu este surprinzător să întîlnim o diversitate de termeni ebr. care sînt traduși „guvernator", „căpătenie", „domnitor". Acești termeni pot fi clasificați în felul următor:

a. Termeni specializați

Dintre acești termeni, cel mai des întîlnit este ebr. *pehâ* (*cf.* asir. *pahatu*), care înseamnă conducător al unui district aflat sub stăpînirea unui rege; *de ex.* un guvernator provincial asirian (Is. 36:9), guvernatori caldeeni sau persani (Ezec. 23:6, 23; Est. 3:12; 8:9), persanul Tattenai (Ezra 5:3; 6:6), a cărui satrapie includea Palestina, Fenicia și Egiptul; Neemia și Zorobabel, în calitate de guvernatori ai lui Iuda (Neem. 5:14; Ezra 6:7). Acesta din urmă a fost numit și Tirșata (Ezra 2:63; Neem. 7:65, 70), forma ebr. a unui titlu persan (din Avestan *tarshata*, „care primește închinare").

b. Termeni generali

Există alte nouă cuvinte ebr. care indică autoritatea în diferite sfere. *'allûp̄* (*de ex.* Zah. 9:7, se referă la guvernatorii lui Iuda), *mōšēl* (Gen. 45:26, despre Iosif în Egipt) și *šallîṭ* (Gen. 42:6, tot despre Iosif) sînt termeni cu o sferă mai largă; ceilalți sînt folosiți cu un sens mai specific: *pāqîḏ* („supraveghetor", Ier. 20:1, cu referire la un preot; *cf.* Gen. 41:34, cu referire la slujbașii egipteni), *hôqēq* (despre legiuitori, Jud. 5:9, 14), *sāḡān* („adjunct", „locțiitor", *de ex.* Dan. 3:2; în unele trad. „guvernatori"), *nāśî'* (care indică un rang social, 2 Cron. 1:2), *sar* („guvernatorul unei cetăți", 1 Împ. 22:26) și *nāḡîḏ* („comandantul unui palat", 2 Cron. 28:7).

II. În Noul Testament

Sînt folosite mai puține cuvinte gr. și uneori sînt folosite într-un sens vag, alteori în sens specializat.

a. hēgoumai („a conduce") și termenii derivați apar cel mai frecvent. Termenul *hēgemōn* este folosit pentru guvernatori în general (Marcu 13:9; 1 Pet. 2:14), dar descrie mai adesea conducători romani subordonați cum au fost Pilat (Mat. 27:2; 28:14), Felix (Fapt. 23:26) și Festus (Fapt. 26:30), care erau „procuratori" (sau, în cazul lui Pilat „prefect") sub autoritatea unui legat al provinciei Siria (echivalentul gr. oficial era *epitropoi*).

b. Alți termeni apar în Ioan 2:8 (*architriklinos*, „nunul" 2 Cor. 11:32 (*ethnarchēs*, *„etnarhi"), Gal. 4:2 (*oikonomos*, epitropi", *cf.* Luca 12:42; 1 Cor. 4:2) și Iac. 3:4 (*euthynōn*, „cîrmaci" sau „timonier").

B.F.H.

HABACUC, CARTEA LUI.

I. Schița conținutului

Prorocia atribuită lui Habacuc constă din șase secțiuni.

a. 1:1-4. Prorocul strigă către Dumnezeu datorită nelegiuirii pe care o vede în jurul său și întreabă cîtă vreme va rămîne această nelegiuire nepedepsită.

b. 1:5-11. Ca într-un răspuns, Dumnezeu anunță că îi va ridica pe caldei și descrie ferocitatea armatelor lor și disprețul lor față de cei care le stau în cale.

c. 1:12-17. Dar dacă Dumnezeu este sfînt, cum poate El să îngăduie inumanitatea brutală și idolatria caldeilor, ale căror atrocități sînt mai mari decît relele pe care sînt trimiși să le pedepsească?

d. 2:1-5. Prorocul așteaptă în turnul său de veghe să vadă dacă Dumnezeu va soluționa dilema lui. Răspunsul vine în afirmarea categorică a principiului că mîndria caldeilor îi va duce la cădere, iar credincioșia celor drepți le va aduce salvarea.

e. 2:6-20. Un cîntec satiric (*māšāl*) la adresa caldeilor, care constă dintr-o serie de cinci tînguiri care prezic consecințele îngrozitoare ale acțiunilor lor inumane, pentru care sînt răspunzători.

f. 3:1-19. Dacă acest psalm al lui Habacuc are vreo legătură cu tema capitolelor anterioare, el descrie o revelație a lui Dumnezeu care vine în gloria Sa uluitoare ca să aducă judecată asupra națiunilor și mîntuire poporului Său.

II. Autorul

Se cunosc atît de puține lucruri despre prorocul Habacuc încît tot ce se scrie despre el trebuie să fie ipotetic sau bazat pe dovezi interne. Numele lui poate fi asociat cu o rădăcină ebr. care înseamnă „a îmbrățișa" (*hbq*) sau cu numele asirian al unei plante, *hambakuku*. Forma greacă a numelui său este *Hambakoum*. Sugestiile că el ar fi fost fiul femeii sunamite din 2 Împ. 4:16 sau străjerul din Is. 21:6 au prea puține dovezi în sprijinul lor, la fel ca și asocierea lui conform unor tradiții cu Daniel în groapa cu lei (vezi Bel și Balaurul, v. 33 ș.urm.)

III. Data și cadrul general al scrierii cărții

Au avut loc numeroase discuții între cercetători cu privire la secțiunile care au fost scrise original de Habacuc și nu există unanimitate cu privire la unitatea cărții, la autorul ei sau la data cînd a fost scrisă. Singura referire istorică clară este la adresa caldeilor în 1:6, așa încît prorocia este datată de obicei către sfîrșitul secolului al 7-lea î.d.Cr., la scurtă vreme după bătălia de la Carchemiș (605 î.d.Cr.), cînd caldeii i-au înfrînt pe egiptenii conduși de faraonul Neco în vadurile Eufratului și au pornit spre V ca să-l supună pe regele Ioachim din Iuda.

Teoria lui Duhm și C. C. Torrey că în loc de „caldei" (ebr. *kasdîm*) ar trebui să citim „chitim", în sensul de „greci", a fost bazată pe textul problematic din 1:9 (ebr. lit. „înflăcărarea de pe fețele lor este îndreptată *spre răsărit*"). Acest text s-ar potrivi mai bine cu invazia lui Alexandru dinspre V (și cu o datare a profeției în secolul al 4-lea î.d.Cr.) decît cu invazia lui Nebucadnețar dinspre N sau E. Dar textul din 1:9 este extrem de dificil; nu există nici o dovadă textuală pentru varianta „chitim" în 1:6; este preferabil să aderăm la datarea tradițională.

IV. Mesajul proorocului

Unitatea temei poate fi observată în toată cartea, deși nu putem ști dacă acest lucru se datorează „influenței modelatoare a folosirii liturgice“ (Irwin) sau faptului că este un singur autor. Habacuc se ocupă de problema morală a ridicării caldeilor de către Dumnezeu pentru a pedepsi poporul lui Iuda, cînd cruzimea și barbaria lor sînt în contradicție cu neprihănirea lui Dumnezeu. Răspunsul este dat în 2:4, unde se afirmă că aroganța omului poartă în sine sămînța ruinei sale, în timp ce omul credincios are asigurarea că va trăi în lumina favoarei lui Dumnezeu. Este clar că în acest pasaj citat adesea nu putem găsi sensul deplin al credinței despre care vorbește Pavel (*cf.* Rom. 1:17; Gal. 3:11; Evr. 10:38); de fapt, este îndoielnic că vreun cuvînt ebr. ar fi putut exprima credința despre care vorbește Pavel. Totuși, NT oferă dezvoltarea legitimă a ideii proorocului prin intermediul traducerii din LXX, *pistis.*

Comentariul asupra cărții lui Habacuc găsit în Sulurile de la Marea Moartă interpretează 1:4-2:20 numai în lumina sectei de la Qumran și nu dă nici un indiciu cu privire la înțelesul proorociei. Deși în 1:6 și în altă parte citim „Aceasta înseamnă Chitim“, nu există nici o sugestie că ar trebui corectat originalul „casdim“.

BIBLIOGRAFIE. Comentarii de S. R. Driver, A. B. Davidson, J. H. Eaton și seria standard. C. C. Torrey, „The Prophecy of Habakkuk“, în *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut,* 1935; W. A. Irwin, „The Psalm of Habakkuk“, *JNES* 1, 1942, p. 10-40; W. F. Albright, „The Psalm of Habakkuk“, în H. H. Rowley (ed.), *Studies in OT Prophecy,* 1950, p. 1-18; D. M. Lloyd-Jones, *From Fear to Faith*, 1953.

J.B.Tr.

HABOR. Un rîu (în prezent Hâbûr) care colectează apele mai multor pîraie care străbat regiunea Mardin la SV de cursul mijlociu al Eufratului. Rîul curgea prin provincia asiriană *Gozan (*nᵉhar gôzān*, „rîul din Gozan“) și a fost unul dintre locurile unde au fost deportați israeliții de către asirieni (2 Împ. 17:6; 18:11; 1 Cron. 5:26).

T.C.M.

HACHILA (Ebr. *hᵃkîlâ*, „secetă“). Un deal din pustia lui Iuda unde s-a ascuns David cînd Zifiții au plănuit să-l trădeze lui Saul (1 Sam. 23:19; 26:1, 3). Amplasarea este incertă, dar în general se consideră că a fost în apropiere de Dahret el-Kôlâ, între Zif și *En-Ghedi.

J.D.D.

HADAD. Numele unei zeități siriene, care înseamnă „Tunătorul“ (ebr. *hᵃdad;* acab *(H)ad(d)u* sau Adad), zeul furtunii, care în textele de la Ras Shamra este numit și *Baal. Este cunoscut un templu al lui Hadad la Aleppo. Numele personale Hadad și varianta lor dialectală, Hadar, probabil că sînt abrevieri ale numelor compuse cu acest element divin, *de ex.*, *Hadadezer, *Ben-Hadad, *Hadadrimon. Pînă în prezent nu există dovezi care să sprijine ideea că Hadad a fost un nume specific edomit, deși a fost purtat de patru domnitori din țara aceea.

1. Nepotul lui Avraam și fiul lui Ismael (Gen. 25:15 = 1 Cron. 1:30). Varianta Hadad din *MT* este sprijinită de variantele din LXX, în timp ce varianta „Hadar“ se bazează pe textul sirian și pe alte ms.

2. Un fiu al lui Bedad care a venit de la Avit și i-a înfrînt pe madianiți în cîmpia Moabului. El a fost succedat pe tronul Edomului de către Samla (Gen. 36:35-36; 1 Cron. 1:46).

3. Un rege al Edomului de mai tîrziu, numit Hadad în 1 Cron. 1:50, care era originar din satul Pau.

4. Un edomit din familia domnitoare care a trăit pe vremea lui Solomon. El era copil și a fugit în Paran atunci cînd Ioab a omorît familia sa după ce Iuda a cucerit Edomul. El s-a refugiat în Egipt, unde s-a căsătorit cu fiica lui faraon, iar fiul său Genubath a fost crescut la curtea Egiptului. Cînd Hadad a auzit despre moartea lui David și Ioab, s-a întors în Edom și a complotat împotriva lui Solomon (1 Împ. 11:14-22, 25).

BIBLIOGRAFIE. S. Moscati (ed.), *Le Antiche Divinità Semitiche,* 1958, p. 30 ș.urm. (în articolul „Adad“).

D.J.W.

HADADEZER. Nume personal aramaic care înseamnă „(zeul) *Hadad este ajutorul (meu)“; a fost purtat de cel puțin doi regi din regiunea Damascului. Uneori este scris „Hadarezer“, reflectînd probabil o variantă dialectală aramaică, în 2 Sam. 10:16-19; 1 Cron. 18:3-8.

Hadadezer, fiul lui Rehob, a fost rege în Țoba, la E de Hamat, și teritoriul său includea la un moment dat o parte din malul Eufratului (2 Sam. 8:3). În ciuda înaintării întăririlor din Damasc, a fost înfrînt de David și scuturile aurite ale gărzii sale personale au fost duse ca trofee la Ierusalim, împreună cu prada de război luată din orașele Beta și Berotai, din teritoriul său. După această întorsătură a lucrurilor, vechiul său dușman, Toi, regele Hamatului, i-a trimis daruri lui David (v. 10). Totuși, Hadadezer a continuat să domnească în teritoriul său și mai tîrziu a sprijinit armata amonită în războiul lor cu David (2 Sam. 10:16-19; 1 Cron. 18:3-8). Cînd israeliții au înfrînt din nou armatele siriene, *Rezon, un refugiat de la curtea lui Hadadezer, a devenit rege al Damascului și a complotat împotriva lui Solomon (1 Împ. 11:23).

Un rege al Damascului purtînd numele Hadadezer (asir. *Adad-idri*) este menționat între aliații care, alături de Ahab, regele Israelului, s-au opus lui Salmanaser III la Qarqar în 853 î.d.Cr. (*DOTT,* p. 47-48). Acești regi sînt identificați uneori cu *Ben-Hadad I-II. În ce privește numele, vezi *Or* 34, 1965, p. 472-473.

D.J.W.

HADADRIMON. Jalea cauzată la Ierusalim de moartea lui Iosia în lupta cu Neco II, regele Egiptului, în anul 609 î.d.Cr. este comparată cu jalea „din Hadadrimon în valea Meghidonului“ (Zah. 12:11). De obicei se presupune că este numele unui loc din apropiere de Meghido și că de aceea trebuie identificat cu localitatea Rummaneh din zilele noastre la sud de acest oraș. Totuși, forma numelui care înseamnă „(zeul) *Hadad este (zeul) Rimon“ și contextul ar putea arăta că este un nume compus. Amîndouă elementele în-

seamnă „Tunătorul" și sînt nume locale sau epitete pentru Baal, iar un asemenea nume poate fi comparat cu zeitatea Rașap-șalmon. Probabil că textul face aluzie la jalea mare asociată de obicei cu această zeitate care personifică elementele naturii în ceremoniile de la Meghido și probabil că are un omolog în descrierea din Jud. 11:37-40 (*DOTT*, p. 133).

D.J.W.

HADRAC. O localitate pe granița de N a Siriei (Zah. 9:1). Este menționată în inscripția aramaică a lui Zakur din Hamat, cca 780 î.d.Cr. și este numită Hatarikka în inscripțiile asiriene; a fost cîndva reședința guvernatorului unui district, în apropiere de Qinnesrin, la 25 km S de Aleppo (*HUCA* 18, 1944, p. 449, n. 108).

A.R.M.

HAGAI, CARTEA LUI. Pe baza datelor pe care le conține, știm că această carte scurtă conține predici ținute între lunile august și decembrie 520 î.d.Cr. Trecuseră vreo 18 ani de la întoarcerea din robie aprobată de Cirus, dar lucrările de restaurare a Templului încetaseră de mult (Ezra 4:24). Principala sarcină a lui Hagai a fost să-i mobilizeze din nou la lucru pe contemporanii săi și a fost ajutat în această lucrare de prorocul Zaharia (Ezra 5:1).

I. Conținutul și structura

În ciuda dovezilor interne cu privire la succesiunea cronologică, ordinea textului a fost pusă la îndoială și a fost sugerată rearanjarea lui (*cf. NEB*). Ordinea biblică este atestată de *Sulul celor Doisprezece* din peșterile de la Murabba'at, cele mai vechi MS. ebr. cunoscute și textul urmează un tipar ușor de observat. Se repetă de două ori un ciclu de acuzație, răspuns, asigurare:

Acuzație	1:1-11	2:10-17
Răspuns	1:12-15	2:18-19
Asigurare	2:1-9	2:20-23

Deși este posibil să fi avut loc aranjări editoriale ale prorociilor, caracterul direct al mesajului și absența comentariilor cu privire la el sugerează că a trecut foarte puțin timp între predicarea profetului și publicarea cuvintelor sale.

II. Dezvoltarea temei

Repetarea prezentării servește un scop concret. În prima jumătate profetul începe cu prezentul și privește în urmă la cei 18 ani anteriori, în timp ce în a doua jumătate el privește din prezent spre viitor, deși în fiecare caz secțiunea conține referințe la binecuvîntarea promisă.

Partea I. 1:1-11. Sesizînd starea prezentă de letargie, Hagai inserează în acuzație un comentariu care este un diagnostic al situației economice. O îndrumare (v. 8) oferă un țel pentru comunitate și un test pentru voința lor de a accepta îndreptarea.

1:12-15. Răspunsul este fără precedent. Prințul Zorobabel și preotul Iosua conduc poporul la o recunoaștere unanimă a autorității lui Hagai ca purtător de cuvînt al lui Dumnezeu. Avînd promisiunea că Duhul lui Dumnezeu este în mijlocul lor, și ei încep reconstruirea Templului 3 săptămîni mai tîrziu.

2:1-9. După alte patru săptămîni descurajarea împiedică din nou progresul lucrărilor. Datorită sărăciei lor, clădirea nouă era simplă, lipsită de splendoarea Templului lui Solomon. Cu toate acestea, într-o zi va fi împodobită cu argintul și aurul dăruit de alte popoare și va întrece în frumusețe chiar și Templul lui Solomon.

Partea a II-a. 2:10-17. Una era recosntruirea Templului; dar cu totul altceva era îndepărtarea contaminării produse de pîngărirea lui de către armatele păgîne. Simpla oferire a cărnii sacrificiale din ritualul lor nu putea garanta acceptarea de către Domnul. În loc să fie un loc de curățire, scheletul Templului a fost un loc de pîngărire. Pocăința era mai importantă decît orice și ascultarea de profet era o dovadă tangibilă de pocăință. Dumnezeu avea să recunoască această schimbare a inimii și avea să dea belșug în loc de sărăcie.

2:18-19. Poporul a răspuns și Domnul a dat din nou binecuvîntarea Sa. Chiar în ziua aceea din luna decembrie, cînd nici un țăran nu ar fi putut prevesti cum avea să fie recolta anului viitor, Dumnezeu a promis prosperitate ca semn al aprobării Sale.

2:20-23. Există aici ecouri ale imaginilor folosite în 2:1-9. În anul 520 î.d.Cr. au existat pe scena politică prea puține lucruri care să-i îmbucure pe exilații care s-au întors. Marile puteri erau consolidate, dar ziua prăbușirii lor era iminentă. Atunci prințul din dinastia lui David, Zorobabel, slujitorul ales de Dumnezeu, avea să devină liderul ales de Domnul, ca inelul cu sigiliu care era folosit pentru a sigila documentele regale (*cf.* Ier. 22:24), și avea să împlinească întru totul voia lui Dumnezeu.

Potrivit lui Hagai, există o corelație strînsă între dedicarea față de cauza lui Dumnezeu și faptul de a beneficia de darurile Lui bune. Există de asemenea priorități. Cînd acestea sînt respectate și cînd Dumnezeu are un loc de cinste, El va avea grijă ca nevoile lucrării Sale și ale poporului Său să fie satisfăcute. În ce privește împlinirea promisiunii față de Zorobabel, vezi Mat. 1:12; Luca 3:27.

BIBLIOGRAFIE. H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah*, *ICC*, 1912; D. R. Jones, *Haggai, Zechariah and Malachi*, *TBC*, 1962; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, *TOTC*, 1972.

J.G.B.

HAGARENIȚI. Un trib prosper sau o confederație la E de Galaad, care a fost atacat de către israeliți în vremea lui Saul (1 Cron. 5:10, 18-22); în Ps. 83:6-8 ei sînt enumerați printre dușmanii lui Israel. Ei sînt menționați alături de triburile aramee într-o inscripție a lui Tiglat-Palasar III și numele apare de asemenea în inscripții în limba nabataenilor, sabaenilor etc. Probabil că ei sînt acei *Agraioi* menționați de Strabon, Ptolemeu și Pliniu. Asemănarea numelui lor cu cel al lui Agar (Hagar) i-a determinat pe unii să-i considere descendenți ei Agar (Ismaeliți), dar este prea puțin probabil să fie așa.

R.P.G.

HAINĂ. Trei cuvinte ebr. sînt traduse cu acest termen. **1.** *kānāp*, „aripă", „extremitate" este termenul obișnuit (Rut 3:9; 1 Sam. 24:4 etc.). **2.** *šûl* (Ier. 13:22, 26; Plîn. 1:9; Naum 3:5) înseamnă „poale" (la haine). **3.** *peh* (Ps. 133:2) este cuvîntul obișnuit pentru „gură", dar contextul este mai clar dacă traducem ter-

menul ebr. cu „guler" (în loc de „marginea veșmintelor" n. trad.). J.D.D.

HAINE DE SCHIMB. Termenul ebr. $h^{a}l\bar{i}p\hat{o}t$, tradus „haine de schimb", sugerează sensul de „haine noi", în special haine de sărbătoare. Asemenea haine erau prețuite foarte mult și erau folosite ca dovezi palpabile de bogăție regească, atît de către egipteni cît și de către sirieni. Cînd erau date în dar, numărul hainelor de schimb indica poziția socială și generozitatea celui ce făcea darul, iar primitorul era onorat cu o favoare specială (Gen. 45:22; 2 Împ. 5:5, 22-23). Numărul enorm (30) folosit în pariul lui Samson reflectă fie valoarea lor scăzută în perioada Judecătorilor, fie - mai probabil - încrederea foarte mare a lui Samson (Jud. 14:12-13). Hainele erau folosite ca mijloc de plată la *Alalah și s-ar putea ca hainele de sărbătoare din VT să fi avut o funcție similară.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *AOTS*, p. 128-129, 134. M.J.S.

HALAC (Ebr. *hālāq*, „neted, pleșuv"). Un munte (lit. „muntele pleșuv") din Iudea care a marcat limita de S a cuceririlor lui Iosua (11:17; 12:7). Localizarea este descrisă cu cuvintele: „Se înălța spre Seir". Probabil că este Jebel Halaq din zilele noastre, la V de Suișul Akrabbim. J.G.G.N.

HALAH. Un loc din Asiria unde au fost deportați israeliții din Samaria (2 Împ. 17:6; 18:11; 1 Cron. 5:26; *cf.* Obad. 20, „exilații în Halah", printr-o alterare mică a textului). Nu încape îndoială că este vorba de asir. Halahhu, un oraș și un district la NE de Ninive, care a dat numele său uneia dintre porțile cetății. Alte localizări care s-au propus sînt mult mai puțin probabile. A.R.M.

HAM. 1. (Ebr. *hām*, LXX *cham*; etimologia este incertă). Unul dintre fiii lui Noe, probabil al doilea (Gen. 5:32; 6:10; 7:13; 9:18; 1 Cron. 1:4, 8; compară cu Gen. 9:20-24), strămoșul multor descendenți (*NAȚIUNI, TABEL). În 1 Cron. 4:40 și Ps. 78:51; 105:23, 27; 106:22 numele este folosit pentru a indica o secțiune a descendenților lui: Egiptul (*MIȚRAIM). Plecînd de la folosirea în sensul biblic, termenul „hamitic" este aplicat de autorii moderni unui grup de limbi din care face parte limba egipteană și termenul este limitat la acest sens lingvistic, întrucît clasificările antropologice moderne nu disting și o „rasă" hamită. În sensul biblic, însă, se are în vedere doar descendența genetică și, datorită deplasărilor, căsătoriilor mixte și a schimbărilor de limbă care au avut loc în vremurile antice descendența din Ham nu presupune în mod necesar un habitat comun, o limbă comună sau chiar o rasă într-o formă ușor de recunoscut. La sfîrșitul Potopului cînd Noe s-a îmbătat, Ham l-a văzut dezbrăcat și i-a informat pe ceilalți doi frați ai săi, care l-au acoperit pe tatăl lor. Ca urmare a acestui fapt, Noe l-a blestemat pe Canaan (Gen. 9:20-27). Au fost propuse multe explicații pentru blestemarea lui Canaan pentru ceea ce a făcut Ham și explicația cea mai plauzibilă este că și Canaan a făcut ceva vrednic de blestem, dar care nu este menționat în Biblie și că expresia „fiul său cel mai tînăr" ($b^{e}n\hat{o}$ *haqqāṭān*, lit. „fiul/nepotul său, micuțul") din v. 24 s-ar referi la Canaan. Această explicație ar fi în armonie cu afirmația repetată de două ori (v. 18, 22) că Ham a fost tatăl lui Canaan.

2. *Hām*. Numele unei cetăți ai cărei locuitori, Zuzim, au fost înfrînți de Chedorlaomer pe vremea lui Avraam (Gen. 14:5). Locul este necunoscut, deși probabil că a fost undeva în Transiordania. LXX *(hama autois)* interpretează ebr. $b^{e}h\bar{a}m$, drept „în Ham", ca *bāhem*, „cu ei". T.C.M.

HAMAN. Eroul negativ din cartea *Esterei, care a complotat să-i masacreze pe evrei cînd orgoliul său a fost rănit de refuzul lui Mardoheu de a i se închina. În cele din urmă el a fost spînzurat de spînzurătoarea pe care a pregătit-o pentru Mardoheu. El este numit *Agaghitul. Numele lui ar putea fi derivat de la zeul elamit Hum(b)an. J.S.W.

HAMAT (Ebr. $h^{a}ma\underline{t}$, „fortăreață, citadelă"). O cetate pe malul de E al rîului Orontes, situată pe una



„Hamat" (hmt) înscris cu litere aramaice pe o placă de fildeș, capturată probabil de Sargon II și dusă la Nimrud (Cala). 9,2 cmx6,5 cm. Secolul al 8-lea î.d.Cr.

dintre căile comerciale principale care duceau din Asia Mică spre S. Gen. 10:18 o descrie ca pe o cetate canaanită. Pe vremea lui David, în timpul domniei regelui Toi (sau Tou), ea a întreţinut relaţii prieteneşti cu Israelul (2 Sam. 8:9-10; 1 Cron. 18:9-10). Fiul lui Toi este numit Ioram în 2 Sam. 8:10. Probabil că acesta nu este un nume derivat de la Iahve „Iahve este înălţat", ci este o abreviere a numelui Hadoram aşa cum apare în 1 Cron. 18:10. Este puţin probabilă legătura dintre Iahveh şi numele unui rebel din Hamat numit *Ya'u-bidi* de către Sargon, regele Asiriei (*cf. ANET*, p. 285; *DOTT*, p. 59). Solomon a deţinut controlul asupra cetăţii (2 Cron. 8:4) şi mai tîrziu cetatea a fost cucerită de Ieroboam II (cca 780 î.d.Cr., 2 Împ. 14:28) şi de Sargon (cca 721 î.d.Cr., *cf.* 2 Împ. 18:33 ş.urm.; Is. 36:18 ş.urm.; 37:13, 18 ş.urm.), iar unii dintre locuitori ei au fost mutaţi de asirieni în *Samaria, unde s-au închinat zeului lor *Aşima (2 Împ. 17:24 ş.urm.). Clădirile unor palate din secolele al 9-lea şi al 8-lea î.d.Cr. au fost excavate de o echipă de danezi au excavat între 1931-1938 (vezi E. Fugmann, *Hama, l'Architecture des périodes préhellénistiques*, 1958). Au fost descoperite inscripţii cu hieroglife hitite, inscripţii cuneiforme şi aramaice. Potrivit Cronicii babiloniene, Nebucadneţar i-a ajuns la Hamat pe egiptenii care fugeau de la Carchemiş în anul 605 î.d.Cr. (*cf.* D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, p. 69). În vremea grecilor şi romanilor cetatea a fost cunoscută sub numele Epiphaneia; în zilele noastre se numeşte *Hamah*. Graniţa ideală de N a lui Israel ajungea pînă la „Labo în Hamāt", numită anterior „intrarea Hamatului", *de ex.* Num. 34:8; Ios. 13:5; Amos 6:14, dar probabil că în prezent este localitatea Lebweh, la NNE de Baalbek, la cumpăna apelor din valea Beqa, aproape de unul dintre izvoarele lui Orontes şi astfel la capătul drumului care duce de la N spre Hamat, fiind localitatea asiriană Laba'u în provincia Supite (*ŢOBA). Pentru discuţie, vezi R. North, *Mélanges de l'Université S. Joseph*, 46, 1970-1971, p. 71-103.

J.G.G.N.
A.R.M.

HAMBAR, vezi **GRÎNAR**

HAMOR. „Măgar", vezi mai jos. Domnitorul cetăţii Sihem pe vremea lui Iacov (Gen. 33:19-34:31), de la ai cărei locuitori (lit. „fii"; semiţii folosesc frecvent cuvîntul în sensul acesta, vezi mai jos) Iacov a cumpărat o bucată de pămînt (Gen. *loc. cit.*; Ios. 24:32). Atît Hamor cît şi fiul lui Sihem au murit în măcelul bărbaţilor din Sihem condus de Simeon şi Levi care au jefuit cetatea pentru umilirea surorii lor *Dina. În perioada judecătorilor, numele lui Hamor continua să fie legat de Sihem (Jud. 9:28). În NT, în cuvîntarea sa dramatică în faţa Soborului, Ştefan a combinat cumpărarea peşterii Macpela de către Avraam cu cumpărarea de către Iacov a pămîntului de la Sihem - o caracteristică realistă a desfăşurării rapide a prezentării fulgerătoare a istoriei lui Israel, nu o eroare a lui Luca (Fapt. 7:16).

Folosirea numelor de animale ca nume personale, cum este cazul lui Hamor care înseamnă „măgar" era obişnuită în ţările şi în vremurile biblice. Vezi Merānum („căţel"), numele unui doctor din tăbliţele de la Mari din epoca patriarhală (Bottero şi Finet, *Archives Royales de Mari*, 15, 1954, p. 152 şi bibliografie; comparată cu Mendenhall, *BASOR* 133, 1954, p. 26, n. 3). Şi în Egipt pot fi întîlnite multe exemple.

Jertfirea unui măgar făcea uneori parte din încheierea unui legămînt (Mendenhall, *op. cit.*), dar interpretarea expresiei „fiii lui Hamor" ca „membri ai unei confederaţii" - aşa cum sugerează Albright în *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 113 - nu este necesară. „Fiul" unui loc sau al unei persoane înseamnă adesea doar cetăţean al acelui loc sau membru al unui grup tribal. Vezi folosirea obişnuită a expresiei „copiii (fiii) lui Israel", „fiicele Ierusalimului", cît şi expresii asiriene similare.

K.A.K.

HAMMURAPI. (Acad. amorit Hammu-rapi, „(zeul) Hammu vindecă"). **1.** Rege al Babilonului, aproximativ în perioada 1792-1750 î.d.Cr., al şaselea rege din Prima Dinastie amorită. **2.** Numele a doi regi din Yamhad (Aleppo), dintre care primul a domnit în cca 1760 î.d.Cr. **3.** Rege din Kurda, pe la jumătatea mileniului al 2-lea î.d.Cr. **4.** Un nume personal obişnuit în mileniul al 2-lea î.d.Cr., în special în Mesopotamia superioară. În trecut 1 a fost identificat cu *Amrafel (Gen. 14:1).

Se afirmă că Hamurapi (mai corect decît Hamurabi), în calitatea de „Guvernator al Babilonului", avea zece sau cincisprezece regi care „mergeau cu el", la fel ca şi contemporanul său Rim-Sin din Larsa, în timp ce Ibal-piel din Eshnunna avea douăzeci. Aceeaşi scrisoare de la Mari arată că toţi aceştia erau mai puţin puternici decît domnitorul din Yamhad.

La început Hamurapi s-a concentrat asupra obţinerii controlului asupra *Babilonului şi asupra apelor Eufratului. Prin anul 1764 î.d.Cr. a înfrînt o coaliţie din Ashur, Eshnunna şi Elam şi în anul următor l-a înfrînt pe Rim-Sin, iar în 1761 î.d.Cr. l-a înfrînt pe Zimrilim din *Mari. Domnia lui a fost caracterizată de un stil personal distinct, care a urmărit unificarea Mesopotamiei sub un singur domnitor. În prezent se consideră că a fost un administrator slab. O culegere de judecăţi legale făcute de el (nu un „cod" de legi; de ex. sînt omise legi cu privire la omucidere) s-a păstrat pe o stelă diorită găsită la Susa în 1902 d.Cr. În această inscripţie de la sfîrşitul domniei sale el dă un raport zeului naţional Marduk cu privire la rolul său de „rege al dreptăţii". Cele 282 de secţiuni ale Legilor lui Hamurapi (=LH) sînt aranjate tematic: decizii în cazuri cu privire la furt şi diverse (LH 1-25), proprietate (26-49), legi comerciale (100- 126), căsătorie (127-161), preoţie (178-184), adoptare (185-194), atac (195-240), cazuri agricole (241-267), procente şi salarii (268-277 şi o anexă cu privire la sclavi (278-282). Unele dintre cazuri şi deciziile luate sînt similare cu colecţii mai vechi de legi (Ur-Nammu, Lipit-Ishtar, Eshnunna). Cîteva sînt formulate asemănător cu unele cazuri din VT, de ex., mărturia mincinoasă (LH 1, 3-4; *cf.* Exod. 23:1-3; Deut. 19:16-20), răpirea de persoane (LH 14; *cf.* Exod. 21:1 ş.urm.), pierderea animalelor încredinţate spre păstrare (LH 266-7; *cf.* Exod. 22:10-13), avertismentul din partea proprietarului cu privire la un bou care împunge (Exod. 21:35-36) se aseamănă cu legea 53 din Legile din Eshnunna. Multe dintre cazurile concrete cu privire la căsătorie, divorţ şi infracţiuni sexuale, de ex. pedeapsa cu moartea pentru ambele părţi implicate în adulterul cu o femeie căsătorită (Deut.

22:22; LH 129), abordează problema în mod asemănător. În alte cazuri, infracțiunile sînt aceleași, dar pedepsele diferă și legile evreiești par să fie în mod consecvent mai omenești. În majoritatea cazurilor tratarea legală diferă, dar compararea exactă cu VT este dificilă, întrucît ne este dat numai faptul dovedit (fără să ni se dea dovezile sprijinitoare), urmat de decizia judecătorească orală. Prin urmare, aceste legi reprezintă o manifestare babiloniană locală a atitudinii față de lege și ordine care era comună în cea mai mare parte a Orientului Apropiat antic.

BIBLIOGRAFIE. C. J. Gadd, *CAH*, 2/1, 1973, p. 176-227; D. J. Wiseman, *Vox Evangelica* 8, 1973, p. 5-21; S. Greengus, *IDBS*, 1976, p. 533-534, secțiunea „Legea în VT". D.J.W.

HANANEEL. În Neem. 3:1, un turn din *Ierusalim, situat între Poarta Oilor și Poarta Peștilor, la colțul de NE al cetății. Este asociat îndeaproape cu Turnul *Meah (Turnul celor o sută) și unii cercetători consideră că este vorba de același turn sau cel puțin că ambele fac parte din aceeași fortăreață. Numele ebr. este *h^{a}nan'ēl* și înseamnă „Dumnezeu este îndurător".

Textul din Targum din Zah. 14:10 pare să plaseze turnul în partea de V a cetății, identificîndu-l cu Hippicus de mai tîrziu; această identificare nu poate fi corectă. D.F.P.

HANANIA (Ebr. „Iahveh a fost îndurător"). Un nume ebr. care apare frecvent în VT și apare și mai tîrziu în forma greacă *Anania.

1. Un profet de cult, fiul lui Azur, pe care Ieremia l-a demascat (Ier. 28) pentru că declarase public în Templu, în contradicție cu profeția lui Ieremia despre cei 70 de ani de robie (25:12), că în decurs de 2 ani prada luată de Nebucadnețar de la Ierusalim avea să fie restaurată, că prizonierii aveau să se întoarcă și căputerea Babilonului avea să fie zdrobită. El a întărit cuvintele sale prin acțiunea simbolică de a lua de pe gîtul lui Ieremia jugul purtat ca un simbol al politicii lui Ieremia de supunere față de Babilon (27:2-3, 12) și prin zdrobirea jugului. Denunțul lui Ieremia: „Iahveh (Domnul) nu te-a trimis" (28:15) s-a dovedit adevărată prin faptul că Hanania a murit la 2 luni după aceasta.

2. Tatăl unui prinț supus lui Ioiachim, regele lui Iuda (Ier. 36:12). **3.** Bunicul lui Ireia, ofițerul din gardă care l-a arestat pe Ieremia ca trădător (Ier. 37:13). **4.** Unul dintre tovarășii de prizonierat ai lui Daniel, al cărui nume a fost schimbat în Ședrac (Dan. 1:6-7, 11, 19). **5.** Fiul lui Zorobabel (1 Cron. 3:19, 21). **6.** Un om din Beniamin (1 Cron. 8:24). **7.** Liderul unui grup de muzicanți pregătiți de David pentru slujirea de la Templu (1 Cron. 25:4, 23). **8.** Un căpitan din armata lui Ozia (2 Cron. 26:11). **9.** Comandantul unei citadele căruia Neemia i-a încredințat paza Ierusalimului (Neem. 7:2). **10.** Diferite persoane din listele din Ezra și Neemia (Ezra 10:28; Neem. 3:8, 30; 10:23; 12:12, 41). J.B.Tr.

HANES. Localitate identificată adesea cu egip. *H(wt-nni)-nsw*, gr.-lat. Heracleopolis magna, iar în zilele noastre cu Ihnâsyeh el-Medîneh sau Ahnâs, la vreo 80 km S de Cairo, o cetate importantă în Egiptul de Mijloc. Totuși, această identificare nu se potrivește cu Is. 30:4 unde apar două propoziții paralele: „Voivozii (funcționarii oficiali) lui au și ajuns la Țoan și trimișii lui au și atins Hanesul". *Țoan este Tanis, în NE Deltei, reședința faraonilor din Dinastia a 22-a și a 23-a, precum și un avanpost al Dinastiei etiopiene a 25-a, cartierul general pentru probleme asiatice. Prin urmare, paralelismul din acest verset pare să implice că Hanes era strîns legat de Tanis și de E Deltei, și nu cu Heracleopolis din Egiptul de Sus, care era îndepărtat și irelevant.

Sînt posibile două soluții. W. Spielberg, *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament*, 1904, p. 36-38, a postulat un „Heracleopolis parva" în E Deltei, bazîndu-și argumentul pe faptul că Herodot menționează acolo o provincie și o cetate numită Anysis (2. 166, 137); această localitate ar fi egip. *H(wt-nni-)nsw* din Egiptul de Jos, ebr. Hanes și asir. *Hininsi.* Vezi Caminos, *JEA* 50, 1964, p. 94. De asemenea, *Hanes* ar putea fi transcrierea ebr. a cuvîntului egip. *h(wt)-nsw*, „vila regelui", care putea fi numele palatului lui faraon din Țoan/Tanis. Ambele interpretări sînt plauzibile; niciuna dintre ele nu este dovedită. Unii susțin că (voivozii, trimișii) „săi", în Is. 30:4, se referă la regele lui Iuda; dar antecedentul natural din v. 3 este faraon. Prin urmare, așa cum susține E. Naville, *Ahnas el Medineh*, 1894, p. 3, aceștia sînt funcționarii oficiali ai lui faraon de la Țoan și trimișii săi care au venit să ducă tratative cu emisarii evrei, fie la Hanes, ca un avanpost pentru Țoan (Naville, Spiegelberg), fie că au fost chemați la „Ha-nesu", palatul regelui, în Țoan. K.A.K.

HAR

I. În Vechiul Testament

a. Vocabular

Harul implică și alte subiecte cum sînt iertarea, mîntuirea, regenerarea (nașterea din nou), pocăința și dragostea față de Dumnezeu. „Există cuvinte de har care nu conțin termenul propriu zis „har" (Moffatt)- vezi Deut. 7:7; 9:4-6. „Cuvintele de har" din VT sînt următoarele:

(i) hesed, tradus de obicei „dragoste statornică", iar uneori „credincioșie", „loialitate". În traducerea VA este tradus „îndurare" (149 de ori), „bunăvoință" (38), „milostenie" (30) și „bunătate" (12). Luther l-a tradus cu *Gnade*, cuvîntul german pentru „har" sau „grație". În ciuda acestui fapt, nu este echivalent întru totul cu „har". Este un cuvînt care indică o relație și poate fi folosit cu referire la Dumnezeu și la om. Cînd se referă la Dumnezeu indică har. Cînd se referă la om indică o dragoste statornică față de un alt om sau față de Dumnezeu. Este întîlnit adesea în asociere cu cuvîntul „legămînt" și indică o atitudine de credincioșie pe care trebuie să o aibă ambele părți ale unui legămînt. Cu privire la hesed a lui Dumnezeu, *hesed*, vezi Plîn. 3:22; pentru termenul *hesed* asociat cu omul, vezi Osea 6:6. Snaith sugerează expresia „dragostea legămîntului" („covenant love") ca fiind termenul engl. cel mai apropiat.

(ii) hēn, „favoare". Acesta nu este un „cuvînt de har" și nu indică o relație. Este folosit cu referire la acțiunea unui superior - uman sau divin - față de un inferior. El ne comunică ideea de favoare nemeritată; în VA este tradus „har" (38) și „favoare (26). Exemple de *hēn* din partea omului găsim în Gen. 33:8, 10, 15;

39:4; Rut 2:2, 10. *Hēn* din partea lui Dumnezeu întîlnim în Ier. 31:2 (VSR „credincioșie", AV „bunăvoință"). Nimeni nu poate arăta *hēn* față de Dumnezeu (spre deosebire de hesed), deoarece nimeni nu Îi poate face o favoare lui Dumnezeu.

b. Legea

(i) Ioan 1:17 pune legea în contrast puternic cu harul. Vezi Tit 2:11 care afirmă de asemenea că harul a venit în lume prin Cristos. Aceasta nu înseamnă că harul a fost inexistent în VT, ci înseamnă doar că nu se situează în prim plan și că este ceva ce privește în principal Israelul. Biblia folosește adesea antiteza acolo unde noi am folosi comparația.

(ii) Ideea de promisiune este dezvoltată în NT în Gal. (3:16-22) și în Evrei. Aceasta arată că harul precede legea. Dumnezeu i-a tratat pe Patriarhi pe baza promisiunii, pe poporul întreg l-a tratat pe baza legii. Această lege nu a fost primordială, dar ea a clarificat și a accentuat felul de *hesed* pe care îl aștepta Dumnezeu de la poporul legămîntului Său.

(iii) Totuși, harul este întîlnit chiar în lege. Alegerea Israelului ca popor al lui Dumnezeu este atribuită în lege alegerii libere a lui Dumnezeu și nu neprihănirii Israelului (Deut. 7:7-8; *cf.* 8:18). Inițiativa în legămîntul de la Sinai vine de la Dumnezeu, la fel ca și în legămîntul harului cu Avraam. În Ps. 19 există o afirmație despre convertirea sau restaurarea puterii legii.

c. Profeții

Ideea principală a scrierilor profetice este chemarea la pocăință. Pasaje tipice sînt în Amos 5:14; Osea 2:7; 6:1; 14:1; Is. 1:16-18; Ier. 3:1, 7, 12-14. Profeții sînt acuzați adesea că ar promova o doctrină a pocăinței care pune accentul pe voința umană, ca și erezia Pelagiană. Dar profeții au privit pocăința ca un fapt lăuntric (Ioel 2:13). Ezechiel care a cerut oamenilor să-și facă o inimă nouă (18:31), a recunoscut de asemenea că o inimă nouă poate fi doar un dar al harului lui Dumnezeu (36:26). În privința aceasta el este în armonie cu pasajul „noului legămînt" din Ier. 31:31-34.

d. Psalmii

Cuvîntul *hēn* este aproape absent în Psalmi, dar apar unele cuvinte înrudite. Termenul *hesed* este întîlnit foarte frecvent, *de ex.* Ps. 5:7; 57:3 („bunătate și cerdincioșie"); 89:33 („bunătate"). În Psalmi întîlnim de asemenea cu o frecvență crescută cuvîntul înrudit *hāsîd*, care este găsit, *de ex.* în Ps. 12:1; 86:2 („care se încred în Tine"); 79:2 („credincioși"). Pluralul acestui cuvînt (*h^{a}sîdîm*) apare ca „Hasideeni" în 1 Mac. 2:42; 7:13; 2 Mac. 14:6; cuvîntul se referea la cei care erau loiali legămîntului, gruparea din Iudaism care punea accent pe respectarea riguroasă și devotată a legii și din rîndurile acestei grupări au provenit *fariseii.

II. În Noul Testament

a. Vocabular

Cuvîntul gr. *charis* a fost cuvîntul obișnuit folosit pentru a traduce ebr. *hēn*. Cel mai apropiat verb corespunzător, *charizesthai*, a fost folosit pentru a indica iertarea, umană și divină (Col. 2:13; 3:13; Efes. 4:32). Cuvîntul *eleos* reprezintă termenul ebr. *hesed* și are sensul de „îndurare". Nu este folosit prea frecvent și apare mai ales în pasaje bazate pe VT, cum sînt Rom. 9:15-18, 23; 11:30-32. Termenul „har" este preferat în loc de „îndurare", deoarece include ideea de putere divină care îl înzestrează pe om pentru a trăi o viață morală.

b. Evangheliile sinoptice

Deși cuvîntul *charis* nu este pus niciodată pe buzele lui Isus, ideea de har este foarte proeminentă. Isus spune că a venit să caute și să mîntuiască pe cei pierduți. Multe dintre pildele Sale ne învață doctrina harului. Pilda lucrătorilor viei (Mat. 20:1-16) ne învață că Dumnezeu nu dă socoteală nimănui pentru darurile harului Său. Pilda celor invitați la cină (Luca 14:16-24) arată că privilegiul spiritual nu garantează binecuvîntarea finală și că invitația Evangheliei este adresată tuturor. Fiul risipitor a fost primit de tatăl său într-un mod pe care nu-l merita (Luca 15:20-24). Se pune accent pe pocăință ca și o condiție a mîntuirii (Marcu 1:15; 6:12; Luca 24:47). Credința își are locul ei (*de ex.* Marcu 1:15; Luca 7:50), deși nu se face o afirmație teologică asemănătoare cu cele ale lui Pavel.

c. Scrierile lui Luca

Trebuie să acordăm o atenție specială Evangheliei după Luca și Faptelor Apostolilor. Luca dă dovadă de flexibilitate în abordarea acestui subiect. Întîlnim chiar și sensul nereligios al substantivului, ca o favoare făcută de un om altcuiva (Fapt. 24:27; 25:3, 9). Sensul de „favoare" ca și în VT este găsit în Luca1:30; 2:52; Fapt. 2:47; 7:10, 46. Sensul dinamic al harului are ca rezultat un curaj neînfricat și o mărturie eficace, așa cum se vede în Fapt. 4:33; 11:23; 13:43, și este folosit în contextul apelului universal al Evangheliei. Luca aduce împreună termenii „Evanghelie" („Cuvîntul") și „har" (Luca 4:22; Fapt. 14:3; 20:24) într-un mod în care nu i-a pus nici chiar Pavel.

d. Epistolele Pauline

Cuvîntul „har" ocupă un loc deosebit în salutările de început și în benedicțiile finale ale Epistolelor, fiind adăugat la salutul evreiesc convențional de „pace". Temeiul doctrinei lui Pavel este găsit în Rom. 1:16; 3:20. Se arată că omul este păcătos, dar este îndreptățit prin har (Rom. 3:21; 4:25), adică, Dumnezeu, în harul Lui, îl tratează pe om ca și cum n-ar fi păcătuit niciodată, deși este vinovat.

*Credința este răspunsul omului la harul divin (Rom. 5:2; 10:9; Efes. 2:8). Credința este darul lui Dumnezeu (Efes. 2:8); cuvintele „nu vine de la voi" s-ar putea referi la *sesōsmenoi* („mîntuiți"), dar Pavel caută să scoată în relief faptul că termenul „credință" nu trebuie conceput ca o acțiune independentă din partea credinciosului. Vezi de asemenea 2 Cor. 4:13; Filip. 1:29. Această credință nu este ne-etică, deși dă de înțeles că nu există mîntuire prin lege. Credința este vitală, din punct de vedere moral, prin sine. Ea lucrează „prin dragoste" (Gal. 5:6). C. A. Anderson Scott (*Christianity according to St Paul*, 1927, p. 111) afirmă că din momentul în care credința a fost activă, a avut loc o transformare a perspectivei etice.

Poziția credinciosului în har nu este explicată prin sine, ci prin voia lui Dumnezeu. Doctrina *alegerii are două funcții: limitează independența umană și auto-îndreptățirea, și arată că Dumnezeu este complet liber atunci cînd acordă o favoare (Efes. 1:1-6; 2 Tim. 1:9; Tit 3:5). Fiecare pas din procesul vieții creștine este datorat harului - Gal. 1:15 (chemarea); 2 Tim. 2:25 (pocăința); Efes. 2:8-9 (credința).

În Rom. 8:28-30 Pavel trece în revistă lucrarea divină de la chemare pînă la gloria finală a celor răscumpărați. Cu toate acestea, el nu trece cu vederea

responsabilitatea omului. Ascultarea (Rom. 1:5; 6:17) este o atitudine morală şi nu poate fi nimic altceva. Omul se întoarce singur la Domnul (2 Cor. 3:16). A. Stewart sugerează în *HDB* că 1 Tes. 3:5 ne învaţă că pînă şi perseverenţa este pusă la îndoială. Cele două laturi sînt aduse împreună în Rom. 9-10. Cap. 9 conţine cele mai puternice afirmaţii posibile cu privire la dubla predestinaţie, în timp ce cap. 10 afirmă că respingerea de către Dumnezeu este datorată necredinţei şi neascultării. Totuşi, trebuie să ne amintim că subiectul principal al acestor capitole nu este mîntuirea personală, ci funcţiile colective ale celor aleşi de Dumnezeu ca să împlinească scopul Lui.

Rom. 6 foloseşte imaginea botezului pentru a ne învăţa despre învingerea păcatului prin har. Vezi de asemenea 1 Cor. 6:11; 12:13; Efes. 5:26; Col. 2:12; Tit 3:5. H. Wheeler Robinson (*The Christian Doctrine of Man*, 1926, p. 124-125) susţine că botezul creştinului nu este doar un simbol ilustrativ ci este aspectul obiectiv a ceea ce credinţa este în mod subiectiv. Alţii argumentează că botezul copiilor mici este un mijloc de administrare a harului, deoarece copilul este un simbol al neputinţei şi neajutorării omenirii. Aceste păreri par să contrazică accentul constant pe care Pavel îl pune pe credinţă.

e. Celelalte scrieri din NT

(i) 1 Petru. Apostolul pune accentul pe har în cap. 1-2 prin intermediul variantelor obişnuite ale alegerii prin legămînt şi ale moştenirii; 3:7 conţine o expresie neobişnuită, „harul vieţii". Harul este întîlnit de asemenea în 5:10, cu referire la gloria viitoare a credinciosului.

(ii) Evrei. Scriitorul foloseşte cele mai multe „cuvinte de har". În 2:9 harul lui Dumnezeu este corelat cu suferinţele lui Cristos. Cuvîntul *charis* este folosit în 12:28 pentru mulţumirea omului faţă de Dumnezeu. Harul este privit ca o chemare la consacrare în 12:14-15. Expresia izbitoare „tronul harului", în 4:16, uneşte măreţia divină şi harul. O altă expresie nouă este „Duhul harului" (10:29).

(iii) Scrierile lui Ioan. Există surprinzător de puţine referiri directe la har, dar se pune un accent mare pe dragostea lui Dumnezeu. Ideea de har trebuie raportată la aceea de „viaţă veşnică". Credinţa este proeminentă şi Ioan foloseşte o expresie gr., *pisteuein eis* (a crede în), cu referire la *credinţa reală în persoana lui Cristos. „Harul şi adevărul" care caracterizează gloria Cuvîntului întrupat în Ioan 1:14 (*cf.* v. 17) sînt ca un ecou al „îndurării şi adevărului" (*hesed* we' 'emet) din Exod. 34:6.

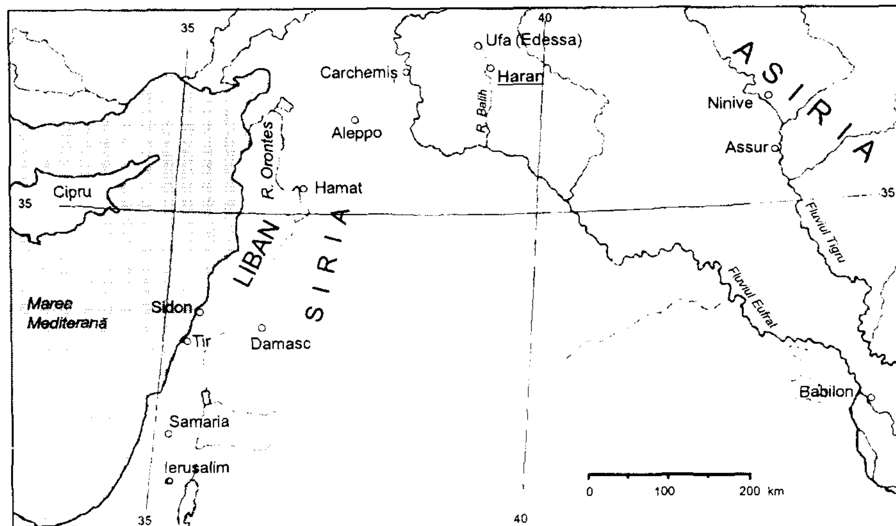
La fel ca şi Moffatt putem trage concluzia că religia Bibliei „este o religie a harului, sau dacă nu, nu este nimic ... nici har, nici Evanghelie" (Grace în the New Testament, p. xv).

BIBLIOGRAFIE. H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1926; N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, p. 94-130; J. Moffatt, *Grace in the New Testament*, 1931; N. P. Williams, *The Grace of God*, 1930; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Grace*, 1956; H.-H.. Esser, *NIDNTT* 2, p. 115-124; H. Conzelmann, W. Zimmerli, *TDNT* 9, p. 372-402; H. D. McDonald, *ZPEB*, 2, p. 799-804.

J.H.Sr.

HARA. Alături de *Halah, *Habor şi *Gozan, un loc unde Tiglat-Pileser III i-a deportat pe israeliţii care s-au răzvrătit în 734-732 î.d.Cr. (1 Cron. 5-26). Nu este cunoscut vreun loc asirian cu acest nume. Totuşi, textul din 2 Împ. 17:6; 18:11 interpretează *hārā* ca fiind cetăţile mezilor", iar în LXX „munţi" poate reprezenta termenul ebr. *hārê*, „ţinut deluros". D.J.W.

HARAN (Ebr. *har(r)an*; acad. *harrānu*, „întretăiere de drumuri"- gr. *charrhan*, Fapt. 7:4). **1.** O cetate la cca 32 km SE de Urfa (Edessa), în Turcia, pe rîul Balih, aflată pe drumul principal de la Ninive la Aleppo.



Haran („Încrucişări" sau „Drumuri") este aşezat ca un punct strategic între Mesopotamia şi vest.

Terah a locuit acolo împreună cu Avram (Gen. 11:31; *cf.* Fapt. 7:2, 4), înainte ca acesta din urmă să migreze în Canaan (Gen. 12:1). *Rebeca, mireasa lui Isaac, era din Haran. Iacov a fugit acolo ca să scape de Esau (Gen. 29:4), s-a căsătorit cu Lea și Rahela, fiicele lui Laban, și toți copiii săi (cu excepția lui Beniamin) s-au născut acolo (Gen. 29:32-30:24).

Haran este menționat în texte din perioada a III-a din Ur, cca 2000 î.d.Cr., ca un templu *(é.hul.hul)* pentru venerarea lui *Sin, zeul Lunii, iar ocuparea cetății este confirmată de dovezile arheologice. Potrivit textelor de la *Mari, din mileniul al 2-lea î.d.Cr., poziția strategică a cetății a făcut să fie în centrul atenției triburilor amorite, iar mai tîrziu a devenit un centru asirian fortificat de Adadnirari I (cca 1310 î.d.Cr.) avînd un templu care a fost înfrumusețat de Tiglat-Pileser I (cca 1115 î.d.Cr.). Haranul s-a răsculat și a fost jefuit în 763 î.d.Cr., un eveniment folosit de trimișii oficiali ai lui Sanherib pentru a intimida Ierusalimul (2 Împ. 19:12 = Is. 37:12). Cetatea a fost restaurată de Sargon II, iar templul a fost reparat și împodobit din nou de Esarhadon (675 î.d.Cr.) și Asurbanipal. După căderea cetății Ninive (612 î.d.Cr.) Haranul a devenit ultima capitală a Asiriei pînă cînd a fost cucerit de babilonieni în 609 î.d.Cr. Interesul Dinastiei caldeene față de templele babiloniene a dus la restaurarea templelor lui Sin din Haran și Ur. La primul dintre aceste temple a fost făcută mare preoteasă mama lui Nabonid (care a trăit pînă la 104 ani), iar la al doilea templu a fost mare preoteasă fiica acestuia. A fost un centru comercial prosper care a avut legături cu Tirul (Ezec. 27:23).

Locul care a fost excavat în 1951-1953, 1959 indică ocuparea cetății înainte de perioada asiriană. Ruinele existente provin în principal de la cetatea romană în apropierea căreia parții l-au omorît pe Crassus (53 î.d.Cr.) și de la o ocupație mai tîrzie de către domnitori sabaeni și islamici din Haran, care în vremea aceea era numit Carrhae. În Fapt. 7:4 cetatea este numită Charran, în textul grec.

2. Haran este de asemenea un nume personal. *(a)* Fiul lui Terah, fratele lui Avraam și Nahor, tatăl lui Lot, Milca și Isca; el a murit la *Ur (Gen. 11:26-31). *(b)* Un bărbat din Iuda, fiul lui Caleb și al concubinei sale Efa (1 Cron. 2:46). *(c)* Un levit; fiul lui Șimei, din Gherșon (1 Cron. 23:9).

BIBLIOGRAFIE. S. Lloyd și W. Brice, *AS* 1, 1951, p. 77-112; D. S. Rice, *AS* 2, 1952, p. 36-84; C. J. Gadd, *AS* 8, 1958, p. 35-92; K. Prag, *Levant* 2, 1970, p. 63-94. D.J.W.

HARARIT. Nume dat cîtorva eroi ai lui David: Șama *(šammā)* fiul lui Aghe, care s-ar putea să fie același cu Șama (din Harar) *(šammâ')* (2 Sam. 23:11, 33); Ionatan fiul lui Șaghe (1 Cron. 11:35) și Ahiam, fiul lui Sacar (1 Cron. 11:35). Numele nu este cunoscut în afara Bibliei și ar putea fi numele unui trib sau al unei cetăți, sau ar putea însemna doar „locuitor de la munte", derivat de la *har*, „munte, deal". T.C.M.

HARMON. Un loc (Amos 4:3) care nu este menționat în altă parte în VT (VA traduce cu „palatul", pe baza VSS. LXX redă „munții lui Rimon", poate dealurile lui *Rimon (Jud. 20:45, 47). Au fost sugerate diferite alterări: „gol" *('armôṯ)*, „dat spre nimicire". O sugestie mai plauzibilă, bazată pe termenul ugaritic hrmn, susține că ar putea fi Harmel (la S de *Cades pe Orontes).

BIBLIOGRAFIE. *BASOR* 198, 1970, p. 41.
D.J.W.

HAROD (Ebr. *ḥ^{a}rōḏ*, „tremurător"). Un izvor abundent și frumos de la poalele Mt. Ghilboa, la E de Izreel, care curge spre E în valea Bet-Șean. Aici Ghedeon a redus în două etape armata lui de la 32.000 la 300 cînd a înfruntat hoardele de madianiți (Jud. 7:1- 8). Probabil că Saul și armata lui și-au întins aici tabăra înainte de bătălia fatală de la Mt. Ghilboa (1 Sam. 29:1; *cf.* 31:1). Doi dintre „vitejii" lui David, Șama și Elica (2 Sam. 23:25; 1 Cron. 11:27) erau originari din Harod, care ar putea fi identificat în prezent cu Ain Jalud. A.E.C.

HAROȘET. Apare întotdeauna ca „Haroșet-Goim" *(ḥ^{a}rōšeṯ hagôyīm*, „Haroșetul popoarelor"). Este întîlnit numai în legătură cu *Sisera, un comandant militar canaanit care a luptat împotriva lui Barac și a cărui bază era la Haroșet (Jud. 4:2, 13, 16). Bătălia este localizată în NV Palestinei, în apropiere de rîul Chison. Mazar a sugerat că este vorba de o regiune și nu de o cetate, dar v. 16 sugerează cu tărie a doua posibilitate (*cf.* Targum). Tell 'Amr la NV de Meghido și Tell el-Harbaj la SE de Haifa au fost sugerate ca locuri posibile, dar prima dintre aceste localități pare să fie descalificată deoarece săpăturile făcute au indicat că nu a fost locuită înainte de secolul al 10-lea î.d.Cr. Cetatea nu este menționată în documente extra-biblice și localizarea exactă rămîne incertă.

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, p. 201, 203; B. Mazar, *HUCA* 24, 1952-1953, p. 80 ș.urm.; *GTT*, p. 288. W.O.

HASIDEENI. Aceasta este o transliterare a termenului *Hasidaioi* din 1 Mac. 2:42; 7:13; 2 Mac. 14:6, deși în ultimul caz ar fi mai corect să citim Hasmoneeni. Scrierile moderne preferă termenul ebr. *ḥ^{a}sîdîm*. Acest termen care înseamnă în esență „cei loiali", este folosit frecvent în Psalmi (tradus de obicei „sfinți"). Se pare că a fost adoptat de gruparea de zeloși pentru lege cînd în prima parte a secolului al 2-lea î.d.Cr., a început să pătrundă tot mai mult influența elenistică.

Liderul lor se pare că a fost marele preot Onias III, destituit de Antiochus Epiphanes. Ei au evitat lupta armată împotriva sirienilor prin retragerea în pustie, dar ostilitatea implacabilă a elenizatorilor i-a determinat să-i sprijine pe Macabei. Imediat după ce li s-a dat un mare preot legitim ei au fost gata să se întoarcă la o viață normală, dar liderii lor au fost omorîți de Bacchides (1 Mac. 7:12-18). Ei au avut prea puțină simpatie față de țelurile naționaliste ale hasmoneilor. Partidul lor s-a rupt în două, probabil încă pe vremea lui Simon. Majoritatea, cunoscută în prezent ca *farisei, a încercat să cîștige poporul de partea concepției lor. Minoritatea, reprezentată de esenieni și de membrii comunității de la Qumran, și-au pierdut orice speranță și așeptau o intervenție escatologică divină

retrăgîndu-se într-o măsură mai mare sau mai mică din viața publică.

BIBLIOGRAFIE. M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, 1961. H.L.E.

HAȚEROT. Un loc de popas în călătoria israeliților prin pustie (Num. 11:35; 33:17-18), unde Maria s-a umplut de lepră (Num. 12:1-16; *cf.* Deut. 1:1). În general este identificat cu Ayin Khodara, o oază cu o fîntînă pe drumul din Sinai spre Aqabah. (*TABĂRA DE LÎNGă MARE.) C.D.W.

HAȚOR (Ebr. *hāṣôr*). Toponimic, însemnînd probabil „așezare" sau „sat" și de aceea este folosit în mai multe locuri în VT cea mai importantă localitate cu acest nume era o cetate fortificată din teritoriul lui Neftali (Ios. 19:36).

I. În Vechiul Testament

Această cetate se afla în N Palestinei și pe vremea cuceririi israelite era cetatea de scaun a lui Iabin (numit „regele Hațorului", *melek-hāṣôr,* Ios. 11:1), care a organizat o coaliție împotriva lui Iosua. Israeliții au înfrînt însă această coaliție, Iabin a fost omorît iar Hațorul a fost distrus și ars (Ios. 11:1-13; 12:19). Hațor a fost singura cetate arsă în felul acesta, poate datorită importanței sale trecute (Ios. 11:10), dar în ciuda acestei distrugeri un rege de mai tîrziu, care a purtat același nume și care a fost numit „rege al Canaanului" *(melek-kᵉna'an*, Jud. 4:2, 24), a amenințat Israelul pe vremea Deborei. Cu toate că Sisera, generalul său, avea 900 de *care de război la dispoziție, israeliții conduși de Barac au reușit să-l înfrîngă și l-au zdrobit pe Iabin (Jud. 4; 1 Sam. 12:9). Vreo două secole mai tîrziu Hațorul a fost fortificat de către Solomon, împreună cu Ierusalimul, Meghido și Ghezer, cînd și-a organizat regatul (1 Împ. 9:15), dar în secolul al 8-lea, în timpul regelui Pecah al lui Israel, Tiglat-Pilasar III, regele Asiriei, a venit și a distrus cetatea și a dus rămășița de locuitori în Asiria (2 Împ. 15:29).

II. Excavații

Locul unde a fost situat Hațorul a fost identificat în 1875 de către J. L. Porter cu movila abandonată Tell el-Qedah, la vreo 8 km SV de lacul Huleh în Galilea. J. Garstang a făcut cîteva excavații de încercare în 1928, dar primele excavații majore au fost efectuate din 1955 în 1958 și din 1968 în 1969 de către o expediție israeliană condusă de Yigael Yadin. Locul se află pe o coastă îndreptată spre NE și constă din movila cetății, cu o suprafață de circa 100.000 metri pătrați, situată la capătul de S, iar alături de aceasta se află la N o zonă mult mai mare, de vreo 0,6 km pătrați, cu metereze de pămînt în partea de V, de partea dealului. Așezarea principală a fost întemeiată în mileniul al 3-lea î.d.Cr. și cetatea de jos a fost adăugată în prima parte a mileniului al 2-lea, probabil de către hicsoși. Deși Garstang a presupus că această cetate de jos a fost o tabără îngrădită pentru cai și care de război, excavațiile au arătat că toată această zonă a fost ocupată de o cetate zidită care în perioada de vîrf, împreună cu cetatea propriu zisă, trebuie să fi adăpostit pînă la 40.000 de suflete. Un alt indiciu cu privire la importanța cetății în perioada aceasta este dat de descoperirea unui ulcior de lut purtînd o inscripție acadiană (cea mai veche din Palestina). Deși inscripția este rudimentară, a fost descifrată ca fiind *Iš-me-ilam*, un nume personal acadian, poate numele unui negustor mesopotamian. Cetatea de jos a fost ocupată numai timp de vreo cinci secole, fiind distrusă în secolul al 13-lea (Nivelul 13). Această distrugere i-a fost atribuită de arheologi lui Iosua. Printre rămășițele din această cetate distrusă s-a descoperit un templu canaanit și un altar mic. În timp ce cetatea de jos a rămas neocupată, movila principală a fost ocupată din nou de canaaniți și apoi de israeliți. S-a mai descoperit o poartă de cetate și un zid de cazemată din perioada lui Solomon, aproape identice cu cele găsite la *Meghido și la *Ghezer (*cf.* 1 Împ. 9:15). Dovezile din perioada israelită de mai tîrziu includ o clădire publică cu coloane, din vremea lui Ahab (considerată de Garstang a fi un grajd) și o fortăreață conținînd un strat gros de cenușă, în care a fost descoperit un fragment de ulcior de vin purtînd numele lui Pecah *(pqh)* și alte indicii ale unei distrugeri violente, produsă probabil de Tiglat-Pileser III, care a cucerit cetatea în 732 î.d.Cr. (2 Împ. 15:29).

III. Scrieri extra-biblice

Hațorul este menționat pentru prima oară în Textele Execrative egiptene din secolul al 19-lea î.d.Cr., ca o cetate canaanită care probabil constituia un pericol pentru imperiu. În arhivele de la Mari, din primul sfert al mileniului al 2-lea, apare sub numele *ha-su-ra*, iar într-un text babilonian ceva mai recent apare ca un centru politic important situat pe drumul din Mesopotamia, probabil spre Egipt. În una dintre tăblițe domnitorul este numit „rege" *(šarrum)*, un titlu care nu era folosit de obicei pentru domnitorii orașelor (*cf.* Ios. 11:1), iar importanța regelui este indicată de asemenea prin menționarea ambasadorilor din Babilon care au mers să-l întîlnească. Numele unui rege este Ibni-Adad, o formă acadiană care sugerează influență babiloniană, dar au existat de asemenea contacte între N și V, după cum reiese din darurile de la regii din Ugarit și Creta *(Kaptara)*. Hațorul este menționat în listele stăpînirilor întocmite de regii egipteni Tuthmosis III, Amenhotep II și Seti I, în secolele al 15-lea și al 14-lea. Cetatea este menționată mai tîrziu în scrisorile de la Amarna, în secolul al 14-lea, și domnitorul este numit „rege" *(šar ha-zu-ra)*. În fine, în secolul următor cetatea este menționată într-un papirus egiptean (Anastasi I) într-un context militar. Prin urmare, inscripțiile și excavațiile oferă dovezi extra biblice ample cu privire la importanța cetății.

IV. Alte așezări cu același nume

1. O așezare în partea de S a lui Iuda (Ios. 15:23); localizarea este necunoscută. **2.** *(hāsôr hᵃdattâ)* „Hațorul Nou" (Ios. 15:25), o așezare în partea de S a lui Iuda; a cărei amplasări este necunoscută. **3.** Un alt nume pentru Kerioth-hezron (Ios. 15:25) în partea de S a lui Iuda, localizarea este necunoscută, dar s-ar putea să fie aceeași cu **2**. **4.** Un loc din Beniamin (Neem. 11:33), probabil Khirbet Hazzur din zilele noastre. **5.** O zonă ocupată de arabi semi-nomazi, menționată de Ieremia (49:28, 30, 33).

BIBLIOGRAFIE. Y. Yadin *et al.*, *Hazor I*, 1958, *Hazor II*, 1960, *Hazor III-IV*, 1961; Y. Yadin, *Hazor* (Schweich Lectures, 1970), 1972; vezi de asemenea A. Malamat, *JBL* 79, 1960, p. 12-19; E. K. Vogel, *HUCA* 42, 1971, p. 35-36. T.C.M.

HAVILA (Ebr. *ḥ*ᵃ*wîlâ*, „cerc", „district"). **1.** O țară *('ereṣ)* din vecinătatea *Edenului, prin care șerpuia *(sābab)* rîul Pison, și în care se găsea aur, *bedelion și piatră de onix *(shoham)* (Gen. 2:11-12). Localizarea este necunoscută.

2. O regiune menționată în expresia „de la Havila la Șur", locuită de ismaeliți (Gen. 25:18 și amaleciți (1 Sam. 15:7). Probabil că era situată în zona Sinai și în NV Arabiei.

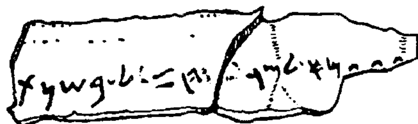
3. Un nume care apare de două ori în Gen. 10; numele unui descendent al lui Ham prin Cuș (Gen. 10:7; 1 Cron. 1:9) și un urmaș al lui Sem prin Ioctan, Eber, Șela și Arpacșad (Gen. 10:29; 1 Cron. 1:23). Se poate ca numele să fie distincte, dar întrucît celelalte nume asociate cu ele indică o așezare din S Arabiei și dincolo de Bab el-Mandeb în Africa; s-ar putea ca numele să indice un trib puternic care a asimilat un grup mai slab.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, p. 39. T.C.M.

HAVOT-IAIR (Ebr. *ḥawwōt yā'îr*), „taberele (satele de corturi) lui Iair), probabil în dealurile dintre Mt. Galaad și Yarmuk, care erau presărate cu așezări numite *ᵃyārîm* (Jud. 10:4); un plural neobișnuit de la *ir*, „oraș" sau un *diminutiv omonim* cu „*măgăruși*" (vezi Rashi, *Commentary*). Este posibil ca zona să fi fost cunoscută în trecut ca Havot Ham; vezi Num. 32:41 (text alterat de Bergman, *JPOS* 16, 1936, p. 235 ș.urm.), întrucît „satele lor" *(ḥawwōṯêhem)* nu are un plural antecedent; vezi Gen. 14:5. Era asociat cu Argob, la N de Yarmuk, făcînd parte din Basan, al cărui ultim rege a fost Og. Iair a fost considerat cuceritorul întregii regiuni (Deut. 3:14; 1 Cron. 2:23 ș.urm.), inclusiv Argob, la care se referă „cele șaizeci de cetăți" din Ios. 13:30; 1 Cron. 2:23; vezi 1 Împ. 4:13.

J.P.U.L.

HAZAEL (Ebr. *ḥ*ᵃ*zā'ēl*, *ḥ*ᵃ*zâh'ēl*", „El vede" sau „Cel pe care-l vede Dumnezeu"). Un rege puternic din Siria (Aram), biciul lui Dumnezeu pentru Israel în timpul domniei lui Ioram, Iehu și Ioahaz. Ilie a fost însărcinat să-l ungă ca pe unul dintre cei trei rînduiți să desăvîrșească extirparea închinării la Baal pe care a început-o el (1 Împ. 19:15-17). Mai tîrziu, Hazael, care a fost trimis de Ben-Hadad II la Elisei, a aflat că el avea să fie rege și avea să devină un asupritor al Israelului, o prorocie care avea să fie împlinită repede prin omorîrea lui Beh-Hadad și urcarea lui pe tron (2 Împ. 8:7-15). El a luptat împotriva lui Ioram la Ramot Galaad (2 Împ. 8:28-29; 9:14-15) și l-a înfrînt frecvent pe Iehu, devastînd regiunea de la E de Iordan mergînd spre S pînă la valea Arnon (2 Împ. 10:32-33). El și-a continuat atacurile în timpul domniei lui Ioahaz și numai îndurarea lui Dumnezeu a salvat Israelul de la nimicirea completă (2 Împ. 13:3, 22 ș.urm.). 2 Împ. 12:17-18 descrie o incursiune siriană în SV Palestinei, probabil cu scopul de a asigura controlul asupra drumurilor comerciale. Gatul a fost cucerit, Ierusalimul a fost amenințat și Hazael a fost oprit numai prin plata unui tribut din visteria Templului. Ascensiunea Siriei a fost stăvilită numai după moartea lui Hazael cînd fiul său, Ben-Hadad III, a fost înfrînt de trei ori de Ioas, regele lui Israel (2 Împ. 13:24-25). Întrucît a fost unul dintre principalii asupritori sirieni ai lui Israel, amintirea lui Hazael a persistat, așa încît o jumătate de secol după aceste evenimente, Amos a menționat numele lui ca un simbol al apogeului puterii Siriei care avea să simtă focul judecății lui Dumnezeu (Amos 1:4).



Placă de fildeș cu inscripția: „... fiul lui Amma, pentru domnul nostru Hazael, în anul...". Poate că a făcut parte din tributul adus lui Hazael, regele Damascului. De la Arslan Tash, Siria, secolul al 9-lea î.d.Cr.

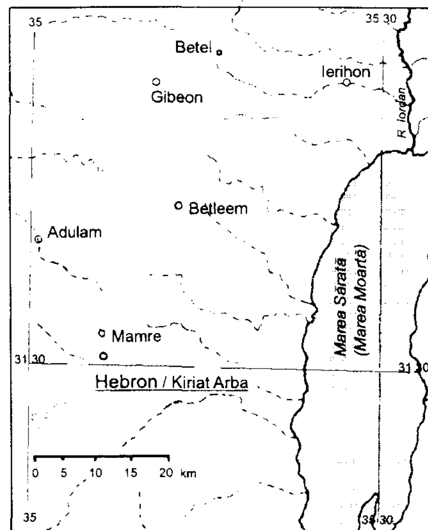
În inscripții cuneiforme asiriene numele lui Hazael apare de asemenea ca oponent al lui Salmanaser III începînd din 841 î.d.Cr. Modul în care este formulat textul arată că asirienii știau că Hazael a fost un uzurpator („fiul nimănui", *ANET*, p. 280, text (c), 14-2:1), și că predecesorul său fusese victima unui atentat (Weidner, *AfO* 13, 1940, p. 233 ș.urm.).

Hazael trebuie să fi ajuns la tron înainte de 841 î.d.Cr., întrucît armatele sale și cele ale lui Ioram, regele Israelului, au luptat în 842 la Ramot-Galaad; anul 843 î.d.Cr., sugerat de Unger *(Israel and the Arameans of Damascus*, 1957, p. 75), este o dată suficient de timpurie. În cei 30 de ani care au urmat nu sînt cunoscute alte ciocniri între cele două regate, pînă cînd Adad-nirari III între anii 805-802 î.d.Cr. l-a supus pe Hazael care era deja îmbătrînit (*ANET*, p. 281-282; *DOTT*, p. 51-52), numindu-l *Mari*, care în limba aramaică înseamnă „domnitor". Este evident că redutabilul Hazael devenise cunoscut în Siria ca „domnitorul" *prin excelență* și acest epitet a fost preluat de cronicarii asirieni. Hazael „a asuprit pe Israel în tot timpul domniei lui Ioahaz (2 Împ 13:22), care a domnit între anii 814/813-798 î.d.Cr. și a supraviețuit cel puțin pentru o vreme, probabil pînă prin 797 sau 796 î.d.Cr.

Prada de război luată de asirieni din Damascul lui Hazael a inclus obiecte de fildeș, două dintre ele purtînd inscripția *l-mr'n Hz'l*, „aparținînd domnului nostru Hazael" și alta gravată cu figura unui prinț, poate o reprezentare a lui Hazael însuși.

BIBLIOGRAFIE. Cu privire la Hazael și Israel, în general, vezi R. de Vaux, *RB* 43, 1934, p. 512-518 și A. Jepsen, *AfO* 14, 1941/4, p. 153-172. Vezi de asemenea *ARAM și *BEN-HADAD pentru alte informații generale și bibliografie. J.G.G.N.
K.A.K.

HEBRON. (Ebr. *ḥeḇrôn*, „confederație"- vezi alternativa și numele mai vechi Chiriat-Arba, „tetrapolis"), orașul din Palestina aflat la cea mai ridicată elevație, 927 m deasupra nivelului Mării Mediterane, la 30 km SSV de Ierusalim. Afirmația că a fost „zidit cu șapte ani înainte de cetatea Țoan din Egipt" (Num. 13:22) probabil că raportează întemeierea cetății la „Era Tanis (cca 1720 î.d.Cr.). Avraam a locuit în apropierea



Hebron, locul de înmormîntare al lui Avraam.

acestui oraş perioade îndelungate (*MAMRE); pe vremea sa locuitorii ţării erau „fiii lui Het" (*HITIŢII), de la care Avraam a cumpărat ogorul Macpela şi peştera ca să fie un loc de îngropare pentru familia sa (Gen. 23). Aici au fost îngropaţi Avraam şi Sara, Isaac şi Rebeca, Iacov şi Lea (Gen. 49:31; 50:31). Potrivit lui Josephus (*Ant.* 2. 199; 3. 305), fiii lui Iacov - cu excepţia lui Iosif - au fost îngropaţi tot acolo. Locul tradiţional al mormîntului patriarhilor se află în marele *Haram el-Halîl*, „Îngrăditura Prietenului" (adică, Avraam; *cf.* Is. 41:8), cu un zid din vremea Irozilor. În timpul pribegiei israeliţilor în pustie cei doisprezece spioni trimişi să aducă un raport despre ţara Canaan au explorat regiunea Hebronului; pe vremea aceea era locuită de „urmaşii lui Anac" (Num. 13:22, 28, 33). După intrarea Israelului în Canaan, Hoham, regele Hebronului, s-a alăturat coaliţiei anti-gabaonite condusă de Adoniţedec, regele Ierusalimului, şi a fost omorît de Iosua (Ios. 10:1-27). Hebronul şi teritoriul înconjurător a fost cucerit de la Anachimi de Caleb şi a fost dat ca moştenire familiei sale (Ios. 14:12 ş.urm.; 15:13 ş.urm.; Jud. 1:10, 20). David a fost uns rege al lui Iuda la Hebron (2 Sam. 2:4) şi 2 ani mai tîrziu a fost uns de asemenea rege al Israelului (2 Sam. 5:3); Hebronul a rămas capitala lui David timp de 7 1/2 ani. Mai tîrziu în timpul domniei lui David, Absalom a ridicat la Hebron stindardul revoltei sale (2 Sam. 15:7 ş.urm.). Cetatea a fost fortificată de Roboam (2 Cron. 11:10).

Hebronul este una dintre cele patru cetăţi menţionate pe sigiliile de pe mînerele ulcioarelor găsite la *Lachis şi în alte locuri şi acest fapt indică probabil importanţa lui ca centru administrativ major în Iudea, în timpul domniei lui Ezechia. După robia babiloniană a fost unul dintre locurile unde s-au aşezat exilaţii care s-au întors (Neem. 11:25; Chiriat-Arba = Hebron). Mai tîrziu a fost ocupat de idumei, de la care a fost cucerit de Iuda Macabeul (1 Mac. 5:65). În timpul războiului din anii 66-70 d.Cr. a fost ocupat de Simon bar-Giora, dar a fost cucerit şi ars de romani (*Jos.*, *BJ* 4. 529, 554).

Hebronul, numit el-Halîl este unul dintre cele patru oraşe sacre ale musulmanilor.

BIBLIOGRAFIE. L. H. Vincent şi E. J. H. Mackay, *Hébron, le Haram el-Khalil, sépulture des patriarches*, 2 vol., 1923; D. Baly, *Geography of the Bible*[2], 1974.

F.F.B.

HELAM. Un oraş în Transiordania, probabil Alma din zilele noastre; locul unde au fost înfrînte de David forţele siriene ale lui Hadadezer, întărite cu trupe siriene de dincolo de Eufrat (2 Sam. 10:16 ş.urm.), în urma înfrîngerii unei alianţe amonito-siriene de către Ioab, comandantul militar al lui David. Menţionarea formei gr., Eliam, care face parte din numele unui loc în LXX în Ezec. 47:16, a dus la o propunere alternativă de localizare pe graniţa dintre Damasc şi Hamat. A fost sugerată de asemenea o legătură cu Alema (1 Mac. 5:26). R.A.H.G.

HELBON (Ebr. *helbôn*, „gras", „roditor"). Un oraş menţionat în Ezec. 27:18 care făcea comerţ cu vin cu Tirul. A fost identificat cu satul Khalbun, la 25 km N de Damasc. Autorul Genesei apocrife de la Qumran a scris Helbon în loc de *Hobah, în Gen. 14:15, care este descris ca fiind „pe mîna stîngă" sau „la nord" de Damasc şi în felul acesta oferă o mărturie interesantă pentru identificarea unui loc care ar fi rămas necunoscut. J.B.Tr.

HELCAT. O cetate în teritoriul de graniţă al lui Aşer (Ios. 19:25) şi o cetate levitică (Ios. 21:31). 1 Cron. 6:75 dă Hucoc drept variantă pentru Helcat. Localizarea exactă în valea Chison este controversată: un loc probabil este Tell el-Harbaj la aproape 10 km SE de Haifa (A. Alt, *Palästinajahrbuch* 25, 1929, p. 38 ş.urm.) sau şi mai probabil, Tell el-Qasis (sau Kussis) la 8 km SSE de Tell el-Harbaj (Y. Aharoni, *IEJ* 9, 1959, p. 119-120). Helcat este probabil identic cu *hrkt* din listele topografice ale faraonului Tuthmosis III, cca. 1460 î.d.Cr. K.A.K.

HELCAT-HAŢURIM (Ebr. *helqat hassurîm*, „cîmp de cremene" sau „ogorul tăişurilor (de sabie)"). Acesta este numele dat unui loc din Gabaon unde a avut loc o luptă între reprezentanţii lui Ioab şi ai lui Abner, care a dus la o bătălie (2 Sam. 2:16). Alte înţelesuri speculative sînt „cîmpul celor ce complotează", bazat pe LXX *meris tōn epiboulōn*, „cîmpul părţilor" sau „cîmpul adversarilor". (*Cf.* S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1913.)

J.G.G.N.

HELDAI. *Cf.* Heled. (Ebr. *heled* înseamnă „durata vieţii"; *cf.* arab. *halada* şi *huldun*.)

1. În 1 Cron. 27:15, unul dintre soldaţii faimoşi ai lui David care a fost pus comandant peste 24.000 în luna a 12-a. El a fost netofatit, din Iuda, din familia lui Otniel (*cf.* Jud. 1:12-15). Nu încape îndoială că „Heled" din 1 Cron. 11:30 este aceeaşi persoană. El

este numit om liber (ebr. *gibbôr hayil*, v. 26), unul dintre comandanții armatei. În 2 Sam. 23:29 probabil că ar trebui să citim „Heled" în loc de „Heleb" și se poate să fie aceeași persoană menționată mai sus.

2. Un om cu numele Heldai este menționat în Zah. 6:10 alături de Tobia și Iedaia. După întoarcerea din exil a luat argint și aur de la ei pentru a face o coroană pentru Iosua, marele preot. Heldai este numit Helem în v. 14 (ebr.); se poate să fi fost o poreclă sau o eroare de copiere. F.C.F.

HELEȚ. Cuvîntul ebr. *heles* poate însemna „șale", „spate" sau „tărie".

1. Unul dintre eroii lui David. Heleț din 2 Sam. 23:26 probabil că este același cu cel din 1 Cron. 11:27 și 27:10. Problema este că în 2 Sam. el este numit „paltitul" (ebr. *paltî*, un bărbat din *bêṯ pelet*, o localitate în Iuda), iar în 1 Cron. este numit „pelonitul" (ebr. *p*ᵉ*lōnî*, „oricine"). Poate ar trebui să schimbăm „paltitul" „Pelonitul", sau să acceptăm că Heleț din 2 Sam. nu trebuie identificat cu cel din 1 Cron. 11 și 27. În 1 Cron. 27:10 el este numit „unul dintre fiii lui Efraim". S-ar putea ca, întrucît el era un urmaș al lui Efraim să fie privit ca pelonit, adică „un om fără legătură cu Iuda", dar care locuia în Bet Pelet.

2. Fiul lui Azaria, un descendent din Iuda (1 Cron. 2:39). F.C.F.

HEMAN (Ebr. *hêmān*, „loial", „credincios"). **1.** Unul dintre consilierii lui Solomon care s-a distins prin înțelepciunea sa (1 Împ. 4:31). Se spune că a fost fiul lui *Mahol; dar 1 Cron. 2:6 îl numește fiul lui Zerah, din seminția lui Iuda.

2. Un levit cohatit, fiul lui Ioel, unul dintre principalii cîntăreți ai lui David (1 Cron. 6:33; 15:17, 19; 16:41-42; 25:1, 4-6; 2 Cron. 5:12; 35:15). Probabil că „fiii lui Heman" din 1 Cron. 25:4 sînt de fapt titlurile unor părți dintr-o rugăciune sau dintr-un imn, iar cîntăreții au primit numele de la părțile respective (*cf.* H. L. Ellison în *NBCR*, 1970, p. 281 ș.urm.; W. R. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*², p. 143 n.).

3. Un ezrahit numit în titlul Ps. 88. probabil că este identic cu **1.** J.G.G.N.

HEN (Ebr. *hēn*, „favoare"). Unul dintre bărbații care au primit o coroană simbolică (Zah. 6:14); ar putea fi un nume figurativ pentru Iosia care a fost descris anterior în mod asemănător (6:10), ca „fiul lui Țefania". J.D.D.

HENA. O cetate al cărei zeu, spuneau asirienii, nu i-a putut salva (2 Împ. 18:34). Este identificată de LXX cu cetatea Ana de pe Eufrat. Hena și Ivvah au fost identificate cu numele arabe ale unor stele și de aceea au fost considerate nume de zeități. Lucrul acesta, însă, este puțin probabil, întrucît al doilea nume este în mod aproape cert numele unui loc identic cu Ava (2 Împ. 17:24, 31). M.A.M.

HERMES, HERMAS. Un personaj dintr-un grup de creștini care este salutat pe nume în Rom. 16:14. Se pare că acești creștini au făcut parte din aceeași comunitate, probabil o biserică întrunită într-o casă. Numele este un diminutiv destul de obișnuit pentru mai multe nume compuse. Sugestia lui Origen că aici este indicat autorul *Păstorului* din Hermas (*LITERATURA PATRISTICĂ) este nefondată. A.F.W.

HERMENEUTICĂ. Termenul derivat de la gr. *hermēneuō* („a interpreta") este folosit pentru a indica *(a)* studiul și enunțarea principiilor pe baza cărora trebuie interpretat un text în cazul de față, și textul biblic, - sau *(b)* interpretarea textului într-o manieră în care mesajul să fie înțeles de cititor sau de ascultător. În zilele noastre acest scop este atins prin interpretarea existențială a textului. De exemplu, în timp ce înțelegerea pildelor lui Isus este sprijinită mult la un anumit nivel de examinare a cadrului local și contemporan (cum este cazul în J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 1954), relevanța lor pentru cititorii de astăzi a fost scoasă în evidență printr-o interpretare existențială (de ex. în G. V. Jones, *The Art and Truth of the Parables*, 1964, sau E. Linnemann, *The Parables of Jesus*, 1966). Ambele nivele de interpretare își au locul lor, dar hermeneutica existențială este lipsită de orice ancoră dacă nu are la bază o exegeză istorică. Se consideră că misiunea hermeneuticii existențiale pentru cititorii actuali ai pildelor *(de ex.)* este reconstituirea acelei interpretări pe care le-a dat-o Isus cînd au povestit pildele pentru prima oară și cu care ascultătorii Săi erau familiarizați.(*INTERPRETARE BIBLICĂ.)

BIBLIOGRAFIE. G. Ebeling, *Word and Faith*, 1963; J. M. Robinson și J. B. Cobb, *The New Hermeneutic*, 1964; J. D. Smart, *The Strange Silence of the Bible in the Church*, 1970; H. G. Gadamer, *Truth and Method*, 1975; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, 1976; I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation*, 1977. F.F.B.

HERMES. Sensul original este, spiritul care locuia în herma sau movilele de pietre ridicate pentru a marca un hotar. De aici derivă termenul *herms*, adică acele pietre falice care erau sculptate grosolan și plasate lîngă ușa casei, întîlnite în Atena, asociate cu funcția zeului de ghid al celor vii și al celor morți, în calitatea lui de patron al călătorilor, precum și cu funcția lui de slujitor și purtător de cuvînt al lui Zeus (Fapt. 14:12). (Asocierea cultică a lui Zeus și Hermes la Listra este ilustrată în partea aceea din Asia Mică de legenda lui Filemon și Baucis, păstrată de Ovidiu, și de inscripții în care cei doi zei apar împreună. Descrierea lui Hermes în Fapt. 14:12 ca unul care „mînuia cuvîntul" are o paralelă în descrierea lui Iamblichus care spune că este „liderul cuvîntărilor".) Potrivit unui mit antropomorfic el este fiul lui Zeus și al Maiei, un mesager ceresc iute, patronul comerțului, al oratoriei, al literaturii și al tinereții. Numele latin este Mercurius sau Mercur. E.M.B.
F.F.B.

HERMON. (Ebr. *hermôn*, „sanctuar"). Un munte din lanțul muntos Anti-Liban, cel mai înalt (2.814 m) din apropierea Palestinei. Este numit de asemenea Mt. Sirion (ebr. *Sion*, Deut. 4:48) și era cunoscut de amoriți sub numele Senir (Șenir) (Deut. 3:9). Trebuie remarcat, însă, că în Cînt. 4:8 și 1 Cron. 5:23 se face distincție între Hermon și *Senir (*cf. GTT*, p. 41; *DOTT*, p. 49).

Era considerat un loc sacru de către locuitorii originali ai Canaanului (*cf.* „Baal-Hermon", Jud. 3:3; „Baal-Gad", Ios. 13:5 etc.) și a format granița de N a teritoriilor cucerite de israeliți de la amoriți (Deut. 3:8; Ios. 11:17 etc.). Vîrful muntelui este de obicei înzăpezit tot timpul anului și zăpada cauzează rouă abundentă, în contrast puternic cu pămîntul pîrjolit al acelei regiuni (probabil de aici vine aluzia psalmistului în Ps. 133:3), iar gheața care se topește constituie o sursă majoră pentru Iordan. Hermonul este identificat în zilele noastre cu *Jebel es-Șeic*, „muntele Șeicului", la 48 km SV de Damasc (în privința aceasta vezi și *GTT*, p. 83). Faptul că se află aproape de Cezareea lui Filip i-a determinat pe unii să sugereze că Hermonul este „muntele înalt" (Marcu 9:2 etc.) unde a avut loc *schimbarea la față.

În unele traduceri ale Ps. 42:6 (AV) se face referire la „hermoniți", dar probabil că ar trebui citit „Hermonurile", indicînd cele trei vîrfuri ale Mt. Hermon.

J.D.D.

HERUVIM (Ebr. *k^erûḇîm*). Pluralul de la „cherub", care reprezenta în VT ființe cerești. În cartea Genesei heruvimii au fost însărcinați să păzească pomul vieții din Eden (Gen. 3:24). O funcție simbolică similară a fost dată heruvimilor de aur care erau puși la amîndouă capetele capacului („scaunul îndurării") chivotului legămîntului (Exod. 25:18-22; *cf.* Evr. 9:5), deoarece se credea că ei protejează obiectele sacre păstrate în chivot, iar cu aripile lor întinse formau un piedestal vizibil pentru tronul invizibil al lui Dumnezeu (*cf.* 1 Sam. 4:4; 2 Sam. 6:2; 2 Împ. 19:15; Ps. 80:1; 99:1 *etc.*). În Ezec. 10 tronul lui Dumnezeu, care continua să fie susținut de un heruvim, devine mobil. Imagini ale acestor ființe înaripate au fost brodate pe perdele și pe vălul cortului întîlnirii cît și pe pereții Templului (Exod. 26:31; 2 Cron. 3:7).

Figurile de heruvimi făceau parte din decorațiile bogate din Templul lui Solomon (1 Împ. 6:26 ș.urm.). Doi heruvimi, sculptați în lemn de măslin și acoperiți cu aur, dominau sanctuarul interior. Aveau o înălțime de 5 m, iar întinderea aripilor desfăcute avea aceeași dimensiune și cînd erau puși împreună ei acopereau un perete întreg. Heruvimi au fost sculptați de asemenea pe o frescă de pe peretele Templului lui Solomon și ei apar, alături de imagini de animale, pe panourile decorative care formau baza bazinului enorm de aramă („marea de aramă") care conținea apa pentru spălările rituale.

În alte aluzii din VT, în special în cărțile poetice, heruvimii reprezintă în mod simbolic vînturile furtunoase ale cerului; astfel, în 2 Sam. 22:11 (Ps. 18:10) ni se spune că Dumnezeu călărește pe un heruvim (o expresie care este paralelă cu afirmația: „El a fost văzut pe aripile vîntului").

VT nu descrie clar înfățișarea sau natura generală a heruvimilor. În general ei sînt reprezentați ca ființe cu aripi, cu mîini și picioare. În vedenia lui Ezechiel despre Ierusalimul restaurat, heruvimii sculptați aveau două fețe, una de om și cealaltă de pui de leu (Ezec. 41:18 ș.urm.), în timp ce heruvimii din vedenia gloriei divine aveau fiecare cîte 4 fețe și 4 aripi (Ezec. 10:21). Nu se știe în ce măsură se credea că posedă calități morale și etice. Ei erau asociați întotdeauna îndeaproape cu Dumnezeu și le erau acordate poziții cerești înalte.

Descoperirile arheologice au scos la lumină cîteva reprezentări antice ale unor ființe care s-ar putea să fie heruvimi. La Samaria au fost descoperite panouri de fildeș zugrăvind o figură compusă, cu față de om și cu un trup de animal cu 4 picioare cît și cu 2 aripi complexe și proeminente. Excavațiile din cetatea feniciană Ghebal (gr. Byblos) au scos la lumină o reprezentare similară a doi heruvimi similari care sprijineau tronul regelui Hiram din Ghebal, care a domnit în cca 1000 î.d.Cr.

Creaturi înaripate simbolice au constituit o caracteristică importantă a mitologiei și arhitecturii din Orientul Apropiat. Reprezentări de acest fel erau obișnuite în animismul egiptean, în timp ce în Mesopotamia leii și taurii înaripați păzeau clădirile importante. Hitiții au popularizat grifonii, făpturi mitologice foarte complexe care aveau trup de leu și cap și aripi de vultur, iar înfățișarea generală era asemănătoare cu a unui sfinx.

BIBLIOGRAFIE. *ICC*, *Genesis*, p. 89 ș.urm., *Ezekiel*, p. 112-114, *Revelation*, I, p. 118-127; art. „Cherub" în *JewE;* art. „Cherubim" în *HDB* și *DAC*; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, *E. T.*, 1950.

R.K.H.

HESBON (Ebr. *hešbôn*, „plan"). O cetate din Moab, cucerită de Sihon, regele amoriților, și transformată în cetatea sa regală (Num. 21:26). După înfrîngerea lui de către israeliți (21:21-24) cetatea a fost dată seminției lui Ruben (32:37), dar mai tîrziu a trecut în stăpînirea seminției lui Gad, al cărei teritoriu se învecina cu cel al lui Ruben și a fost o cetate levitică (Ios. 21:39). Pe vremea lui Isaia și Ieremia, la apogeul prosperității sale, cetatea se afla din nou în mîinile moabiților (Is. 15:4; Ier. 48:2 etc.), dar pe vremea lui Alexandru Iannaeus era iarăși în mîinile lui Israel (Jos., *Ant.* 13. 397). Vestigiile unor bazine vechi și ale unor conducte pot fi văzute într-un braț al rîului Wadi Hesban care curge pe lîngă oraș (*cf.* Cînt. 7:4).

Excavații făcute începînd din 1968 la Tell Hesban au scos la lumină clădiri din Epoca Fierului, cca 1200 î.d.Cr., dar nu au fost găsite urme din Epoca Bronzului care să poată fi asociate cu Sihon. Totuși, în apropiere există cîteva așezări din Epoca Tîrzie a Bronzului.

BIBLIOGRAFIE. L. T. Geraty, Ann. *Department of Antiquities of Jordan* 20, 1975, p. 47-56.

M.A.M.
A.R.M.

HETLON (Ebr. *heṯlôn*). O cetate de pe granița ideală de N a Palestinei văzute de Ezechiel, în apropiere de Hamat și Zedad; este menționată numai de el (Ezec. 47:15; 48:1). Este identificată cu localitatea modernă Heitela, la NE de Tripoli, în Siria.

J.D.D.

HEVIŢI. Urmaşi ai lui Canaan (Gen. 10:17; 1 Cron. 1:15); vechi locuitori din Siria şi Palestina, care se disting prin denumirea lor de canaaniţi, iebusiţi, fereziţi, ghirgasiţi şi amoriţi (Exod. 3:8; 23:28; Deut. 7:1), asociaţi cu *archiţii despre care se ştie că au locuit în Liban (Gen. 10:17). Această descriere este în armonie cu localizarea lor în dealurile Libanului (Jud. 3:3) şi în lanţul de munţi Hermon, pînă la valea care ducea la Hamat (Ios. 11:3), unde continuau să locuiască pe vremea lui David, care îi menţionează după Sidon şi Tir (2 Sam. 24:7). O serie de heviţi au fost angajaţi la lucrările de construcţie ale lui Solomon (1 Împ. 9:20; 2 Cron. 8:7). Alţii s-au stabilit în Sihem, al cărui fondator se spune că a fost Hamor, hevitul, pe vremea lui Iacov (Gen. 34:2); s-au stabilit de asemenea în apropiere de Gabaon (Ios. 9:7; 11:19).

Mulţi îi identifică pe heviţi (ebr. *Hiwwî*; gr. *Heuaios)* cu *horiţii *(Horri[m])*, presupunînd că scribii ar fi făcut o confuzie între ebr. *w* şi *r*. În Gen. 36:20-30 Ţibeon este numit horitul, iar în v. 2 este numit hivit. În mod similar, textul LXX din Gen. 34:2 şi Ios. 9:7 redă „horit" în loc de „hevit", iar unii citesc „hitit" *(hitti)* în loc de „hevit" în Ios. 11:3; Jud. 3:3. Derivarea numelui de la *hawwâ*, „sat de corturi", este incertă, la fel ca şi identificarea heviţilor care nu sînt atestaţi în alte surse.

BIBLIOGRAFIE. H. A. Hoffner, *TynB* 20, 1969, p. 27-37. D.J.W.

HIDECHEL. Numele vechi al fluviului *Tigru, folosit în relatarea despre Grădina Eden (Gen. 2:14) şi în descrierea vedeniilor lui Daniel (Dan. 10:4) din anul al 3-lea al lui Cirus. Numele vine de la termenul acadian idiqlat, care este echivalent cu sumerianul idigna, adică, rîu care curge în permanenţă.

BIBLIOGRAFIE. D. O. Edzard et al., *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, 1, 1977, p. 216-217. T.C.M.

HIEL (Ebr. *ḥî'ēl*, „El trăieşte"; dar *cf.* LXX, „fratele lui Dumnezeu", de la *'aḥî'ēl*). Un om din Betel ai cărui fii au fost omorîţi (accidental?) în timpul reconstruirii Ierihonului, în jurul anului 870 î.d.Cr., împlinind blestemul lui Iosua (1 Împ. 16-34; *cf.* Ios. 6:26).

D.W.B.

HIERAPOLIS. Un oraş din provincia romană Asia, în partea de V a Turciei asiatice din zilele noastre. Era situat la vreo 10 km N de *Laodicea, de cealaltă parte a văii largi a rîului Lycus. Cetatea a fost construită în jurul abudentelor izvoare termale care erau renumite pentru proprietăţile lor medicinale. Exista de asemenea o fisură subterană (numită Plutonium) prin care ieşeau gaze otrăvitoare; prin secolul al 4-lea d.Cr. ea a fost astupată de creştini. Cînd apa fierbinte curge peste marginea terasei cetăţii formează bazine şi cascade spectaculoase încrustate cu calcar. Stîncile albe care s-au format au dat locului numele modern, Pamuk-kale („castel de bumbac"). Aceste caracteristici naturale au făcut din Hierapolis („cetate sacră", numele mai vechi „Hieropolis", „cetatea sanctuarului") un centru antic pentru culte păgîne, de unde provenea în principal importanţa şi prosperitatea cetăţii.

Biserica din Hierapolis probabil că a fost fondată în timp ce Pavel locuia la Efes (Fapt. 19:10), poate de către Epafra. Este menţionată numai în legătură cu cetăţile învecinate, *Colose şi *Laodicea (Col. 4:13). Apoc. 3:15-16 s-ar putea să conţină o referire la faimoasele ei ape termale în contrast cu apele reci de la Colose şi cu apele călduţe de la Laodicea.

Potrivit lui Polycrates, episcopul Efesului pe la 190 d.Cr., citat de Eusebius (*HE* 3. 31), apostolul Filip a fost îngropat la Hierapolis, deşi există autorităţile par să indice o confuzie cu privire la apostol şi la evanghelist. Papias şi filozoful stoic Epictetus au avut de asemenea legături cu această cetate. M.J.S.R.
C.J.H.

HILCHIA (Ebr. *hilqîyâhû, hilqîyâ*, „partea mea este Iahve").

1. Tatăl lui Eliachim, mai marele peste casa lui Ezechia (2 Împ. 18:18, 26, 37; Is. 22:20; 36:3, 22).

2. Marele preot în timpul domniei lui Iosia. În timpul reparării Templului el a găsit cartea legii şi a dus-o la Şafan, cărturarul. După aceea el a fost un membru al delegaţiei trimisă de rege la preoteasa Hulda pentru a afla voia lui Dumnezeu într-o problemă, iar mai tîrziu l-a ajutat pe Iosia să pună în practică reforma (2 Împ. 22-23; 2 Cron. 34; 35:8).

3, 4. Leviţi din familia lui Merari (1 Cron. 6:45; 26:11). **5.** Un om care a stat alături de cărturarul Ezra atunci cînd a citit legea lui Dumnezeu de la un amvon de lemn (Neem. 8:4). **6.** Unul dintre preoţii care au mers în Iudeea împreună cu Zorobabel (Neem. 12:7, 21). S-ar putea să fie identic cu 5.

7. Tatăl profetului Ieremia, membru al familiei preoţeşti din Anatot (Ier. 1:1). Probabil că a fost un urmaş al lui Abiatar, marele preot al lui David care a fost destituit de Solomon pentru că l-a sprijinit pe Adonia (1 Împ. 2:26). Hilchia probabil că a fost preotul oficiant pentru comunitatea rurală de la Anatot.

8. Tatăl lui Ghemaria, unul dintre trimişii lui Zedechia la Nebucadneţar (Ier. 29:3).

J.G.G.N.

HINOM, VALEA. O vale la S de Ierusalim, numită de asemenea „valea fiului (fiilor) lui Hinom". În vremea lui Ieremia a fost asociată cu venerarea lui Moloh. Iosia a pîngărit altarul şi a pus capăt jertfelor aduse acolo. Mai tîrziu valea se pare că a fost folosită pentru arderea cadavrelor de criminali şi de animale şi un loc pentru adunarea gunoaielor de tot felul. De aceea numele a ajuns să fie sinonim cu *iad, expresia ebr. *gê* („valea") *hinnōm* a devenit în gr. *geenna*, redată în rom. *gheena*. Tradiţia evreiască a susţinut într-o vreme că în valea aceea se afla gura iadului.

Identificarea văii prezintă cîteva probleme. Ea forma o parte a graniţei dintre teritoriile lui Iuda şi Beniamin şi se afla în „spre S de Iebus, care este Ierusalimul" şi En-Roguel (Ios. 15:7 ş.urm.). Prin urmare, identificarea acestor două localităţi afectează identificarea Văii Hinom. Dacă *En-Roguel a fost Fîntîna Fecioarei, Valea Hinom ar putea fi identificată cu valea Chedron, care curge de la E spre SE de Ierusalim. Dar dacă este actuala vale Bir Eyyub, rămîn două posibilităţi: fie că a fost valea Tyropoeon, care mergea

din centrul Ierusalimului spre SE, sau valea care înconjura cetatea la V și S, care în prezent este numită Wadi al-Rababi. La extremitatea de SE fiecare dintre aceste trei văi se termină în apropiere de Siloam. Tradiția musulmană sprijină identificarea cu valea Chedron, dar aceasta este cea mai puțin probabilă; marea majoritate a cercetătorilor acceptă Wadi al-Rababi ca fiind identificarea corectă. D.F.P.

HIRAM. Regele *Tirului, contemporan cu David și Solomon; a domnit între 979/8 - 945/4 î.d.Cr. (potrivit lui Albright, 969-936 î.d.Cr.).

a. Numele

Ebr. *Hîrām* (Sam. și Împ.); *Hîrōm* (1 Împ. 5:10, 18; LXX, *H(e)iram; Hūrām* (Cron.) este un nume fenician care s-ar putea să fie echivalent cu Ahiram (Num. 26:38) sau o abreviere a acestui nume care înseamnă „fratele meu este (zeul) înălțat", la fel cum Hiel apare în loc de Ahiel (1 Împ. 16:34). Hiram sau Huram-(abi) a fost de asemenea numele meșteșugarului principal din Tir, căsătorit cu o femeie din Neftali (1 Împ. 7:13 ș.urm.) sau Dan (2 Cron. 2:13) și care a fost trimis de regele Hiram ca să-l ajute pe Solomon.

b. Relațiile cu Iuda

Hiram a fost un mare admirator al lui David (1 Împ. 5:1) și a trimis materiale și meșteșugari ca să ajute la construirea palatului său din Ierusalim (2 Sam. 5:11; 1 Cron. 14:1). La urcarea lui Solomon pe tron Hiram a trimis ambasadori ca să stabilească noi contacte care au dus la un tratat comercial prin care el a furnizat lemn din Liban și meșteșugari pentru construirea Templului din Ierusalim, iar în schimb Solomon a plătit anual grîu și ulei fin (1 Împ. 5:2-11) de care duceau lipsă cetățile feniciene. Plăți suplimentare în orz și vin se pare că au fost necesare pentru întreținerea lucrătorilor din Tir, între care erau doi meșteri familiari cu vopsirea și prelucrarea materialelor și care au fost trimiși să-i instruiască pe israeliți (2 Cron. 2:3-7).

Douăzeci de ani mai tîrziu, după terminarea construirii Templului, Solomon i-a dat lui Hiram douăzeci de sate din Galilea, probabil în apropiere de Tir, și a primit în schimb 120 de talanți de aur (1 Împ. 9:10-14). Asemenea tratate de ajustare a granițelor dintre state sînt cunoscute din acorduri siriene mai vechi (de ex. Alalah). Aceste tratate, care erau concepute pentru beneficiul economic al ambelor părți, au fost însoțite de operațiuni comerciale în care *corăbiile maritime ale lui Solomon s-au alăturat flotei lui Hiram pentru a importa aur, argint și diferite rarități, printre care și maimuțe (1 Împ. 10:22; 2 Cron. 9:21). Corăbiile care au plecat de la Ețion-Gheber spre *Ofir au fost însoțite de navigatori cu experiență oferiți de Hiram (1 Împ. 9:26-28; 2 Cron. 8:17-18). Expansiunea comercială a *Feniciei pe vremea lui Hiram a inclus colonii din Africa de N și Spania.

c. Domnia lui Hiram

În afară de VT, domnia lui Hiram este relatată și de Josephus (*Ant.* 8:50-54; *Contra Apionem* 1. 17 ș.urm.), pe baza istoriei lui Menander și Dius. Potrivit acestei surse, Hiram (LXX *Chiram*, gr. *Heiramos, Heirōmos*) a fost fiul lui Abi-Baal, a domnit 34 de ani și a murit la vîrsta de 53 de ani. Construirea Templului din Ierusalim a început în al 11-lea an al său, adică, al 4-lea an al lui Solomon (1 Împ. 6:1). Hiram a purtat război cu Ciprul pentru a impune plata tributului și a fortificat insula Tirului, unde a construit temple pentru Astarte-Melqart (mai tîrziu Hercule) și a înfrumusețat templele mai vechi.

Josephus, la fel ca și Eupolemos și Alexandru Polyhistor, redă scrisorile, despre care se spune că au fost păstrate în arhivele statului de la Tir, și care au circulat între Hiram și Solomon cu privire la construirea Templului. Josephus spune de asemenea că cei doi regi s-au angajat într-un schimb de ghicitori pînă cînd Solomon a fost înfrînt de un tînăr din Tir numit Abdemon. Clement din Alexandria și Tatian afirmă că o fiică a lui Hiram s-a căsătorit cu Solomon; vezi afirmația că între soțiile lui Solomon existau și sidoniene (1 Împ. 11:1-2).

BIBLIOGRAFIE. *CAH*[3], 3, 1978. D.J.W.

HITIȚII (Ebr. *hittîm, bᵉnê hēṯ*). În VT hitiții (hetiții) sînt în primul rînd un popor mare care a împrumutat numele său întregii regiuni a Siriei, „de la pustie și Liban, pînă la rîul cel mare, rîul Eufrat, toată țara hetiților, și pînă la marea cea mare, spre apusul soarelui" (Ios. 1:4); în al doilea rînd, sînt un grup etnic care a locuit în Canaan din vremuri patriarhale pînă după cucerirea israelită (Gen. 15:20; Deut. 7:1; Jud. 3:5); Eiau fost numiți, literal, „copiii lui Het" (Gen. 23:3 etc.), după strămoșul lor eponim, Het, un fiu al lui Canaan (Gen. 10:15).

I. Imperiul hitit

Imperiul hitit a fost întemeiat prin anii 1800 î.d.Cr. de către un popor indo-european care se stabilise cu vreo două secole mai devreme în orașe-state din Asia Mică. Ei au luat numele de „hitiți" de la „Hatti", locuitorii mai vechi ai regiunii în care s-au stabilit și a căror influență poate fi observată clar în arta și religia hitită cît și în numele divine și în titlurile regale. O dată cu extinderea imperiului hitit numele „hitiți" a fost dat popoarelor și teritoriilor pe care le-au încorporat.

Un rege hitit din vechime, Tudhaliyas I (cca. 1720 î.d.Cr.) a fost identificat (pe baza unor dovezi precare) cu „Tidal, regele popoarelor" din Gen. 14:1. În jurul anului 1600 î.d.Cr. Hattusilis I și-a extins stăpînirea asupra unor părți din N Siriei. Soccesorul său, Mursilis I, a întemeiat o nouă capitală la Hattusas (în prezent Bogaz-köy), la E de Halys; cunoștințele noastre despre istoria și literatura hitită provin în mare măsură din arhivele descoperite aici. Mursilis I a cucerit Alep-po și apoi (prin anul 1560 î.d.Cr.) a atacat Babilonul - un eveniment care a grăbit căderea Primei Dinastii babiloniene.

Regele Telepinus (cca 1480 î.d.Cr.) a fost marele legislator hitit. Există cîteva asemănări izbitoare între codurile de legi hitite și legile din Pentateuh, deși asemănările sînt în probleme de detaliu și de aranjare și nu în ce privește concepția generală. În timp ce codurile din Pentateuh se aseamănă cu marile coduri de legi semitice din Orientul Apropiat antic prin faptul că folosesc *lex talionis* ca un principiu de bază, legile hitite sînt dominate de principiul compensației *(Wergeld)*, caracteristic pentru indo-europeni. A fost observată o oarecare analogie și între forma tratatelor hitite

și termenii legămintelor din VT. Alte puncte remarcabile de contact sînt găsite în căsătoria în baza legii leviratului și în procedurile pentru discernerea voinței divine sau a viitorului necunoscut prin folosirea unor terafimi sau *ob̠ôt* („spirite familiare").

Imperiul hitit a atins apogeul puterii sale sub conducerea lui Suppiluliumas I care a domnit aproximativ în perioada 1380-1350 î.d.Cr. În provincia Kizzuwatna din imperiul său, în SE Asiei Mici, a fost topit pentru prima oară fierul din Orientul Apropiat pe o scară care să ne permită să vorbim despre începutul Epocii Fierului. El și-a extins imperiul în Mesopotamia Superioară și în Siria, ajungînd în S pînă la Liban. Astfel hitiții s-au ciocnit cu tendințele expansioniste spre N ale Imperiului egiptean în Asia și ostilitățile au continuat între cele două puteri pînă în 1284 î.d.Cr., cînd un pact de neagresiune între Hattusilis III și Ramses II a recunoscut rîul Orontes ca fiind granița lor comună.

Imperiul hitit s-a prăbușit în jurul anului 1200 î.d.Cr., ca rezultat al unor lovituri din partea dușmanilor apuseni.

II. Regatele hitite

În urma căderii Imperiului hitit, 24 de orașe-state de Tabali („Tubal" în VT) au devenit moștenitoarele teritoriului hitit de la N de munții Taurus. În Siria șapte orașe-state care au aparținut Imperiului hitit au perpetuat numele de „hitit" timp de cîteva secole; conducătorii lor erau numiți „regii hitiților". Hamat, de pe Orontes, și Carchemiș, pe Eufrat, au fost printre cele mai importante dintre cele șapte. Hamatul a fost aliat cu David (2 Sam. 8:9 ș.urm.), al cărui regat se învecina cu „Cades din țara hitiților" (2 Sam. 24:6; *TAHTIM-HODSHI). Solomon a făcut comerț și s-a încuscrit cu acești „regi hitiți" (1 Împ. 10:28 ș.urm.; 11:1). În secolul al 9-lea î.d.Cr. reputația lor militară a putut semăna panică în armata de la Damasc (2 Împ. 7:6). Dar în secolul următor cetățile au fost cucerite pe rînd de către asirieni; Hamatul a căzut în 720 î.d.Cr. iar Carchemișul în 717 (*cf.* 2 Împ. 18:34; 19:13; Is. 10:9).

Cronicile asiriene și babiloniene din perioada aceasta (pînă în vremea dinastiei caldeene) s-au referit cu regularitate la toată Siria (inclusiv Palestina) ca fiind „țara Hatti"- Sargon II în 711 î.d.Cr. a putut spune despre locuitorii din Asdod că sînt „Hatti necredincioși".

Limba celor șapte regate hitite este cunoscută din textele hieroglifice care au fost descifrate în ultimii ani; inscripții bilingve în hieroglife hitite și feniciene, descoperite la Karatepe în Cilicia (1946-7), au ajutat în mod considerabil la descifrarea lor. Limba folosită în aceste texte nu este identică cu limba oficială a Imperiului hitit anterior, care era o limbă scrisă cu scriere cuneiformă și identificată ca o limbă indoeuropeană în 1917; se aseamănă cu o limbă indoeuropeană învecinată numită „luviană".

III. Hitiții din Canaan

Hitiții din Canaan în vremurile patriarhale apar ca și locuitori ai dealurilor din centrul teritoriului lui Iuda, în special în districtul Hebron. S-a presupus că ei ar fi fost o ramură a poporului Hatti pre-indo-european sau un popor migrator vechi dintr-o parte a Imperiului hitit; imperiul hitit propriu-zis nu s-a întins niciodată atît de departe spre S. Pe de altă parte, se poate ca ei să nu fi avut nimic în comun cu hitiții din N afară de un nume asemănător (dar nu complet identic). În Gen. 23 hitiții sînt locuitorii Hebronului („locuitorii țării") printre care a locuit Avraam „ca străin și călător" și de la care a cumpărat ca loc de îngropare ogorul Macpela și peștera de acolo. Se spune că descrierea tranzacției ar fi „întesată de subtilități complexe ale legilor și obiceiurilor hitite care corespund în mod corect cu perioada lui Avraam" (M. R. Lehmann, *BASOR* 129, 1953, p. 18; pentru o altă părere, vezi G. M. Tucker, *JBL* 85, 1966, p. 77 ș.urm.). Esau i-a supărat pe părinții săi căsătorindu-se cu „două femei hitite ... dintre fetele țării" (Gen. 27:46; *cf.* 26:34 ș.urm.); probabil în regiunea Beerșeba. Potrivit cu Ezec. 16:3, 45, Ierusalimul avea o populație mixtă hitită și amorită. S-a considerat că numele lui *Arauna, Iebusitul (2 Sam. 24:16 ș.urm.) este hitit, iar Urie, hititul, unul dintre vitejii lui David, care locuia evident în Ierusalim (2 Sam. 23:39). Abimelec, unul dintre tovarășii lui David din perioada cînd acesta era urmărit de Saul, este numit „hitit" (1 Sam. 26:6).

Ultima referire la hitiți în Canaan este din timpul domniei lui Solomon (2 Cron. 8:7); după aceea ei s-au amestecat cu locuitorii țării.

BIBLIOGRAFIE. O. R. Gurney, *The Hittites*[2], 1966; *idem*, *Some Aspects of Hittite State Religion*, 1976; O. R. Gurney și J. Garstang, *The Geography of the Hittite Empire*, 1959; S. Lloyd, Early Anatolia, 1956; L. Wooley, *A Forgotten Kingdom*, 1953; E. Neufeld, *The Hittite Laws*, 1951; E. Akurgal, *The Art of the Hittites*, 1962; G. Walser (ed.), *Neuere Hethiterforschung*, 1964; H. A. Hoffner, „Some Contributions of Hittitology to OT Study", *TynB* 20, 1969, p. 29 ș.urm.; *idem*. „The Hittites and the Hurrians", în *POTT*, p. 197 ș.urm.; F. Cornelius, *Geschichte der Hethiter*, 1973; J. Lehmann, *The Hittites*, 1977.

F.F.B.

HOBA. Numele unui loc pînă unde Avraam i-a urmărit pe cei patru regi care au jefuit Sodoma și Gomora și care l-au luat prizonier pe Lot (Gen. 14:15). Se află „la stînga", de Damasc adică (pentru cineva care este îndreptat spre E, la N de Damasc). Deși au fost sugerate mai multe locuri moderne, localizarea este necunoscută. În scrisorile de la *Amarna este menționat un district numit Ube și acesta este identificat de unii cu Tell el-Salihiye, la cca 20 km E de Damasc.

T.C.M.

HOBAB. (Ebr. *ḥōb̠āb̠*, „iubit"). Num. 10:29 vorbește despre „Hobab, fiul lui Raguel madianitul, socrul lui Moise" - exprimarea este ambiguă și nu arată clar dacă socrul lui Moise a fost Hobab sau Raguel (Reuel). Jud. 4:11 (*cf.* Jud. 1:6) spune că socrul lui Moise a fost Hobab; Exod. 2:18 spune că a fost Reuel; dovezile sînt prea puține pentru a face o alegere între cele două alternative. Tradiția islamică îl identifică pe Hobab cu Ietro, dar alții sugerează identificarea lui Reuel cu *Ietro (Exod. 2:18; 3:1). Aceștia din urmă l-ar considera pe Hobab ca fiind cumnatul lui Moise, dar o asemenea interpretare a cuvîntului ebr. (*ḥōt̠ēn*) este îndoielnică.

J.D.D.

HOFNI ȘI FINEAS. Cei doi fii ai lui *Eli, „preoți ai Domnului" la Silo (1 Sam. 1:3). Amîndouă numele sînt de origine egipteană și înseamnă „mormoloc" și, respectiv, „Nubianul". Ei sînt descriși ca „oameni răi; nu cunoșteau pe Domnul" (1 Sam. 2:12). Ei au abuzat privilegiile lor ca preoți, cerînd o parte mai mare decît se cuvenea din jertfă și insistînd să o primească atunci și acolo unde vroiau, amenințînd cu forța, așa încît oamenii tratau cu dispreț jertfele pentru Domnul. Datorită acestui fapt și datorită destrăbălării lor, a fost rostit un blestem împotriva casei lui Eli, mai întîi de către un profet necunoscut (1 Sam. 2:27-36) și apoi de către Samuel (1 Sam. 3:11-14). Ei au murit în bătălia împotriva filistenilor de la Afec (1 Sam. 4:11).

J.W.M.

HOFRA. Faraonul Ha'a'ibrē' Wahibrē; gr. Apries, al 4-lea rege din Dinastia a 26-a, care a domnit 19 ani, între 589-570 î.d.Cr. El a fost un rege impetuos, foarte ambițios și dornic să se amestece în treburile Palestinei. Forma ebr. *hôp̄ra'* este derivată cel mai probabil de la numele lui personal, (Wa)hibrē', la fel ca și în cazul lui Șișac, Tirhaca și Neco. „Faraon Hofra" este menționat explicit numai în Ier. 44:30, dar alte cîteva referiri ale profeților la „Faraon" îl privesc pe el. La scurtă vreme după ascensiunea la tron a lui Hofra, Zedechia a cerut ajutor militar de la el, probabil pentru a lupta împotriva lui Nebucadnețar (Ezec. 17:11-21).

Hofra a invadat Palestina în timpul asediului Ierusalimului de către Nebucadnețar (Ier. 37:5; probabil și în 47:1?), însoțit de flota sa (Herodotus, 2. 161). În anul 588 Ezechiel a profețit împotriva egiptenilor (Ezec. 29:1-16) și Ieremia a profețit retragerea lui Hofra (Ier. 37:7). Babilonienii au ridicat asediul Ierusalimului (Ier. 37:11) doar atît timp cît să-l respingă pe Hofra; nu se știe cu certitudine dacă a avut loc o bătălie. După o campanie libiană dezastruoasă și după o revoltă în urma căreia Ahmose a devenit co-regent, Hofra a fost omorît în conflictul cu Ahmose (*cf.* Ier. 44:30). K.A.K.

HOMOSEXUALITATE. Biblia condamnă în mod clar homosexualitatea în I Corinteni 6:9.

Totuși sfera aplicării acestei condamnări trebuie corect determinată. Ele au fost folosite adesea ca argumente în polemica iscată în jurul acestui subiect.

Exegeza întîmplărilor din Sodoma și Ghibea (Gen. 19:1-25; Jud. 19:13-20:48) este un exemplu bun. Trebuie să respingem afirmația lui D. S. Bailey care a fost citată foarte frecvent și anumecă păcatul pedepsit de Dumnezeu în aceste împrejurări a fost încălcarea etichetei ospitalității, fără nici o implicație sexuală (ideea lui Bailey nu reușește să explice în mod adecvat folosirea de două ori a cuvîntului „a cunoaște" *(yāḏa)* și motivul pentru care au fost oferite substituționar fiicele lui Lot și concubina levitului); totuși, aceste relatări constituie o condamnare generală a tuturor actelor homosexuale. Forța celorlalte referiri din VT, la homosexualitate este limitată de asemenea de contextul în care sînt făcute acestea. Din punct de vedere istoric, conduita homosexuală a fost legată de prostituția cultică idolatră (1 Împ. 14:24; 15:12; 22:46). Avertismentele severe ale legii levitice (Lev. 18:22; 20:13) sînt îndreptate în primul rînd împotriva idolatriei; cuvîntul „urîciune" *(tô'ēḇâ)*, de exemplu, care apare în ambele texte, este un termen religios folosit adesea referitor la obiceiuri idolatre. Dacă le analizăm strict contextul, aceste condamnări ale homosexualității în VT se aplică la activitatea homosexuală desfășurată în legătură cu idolatria, fără să includă în mod necesar o sferă mai largă.

În Rom. 1 Pavel condamnă actele homosexuale, atît feminine cît și masculine, incluzîndu-le în aceeași frază cu idolatria (v. 23-27), dar cadrul său teologic este mai larg decît cel din Leviticul. În loc să trateze homosexualitatea ca o expresie a închinării idolatre, el arată că ambele își au originea în „schimbarea" rea pe care a suferit-o omul căzut cînd s-a îndepărtat de intenția Creatorului său (v. 25 ș.urm.). Privit din acest punct de vedere, orice act homosexual este nenatural (*para physin*, v. 26), nu pentru că merge împotriva orientării sexuale naturale a individului sau pentru că încalcă legea VT (*contra* McNeill), ci pentru că este contrară planului creației lui Dumnezeu pentru exprimarea sexuală umană.

Pavel mai face două referiri la practica homosexuală în alte epistole. Ambele referiri sînt în liste de activități interzise și au aceeași notă de condamnare. În 1 Cor. 6:9 ș.urm. cei care practică homosexualitatea sînt incluși între păcătoșii care nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu (există însă o notă pozitivă în afirmația: „Așa erați unii dintre voi"); în 1 Tim. 1:9 ș.urm. homosexualii apar într-o listă de oameni „nelegiuiți și neascultători". Acest ultim pasaj este foarte important deoarece întreaga listă reprezintă o actualizare a *Celor Zece Porunci. Pavel face o paralelă cu porunca a 7-a (despre adulter) cînd se referă la „curvari" (oameni imorali, *pornoi*) și „sodomiți" *(arsenokoitai)*, cuvinte care includ toate relațiile sexuale în afara căsătoriei, fie heterosexuale, fie homosexuale. Dacă Decalogul are valabilitate permanentă, semnificația acestei aplicații este întărită și mai mult.

S-a sugerat că înțelesul termenului *arsenikoitēs* din 1 Cor. 6:9 și 1 Tim. 1:10 ar putea fi limitat la „bărbați prostituați" (*cf.* Vulg. *masculi concubitores*). Totuși, lipsesc orice dovezi lingvistice pentru a confirma această interpretare, iar cuvîntul este folosit rar în scrierile din perioada NT. Intenția lui Pavel de a condamna orice activitate homosexuală este cît se poate de clară, în termenii teologici și generali cei mai cuprinzători pe care i-a cunoscut. Cele trei texte disparate ale sale se potrivesc în mod impresionant ca o expresie a voii lui Dumnezeu așa cum a înțeles-o el. În calitate de Creator, Legiuitor și Rege, Domnul a condamnat cît se poate de clar orice comportare de acest fel.

BIBLIOGRAFIE. H. Thielicke, *The Ethics of Sex*, E. T. 1964; D. H. Field, *The Homosexual Way; A Christian Option?*, 1976; J. J. McNeill, *The Church and the Homosexual*, 1977.

D.H.F.

HOR. 1. Un munte la granița cu Edomul unde a fost îngropat Aaron (Num. 20:22-29; 33:37-39; Deut. 32: 50); s-ar putea să fie Mosera (Deut. 10:6), deși Num. 33:30, 39 face distincție între acești doi munți. Locul era în regiunea Cades (Num. 20:22; 33:37). O

traducere mai corectă este „Hor, muntele“, sugerînd că era un loc deosebit.

Josephus (*Ant.* 4. 82) a crezut că Hor era în apropiere de Petra, iar tradiția l-a identificat cu Jebel Nebi Harun, un vîrf semeț înalt de 1.460 m, la V de Edom. Totuși, acesta este departe de Cades.

A mai fost sugerat Jebel Madeira, la NE de Cades, pe granița de NV a Edomului, deoarece Israelul a început să înconjoare Edomul la Mt. Hor (Num. 21:4) și este posibil ca Aron să fi fost îngropat acolo „în fața întregii adunări“ (Num. 20:22-29). Totuși, locul ar trebui căutat pe „drumul Atarim“ de la Cades Barnea spre Arad, deoarece este menționat întotdeauna în legătură cu această călătorie (vezi textele de mai sus).

2. Un munte pe granița de N a Israelului, probabil unul dintre vîrfurile nordice ale munților libanezi din apropierea coastei mării. Pe baza textului din Ios. 13:4, granița de N a „țării care rămîne (de cucerit)“ includea regiunea Byblos și se întindea pînă la Afec, pe granița amorită. Este posibil ca, Mt. Hor să fi fost unul dintre vîrfurile de NV din munții Libanului la N de Byblos, cum este Ras Shaqqah. J.A.T.

HORAZIN. Un oraș de lîngă Marea Galileii, asociat cu propovăduirea și minunile Domnului, dar pe care l-a condamnat pentru că nu s-a pocăit (Mat. 11:21; Luca 10:13). În prezent este identificat cu Kerazeh, la 4 km N de Capernaum (Tell Hum?) și ruinele de bazalt negru ale sinagogii sale pot fi văzute și în zilele noastre. J.W.M.

HOREȘ. Un loc din pustia Zif (1 Sam. 23:15-19) care ar putea fi identificat cu Khirbet Khoreisa, la vreo 9-10 km SV de Hebron. Traducerea „pădure“ (AV, RV; și în trad. rom., v. 16) este posibilă din punct de vedere gramatical, dar este improbabilă din punct de vedere topografic întrucît pomii ar fi putut crește cu greu în această regiune. R.P.G.

HORIȚI, HORIM. Locuitorii vechi ai Edomului, înfrînți de Chedorlaomer (Gen. 14:6), despre care se spune că erau descendenți ai lui Seir, horitul (Gen. 36:20), un grup distinct de urmașii lui Refaim. Ei au fost izgoniți de fiii lui Esau (Deut. 2:12, 22). Esau însuși se pare că s-a căsătorit cu fiica unui șef de trib horit, Ana (Gen. 36:25). Horiții (ebr. *hōrî*, gr. *chorraios*) au ocupat de asemenea unele locuri în centrul Palestinei, inclusiv în Sihem (Gen. 34:2) și Ghilgal (Ios. 9:6-7), iar LXX redă „horiți“ în ambele pasaje (VA, RSV - „heviți“).

Horiții din E nu pot fi identificați cu hurienii, din punct de vedere arheologic sau lingvistic (nume personale semitice în Gen. 36:20-30). Unii cred că preedomiții au locuit în peșteri *(hôr)* și fac legătura cu numele egiptean al Palestinei *(hr - hurru)* citat cu Israelul pe stela Merenptah din cca 1225 î.d.Cr.

Iebusiții pre-israeliți conduși de Abdi-hepa în timpul perioadei *Amarna se pare că au fost hurieni, la fel ca și *Arauna (Ornan, *'rwnh*, *'wrnh*, 2 Sam. 24:16; *'rnn* (1 Cron. 21:18), al cărui nume este cuvîntul hurian pentru „rege/domnitor“ *(ewirne)*.

Limba huriană, care nu a fost o limbă semitică (caucaziană?), a fost vorbită de un popor care a făcut parte din populația băștinașă din N Siriei și din Mesopotamia Superioară din jurul anilor 2300 î.d.Cr. Începînd din secolul al 18-lea hurienii sînt atestați la Mari și Alalah, cît și în arhivele hitite unde pot fi întîlnite mituri și creații literare huriene de prin 1500 pînă în 1380 î.d.Cr.

În perioada aceasta regatul hurian Mitanni, condus de regi cu nume indo-ariene, a dus corespondență cu Egiptul (*de ex.* Tušratta-Amenophis IV) și a influențat Asiria (*de ex.* *NUZI). Nume personale huriene sînt întîlnite pretutindeni în Siro-Palestina (*ALALAH, *TAANAC, *SIHEM) și unele nume biblice pot fi considerate de origine huriană: Ana(h), Aia(h), Dișon, *Șamgar, Toi și Eliahba (D. J. Wiseman, *JTVI* 72, 1950, p. 6).

Hori a fost de asemenea numele personal al unui edomit (Gen. 36:22; 1 Cron. 1:39) și al unui om din seminția lui Simeon (Num. 13:5).

BIBLIOGRAFIE. I. J. Gelb, *Hurrians and Subarians*, 1944; E. A. Speiser, *Introduction to Hurrian*, 1941; E. A. Speiser, *JWH* 1, 1953, p. 311-327; H. G. Gütterbach, *JWH* 2, 1954, p. 383-394; F. W. Bush, *A Grammar of the Hurrian Language*, 1967; H. A. Hoffner, *POTT*, 1973, p. 221-226. D.J.W.

HORMA (Ebr. *hormah*). Un oraș important din Negheb, fosta cetate canaanită Țefat (distrusă de tribul lui Iuda și Simeon, Jud. 1:17); regele cetății este menționat alături de cei înfrînți de Iosua (Ios.12:14). Numele israelit, „sacru“, ne aduce aminte de jertfirea orașului cucerit ca urmare a unui jurămînt național făcut după o înfrîngere anterioară (Num. 21:1-3); nu există nici o legătură clară cu Num. 14:45, deși traducerea VA folosește Symmachus, Vulg., *et. al.* pentru a înlocui „calea Atharim,“ cu „calea iscoadelor“ (vezi BDB, *s. v.* Atharim).

Este cert că poate fi stabilită o legătură între Horma și *Arad, dar cele două localități nu sînt identice; cf. Ios. 12:14; Jud. 1:16 ș.urm. Succesiunea din Ios. 15:30 ș.urm.; 19:4 ș.urm. sugerează că a fost în partea de N a teritoriului lui Simeon, către Țiclag; W. F. Albright a propus Tell es-Sheri'ah întrucît era singurul loc din această zonă în care existau urme numeroase din Epoca Tîrzie a Bronzului (BASOR 15, 1924). Num. 14:45 și Deut. 1:44 indică o localizare mai spre S, la limita urmăririi canaaniților spre Cades. J. Garstang a sugerat Tell el-Milh (Tel Malhata), la 22 km E de Beerșeba (vezi și S. Talmon, *IEJ* 15, 1965, p. 239; M. Kochavi, RB 79, 1972, p. 543 ș.urm.; compară cu EAEHL, p. 771); în prezent se pare că acesta a fost orașul canaanit Arad (LOB, p. 185). Excavații recente la Kh. el-Mesas (Tel Masos) și în apropiere, la 6 km spre V, au scos la lumină o așezare israelită întinsă și fortificații din Epoca Mijlocie a Bronzului către S; s-ar putea ca aceasta să fie cea mai probabilă localizare a cetății Horma (Y. Aharoni, *IEJ* 22, 1972, p. 243; BA 39, 1976, p. 66-76). J.P.U.L.

HORONAIM. Un oraș din Moab (Is. 15:5; Ier. 48:3, 5, 34) aflat la poalele unui platou din apropiere de Țoar. *Piatra Moabită se referă la acest oraș în rîndul 32. Unii îl identifică cu el-'Araq, la 500 m mai jos de platou, unde sînt izvoare, grădini și peșteri. Totuși, s-ar

putea să fie Oronae, un oraș ocupat de arabi și redat regilor Nabataeni de către Alexandru Iannaeus (Jos., *Ant.* 13. 397; 14:18). J.A.T.

HOSAI. Numele unei cărți istorice (tradusă în RSV „Văzătorul") citată în 2 Cron. 33:19; cartea relatează anumite fapte ale regelui Manase și rugăciunea lui. Traducerea „Văzătorul" în loc de „Hozai" se bazează pe LXX, care presupune că textul ebr. este *hôzim*. Termenul MT *hôzai* înseamnă „văzătorii mei". R.A.H.G.

HOSEA. (Ebr. *hôšēa'*). **1.** Numele original al lui Iosua (Num. 13:8; *cf.* Dt. 32:44) care a fost schimbat de Moise (Num. 13:16).

2. Un funcționar instalat de David peste efraimiți (1 Cron. 27:20).

3. Fiul lui Ela; al 20-lea rege al regatului de N al lui Israel, care a luat tronul de la Pecah prin asasinarea lui (2 Împ. 15:30) (în trad. rom. Osea) și a domnit timp de 9 ani (1 Împ. 17:1). În timpul domniei lui Pecah (cca 733 î.d.Cr.), Tiglat-Palasar III cotropit o mare parte a Israelului și susține că l-a pus pe tron pe Hosea (Osea, în trad. rom.), ca rege vasal (*ANET*, p. 284). Așteptîndu-se să primească sprijin de la faraonul So, Hosea a încetat să plătească tribut, și ca urmare, Salmanaser V a înaintat cu trupele sale (724 î.d.Cr.). Cînd Hosea a cerut pace, Salmanaser l-a arestat și a ocupat țara, cucerind în cele din urmă Samaria în 722 î.d.Cr., punînd capăt regatului de N al lui Israel (2 Împ. 17:3-6). Hosea, a cărui moarte nu ne este relatată, se pare că a încercat să schimbe politica religioasă a predecesorilor săi, deoarece ni se spune că el a făcut ce este rău, totuși, nu ca regii lui Israel dinaintea lui (2 Împ. 17:2).

4. Un martor la legămîntul poporului cu Iahveh, după exil (Neem. 10:23). D.W.B.

HUCOC. Un oraș pe granița de S a lui Neftali, menționat alături de Aznot-Tabor (Ios. 19:34). În general este identificat cu Iacuc, la 8 km V de locul sugerat pentru Capernaum. 1 Cron. 6:75 spune că a fost o cetate levitică din teritoriul lui Așer, dar s- ar putea să fie o copiere greșită a numelui Helcat, ca în pasajul paralel din Ios. 21:31. Y. Aharoni, *LOB*, p. 378, presupune că este Khirbet el-Jemeijmeh. J.D.D. A.R.M.

HULDA. Această profetesă, soția lui Șalum, îngrijitorul garderobei (fie a veșmintelor preoțești, fie a robelor regale), a trăit în cel de-al doilea cartier de (V ?) al Ierusalimului. La cererea regelui Iosia, ea a fost consultată (cca. 621 î.d.Cr.) de către Hilchia, marele preot, scribul Șafan și alții, în urma descoperirii „cărții legii în casa Domnului" (2 Împ. 22:14; 2 Cron. 34:22). Ea a acceptat cartea ca fiind cuvîntul lui Iahve și cu autoritatea Lui a profețit judecata împotriva Ierusalimului și a lui Iuda după moartea lui Iosia. Este demn de remarcat că deși Ieremia și Țefania profețeau în perioada aceasta, ea a fost persoana întrebată în această problemă de cult. M.B.

HUR (*hûr*, „copil"? sau *HORIT). **1.** Un israelit remarcabil, care împreună cu Aaron a ținut ridicate mîinile lui Moise la Refidim în timpul bătăliei împotriva amaleciților (Exod. 17:10, 12) și care l-a ajutat pe Aaron să judece poporul atunci cînd Moise s-a urcat pe Mt. Sinai (Exod. 24:14).

2. Un urmaș al lui Pereț prin Caleb și Hețron (1 Cron. 2:19-20) și bunicul lui *Bețaleel (Exod. 31:2; 35:30; 38:22; 1 Cron. 4:1; 2 Cr. 1:5). **3.** Un fiu al lui Efrata și tatăl lui Caleb (1 Cron. 2:50; 4:4).

4. Unul dintre cei cinci regi madianiți care au fost omorîți de israeliți odată cu Balaam (Num. 31:8; Ios. 13:21). **5.** Tatăl unuia dintre cei doisprezece administratori ai lui Solomon (1 Împ. 4:8). Fiul său, care a fost guvernator peste districtul Mt. Efraim nu este menționat pe nume, dar RSV transcrie termenul ebr. „fiul lui" și astfel îl numește „Ben-Hur". **6.** Tatăl lui Refaia, care a ajutat la reconstruirea zidurilor și care a fost conducător peste jumătate din Ierusalim pe vremea lui Neemia (Neem. 3:9). T.C.M.

HUȘAI. Povestea lui Hușai architul (*cf.* Ios. 16:2), devotamentul lui față de rege și faptul că a fost gata să întreprindă o misiune periculoasă pentru el, îi oferă creștinului un model de studiat și de urmat (2 Sam. 15:32 ș.urm.). Sosirea lui Hușai la dealurile de la E de Ierusalim atunci cînd David s-a oprit acolo cît și misiunea lui reușită au dus la învingerea sfatului lui Ahitofel și a venit ca răspuns la rugăciunea lui David (v. 31). Într-o listă a funcționarilor lui David din Cronici Hușai este menționat ca „prietenul regelui" (1 Cron. 27:33; *cf.* 2 Sam. 15:37). Baana, fiul lui Hușai, apare în lista funcționarilor locali ai lui Solomon (1 Împ. 4:7, 16). G.T.M.

HUȘIM. „Cei care se grăbesc". **1.** Un fiu al lui Dan (Gen. 46:23), numit Șuham în Num. 26:42. **2.** Un fiu al lui Aher din Beniamin (1 Cron. 7:12). **3.** Una dintre cele două soții ale lui Șaharaim, mama lui Abitub și Elpaal (1 Cron. 8:8, 11). G.W.G.

HUȚAB. (Ebr. *hussab*, înțelesul este incert; s-ar putea să derive de la *nāsab*, „s-a decretat"). Termenul apare numai în Naum. 2:7. LXX îl redă *hē hypostasis* = ebr. *massāb* = „loc de stat". Unele traduceri (VA, VR) îl redau ca un nume propriu, dar din textele cuneiforme nu este cunoscut nici un asemenea nume. Alte traduceri (VSR) îl redau „stăpîna", referindu-se la regina asiriană, dar J. M. P. Smith (*ICC*) crede că este mai probabil să fie o referire la zeița din Ninive. W. Gesenius a derivat termenul de la *sābab* și l-a pus la sfîrșitul v. 6, traducînd: „palatul este nimicit și *se scurge*. Traducerea *NEB* redă „șirul prizonierilor care merg în exil". J.G.G.N.

IAAR. (Ebr. *ya'ar*, „pădure") înseamnă de obicei în VT „pădure", dar într-un singur caz ar putea să fie un nume propriu (Ps. 132:6), ca abreviere poetică pentru *Chiriat-Iearim (cetatea din păduri). În acest psalm se face aluzie la aducerea chivotului la Ierusalim de la Chriat-Iearim, unde a stat vreo 20 de ani sau mai bine după ce a fost recuperat de la filisteni (1 Sam. 7:1-2; 1 Cron. 13:5). Unii consideră că acest cuvînt, la fel ca și în altă parte, înseamnă „pădure" iar pronumele folosit s-ar referi la jurămîntul menționat în versetele anterioare. M.A.M.

IAAZANIA. (Ebr. *ya'ᵃzanyah(u)*, „Iahve aude"). **1.** Comandantul armatei lui Iuda, fiul lui Hoșaia (Maacatit), care l-a sprijinit pe Ghedalia la Mițpa (2 Împ. 25:23; Ier. 40:8). Iezania (Ier. 40:8) ar putea să fie identic cu fratele lui Azaria (Ier. 43:2, LXX). Un sigiliu găsit la Mițpa (Tell en-Nasbeh) poartă inscripția „Iaazania, slujitorul regelui" și ar putea fi atribuit acestui om; totuși, numele era destul de obișnuit, fiind găsit și pe bucăți de vase de lut de la Lachis (1) și Arad (39).



Amprenta unui sigiliu de onix în formă de scarabeu, purtînd o inscripție în ebraica veche (descrisă în articolul alăturat). cca 600 î.d.Cr.

2. Fiul lui Ieremia, un lider Recabit (Ier. 35:3). **3.** Fiul lui Șafan, un bătrîn al lui Israel, pe care Ezechiel l-a văzut în vedenia sa (8:11) jertfind tămîie idolilor în Ierusalim. **4.** Fiul lui Azur, văzut de Ezechiel la poarta de E a Templului (Ezec. 11:1). D.J.W.

IABAL. Un fiu al lui Ada, soția lui Lameh, strămoșul celor care „locuiesc în corturi și păzesc vitele" *(ûmiqneh)*, sau poate că o traducere mai bună ar fi „care locuiesc în corturi și în locuri cu trestii" (*m* [local] + *qāneh*, „trestie"). Vezi Gen. 4:20.

J.D.D.

IABES DIN GALAAD. (Ebr. *yāḇēš gil'āḏ*). Un oraș israelit la E de Iordan care nu a participat la războiul împotriva tribului lui Beniamin și care a suferit represalii grave (Jud. 21). Saul a dovedit aici că este rege prin faptul că i-a izgonit pe amoniții care asediau cetatea (1 Sam. 11). Locuitorii cetății au luat trupul lui Saul de pe zidurile cetății Bet-Șean, după bătălia de la Ghilboa (1 Sam. 31; 1 Cron. 10).

Probabil că se află la Tell abu-Kharaz, la N de locul unde Wadi Yabis intră în cîmpie (N. Glueck, *BASOR* 89, 91, 1943; *The River Jordan*, 1946, p. 159-166. Acest deal izolat, situat la 3 km de Iordan și 15 km de Bet-Șean, domină regiunea și a fost fortificat puternic pe vremea israeliților. Autori mai vechi au localizat Iabesul în localități mai mici în susul rîului, dar numai Tell el-Maqlub este din vremuri pre-romane; Glueck identifică această localitate cu Abel-Mehola. M. Noth (*ZDPV* 69, 1953, p. 28) contestă unele dintre argumentele lui Glueck, dar existența lui Tell abu-Kharaz face ca localizarea Iabesului la Maqlub să fie puțin probabilă.

J.P.U.L.

IABIN (Ebr. *yāḇîn*, care ar putea însemna „Dumnezeu percepe"). **1.** Un rege al *Hațorului, conducătorul unei alianțe a prinților din N înfrînți în luptă de Iosua care, după aceea, l-a omorît pe Iabin (Ios. 11:1-14). **2.** Un alt rege al Hațorului (numit „regele Canaanului" în Jud. 4:2) care „a asuprit crunt" pe israeliți timp de 20 de ani și i-a adus în stare de vasalitate din cauza idolatriei. Eliberarea a venit atunci cînd Barac și Debora au înfrînt pe *Sisera, generalul lui Iabin (Jud. 4:3-16), o victorie remarcabilă imortalizată în Cîntarea Deborei (Jud. 5) și care a dus la nimicirea lui Iabin (Jud. 4:23-24), menționat pe scurt și în Ps. 83:9.

J.D.D.

IABNEEL. (Ebr. *yaḇnᵉ'el*, „Dumnezeu (El) face să zidească"), un nume folosit de două ori în Biblie; o formă asemănătoare, *Jabni-ilu* apare în scrisorile de la Amarna.

1. O cetate la granița de SV a teritoriului lui Iuda (Ios. 15:11), identificabilă probabil cu Iabne, o cetate filisteană care a fost cucerită de Ozia (2 Cron. 26:6). Iabne a fost numită Iamnia în perioadele greacă și romană și aceasta este cetatea în care a fost format din nou Sanhedrinul după distrugerea Ierusalimului în anul 70 d.Cr.

2. Un oraș în Neftali (Ios. 19:33) care ar putea fi identificat cu orașul modern Khirbet Yamma.

BIBLIOGRAFIE. M. Avi-Yonah, *Gazetteer of Roman Palestine* (Qedem, 5), 1976, p. 67; S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture*, 1976, p. 120-124.

T.C.M.

IABOC. Un rîu care curge spre V și se varsă în Iordan, la vreo 32 km N de Marea Moartă. Are izvoarele în apropiere de Aman (*RABA), în Iordania, și are o lungime totală de 96 km. În zilele noastre este numit Wadi Zerqa. A marcat granița dintre teritoriul lui Amon și al lui Gad (Deut. 3:16); israeliții l-au înfrînt în vechime pe regele amorit Sihon la S de Iaboc (Num. 21:21 ș.urm.). Acesta este rîul pe care l-a trecut Iacov (Gen. 32:22) cînd s-a luptat cu îngerul, luptă după care i-a fost schimbat numele. S-ar putea să fie un joc de cuvinte aici: „Iaboc", în ebr. este *yabbōq*, iar „(și) ... s-a luptat" este *(way)yē'āḇēq*. În textul consonantic cele două cuvinte diferă doar printr-o literă în plus, un alef, care este în cuvîntul al doilea. D.F.P.

IACHIN ȘI BOAZ. Numele stîlpilor sau coloanelor de bronz care flancau intrarea în *Templul lui Solomon din Ierusalim (1 Împ. 7:21; 2 Cron. 3:15-17).

Cînd Nebucadnețar a cucerit Ierusalimul în 587 î.d.Cr. stîlpii au fost sparți și duși în Babilon (2 Împ. 25:13).

I. Descrierea și construirea

Coloanele aveau o înălțime de 18 coți (cca 9 m) și o circumferință de 12 coți (cca 1 m în diametru); aveau capiteluri înalte de 5 coți (cca 2,5 m) (1 Împ. 7:15-16). Cronicarul spune că înălțimea lor era de 35 de coți (2 Cron. 3:15) și se crede că aceasta indică înălțimea combinată a ambelor coloane, la care se adaugă încă 1 cot pentru fixarea coloanelor în socluri și în capiteluri. Pe vremea distrugerii Templului ni se spune că înălțimea capitelurilor era de 3 coți (2 Împ. 25:17); este posibil ca această reducere a înălțimii să fi avut loc atunci cînd Ioas (2 Împ. 12:6 ș.urm.) sau Iosia (2 Împ. 22:3 ș.urm.) au întreprins lucrări de renovare a Templului (*cf.* Ier. 52:22). Această explicație este preferabilă față de părerea că prima cifră ar fi fost citită greșit sau că s-ar fi strecurat o eroare în transmiterea textului.

Au fost făcute diferite încercări de a vizualiza decorațiile care sînt descrise (2 Împ. 7:17-22, 41-42; Ier. 5:22-23). S-ar părea că fiecare capitel avea patru petale de lotus deschise și răsturnate (*šušan*, „crini") cu o lățime de 4 coți (*bā'ūlām*, 1 Împ. 7:19, „în pridvor") iar deasupra lui era ca o cupă (*gullā*) răsturnată. Această cupă răsturnată sau măciulie era înconjurată de o rețea (*s^ebāḵā*) mărginită de două rînduri de rodii.

Coloanele și capitelurile au fost turnate de Hiram, un meșteșugar din Tir (1 Împ. 13-14) care a lucrat pe terenul dintre Sucot și Țartan (1 Împ. 7:46). Coloanele erau goale pe dinăuntru (Ier. 52:21) și se poate să fi fost turnate folosind o tehnică similară cu cea folosită de Sanherib care a turnat în bronz animale mitologice mari (*ARAB*, 2, 1927, p. 169; vezi și Underwood, *Man* 58, 1958, p. 42) sau pentru această lucrare imensă se poate să fi fost adoptată o metodă înrudită cu metoda medievală de turnare a țevilor de tun.

II. Scopul

Deși s-a sugerat că aceste coloane sprijineau acoperișul pridvorului, descrierea din VT le include ca pe un accesoriu al Templului și nu ca pe un element arhitectonic și spune că erau amplasate „la" sau „lîngă" pridvor (2 Împ. 7:21) și „înainte" de pridvor (2 Cron. 3:17). Există numeroase dovezi despre coloane libere aflate la intrarea sanctuarelor templelor. Baze pentru coloane datînd din secolul al 13-lea î.d.Cr. au fost găsite la *Hațor și Kamid el-Loz într-un templu fenician de la Kition și într-un templu israelit de la *Arad, dar nu se poate stabili dacă aceste coloane erau libere sau nu. Înfățișarea coloanelor poate fi dedusă pe baza modelelor de lut din altare găsite în Palestina și Cipru (secolele 13-9 î.d.Cr.) și din obiectele de fildeș descoperite la Arslan Tash și Nimrud. Reproduceri de temple pe monede grecești și romane din Cipru și din Fenicia și descrieri făcute de Herodot (2. 44), Strabo (3. 4. 170) și Lucian (*de dea Syria* 15. 27) arată că perechi de coloane au continuat să fie plasate la intrarea templelor cel puțin pînă în secolul al 2-lea d.Cr.

În timp ce este clar că aceste coloane nu au deținut nici o funcție arhitectonică, semnificația religioasă pe care se poate să o fi avut este obscură. Ele ar putea indica prezența divină, la fel ca și stîlpii de foc și de fum din timpul pribegiei în pustie (Exod. 33:9; Deut. 31:15). Diferite pietre și stîlpi folosiți din vremuri preistorice pînă în prezent par să fi avut o funcție similară.

III. Numele

Numele coloanelor ar putea imortaliza amintirea strămoșilor lui David din partea mamei sale (Iachin apare numai ca nume în seminția lui Simeon (Num. 26:12) și într-o familie preoțească (1 Cron. 24:17) și din partea tatălui său (*BOAZ). Totuși, o explicație mai plauzibilă este că numele ar putea fi primele cuvinte din profeția prin care puterea a fost dată dinastiei lui David: poate că „Iahve va întări (*yaḵîn*) tronul tău pe vecie" și „în tăria (*b^e'ōz*) lui Iahve se va desfăta regele", sau alte expresii similare.

BIBLIOGRAFIE. R. B. Y. Scott, *JBL* 57, 1939, p. 143 ș.urm.; H. G. May, *BASOR* 88, 1942, p. 19-27; S. Yeivin, *PEQ* 91, 1959, p. 6-22; J. Ovellette, *RB* 76, 1969, p. 365-378.

D.J.W.
C.J.D.

IACOV. Este potrivit ca aproape un sfert din cartea Genesei să fie rezervată pentru biografia lui Iacov, părintele poporului ales. Documente scrise din mileniul al 2-lea î.d.Cr. au oferit numeroase materiale care confirmă cadrul povestirilor din Gen. 26-50. Deși aceasta nu dovedește existența Patriarhului sau istoricitatea narațiunii, totuși arată că acestea nu sînt compoziții tîrzii, din vremea exilului, care să conțină detalii născocite și anacronice. Dimpotrivă, sugerează că întîmplările au fost scrise la o dată timpurie (*EPOCA PATRIARHALĂ). Este puțin probabil ca o colecție de povestiri cu detalii care s-ar părea să-l discrediteze pe erou, să fie centrată în jurul unui personaj mitic.

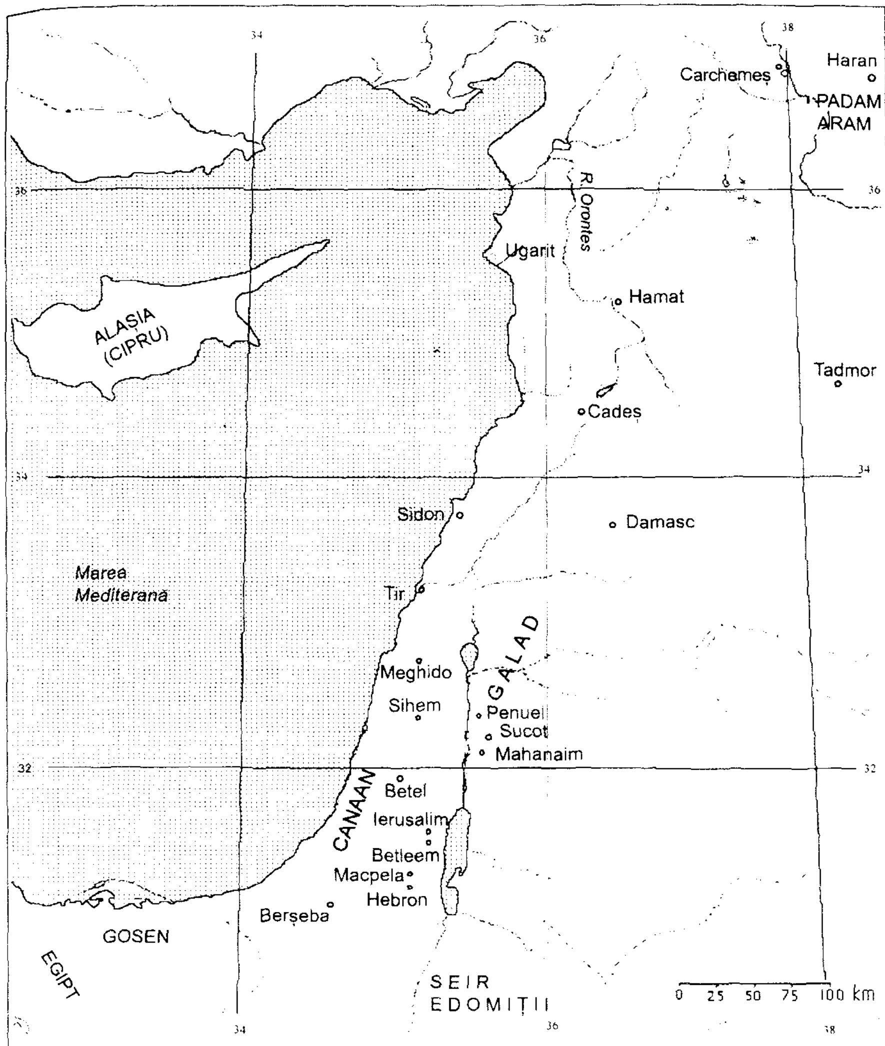
I. Data

Limitele exacte ale vieții lui Iacov nu pot fi stabilite datorită lipsei unor corelații explicite între relatările biblice și cronicile ne-biblice care s-au păstrat (*CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT). Dovezile disponibile în prezent sugerează aproximativ secolul al 18-lea î.d.Cr. O asemenea datare ar plasa așezarea lui în Gosen, nu departe de curtea egipteană aflată la Tanis, la începutul perioadei dominației hicsoșilor (*EGIPT, *ȚOAN). Această datare permite de asemenea încadrarea vieții lui *Avraam în secolele al 20-lea și al 19-lea î.d.Cr., cum sugerează dovezile biblice și arheologice.

II. Biografia

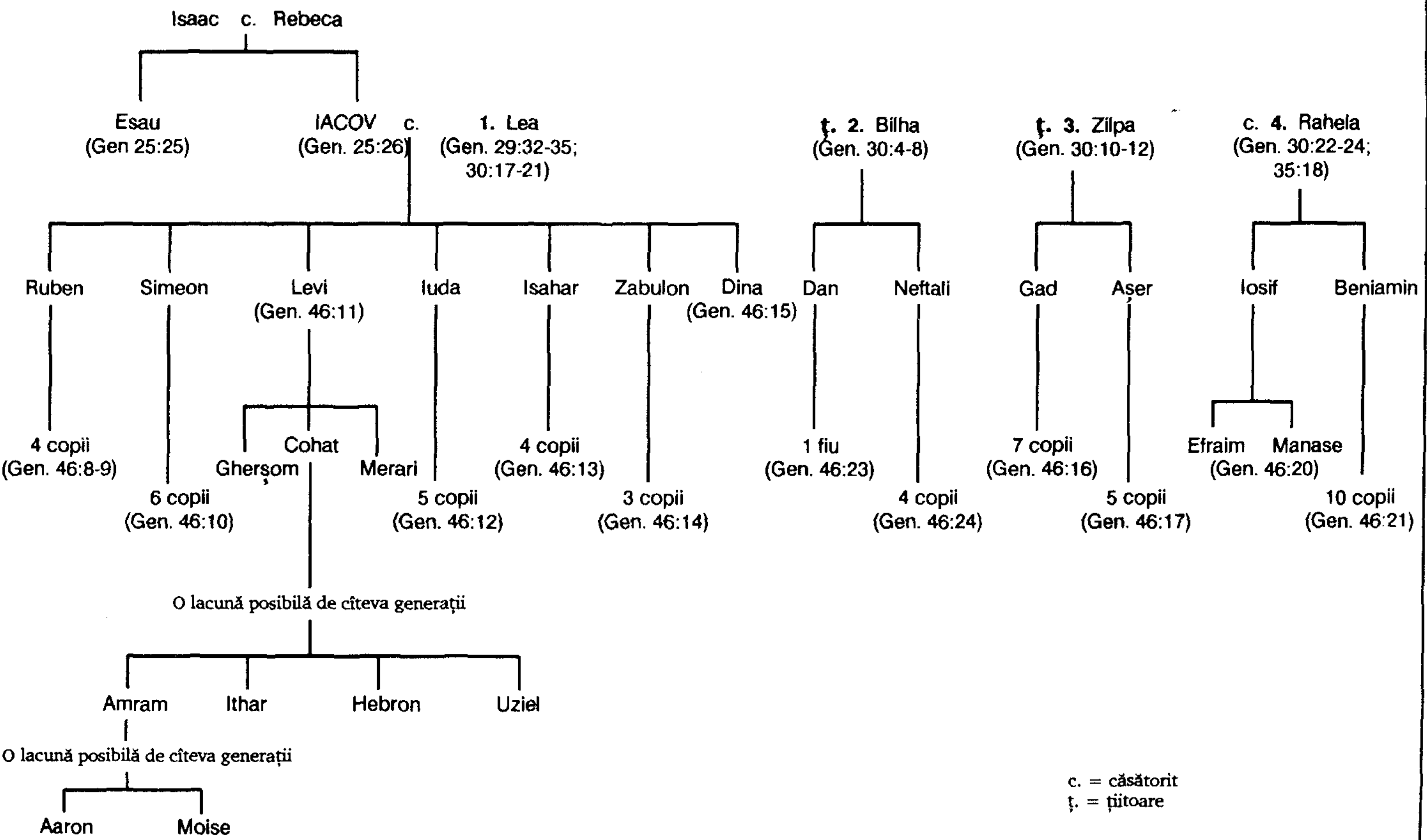
Iacov s-a născut ținîndu-l de călcîi (ebr. *'āqēḇ*) pe fratele său geamăn Esau (Gen. 25:26) și de aceea i s-a dat numele „cel ce ține" sau, o altă interpretare plauzibilă, „el a ținut" (ebr. *ya'^aqōḇ*). Se poate ca acesta să fie un joc de cuvinte intenționat bazat pe un nume din vremea aceea, *ya'^aqōḇ-il*, „fie ca Dumnezeu să ocrotească" sau „Dumnezeu a ocrotit". Documente cuneiforme și egiptene din această perioadă conțin nume personale derivate de la aceeași rădăcină (*'qb*), inclusiv unele forme paralele folosite la popoare din grupul semitic de V (*AMORIȚI).

Iacov l-a „înlocuit" (această nuanță este derivată de la „a ține de călcîi, a prelua", rădăcina ebr. *'qb*) pe fratele său, obținînd mai întîi dreptul de întîi născut, profitînd de foamea fratelui său, și apoi l-a înșelat pe



Palestina și Siria în vremea lui Iacob

Isaac să-i dea binecuvîntarea care era dată de obicei întîiului născut. Fiul întîi născut moștenea de obicei o parte mai mare a averii părintești decît cea moștenită de ceilalți copii (de două ori mai mult, în vremurile de mai tîrziu, *cf.* Deut. 21:16). Ca un fel de moștenire specială, se pare că moștenitorul principal primea poziția socială și religioasă de cap al familiei. Probabil că lucrul acesta era simbolizat prin acordarea binecuvîntării părintești și prin transmiterea posesiunii zeilor familiei. Aceste obiceiuri pot fi deduse din acte contemporane de adoptare și din cronici legale, precum și din narațiunile biblice. Istorisirea scurtă a vînzării de către Esau a dreptului său de întîi născut pentru o mîncare nu ne spune în ce fel a fost confirmată tranzacția sau dacă a fost înregistrată oficial. Un document din secolul al 15-lea î.d.Cr. înregistrează vînzarea patrimoniului unui om din Asiria. Un document din același cadru arată că promisiunea verbală dată de un om fiului său putea fi confirmată la judecată (vezi *ANET*, p. 220). Prin urmare, binecuvîntarea dată de Isaac a fost irevocabilă, așa cum accentuează textul (Gen. 27:33 ș.urm.). În felul acesta Iacov a devenit purtătorul promisiunii lui Dumnezeu și moștenitorul Canaanului (*cf.* Rom. 9:10-13). Esau a primit regiunea mai puțin fertilă care a ajuns să fie cunoscută ca *Edom. Rebeca, mama lui Iacov, a obținut de la Esau permisiunea ca Iacov să fugă din fața mîniei fratelui său la familia ei din *Padan-Aram (Gen. 28:1 ș.urm.). Ea a folosit ca scuză nevoia ca Iacov să se căsătorească cu o fată din același clan, pentru a evita



Iacov şi urmaşii lui.

căsătoriile mixte, cum a făcut Esau care s-a amestecat cu populaţia locală.

Evenimentul central al vieţii lui Iacov a avut loc în timpul fugii lui spre N. La sfîrşitul călătoriei de o zi, probabil prima zi, el a ajuns în ţinutul deluros din apropiere de *Betel, la vreo 100 km de Beerşeba. Aceasta este o distanţă rezonabilă pe care o poate străbate într-o zi o cămilă bună. Prima etapă a călătoriei trebuia să se termine cît mai departe de casă posibil. Nu avem nici o indicaţie că Iacov ar fi avut cunoştinţă despre sanctitatea deosebită a regiunii aceleia, deşi se poate să fi cunoscut locul altarului bunicului său (Gen. 12:8). În timp ce dormea a avut o vedenie cu o scară între cer şi pămînt, o vedenie a lui Dumnezeu şi a familei Lui stînd deasupra scării. Promisiunea dată lui Avraam a fost confirmată pentru Iacov şi i s-a dat promisiunea ocrotirii divine. Iacov a comemorat visul său prin ridicarea pietrei pe care şi-a odihnit capul şi prin turnarea uleiului sfînt peste ea (Gen. 28:11 ş.urm.). Asemenea monumente simple erau ridicate adesea în locuri sacre (*STÎLP). Acesta a marcat locul unde Dumnezeu Şi-a făcut cunoscută prezenţa lui Iacov.

Naraţiunea face un salt de la Betel pînă la Haran, la vremea sosirii lui Iacov. La fel ca şi Eliezer (Gen. 24:11), Iacov a ajuns mai întîi la o fîntînă din afara oraşului. Aici a fost întîlnit de verişoara sa, Rahela, şi a fost dus la Laban, unchiul său, care l-a primit ca pe o rudenie. După ce a trecut o lună, Iacov a acceptat să lucreze pentru unchiul său şi, după 7 ani, să o primească pe Rahela de soţie (Gen. 29:1 ş.urm.). Căsătoria a fost celebrată după rînduieli, în prezenţa martorilor care au asistat la contractul de căsătorie oral sau scris, contract cerut de legile din Babilon pentru a conferi unei femei statutul de soţie. Laban a invocat un obicei local pentru faptul că i-a dat lui Iacov pe fiica sa mai mare Lea de soţie. Obiceiul ca fiica mai în vîrstă să fie dată în căsătorie prima nu este cunoscut din alte surse. Iacov a încuviinţat acţiunea lui Laban şi au făcut o înţelegere nouă ca să-i permită lui Iacov să se căsătorească cu Rahela la sfîrşitul săptămînii (de sărbătoare, probabil). I-au fost ceruţi alţi şapte ani de slujire în schimbul banilor daţi de bărbat socrului său (*CĂSĂTORIE).

În timpul celor 20 de ani cît a stat Iacov în casa lui Laban i s-au născut unsprezece fii şi o fiică. Lea a născut patru fii, în timp ce Rahela a rămas stearpă. Necazul ei a fost uşurat în parte cînd a dat-o lui Iacov pe slujitoarea sa, Bilha, şi a adoptat pe cei doi fii ai ei (*NUZI). Lea a făcut şi ea la fel cu slujitoarea sa Zilpa, care a născut de asemenea doi fii. Lucrul acesta se poate să fi fost stimulat de cunoaşterea faptului că adoptarea ar putea duce la zămislire de către mama adoptivă (vezi Sara şi Agar, Gen. 16:2). Lea a mai născut alţi doi fii şi o fiică înainte ca Rahela să nască pe Iosif. Cîteva dintre numele copiilor lui Iacov apar şi în texte contemporane, deşi nu sînt menţionate personajele biblice.

Haran era un centru comercial important, precum şi un district fertil atît pentru agricultură cît şi pentru păstorit. Putem presupune că Laban a avut o casă în oraş, unde locuia în timpul sezonului de recoltat, iar în timpul iernii îşi ducea turmele la păscut pe dealuri. Fiind capul unei familii destul de bogate, el avea autoritate asupra familiei sale şi poate chiar şi în consiliul oraşului. Cererea lui Iacov de a i se permite să se întoarcă acasă probabil că a fost făcută la sfîrşitul celor 14 ani de slujire pentru cele două soţii şi după ce Rahela a născut pe primul ei fiu, Iosif. Iacov a îngrijit atît de bine turmele lui Laban încît acesta nu a vrut să-l lase să plece (Gen. 30:25 ş.urm.). Au făcut o înţelegere prin care Iacov continua să lucreze pentru Laban, primind ca plată toate animalele din turmele şi cirezile lui Laban care erau de culori amestecate. În felul acesta Iacov putea să-şi formeze o avere cu care să-şi întreţină familia. Laban, încălcînd din nou înţelegerea, a luat toate animalele pe care le putea cere Iacov, dar Iacov, urmînd sfatul primit într-un vis, a folosit în mod ingenios înşelăciunea făcută de socrul său, fără ca el să încalce înţelegerea. Prosperitatea lui a stîrnit invidia fiilor lui Laban, care au considerat că îi jefuia de moştenirea care li se cuvenea de drept (Gen. 31:1). O poruncă divină a pus capăt oricărei reţineri pe care ar fi avut-o Iacov cu privire la plecarea din Haran fără aprobarea lui Laban. Rahela şi Lea au sprijinit planul lui întrucît ele au spus că tatăl lor a cheltuit zestrea pe care ar fi trebuit să le-o dea (*CĂSĂTORIE). Fuga lor a avut loc în timp ce Laban era plecat de acasă la tunsul oilor. Plecînd cu două zile înainte, Iacov şi turmele lui au reuşit să călătorească pînă la Galaad, în N Transiordaniei, înainte de a-i ajunge Laban (Gen. 31:22 ş.urm.). Laban i-a urmărit timp de şapte zile, parcurgînd circa 650 km - o distanţă care putea fi străbătută uşor cu cămile de călărit. Laban l-a mustrat pe Iacov pentru plecarea lui pe furiş, dar lucrul care l-a îngrijorat mai tare a fost furtul zeilor săi (*TERAFIM, *NUZI). Dacă stăpînirea acestor zei ai familiei era semnul caracteristic pentru capul familiei, atunci fapta lui Rahela a fost făcută cu intenţia de a-l înălţa pe Iacov. Ea a reuşit să-i păstreze folosind un şiretlic. Iacov, la rîndul lui, i-a amintit lui Laban cît de bine l-a slujit, conformîndu-se tuturor cerinţelor pe care trebuia să le întrunească un păstor bun, şi i-a spus cît de rău a fost răsplătit. A fost făcut un pact, în care Laban a folosit poziţia sa de autoritate pentru a dicta termenii pactului: fiicele lui trebuia să fie tratate în mod corespunzător, iar Iacov nu mai putea să ia o altă soţie. A fost ridicat un stîlp pentru a comemora legămîntul şi a fost construită o movilă. Acestea au servit de asemenea ca puncte de demarcaţie dincolo de care nu trebuia să treacă nici una dintre părţi; se poate să fie o recunoaştere a întinderii drepturilor teritoriale ale lui Iacov, potrivit cu promisiunea. Fiecare parte a cerut ca Dumnezeu să fie martor şi să pedepsească pe acela care va încălca legămîntul. A fost adusă o jertfă şi cele două părţi au mîncat împreună, ca un semn al bunelor intenţii.

Iacov şi-a continuat drumul pînă la *Mahanaim, unde a fost întîmpinat de o oaste de îngeri, şi apoi a trimis cercetaşi ca să afle care era atitudinea lui Esau (Gen. 32:1 ş.urm.). Cînd s-a apropiat, Iacov a avut grijă să protejeze jumătate din averile sale şi a trimis de asemenea un dar considerabil pentru fratele său. După ce a cerut ocrotire divină şi cînd se pregătea să treacă rîul Iaboc la *Penuel, a luat parte într-o luptă cu un străin care l-a biruit numai cînd i-a dizlocat piciorul din şold. Acest incident a fost privit ca răscumpărarea lui Iacov „din orice rău“ (Gen. 48:16) şi numele nou, Israel, a arătat că el a fost în stare să lupte cu Dumnezeu (cf. Osea 12:4), iar infirmitatea lui a arătat supunerea sa. Salutul prietenos al lui Esau nu a biruit temerile lui Iacov. A coborît spre *Sucot în loc să-l urmeze pe Esau. De la Sucot a mers în sus spre un oraş din teritoriul lui Sihem şi a cumpărat o bucată de

pămînt. Faptul că Dina a fost violată și răzbunarea fraților ei a făcut ca locuitorii din regiunea aceea să-i fie ostili (Gen. 34:1 ș.urm.). Dumnezeu i-a cerut să meargă la Betel, probabil în afara jurisdicției lui Sihem, ca să se închine. Diferitele simboluri păgîne aduse din Padan-Aram au fost îngropate mai înainte ca familia să meargă mai departe. Ca și altă dată, Iacov a ridicat un stîlp de aducere aminte a comuniunii sale cu Dumnezeu și a adus o jertfă de băutură. A făcut același lucru pentru a însemna mormîntul Rahelei la *Efrata, dar fără să aducă jertfa (Gen. 35:1-20). După moartea lui Isaac (Gen. 35:28-29) Iacov s-a stabilit în regiunea Hebron și a trăit acolo la fel ca în Haran, ca crescînd turme și cultivînd pămîntul. Cînd a venit foametea și a fost invitat în Egipt, mai întîi a căutat să obțină asigurarea că îi era permis să treacă la S de Beerșeba (Gen. 46:1 ș.urm.).

Înainte de moartea sa el a adoptat pe cei doi fii ai lui Iosif și le-a dat o binecuvîntare specială, acordînd prioritate celui mai tînăr (Gen. 48). Binecuvîntările date celor doisprezece fii sînt redate într-o compoziție poetică bazată pe înțelesul numelor lor (Gen. 49:1-27). Iacov a murit, la mai bine de 130 de ani, și a fost îngropat în mormîntul familiei de la *Macpela, în apropiere de Hebron (Gen. 50:13).

Urmașii lui și-au luat ca nume numele lui, *Israel (paralel cu Iacov în poezie). Ca popor ales ei au avut privilegiul de a umbla cu Dumnezeu.

A.R.M.

III. Referiri în Noul Testament

Iacov, fiul lui Isaac, este menționat în genealogii (Mat. 1:2; Luca 3:34). De o importanță mai mare este repetarea asocierii Avraam, Isaac și Iacov, în care Iacov stă alături de ceilalți doi ca un arhetip pentru cei care sînt binecuvîntați pentru eternitate (Mat. 8:11; Luca 13:28). Toți trei evangheliștii sinoptici redau citatul lui Isus din Exod. 3:6: „Eu sînt Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov“ (Mat. 22:32; Marcu 12:26; Luca 20:37; vezi și Fapt. 7:32). Această formulă sonoră (preluată în liturghia iudaică, vezi Cele Optsprezece Benedicții) conferă greutate și solemnitate caracterului lui Dumnezeu ca unul care a făcut legămînt cu Patriarhii din vechime și care Își respectă promisiunile. Petru folosește aproape aceeași formulă pentru a întări declarația sa despre ceea ce Dumnezeu a făcut în Cristos (Fapt. 3:13). Ștefan îl menționează pe Iacov de cîteva ori (Fapt. 7:12, 14-15, 46). Ultima dată el vorbește despre „Dumnezeul lui Iacov“ și în felul acesta îi dă acestui Patriarh importanța centrală în istoria religiei. Pavel se referă la Iacov de două ori, prima dată pentru a arăta scopul lui Dumnezeu în alegere (El l-a ales pe Iacov mai înainte ca cei doi copii să fie născuți, Rom. 9:11-13) și a doua oară ca un simbol al națiunii (Rom. 11:26). În fine, acest Pariarh apare în Evrei ca unul dintre eroii credinței (Evr. 11:9, 20 ș.urm.).

Iacov apare de asemenea ca numele tatălui lui Iosif, în genealogia Domnului dată de Matei (Mat. 1:15-16).

L.M.

IACOV

IACOV (gr. *Iakōbos*, ebr. *ya'aqōḇ*, „cel ce ține de călcîi“, „înlocuitor“).

1. Fiul lui Zebedei, un pescar din Galilea care a fost chemat împreună cu fratele său Ioan să facă parte din cei doisprezece apostoli (Mat. 4:21). Aceștia doi, împreună cu Petru, au format cercul intim de trei apostoli dintre cei doisprezece, fiind prezenți la învierea fiicei lui Iair (Marcu 5:37), la schimbarea la față (Marcu 9:2), la agonia din Ghetsimani (Marcu 14:33), cînd ceilalți au lipsit. Iacov și Ioan, pe care Isus i-a poreclit „Boanerghes“, adică, „fiii tunetului“ (Marcu 3:17), au fost mustrați de El cînd au sugerat să „ceară foc din cer“ ca să distrugă un sat de samariteni care refuzaseră să-L primească pe Isus cînd Se îndrepta spre Ierusalim (Luca 9:54). Cei doi au stîrnit de asemenea invidie între ucenici prin faptul că au cerut un loc de cinste în împărăția lui Cristos; deși nu li s-a promis acest avantaj, li s-a spus că aveau să bea paharul pe care urma să-l bea Domnul lor (Marcu 10:39), o profeție care s-a împlinit pentru Iacov atunci cînd a fost „omorît ... cu sabia“ de către Irod Agripa I, cca 44 d.Cr. (Fapt. 12:2).

2. Fiul lui Alfeu, un altul dintre cei doisprezece apostoli (Mat. 10:3; Fapt. 1:13). De obicei este identificat ca „Iacov cel tînăr (mic)“, fiul Mariei (Marcu 15:40). Descrierea „cel tînăr“ sau „cel mic“ (gr. *ho mikros*, „micul“) îl deosebește de fiul lui Zebedei, prin faptul că era ori mai tînăr, ori mai mic de statură decît acesta.

3. Un Iacov mai puțin cunoscut, tatăl apostolului Iuda (nu Iscarioteanul), în scrierile lui Luca (Luca 6:16; Fapt. 1:13; celelalte Evanghelii folosesc numele Tadeu în loc de Iuda).

4. Fratele lui Isus care alături de frații săi, Iose, Simon și Iuda (Mat. 13:55), pare să nu fi acceptat autoritatea lui Isus înainte de învierea Lui (vezi Marcu 3:21 și Ioan 7:5). După ce Isus cel înviat i S-a arătat lui Iacov (1 Cor. 15:7), el a devenit un lider al bisericii iudeo-creștine din Ierusalim (Gal. 1:19; 2:9; Fapt. 12:17). Tradiția afirmă că el a fost numit de Domnul Însuși primul episcop al Ierusalimului (Eusebius, *EH* 7. 19). El a condus lucrările primului Conciliu de la Ierusalim, care a analizat condițiile admiterii Neamurilor în biserică, a formulat decretul care a fost trimis la bisericile din Antiohia, Siria și Cilicia (Fapt. 15:19-23); el a rămas singurul lider al bisericii din Ierusalim, căutînd să-i mențină unitatea cu Pavel și misiunea lui atunci cînd Pavel a vizitat Ierusalimul pentru ultima oară (Fapt. 21:18 ș.urm.). Cîțiva ani mai tîrziu Iacov a fost martirizat prin împroșcare cu pietre, în urma instigării marelui preot Ananus, în perioada de tranziție, după moartea procuratorului Festus, în anul 61 d.Cr. (Josephus, *Ant.* 20.9). Tradiția în mare măsură legendară a lui Hegesippus susține că Iacov era cunoscut ca Iacov „cel Drept“ datorită pietății sale (după legea iudaică) (Eusebius, *EH* 2. 23). Jerome (*De viris illustribus* 2) redă un fragment din apocrifa pierdută, *Evanghelia după Evrei* (*APOCRIFE DIN NOUL TESTAMENT), care conține o relatare scurtă și probabil neistorică a arătării lui Isus cel înviat lui Iacov. Iacov este autorul tradițional al Epistolei canonice a lui Iacov, în care se descrie pe sine ca „rob al lui Dumnezeu și al Domnului Isus Cristos“ (Iac. 1:1).

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *Galatians*, 1896.

P.H.D.

IACOV, EPISTOLA LUI.

I. Schița conținutului

a. Introducere

Salutare 1:1

Enunțarea și reformularea temelor 1:2-27

(Încercarea credinței, vorbire și duh, evlavie și sărăcie)

b. Dezvoltarea temelor
Evlavie și sărăcie 2:1-26
Vorbire și duh (Înțelepciune) 3:1-4:12
Testul și rezultatul 4:13-5:6

c. Încheiere (și reformularea temelor) 5:7-20

II. Autorul și data scrierii

Datorită incertitudinii cu privire la identitatea autorului, care se descrie pe sine ca „Iacov, rob al lui Dumnezeu și al Domnului Isus Cristos" (1:1), această Epistolă nu s-a bucurat de o acceptare generală în V decît în secolul al 4-lea. Majoritatea creștinilor recunosc faptul că Iacov, fiul lui Zebedei, a fost martirizat prea devreme ca să fi fost autorul Epistolei și nu există nici o dovadă că biserica primară ar fi atribuit Epistola unui alt Iacov, de ex. „Iacov cel mic", Marcu 3:18; 15:40; Luther a atribuit-o unui Iacov necunoscut, dar această atribuire s-a datorat desconsiderării sale dogmatice a lucrării pe care a numit-o „o epistolă de paie", întrucît părea să-l contrazică pe Pavel în problema justificării și datorită faptului că nu prezenta doctrinele centrale ale mîntuirii.

Unii teologi moderni au observat absența aproape totală a referirii la doctrine distinct creștine, caracterul aparent dezlînat al axiomelor morale de care este plină Epistola și faptul că Isus Cristos este menționat explicit numai de două ori - au respins ideea că Epistola a fost compusă de un creștin și au sugerat în schimb că o homilie iudaică pre-creștină a fost adaptată pentru folosința evreilor creștini, prin înserarea numelui lui Isus Cristos în 1:1 și 2:1. Alți teologi, observînd situațiile doctrinare și bisericești care ar putea indica o dată mai tîrzie decît perioada vieții fratelui Domnului, consideră că Epistola este o homilie creștină scrisă pentru a satisface nevoile comunităților creștine mai stabile, după ce fervoarea evanghelistică inițială s-a potolit (70-130 d.Cr.).

Prima teorie, care uneori atribuie lucrarea unui Iacov necunoscut sau unui autor care folosește ca pseudonim numele patriarhului Iacov, ar putea explica expresii cum sînt „părintele nostru Avraam" (2:21) și „Domnul oștirilor" (5:4), cît și accentul pus pe fapte în procesul de justificare (2:14-26). De asemenea, ar putea explica de ce autorul vorbește ca un al doilea Amos atunci cînd îi condamnă pe bogați (5:1-6) și menționează pe Avraam (2:21), Rahav (2:25), Iov (5:11) și Ilie (5:17) ca exemple de virtute, dar nu și pe Isus. Totuși, acestea și alte caracteristici asemănătoare nu impun o asemenea explicație, mai ales dacă Epistola a fost scrisă înainte de răspîndirea largă a Evangheliilor deoarece VT a fost Biblia primilor creștini. Așa cum s-a arătat, „nu există în Epistolă nici o propoziție pe care un evreu ar fi putut să o scrie, iar un creștin nu ar fi putut". În plus, creștinismul din Epistolă este mult mai extins decît apare la suprafață și este greu să presupunem că un falsificator creștin imaginar ar fi fost în stare să dea dovadă de atîta stăpînire de sine!

A doua teorie, care presupune în mod normal, lucrarea a fost atribuită în mod pseudonimic fratelui Domnului pentru a-i conferi autoritate, primește credibilitate datorită calității limbii grecești folosite în Epistolă și datorită argumentului că pasajul 2:14-26 a fost scris pentru a contracara o pervertire antinomiană a doctrinei lui Pavel despre justificarea prin credință. Totuși, nu reușește să explice trăsăturile primitive ale Epistolei (de ex., menționarea presbiterilor și nu a episcopilor, în 5:14) și coloratura palestiniană (*de ex.* „ploaie timpurie și tîrzie", în 5:7). În afară de aceasta, dacă Epistola ar fi pseudoepigrafică, ar fi greu de înțeles de ce autorul nu a folosit un titlu mai clar și mai înălțat (de ex. , „Iacov, apostolul" sau „Iacov, fratele Domnului").

Adresarea „către cele douăsprezece seminții care sînt împrăștiate" (1:1), probabil că se referă la bisericile iudeo-creștine (acesta este motivul pentru care scrisoarea este inclusă alături de Epistolele generale); caracterul homiletic, izul ei iudeo-creștin, preocuparea de etica obștească și solidaritatea comunității, ecourile din literatura poetică (de înțelepciune) iudaică tîrzie („înțelepciune", care probabil că înseamnă Duh, este unul dintre cuvintele cheie, vezi 1:5; 3:17), din teologia iudaică nonconformistă (conține paralele remarcabile cu *SULURILE DE LA MAREA MOARTĂ) și din afirmațiile lui Isus care au fost incluse în Predica de pe Munte (comparați 2:13 și Mat. 5:7; 3:12 și Mat. 7:16; 3:18 și Mat. 7:20; 5:2 și Mat. 6:19; 5:12 și Mat. 5:34-37) și nota de autoritate cu care vorbește autorul - toate aceste elemente sînt în armonie cu tradiția că autorul a fost Iacov, fratele Domnului, primul „episcop" al bisericii din Ierusalim. În plus, deși Epistola conține cîteva expresii literare nebiblice curioase (*de ex.* 1:17, 23; 3:6), trăsăturile ei ebraice, cuplate cu folosirea frecventă a întrebărilor retorice, comparațiile vii, dialogurile imaginare, aforismele și ilustrațiile pitorești ne fac să credem că îl ascultăm pe Iacov, un iudeu-creștin bilingv din Palestina, care a locuit la Ierusalim, un centru cosmopolitan atît pentru iudei cît și pentru creștini, la vreo 30 de ani după învierea lui Isus. Asemănarea dintre cuvintele și expresiile grecești întîlnite în Epistolă și în cuvîntarea lui Iacov la Conciliul de la Ierusalim (*cf.* 1:1 și Fapt. 15:23; 1:27 și Fapt. 15:14; 2:5 și Fapt. 15:13; 2:7 și Fapt. 15:17) pot oferi dovezi în sprijinul teoriei. Ar părea logic să presupunem fie că Iacov însuși a compus lucrarea, fie că un secretar sau redactor de mai tîrziu a compilat-o din predicile lui Iacov. Situația bisericii în Epistolă se potrivește cu o dată timpurie a originii pentru cea mai mare parte a conținutului: o dată înainte de Conciliul de la Ierusalim (48/49 d.Cr.) ar explica cel mai bine datele disponibile, inclusiv conflictul aparent cu Pavel în 2:14-26.

III. Învățătura

Epistola se ocupă de nevoia creștinilor de a se împotrivi tendinței de a face compromisuri cu lumea, în special în ce privește folosirea bogăției. Epistola completează și nu contrazice nicidecum învățătura din Gal. și Rom. cu privire la justificare. Iacov nu folosește cuvîntul „justificat" (sau „îndreptățit") în 2:21 cînd se referă la ocazia din istoria lui Avraam la care s-a referit Pavel, adică Gen. 15:6, ci atunci cînd se referă la Gen. 22, o declarare a justificării cu ocazia legării lui Isaac, un fapt care a fost încununarea unei vieți de dragoste și credincioșie izvorîte din credința ilustrată în Gen. 15:6.

Romano-catolicii au prețuit întotdeauna Epistola foarte mult, considerînd că aduce dovezi în favoarea doctrinelor justificării prin fapte, mărturisirii auriculare (5:16) și ungerii (5:14). Pe de altă parte, protestanții - influențați greșit de Luther - au avut tendința să o considere oarecum sub-creștină. Calvin

a arătat că această Epistolă nu conține nici un lucru nedemn de un apostol al lui Cristos, ci dimpotrivă, dă învățături despre multe subiecte care sînt toate importante pentru trăirea creștină, cum sînt „răbdarea, rugăciunea către Dumnezeu, supremația și roada adevărului ceresc, umilința, îndatoririle sfinte, ținerea limbii în frîu, cultivarea păcii, înfrînarea poftelor, disprețul din partea lumii, și altele asemănătoare". Mulți credincioși evanghelici moderni au început să vadă greșeala făcută prin subestimarea implicațiilor etice ale justificării și a locului pe care faptele bune ar trebui să-l ocupe în viața creștină. R. V. G. Tasker a spus în *TNTC*: „Ori de cîte ori credința nu are ca rod dragoste și cînd dogma, oricît de corectă, nu este raportată la viață; ori de cîte ori creștinii sînt tentați să adopte o religie ego-centrică și să devine indiferenți față de nevoile sociale și materiale ale altora; sau ori de cîte ori ei tăgăduiesc prin felul lor de viață crezul pe care-l proclamă și par mai dornici să fie prieteni cu lumea decît prieteni cu Dumnezeu, Epistola lui Iacov are ceva de spus pentru cei care o resping în detrimentul lor".

Într-o vreme cînd credincioșii evanghelici se preocupă din nou de dreptatea socială, de folosirea bogăției și vieții comunității, această Epistolă se cere studiată în mod special, deoarece atrage atenția asupra virtuților care edifică comunitatea și asupra forței sociale distructive a bogăției folosite în mod nepotrivit. Într-o vreme cînd severitatea naturii divine și transcendența lui Dumnezeu tind să fie uitate, trebuie restabilit echilibrul prin accentul pe care această Epistolă îl pune pe Dumnezeul neschimbător (1:17), Creatorul (1:18), Tatăl (1:27; 3:9), Suveranul (4:15), Cel Neprihănit (1:20), care nu trebuie pus la încercare de oamenii răi (1:13), Căruia omenirea trebuie să I se supună cu umilință (4:7, 10), Legiuitorul, Judecătorul, Mîntuitorul și Nimicitorul (4:11-12), care nu va accepta nici un rival (4:4-5), Dătătorul înțelepciunii (1:5) și harului (4:6), Cel care promite o coroană a vieții pentru cei care rezistă la testul credinței și care Îl iubesc numai pe El (1:12).

BIBLIOGRAFIE. Comentarii de J. B. Mayor, 1913; R. V. G. Tasker, *TNTC*, 1956; C. L. Milton, 1966; F. Mussner, 1964; și M. Dibelius, 1975. P.H.D.

IAD. În NT termenul „iad" traduce cuvîntul gr. care este transliterat „gheena" (Mat. 5:22, 29-30; 10:28; 18:9; 23:15, 33; Marcu 9:43, 45, 47; Luca 12:5; Iac. 3:6). Numele este derivat de la ebr. *gê(ben)(bᵉnê) hinnōm*, valea (fiului/fiilor lui) Hinnom, o vale din apropiere de Ierusalim (Ios. 15:8; 18:16) unde copiii erau sacrificați în foc, în legătură cu ritualuri păgîne (2 Împ. 23:10; 2 Cron. 28:3; 33:6; Ier. 7:31; 32:35). Derivarea numelui original este necunoscută, dar Hinnom este aproape cu certitudine numele unei persoane. În scrierile ebraice de mai tîrziu Gheena a ajuns să însemne locul de pedeapsă pentru păcătoși (*Înălțarea lui Moise* 10:10; 2 Esdra 7:36). A fost descris ca un loc unde focul nu poate fi stins - ideea generală de foc, ca expresie a judecății divine, este întîlnită în VT (Deut. 32:22; Dan. 7:10). Literatura rabinică conține diferite păreri cu privire la cei care vor suferi pedeapsa veșnică. Erau răspîndite ideile că suferințele unora se vor sfîrși prin anihilare sau că în unele cazuri focurile din Gheena erau curățitoare (*Roh Hashana* 16b-17a; *Baba Mezi'a* 58b; Mișna *Eduyoth* 2. 10). Dar cei care susțineau aceste doctrine afirmau de asemenea realitatea pedepsei eterne pentru anumite categorii de păcătoși. Atît aceste scrieri cît și cărțile apocrife afirmă crezul într-o retribuție eternă (*cf. Iudit* 16:17; *Psalmii lui Solomon* 3:13).

Învățătura NT întărește acest crez mai vechi. Focul iadului nu poate fi stins (Marcu 9:43), este etern (Mat. 18:8), iar pedeapsa aceasta este opusul vieții veșnice (Mat. 25:46). Nu există nici o idee care să sugereze că aceeia care intră în iad ies vreodată din el. Totuși, NT lasă loc pentru credința că în timp ce iadul, ca manifestare a mîniei implacabile a lui Dumnezeu împotriva păcatului, este nesfîrșit, existența celor care suferă s-ar putea să nu fie nesfîrșită. Este dificil să reconciliem împlinirea finală a întregului univers în Cristos (Efes. 1:10; Col. 1:20) și existența permanentă a celor care Îl resping pe Cristos. Unii teologi au susținut că o pedeapsă eternă este eternă prin efectele sale; în orice caz, etern nu înseamnă neapărat „fără sfîrșit", ci subînțelege „o perioadă lungă care depășește orizontul mintal al scriitorului" (J. A. Beet). Pe de altă parte, Apoc. 20:10 indică un chin conștient și nesfîrșit pentru diavol și agenții lui; este adevărat că afirmația este făcută într-un pasaj încărcat de simboluri și unii afirmă că un sfîrșit similar îi așteaptă pe oamenii care refuză să se pocăiască în final. În orice caz, nu ar trebui să permitem nici unui gînd să ne distragă atenția de la seriozitatea avertismentelor Domnului nostru cu privire la realitatea judecății făcute de Dumnezeu în lumea viitoare.

În Iac. 3:6 Gheena, la fel ca și iazul fără fund din Apoc. 9:1 ș.urm.; 11:7, pare să fie sursa răului pe pămînt.

Imaginile NT despre pedeapsa eternă nu sînt uniforme. În afară de foc, pedeapsa mai este descrisă ca întuneric (Mat. 25:30; 2 Pet. 2:17), moarte (Apoc. 2:11), nimicire și excludere din prezența Domnului (2 Tes. 1:9; Mat. 7:21-23) și ca o datorie care trebuie plătită (Mat. 5:25-26).

Numai în 2 Pet. 2:4 întîlnim verbul tartaroo, tradus „aruncat în Adînc". Tartaros este cuvîntul clasic pentru locul de pedeapsă eternă, dar aici este aplicat la sfera intermediară de pedeapsă pentru îngerii căzuți.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Beet, *The Last Things*, 1905; S. D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, 1907; J. W. Wenham, *The Goodness of God*, 1974; H. Bietenhard, *NIDNTT* 2, p. 205-210; J. Jeremias, *TDNT* 1, p. 9 ș.urm., 146-149, 657 ș.urm.

D.K.I.

IAEBEȚ (Ebr. *ya'bēs*, „el întristează"). **1.** O cetate din teritoriul lui Iuda, locuită de „familiile scribilor" (1 Cron. 2:55). **2.** Capul unei familii din tribul lui Iuda (1 Cron. 4:9-10), un bărbat „onorabil" ale cărui rugăciuni au primit răspuns de la Dumnezeu. Pentru o discuție cu privire la un joc de cuvinte ebr. în acest context, vezi C. F. Keil, *Chronicles*, p. 88; J. M. Myers, *I Chronicles*, 1965, p. 28 ș.urm. J.D.D.

IAEL (Ebr. *yā'ēl*, „capră sălbatică"). Soția lui Heber, Chenitul, cea care l-a omorît pe Sisera (Jud. 4:17-21). În vremea aceea canaaniții, sub conducerea lui Iabin, regele Hațorului, și a lui Sisera stăpîneau peste Israel.

într-o paranteză (Jud. 4:11) este explicată prezența Cheniților înspre N, ajungînd pînă la Taanaim, pe granița cu Neftali (Ios. 19:33); de obicei ei erau asociați cu tribul lui Iuda. Priceperea lor în prelucrarea metalelor i-a făcut să fie aliați folositori pentru canaaniți (Jud. 4:17).

După ce israeliții, conduși de Debora și Barac, i-au înfrînt pe canaaniți în mod zdrobitor, cea mai mare parte a armatei învinse a fugit spre V. Sisera, însă, și-a abandonat funcția de comandă și s-a îndreptat spre N, probabil ca să caute scăpare la Hațor. Iael, dîndu-și seama de importanța lui foarte mare (*cf.* Jud. 4:22), i-a oferit ospitalitate, care potrivit obiceiurilor din vremea aceea îi garanta și protecția. Înșelăciunea lui Iael a fost și mai mare pentru că a încercat să-i dea un sentiment de siguranță (Jud. 4:18). Întrucît ridicarea corturilor era o ocupație a femeilor, Iael a putut să-l omoare pe Sisera prin împlîntarea unui țăruș în tîmplă. A fi omorît de o femeie era o dezonoare (*cf.* Jud. 9:54). În felul acesta s-a împlinit profeția Deborei, că onoarea principală de a-l fi omorît pe Sisera va reveni unei femei (Jud. 4:9).

Victoria a oferit o eliberare permanentă de sub stăpînirea canaaniților și i-a permis Israelului să preia controlul asupra văii Esdraelonului care avea o poziție strategică. Victoria a fost imortalizată în Cîntarea Deborei (Jud. 5), recunoscută ca o cîntare contemporană, cu evenimentele respective care arată o bucurie barbară cu privire la actul criminal al lui Iael (Jud. 5:24-27). Totuși, deși nu aprobăm reacția, nu putem trece cu vederea că este o reacție umană naturală la moartea dușmanilor străvechi care au asuprit îndelung pe Israel.

Au fost sugerate diferite modificări improbabile pentru a scoate referirea surprinzătoare la Iael în Jud. 5:6. Ideea care este comunicată aici probabil că este că deși Șamgar și Iael trăiau atunci cînd Israelul era asuprit, nici unul dintre ei nu au fost în stare să realizeze eliberarea. Debora primește tot creditul pentru această izbăvire.

BIBLIOGRAFIE. A. E. Cundall, *Judges and Ruth*, 1968, p. 81-101.

A.E.C.

IAEZER. Un oraș din regatul amorit al lui Sihon, cucerit de Israel (Num. 21:32) și care a făcut parte din pășunile date tribului lui Gad. Mai tîrziu a fost dat familiilor Merari din tribul lui Levi. În timpul domniei lui David Iaezerul a dat „oameni viteji" (1 Cron. 26: 31) și a fost unul dintre orașele de pe ruta celor care au făcut recensămîntul (2 Sam. 24:5). Moabiții au obținut stăpînirea asupra orașului, probabil cu puțin timp înainte de căderea Samariei (Is. 16:8-9; Ier. 48:32, unde se presupune că „marea" Iaezerului este o eroare a scribului). Iuda Macabeul a cucerit și a jefuit orașul prin anul 164 î.d.Cr. (1 Mac. 5:7-8). Locul s-ar putea să fie Khirbet Gazzir, pe Wadi Ša'ib, în apropiere de es-Salt.

A.R.M.

IAFET (Ebr. *yep̄eṯ*). Unul dintre fiii lui Noe, menționat de obicei ultimul (Gen. 5:32; 6:10; 7:13; 9:18, 23, 27; 1 Cron. 1:4), dar urmașii lui sînt trecuți primii în Gen. 10 (și 1 Cron. 1:5-7). El a fost strămoșul mai multor triburi și popoare, iar urmașii lui au avut nume care în vremurile istorice au fost asociate cu regiunile din N și V Orientului Mijlociu, în special cu Anatolia și bazinul Mării Egee (*TABELUL NAȚIUNILOR). Iafet și soția sa au fost între cei opt oameni care au scăpat din Potop și într-un incident ulterior el, împreună cu Sem, a acoperit goliciunea tatălui lor. În declarația profetică a lui Noe după această întîmplare el s-a rugat ca Dumnezeu să lărgească corturile lui Iafet și ca *el* să locuiască în corturile lui Sem și să-l aibă pe Canaan ca slujitor (Gen. 9:27). Mulți comentatori cred că pronumele *el* se referă la Dumnezeu și nu la Iafet, deși ambele interpretări sînt posibile.

Dacă acceptăm ultima variantă, s-ar putea ca referirea să fie făcută la binefacerile Evangheliei care a venit mai întîi la urmașii lui Sem, dar apoi s-a întins la popoarele din N. În versetul de mai sus cuvîntul folosit pentru „a lărgi" este *yap̄t*, dar probabil că aici avem doar un joc de cuvinte și nu este nici o altă legătură cu numele lui Iafet (*yep̄eṯ*), care nu apare în altă parte în Biblie sau în inscripții antice. Totuși, unii au făcut legătura între Iafet și personajul mitologic grec *Iapetos*, un fiu al pămîntului și al cerului, care a avut mulți descendenți. Numele nu este grec, așa încît s-ar putea să fie o formă a numelui biblic.

BIBLIOGRAFIE. P. Dhorme, „Les Peuples issus de Japhet, d'après le Chapître X de la Genèse", *Syria* 13, 1932, p. 28-49; D. J. Wiseman, „Genesis 10: Some Archaeological Considerations", JTVI 87, 1955, p. 14 ș.urm.; D. Neisman, „The Two Genealogies of Japheth", în H. A. Hoffner (ed.), *Orient & Occident*, 1973, p. 119 ș.urm.

T.C.M.

IAHAȚ (Ebr. *yahas*). Un loc din cîmpia Moabului unde Israel l-a înfrînt pe Sihon, regele amorit (Num. 21:23; Deut. 2:32; Jud. 11:20). Numele apare sub mai multe forme - Iahza, Iahaț (Ios. 13:18) și Iahța (Ios. 21:36; Ier. 48:21). A fost în teritoriul lui Ruben și a fost dat leviților din familia Merari (Ios.13:18; 21:34, 36). Regiunea a fost cucerită mai tîrziu de Israel, dar Omri a recucerit teritoriul pînă la Iahaț. *Piatra Moabită (*rîndurile 18-20*) afirmă că israeliții au locuit aici cînd s-au luptat cu Meșa. În cele din urmă Meșa i-a izgonit și a adăugat acest teritoriu la domeniile sale.

M. du Buit plasează localitatea în imediata vecinătate a drumului care trece prin regiunea deluroasă la drapta de Wadi Wali. Y. Aharoni a propus Khirbet el-Medeiyineh, la marginea deșertului (*LOB*). Pe vremea lui Isaia și Ieremia cetatea continua să se afle în mîinile moabiților (Is. 15:4; Ier. 48:21, 34).

J.A.T.

IAHZIA (Ebr. *yahzᵉyâ*, „Iahveh vede, revelează"); Iahția, Ezra 10:15). Unul dintre cei patru bărbați menționați în legătură cu controversa cu privire la femeile străine. Expresia ebraică este echivocă și poate fi tradusă atît „au fost de partea" cît și „au fost împotriva" părerii expuse. Contextul ar părea să sprijine ideea că cei patru „au fost de partea" lui Ezra.

J.D.D.

IAIR (Ebr. *yā'îr*, „el luminează"). **1.** Un urmaș al lui Manase care în timpul cuceririi la E de Iordan sub conducerea lui Moise a ocupat cîteva sate la granița dintre Basan și Galaad (Num. 32:41) și le-a numit

*Havot-Iair (Tîrgurile lui Iair). **2.** Un judecător care a judecat în Israel timp de 22 de ani (Jud. 10:3, 5). Cei treizeci de fii ai lui au avut treizeci de cetăți în Galaad, numele Havot-Iair fiind asociat cu aceste cetăți. **3.** Tatăl lui Mardoheu (Est. 2:5).

4. (yā'îr, „el înalță") Tatăl lui *Elhanan (1 Cron. 20:5), unul dintre eroii lui David; datorită unei erori de transcriere este numit Iaare-Oreghim (2 Sam. 21: 19). M.A.M.

IAIR. Un conducător al sinagogii a cărui fiică a fost vindecată de Cristos (Marcu 5:21-43; Luca 8:41-56; *cf.* Mat. 9:18-26). Numele poate fi derivat de la ebr. yā'îr, „Iahve luminează" (*cf.* Iair, Jud. 10:3). Numele lui ne este dat de Marcu și Luca, dar nu și de Matei. Datoria lui era să conducă serviciul de închinare de la sinagogă și să aleagă pe cei care aveau să conducă rugăciunea, să citească Scripturile și să predice. În general era cîte un *archisynagōgos* la fiecare sinagogă (Matei îl descrie doar ca *archōn*, care are același înțeles).

Iair a venit la Isus după ce Isus a traversat Marea Galileii venind de la Decapolis și a debarcat în apropiere de Capernaum. Fiica lui, în vîrstă de 12 ani, era în pragul morții și Iair i-a cerut lui Isus să vină să o vindece. Pe drum către casa lui Iair Isus a vindecat o femeie cu o hemoragie. Atunci a venit vestea că fetița era moartă. Majoritatea celor prezenți au socotit că nu mai era necesar să-l deranjeze pe Cristos și au fost batjocoritori cînd Isus a spus că fetița nu e moartă ci că doarme. Cînd toți au fost scoși afară din casă, cu excepția lui Petru, Iacov, Ioan, Iair și soția sa, Isus a luat-o pe fetiță de mînă și ea a revenit la viață. El le-a poruncit să-i dea de mîncare și le-a cerut să păstreze secretul învierii.

Din punct de vedere literar este interesant să vedem cum Matei condensează istorisirea atît de mult încît dă impresia că fetița era moartă atunci cînd Iair s-a apropiat pentru prima oară de Isus. Este demn de remarcat faptul că Marcu reține expresia aramaică *t^elîṯā qûm(î)*. R.E.N.

IANE ȘI IAMBRE. Pavel vorbește despre anumiți învățători care propovăduiau învățături false și periculoase din punct de vedere moral și spune că ei se împotrivesc adevărului la fel cum „Iane și Iambre" s-au împotrivit lui Moise (2 Tim. 3:6-8). Aceste nume nu apar în VT, dar aluziile extra-biblice arată că este vorba de vrăjitorii egipteni din Exod. 7-8. La fel ca și ei, învățătorii au profitat de înclinația spre superstiții ca să prezinte în mod plauzibil o parodie a adevărului.

Numele, de o vechime necunoscută, apar sub diferite forme. Așa-numita „Lucrare Țadochită", despre care se știe în prezent că a făcut parte dintre scrierile de la Qumran, spune că Belial l-a ridicat pe Yohaneh și pe fratele său" împotriva lui Moise și Aaron (7.19 în R. H. Charles, *Pseudepigrapha*, 1913; 5. 19 în C. Rabin, *The Zadokite Documents*², 1958, p. 21); Talmudul babilonian, „Yohanē și Mamre" (*Menahoth* 85a; *cf.* scrierea numelui „Mambres" în majoritatea ms. lat. și gr. din 2 Tim. 3:8). Legenda ebraică spune mai multe despre ei și chiar le atribuie paternitatea lui Balaam. Scrieri păgîne se referă, nu întotdeauna cu claritate, la unul sau la amîndoi (*cf.* Plinius, NH 30, 1. 11; Apuleius, *Apology* 90; Numenius din Apamea, în Eusebius, *Praep. Ev.* 9. 8. 1), indicînd celebritatea povestirii. Origen a cunoscut o carte pe această temă (*Comm. in Mat.* 23:37; 27:9) iar Decretul Gelasian menționează *Pocăința lui Iane și Iambre*, din care M. R. James a identificat un fragment într-un manuscris saxon (*JTS* 2, 1901, p. 572 ș.urm.). Totuși, este puțin probabil că Pavel face aluzie la carte: el a folosit numele pentru simplul motiv că erau folosite în mod obișnuit, cu referire la Exod. 7-8.

BIBLIOGRAFIE. *HJP*, 2, 3, p. 149 ș.urm.; SB, 3, p. 660 ș.urm. A.F.W.

IANOAH (Ebr. *yānôah, yānôhā*, „odihnă"). **1.** Un oraș în teritoriul lui Neftali, cucerit de Tiglat-Pileser în timpul domniei lui Pecah (2 Împ. 15:29). Este posibil să fie localitatea modernă Yanūh, la NV de Acco (LOB, p. 379). **2.** Un oraș în teritoriul lui Efraim, la SE de Sihem, oraș care a marcat granița dintre Efraim și Manase (Ios. 16:6-70). În prezent este Khirbet Yanun.

J.G.G.N.

IARBĂ (Ebr. *hāṣîr, deše, yereq, 'ēseḇ*; gr. *chortos*).

Gen. 1:11 scrie că pămîntul a produs vegetație (literal „iarbă") în „ziua a treia" a narațiunii creației. În țara promisă iarba a constituit hrană pentru vite; iarba era dată în țară de Dumnezeu, ca răspuns la ascultarea poporului (Deut. 11:15). Iarba a fost hrana lui Nebucadnețar în perioada sa de nebunie (Deut. 4:15, 25).

Pășunile verzi nu sînt permanente în Palestina, ci țin numai pentru o vreme după ploi, iar în anotimpul uscat se usucă. Ca rezultat, iarba este un simbol potrivit pentru caracterul trecător al vieții umane (de ex. Ps. 103:15; Is. 40:6-7), pentru stăpînirea de scurtă durată a bogatului (Iac. 1:10-11) și este un simbol pentru slăbiciunea și nimicirea dușmanilor (Is. 37:27 = 2 Împ. 19:26), pentru cei răi care urmează să fie retezați curînd (Ps. 37:2) și pentru cei care urăsc Sionul (Ps. 129:6).

Mulțimea firelor de iarbă este comparată cu o mulțime de oameni (Iov 5:25; Is. 44:4), cu un popor înfloritor (Ps. 72:16), iar aspectul luxuriant al pășunilor verzi este comparat cu seninătatea vieții spirituale (Ps. 23:2). În iarba fragedă poate fi văzută o calitate a unui domnitor drept (2 Sam. 23:4) și un domnitor binevoitor are un efect la fel de binevoitor și produce beneficii similare asupra poporului său, cu ploaia care cade pe pajiștile cosite (Ps. 72:6).

În contrast, un ținut sterp și fără iarbă poate indica mînia lui Dumnezeu (Deut. 29:23). R.A.H.G.

IAREB. Numele sau epitetul unui rege al Asiriei care a primit tribut de la Israel (Osea 5:13; 10:6). Dacă este considerat nume personal, se presupune că se referă la *Tiglat-Pileser III* și la încercarea lui *Menahem* de a-i cumpăra pe asirieni în 738 î.d.Cr. (2 Împ. 15:19) sau la cererea de ajutor a lui Ahaz împotriva lui Rețin, regele Siriei, și Pecah, regele lui Israel (2 Împ. 16:7-10). Sugestia lui Sayce că ar fi vorba de Sargon II, cuceritorul Samariei în 722 î.d.Cr. este improbabilă datorită datei și împrejurărilor.

Întrucît aici este omis articolul hotărît obişnuit, este mai probabil că *melek yāreb* este un titlu care ar trebui tradus „rege războinic" (sau luptător), sau, dacă spunem că *malki rab* este o formă veche pentru *melek rab* pare fi interpretat ca titlul regal asirian obişnuit, „rege mare". Vezi RVmg, RSVmg „un rege care luptă"- AVmg „regele care ar trebui să pledeze". Oricare ar fi interpretarea dată, referirea istorică este la textul citat mai sus. D.J.W.

IARMUT (Ebr. *yarmût*). **1.** Tel Yarmut (Khirbet Yarmuk), aflat într-o poziţie dominantă deasupra văii Wadi Surar, la 5 km S de Bet-Şemeş. Ziduri şi resturi ceramice din Epoca Tîrzie a Bronzului indică ocuparea unei zone de 2-3 hectare de către o populaţie de 1.500-2.000 înainte de invazia israelită, cînd Iarmut era o cetate amorită importantă. Vezi Ios. 10:3; 15: 35; Neem. 11:29.

BIBLIOGRAFIE. J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, p. 171; *LOB*, p. 195.

2. O cetate levitică în teritoriul lui Isahar, Ios. 21:29, numită de asemenea Remet (Ios. 19:21; *cf.* LXX(B) Ios. 21:29), Ramot (1 Cron. 6:73); dar egiptenii au numit districtul „dealurile Iarmuta". Aharoni *(LOB)* sugerează Khokav-hayyarden, Belvoir din perioada Cruciadelor, la 10 km N de Betşean. J.P.U.L.

IASON. **1.** Gazda lui Pavel la Tesalonic (Fapt. 17:5-9). O gloată instigată de evrei a atacat casa lui şi, negăsindu-i pe Pavel şi Sila, l-au luat pe Iason şi cîţiva convertiţi şi i-au acuzat înaintea politarhilor (magistraţii locali) că au adăpostit agitatori periculoşi. Cei arestaţi au fost eliberaţi după ce au depus o garanţie pentru purtare bună. Luca nu spune dacă a trebuit să promită că nu vor mai adăposti misionari (*cf.* T. W. Manson, *BJRL* 35, 1952-3, p. 432) sau doar că s-au angajat să menţină pacea. În orice caz, rezultatul a fost plecarea pripită a lui Pavel (Fapt. 17:10) în împrejurări care au împiedicat întoarcerea lui curînd (*cf.* 1 Tes. 2:18). Nu încape îndoială că Iason a fost evreu (*cf.* Fapt. 17:2 şi 18:2-4) şi probabil creştin (*cf.* Fapt. 17:7).

2. Un creştin din Corint care trimite salutări în Rom. 16:21. Probabil că „rudenie" înseamnă aici „frate evreu" (*cf.* v. 7, 11 şi Rom. 9:3). Iason s-ar putea să fie identic cu **1**; dacă Sosipater este *Sopater din Fapt. 20:4, s-ar putea ca Pavel să includă aici doi macedonieni.

Numele - identic cu numele conducătorului Argonauţilor - era răspîndit şi se pare că evreii care vorbeau greceşte îl foloseau uneori în locul unor nume evreieşti care sunau asemănător, cum sînt Isus, sau Iosua (Deissmann, *Bible Studies*, p. 315n.). A.F.W.

IAŞOBEAM. **1.** „... Fiul lui Hacmoni, unul din căpitanii de seamă", 1 Cron. 11:11; „fiul lui Zabdiel", 1 Cron. 27:1. Trebuie identificat cu „Joşeb-Basşebet, Tachemonitul" (2 Sam. 23:8), care poate fi citit „Ioşeb-Başebet, Hacmonitul" (*hahakmōnî* în loc de *tahkᵉmōnî*, înţelesul este neclar). Variantele *Ieboşte*, *Iesebada* din LXX, *Iesbaal*, din versiunea Lucian, implică o formă derivată de la Işbaal. Cel mai de seamă războinic al lui David care a omorît „trei sute" (1 Cron.) sau „opt sute" (2 Sam.); este mai probabil să fie opt sute, întrucît i-ar conferi superioritate faţă de Abişai (2 Sam. 23:18). (*CĂPETENIE.)

2. Un alt luptător care s-a alăturat lui David la Ţiclag (1 Cron. 12:6). A.R.M.

IATIR (Ebr. *yattir*). Hurvat Yatir (Khirbet Attir) pe coasta de SV a dealurilor lui Iuda, la 21 km de Hebron; cetatea a fost dată preoţilor (Ios. 21:14). David a împărţit cu locuitorii acestei cetăţi prada luată de la amaleciţi (1 Sam. 30:27). J.P.U.L.

IAVAN. Unul dintre fiii lui Iafet (Gen. 10:2; 1 Cron. 1:5) şi strămoşul unui grup de popoare, *Elişa, *Tarşiş, *Chitim şi *Dodanim (Gen. 10:4; 1 Cron. 1:7), care sînt asociaţi cu regiunile de la N şi V de Orientul Mijlociu. Este general acceptat faptul că acest nume (ebr. *yāwān*) trebuie identificat cu gr. *Iōnes*, care apare în forma *Iaones*, probabil Iawones, în Homer (*Iliada* 13. 685) şi se referă la popoare care mai tîrziu aveau să împrumute numele lor Ioniei. Numele apare de asemenea în inscripţii asiriene şi achaemeniene (*Iâmanu* şi respectiv *Yauna*). Isaia îi menţionează pe urmaşii lui Iavan (LXX *Hellas*) alături de Tubal, ca unul dintre popoarele (*gôyîm* care locuiau insule şi ţărmuri îndepărtate (*'iyyîm*, Is. 66:19). Pe vremea lui Ezechia urmaşii lui Iavan (LXX *Hellas*) erau cunoscuţi că făceau comerţ cu Tirul cu sclavi, vase de bronz şi fibre (Ezec. 27:13, 19; în v. 19 traducerea VSR preferă meuzal, „din Uzal", în loc de *mᵉ'ûzzāl*, „ceea ce se toarce, fir"). Numele Iavan (Grecia) este folosit în profeţiile lui Daniel care se referă la împărăţia lui Alexandru Macedon şi în Zah. 9:13 termenul (Grecia) probabil că este folosit cu referire la grecii Seleucizi.

BIBLIOGRAFIE. P. Dhorme, *Syria* 13, 1932, p. 35-36; W. Brandenstein şi M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, 1964, p. 156. T.C.M.

IAZ = vazi BAZIN

IBLEAM. Un oraş canaanit la graniţa de N a lui Manase, al cărui teritoriu se întindea pînă la (nu „în") Isahar (Ios. 17:11; Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, p. 38). În timpul ocupării israelite, locuitorii canaaniţi au fost supuşi, nu izgoniţi (Jud. 1:27). Ibleam este în prezent Khirbet Bil'ameh, la cca 16 km SE de Meghido, pe drumul de la Bet-Şean (2 Împ. 9:27). Probabil că este Bileam din 1 Cron. 6:70, o cetate levitică. Ibleam apare în listele egiptene sub numele *Ybr'm*. K.A.K.

IBŢAN (Ebr. *'ibṣān*). Cunoscut numai din Jud. 12:8-10; un judecător naţional timp de 7 ani, care a urmat după Iefta; se pare că a fost o persoană înstărită, care a crescut o familie numeroasă şi care a aranjat căsătorii pentru treizeci de fii. Casa şi mormîntul lui au fost în Betleem, probabil în Zabulon (Ios. 19:15), la 11 km VNV de Nazaret; comentatorii evrei, presupunînd că a fost Betleemul din Iuda, l-au identificat cu *Boaz. J.P.U.L.

ICABOD (Ebr. *'îkāḇôḏ*). Numele dat de soția lui Fineas copilului ei, cînd a auzit că filistenii au capturat chivotul legămîntului (1 Sam. 4:19-22, *cf.* 14:3). Există cîteva explicații posibile: (1) că *'î* este o interogație („unde este gloria?")- (2) *'î* este particula negativă („nu este glorie", *cf.* Josephus, *Ant.* 5. 360); (3) numele ar fi *'aḇî-kāḇôḏ* („tatăl meu este glorie").

R.P.G.

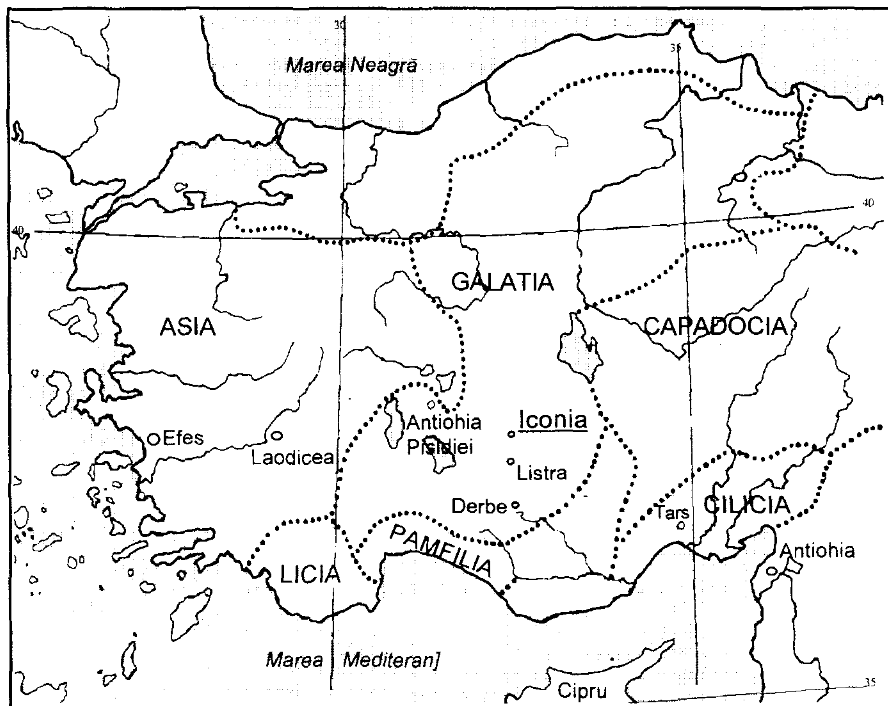
ICONIA. O cetate din Asia Mică menționată în Fapt. 13:51; 14:1, etc. și 2 Tim. 3:11 ca fiind scena suferințelor lui Pavel, iar în Fapt. 16:2 este locul unde a fost Timotei a fost vorbit de bine. Fiind situată la marginea podișului, regiunea era udată bine și era productivă și bogată. La început a fost frigiană, numele ei fiind Kawania: religia a rămas frigiană pînă în vremea romanilor; locuitorii se închinau unei zeițe mame care avea preoți eunuci. După ce a fost pentru o vreme cetatea cea mai importantă din Licaonia și a trecut printr-o serie de schimbări politice în cele din urmă a fost inclusă în regatul Galatiei și puțin mai tîrziu în provincia romană Galatia. Faima și prestigiul ei au crescut mult sub stăpînirea romană: Claudius a onorat cetatea cu titlul Claudiconium, iar sub Hadrian a devenit colonie onorifică (deoarece aici nu s-au stabilit italieni). În vremurile NT a menținut sistemul de conducere al cetăților eleniste, puterea juridică a adunării fiind investită în doi magistrați care erau numiți pe termen de un an.

Deși pasajul din Fapt. 14, este scurt, el dă prilej la mai multe interpretări diferite. Așa-numitul Text Apusean implică două atacuri împotriva lui Pavel, unul fățiș și al doilea mai subtil, după care apostolul a trebuit să fugă. Sînt menționate două categorii de lideri evrei: „mai marii sinagogii" și „domnitorii", o distincție care poate fi justificată din punct de vedere epigrafic. Textul din Codex Vaticanus și documentele înrudite conțin un pasaj mai dificil în care se înțelege că a fost un singur atac de durată mai lungă. Aici domnitorii din v. 5 pot fi identificați în mod mai plauzibil cu magistrații cetății, așa cum sugerează Ramsay; pînă în prezent nu s-a stabilit dacă textul Uncial Vechi este o prescurtare neadecvată sau dacă Textul Apusean a încercat să corecteze un text care s-ar putea să fi fost alterat.

Iconia este scena unei întîmplări binecunoscute din Apocrife, întîmplarea cu Pavel și Tecla, conținută în Faptele lui Pavel. În afară de existența puțin îndoielnică a unui martir timpuriu cu acest nume, nu există în întîmplare un conținut istoric bine definit.

BIBLIOGRAFIE. Comentarii despre Fapte *in loc.*, în special BC 3, p. 129-132; 4, p. 160-162; W. M. Ramsay, *Cities of St Paul*, 1907, partea a iv-a.

J.N.B.



Iconia din provincia romană, Galatia, Asia Mică.

IDO. Numele reprezintă cîteva variante ebr. iar derivarea și înțelesul sînt incerte. 1. Tatăl lui Ahinadab, unul dintre funcționarii lui Solomon (1 Împ. 4:14 (*'iddō'*). 2. Un levit din familia lui Gherșon, 1 Cron. 6:21 (MT 6:6, *'iddô*), numit Adaia în 6:41 (MT 6:16). 3. Căpetenie tribală din secțiunea de E a lui Manase, 1 Cron. 27:21 (*yiddô*). 4. Un văzător și profet citat ca o sursă pentru Cronici, în 2 Cron. 9:29 (*ye'dî, Q^e^rē' ye'dô*); 12:15 și 2 Cron. 13:22 (*'iddô*). 5. Bunicul („tatăl" în Ezra) profetului Zaharia, Zah. 1:1, 7 (*'iddô*); Ezra 5:1; 6:14 (*'iddô'*). 6. Unul dintre cei care s-au făcut vinovați de căsătorii mixte, Iadai în Ezra 10:43 (*yiddô* sau *yadday*). 7. Capul uneia dintre familiile preoțești care s-au întors la Ierusalim împreună cu Zorobabel, Neem. 12:4 (*'iddô'*); 12:16 (*'iddoy'*). J.G.B.

IDOLATRIE. Istorisirea religiei VT ar putea fi relatată în cea mai mare parte ca o tensiune între concepția spirituală despre Dumnezeu și despre închinare, trăsătura caracteristică a credinței adevărate a lui Israel, și diferite presiuni, cum era idolatria, care au încercat să înjosească și să materializeze conștiința și practica religioasă națională. În VT nu găsim o înălțare de la idolatrie la închinarea pură înaintea lui Dumnezeu, ci dimpotrivă, un popor care posedă o închinare pură și o teologie spirituală, care, prin intermediul unor lideri spirituali ridicați de Dumnezeu, luptă în permanență împotriva seducțiilor religioase ce au reușit să acapareze adesea majoritatea poporului. Idolatria este o abatere de la normă, nu un stadiu primitiv, depășit treptat și cu dificultate.

Dacă examinăm spectrul larg de dovezi despre religia patriarhală descoperim că este o religie a altarului și a rugăciunii, nu o religie a idolilor. Există anumite evenimente, toate asociate cu Iacov, care s-ar părea să indice idolatrie din partea patriarhilor. De exemplu, Rahela a furat *terafimii tatălui ei (Gen. 31:19). Lucrul acesta în sine nu dovedește decît că soția lui Iacov nu a reușit să se elibereze de mediul religios mesopotamian (*cf.* Ios. 24:15). Dacă aceste obiecte aveau atît o semnificație legală cît și una religioasă, posesorul lor ar fi deținut dreptul de succesiune asupra proprietății familiei (*NUZI). Lucrul acesta se potrivește bine cu îngrijorarea lui Laban, care nu pare să fie un om religios, și dorința lui de a-și recupera idolii, iar cînd nu a reușit să-i găsească, a avut grijă să-l excludă pe Iacov din Mesopotamia, printr-un tratat formulat cu multă grijă (Gen. 31:45 ș.urm.). De asemenea, se afirmă că stîlpii ridicați de Iacov (Gen. 28:18; 31:13, 45; 35:14, 20) sînt la fel ca și pietrele idolatre cu care Canaanul era familiar. Această interpretare nu este necesară. Stîlpul de la Betel este asociat cu jurămîntul lui Iacov (vezi Gen. 31:13) și ar putea fi încadrat mai ușor în categoria stîlpilor de aducere aminte (*de ex.* Gen. 35:20; Ios. 24:27; 1 Sam. 7:12; 2 Sam. 18:18). În fine, dovezile din Gen. 35:4, folosite adesea pentru a arăta idolatria patriarhală, arată de fapt incompatibilitatea recunoscută dintre idoli și Dumnezeul de la Betel. Iacov trebuie să îndepărteze toate obiectele inacceptabile mai înainte ca să poată sta în fața acestui Dumnezeu. Faptul că Iacov le-a „ascuns" („îngropat") nu trebuie interpretat că ar indica teama lui de a le distruge, din cauza că ar fi avut un respect superstițios față de ele. Dacă nu admitem că acesta a fost cel mai simplu și cel mai eficient mod de a îndepărta obiecte necombustibile înseamnă că permitem suspiciunii să domine exegeza.

Majoritatea dovezilor din perioada mozaică indică același lucru. Narațiunea despre vițelul de aur (Exod. 32) arată amploarea contrastului dintre religia care și-a avut originea la Mt. Sinai și religia caracteristică inimilor care nu au trecut prin procesul de regenerare. Aceste religii sînt incompatibile. Religia de la Sinai este în mod hotărît lipsită de imagini ale divinității. Moise a atras atenția poporului (Deut. 4:12) că revelația lui Dumnezeu dată la Sinai nu a conținut nici un „chip" „formă", pentru ca poporul să nu devină corupt și să-și facă imagini ale lui Dumnezeu. Aceasta este esența poziției mozaice, așa cum este redată în Decalog (Exod. 20:4; *cf.* Exod. 34:17). Ar trebui remarcat că interdicția din Deut. 4:12 este în domeniul religiei, nu în domeniul teologiei. Este corect să vorbim despre un „chip" al Domnului și Deut. 4:12 și Num. 12:8 au în comun termenul *t^e^mûnâ* („formă", „chip"). Dar dacă Israel ar fi transferat lucrul acesta în practica religioasă ar fi dus doar la o pervertire a adevărului și a vieții. Aceasta este o mărturie puternică despre închinarea lui Israel care, prin natura sa, nu accepta imagini ale divinității. A doua poruncă a fost unică în lumea din zilele acelea și faptul că arheologii nu au descoperit o imagine a lui Iahve (în timp ce imaginile de idoli abundă în toate celelalte religii) arată locul ei fundamental în religia lui Israel din perioada mozaică.

Scrierile istorice din Judecători, Samuel și Împărați ne spun aceeași poveste a abaterii națiunii de la formele spirituale caracteristice religiei lor. Cartea Judecătorilor, cel puțin începînd cu cap. 17 prezintă în mod deliberat o perioadă de nelegiuire generală (*cf.* 17:6; 18:1; 19:1; 21:25). Nu trebuie să ne închipuim că evenimentele din Jud. 19 reprezintă norma de moralitate în Israel. Dimpotrivă, este o descriere onestă a unei societăți degradate și nu avem nici un motiv să vedem în povestea lui Mica (Jud. 17-18) un stadiu legal, dar primitiv, în religia lui Israel. Același comentariu din partea autorului cărții Judecătorilor indică corupția religioasă (17:1-3; vezi v. 6), tulburarea socială și nelegiuirea (18:1-31; vezi v. 1) și pîngărirea morală din zilele acelea (19:1 ș.urm.).

Nu ni se spune ce formă au avut imaginile făcute de Mica. Pe baza imaginilor găsite mai tîrziu într-un sanctuar din N teritoriile Danite s-a sugerat că ar fi avut forma unui vițel sau a unui taur. Lucrul acesta este destul de probabil, deoarece este semnificativ că atunci cînd Israelul s-a întors la idolatrie a fost necesar întotdeauna să împrumute forme exterioare din mediul păgîn, sugerînd astfel că în însăși natura venerării lui Iahveh exista ceva care împiedica dezvoltarea unor forme idolatre indigene. Viței de aur făcuți de Ieroboam (1 Împ. 12:28) erau simboluri canaanite bine cunoscute; de asemenea, ori de cîte ori regii lui Israel și Iuda au căzut în idolatrie, au împrumutat forme păgîne și le-au combinat cu religia israelită. H. H. Rowley (*Faith of Israel*, p. 77 ș.urm.) susține că dovezile de idolatrie care există după vremea lui Moise trebuie explicate fie prin impulsul spre sincretism, fie prin tendința obiceiurilor eradicate într-o generație, pentru a apare din nou în generația următoare (*cf.* Ier. 44). Am putea adăuga la acestea tendința de a perverti folosirea unui lucru care, în sine, era legitim:

folosirea superstițioasă a efodului (Jud. 8:27) și cultul șarpelui de aramă (2 Împ. 18:4).

Principalele forme de idolatrie în care a căzut Israel foloseau *chipuri cioplite și turnate, stîlpi, *așera și *terafimi. *massēkâ*, sau chipul turnat, era confecționat prin turnarea metalului într-un tipar și apoi modelarea lui cu unelte (Exod. 32:4, 24). Nu se știe dacă acest chip, ca și viţeii făcuți mai tîrziu de Ieroboam, au fost destinați să-L reprezinte pe Iahveh, sau dacă au fost considerați piedestalul pe care era întronat Iahve. Analogia cu heruvimii (*cf.* 2 Sam. 6:2) sugerează a doua idee, care este sprijinită și de dovezile arheologice (*cf.* G. E. Wright, Biblical Archaeology, p. 148, o ilustrație a zeului Hadad călare pe un taur). Heruvimii, însă, erau ascunși vederii și aveau o înfățișare „nepămînteană". Ei nu pot indica nici o afiliere inacceptabilă a Dumnezeului întronat, cu paralele pămîntești. Viţeii, pe de altă parte, nu erau ascunși vederii (din cîte sugerează narațiunea) și nu puteau decît să indice participarea lui Iahveh la religia și teologia fertilității.

Stîlpii idolești și așera erau interziși în Israel (*cf.* Deut. 12:3; 16:21-22). În sanctuarele lui Baal, stîlpii lui Baal (*cf.* 2 Împ. 10:27) și stîlpul Așera erau lîngă altar. Stîlpul era considerat o reprezentare stilizată a prezenței zeului la altar. Era obiectul unei venerații profunde: uneori era scobit în interior așa încît să poată primi sîngele jertfei și uneori se pare că era sărutat de închinători, așa cum indică suprafața netezită. Așera era de lemn (întrucît era distrusă prin ardere - Deut. 12:3; 2 Împ. 23:6) și probabil că are originea în copacii sacri veșnic verzi, simbolul vieții. Asocierea acestora cu ritualurile canaanite ale fertilității au fost suficiente ca să fie considerate de către Iahveh ca o urîciune.

Polemica VT împotriva idolatriei, dusă mai ales de profeți și psalmiști, recunoaște cele două adevăruri pe care avea să le afirme mai tîrziu Pavel: idolul nu este nimic, dar cu toate acestea era vorba de o forță spirituală demonică, și din această cauză idolul constituia un pericol spiritual clar (Is. 44:6-20; 1 Cor. 8:4; 10:19-20). Astfel, idolul nu este nimic: l-a făcut omul (Is. 2:8); însăși compoziția și confecționarea lui declară zădărnicia lui (Is. 40:18-20; 41:6-7; 44:9-20); neajutorarea lui face să fie luat în rîs (Is. 46:1-2); nu are nimic care să-i dea înfățișare de viață (Ps. 115:4-7). Profeții au numit idolii în mod batjocoritor *gillûlîm* (Ezec. 6:4, și de cel puțin alte 38 de ori în Ezechiel) sau „bucăți de gunoi" (*Lexiconul Koehler*) și *'ᵉlîlîm*, „zeișori".

Deși sînt supuse în întregime lui Iahve (de ex. Ps. 95:3), există forțe spirituale ale răului și idolatria îi pune pe oameni într-un contact mortal cu acești „zei". Isaia, despre care se spune de obicei că aduce la culme batjocura ironică față de idoli, este conștient de acest rău spiritual. El știe că există un singur Dumnezeu (44:8), dar cu toate acestea, orice om care se atinge de un idol, deși idolul nu este „nimic", nu poate scăpa nevătămat. Contactul omului cu zeul fals îl infectează cu o orbire spirituală mortală a inimii și a minții (44:18). Deși ei se închină doar la „cenușă", ea este plină de otrava înșelăciunii spirituale (44:20). Cei care se închină la idoli devin ca și ei (Ps. 115:8; Ier. 2:5; Osea 9:10). Datorită realității forței rele care stă în spatele unui idol, este o *urîciune (tô'ēbâ)* pentru Iahveh (Deut. 7:25), un lucru detestat *(šiqqûs)* (Deut. 29:17), și urmarea idolilor este păcatul cel mai grav, adulter spiritual (Deut. 31:16; Jud. 2:17; Osea. 1:2). Totuși, există un singur Dumnezeu și contrastul dintre Iahveh și idoli poate fi exprimat în termenii vieții, activității și stăpînirii. Idolul nu poate prezice și nu poate face un lucru să aibă loc, dar Iahveh poate face acestea (Is. 41:26-27; 44:7); idolul este o epavă neajutorată pe rîul istoriei, care cunoaște evenimentul numai după ce a avut loc și care este neputincios în fața lui (Is. 41:5-7; 46:1-2), dar Iahveh este Domnul și Stăpînul istoriei (Is. 40:22-25; 41:1-2, 25; 43:14-15 etc.).

NT întărește și dezvoltă învățătura VT. Am spus mai sus că NT recunoaște că idolii sînt non-entități și reprezintă forțe spirituale periculoase. În plus, Rom. 1 exprimă punctul de vedere al VT că idolatria este un declin de la adevărata spiritualitate, nu o etapă pe calea spre o cunoaștere pură a lui Dumnezeu. NT recunoaște că pericolul idolatriei există chiar și atunci cînd nu sînt confecționați idoli materiali: asocierea idolatrei cu păcatele sexuale în Gal. 5:19-20 ar trebui asociată cu identificarea lăcomiei cu idolatria (1 Cor. 5:11; Efes. 5:5; Col. 3:5), deoarece este clar că Pavel include în lăcomie și lăcomia sexuală (*cf.* Efes. 4:19; 5:3; 1 Tes. 4:6, gr.; 1 Cor. 10:7, 14). După ce Ioan a accentuat finalitatea și desăvîrșirea revelației în Cristos, avertizează că orice abatere de la aceasta este idolatrie (1 Ioan 5:19-21). Idol este orice lucru care revendică loialitatea care Îi aparține numai lui Dumnezeu (Is. 42:8).

Nu putem trece cu vederea efectul pe care îl are învățătura biblică referitoare la idoli asupra doctrinei monoteiste despre Dumnezeu. Prin faptul că ea recunoaște atracția exercitată de religia idolatră asupra lui Israel și prin aparenta recunoaștere a „altor dumnezei", ca în Ps. 95:3, VT nu recunoaște existența reală a „zeilor" ci existența reală a unei amenințări la adresa lui Israel, pericolul reprezentat de religiile și învățăturile opuse. În felul acesta el afirmă în mod constant monoteismul (așa cum face și NT) în contextul religiei și mediului religios al poporului lui Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, *Faith of Israel*, 1956, p. 74 ș.urm.; A. Lods, „Images and Idols, Hebrew and Canaanite", *ERE*; „Idol", în J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958; J. Pedersen, *Israel*, 3-4, 1926, p. 220 ș.urm., *passim*; J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament*, 1962; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961; „Image", *NIDNTT* 2, p. 284-293; J. M. Sasson, *The Worship of the Golden Calf, Ancient & Occident*, 1973, p. 151 ș.urm. J.A.M.

IDOLI, CARNE JERTFITĂ PENTRU. Una dintre întrebările puse de corinteni apostolului Pavel a fost cu privire la „mîncarea jertfită idolilor", o expresie care reprezintă un singur termen gr., *eidōlothyta*. Pavel abordează acest subiect în 1 Cor. 8:1-13 și 10:14-33. Mai întîi trebuie să schițăm cadrul pentru întrebarea corintenilor.

I. Cadrul

În sistemul antic de jertfe, care a fost centrul nu numai pentru viața religioasă din lumea greco-romană a secolului 1 d.Cr. ci și pentru viața de familie și socială, numai o parte a jertfei era adusă zeului în templu. Jertfa era urmată de o masă cultică, la care se mînca restul mîncării jertfite, fie în incinta templului, fie

acasă. Uneori mîncarea care rămînea era dusă la piață și vîndută (1 Cor. 10:25).

O dovadă cu privire la obiceiul de a mînca în templu se găsește în următorul papirus bine cunoscut, Oxyrhynchus, pe care Lietzmann îl consideră „o paralelă izbitoare" cu textul din 1 Cor. 10:27: „Chaeremon te invită la cină la masa domnului Serapis (numele zeității) în Serapeum, mîine în ziua a 15-a la ceasul al 9-lea" (= 3 p.m.) (pasaj citat și discutat în eseul lui Chan-Hie Kim, „Tha Papyrus Invitation", *JBL* 94, 1975, p. 391-402). O invitație la o asemenea masă, fie într-un templu fie într-o locuință particulară, era un loc obișnuit în viața socială a Corintului și ridica o problemă spinoasă pentru credinciosul care era invitat. Alte aspecte ale vieții într-un astfel de centru cosmopolitan ar fi fost afectate de asemenea de atitudinea creștinului față de carnea jertfită idolilor. Trebuia luată în considerare participarea la sărbătorile publice, care începeau cu o închinare păgînă și cu o jertfă. Era în joc apartenența la o breaslă meșteșugărească, și prin urmare poziția comercială și spiritul civic, întrucît apartenența atrăgea după sine obligația de a sta „la masă în templul unui idol" (1 Cor. 8:10). Pînă și facerea cumpărăturilor zilnice în piață ridica probleme pentru creștinul din Corint. Întrucît o mare parte a cărnii provenea de la slujbașii de la templu care o dădeau măcelarilor pentru a fi vîndută, se ridica întrebarea: Oare avea gospodina creștină libertatea să cumpere această carne care era probabil cea mai bună carne din piață, întrucît provenea de la animale jertfite care trebuiau să fie fără cusur? În afară de aceasta, în incinta templelor se dădeau mese gratuite care erau o adevărată binefacere pentru săraci. Dacă 1 Cor. 1:26 arată că unii membri ai bisericii creștine făceau parte din clasele mai sărace, se ridica întrebarea practică dacă ei aveau libertatea să beneficieze de asemenea ospețe.

II. Diferite reacții

Părerile din biserică erau împărțite. Un grup, în numele libertății creștine (6:12; 10:23; *cf.* 8:9) și pe baza unei presupuse cunoașteri superioare (*gnōsis*, 8:1-2), nu vedeau nici un rău în acceptarea unei invitații la o masă cultică și nu vedeau de ce nu ar putea să fie cumpărată și mîncată mîncarea, care fusese dedicată anterior unui zeu în templu.

Justificarea pentru o asemenea atitudine de sincretism religios era, în primul rînd, faptul că masa din incinta templului era un eveniment social. Ei susțineau că ea nu avea absolut nici o semnificație religioasă. În al doilea rînd, se pare că ei au spus că zeii păgîni sînt de fapt niște non-entități. Argumentul lor era: „Un idol nu are o existență reală" și „Nu este decît un singur Dumnezeu" (8:4; Pavel probabil că citează din scrisoarea corintenilor).

Pe de altă parte, grupul „slab" (8:9; *cf.* Rom. 15:1) privea situația într-un mod diferit. Fiindu-le groază de orice suspiciune de idolatrie, ei credeau că demonii care stau îndărătul idolilor pot exercita o influență răufăcătoare asupra mîncării și o „pîngăresc", iar în felul acesta devenea nepotrivită pentru a fi consumată de credincioși (8:7; *cf.* Fapt. 10:14).

III. Răspunsul lui Pavel

Pavel începe răspunsul său la întrebarea bisericii, fiind de acord cu declarația: „Este un singur Dumnezeu" (8:4). Dar el completează imediat această declarație explicită a monoteismului său, amintindu-le cititorilor că există așa-numiți zei și domnitori care exercită o influnență demonică în lume. El admite totuși că „pentru noi" care recunoaștem un singur Dumnezeu și Domn, puterea acestor demoni a fost înfrîntă prin cruce, așa încît creștinii nu mai trebuie să fie robiți de ei (*cf.* Col. 2:15-16; Gal. 4:3, 8-9). Nu toți credincioșii din Corint au găsit această libertate în Cristos și ei trebuie luați în considerare, iar conștiința lor nu trebuie tulburată prin acțiuni nepotrivite (8:7-13). Apostolul a mai avut de spus încă un cuvînt important în această privință, după o digresiune în cap. 9.

În 10:14 ș.urm. el abordează pericolul idolatriei. Aceste versete sînt o expunere a semnificației profunde a Mesei Domnului, în lumina părtășiei cu trupul și sîngele lui Cristos (10:16); el mai vorbește despre unitatea bisericii ca și trup al lui Cristos (10:17); despre blestemul aruncat de demoni asupra celor care li se închină la sărbătorile idolatre, care duc la un legămînt cu demonii (10:20); și despre imposibilitatea unei loialități duble, adică de încercarea de a lua parte atît la masa Domnului cît și la masa demonilor (10:21-22). (*CINA DOMNULUI.)

Prin urmare, în această secțiune apostolul ia o atitudine hotărîtă față de implicațiile participării la ospețele idolatre (*cf.* 10:14). În armonie cu învățătura rabinică inclusă mai tîrziu în tratatul *Abodah Zarah* („Închinare străină") din Mișna, el interzice în mod categoric folosirea mîncării și băuturii într-un templu idolatru (10:19-20; *cf.* Apoc. 2:14), pe temeiul faptului că, așa cum au spus rabinii, „după cum un trup mort pîngărește prin umbrire, tot așa o jertfă idolatră duce la pîngărire prin umbrire", adică, prin faptul că a fost adusă sub un acoperiș păgîn, iar prin acest contact devine necurată din punct de vedere ritual. Vezi Mișna, ediția Danby, p. 649, n. 3.

Dar cu privire la mîncarea care a fost jertfită în templu și apoi este pusă la dispoziție pentru consum, Pavel spune că este permisă folosirea ei, pe baza Ps. 24:1 (1 Cor. 10:25 ș.urm.). Deși o asemenea mîncare a fost dedicată în templu și a fost pusă în vînzare în piață, ea poate fi mîncată în virtutea faptului că este creația lui Dumnezeu (1 Tim. 4:4-5). Aceasta este o îndepărtare clară de la regulile ceremoniale rabinice (și, de fapt, de la decretul apostolic din Fap. 15:28-29) și este o aplicare practică a cuvintelor Domnului din Marcu 7:19: „A zis astfel, făcînd toate bucatele curate"- *cf.* Fapt. 10:15). Singura condiție este că trebuie respectată „legea dragostei" (*TDNT* 2, p. 379) și libertatea unui creștin de a mînca o asemenea mîncare trebuie limitată dacă conștiința unui credincios „mai slab" este în pericol să fie tulburată și în felul acesta să se poticnească (10:28-32), sau dacă un necredincios este scandalizat de obiceiul acesta (10:32). Situația imaginată în aceste versete este acceptarea de către un creștin a invitației de a lua masa într-o casă particulară (10:27). În asemenea circumstanțe credinciosul este liber să mănînce mîncarea pusă înainte, fără să pună întrebări cu privire la „istoria trecută", adică, de unde provine mîncarea sau dacă a fost dedicată sau nu la altarul unui idol. Totuși, dacă un păgîn de la masă atrage atenția asupra mîncării și spune: „Mîncarea aceasta a fost adusă ca jertfă" - folosind termenul păgîn *hierothyton* - atunci mîncarea trebuie refuzată, nu pentru că ar fi „infectată" sau nepotrivită pentru consum, ci pentru că „îl pune pe cel ce mănîncă într-o poziție falsă și crează confuzie în

conștiința altora" (Robertson-Plummer, *I Corinthians*, p. 219), în special a aproapelui care este păgîn (10: 29). Această interpretare diferă de sugestia lui Robertson-Plummer, care consideră că vorbitorul din v. 28 este un ne-evreu creștin care folosește o terminologie din vremea cînd nu era creștin; totuși, este mai bine să considerăm că acest vorbitor este „unul care nu crede" (v. 27). În acest caz cuvintele apostolului sînt în armonie cu altruismul rabinilor, care afirmau că un evreu evlavios nu va îngădui idolatria pentru a nu-l încuraja pe aproapele său ne-evreu să greșească, deoarece ar fi răspunzător pentru acest lucru (*Aboth* 5. 18; *Sanhedrin* 7. 4. 10).

BIBLIOGRAFIE. Comentariu despre 1 Cor. (C. K. Barrett, J. Hérring, F. F. Bruce, H. Conzelmann). De asemenea, A. Ehrhardt, *The Framework of New Testament Stories*, 1964, cap. 12: „Social Problems in the Early Church", p. 275-290; C. K. Barrett, *NTS* 11, 1964-5, p. 138 ș.urm. R.P.M.

IDUMEA. Forma gr. *(idoumaia)* a numelui ebr. *'ᵉdôm* se referă la o zonă din V Palestinei și nu la Edomul propriu-zis. Pe vremea Exodului Edomul se întindea de ambele părți ale rîului Arabah și partea de V ajungea pînă aproape de Cades (Num. 20:16). David a supus Edomul, dar a existat un conflict permanent între *Edom și Iuda. După căderea Ierusalimului în 587 î.d.Cr. edomiții au profitat de această nenorocire și au migrat în partea de S a lui Iuda, la S de Hebron. Mai mulți profeți au vorbit împotriva Edomului din această cauză (Ier. 49:7-22; Plîn. 4:21-22; Ezec. 25:12-14; 35:3; Obad. 10 ș.urm.).

Mai tîrziu, pe măsură ce diferite grupuri arabe, în special nabataenii, au exercitat presiuni asupra vechiului Edom, tot mai mulți emigranți s-au stabilit în Iuda și regiunea ocupată de ei a ajuns să fie cunoscută ca Idumea (1 Mac. 4:29; 5:65). Iuda Macabeul a dus cîteva campanii reușite împotriva acestor locuitori și Ioan Hyrcanus i-a supus în cca. 126 î.d.Cr., i-a pus sub conducerea lui Antipater ca guvernator și i-a obligat să fie tăiați împrejur (Jos., *Ant.* 13. 258). Antipater a fost bunicul lui *Irod cel Mare. Cuvîntul Idumea apare în NT numai în Marcu 3:8. J.A.T.

IEBUSIȚI. Numele etnic al unui popor care a locuit în zona deluroasă (Num. 13:29; Ios. 11:3) din apropierea Ierusalimului (Ios. 15:8; 18:16). Ei au descins din al treilea fiu al lui Canaan (Gen. 10:16; 1 Cron. 1:14), totuși sînt menționați ca un grup distinct, dar minoritar, de popoare care locuiau alături de amoriți și hetiți. Iebus a fost numele dat *Ierusalimului, cetatea cea mai importantă din teritoriul lor (Jud. 19:10-11; 1 Cron. 11:4-5; numit Iebusi în Ios. 18:16, 28), iar locuitorii cetății sînt numiți „iebusiți" (Gen. 15:21; Exod. 3:8). Mai tîrziu termenul a fost folosit cu referire la foștii locuitori (Ezec. 16:3, 45; Zah. 9:7).

Afară de cazul în care Melhisedec ar fi fost domnitorul Ierusalimului (*SALEM), cel mai vechi rege menționat în VT ar fi Adoni-Țedec (Ios. 10:1) care s-a aliat cu amoriții (v. 5) pentru a apăra cetatea de israeliții care intrau în regiunea aceea. El a murit la Bet-Horon (v. 10-11). Potrivit tăblițelor de la *Amarna (cca 1400 î.d.Cr.) *Urusa-limmu* a fost sub stăpînirea lui Abdihepa, al cărui nume, la fel ca și al unui conducător iebusit de mai tîrziu, *Arauna (2 Sam. 24:24) sau Ornan (1 Cron. 21:15) nu este semit, ci probabil hurian sau *horit. Cetatea Iebus a fost arsă după cucerirea ei de către bărbații din Iuda (Jud. 1:8, dar locuitorii originari au redobîndit controlul, cel puțin pînă la atacul lui David (2 Sam. 5:6). Iebusiților li s-a permis să rămînă pe dealul templului pînă cînd terenul lor a fost cumpărat sau pînă cînd minoritatea iebusită a fost absorbită de iudeii care au construit un cartier nou pe Sion (Jud. 1:21; 19:11).

D.J.W.

IEDUTUN (Ebr. *yᵉḏûṯûn*). Un levit numit de David pentru a conduce muzicanții de la Templu, alături de Heman și Asaf (1 Cron. 25:1, 3, 6 etc.). El este cunoscut și sub numele *Etan (1 Cron. 6:44 etc.), care se poate să fi fost numele lui înainte de încredințarea funcției. O variantă a numelui, Ieditun *(yᵉḏîṯûn)*, apare de cîteva ori în Kᵉṯiḇ (Ps. 39 etc.). Numele apare în titlul a trei psalmi: 39, 62, 77. În primul dintre aceste titluri este doar „către lᵉ) Iedutun", dar în celelalte două este „al Iedutun", care poate însemna „potrivit lui" sau „peste"; în ultimul caz Iedutun ar fi numele unei familii sau al unui grup de cîntăreți care îi poartă numele. Familia a continuat să oficieze după Exil (Neem. 11:17). M.A.M.

IEFTA. Unul dintre ultimii judecători evrei (cca 1100 î.d.Cr.) (Jud. 11:1-12:7), al cărui nume *yip̄tāh* „probabil că este forma prescurtată de la *yip̄tah-'ēl*, Dumnezeu deschide (pîntecele), care este citat ca un nume propriu în Sabean" (NBCR, p. 267). Fiul unei prostituate *(zônâ)* de rînd, păgîne și al lui Galaad, care nu avea copii în vremea aceea, Iefta s-a simțit dezmoștenit pe nedrept de către fiii mai tineri ai lui Galaad. El a fugit în țara *Tob. Acolo a adunat la sine un grup de oameni fără căpătîi și ataca așezările și caravanele, la fel ca și trupa lui David (1 Sam. 22:2; 27:8-9; 30) și se poate să fi protejat satele israelite de triburile jefuitoare, care includeau probabil amoniții.

Cînd israeliții din Transiordania au fost amenințați de o invazie masivă din partea amoniților, bătrînii din Galaad l-au invitat pe Iefta să fie comandantul lor. El a acceptat numai după ce i-au promis că va continua să fie conducătorul lor (adică, judecător) după terminarea luptei. Pactul acesta a fost confirmat cu jurăminte făcute la Mițpa (Gen. 31:48-48). Încercarea diplomatică a lui Iefta de a-i opri pe amoniți a eșuat (Jud. 11:12-28).

După ce a primit curaj și ingeniozitate de la Duhul lui Dumnezeu pentru misiunea aceasta, Iefta a trecut prin Galaad și Manase pentru a mai aduna luptători. Apoi a trecut rîul Iaboc la cartierul general al israeliților, de la Mițpa. Acolo, înainte de a porni împotriva amoniților, a făcut un jurămînt *(neḏer)* lui Dumnezeu - un lucru obișnuit înainte de luptă, la popoarele antice. Iefta a promis în mod intenționat lui Iahve o jertfă umană, gîndindu-se probabil la un sclav, deoarece jertfa unui singur animal părea un lucru prea mic din partea conducătorului poporului. Traducerea LXX a termenului *hayyôṣē'*, *ho emporeuomenos*, „oricine îmi va ieși în cale", a indicat de multă vreme că aceasta este interpretarea corectă. V. 31 ar trebui să fie: „Apoi oricine va ieși ... va fi închinat Domnului și-l voi aduce

ca ardere de tot". Iefta locuia în mijlocul păgînilor care aduceau sacrificii umane la zeitățile păgîne (*cf.* 2 Împ. 3:27) într-o epocă în care legea lui Moise era prea puțin cunoscută și aplicată. Iefta probabil că a crezut în mod sincer (deși era greșit - Lev. 18-21; Deut. 12:31) „că Iahveh trebuia să fie îmbunat printr-o jertfă la fel de prețioasă ca și cele care sîngerau pe altarele lui Chemoș și Moloc" (F. W. Farrar).

După înfrîngerea amoniților prin credință (Evr. 11:32) Iefta s-a întors triumfător acasă, și a fost întîmpinat de fiica sa, singurul lui copil, care conducea procesiunea de victorie (*cf.* 1 Sam. 18:6; Exod. 15: 20). Cu toată durerea simțită, Iefta a trebuit să-și împlinească jurămîntul prin aducerea ei ca jertfă de ardere de tot (*'ôlâ*, care înseamnă întotdeauna „ars"). El nu a dedicat-o pe fiica sa pentru o viață de celibat (o idee care nu a fost introdusă pînă la Rabbi Kimchi), deoarece nu există nici o dovadă că femeile care slujeau la cortul întîlnirii sau la Templu trebuia să fie fecioare (Ana fusese căsătorită, Luca 2:36).

Iefta s-a purtat la fel de aspru cu frații săi din Efraim ca și cu dușmanii amoniți și cu sine însuși, în ce o privește pe fiica sa. Fiind ofensați pentru că ei nu au luat parte la victorie, efraimiții l-au amenințat pe Iefta. Iefta a răspuns cu asprime și i-a măcelărit fără milă la Iordan (Jud. 12:1-6). J.R.

IEHOIADA (Ebr. *y^e^hôyādā'*, „Iahveh cunoaște") a fost un nume întîlnit frecvent în vremurile VT. **1.** Tatăl lui Benaia (2 Sam. 8:18), un viteaz din Cabzeel, în Negheb (1 Cron. 11:22); fiul lui a fost unul dintre slujbașii lui David. **2.** Liderul Aaroniților care l-au sprijinit pe David la Țiclag (1 Cron. 12:27). **3.** Fiul lui Benaia și nepotul lui Iehoiada, unul dintre sfetnicii lui David (1 Cron. 27:34).

4. Marele preot al Templului din Ierusalim în timpul domniei lui Ahazia, Atalia și Ioan s-a numit de asemenea Iehoiada. El s-a căsătorit cu Ioșeba, sora regelui Ahazia, și a jucat un rol important în problemele politice. În urma morții lui Ahazia el a dejucat încercarea reginei-mamă Atalia de a nimici „sămînța regală". El și soția sa l-au ascuns pe nepotul lor, Ioas, timp de 6 ani în incinta Templului, în timp ce Atalia era pe tron. Apoi, în urma unei lovituri de stat, l-a scos din ascunzătoare și l-a instalat ca domnitorul legitim al lui Iuda. A fost făcut un legămînt pentru ocrotirea lui și un altul la proclamarea lui ca rege (2 Împ. 11:17). În timpul cît Ioas a fost minor, Iehoiada a fost cel care a domnit de fapt în locul lui. El a distrus altarele lui Baal și i-a organizat pe leviți. El a ajutat la alegerea a două soții pentru Ioas, ca să asigure succesiunea regală (2 Cron. 24:3). După o mustrare din partea lui Ioas, el însuși a reparat Templul (2 Împ. 12:7). Cînd a murit, în vîrstă de 130 de ani, a fost îngropat în mormîntul regal, ca recunoaștere a serviciului său pentru comunitate.

5. Un preot din Ierusalim, înainte de Exil, în timpul vieții lui Ieremia; a fost înlocuit de Țefania (Ier. 29: 26). **6.** Fiul lui Paseah care s-a întors din Exil împreună cu Neemia și care a avut un rol important în programul de reconstruire (Neem. 3:6). M.B.

IEHU (Ebr. *yēhû*, înțelesul este incert. S-ar putea să fie o abreviere de la *y^e^hôhû*, „Iahveh este el").

1. Un războinic din Beniamin care își folosea amîndouă mîinile cu aceeași îndemînare și care l-a ajutat pe David la Țiclag (1 Cron. 12:3).

2. Un văzător, fiul lui Hanani, care a prevăzut sfîrșitul dinastiei lui Baeșa (1 Împ. 16:1-7). El a profețit de asemenea lui Iosafat (2 Cron. 19:2) și a întocmit o cronică a domniei lui (20:34).

3. Fiul lui Iosafat (2 Împ. 9:2), al 10-lea rege al regatului de N al lui Israel; a domnit 28 de ani (cca 842-815 î.d.Cr.; 2 Împ. 10:36) și a întemeiat dinastia a 4-a din Israel.

Apostazia religioasă a atins o asemenea amploare în Israel în timpul domniei lui Ahab și Ioram (2 Împ. 8:27) încît o revoltă a fost instigată de Elisei care a trimis pe un profet să-l ungă rege pe Iehu (9:1-13). Această revoltă a fost sprijinită șide elemente din popor, de ex., recabiții (10:15-16). Iehu, fiind aclamat de armata lui Ioram pe care o comanda, s-a dus la Izreel, unde regele zăcea rănit după o bătălie de la Ramot în Galaad (8:28-29). Acolo a omorît atît pe Ioram cît și pe Ahazia, regele lui Israel, care venise să-l întîlnească (9:21-27; *cf.* 2 Cron. 22:9). Noul rege a intrat în Izreel și a dat ordin ca Izabela să fie omorîtă. După aceea a eradicat orice împotrivire prin executarea familiei lui Ahab și a urmașilor (2 Împ. 10:1-11), precum și a 42 de membri *ai familiei lui Ahazia care* erau în vizită (v. 12-17; 2 Cron. 22:8). Apoi a trecut la abolirea închinării la Baal; i-a înșelat pe urmașii zeului cînd i-a chemat la o întîlnire unde i-a măcelărit și apoi le-a distrus și templul (2 Împ. 10:18-28).

Iehu însuși a persistat în apostazie prin faptul că s-a închinat vițeilor de aur de la Betel și Dan (v. 29-31) și pentru acest fapt a fost pedepsit de Dumnezeu prin intermediul sirienilor, conduși de *Hazael, care au anexat o parte a teritoriului său (v. 32-33).

Obeliscul Negru al lui *Salmanaser III menționează tributul plătit de *'ia-u-a mar hu-um-ri*, *Yaw*, fiul lui *Omri (*DOTT*, p. 48-49). În general se crede că aceasta se referă la o acțiune a lui Iehu, regele lui Israel, care nu este menționată în VT. El, sau reprezentantul său, este prezentat închinîndu-se înaintea regelui. *Yaw* ar putea fi de asemenea o formă abreviată a numelui Ioram (P. K. McCarter, *BASOR* 216, 1974, p. 5-7). În orice caz, data acestui eveniment a fost 841 î.d.Cr. (E. R. Thiele, *BASOR* 222, 1976, p. 19-23).
D.W.B.

IEHUDI (Ebr. *y^e^hûdî*). De obicei înseamnă „un iudeu", ca în Zah. 8:23, dar în Ier. 36:14, 21, 23 este numele unui funcționar de la curtea lui Ioiachim, care i-a poruncit lui Baruc să citească sulul cu profețiile lui Ieremia pentru prinți și mai tîrziu l-a citit el însuși regelui, pînă cînd Ioiachim însuși a distrus sulul.
J.G.G.N.

IERA. Unul dintre fiii lui *Ioctan (Gen. 10:26; 1 Cron. 1:20), dintre care unii pot fi asociați cu triburile din S Arabiei. Numele *(yeraḥ)* are formă identică cu termenul ebr. pentru „lună" sau *„Lună" și cuvîntul apare în inscripții *(yrḥ)* din Arabia de S cu acest înțeles, așa încît putem trage concluzia că urmașii lui Iera s-au stabilit de asemenea în Arabia de S. Localitatea Beth-Yerah (Khirbet Kerak) de la Marea Galileii probabil că nu are nici o legătură cu Iera.

BILBIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, p. 40. T.C.M.

IERAHMEEL (Ebr. *y^e rahm^e 'ēl*, „fie ca Dumnezeu să aibă milă"). **1.** Un strămoș al Ierahmeeliților, un clan de pe granița de S a lui Iuda, „Neghebul Ierahmeeliților" (1 Sam. 27:10; *cf.* 30:29), înrudiți cu Calebiții (*cf.* 1 Sam. 25:3) și vecini cu Cheniții. La fel ca și Calebiții ei au fost absorbiți în tribul lui Iuda; relația lor adoptivă cu alte ramuri din acel trib este dată în 1 Cron. 2:9 ș.urm., alături de subdiviziunile clanului lui Ierahmeel. Ei au jucat un rol foarte minor în cronica VT, dar prin efectuarea unor modificări substanțiale în text T. K. Cheyne a tras concluzia că ei au ocupat o poziție de importanță majoră în narațiune - o teorie care prezintă interes numai ca un exemplu de aberație remarcabilă în istoria criticismului biblic (*cf.* EBi, *s.v.* „Jerahmeel" etc.).



„Ierahmeel, fiul regelui" (lyrhm'l bn hmlk), *al cărui nume apare pe amprenta unui sigiliu imprimat în lut datînd de la sfîrșitul secolului al 7-lea î.d.Cr. Ar putea fi identificat cu Ierahmeel care a ars sulul lui Ieremia (Ier. 36:26). 12 mm x 10 mm.*

2. În 1 Cron. 24:29 fiul lui Chis, un membru al clanului Merari din tribul lui Levi. **3.** În Ier. 36:26, un membru al familiei regale a lui Iuda care a ocupat o poziție oficială la curtea lui Ioiachim. F.F.B.

IERBURI ȘI MIRODENII. În articolul de față ne referim la „ierburi" în sensul obișnuit de plante culinare sau, uneori, plante medicinale, deși în primul sens ierburi în toate plantele ne-lemnoase cu frunze căzătoare și cu o rădăcină a cărei durată de viață este variabilă. Această selecție de categorii menționate în Biblie este complementară la articolele referitoare la *plante, *copaci, *cosmetice și alte subiecte individuale.

În VT *deše* indică de obicei iarba, *ḥāṣîr*, *'ēseḇ*, și mai rar *yārāq* (Deut. 11:10; 1 Împ. 21:2; Prov. 15:17), termeni care pot însemna iarbă, cît și ierburi sau zarzavaturi. Termenul *'ōrōṯ* (2 Împ. 4:39) este redat în Talmud „curcubete sălbatic" (*Eruca*), cu o precizie care depășește cunoștințele noastre (*Yoma* 18b). Is. 26:19 vorbește despre roua luminii și nu roua de pe iarbă. NT folosește termenii *chortos* pentru pășune, *lachanon* pentru ierburi, în sensul popular.

Mirodeniile sînt plante aromate, prețuite foarte mult de popoarele antice din Orientul Apropiat. Caravanele cu mirodenii au deschis rutele comerciale din N Indiei spre Sumeria, Acad și Egipt încă într-o perioadă foarte veche și mai tîrziu aceste rute au devenit un factor important în schimburile culturale. În timp ce multe mirodenii au fost aduse în Palestina din Mesopotamia și India, o serie de mirodenii folosite în mod obișnuit erau produse chiar în Palestina. În vremea VT comerțul cu mirodenii în Palestina a fost protejat cu mare grijă. Solomon a obținut venituri considerabile prin impunerea unei vămi pe caravanele care treceau prin teritoriul său.

Ierburile și mirodeniile cum sînt chimenul, mărarul, scorțișoara și menta erau folosite pentru gătit (Ezec. 24:10) și pentru aromarea vinului (Cînt. 8:2). Pentru producerea *tămîiei sfinte a fost nevoie de tămîie curată, stacte, halvan, onice și trestie de zahăr (Exod. 30:34), în timp ce substanțe cum sînt casia, aloia și mirtul erau folosite în unguente cosmetice (Est. 2:12; Cînt. 4:14; Marcu 14:3; Ioan 12:3).

Cînd trupurile erau pregătite pentru îngropare era obiceiul ca să fie puse mirodenii pe pînza de îngropare, ca o formă de îmbălsămare. Se foloseau amestecuri de mir și aloe (Ioan 19:39) sau, în termeni mai generali, „miresme și miruri". Deși acestea nu inhibau în mod semnificativ putrefacția, serveau ca deodoranți și dezinfectanți.

Aloe (Ebr. *'ahālîm* în Prov. 7:17; Num. 24:6, „copaci de aloe"; *'ahālôṯ* în Ps. 45:8; Cînt. 4:14). Probabil că este vorba de lemnul de aloe (*Aquilaria agallocha*) întîlnit în zilele noastre în Bengalul de E, în Malaiezia și în unele părți ale Chinei. Din acest lemn se extrăgea o mirodenie scumpă folosită în vremurile biblice pentru parfumarea hainelor și a paturilor. Problema greu de înțeles legată de referirea din Num. 24:6 s-ar putea să sugereze că pomul (sau o plantă similară) creștea în valea Iordanului, dar nu este necesar ca Balaam să fi văzut pomul despre care a vorbit.

Aloia menționată în Ioan 19:39 se referă la o plantă liliacee complet diferită, *Aloe barbadense*, cunoscută de asemenea ca *A. vera*, care crește sălbatică în Yemen și care în prezent a fost aclimatizată în multe locuri. Sucul frunzelor cărnoase în formă de sabie este amar și a fost folosit pentru îmbălsămare.

Balsamul (Ebr. *s^e rî*, *s^o rî* - LXX, *rhētinē*). Acest produs din *Galaad, o regiune geografică oarecum vagă, a fost exportat în Egipt (Gen. 37:25; 43:11) și în Tir (Ezec. 27:17). Era renumit pentru proprietățile sale curative (Ier. 46:11) și folosit adesea pentru scopuri cosmetice; era folosit de asemenea ca simbol al eliberării din greutăți naționale (Ier. 8:22; 51:8). Probabil că era o gumă aromată sau o aromă, dar înțelesul original al cuvîntului nu este clar și nu poate fi identificat cu nici o plantă actuală din Galaad, în ciuda faptului că o substanță cu nume asemănător a fost preparată de călugării de la Ierihon din fructul de *zaqqûm* (*Balanites aegyptiaca*). Unii cred că *s^o rî* din Gen. 37:25 este gumă mastică, un produs al arbustului *Pistacia lentiscus* care, fiind folosit în Palestina pentru scopuri curative, este folosit de arabi pentru a da aromă cafelei și dulciurilor și este folosit ca o gumă de mestecat. Autorii clasici au dat numele „balsam de Galaad" la ceea ce în prezent este cunoscut ca balsam de Meca sau stacte (*Commiphora gileadensis*), care continuă să fie importat în Egipt din Arabia. Guma din Gen. 37:25; 43:11 (ebr. *n^e kō'ṯ*) se poate să fi fost exsudată din tulpinile arbustului spinos mic *Astragalus gummifer*. Acesta crește pe pantele aride din Iran și Turcia și face parte din familia mazărei.

Casia (Ebr. *qiddâ*, Exod. 30:24; Ezec. 27:19; *q^e sî'ôṯ*, Ps. 45:8). Aceste două cuvinte identificate

similar în Pesh. și Targ. s-a considerat în mod tradițional că se referă la scoarța de *Cinnamomum cassia*. Dar întrucît acesta este un copac din Orientul Îndepărtat, este puțin probabil ca el să fi produs substanța aromată folosită în uleiul pentru ungere menționat în Exod. 30:24. Cuvîntul „casia", la fel ca alte produse din plante (de ex. „abanos") a fost probabil folosit în antichitate pentru o anumită substanță, iar mai tîrziu numele a fost transferat altor substanțe mai ușor de obținut sau care aveau proprietăți similare sau mai bune decît substanța originală. Casia și scorțișoara au fost parfumuri folosite la înmormîntările romane în perioada cînd au fost considerate rutele comerciale din Orient; ei au folosit produsele care sînt cunoscute în prezent sub aceste nume.

Chimion (Ebr. *kammōn*; gr. *kyminon*). O sămînță aromată de la *Cuminum cyminum*, o plantă indigenă în Asia de V și cultivată din cele mai vechi timpuri. Se aseamănă cu chimenul la gust și la înfățișare și este folosit pentru a da gust mîncării, în special în perioadele de post; se spune că are proprietăți medicinale. Această plantă este treierată prin lovire cu nuiele, pentru a nu distruge semințele mici și fragile care ar fi zdrobite de o roată de treierat (Is. 28:27). Cărturarii și fariseii, care plăteau cu scrupulozitate zeciuială din chimion, au fost acuzați de Isus că neglijează problemele mai importante (Mat. 23:23).

Chimenul negru (Măzărichea) (Ebr. *qesah*). *Nigella sativa* sau floarea de nucșoară, este o plantă anuală înrudită îndeaproape cu negrușca sau floarea morarului, avînd flori albastre verzui și semințe negre. Fructele uscate sînt bătute cu nuiele (Is. 28:27) pentru a evita deteriorarea semințelor aromate uleioase care erau un condiment favorit al grecilor și romanilor antici și care continuă să fie folosite ca un condiment pentru pîine și ca un antispastic. Vezi de asemenea **Mărar,** mai jos.

Coriandru (Ebr. *gad*, Exod. 16:31; Num. 11:7). O plantă indigenă în zona Mediteranei; Se știe că această plantă umbeliferă anuală *(Coriandrum sativum)* a fost folosită încă în 1550 î.d.Cr. pentru scopuri culinare și medicinale. Sămînța ei aromată, cu care israeliții au asemănat *mana, este de culoare galben cenușie și este închisă într-un fruct sferic cu un diametru de 4 mm.

Ierburi amare (Ebr. *m^erôrîm*; gr. *pikrides*). O salată compusă din ierburi făcea parte din masa de Paște (Exod. 12:8; Num. 9:11) și de obicei era mîncată după ce s-a gustat din mielul de Paște. Ierburile amare nu au fost numite în mod individual, dar în Mișna sînt identificate ca salată, cicoare, eryngo (din clasa *Eryngium)* hrean și susai, deși se poate ca nu toate acestea să fi fost disponibile în vremurile biblice. Deși termenul *m^erôrîm* a fost folosit în altă parte în sensul de „amărăciune" (Plîn. 3:15), ierburile de Paște, care erau pregătite ușor, le aduceau aminte israeliților de plecarea lor pripită din Egipt, nu de persecuția de acolo.

Mălin. Un arbust cultivat (*Lawsonia inermis;* ebr. *kōper*, Cînt. 1:14; 4:13) care preferă condiții calde similare celor predominante în Ein Ghedi unde a avut Solomon viile. Florile albe parfumate erau dăruite prietenilor; frunzele măcinate erau incluse într-o pastă cosmetică folosită de femeile din antichitate pentru a da o culoare galbenă pielii, în special pe palme și pe mîini, pe bărbile bărbaților și chiar pe coama și coada cailor. Orice femeie care se împodobea în felul acesta și care cădea prizonieră la evrei trebuia să curețe orice urme de colorant galben (Deut. 21:11-12). Culoarea portocalie sau galben deschisă probabil că avea asocieri păgîne.

Mentă, izmă (gr. *hēdyosmon*, Mat. 23:23; Luca 11:42). Multe specii din familia mentei (Labiatae) sînt aromate, dar cel mai probabil că a fost folosită specia *Mentha*, adică menta (*M. longifolia*). Este o plantă perenă înaltă de vreo 40 cm cu flori mov. Uleiurile aromate caracteristice prezente în mentă o fac să fie un condiment folositor. Textele din NT, însă, se referă doar la scrupulozitatea fariseilor care dădeau zeciuială chiar și din cele mai obișnuite ierburi de grădină.

Mir (acad. *murru*; Ebr. *mōr*). Un produs rășinos exsudat din incizii pe tulpina și ramurile unui arbust mic, fie *Commiphora myrrha* (numit anterior *Balsamodendron myrrha*) sau *Commiphora kataf*, înrudită. Ambele specii sînt băștinașe în S Arabiei și în părțile adiacente din Africa. Lichidul se scurge din crestături ca „lacrimile" și se întărește pentru a forma o rășină uleioasă maroniu gălbuie.

Mirul a fost un ingredient al uleiului sfînt pentru ungere (Exod. 30:23-33). Era apreciat pentru proprietățile sale aromate (Ps. 45:8; Prov. 7:17; Cînt. 3:6; 4:14; 5:5, 13) și era folosit în ritualurile de purificare ale femeilor (Est. 2:12) cît și în preparate cosmetice. Mirul a fost unul dintre darurile date de magi pruncului Isus (Mat. 2:11); a fost un ingredient în anestezicul oferit lui Isus pe Calvar (Marcu 15:23) și a fost una dintre mirodeniile folosite la înmormîntarea lui, alături de aloe, ca o formă de îmbălsămare (Ioan 19:39).

„Mirul" din Gen. 37:25; 43:11 (ebr. *lōt*), dus în Egipt de negustorii ismaeliți, a fost probabil o rășină obținută din trandafirii de stîncă *Cistus laurifolius* sau *C. creticus* (= *C. villosus*). Ei cresc în tufișuri de conifere de formă rotunjită lipicioase la atingere, și au flori mari albe sau roz, asemănătoare cu trandafirii.

Nard (Ebr. *nērd*; gr. *nardos*). Uleiul aromat numit „nard" (parfum) în Cînt. 1:12; 4:13 ș.urm. este foarte probabil să fie același cu *lardu* din inscripțiile asiro-babiloniene, care era obținut din iarba cămilei, *Cymbopogon schoenanthus*, întîlnită în mod obișnuit în deșerturile din Arabia și N Africii.

Nardul din NT (Marcu 14:3; Ioan 12:3) a fost descris ca nard „curat". Se crede că acest parfum a fost obținut din uleiul aromat din rădăcini de *Nardostachys jatamansi*, o plantă înrudită cu valeriana și care este plăcut mirositoare. Este originară din regiunea Himalaia și continuă să fie folosită pentru păr.

Rută (Gr. *pēganon*, Luca 11:42). O plantă ierboasă perenă înaltă de pînă la 80 cm, tufoasă la bază, cu frunze verzi cenușii care emit un miros puternic. *Ruta chalepensis* crește în locurile stîncoase din Palestina, asemănătoare cu *R. graveolens* din S Europei, a fost cultivată încă din vremuri străvechi. Ruta a fost prețuită foarte mult pentru proprietățile ei medicinale, avînd proprietăți dezinfectante și antiseptice, cît și pentru că dă gust mîncării. Cristos i-a criticat pe farisei pentru legalismul lor meticulos în darea zeciuielii, în timp ce neglijau problemele mai importante.

Scorțișoară (Ebr. *qinnāmōn*; gr. *kinnamōmon*). În mod tradițional a fost considerată ca fiind produsă de *Cinnamomum zeylanicum*, o plantă din familia dafinului, cultivată în Ceylon și Java, dar este posibil ca scorțișoara, la fel ca și *casia*, să fi fost obținută dintr-o plantă încă neidentificată în mod cert, care ar

fi fost accesibilă mai ușor pentru israeliții din Sinai. Folosită ca una dintre aromele „uleiului pentru ungerea sfîntă" (Exod. 30:23) și pentru parfumarea paturilor (Prov. 7:17), a fost prețuită foarte mult pe vremea lui Solomon (Cînt. 4:14) și a fost enumerată ca unul dintre lucrurile de preț din Babilonul cel mare" (Apoc. 18:13).

Stacte (Ebr. *nāṭāp*; gr. *staktē*). Unul dintre ingredientele tămîiei sfinte (Exod. 30:34). Numele ebr. indică „picătură", de unde se deduce că este un produs exsudat sub formă de picături. Sînt două plante posibile: balsamul de Galaad *(Commiphora gileadensis)*, o plantă originară din S Arabiei în ciuda numelui său, și *storax (Styrax officinale)* din dealurile Palestinei. Balsamul de Galaad este cunoscut de asemenea sub numele de opobalsam, un arbust foarte ramificat mai mic decît un stat de om, cu frunze mici trifoliate. Storaxul este un pomișor cu flori albe. Rășina este obișnută prin producerea unor incizii în ramuri. O altă plantă sugerată, *Liquidambar orientalis*, cunoscută de asemenea sub numele de storax, este mai puțin probabilă, întrucît este un copac din Cipru, Rodos și Turcia.

Șofran (Ebr. *karkōm;* LXX *krokos*, Cînt. 4:14). Această substanță scumpă este produsă din florile de *Crocus sativus*, o plantă originară din Grecia și Asia Mică. Sînt culese numai stilurile și stigmatele, iar apoi sînt uscate și zdrobite. În antichitate șofranul era folosit ca și colorant alimentar. Era folosit de asemenea ca agent terapeutic, fiind emenagog, stimulant și antispasmodic. Egiptenii antici au folosit o altă plantă, șofrănaș *(Carthamus tinctorius)*, care produce un colorant galben asemănător cu șofranul, folosit pentru colorarea pînzelor de îngropare pentru mumii.

Trestie mirositoare (Ebr. *qāneh*, Is. 43:24; Ier. 6:20). Rizomii întregi uscați de stînjenel dulce *(Acorus calamus)*, o plantă de baltă din familia Arum, erau vînduți ca trestie dulce în vremurile antice, fiind folosiți ca tonic și stimulant. Planta este originară în regiunile temperate ale Asiei și a fost introdusă într-o regiune mai întinsă. Trestia de zahăr, cu care de asemenea a fost identificată, s-a răspîndit în Orient numai după epoca VT.
F.N.H. **et al.**

IEREMIA.

I. Cadrul

Istoria lui Ieremia se întinde pe o perioadă de 40 de ani - de la chemarea sa, în anul al 13-lea al regelui Iosia (626 î.d.Cr.) pînă la căderea Ierusalimului în 587 î.d.Cr. În aceste patru decenii el a profețit în timpul domniilor ultimilor cinci regi ai lui Iuda - Iosia, Ioahaz, Ioiachim, Ioiachin și Zedechia. În timp ce el predica, o serie de personalități și evenimente importante modelau istoria din afara patriei sale, Iuda. A fost una dintre cele mai agitate perioade din istoria Orientului Apropiat și a afectat de asemenea istoria lui Iuda.

Imperiul asirian s-a dezintegrat, iar Babilonul și Egiptul au rămas să se lupte între ele pentru dominarea Orientului. Cronologia ultimului sfert al secolului al 7-lea î.d.Cr. a fost clarificată în mare măsură prin publicarea unor tăblițe care au fost excavate cu mulți ani în urmă dar care au zăcut uitate în arhivele de la Muzeul Britanic din Londra. În 1956 D. J. Wiseman a pus aceste documente caldeene la dispoziția cercetătorilor Orientului Apropiat, făcînd astfel posibilă reevaluarea cronologiei ultimului sfert al secolului al 7-lea î.d.Cr.

Viața lui Ieremia și evenimentele care se încadrează în această perioadă extrem de importantă sînt remarcabil de bine documentate și unele intimități ale personalității sale sînt zugrăvite mai plastic decît cele ale profeților mici sau chiar decît ale lui Isaia și Ezechiel.

Cînd Ieremia a fost chemat la slujba profetică el era încă „un copil" (*na'ar*, 1:6), un termen ambiguu care descrie copilăria (Exod. 2:6) și adolescența mai avansată (1 Sam. 30:17). Dacă expresia folosită de Ieremia înseamnă doar că el era imatur din punct de vedere spiritual și social, cuvîntul ar putea sugera că el nu avea încă vîrsta obișnuită a unui profet, să zicem între 20 și 30 de ani, dacă ne bazăm pe regulile stabilite pentru leviți (Num. 8:24; 1 Cron. 23:24). Așadar, dacă presupunem că Ieremia a fost chemat în slujbă în jurul vîrstei de 20 de ani, înseamnă că el și-a petrecut copilăria în timpul domniilor lui Manase și Amon. Cînd Ieremia a primit chemarea trecuse deja aproape un secol de la căderea regatului de N, Israel (Samaria), în mîinile asirienilor. Iuda, în S, însă, a reușit să supraviețuiască. Printr-o minune a rezistat furtunei produsă de invazia lui Sanherib, așa cum a prezis Isaia. Regele Ezechia a inițiat reforme religioase și morale în Iuda (2 Împ. 18:1 ș.urm.), dar acestea au fost anulate de apostazia îndelungată a fiului său, Manase (2 Împ. 21:1 ș.urm.) și de domnia scurtă și idolatră a lui Amon (2 Împ. 21:19 ș.urm.). În timp ce Iuda se bălăcea în mocirla idolatriei, asirienii conduși de Esarhadon și Asurbanipal au cucerit Egiptul. Sub conducerea lui Psammetichus (664-610 î.d.Cr.) Egiptul s-a restabilit și a început să intimideze din nou țara lui Iuda, care s-a văzut iarăși oscilînd între lingușirile și amenințările celor două puteri mondiale, Egiptul și Babilonul. Ieremia a crescut în această atmosferă de tensiune politică internațională și de declin religios național.

Nu încape îndoială că mulți tînjeau după zorii care să pună capăt nopții de 60 de ani de degenerare morală. Ieremia a crescut într-o familie preoțească evlavioasă (1:1). Numele său, „Iahveh înalță" sau „Iahveh aruncă jos" poate simboliza atît rugăciunile părinților săi pentru națiunea nemîngîiată cît și aspirațiile lor pentru tînărul Ieremia. Ei au comunicat temerile lor cu privire la persecuția religioasă și apostazia lui Manase și Amon, l-au învățat legile lui Israel și au umplut mintea lui receptivă cu învățăturile lui Isaia și ale altor profeți din secolul anterior.

II. Cele cinci domnii

a. Iosia

Cînd Dumnezeu l-a chemat pe Ieremia, Iosia (638-608 î.d.Cr.), care era pe tronul lui Iuda de 12 ani, introdusese deja reforme religioase (2 Cron. 34:4-7). Dar abia în anul 621 î.d.Cr., al 18-lea an al domniei sale, a inițiat reforma religiei și moralei în Iuda (2 Împ. 23).

Imboldul pentru reformă a fost generat de descoperirea importantă a „cărții legii", găsită de Hilchia în Templu. Ieremia era deja profet de 5 ani. Probabil că în cap. 1-6 el descrie condițiile din Iuda înainte de reformele principale făcute de Iosia în 622-621 î.d.Cr. Națiunea este coruptă și incorigibilă, insensibilă la oferta de iertare a lui Dumnezeu și nepăsătoare față de amenințarea unui dușman invincibil. În afară de 11:1-8, care s-ar putea să conțină o reflectare a en-

tuziasmului lui Ieremia în legătură cu reformele lui Iosia, profetul nu a lăsat nici o însemnare despre ultimii 12 ani ai domniei lui Iosia. În anul 608 î.d.Cr. regele a fost omorît la Meghido (2 Împ. 23:39) într-o încercare nereușită de a se opune *Faraonului* Neco (610-594 î.d.Cr.), succesorul lui Psammetichus. Cum este și firesc, Ieremia a deplîns moartea prematură a lui Iosia (22:10a), pe care îl aprecia (22:15 ș.urm.).

b. Ioahaz

Neco a continuat să se amestece în problemele lui Iuda. Ioahaz (sau Șalum, Ier. 22:11) l-a succedat pe Iosia, dar după 3 luni a fost detronat de Neco, care a impus un tribut mare țării lui Iuda (2 Împ. 23:31-33) și l-a pus rege pe Ioiachim (sau Eliachim), fratele lui Ioahaz (2 Împ. 23:34; 2 Cron. 36:2, 5). *Ieremia* a deplîns detronarea lui Ioahaz și exilul lui în Egipt (22:10-12).

c. Ioiachim

În timpul domniei sale (607-597 î.d.Cr.) a avut loc un eveniment *de o deosebită semnificație politică* - bătălia de la Carchemiș (Ier. 46) în anul 605 î.d.Cr. Egiptenii conduși de Neco au fost zdrobiți de caldeenii conduși de Nebucadnețar în lupta de la Carchemiș, pe malul drept al Eufratului, la NV de Alepo, și la Hamat. *Din* punct de vedere *politic* acest *eveniment* a fost *pivotal*, deoarece a marcat transferul hegemoniei în Orientul Apropiat la Babilon. Prin urmare, Carchemișul a avut o importanță considerabilă și pentru Iuda. Întrucît toate drumurile către granița egipteană erau acum sub controlul lui Nebucadnețar, era inevitabil ca întregul Orient Mijlociu să ajungă sub stăpînirea lui (Ier. 25:15 ș.urm.). De aceea, începînd din momentul acela Ieremia a devenit un promotor al acceptării de către Iuda a suzeranității babiloniene. În anul 604 î.d.Cr. Nebucadnețar a atacat și a jefuit Ascalonul, împotriva căruia au profețit Ieremia (47:5-7) și Țefania (2:4-7). În Ier. 36:9 ș.urm. este proclamat în post în Iuda. Probabil că acesta indică apropierea unei calamități naționale; într-adevăr, data campaniei lui Nebucadnețar împotriva Ascalonului coincide cu data acestui post în Iuda. Ieremia a anticipat că de la Ascalon Nebucadnețar avea să vină împotriva lui Iuda; de aceea a avut loc postul și proclamarea mesajului lui Ieremia în Ierusalim. Dar politica lui Ieremia era contrară politicii interne a lui Ioiachim și strategiei sale externe. Regele era în favoarea practicilor idolatre (2 Împ. 23:37) și *egoismul* și *mîndria* lui au agravat nenorocirea lui Iuda (Ier. 22:13-19). Ioiachim avea prea puțin respect pentru persoana profetului (26:20-23) sau pentru mesajul lui (26:9). Politica lui oscilantă de alianță cu Egiptul, apoi cu Babilonul, probabil că s-a datorat faptului că rezultatul luptei dintre Babilon și Egipt în 601/600 î.d.Cr. a fost neconvingător. Peste trei ani el s-a răzvrătit din nou împotriva Babilonului, dar eșecul său nu a făcut decît să-l aducă mai deplin sub jugul babilonian și faptul acesta a exacerbat suferința lu Iuda (2 Împ. 24:1 ș.urm.). Ieremia a mustrat pe rege, pe profeți și pe preoți, iar ostilitatea pe care a cauzat-o această mustrare este oglindită în profețiile sale. El a fost persecutat (12:6; 15:15-18), s-a complotat împotriva lui (11:18-23; 18:18), a fost pus la închisoare (20:2), a fost declarat vrednic de moarte (26:10 ș.urm., 24; *cf.* v. 20-23; 36:26). Profețiile lui scrise au fost distruse (36:27). Dar în aceste împrejurări deprimante Ieremia a stăruit în lucrarea sa - a mijlocit pentru Iuda (11:14; 14:11; 17:16), a protestat înaintea lui Dumnezeu (17:14-18; 18:18-23; 20:7-18), a demascat pe profeții oportuniști (23:9-40), a prezis distrugerea Templului (7:1-15) și a națiunii (cap. 18 ș.urm.) și a deplîns condamnarea poporului său (9:1; 13:17; 14:17). În cele din urmă viața lui Ioiachim s-a sfîrșit în mod violent în Ierusalim, la sfîrșitul anului 598 î.d.Cr., al 11-lea an al domniei sale, așa cum profețise Ieremia (22:18; *cf.* 2 Împ. 24:1 ș.urm.). Pe de altă parte, 2 Cron. 36:6 ș.urm. spune că Nebucadnețar l-a legat pe Ioiachim în lanțuri și l-a dus cu el la Babilon. Dan. 1:1 ș.urm. vorbește de asemenea despre exilul lui Ioiachim în anul al 3-lea al domniei sale.

d. Ioiachin

Ioiachin (sau Conia, 22:24, 28 sau Ieconia, 24:1) l-a succedat pe Ioiachim în 597 î.d.Cr. și a cules ceea ce semănase tatăl său. Tînărul imatur, în vîrstă de 18 ani, a domnit numai 3 luni (2 Împ. 24:8). Rebeliunea tatălui lui Ioiachin l-a determinat pe Nebucadnețar să asedieze Ierusalimul în al 7-lea an al domniei sale, iar tînărul rege al lui Iuda „a ieșit" (2 Împ. 24:12), adică, s-a predat. El, împreună cu majoritatea aristocrației lui Iuda, meșteșugarii și soldații, au fost exilați în Babilon (așa cum se înțelege din Ier. 22:18 ș.urm., iar Templul a fost jefuit (2 Împ. 24:10-16). În Cronica babiloniană găsim acum pentru prima oară confirmarea acestei informații dintr-o sursă extra-biblică contemporană. Ieremia a prezis deja soarta lui Ioiachin (22:24-30). Totuși, peste 36 de ani el avea să fie eliberat de fiul și succesorul lui Nebucadnețar (2 Împ. 25:27-30).

e. Zedechia

Zedechia, noul rege instalat de Nebucadnețar pe tronul lui Iuda, a fost fiul cel mai tînăr al lui Iosia (Ier. 1:3) și unchiul lui Ioiachin (2 Împ. 24:17; 2 Cron. 36:10). Relatarea VT despre instalarea lui Zedechia de către Nebucadnețar este confirmată pe deplin de Cronica babiloniană. Domnia lui (597-587 î.d.Cr.) a pecetluit soarta lui Iuda (2 Împ. 24:19 ș.urm.). El a fost un rege slab și oscilant, iar funcționarii săi de stat erau oameni dintr-o categorie socială modestă. Întrucît ajunseră mai sus decît aristocrații exilați, îi priveau acum pe aceștia cu dispreț, dar Ieremia avea convingerile lui proprii cu privire la smochinele „rele" și cele „bune" (24:1 ș.urm.). Acestora din urmă le-a trimis profetul scrisoarea sa faimoasă (29:1 ș.urm.). Atît în Babilon cît și în Iuda profeții falși au urmărit executarea lui Ieremia (28:1 ș.urm.; 29:24 ș.urm.). Controversa principală între ei era cu privire la durata robiei. Ieremia a prezis un exil de 70 de ani, în timp ce profeții falși au susținut că avea să dureze numai 2 ani.

Conflictul principal al lui Ieremia cu Zedechia a fost în legătură cu rebeliunea împotriva lui Nebucadnețar. O revoltă a fost planificată pentru anul al 4-lea al domniei sale, în conspirație cu statele învecinate - profetul ce s-a opus cu tărie *acestei revolte* (cap. 27 ș.urm.). Totuși, Zedechia se pare că a reușit să înlăture suspiciunile lui Nebucadnețar prin faptul că a făcut o vizită la Babilon chiar în anul acela (51:59).

Însă, în cele din urmă, în *anul al 7-lea și al 8-lea* al domniei sale, Zedechia s-a compromis în mod irevocabil în ochii lui Nebucadnețar prin faptul că a dus tratative cu Faraonul Hofra, fapt care a fost privit ca

trădare. Zarurile au fost aruncate și în anul al 9-lea al lui Zedechia (589) babilonienii au asediat Ierusalimul pentru a doua oară. Dar înainte de asediu (21:1-10) și în cursul asediului (34:1 ș.urm., 8 ș.urm.; 37:3 ș.urm., 17 ș.urm.; 38:14 ș.urm.) Ieremia a avut un singur mesaj pentru Zedechia - să se predea în fața babilonienilor, deoarece Ierusalimul trebuie să cadă în mîinile lor. Felul în care a interpretat Ieremia bătălia de la Carchemiș, care avusese loc cu 17 ani mai devreme (605) a fost pe deplin justificat. La un moment dat în cursul asediului, înaintarea armatei egiptene i-a determinat pe babilonieni să se retragă, dar speranțele că Ieremia ar fi greșit în profeția sa au fost spulberate curînd. Avertismentul său că babilonienii aveau să-i anihileze pe egipteni avea să se împlinească în curînd și asediul a fost reluat (37:1-10). Perfidia unor evrei față de sclavii lor în situația aceasta a atras batjocuri usturătoare și o condamnare foarte severă din partea lui Ieremia (34:8-22). Datorită șovăielii lașe a lui Zedechia, profetul a fost maltratat atît de rău de dușmanii săi în timpul asediului încît încercat disperat să-și scape viața. Fiind arestat sub acuzația că ar fi dezertat la dușman, a fost aruncat într-o închisoare subterană (37:11-16), dar mai tîrziu a fost mutat într-o închisoare a gărzii curții, aproape de palat (37:17-21). După aceea a fost acuzat de trădare și a fost aruncat într-un rezervor de apă abandonat, unde ar fi murit dacă nu ar fi intervenit Ebedmelec. Mai tîrziu a fost transferat în închisoarea curții regale (38:1-13), unde regele s-a sfătuit cu el pe ascuns (v. 14-28).

În timpul ultimelor stadii ale asediului, Ieremia, într-un gest de mare credință, a cumpărat pămîntul care aparținea vărului său din Anatot (32:1-15). Tot atunci a proclamat promisiunile de restaurare (32:36-44; 33:1-26). În această perioadă poate fi încadrată marea sa profeție despre legămîntul cel nou (31:31 ș.urm.), împlinită în mod suprem în Cristos, Mijlocitorul acelui legămînt. Dar paharul răutății lui Iuda s-a umplut și în anul 587 judecata a ajuns peste cetatea condamnată, Ierusalimul (cap. 39). Este instructiv să observăm aici că relatarea ducerii în captivitate a Ierusalimului în Cronica babiloniană este în armonie cu relatarea VT din 2 Împ. 24:10-17; 2 Cron. 36:17; Ier. 52:28. Data acestui eveniment este 597 î.d.Cr., al 7-lea an al domniei lui Nebucadnețar. Astfel, distrugerea a avut loc în 587 î.d.Cr., nu în 586 î.d.Cr. cum s-a crezut multă vreme.

Nebucadnețar l-a tratat pe Ieremia cu bunătate și cînd l-a numit pe Ghedalia guvernator al țării lui Iuda, Ieremia i s-a alăturat la Mițpa (40:1-6). Omorîrea lui Ghedalia a urmat la scurtă vreme după aceasta (41:1 ș.urm.) și rămășița de la Mițpa a hotărît să fugă în Egipt, în ciuda protestelor vehemente ale lui Ieremia care, împreună cu secretarul său Baruc, a fost obligat să-i însoțească (42:1-43:7). Ultima scenă din propovăduirea bătrînului Ieremia îl prezintă la Tahpanes, în Egipt, unde a continuat să fie inflexibil. El a profețit cucerirea Egiptului de către Nebucadnețar (43:8-13) și a criticat închinarea idolatră a evreilor care locuiau în Egipt (44:1 ș.urm.). Nu se știe nimic cu privire la evenimentele următoare din viața lui sau cu privire la moartea lui.

III. Personalitatea lui Ieremia

Dintre toți profeții din VT, personalitatea lui Ieremia este zugrăvită cel mai clar. De fapt, nu este deloc o exagerare dacă spunem că pentru a înțelege ce vrea să spună VT prin termenul „profet" este necesar să studiem cartea lui Ieremia. Chemarea lui Ieremia, vocația lui ca și purtător de cuvînt al lui Dumnezeu, autoritatea cu care i-a fost comunicat lucrul acesta, modul în care i-a fost revelat cuvîntul, distincția clară pe care o face între un profet adevărat și unul fals, mesajul său și dilemele chinuitoare prin care a trecut datorită fidelității față de mesajul său - toate acestea sînt schițate în profețiile lui Ieremia cu o autoritate irezistibilă. Lucrul acesta se datorează corelației dintre experiența spirituală și psihică a profetului și lucrarea sa profetică.

Sentimentele lui sînt expuse viu chiar și în cuvîntările sale. Din conținutul predicilor sale se vede clar că Ieremia a fost un om cu contraste puternice în personalitatea sa. El a fost în același timp blînd și tenace, afectuos și inflexibil. În el s-au luptat slăbiciunile cărnii cu energia spiritului. Aspirațiile naturale ale tinereții i-au fost negate tînărului profet. El a insistat asupra pocăinței în fața unui popor care era incapabil de părere de rău. El a demascat păcatele națiunii și a vestit judecata, știind că totul se va sfîrși în zădărnicie. A fost urît de cei pe care i-a iubit. Deși a fost un patriot loial, a fost acuzat de trădare. Profetul acesta al speranței nemuritoare a trebuit să arate deficiențele speranței poporului său. Acestui preot mijlocitor i s-a poruncit să nu mai mijlocească. Acest om care a iubit poporul și țara lui Iuda a fost calomniat de Iuda.

Este imposibil să sondăm adîncurile durerii pe care a simțit-o Ieremia. Căutînd cu disperare o mîngîiere (8:18, 21) el a dorit să se topească în lacrimi pentru țara lui Iuda, care era condamnată (9:1; 13:17) și să o lase în voia sorții pe care și-a ales-o (9:2). Fiind convins de eșecul final, el a blestemat ziua în care s-a născut (15:10; 20:14-18), L-a acuzat pe Dumnezeu că l-a nedreptățit (20:7a), s-a plîns de dezonoarea care a căzut peste el (20:7b-10), a invocat blesteme asupra celor care îl chinuiau (18:18, 21-23). În sensul acesta se poate spune că sensibilul Ieremia a fost un personaj tragic. Tragedia vieții sale se naște din conflictele care l-au măcinat în lăuntru și în afară - eul său superior în luptă cu eul inferior, curajul în conflict cu lașitatea, triumful cert în luptă cu înfrîngerea aparentă, hotărîrea de a-și abandona chemarea înfrîntă de o incapacitate de a fugi de chemarea sa (*cf.* 5:14; 15:16, 19-21 și 6:11; 20:9, 11; 23:29). Dar aceste conflicte lăuntrice acerbe și dezonoarea pe care a atras-o chemarea lui (15:17 ș.urm.; 16:2, 5, 8) l-au determinat să găsească un refugiu la Dumnezeu. Astfel, idealul VT de comuniune cu Dumnezeu își găsește cea mai bună exprimare în Ieremia. Și tocmai în această părtășie cu Dumnezeu Ieremia a putut să se împotrivească efectelor erozive ale timidității, temerii, neputinței, ostilității, singurătății, disperării, neînțelegerii și eșecului.

IV. Mesajul său

a. Concepția lui Ieremia despre Dumnezeu

Dumnezeu este Creatorul și Domnul suveran care guvernează toate lucrurile în cer și pe pămînt (27:5; 28:23 ș.urm.; 5:22, 24; 10:12 ș.urm.). În timp ce zeii popoarelor sînt un nimic (10:14 ș.urm.; 14:22), Dumnezeul lui Israel dispune de toate lucrurile după voia Sa (18:5-10; 25:15-38; 27:6-8). El cunoaște inimile oamenilor (17:5-10) și este izvorul vieții pentru toți

cei care se încred în El (2:13; 17:13). El iubește poporul său cu tandrețe (2:2; 31:1-3), dar cere supunere și loialitate (7:1-15). Sacrificiile aduse zeilor păgîni (7:30 ș.urm.; 19:5) și laudele care Îi sînt aduse de un popor neascultător (6:20; 7:21 ș.urm.; 14:12) sînt o urîciune pentru El.

b. Ieremia și idolatria
Încă de la bun început Ieremia a proclamat judecata. Păcătoșenia lui Iuda a făcut ca lucrul acesta să fie inevitabil. Răul pe care l-a atacat Ieremia în mod deosebit a fost idolatria. Numeroasele lui referiri la închinarea adusă zeităților păgîne confirmă faptul că această închinare era răspîndită și variată. Sînt menționați Baal, Moloc și regina cerului. În Templu au fost găsiți idoli (32:34), iar în apropierea Ierusalimului copii erau jertfiți lui Baal și Moloc (*cf.* 7:31; 19:5; 32:35). Iosia a suprimat practicile idolatre pe care le promovase bunicul său Manase, dar națiunea s-a întors la apostazie după moartea lui Iosia.

c. Ieremia și imoralitatea
Pretutindeni în VT imoralitatea a însoțit idolatria. Acest principiu este exemplificat cu putere în generația idolatră din vremea lui Ieremia (5:1-9; 7:3-11; 23:10-14). Corupția morală a urmat în mod inevitabil după eliminarea fricii de Dumnezeu și a respectului față de legea Lui. Desfrînarea și necinstea erau obișnuite chiar și între preoți și profeți (5:30 ș.urm.; 6:13-15; 14:14). În loc să oprească imoralitatea ei au contribuit la răspîndirea ei. Este ironic faptul că poporul lui Iuda, idolatru și imoral, continua să aibă un zel religios! Așa se explică afirmația lui Ieremia pe care o repetă adesea, și anume, că Dumnezeu pune un preț mai mare pe respectarea legii morale decît pe ceremonialul religios. Ieremia aplică acest pricipiu la respectul lui Iuda pentru chivotul legămîntului (3:16), Tablele Legii (31:31 ș.urm.), tăierea împrejur, ca semn al legămîntului (4:4; 6:10; 9:26), Templu (7:4, 10 ș.urm.; 11:15; 17:13; 26:6, 9, 12; 27:16) și sistemul de jertfe (6:20; 7:21 ș.urm.; 11:15; 14:12).

d. Ieremia și judecata
Cum este și firesc, inevitabilitatea judecății a ocupat un loc proeminent în mesajul lui Ieremia. Pedeapsa lui Iuda din partea lui Dumnezeu a luat multe forme, cum sînt seceta și foametea (5:24; 14:1-6) și invazia unor armate străine (1:13-16; 4:11-22; 5:15-19; 6:1-15 etc.). În mod inexorabil, marea zi de judecată a venit atunci cînd a apărut instrumentul lui Dumnezeu pentru pedepsirea țării apostate a lui Iuda (25:9; 52:1-30). Cadrul istoric în care sînt prezentate aceste profeții despre judecată ar trebui să devină mai clar o dată cu publicarea *Cronicilor regilor caldeeni* (626-556 î.d.Cr.), la care au fost făcute deja referiri. Cronica descrie o serie de evenimente internaționale care au avut loc în timpul vieții lui Ieremia și indicii cu privire la acestea se găsesc în profețiile sale împotriva țărilor străine. Nu încape îndoială că profețiile sale împotriva popoarelor din cap. 25 au fost scrise sub influența primei înaintări a lui Nebucadnețar către V (Ier. 25:1; *cf.* v. 9). Cap. 46 începe cu o referire la bătălia de la Carchemiș din anul 605. Urmează apoi o profeție legată de campania lui Nebucadnețar împotriva Egiptului (46:13-26). Cronica babiloniană furnizează de asemenea un temei faptic pentru profeția lui Ieremia împotriva Chedarului și Hațorului (49:28-33) și împotriva Elamului (49:34-39). Cronica relatează de asemenea raidurile lui Nebucadnețar în anul 599 împotriva triburilor arabe (*cf.* Ier. 49:29, 32), iar în anul 596 campania lui împotriva Elamului. Pînă acum această profeție nu a avut o bază istorică. Pentru a înțelege mai bine lumina revărsată de Cronica babiloniană asupra datării și autenticității profețiilor din Ieremia 46-51, vezi *JBL* 75, 1956, p. 282 ș.urm.

e. Ieremia și profeții falși
Considerația deosebită pe care a avut-o Ieremia cu privire la chemarea sa și angajarea lui totală au stîrnit în el un antagonism fără compromis față de profeții și preoții oportuniști, iar aceștia la rîndul lor i-au fost dușmani înfocați. Polemica majoră a lui Ieremia cu preoții a fost stîrnită de obiceiul acestora de a profita de pe urma slujbei lor și de afirmația lor că Templul din Ierusalim nu va cădea niciodată în mîinile babilonienilor (6:13; 18:18; 29:25-32 etc.). Profeții falși au întărit acest optimism facil în poporul lui Iuda care era amăgit (8:10-17; 14:14-18; 23:9-40 etc.).

f. Speranța lui Ieremia
Spre deosebire de profeții falși, Ieremia a fost un propovăduitor al judecății, care nu s-a compromis. Totuși, în mesajul de vestire a judecății se întrezăreau și sclipiri de speranță. Exilul lui Iuda în Babilon nu avea să dureze veșnic (25:11; 29; 10). De fapt, însuși Babilonul avea să fie cucerit (50 ș.urm.). Acest cuvînt de speranță cu privire la supraviețuirea lui Iuda în judecată a fost prezent în mesajul lui Ieremia încă de la început (3:14-25; 12:14-17), dar pe măsură ce situația a devenit mai amenințătoare, încrederea lui Ieremia a strălucit mai puternic (23:1-8; 30-33). Și tocmai această speranță a dat naștere marelui său act de credință în zilele cele mai întunecate (32:1-15).

g. Ieremia și religia lui Iuda
Așadar, Ieremia a putut anticipa cu resemnare distrugerea Templului, căderea dinastiei Davidice, încetarea sistemului de jertfe și a slujbei preoților. El a proclamat chiar și că tăierea împrejur, ca semn al legămîntului, era în mare măsură lipsită de sens dacă nu era însoțită de o tăiere împrejur a inimii (4:4; 9:26, *cf.* 6:10). Încrederea în Templu, în jertfe și preoți era zadarnică dacă nu era însoțită de o schimbare a inimii (7:4-15, 21-26). Chiar și chivotul legămîntului avea să fie înlăturat (3:16). Cunoașterea Legii neînsoțită de ascultarea de Lege era lipsită de valoare (2:8; 5:13, 30 ș.urm.; 8:8). De aceea Ieremia vede necesitatea ca legea să fie scrisă nu pe table de piatră ci în inimi, ducînd în felul acesta la o ascultare spontană și perfectă (31:31-34; 32:40). Dispariția semnelor exterioare ale legămîntului nu a însemnat sfîrșitul legămîntului ci înnoirea lui într-o formă mai glorioasă (33:14-26).

h. Ieremia și viitorul ideal
Ieremia privește dincolo de întoarcerea lui Iuda din exil și de reluarea vieții în Palestina (30:17-22; 32:15, 44; 33:9-13). În viitorul ideal și Samaria avea să aibă un rol (3:18; 31:4-9), va domina abundența (31:12-14), Ierusalimul va fi sfînt pentru Domnul (31:23, 38-40) și va fi numit „Domnul este neprihănirea (îndreptățirea) noastră“ (33:16). Locuitorii lui se vor întoarce la Domnul cu pocăință (3:22-25; 31:18-20) și din toată inima (24:7). Dumnezeu îi va ierta (31:34b), va pune frica de Domnul în ei (32:37-40), va instaura stăpînirea Prințului Mesianic asupra lor (23:5 ș.urm.) și va permite popoarelor străine să fie părtașe la binecuvîntare (16:19; 3:17; 30:9).

Templul din Ierusalim și la care slujeau preoți nelevitici. În cursul acestui proces a fost schimbată și data Sărbătorii corturilor (1 Împ. 12:31-32). Viței infami probabil că nu au fost reprezentări ale divinității ci piedestalul pe care se presupunea că stă Iahveh cel nevăzut (*cf.* W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*[2], 1957, p. 299-301). Ei au amenințat legămîntul credinței prin încurajarea unei îmbinări a venerării lui Iahve cu cultul fertilității al lui Baal și au atras mustrări din partea profeților (*de ex.*, omul lui Dumnezeu, 1 Împ. 13:1 ș.urm.; Ahiia, 1 Împ. 14:14-16). Urcarea lui Ieroboam pe tron prin alegerea poporului și nu pe baza dreptului ereditar a condamnat de la bun început regatul de N la instabilitate dinastică. Cultul său regal a stabilit un tipar pentru succesorii săi care sînt evaluați în general ca regi care au perpetuat păcatele lui (*de ex.*, 1 Împ. 16:26).

BIBLIOGRAFIE. M. Aberbach, L. Smolar, în *IDBS*, 1976, p. 473-475; J. Bright, *A History of Israel*[2], 1972, p. 226-235; J. Gray, *1 and 2 Kings*[2], *1970*; *EJ*, *9*, col. 1371-1374; M. Noth, *The History of Israel*[2], 1960, p. 225 ș.urm.; M. Haran, VT 17, 1967, p. 266 ș.urm., 325 ș.urm.

2. Ieroboam II (cca 793-753 î.d.Cr.) a fost al 4-lea rege din dinastia lui Iehu și unul dintre cei mai iluștri domnitori ai Israelului (2 Împ. 14:23-29). Fiind coregent cu tatăl său timp de un deceniu, Ieroboam II a continuat politica lui Ioas de expansiune agresivă. Ajutat de campaniile lui Adad-Nirari (805-802 î.d.Cr.) care a zdrobit regatul aramaic și de preocuparea Asiriei cu Armenia, el a putut restaura granițele lui Israel la cele din vremea lui Solomon și a împlinit în felul acesta profeția lui Iona (2 Împ. 14:25).

Abilitatea administrativă a lui Ieroboam, combinată cu relativa lipsă de atacuri străine, a dus la o prosperitate economică fără egal. Excavațiile făcute la *Samaria, care includ descoperirea unor ostraca samaritene, au demonstrat grandoarea cetății fortificate, cît și luxul și închinarea falsă care au chinuit sufletul neprihănit al lui Amos (de ex. Amos 6:1-7; 5:26; 8:14). Bogăția și sărăcia extremă (Amos 2:6-7), ritualul religios golit de conținut (Amos 5:21-24; 7: 10-17) și siguranța falsă (Amos 6:1-8) au fost cîteva dintre caracteristicile domniei îndelungate a lui Ieroboam. Profeția întunecată a lui Amos (7:9) a fost confirmată de *lovitura de stat* reușită a lui Șalum împotriva lui Zaharia (al cărui nume arată că Ieroboam a păstrat oarecare respect pentru Iahveh, 2 Împ. 15:8-12), care a pus capăt dinastiei lui Iehu. Vezi B. J. Bright, *op. cit.*, p. 254-256; *EJ*, 9, col. 1374-1375; M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, 1957, p. 89-95. D.A.H.

IERTARE.

I. În Vechiul Testament

În VT ideea de iertare este comunicată în principal prin cuvinte care derivă de la trei rădăcini. *kpr* comunică de obicei ideea de ispășire și este folosit frecvent în legătură cu jertfele. Cînd este *folosit pentru „a ierta"* se subînțelege că a fost făcută ispășire. Verbul *nś'* înseamnă „a ridica", „a purta" și ne prezintă o imagine *plastică a păcatului care este ridicat de pe păcătos* și îndepărtat imediat. A treia rădăcină este *slh*, cu o origine necunoscută, dar care corespunde destul de mult cu termenul nostru „a ierta". Primul și ultimul termen sînt folosiți întotdeauna cu privire la iertarea lui Dumnezeu, dar *nś'* este folosit și pentru iertarea umană.

Iertarea nu este privită ca un truism, ceva care este în natura lucrurilor. Pasajele care spun că Domnul nu iartă anumite păcate abundă (Deut. 29:20; 2 Împ. 24:4; Ier. 5:7; Plîn. 3:42). Cînd este obținută iertarea, ea trebuit primită cu recunoștință și trebuie privită cu respect și cu uimire. Păcatul merită pedeapsă. Iertarea este un har uluitor. „La Tine este iertare", spune Psalmistul și apoi adaugă (un lucru care poate fi surprinzător pentru noi), „ca să fii temut" (Ps. 130:4).

Iertarea este legată de ispășire. Termenul *slh* este asociat în repetate rînduri cu jertfele și, așa cum am văzut, verbul derivat de la rădăcina *kpr* are în esență înțelesul de „a face ispășire". De asemenea, se poate să nu fie o coincidență în faptul că *nś'*, în afară de faptul că este folosit cu referire la iertarea păcatului, este folosit și pentru purtarea pedepsei păcatului (Num. 14:33 ș.urm.; Ezec. 14:10). *Cele două idei par* să fie legate. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu este o Ființă aspră care nu va ierta fără un *quid pro quo*. El este un Dumnezeu al harului și însăși mijloacele de îndepărtare a păcatului sînt instituite de El. Sacrificiile sînt de folos numai pentru că El a dat sîngele ca un mijloc de a face ispășirea (Lev. 17:11). VT nu spune nimic despre o iertare stoarsă de la un Dumnezeu care nu a vrut să o dea sau de o iertare cumpărată cu mită.

Prin urmare, iertarea este posibilă numai pentru că Dumnezeu este un Dumnezeu al harului, sau, ca să folosim expresia minunată din Neem. 9:17, „un Dumnezeu gata să ierte". „La Domnul, Dumnezeul nostru, însă, este îndurarea și iertarea" (Dan. 9:9). Un pasaj foarte instructiv pentru înțelegerea iertării în VT este Exod. 34:6 ș.urm.: „Domnul, Dumnezeu este un Dumnezeu plin de îndurare și milostiv, încet la mînie, plin de bunătate și credincioșie, care Își ține dragostea pînă la al miilea neam, iartă fărădelegea, răzvrătirea și păcatul, dar nu socotește pe cel vinovat drept nevinovat". Iertarea își are rădăcina în natura lui Dumnezeu ca Dumnezeu îndurător. Dar iertarea dată de El nu este oarbă. El „nu socotește pe cel vinovat drept nevinovat". Pentru a fi iertat omul trebuie să dea dovadă de pocăință. Deși aceasta nu este prezentată ca o cerință *formală, este subînțeleasă în toate pasa*jele. Păcătoșii care se căiesc sînt iertați. Oamenii care nu se căiesc, care continuă să meargă pe calea lor, nu sînt iertați.

Trebuie să observăm că ideea de iertare este comunicată cel mai plastic prin alte imagini decît folosirea celor trei cuvinte de bază pentru iertare. Astfel, Psalmistul ne spune: „Cît este de departe răsăritul de apus, atît de mult depărtează El fărădelegile noastre de la noi" (Ps. 103:12). Isaia spune că Dumnezeu aruncă toate păcatele profetului în urma sa (Is. 38:17) și că El „șterge" nelegiuirile poporului (Is. 43:25; *cf.* Ps. 51:1, 9). În Ier. 31:34 Domnul spune: „Nu-Mi voi mai aduce aminte de păcatul lor", iar Mica spune că El aruncă păcatele „în fundul mării" (Mica 7:19). Asemenea expresii plastice pun accentul pe caracterul *deplin al iertării date de Dumnezeu*. Cînd El iartă, problema păcatelor oamenilor este soluționată pe deplin. Dumnezeu nu le mai vede.

II. În Noul Testament

În NT sînt două verbe principale pe care să le examinăm, *charizomai* (care înseamnă „a trata cu har")

și *aphiēmi* („a trimite departe", „a dezlega"). Substantivul *aphesis*, „iertare", este întîlnit de asemenea frecvent. Există alte două cuvinte, *apolyō*, „a elibera, a dezlega", folosit în Luca 6:37, „iertați și vi se va ierta", și *paresis*, „a trece pe lîngă", un termen folosit în Rom. 3:25 în care se afirmă că Dumnezeu a trecut peste (a trecut cu vederea) păcatele făcute în vremurile de mai demult.

În NT sînt clarificate cîteva aspecte. Un aspect este că păcătosul iertat trebuie să-i ierte pe alții. Lucrul acesta este spus răspicat în Luca 6:37, citat mai sus, în rugăciunea „Tatăl nostru" și în alte locuri. Dorința de a-i ierta pe alții indică în parte faptul că ne-am pocăit cu adevărat. De asemenea, iertarea trebuie să fie acordată din toată inima. Ea izvorăște din iertarea lui Cristos pentru noi și trebuie să fie ca și iertarea dată de Cristos: „Cum v-a iertat Cristos, așa iertați-vă și voi" (Col. 3:13). Cristos insistă asupra aceluiași lucru de cîteva ori în pilda slujitorului nerecunoscător (Mat. 18:23-35).

Iertarea nu este legată frecvent direct de cruce, deși uneori se face așa, ca în Efes. 1:7: „În El avem răscumpărarea, prin sîngele Lui iertarea păcatelor". De asemenea, în Mat. 26:28 ni se spune că sîngele lui Cristos a fost vărsat „pentru mulți, spre iertarea păcatelor". Cel mai frecvent iertarea este legată direct de Cristos. Dumnezeu „v-a iertat ... în Cristos" (Efes. 4:32). „Dumnezeu L-a înălțat ... ca să dea lui Israel pocăință și iertarea păcatelor" (Fapt. 5:31). „În El vi se vestește iertarea păcatelor" (Fapt. 13:38). Alături de acestea ar trebui să punem pasaje în care Isus, în timpul vieții Sale în trup omenesc, a declarat că oamenii au fost iertați. De fapt, în incidentul cu vindecarea omului paralizat care a fost coborît prin acoperiș, Isus a făcut minunea în mod expres „ca să știți că Fiul omului are putere pe pămînt să ierte păcatele" (Marcu 2:10). Persoana lui Cristos nu trebuie separată de lucrarea Lui. Iertarea de către Cristos sau prin Cristos înseamnă iertarea izvorîtă din tot ce este El și din tot ce face El. În particular, iertarea nu trebuie înțeleasă separată de cruce, cu atît mai mult cu cît se spune că moartea Lui a fost „pentru păcat" (*ISPĂȘIRE). Pe lîngă pasajele specifice care asociază iertarea cu moartea lui Cristos, există în NT o serie de pasaje care se ocupă cu moartea ispășitoare a Mîntuitorului.

Prin urmare, iertarea se bazează în esență pe lucrarea de ispășire făcută de Cristos. Aceasta înseamnă că este un act al harului. „El este credincios și drept, ca să ne ierte păcatele" (1 Ioan 1:9). Din partea omului se pune accentul, în repetate rînduri, pe pocăință. Ioan Botezătorul a predicat „botezul pocăinței spre iertarea păcatelor" (Marcu 1:4), o temă care este preluată de Petru cînd vorbește despre botezul creștin (Fapt. 2:38). Cristos însuși a poruncit ca „să se propovăduiască tuturor Neamurilor, în Numele Lui, pocăința și iertarea păcatelor" (Luca 24:47). Iertarea este legată de asemenea de credință (Fapt. 10:43; Iac. 5:15). Credința și pocăința nu trebuie privite ca niște merite pe baza cărora ni se cuvine iertarea. Dimpotrivă, ele sînt mijloacele prin care ne însușim harul lui Dumnezeu.

Trebuie menționate două subiecte dificile. Unul este privitor la păcatul împotriva Duhului Sfînt, care nu poate fi iertat niciodată (Mat. 12:31 ș.urm.; Marcu 2:38 ș.urm.; Luca 12:10; *cf.* 1 Ioan 5:16). Acest păcat nu este definit nicăieri. Dar în lumina învățăturii NT, în general, este imposibil să ne gîndim la el ca la un anumit păcat concret. Referirea pare să fie la o blasfemie continuă împotriva Duhului lui Dumnezeu de către un om care respinge în mod consecvent chemarea îndurătoare a lui Dumnezeu. Aceasta este cu adevărat blasfemie.

Celălalt subiect este în Ioan 20:23: „Celor ce le veți ierta păcatele, vor fi iertate". Este extrem de dificil să credem că Isus Cristos a lăsat în mîinile oamenilor decizia dacă păcatele altor oameni să fie iertate sau nu. Aspectele importante sînt folosirea pluralului (pronumele „le"; indică niște categorii, nu persoane) și timpul perfect (în original „au fost iertate" înseamnă literalmente că au fost iertate, și nu că „vor fi iertate"). Înțelesul pasajului pare să fie că atunci cînd sînt inspirați de Duhul Sfînt (v. 22) urmașii lui Isus vor putea spune cu precizie care categorii de oameni au păcatele lor iertate și care nu le au iertate.

BIBLIOGRAFIE. W. C. Morro în *ISBE;* V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 1941; H. R. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness*, 1947; *TDNT* 1, p. 509-512; 3, p. 300-301; 4, p. 295-307; 9, p. 372-402; H. Vorländer, *NIDNTT* 1, p. 697-703.

L.M.

IERUEL (Ebr. *y^erû'ēl*, „întemeiat de El"- LXX „Jeriel"). Este menționată de profetul Iahaziel ca fiind pustia unde Iosafat avea să se întîlnească cu moabiții și amoniții și unde avea să-i biruiască (2 Cron. 20:16). Se poate să fie identică cu pustia *Tecoa, sau să fie o parte din aceasta, ținutul care se întinde de la malurile de V ale Mării Moarte la N de En-Ghedi.

J.D.D.

IERUSALIM.

I. Introducere și descriere generală

Ierusalimul este unul dintre orașele faimoase ale lumii. Sub acest nume datează cel puțin din mileniul al 3-lea î.d.Cr.; în zilele noastre este considerat sacru de către adepții a trei dintre cele mai mari credințe monoteiste: iudaismul, creștinismul și islamismul. Orașul este așezat în dealurile lui Iuda, la vreo 50 km de la Mediterana și la peste 30 de km V de capătul de N al Mării Moarte. Este situat pe un podiș denivelat, care se înclină considerabil spre SE. În partea de E se află Muntele Măslinilor. Accesul spre cetate, cu excepția părții de N, este stînjenit de trei văi adînci care se unesc în Valea Siloam, în apropiere de fîntîna Bir Eyyub, la SE de oraș. Valea de la E este Chedron; valea de la V este numită în prezent Wadi al-Rababi și probabil că poate fi identificată cu Valea Hinoam; a treia vale împarte orașul în două înainte de a se îndrepta spre S și puțin spre E pentru a se uni cu celelalte două. Această ultimă vale nu este menționată sau numită în Scriptură (deși este posibil ca Macteș, Țef. 1:11, să fi fost numele unei părți a acestei văi), așa că de obicei este numită Valea Tyropoeon, adică, Valea Făcătorilor de brînză, cum o numește Josephus.

De fiecare parte a Văii Tyropoeon se ridică înălțimi și orașul poate fi împărțit în două jumătăți, la V și la E. Dacă ignorăm înălțimile mai mici, putem împărți fiecare dintre aceste secțiuni în dealurile de N și de S. Cînd vom examina creșterea și dezvoltarea orașului (vezi **IV**) va fi important să vizualizăm aceste detalii. Cînd discutăm despre înălțimea dealurilor și

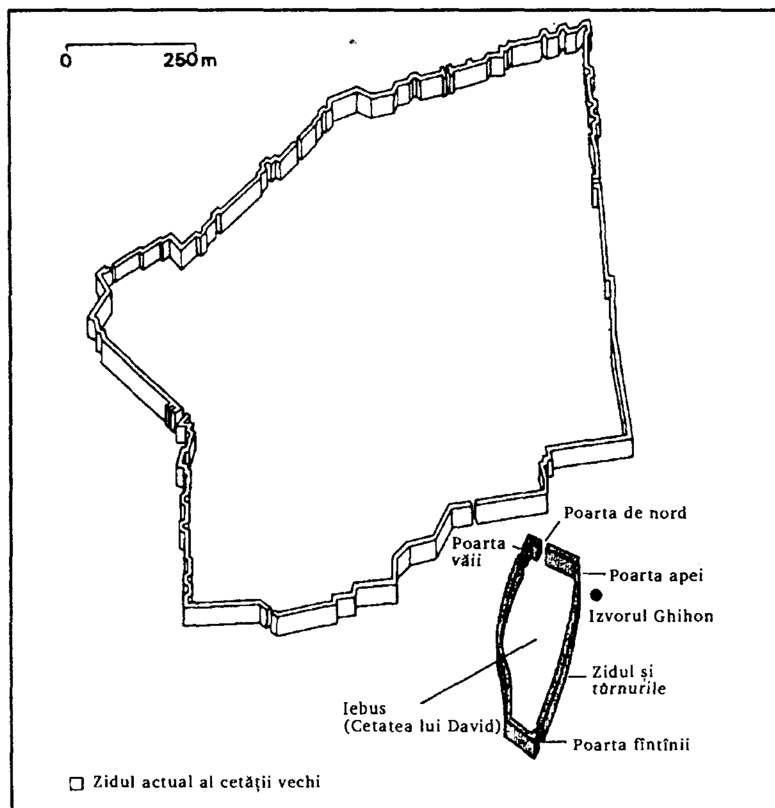
adîncimea văilor trebuie să ținem cont că acestea s-au schimbat considerabil în cursul secolelor. Lucrul acesta este inevitabil într-un oraș care a fost locuit în continuu timp de secole și mai ales cînd au avut loc distrugeri periodice. Straturi succesive de dărîmături s-au acumulat ajungînd în unele părți ale Ierusalimului la grosimi de 30 de metri. În cazul Ierusalimului un alt factor îl constituie în diferite perioade încercările de a umple văile (în special Tyropoeon) și de a micșora dealurile.

Alimentarea cu apă a Ierusalimului a prezentat întotdeauna probleme. În afară de Bir Eyyub, fîntîna menționată mai sus, numai Izvorul Fecioarei este unit printr-un apeduct cu Bazinul Siloam. Există în prezent și au existat în trecut și alte rezervoare, cum a fost Betesda în vremea NT și Bazinul Mamilla din zilele noastre, dar toate acestea sînt umplute cu apă de ploaie sau sînt alimentate prin apeducte. Bir Eyyub și Izvorul Fecioarei corespund probabil cu En-Roguel și Ghihon din Biblie. Bir Eyyub se află la SE de oraș, la joncțiunea celor trei văi menționate mai sus. Izvorul Fecioarei este la N de Bir Eyyub, la E și puțin S de zone Templului. Astfel este evident că numai partea de SE a Ierusalimului are o sursă stabilă de apă. (Vezi A. Mazar, „The Aqueducts of Jerusalem", în Y. Yadin, *Jerusalem Revealed*, p. 79-84.

II. Numele

Înțelesul numelui nu este cert. Cuvîntul ebr. este scris de obicei *y^erûšālaim* în VT, dar aceasta este o formă anormală, întrucît ebr. nu poate avea două vocale consecutive. Anomalia a fost rezolvată în ebr. de mai tîrziu prin inserarea literei „y", dîndu-i forma *y^erûšālayim;* această formă apare de fapt de cîteva ori în VT, de ex. Ier. 26:18. Se poate ca acesta să fi fost un nume dual (terminația *-ayim* este duală), considerînd orașul ca fiind format din două. (În mod asemănător, numele ebr. pentru „Egipt", *misrayim*, pare să fie dual.) Este foarte probabil ca forma originală a cuvîntului ebr. a fost *y^erûšālēm*; acest fapt este scos în evidență de abrevierea *šālēm* în Ps. 76:2 și de forma aramaică a numelui *y^erûšlēm*, întîlnită în Ezra 5:14 etc.

Numele este pre-israelit și apare în Textele Execrative egiptene (secolele 19-18 î.d.Cr.; forma pare să fie Rushalimum) cît și în documente asiriene de mai tîrziu (*Urusalim* sau *Urisalimmu*). Numele apare de asemenea în arhiva de la *Ebla, cca 2500 î.d.Cr. Se crede că prima parte a numelui înseamnă „temelie" sau „întemeiere"; al doilea element, deși înrudit cu cuvîntul ebr. pentru „pace", probabil că se referă la început la zeitatea canaanită Șalem. Astfel, probabil că sensul original al numelui este „temelia lui Șalem"; în cursul vremii, însă, al doilea element a fost asociat în gîndirea evreilor cu „pace" (ebr. *šālôm*) (vezi Evr. 7:2).



Iebus, locul Cetății lui David, Ierusalimul, pe dealul de SE, Mt. Sion.

În greaca NT numele este transliterat în două moduri diferite: *Hierosolyma* (ca în Mat. 2:1) și *Hierousalēm* (ca în Mat. 23:37). Este evident că ultimul nume este o aproximare mai bună a pronunțării ebr. și este o dovadă în plus că vocala finală în numele ebraic este „*e*". Primul nume este elenizat în mod intenționat, pentru a-l face să fie un cuvînt care sună grecește; prima parte a cuvîntului ne amintește imediat cuvîntul gr. *hieros*, „sfînt" și probabil că numele întreg putea fi interpretat ca „Salemul sacru". LXX folosește numai *Hierousalēm*, în timp ce scriitorii clasici greci folosesc *Hierosolyma* (*de ex.* Polybius; și latinii, *de ex.* Plinius).

Ierusalimul este denumit în Is. 52:1 „cetatea sfîntă" și continuă să primească acest titlu pînă în zilele noastre. Expresia ebr. este *'îr haq-qōdeš*, care este tradusă literal „cetatea sfințeniei". Probabil că motivul pentru care i s-a dat acest titlu este că în Ierusalim se afla Templul, locul pe care Dumnezeu l-a stabilit ca să Se întîlnească cu poporul Său. De aceea cuvîntul *qōdeš* a ajuns să însemne atît „sanctuar" cît și „sfințenie". Prin urmare, pentru iudaism Ierusalimul a fost cetatea sfîntă fără rival. A fost normal ca Pavel și Ioan, văzînd că cetatea pămîntească era departe de a fi perfectă, să numească locul unde Dumnezeu locuiește în sfințenie adevărată „Ierusalimul de sus" (Gal. 4:26) și „noul Ierusalim" (Apoc. 21:2).

Pentru alte nume pe care le-a purtat cetatea, vezi **III**, în succesiunea istorică.

III. Istoria

Au fost descoperite la Ierusalim urme de așezări preistorice, dar începuturile acestei cetăți nu pot fi urmărite cu exactitate. După o simplă menționare în Textele Execrative egiptene de la începutul mileniului al 2-lea, ea reapare în Scrisorile de la el-Amarna din secolul al 14-lea, cînd era condusă de un rege numit Abd Khiba. Pe vremea aceea era sub suzeranitatea Egiptului și probabil că nu era decît o fortăreață în munți. Este posibil ca Pentateuhul să se refere la cetate numind-o Salem (Gen. 14:18) și muntele din „țara Moria", în Gen. 22:2. Potrivit unei tradiții foarte vechi, acesta a fost locul unde a fost construit Templul, dar nu există nici o dovadă pentru lucrul acesta. În ce privește Salemul, este aproape cert că poate fi identificat cu Ierusalimul (*cf.* Ps. 76:2); dacă este așa, înseamnă că pe vremea lui Avraam era condus de un rege numit Melhisedec, care era de asemenea „preot al Dumnezeului Prea Înalt" (*'el 'elyôn*).

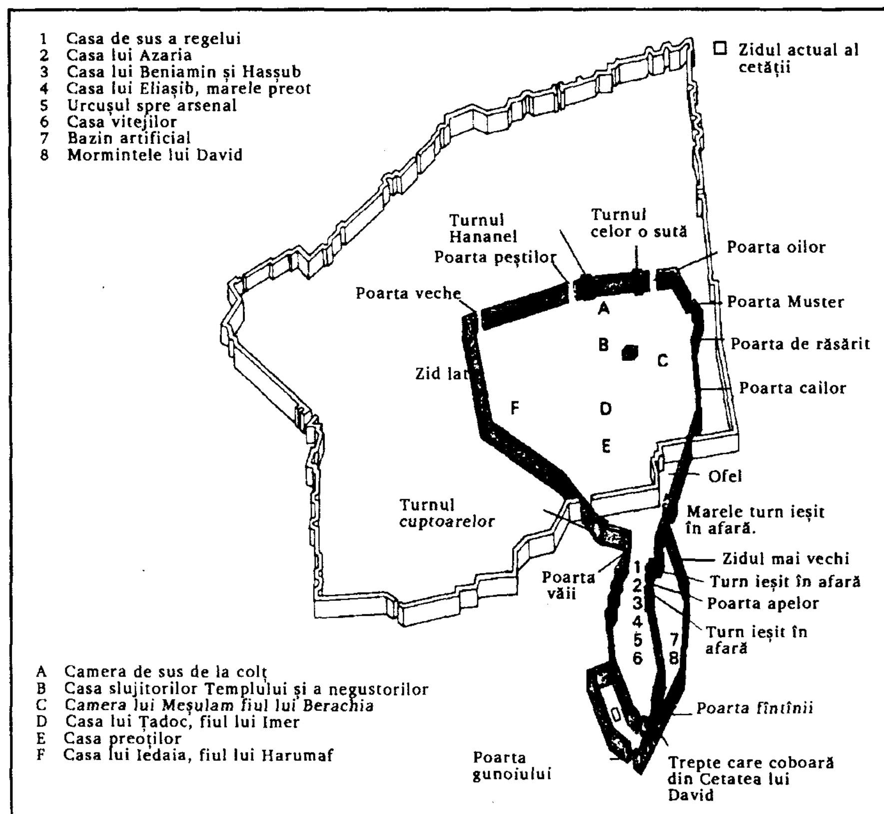
Ierusalimul de la Solomon pînă la Ezechia, indicînd extinderea spre N și V, inclusiv zona Templului.

Cînd israeliţii au intrat în Canaan au găsit Ierusalimul în mîinile unui trib semitic indigen, iebusiţii, peste care domnea un rege numit Adoni-Ţedec. Acest domnitor a format o alianţă împotriva lui Iosua, care i-a înfrînt în mod decisiv; dar Iosua nu a cucerit cetatea şi lucrul acesta s-a datorat fără îndoială poziţiei naturale favorabile. A rămas în mîinile iebusiţilor şi a purtat numele Iebus. Comparînd Jud. 1:8 şi 1:21, se pare că Iuda a înfrînt pe locuitorii din afara zidurilor fortăreţei şi că Beniamin a ocupat această parte, trăind în pace cu iebusiţii din fortăreaţă.

Aşa stăteau lucrurile cînd David a ajuns rege. Prima lui capitală a fost Hebron, dar la scurtă vreme el şi-a dat seama de valoarea Ierusalimului şi şi-a pus în gînd să-l cucerească. Aceasta nu a fost numai o manevră tactică, ci şi una diplomatică, deoarece prin folosirea unei cetăţi de la graniţa dintre Beniamin şi Iuda putea reduce invidia dintre cele două triburi. Iebusiţii se credeau în siguranţă în spatele zidurilor fortăreţei lor, dar oamenii lui David au folosit un mod neaşteptat de a pătrunde şi au luat cetatea prin surprindere (2 Sam. 5:6 ş.urm.). În pasajul acesta întîlnim un al treilea nume, „Sion". Probabil că acesta a fost numele dealului pe care era zidită cetăţuia; Vincent, însă, crede că numele a fost dat la început clădirii fortăreţei şi nu terenului pe care a fost construită.

După ce a cucerit cetatea, David a îmbunătăţit fortificaţiile şi- a construit un palat; de asemenea, a adus chivotul legămîntului în noua sa capitală. Solomon a continuat lucrarea de fortificare, dar cea mai mare realizare a sa a fost construirea Templului. După moartea sa şi după împărţirea regatului, Ierusalimul a intrat în declin, fiind doar capitala ţării lui Iuda. În al 5-lea an al succesorului lui Solomon, Roboam, Templul şi palatul regal au fost jefuite de trupele egiptene (1 Împ. 14:25 ş.urm.). Hoarde de filisteni şi arabi au jefuit din nou palatul în timpul domniei lui Ioram. În timpul domniei lui Amaţia a avut loc o ceartă cu regele regatului de N, Ioas şi, ca urmare, o parte a zidurilor cetăţii au fost dărîmate, iar Templul şi palatul au fost jefuite din nou. Ozia a reparat fortificaţiile, astfel, în timpul domniei lui Ahaz, cetatea a putut rezista la atacurile combinate ale armatelor din Siria şi Israel. La scurtă vreme după aceasta regatul de N a căzut în mîinile asirienilor. Ezechia, regele lui Iuda, a avut un motiv serios să se teamă şi el de Asiria, dar Ierusalimul a scăpat în mod providenţial. Pentru eventualitatea unui asediu el a construit o conductă care să îmbunătăţească aprovizionarea cu apă a cetăţii.

Nebucadneţar, regele Babilonului, a cucerit Ierusalimul în 597, iar în 587 î.d.Cr. a distrus cetatea şi Templul. La sfîrşitul acelui secol evreilor, care se aflau



Recostituire probabilă a Ierusalimului reconstruit de Neemia în sec. al 5-lea î.d.Cr.

acum sub stăpînire persană, li s-a permis să se întoarcă în țara și în cetatea lor și au reconstruit Templul, dar zidurile cetății au rămas în ruină pînă cînd le-a reclădit Neemia pe la jumătatea secolului al 5-lea î.d.Cr. Alexandru cel Mare a pus capăt puterii Persiei la sfîrșitul secolului al 4-lea, iar după moartea sa, generalul Ptolemeu, fondatorul dinastiei Ptolemeilor din Egipt, a ocupat Ierusalimul și l-a inclus în teritoriile sale. În 198 î.d.Cr. Palestina a căzut în mîinile lui Antiochus II, regele Seleucid al Siriei. Peste aproximativ 30 de ani, Antiochus IV a intrat în Ierusalim, i-a distrus zidurile, a jefuit și a pîngărit Templul; a instalat o garnizoană siriană în cetate, pe Acra. Iuda Macabeul a condus o revoltă a evreilor și în anul 165 î.d.Cr. Templul a fost rededicat. El și succesorii săi au cîștigat treptat independența Iudeii, iar dinastia Hasmoneilor a stăpînit un Ierusalim liber pînă la jumătatea secolului 1 î.d.Cr., cînd a intervenit Roma. Generalii romani au pătruns în mod forțat în cetate în anii 63 și 54; în anul 40 o armată a parților a jefuit cetatea iar trei ani mai tîrziu, Irod cel Mare a trebuit să lupte ca să intre în cetate și să o ia în stăpînire. Mai întîi a trebuit să repare daunele produse de diferitele incursiuni; după aceea a lansat un program mare de construcții, ridicînd cîteva turnuri renumite. Cea mai renumită lucrare a sa a fost reconstruirea Templului, pe o scară mult mai mare, deși lucrarea nu a fost terminată în timpul vieții sale. Unul dintre turnurile sale a fost Antonia, dominînd zona Templului (acolo se afla o garnizoană romană care a venit în ajutorul lui Pavel, Fapt. 21:34).

Revolta evreiască împotriva romanilor în anul 66 d.Cr. nu a putut avea decît un singur final; în anul 70 d.Cr. generalul roman Titus a forțat în mod sistematic intrarea sa în Ierusalim și a distrus fortificațiile și Templul. El a păstrat trei turnuri; unul dintre ele, Phasael, dăinuiește pînă în zilele noastre și este inclus în așa-numitul „turn al lui David". Dar alte dezastre aveau să vină peste evrei: o altă revoltă în anul 132 î.d.Cr. a dus la reconstruirea Ierusalimului (pe o scară mult mai mică) ca o cetate păgînă, dedicată lui Jupiter Capitolinul, iar evreii au fost excluși din cetate. Această cetate a fost construită de împăratul Hadrian; el a numit cetatea nou construită Aelia Capitolina (numele a pătruns în limba arabă în forma Iliya). Abia în timpul domniei lui Constantin (la începutul secolului al 4-lea) li s-a permis evreilor să intre din nou în cetate. Începînd din timpul domniei sale cetatea a devenit creștină, în loc de păgînă, și au fost construite multe biserici și mănăstiri, dintre care se remarcă Biserica Sfîntului Mormînt.



Ierusalimul pe vremea lui Irod cel Mare

Ierusalimul a suferit multe vicisitudini din secolul al 2-lea încoace și a fost cucerit și ocupat de trupe și stăpîniri persane, arabe, turcești, cruciate, britanice și israelite. Cele mai importante programe de construcție în Orașul Vechi (spre deosebire de suburbiile moderne care cresc rapid) s-au datorat musulmanilor, cruciaților și sultanului Soliman Magnificul care în 1542 a reconstruit zidurile cetății așa cum pot fi văzute în zilele noastre. Israeliții îi dau orașuliu numele ebr. antic, *y^erûšālayim*; arabii îl numesc de obicei *al-Quds (al-Sharīf)*, „Sanctuarul (nobil)".

IV. Dezvoltarea și întinderea

Trebuie spus de la bun început că există multă incertitudine cu privire la istoria fizică a Ierusalimului. Lucrul acesta se datorează în parte dezastrelor și distrugerilor periodice, cît și straturilor de dărîmături care s-au adunat unele peste altele în cursul secolelor. Acești factori au cauzat desigur dificultăți, dar arheologii au reușit să le depășească într-o mare măsură. Problema specială a Ierusalimului este că a fost locuit în mod continuu și continuă să fie locuit, așa încît excavațiile nu pot fi făcute decît cu dificultate. Arheologii trebuie să sondeze unde se poate și nu unde cred ei că ar fi avantajos. Pe de altă parte, există o mulțime de tradiții, creștine, iudaice și musulmane; dar în multe cazuri nu este ușor să le evaluăm. De aceea continuă să existe incertitudine și controverse; totuși, în ultimul secol s-au efectuat numeroase lucrări arheologice valoroase și au fost rezolvate multe probleme.

Scripturile nu dau nicăieri o descriere sistematică a cetății. Cel mai mult se apropie de o asemenea descriere relatarea reconstruirii zidurilor de către Neemia. Dar există un număr mare de texte care ne dau unele informații. Acestea au fost puse laolaltă și îmbinate cu imaginea pe care ne-o formăm din arheologie. Cea mai veche descriere a cetății este aceea făcută de Josephus (*BJ* 5. 136-141); Josephus pregătește cadrul pentru relatarea cuceririi treptate a cetății de către Titus și armatele sale romane. Și această descriere trebuie să fie încadrată în imaginea generală.

Excavațiile au arătat în mod convingător că cetatea cea mai veche s-a aflat pe dealul de SE, o zonă care în prezent se află în întregime în incinta zidurilor cetății (zidul de S a fost mutat spre N în secolul al 2-lea d.Cr.). Trebuie să reținem exact că Sionul original s-a aflat pe coama de E; pe vremea lui Josephus numele lui a fost atribuit în mod eronat dealului de la SV.

Au rămas puține urme din perioada pre-iebusită, dar se poate deduce că pe coama dealului de SE s-a format un oraș mic, de unde se putea ajunge ușor la izvorul Ghihon din valea de la E. Iebusiții au mărit orașul într-o oarecare măsură, în special prin construirea teraselor din E, astfel încît zidul lor de E se afla în jos pe pantă, către izvor. Se pare că terasarea și zidul de E au avut nevoie de lucrări frecvente de întreținere și reparație pînă cînd, în cele din urmă,au fost distruse de către babilonieni, la începutul secolului al 6-lea î.d.Cr., după care zidul a fost construit din nou aproape de coama dealului. Opinia prezentă înclină să considere că și cuvîntul *„Millo" (de ex. 2 Sam. 5:9; 1 Împ. 9:15), derivat de la o rădăcină ebr. care înseamnă „a umple", se referă la această terasare.

Construirea caselor în afara zidurilor, era un lucru obișnuit, în timp de pace, iar din cînd în cînd, era nevoie de ziduri și fortificații noi. Cetatea lui David și Solomon s-a extins în special spre N, Templul fiind construit pe dealul de NE; probabil că palatul regal a fost situat într-o zonă între orașul vechi și zona Templului.

Această zonă intermediară probabil că este „Ofel" din pasaje cum sînt 2 Cron. 27:3 (numele înseamnă „umflătură" (extindere?), și a fost folosit cu referire și la citadela din alte cetăți, de ex. Samaria, *cf.* 2 Împ. 5:24); dar unii cercetători consideră că acest termen se referă la toată coama de E aflată la S de Templu. Cetatea iebusită, sau poate mai precis fortăreața centrală a ei, purta deja numele „Sion" (al cărui înțeles este incert; s-ar putea să însemne „zonă uscată" sau „înălțime") pe vremea cînd a fost cucerită de David, iar după aceea a fost numită „cetatea lui David" (*cf.* 2 Sam. 5:6-10; 1 Împ. 8:1). Numele „Sion" a devenit, sau a rămas, sinonim cu Ierusalimul în întregimea sa.

În vremurile de prosperitate din secolul al 8-lea î.d.Cr. cetatea s-a întins pentru prima oară spre culmea din V; se pare că această suburbie nouă a fost numită Cartierul al doilea (cealaltă mahala a cetății) sau Mișne (2 Împ. 22:14). A fost înconjurată de un zid construit mai tîrziu, fie în timpul domniei lui Ezechia (*cf.* 2 Cron. 32:5), fie ceva mai tîrziu. Este cert că această extindere a inclus dealul de NV, dar încă nu se știe dacă era ocupat în vremea aceea și dealul de SV. Arheologii evrei au tras concluzia că a fost ocupat și că Scăldătoarea Siloam se afla în interiorul zidurilor cetății pe vremea lui Ezechia; dar K. M. Kenyon continuă să susțină contrariul.

Ierusalimul a fost jefuit de trupele lui Nebucadnețar în 587 î.d.Cr.; majoritatea clădirilor au fost distruse și zidurile cetății au fost demolate. Templul a fost reconstruit la sfîrșitul secolului și Ierusalimul a avut din nou un număr mic de locuitori; dar abia pe la jumătatea secolului al 5-lea autoritățile persane au permis reconstruirea zidurilor cetății de către Neemia.

Nu încape îndoială că Neemia a reconstruit zidurile anterioare în măsura în care era practic, dar excavațiile arată clar că înălțimile din V au fost abandonate, la fel ca și coasta de E a dealului din SE. Terasarea iebusită a fost demolată complet pentru a folosi materialele pentru reparații și Neemia a retras zidul de E pînă la coama dealului.

Din nefericire, descrierea Ierusalimului contemporan făcută de Neemia prezintă numeroase probleme. Mai întîi, nu este clar care porți erau în zidul cetății și care duceau la Templu. Apoi, există numeroase dificultăți textuale în pasajele relevante din cartea lui Neemia. De asemenea, Neemia nu dă nici o indicație cu privire la orientarea (zidurilor) sau cu privire la schimbările de direcție. La aceasta se poate adăuga faptul că numele porților au fost schimbate din cînd în cînd. În lumina excavațiilor recente, se impune o revizuire a încercărilor mai vechi de a interpreta informațiile date de Neemia. Este destul de clar, însă, că circuitul descris în Neem. 3 este în sens anti-orar și începe în partea de N a cetății.

Există puține dovezi că orașul s-ar fi întins pe dealul de V înainte de secolul al 2-lea î.d.Cr. După revolta Macabeilor cetatea a început să crească din nou. Irod cel Mare a fost răspunzător pentru un program major de construcții la sfîrșitul secolului 1 î.d.Cr. și orașul a continuat să se dezvolte pînă cînd a fost

distrus la sfîrşitul Războiului Evreiesc (66-70 d.Cr.). Principala sursă literară de informaţii pentru această perioadă sînt scrierile lui Josephus, dar informaţiile lui lasă o serie de probleme nerezolvate.

Prima dintre aceste probleme este poziţia fortăreţei „Acra", o fortăreaţă siriană amplasată în Ierusalim în 169 î.d.Cr. Scopul acesteia a fost să menţină sub supraveghere curţile Templului, dar nici Josephus şi nici 1 Macabei nu arată clar dacă garnizoana a fost situată la N, V sau la S de Templu. Părerile rămîn împărţite, dar cele mai recente excavaţii tind să sprijine a treia dintre aceste posibilităţi. (Vezi *BASOR* 176, 1964, p. 10 ş.urm.).

A doua problemă este legată de cursul „Zidului al Doilea" şi a „Zidului al Treilea" menţionate de Josephus care ne spune că romanii au pătruns în Ierusalim în anul 70 d.Cr. prin străpungerea progresivă a celor trei ziduri de la N. Josephus descrie capetele celor trei ziduri, dar nu ne dă informaţii cu privire la linia urmată de fiecare dintre ele. Excavaţiile au completat informaţiile sale ici şi colo, dar continuă să rămînă multe incertitudini.

Astfel, rămăşiţele unui zid antic de la Poarta Damascului din zilele noastre au fost identificate de K. M. Kenyon ca făcînd parte din Zidul al Treilea, dar arheologii israelieni susţin că a făcut parte din Zidul al Doilea; alte descoperiri făcute înspre N au fost asociate cu Zidul al Treilea de către israelieni, dar Kenyon le-a asociat cu un zid de circumvalaţie (ridicat de Titus în timpul asediului Ierusalimului). Zidul al treilea a fost început de Agrippa I (41-44 d.Cr.) şi abia a fost terminat la izbucnirea Războiului Evreiesc în anul 66 d.Cr., aşa încît metodele stratigrafice nu pot fi folosite pentru a face distincţie între Zidul lui Agrippa şi Zidul lui Titus.

Un aspect care prezintă un interes deosebit în legătură cu Zidul al Doilea care trebuie să fi fost construit în secolul al 2-lea sau în secolul 1 î.d.Cr. (Josephus nu datează construirea lui), este poziţia lui faţă de Biserica Sfîntului Mormînt. Dacă se susţine că biserica se află pe locul răstignirii şi îngropării lui Cristos, amplasarea ei trebuie să fi fost în afara zidurilor cetăţii; timp de mulţi ani nu s-a ştiut dacă s-a aflat în interiorul sau în afara incintei Zidului al Doilea (Zidul al Treilea nu exista încă). S-a stabilit că această zonă s-a aflat la N de zid; prin urmare, se poate ca locul să fie autentic.

Cetatea a zăcut în ruină între anul 70 d.Cr. şi revolta lui Bar-Kokhba, vreo 60 de ani mai tîrziu. Împăratul Hadrian a reconstruit cetatea, numind-o Aelia Capitolina; cetatea lui a fost mult mai mică decît cetăţile anterioare, zidul de S fiind retras în mod permanent. În timpul erei creştine întinderea Ierusalimului nu a rămas constantă. Zona înconjurată de ziduri în zilele noastre („Oraşul Vechi") a fost definitivată de Soliman Magnificul în secolul al 16-lea.

V. Semnificaţia teologică

Printr-o metonimie naturală, numele „Sion" şi „Ierusalim" reprezintă adesea toţi locuitorii lui Iuda (chiar şi cînd erau duşi în exil) toţi locuitorii lui Israel sau întregul popor al lui Dumnezeu.

Ierusalimul joacă un rol teologic important în ambele Testamente; în această privinţă nu poate fi distins cu uşurinţă de perspectiva mai largă care include toată ţara. Sînt două motive dominante: Ierusalimul este în acelaşi timp locul infidelităţii şi neascultării evreilor, cît şi locul alegerii şi prezenţei lui Dumnezeu, locul protecţiei şi gloriei lui Dumnezeu. Istoria a demonstrat primul aspect, care în mod inevitabil a provocat mînia divină şi pedeapsa; gloria oraşului poate fi numai de domeniul viitorului. (Vezi în special Is. 1:21; 29:1-4; Mat. 23:37 ş.urm.; şi Ps. 78:68 ş.urm.; Is. 37:35; 54:11-17.) Contrastul dintre Ierusalimul real şi cel ideal a dat naştere în mod firesc la ideea Ierusalimului ceresc (*cf.* Gal. 4:25 ş.urm.; Evr. 12:22; Apoc. 21).

BIBLIOGRAFIE. Cu privire la istorie şi arheologie, vezi în special K. M. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, 1974, şi bibliografia inclusă; Y. Yadin (ed.), *Jerusalem Revealed*, 1975; B. Mazar, *The Mountain of the Lord*, 1975; *EAEHL*, 2, p. 579-647. Cu privire la condiţiile economice şi sociale, vezi J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969. Cu privire la teologie, vezi *TDNT* 7, p. 292-338; W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, 1974. D.F.P.

IESLE. Locul unde se pune mîncarea pentru animale în staul sau în grajd (Iov 39:9; Prov. 14:4; Is. 1:3). Termenul gr. *phatnē* are înţelesul mai general de „despărţitură în grajd" (Luca 13:15) şi este folosit în LXX pentru a traduce diferite cuvinte ebr., *'urwâ*, „despărţitură în grajd" (2 Cron. 32:28), *repet* (Hab. 3:17), *'ēbûs* (Iov 39:9; Prov. 14:4; Is. 1:3). În NT apare în Luca 2:7, 12, 16; 13:15.

Sînt cunoscute iesle şi în alte ţări în afară de Palestina. În Palestina grajdul sau staulul era lîngă casa stăpînului şi în grajd se afla o iesle. Grajdurile de la *Meghido, care sînt datate în vremea dinastiei lui Omri, aveau drept iesle nişte blocuri de calcar scobite. Tradiţia creştină susţine că Isus S-a născut într-o peşteră din apropierea Betleemului. În acest caz se poate ca ieslea să fi fost scobită în peretele de piatră. J.A.T.

IEŞIMON (Ebr. *y^e šîmōn*, „pustie", „deşert"). Se pare că este folosit ca substantiv propriu în Num. 21:20; 23:28; 1 Sam. 23:19, 24; 26:1, 3 (în rom. „pustie"). G. A. Smith a urmat ideea lui G. E. Wright şi F. V. Filson şi a identificat numele cu Pustia Iudeii, dar avem motive să credem că în textul din Numeri se referă la un loc la NE de Marea Moartă. Vezi GTT, p. 22 ş.urm. R.P.G.

IEŞURUN (Ebr. *y^e šurûn*, „cel drept (neprihănit)"; LXX „cel preaiubit"). O variantă poetică a numelui lui Israel (Deut. 32:15; 33:5, 26). Nume folosit cu referire la Robul ales (Is. 44:2), acelaşi cuvînt gr. din LXX este folosit cu referire la Isus (Efes. 1:6) şi biserică (Col. 3:12; 1 Tes. 1:4; 2 Tes. 2:3; Iuda 1). Termenul poate fi tradus „Poporul Legii" (vezi D. J. Wiseman, *Vox Evangelica* 8, 1973, p. 14). D.W.B.

IETRO. Socrul lui Moise, *Reuel, este numit Ietro în Exod. 3:1; 4:18. El a adus-o pe Sefora şi pe fiii lui Moise ca să se întîlnească cu Moise la Mt. Horeb şi a adus o jertfă lui Iahveh în semn de mulţumire pentru izbăvirea lui Israel. De asemenea, el l-a sfătuit pe Moise să încredinţeze altora adminstrarea justiţiei

(Exod. 18). Moise l-a convins pe Hobab, fiul lui Ietro, să se alăture israeliților. În Jud. 4:11 „Hobab Chenitul" este numit *hōtēn*-ul lui Moise, care probabil este un termen general pentru „rudenie prin alianță"; acest text, împreună cu Jud. 1:16, sînt singurele dovezi cu privire la descendența lui Ietro din familia Cheniților. Numele poate însemna „proeminență". J.P.U.L.

IEZANIA (Ebr. *y*ᵉ*zanyāhû*). Unul dintre comandanții militari ai țării lui Iuda care s-a alăturat lui Ghedalia la Mițpa (Ier. 40:8). El a fost unul dintre cei care au cerut sfatul lui Ieremia cu privire la plecarea în Egipt (Ier. 42:1 - LXX dă aici numele „Azaria", *cf.* 43:2). În 2 Împ. 25:23 numele lui apare ca *Iaazania. J.C.J.W.

IIE-ABARIM. Loc de popas în perioada Exodului, la graniță cu Moabul (Num. 21:11; 33:44-45). Iie-Abarim (ebr. *'iyyê hā'ᵃbārîm*, ruinele Abarimului sau ale regiunii mai îndepărtate). Abel îl identifică cu locul antic Mahaiy, la SE de Moab. Glueck îl plasează mai departe spre V, iar du Buit alege un loc în apropiere de rîul Arnon. Localizarea continuă să fie controversată. J.A.T.

IION. Oraș în N teritoriului lui Neftali, cucerit de sirienii conduși de *Ben-Hadad, alături de *Dan, și *Abel din Bet-Maaca (1 Împ. 15:20 = 2 Cron. 16:4). Mai tîrziu a fost cucerit de Tiglat Pileser III în 733 î.d.Cr. (2 Împ. 15:29). S-ar putea să fie Dan-Iaan din 2 Sam. 24:6. În general este identificat cu Tell Dibbin, la 30 km N de Lacul Huleh. D.W.B.

ILIE. Profetul lui Israel în secolul al 9-lea. Numele lui apare în VT ebr. *'ēlîyyâhû* și *'elîyyâ*, în VT gr. *Eleiou*, iar în NT *Eleias*. Numele înseamnă „Yah este El" sau „Iahveh este Dumnezeu".

În afară de referirea la Ilie în 1 Împ. 17:1 ca „Ilie Tișbitul, unul din locuitorii Galaadului", nu avem nici o altă informație cu privire la originea sa. Chiar și această referire este obscură. TM sugerează că deși Ilie locuia în Galaad *(mittōšābê gilᵉ'ād)*, locul lui natal a fost în altă parte (poate în Tișbe din Neftali). LXX redă *ek thesbōn tes galaad*, indicînd în felul acesta o localitate, Tișbe, din *Galaad. Josephus pare să fie de acord cu această interpretare (*Ant.* 8.319). În mod tradițional Tișbe a fost identificat cu un loc la 13 km N de Iaboc.

Lucrarea profetică a lui Ilie este relatată în 1 Împ. 17-19; 21; 2 Împ. 1-2. Aceste narațiuni sînt scrise în cea mai pură ebr. clasică, „de tipul celei care cu greu ar fi putut fi scrisă mai tîrziu de secolul al 8-lea" (W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 307). Nu se poate ca narațiunile să fi fost păstrate multă vreme în formă orală. Ele descriu propovăduirea lui Ilie în regatul de N, în timpul dinastiei lui Omri (*OMRI). Ilie a fost contemporan cu Ahab și Ahazia, iar din relatarea înălțării sale (2 Împ. 2) și din răspunsul la întrebarea lui Iosafat (2 Împ.3:11) putem trage concluzia că înălțarea lui a avut loc probabil pe vremea cînd Ioram s-a urcat pe tronul lui Israel. Această concluzie este confruntată cu o dificultate în 2 Cron. 21:12-15, dar dificultatea poate fi soluționată fie interpretînd că textul din 2 Împ. 8:16 afirmă co-regența lui Iosafat și Ioram, regii lui Iuda (*CRONOLOGIA VT) sau prin considerarea scrisorii ca o profeție făcută înainte de înălțarea lui.

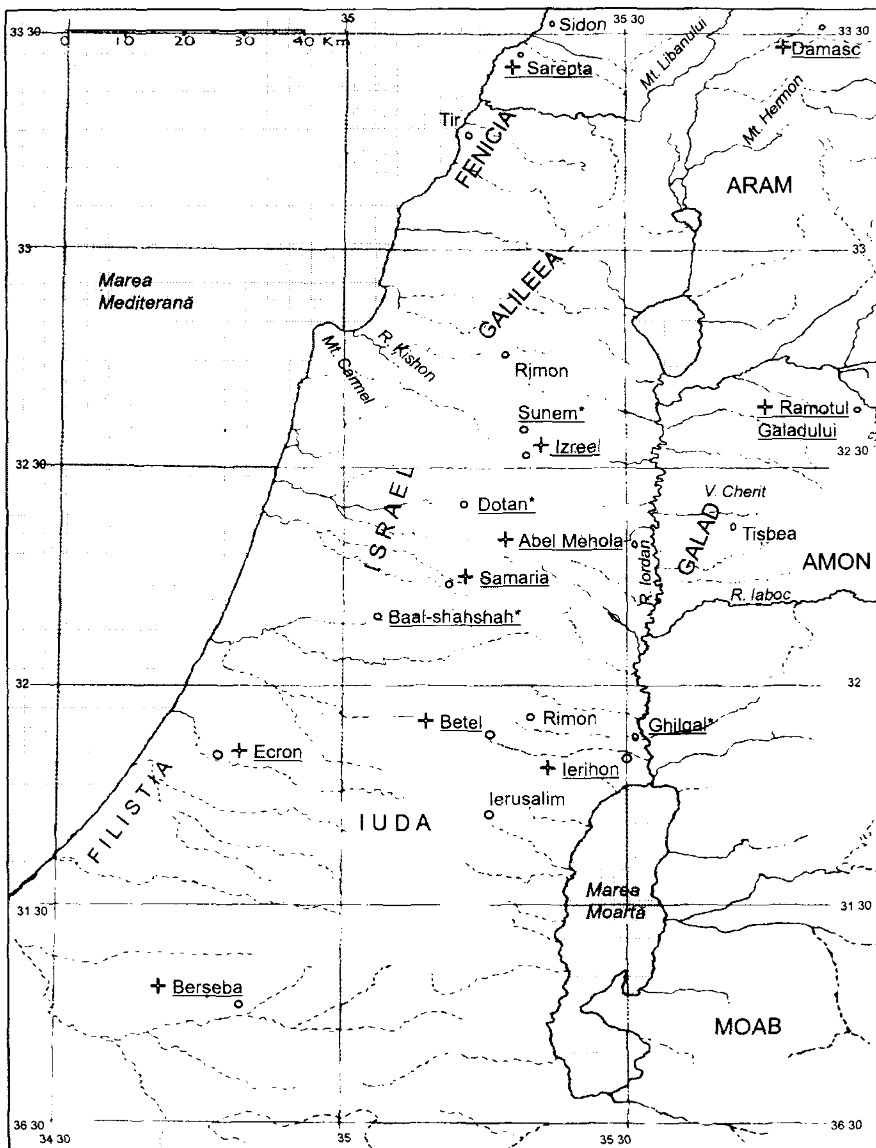
Ciclul despre Ilie prezintă șase întîmplări din viața profetului: prezicerea secetei și fuga lui, confruntarea de la Mt. Carmel, fuga la Horeb, incidentul cu Nabor, proorocia despre Ahazia, și înălțarea lui Ilie. Cu excepția ultimei întîmplări, toate celelalte se ocupă cu confruntarea dintre închinarea la Iahveh și închinarea la *Baal. Zeul Baal din aceste relatări este Baal- Melcart, zeul protector al Tirului. Ahab a adoptat această variantă feniciană a religiei naturaliste a Canaanului după ce s-a căsătorit cu *Izabela, prințesa din Tir (1 Împ. 16:30-33), dar Izabela a fost răspunzătoare pentru exterminarea închinării la Iahveh și propagarea cultului lui Baal în Israel (1 Împ. 18:4, 13, 19; 19:10, 14).

Ilie apare în prima întîmplare (1 Împ. 17) fără nici o introducere și după ce prezintă profeția pentru Ahab, anunțînd o secetă, s-a refugiat în afara jurisdicției lui Ahab, mai întîi la pîrîul Cherit, la E de Iordan, și apoi la Sarepta (în prezent Sarafend, lîngă Sidon, localitate care continuă să păstreze numele antic și care domină ruinele portului antic de la Marea Mediterană). Ilie a fost hrănit în mod miraculos în ambele locuri și în timp ce se afla la Sarepta a făcut o minune de vindecare (1 Împ. 17:17-24).

A doua întîmplare, trei ani mai tîrziu (1 Împ. 18:1; *cf.* Luca 4:25; Iac. 5:17, care urmează tradiția iudaică), relatează sfîrșitul secetei și înlăturarea închinării organizate la Baal pe Mt. Carmel. Seceta care a început și s-a oprit la cuvîntul lui Iahveh a fost o provocare la adresa suveranității lui Baal asupra naturii. 1 Împ. 17 l-a prezentat pe Ilie în bîrlogul lui Baal-Melcart, susținut de Iahveh în timp ce țara suferea (1 Împ. 17:12; *cf.* Jos., *Ant.* 8, 320-4). 1 Împ. 18 face publică provocarea și supremația lui Iahveh este demonstrată în mod spectaculos. Faptul că închinarea la Baal în Israel nu a fost eradicată la Mt. Carmel, reiese din textele referitoare la perioada care a urmat (de ex. 2 Împ. 10:18-21). Cu privire la prezența unui altar al lui Iahveh pe Mt. Carmel, vezi *Altar. Keil sugerează că acest altar a fost construit probabil de închinătorii evlavioși ai lui Iahveh, după împărțirea regatului. Unii comentatori omit complet 1 Împ. 18:30b, în timp ce alții omit v. 31-32a.

A treia întîmplare (1 Împ. 19), care descrie fuga lui Ilie la Horeb pentru a se feri de mînia Izabelei, este deosebit de semnificativă. Horeb a fost muntele sfînt unde Dumnezeul legămîntului lui Moise S-a făcut cunoscut și întoarcerea lui Ilie la acest loc reprezintă întoarcerea unui profet loial dar descurajat la însăși sursa credinței pentru care s-a luptat. Însărcinarea finală din 1 Împ. 19:15-18 se pare că a fost împlinită numai în parte de către Ilie. Urcarea lui Hazael pe tronul Siriei și a lui Iehu pe tronul lui Israel este relatată în ciclul despre *Elisei.

Întîmplarea cu Nabot (1 Împ. 21) ilustrează și justifică principiul încetățenit în conștiința religioasă a lui Israel că pămîntul aflat în proprietatea unei familii sau a unui clan din Israel era considerat un dar de la Iahve, iar nerecunoașterea acestui fapt și nerespectarea drepturilor individului și a familiei din comunitatea aflată sub legămînt atrage după sine judecata.



Locuri asociate cu activitatea profeților Ilie și Elisei.

Ilie apare ca un apărător al înaltelor cerințe etice ale credinței mozaice și care lipseau în cultul lui Baal.

A cincea întîmplare din 2 Împ. 1 continuă să *ilustreze confruntarea dintre Iahveh și Baal. Încrederea* lui Ahazia în zeul vieții din Siria, Baalzebub (Baalzebul în textele de la Ras Shamra, *cf.* Mat. 10:25; Baal-zebub, care înseamnă „Domnul muștelor", probabil că a fost un mod de a *ridiculiza zeitatea siriană*), atrage judecata lui Dumnezeu (2 Împ. 1:6, 16). O judecată arătată prin foc din cer cade și asupra celor care au vrut să se împotrivească cuvîntului lui Iahveh și să-i facă rău profetului (2 Împ. 1:9-15). Înălțarea lui Ilie într-un vîrtej de vînt (seara) pune capăt carierei sale profetice dramatice. Exclamația lui Elisei (2 Împ. 2:12) *este repetată* în 2 Împ. 13:14 cu referire la Elisei însuși.

Pot fi făcute două observații cu privire la importanța lui Ilie. În primul rînd, el face parte din tradiția *VT de profeție extatică, datînd încă din* zilele lui Samuel, și Ilie este de asemenea un înaintaș al profeților rapsozi din secolul al 8-lea sau al *profeților care au lăsat scrieri. Legătura lui cu tradiția mai veche este

văzută în faptul că el este mai întîi de toate un om de acțiune și deplasările lui dictate de Duhul sfidează așteptările umane (1 Împ. 18-12). Școala de profeți din zilele lui Samuel continuă să existe în cadrul lucrării lui Ilie (1 Împ. 18:4, 13; 2 Împ. 2:3, 5, 7). Legătura lui cu profeții de mai tîrziu constă în strădania lui continuă de a chema poporul la religia lui Moise, atît prin închinarea numai la Iahve cît și prin proclamarea standardelor mozaice de dreptate și neprihănire în comunitate. În amîndouă aceste privințe el anticipează profețiile mai complete ale lui Amos și Osea. Această propagare a credinței mozaice de către Ilie este susținută de cîteva detalii care sugerează o paralelă între Ilie și Moise. Întoarcerea lui Ilie la Horeb este suficient de sugestivă, dar să reținem de asemenea faptul că Ilie este însoțit și succedat de Elisei, la fel cum Moise a fost însoțit și succedat de Iosua. Această paralelă este izbitoare. Nu numai că moartea lui Moise a fost învăluită în mister (Deut. 34:6), ci și succesorul său a obținut loialitatea Israelului prin faptul că a fost însuflețit de același spirit ca și Moise și și-a dovedit vrednicia pentru slujba sa prin traversarea miraculoasă a rîului (Deut. 34:9; Ios. 4:14). Relatarea înălțării lui Ilie (2 Împ. 2) reproduce destul de exact acest tipar. De asemenea, faptul că Dumnezeu îi răspunde lui Ilie cu foc în două împrejurări (1 Împ. 18:38; 2 Împ. 1:10, 12) pare să ne îndrepte privirile în urmă spre manifestarea prezenței și judecății lui Dumnezeu prin focul din narațiunile Exodului (*de ex.* Exod. 13:21; 19:18; 24:17; Num. 11:1; 16:35). Nu este de mirare că în gîndirea hagadică evreiască Ilie a fost privit ca un omolog al lui Moise.

În al doilea rînd, ni se spune că lucrarea lui va fi reluată „înainte de a veni ziua Domnului, ziua aceea mare și înfricoșată" (Mal. 4:5-6). Această temă este foarte populară în Mișna iudaică (*TALMUD ȘI MIDRAȘ) și a fost un subiect obișnuit de discuție în timpul propovăduirii lui Isus (Marcu 8:28). Isus a indicat că porfeția lui Maleahi s-a referit la lucrarea lui *Ioan Botezătorul (Mat. 11:14; 17:12 ș.urm.). Ilie apare din nou în persoană pe Muntele Schimbării la față (Marcu 9:4) și este menționat și în altă parte în NT., în Luca 4:25-26, Rom. 11:2-4; Iac. 5:17-18.

În VT mai apar alți trei bărbați care poartă același nume: un preot din Beniamin (1 Cron. 8:27; ebr. *'ēlîyyā*) și apoi un preot și un laic care s-au căsătorit cu femei străine (Ezra 10:21, 26; ebr. *'ēlîyyâ*).

BIBLIOGRAFIE. E. Fohrer, *Elia*[2], 1968; R. S. Wallace, *Elijah and Elisha*, 1957; H. H. Rowley, *Men of God*, 1963, cap. 2; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 1963, cap. 2; comentarii despre cărțile Regilor, de J. A. Montgomery și H. S. Gehman, *ICC*, 1951, și J. Gray, *OTL*[2], 1970; F. James, *Personalities of the Old Testament*, cap. 9. B.L.S.

ILIRIC ILIRICUM, ILIRIA. Numele unui vast teritoriu muntos aflat la răsăritul Mării Adriatice, care se întinde înspre E pînă în regiunea centrală a Balcanilor și care ajunge pînă în NE Italiei, în N pînă la triburile celtice și în S, pînă în Macedonia. Numele este derivat de la unul dintre primele triburi din regiune pe care l-au întîlnit grecii. Locuitorii vorbeau dialecte care probabil că stau la baza limbii albaneze moderne. Romanii au ajuns în conflict cu unele triburi în secolul al 3-lea î.d.Cr., dar nu au cucerit regiunea decît în secolul 1 d.Cr., cînd a fost împărțită între provinciile Panonia și Dalmația. Pavel spune că pe vremea scrierii Epistolei către Romani (15:19) aceasta era limita activității sale de evanghelizare. Referirea lui pare să fie cuprinzătoare, dar nu se știe cînd și din ce direcție a intrat în această regiune (s-ar putea să fi fost din Macedonia, cînd a vizitat din nou provincia după lucrarea sa în Efes, Fapt. 20:1). A fost prima provincie în care se vorbea limba latină pe care a vizitat-o în cursul lucrării sale apostolice și se poate ca aceasta să-l fi pregătit pentru misiunea pe care intenționa să o facă în Spania, unde se vorbea de asemenea limba latină (Rom. 15:24, 28). B.F.C.A.

IMENEU. *Un învățător periculos asociat cu* *Alexandru (1 Tim. 1:19-20) și *Filet (2 Tim. 2:17). Faptul că Imeneu și Alexandru au fost dați de Pavel pe mîna lui Satan ne amintește de 1 Cor. 5:5; ambele pasaje au fost interpretate ca excomunicare (adică, predare în sfera (de influență a) lui Satan) și ca aplicare a unei pedepse corporale. Desigur, acestea nu sînt incompatibile, dar asemănarea verbală cu Iov 2:6 (LXX) și diferite alte acte disciplinare din biserica apostolică (*cf.* Fapt. 5:3-11; 8:20-24; 13:9-11; 1 Cor. 11:30) sugerează cel puțin că efectele fizice au fost incluse. Există paralele și în Textele Execrative (*cf.* *LAE*, p. 302). În orice caz, deși pedeapsa a fost drastică, a fost aplicată în spirit de îndurare și a avut ca intenție restaurarea.

Totuși, pedeapsa nu a fost urmată de pocăință atunci cînd s-a scris 2 Tim. 2:17. Greșeala lui Imeneu și a altora, descrisă în termeni clinici („roade ca gangrena"), continua să-l preocupe pe Pavel. Era vorba de o „spiritualizare" a învierii (incluzînd, fără îndoială, judecata), o doctrină care a fost întotdeauna ireconciliabilă cu gîndirea greacă: asemenea interpretări greșite au existat mai demult și în Corint (1 Cor. 15:12). Asemenea idei au luat forme diferite în religia gnostică: vezi afirmația învățătorilor falși în *Faptele lui Pavel și Tecla* 14 (care combină două idei): „Te vom învăța despre acea înviere pe care o proclamă, că a avut loc deja în copiii pe care îi avem, și noi vom învia cînd vom ajunge la cunoașterea adevăratului Dumnezeu" (trad. M. R. James, *Apocryphal New Testament*, p. 275).

Numele „Imeneu" (numele zeului căsătoriei) nu este prea des întîlnit. A.F.W.

IMN, vezi **CÎNTARE**

IMPERIUL ROMAN. Sensul modern în care este folosit acest termen nu este biblic și nici clasic și nici nu prezintă corect caracterul delicat și complex al metodelor romane de stăpînire a popoarelor din bazinul Mediteranei. Cuvîntul *imperium* semnifică în primul rînd autoritatea suverană încredințată de poporul roman magistraților aleși printr-un act special *(lex curiata)*. *Imperium* a fost întotdeauna o formă completă și cuprinzătoare de exercitare a puterii religioase, militare, juridice, legislative și electorale. Exercitarea acestei puteri era limitată prin posibilitatea intervenției tribunilor precum și de restricțiile tradiționale sau legale care limitau aplicarea ei la o anumită *provincie* sau sferă de activitate. O dată cu extinderea intereselor romane în străinătate, *provin-*

cia a devenit tot mai mult un termen geografic, pînă cînd folosirea sistematică a unui *imperium* magistral pentru stăpînirea unui „imperiu" a făcut posibilă folosirea termenului pentru a descrie o entitate geografică și administrativă. În vremea NT, însă, sistemul nu era nicidecum atît de complet și de rigid cum indică termenul.

I. Natura imperialismului roman

În general, crearea unei *provincii romane nu suspenda formele existente de guvernămînt și nici nu adăuga ceva la statul roman. „Guvernatorul" (nu exista un asemenea termen generic, ci era folosit titlul de magistrat respectiv) colabora cu forțele amicale din zona respectivă pentru a păstra securitatea militară a Romei și, în timp de pace funcția sa era în principal o funcție diplomatică. El se asemăna mai mult cu comandantul regional al trupelor dintr-o alianță militară modernă care servește interesele unei mari puteri și nu se asemăna cu guvernatorul unei colonii, care avea autoritate monarhică. Solidaritatea „imperiului" era mai curînd produsul preponderenței puterii Romei decît al unei administrații centralizate directe. Imperiul includea sute de state satelit, care erau legate de Roma prin tratate bilaterale și care se bucurau de drepturi și privilegii negociate separat. Deși este evident că romanii aveau capacitatea de a-și croi drum prin păienjenișul de pacte și tradiții, lucrul acesta nu se potrivea cu înclinația lor și nici cu interesul lor; adeseori îi găsim pe romani străduindu-se să convingă pe aliații nemulțumiți să se bucure de libertatea pe care o au ca și subordonați. În același timp avea loc un proces de asimilare prin acordarea cetățeniei romane unor indivizi și comunități, fapt care atrăgea loialitatea liderilor locali față de puterea romană.

II. Extinderea sistemului provincial

Arta imperialismului diplomatic, explicată mai sus, a fost dezvoltată în perioada de început a negocierilor Romei cu vecinii săi din Italia. Geniul său a fost atribuit de unii principiilor preoției fetiale, care impunea o respectare strictă a granițelor și nu accepta nici un alt temei pentru declararea războiului, caracterului de generozitate reciprocă al tratatelor romane vechi precum și idealului roman de patronare, care cerea loialitate strictă de la prieteni și clienți în schimbul protecției acordate. Oricare ar fi motivele, Roma a ajuns curînd să dobîndească o poziție de conducere în liga cetăților latine și apoi în decurs de cîteva secole, sub impactul invaziilor sporadice ale galilor și germanilor și sub impactul luptelor cu puteri de dincolo de mare, cum au fost Cartagina și unii monarhi eleniști, Roma a stabilit tratate cu toate statele italiene la S de valea Padului. Totuși, abia în anul 89 î.d.Cr. li s-a oferit acestor locuitori cetățenia romană și în felul acesta orașele au devenit municipalități ale republicii. Între timp un proces similar a avut loc în tot bazinul Mediteranei. La sfîrșitul primului Război Punic, Sicilia a devenit provincie (241 î.d.Cr.), iar amenințarea Cartaginei a făcut ca și Sardinia și Corsica să întreprindă acest pas (231 î.d.Cr.), la fel ca și Spania (197 î.d.Cr.); în fine a fost creată o provincie chiar în Africa, după distrugerea Cartaginei, în anul 146 î.d.Cr. La început romanii au ezitat să-și impună stăpînirea asupra statelor heleniste din E, pînă cînd după eșecul repetat al negocierilor libere, au fost create provincii în Macedonia (148 î.d.Cr.) și Ahaia (146 î.d.Cr.). În ciuda unei oarecare brutalități, manifestată în distrugerea Cartaginei și a Corintului în 146 î.d.Cr., avantajele sistemului provincial roman au ajuns să fie recunoscute curînd în afara granițelor Romei, așa cum se vede din faptul că trei state au fost trecute în sfera Romei prin testamentul domnitorilor lor, ducînd la stabilirea provinciilor Asia (133 î.d.Cr.), Bitinia și Cirene (74 î.d.Cr.). Romanii au fost ocupați cu rezolvarea problemelor proprii și amenințarea pe care au reprezentat-o pirații pentru comunicații a dus la crearea provinciilor Galia, Nabornese, Iliria și Cilicia.

Carierismul generalilor romani a început să joace un rol important. Pompei a adăugat Pontus la Bitinia și a creat provincia nouă Siria, ca rezultat al înfrîngerii lui Mitridate în 66 î.d.Cr.; în deceniul următor Cezar a deschis întreaga Galie și a stabilit puterea Romei pe Rin, de la Alpi pînă la Marea Nordului. Ultimul dintre statele eleniste mari, Egiptul, a devenit provincie după ce Augustus a înfrînt pe Antoniu și Cleopatra în 31 î.d.Cr. De atunci încolo a dus o politică de consolidare și nu de expansiune. Augustus a împins granița pînă la Dunăre, creînd provinciile Raetia, Noricum, Panonia și Moesia. În generația următoare dinastiile locale au fost succedate de guvernatori romani în mai multe regiuni. Galatia (25 î.d.Cr.) a fost urmată de Capadocia, Iudeea, Britania, Mauretania și Tracia (46 d.Cr.).

Perioada NT se situează așadar în punctul în care seria de provincii a fost încheiată și întregul bazin al Mediteranei a avut pentru prima oară o autoritate supraveghetoare uniformă. În același timp, guvernele pre-existente au continuat să prospere în multe cazuri, deși aveau prea puține perspective de progres în viitor. Procesul de încorporare directă în republica romană a continuat pînă cînd Caracala, în anul 212 d.Cr., a acordat cetățenie romană tuturor locuitorilor liberi din zona Mediteranei. De atunci încolo provinciile au devenit teritorii imperiale în sensul modern al cuvîntului.

III. Administrarea provinciilor

Pînă în secolul 1 î.d.Cr. provinciile erau date magistraților romani fie pentru anul lor de slujbă, fie pentru anul următor, cînd ei continuau să reprezinte imperiumul în calitate de pro-magistrați. Deși aristocrații erau educați într-un spirit de înaltă responsabilitate și se pregăteau temeinic în politică și justiție, totuși în majoritatea cazurilor, provinciile erau guvernate avîndu-se în vedere în permanență care este mișcarea politică următoare din capitală. Primul tribunal permanent a fost instituit la Roma pentru judecarea guvernatorilor provinciali pentru jecmănirea provinciilor. Deși competiția pentru aceste funcții a rămas necontrolată, crearea unor poziții de conducere pentru 3, 5 sau 10 ani nu a făcut decît să înrăutățească situația. Pozițiile lor au devenit baza pentru a încerca uzurparea militară a puterii. Statele satelit au fost lăsate într-o stare disperată. Ele s-au obișnuit să-și apere interesele împotriva guvernatorilor capricioși prin faptul că au căutat patronajul unor familii puternice din senat și pe perioade mai lungi de timp se făcea dreptate. În timpul celor 20 de ani de război civil care au urmat după traversarea Rubiconului (49 î.d.Cr.) provinciile au fost silite să treacă de partea cuiva și să riște bogăția și libertatea lor într-un conflict imprevizibil. Resursele Orientului au fost adunate de trei ori pentru a încerca o invazie a Italiei, dar de fiecare dată

invazia a eșuat. În cele din urmă biruitorului Augustus, i-a revenit sarcina să restaureze daunele în cursul domniei sale de 45 de ani. Întîi el a acceptat să conducă singur o provincie, luînd provinciile în care continua să fie nevoie de o garnizoană majoră, cum au fost Galia, Spania, Siria și Egiptul. Această conducere i-a fost înnoită periodic pînă la sfîrșitul vieții sale și obiceiul a fost păstrat în favoarea succesorilor săi. Comandanții regionali erau numiți de Augustus și în felul acesta s-a constituit o categorie de administratori de profesie și a fost posibilă pentru prima oară elaborarea unor planuri de perspectivă lungă.

Celelalte provincii au continuat să fie încredințate celor care erau angajați în cariera obișnuită de magistrați, dar posibilitatea folosirii poziției într-un mod nepotrivit a fost exclusă datorită puterii copleșitoare a Cezarilor și lipsa de experiență era de asemenea o piedică, așa încît în mare măsură a fost menținut standardul de administrare cezarian.

În cel mai rău caz, o provincie prost administrată putea fi transferată sub autoritatea Cezarului, cum s-a întîmplat cu Bitinia pe vremea lui Pliniu.

Trei dintre responsabilitățile guvernatorilor sînt bine ilustrate în NT. Prima era securitatea militară și ordinea publică. Teama de o intervenție romană din acest motiv a dus la trădarea lui Isus (Ioan 11:48-50), iar Pavel a fost arestat de romani pe baza presupunerii că ar fi fost un agitator (Fapt. 21:31-38). Conducerile de la Tesalonic (Fapt. 17:6-9) și Efes (Fapt. 19:40) indică paralizia care s-a strecurat din cauza fricii de o intervenție. Pe de altă parte, în statele feniciene (Fapt. 12:20) și la Listra (Fapt. 14:19) au loc evenimente violente fără să existe vreun semn de intervenție romană. A doua preocupare majoră era strîngerea veniturilor. Cezarii au modificat sistemul de impozite fixîndu-l pe o bază echitabilă, în funcție de recensămînt (Luca 2:1). Isus (Luca 20:22-25) și Pavel (Rom. 13:6-7) au apărat dreptul romanilor în această privință. A treia, și cea mai oneroasă dintre îndatoririle lor, era justiția. Prin trimitere de la autoritățile locale (Fapt. 19:38) sau prin apel împotriva lor (Fapt. 25:9-10), litigiile erau concentrate la tribunalele din Roma. Aveau loc întîrzieri mari datorită creșterii costului și a complexității procedurilor. Guvernatorii se străduiau să transfere povara înapoi pe umerii conducerii locale (Luca 23:7; Fapt. 18:15). Totuși, creștinii s-au alăturat altora în laudele aduse sistemului juridic roman (Fapt. 24:10; Rom. 13:4).

IV. Imperiul roman în gîndirea Noului Testament

În timp ce în NT relațiile complexe dintre guvernatori, conducători și republici sînt vizibile pretutindeni și sînt familiare scriitorilor NT, totul este străbătut de atmosfera cu adevărat imperială a dominării Cezarilor. Decretul lui cezar la dus pe Iosif la Betleem (Luca 2:4). Cezarul este antiteza lui Dumnezeu în zicala lui Isus (Luca 20:25). Invidia Cezarului a pecetluit condamnarea la moarte a lui Isus (Ioan 19:12). Cezarul a atras loialitatea superficială a iudeilor (Ioan 19:15), supunerea sporadică a grecilor (Fapt. 17:7) și încrederea apostolului (Fapt. 25:11). El este „împăratul" căruia creștinii îi datorează ascultare (1 Pet. 2:13). Totuși, înălțarea lui a fost fatală pentru loialitatea creștină. Este mai mult decît un sîmbure de adevăr în insinuarea repetată (Ioan 19-12; Fapt. 17:7; 25:8). În ultimă instanță creștinii aveau să-l sfideze. Isus a fost răstignit de oameni „nelegiuiți" (Fapt. 2:23). Justiția trîmbițată trebuia să fie respinsă de sfinți (1 Cor. 6:1). Cînd Cezarul a retaliat (Apoc. 17:6), blasfemia afirmațiilor sale a revelat nimicirea lui de mîna Domnului domnilor și Regelui regilor (Apoc. 17:14).

Astfel, în timp ce pacea imperială romană a reprezentat o cale deschisă pentru Evanghelie, aroganța imperială romană i-a dat o provocare de moarte.

BIBLIOGRAFIE. *CAH*, 9-11; G. H. Stevenson, *Roman Provincial Administration*, 1949; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; F. E. Adcock, *Roman Political Ideas and Practice*, 1959; F. Millar, *The Roman Empire and Its Neighbours*, 1967; H. Mattingly, *Roman Imperial Civilization*, 1957; J. P. V. D. Balsdon, *Rome: the Story of an Empire*, 1970; E. A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*, 1960.

E.A.J.

IN. (Ebr. *pištâ* în Exod. 9:31 și Is. 42:3; *pišteh* în altă parte în VT; gr. *linon* în Mat. 12:20). Folosit în principal pentru țesutul *pînzei, inul *(Linum usitatissimum)* este cea mai veche fibră textilă. Planta crește adesea pînă la o înălțime de 1 m și produce flori albastre foarte frumoase. Din semințele lucioase se obține uleiul de in.

Inul a fost cultivat de egipteni înainte de Exod (Exod. 9:31) și a fost cultivat de canaaniți înainte de cucerirea lor; canaaniții uscau snopii pe acoperișul caselor (Ios. 2:6). Una dintre pedepsele lui Dumnezeu pe vremea lui Osea a fost luarea inului (Osea. 2:9).

Într-un singur text din NT se face referire la in (Mat. 12:20), despre care se spune că arde încet; Matei citează din Is. 42:3.

J.D.D.

INDIA.

I. Perioada veche

În Ebr. *hōddû*, de la termenul *hindu* din limba persană veche (compară cu *sindhu* în sanscrită), în inscripțiile lui Darius I și Xerxes I din Persia. Regiunea desemnată cu acest nume a fost acea parte a văii Indusului și a cîmpiilor de la E de munții Afgani care a fost încorporată în Imperiul persan de către Darius I, care a făcut-o granița sa de E (Herodot, 3. 94; 4. 40, 44). În Est. 1:1; 8:9, limitele stăpînirii lui Ahașveroș (Xerxes I) sînt „de la India pînă la Etiopia", *hōddû* și *kûš*; aceasta corespunde cu inscripțiile lui Xerxes I în limba persană veche, întrucît lista țărilor include „Sind" sau India *(Hiduš)* și Etiopia *(Kušiya)*; vezi R. G. Kent, *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, ed. 1953, p. 151, ll. 25, 29 și &3. Dar cu multă vreme înainte de această perioadă era cunoscut comerțul dintre India și Mesopotamia, încă în cca 2100 î.d.Cr. (perioada Ur III); comerțul este atestat atît în texte cît și în sigiliile din Mesopotamia găsite în Valea Indusului. Unii cred că *Ofir ar fi (S)upāra indiană. India a reprezentat sursa de elefanți de război folosiți de Alexandru și succesorii săi Seleucizi în Siria, iar în perioada greco-romană multe produse exotice veneau din India, de obicei prin Arabia de S sau pe Marea Roșie și apoi pe uscat în partea de V a Araniei. Cu privire la rute și navigație, vezi van Beek și Hourani, *JAOS* 78, 1958, p. 146-147;

și 80, 1960, p. 135-139. Pentru o vreme în unele părți din NV Indiei au fost menținute principate grecești; *cf.* W. W. Tarn. *The Greeks in Bactria and India*, 1938. Cu privire la prezența indienilor în Egipt în perioada greco-romană, vezi Sir H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, 1953, p. 48; E. Bevan, *History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, 1927, p. 155; modele de la Memphis: Petrie, *Memphis* I, 1909, p. 16-17, placa 39.

II. Perioada mai tîrzie

Între secolul 1 î.d.Cr. și cca 200 d.Cr. India și țările din bazinul Mediteranei au stabilit legături comerciale și culturale mai strînse, stimulate de piața de desfacere romană pentru obiecte de lux din Orient și facilitate de descoperirea caracterului musonilor, urmată de deschiderea unei rute maritime regulate către orașele din Tamil (în prezent, Cranganore și Kottayam) și chiar pînă la Madras *(Sopatma)* și mai departe. Relatările despre introducerea creștinismului în India trebuie privite în acest cadru. Potrivit unei tradiții unanime biserica veche din S Indiei a fost întemeiată de apostolul Toma. Narațiunea din lucrarea gnostică *Faptele lui Toma* (Iuda) (*APOCRIFELE NOULUI TESTAMENT) plasează de asemenea activitatea lui Toma în India. Deși lucrarea în sine este o legendă, J. N. Farquhar a argumentat că reflectă în mod corect o cunoaștere a Indiei din secolul 1 și el a postulat că Toma a lucrat mai întîi în Punjab și mai tîrziu în S (*BJRL* 11, 1926; 12, 1927). Totuși, se pare că nu există nici o altă relatare despre lucrarea lui Toma în India care să fie în mod clar independentă de aceste *Fapte* (A. Mingana, *BJRL* 11, 1926; 12, 1927). Se spune despre peripateticul Pantaenus se spune că a fost misionar în India înainte de anul 180 d.Cr. și că ar fi găsit acolo creștini care aveau Evanghelia după Matei în ebraică, așa cum le-a lăsat-o Bartolomeu (Eusebius, *EH* 5. 10); s-ar putea să fie vorba de o desemnare incertă a Adenului sau a altor părți din Arabia. Nu se poate contesta că biserica Siriacă din S Indiei este foarte veche: rămîne deschisă problema întemeierii ei de către apostoli sau de către urmașii imediați ai acestora.

BIBLIOGRAFIE. E. H. Warmington, *Indian Commerce*, 1928; L. W. Browne, *The Indian Christians of St Thomas*, 1956.

K.A.K.

INIMĂ (Ebr. *lēḇ* sau *lēḇāḇ*; gr. *kardia*). Termenul este folosit cu referire la centrul lucrurilor (Deut. 4:11; Iona 2:3; Mat. 12:40); rădăcina cuvîntului ebr., care este obscură, ar putea însemna „centru".

Referirile la organul fizic ca atare sînt puține și nu sînt deloc specifice. Cea mai clară referire este în 1 Sam. 25:37. În 2 Sam. 18:14 și 2 Împ. 9:24 sensul pare să fie mai larg, indicînd organele interne în general, mai ales că în primul pasaj se spune că Absalom a rămas în viață după ce trei săgeți i-au străpuns „inima". Această lipsă de definire fiziologică exactă este tipică pentru gîndirea ebraică, în special cu privire la organele interne. În Ps. 104:15, de exemplu, „inima" este afectată de mîncare și băutură și deși acest lucru s-ar putea să nu fie adevărat într-un sens fiziologic direct, totuși este adevărat din experiența oamenilor, dacă atribuim termenului „inimă" sensul mai larg de „om lăuntric".

Evreii gîndeau sub aspectul experienței subiective și nu sub cel al observației obiective, științifice și de aceea trebuie evitată greșeala modernă de supradivizare. Evreul se gîndea și vorbea despre om în întregimea sa - cu toate atributele sale fizice, intelectuale și fiziologice, iar inima era concepută ca un centru de conducere al tuturor funcțiilor. Inima îl face pe om sau pe animal să fie ceea ce este și îi controlează toate acțiunile (Prov. 4:23). Caracter, personalitate, voință, minte sînt termeni moderni care reflectă ceva din înțelesul „inimii" în sensul în care acest termen este folosit în Biblie. (Vezi *TRUP, unde este menționată sinecdoca.)

H. Wheeler Robinson face următoarea clasificare a diferitelor sensuri în care sînt folosite cuvintele *lēḇ* și *lēḇāḇ*.

a. Sens fizic sau figurat („mijloc"; 29 ori).

b. Personalitate, viață lăuntrică sau caracter în general (257 ori, de ex. Exod. 9:14; 1 Sam. 16:7; Gen. 20:5).

c. Stări psihice ale conștiinței - o gamă foarte largă (166 ori); beat (1 Sam. 25:36); bucurie sau tristețe (Jud. 18:20; 1 Sam. 1:8); îngrijorare (1 Sam. 4:13); curaj și frică (Gen. 42:28); dragoste (2 Sam. 14:1).

d. Activități intelectuale (204 ori); atenție (Exod. 7:23); meditație (Deut. 7:17); memorie (Deut. 4:9); pricepere (1 Împ. 3:9); deprinderi tehnice (Exod. 28-3) (ultimele două texte = „minte" în VSR).

e. Voință sau scop (195 ori; 1 Sam. 2:35) - acesta este unul dintre sensurile caracteristice ale termenului în VT.

În NT termenul este folosit într-un sens similar și C. Ryder Smith scrie: „Ea (inima) nu își pierde sensul fizic, deoarece este făcută din „carne" (2 Cor. 3:3), dar ea este sediul voinței (de ex. Marcu 3:5), al intelectului (de ex. Marcu 2:6, 8) și al simțirii (de ex. Luca 24:32). Aceasta înseamnă că „inimă" este termenul din NT care se apropie cel mai mult de sensul de „persoană"".

În Biblie nu există nici o sugestie că centrul conștiinței, al gîndirii și al voinței ar fi creierul. Inima este cea folosită în sensul acesta și deși este folosită și cu referire la sentimente, cel mai frecvent se referă la organele inferioare (*MĂRUNTAIE etc.) care sînt legate de sentimente, în măsura în care sînt distinse. Ca o afirmație generală, este adevărat că Biblia pune centrul psihologic pe o treaptă anatomică mai joasă decît vorbirea modernă curentă care folosește termenul „minte" pentru conștiință, gîndire și voință, și „inimă" pentru sentimente.

Probabil că termenul modern „minte" este cel mai apropiat de sensul biblic al cuvîntului „inimă" și în unele traduceri moderne (VSR) este folosită această echivalență (de ex. Ecl. 1:17; Prov. 16:23). „Inima", însă, este un termen mai vast și Biblia nu face distincție între procesele raționale și mintale așa cum face filozofia greacă.

C. Ryder Smith sugerează că „Prima și cea mai mare Poruncă probabil că înseamnă: „Să iubești *(agapān)* pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta - adică, cu tot sufletul tău și cu toată mintea ta și cu toată puterea ta" (Marcu 12:30, 33)."

Totuși, inima omului nu face întotdeauna așa. Inima nu este cum ar trebui să fie (Gen. 6:5; Ier. 17:9) și VT ajunge la punctul culminant al înțelegerii faptului că este nevoie de o schimbare a inimii (Ier. 24:7; Ezec. 11:19) și lucrul acesta, desigur, este împlinit în NT (Efes. 3:17).

Există oameni excepţionali ale căror inimi sînt după voia lui Dumnezeu (1 Împ. 15:14; Ps. 37:31; Fapt. 13:22) deşi din ceea ce ştim despre David, la care se referă ultimul pasaj, este evident că lucrul acesta nu este adevărat în sens absolut, însă pocăinţa şi convertirea continuă să constituie o necesitate (2 Împ. 23:25, cu privire la Iosia).

Atitudinea potrivită a inimii începe cu zdrobirea ei (Ps. 51:17), care simbolizează umilinţa şi pocăinţa, şi este o expresie sinonimă cu „un duh *(rûah)* zdrobit". Frîngerea inimii este necesară deoarece inima împietrită este aceea care nu se supune voii lui Dumnezeu (Ezec. 11:19). De asemenea, o inimă „grasă" sau „netăiată împrejur" este o inimă care nu acceptă voia lui Iahveh (Is. 6:10; Ezec. 44:7).

Iahveh cunoaşte inima fiecăruia şi nu este înşelat de înfăţişarea exterioară (1 Sam. 16:7) şi o rugăciune potrivită este ca El să cerceteze şi să cunoască inima (Ps. 139:23) şi să o curăţească (Ps. 51:10). O „inimă nouă" trebuie să fie ţinta celor răi (Ezec. 18:31) şi aceasta înseamnă ca legea lui Dumnezeu să nu fie doar un lucru exterior, ci ea să fie „scrisă pe tabla inimii" şi să o curăţească (Ier. 31:33).

Aşa se face că inima, izvorul tuturor dorinţelor, trebuie păzită (Prov. 4:23) iar învăţătorul are ca scop să cîştige inima copilului pentru calea cea bună (Prov. 23:26).

Cei cu inima curată Îl vor vedea pe Dumnezeu (Mat. 5:8) şi sfinţii pot înţelege dragostea de Dumnezeu prin faptul că Isus Cristos locuieşte în inimile lor, prin credinţă (Efes. 3:17).

BIBLIOGRAFIE. A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949, p. 77 ş.urm; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man*, 1951; H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1911; F. Baumgärtel, J. Behm, *TDNT* 3, p. 605-613; H. Köster, *TDNT* 7, p. 548-559; T. Sorg, *NIDNTT* 2, p. 180-184; H. - H. Esser, *NIDNTT* 2, p. 599 ş.urm.

B.O.B.

INSPIRAŢIE. Substantiv derivat din traducerea latină a termenului *theopneustos* din 2 Tim. 3:16: „Toată Scriptura este insuflată (inspirată) de Dumnezeu şi de folos ca să înveţe, să mustre, să îndrepte, să dea înţelepciune în neprihănire". *Theopneustos* înseamnă expirată de Dumnezeu şi nu inspirată. În secolul trecut Ewald şi Cremer au susţinut că adjectivul are un sens activ, „a respira Duhul", iar Barth pare să fie de acord (el susţine că înseamnă nu numai „dat şi umplut şi condus de Duhul lui Dumnezeu", dar şi „expirare activă şi răspîndire a Duhului lui Dumnezeu" (*Church Dogmatics*, I. 2, E. T., 1956, p. 504); dar B. B. Warfield a arătat în mod decisiv că sensul cuvîntului poate fi numai pasiv. Ideea nu este că Dumnezeu respiră prin Scriptură sau că Scriptura Îl expiră pe Dumnezeu, ci că Dumnezeu a expirat Scriptura. Cuvintele lui Pavel nu înseamnă că Scriptura este inspiratoare (oricît de adevărat ar fi lucrul acesta), ci înseamnă că Scriptura este un produs divin şi că trebuie să ne apropiem de ea şi să o privim ca atare.

„Suflarea" sau „duhul" lui Dumnezeu în VT (ebr. *rûah, n*ᵉ*šāmâ*) indică revărsarea activă de putere divină, fie în creaţie (Ps. 33:6; Iov 33:4; *cf.* Gen. 1:2; 2:7), în păstrare (Iov 34:14), în revelaţia către profeţi şi prin ei (Is. 48:16; 61:1; Mica 3:8; Ioel 2:28 ş.urm.). NT revelează că această „suflare" divină (gr. *pneuma*) este o Persoană a Dumnezeirii. „Suflarea" lui Dumnezeu (adică, Duhul Sfînt) a produs Scriptura, ca un mijloc de comunicare a cunoaşterii spirituale. Fie că traducem *pasa graphē* „toată Scriptura" sau „orice text", fie că formulăm propoziţia ca în traducerea VR sau VSR (VR: „Orice pasaj din Scriptură inspirat de Dumnezeu este de asemenea de folos...", care este o traducere posibilă), înţelesul dat de Pavel este clar şi dincolo de orice îndoială. El afirmă că tot ce se încadrează în categoria Scripturii, orice scriere care îşi are locul între „scrierile sfinte" (*hiera grammata*, v. 15), datorită faptului că este insuflată de Dumnezeu, este de folos pentru a călăuzi atît credinţa cît şi viaţa.

Pe baza textului lui Pavel, teologii de limbă engleză folosesc de obicei cuvîntul „inspiraţie" pentru a exprima ideea originii şi calităţii divine a Sfintei Scripturi. În sens activ, substantivul denotă operaţia de insuflare a lui Dumnezeu care a produs Scriptura; în sens pasiv, caracterul inspirat al Scripturii este produs în felul acesta. Cuvîntul este folosit de asemenea în sens mai general cînd se referă la influenţa divină care i-a împuternicit pe oamenii care au primit revelaţia - profeţi, psalmişti, înţelepţi şi apostoli - să vorbească şi să scrie cuvintele lui Dumnezeu.

I. Ideea inspiraţiei biblice

Potrivit cu 2 Tim. 3:16 lucrul care este inspirat sînt tocmai scrierile biblice. Inspiraţia este o lucrare a lui Dumnezeu care nu se termină în oamenii aleşi să scrie Scriptura (ca şi cum, după ce le-a dat ideea pe care să o comunice, Dumnezeu ar fi lăsat în seama lor să găsească un mod de a o exprima), ci în produsul scris. Scriptura - *graphē*, textul scris - este inspirat de Dumnezeu. Ideea esenţială aici este că toată Scriptura are acelaşi caracter ca şi predicile profeţilor, atît rostite cît şi scrise (*cf.* 2 Pet. 1:19-21, cu privire la originea divină a oricărei „profeţii din Scriptură" - vezi de asemenea Ier. 36; Is. 8:16-20). Cu alte cuvinte, Scriptura nu este doar cuvîntul omului, rodul gîndirii omeneşti sau al premeditării şi artei lui, ci este în egală măsură cuvîntul lui Dumnezeu rostit prin buze omeneşti sau scris cu peniţa omului. Cu alte cuvinte, Scriptura are doi autori, şi omul este doar un autor secundar; autorul principal, sub a cărui conducere şi prin a cărui iniţiativă, imbold şi iluminare şi-a făcut lucrarea fiecare scriitor uman, este Duhul Sfînt.

Revelaţia dată profeţilor a fost în esenţă verbală; adesea a avut un aspect de viziune, dar chiar şi „revelaţia în viziuni este de asemenea o revelaţie verbală" (L. Koehler, *Old Testament Theology*, E.T., 1957, p. 103). Brunner a observat că „în cuvintele lui Dumnezeu pe care le proclamă profeţii ca fiind cuvintele pe care le-au primit direct de la Dumnezeu şi pe care au fost însărcinaţi să le repete aşa cum le-au primit ... probabil că avem cea mai apropiată analogie cu sensul teoriei inspiraţiei verbale" (*Revelation and Reason*, 1946, p. 122, n. 9). Aşa şi este; găsim nu numai o analogie a ei, ci modelul ei; de asemenea, este greşit să folosim cuvîntul „teorie", deoarece avem de-a face cu însăşi doctrina biblică. Inspiraţia biblică nu trebuie definită în aceiaşi termeni ca şi inspiraţia profetică: şi anume, întregul proces multilateral în formele sale psihologice, aşa cum a fost inspiraţia profetică) prin care Dumnezeu i-a determinat pe oamenii pe care i-a ales şi i-a pregătit (*cf.* Ier. 1:5; Gal. 1:15) ca să scrie exact ceea ce El a vrut pentru comunicarea cunoaşterii mîntuitoare pentru poporul său, iar prin ei pentru

toată lumea. Prin urmare, inspirația biblică este verbală prin însăși natura sa; deoarece Scripturiie inspirate de Dumnezeu constau din cuvintele date de Dumnezeu.

Astfel, Scriptura inspirată este revelația scrisă, la fel cum predicile profeților au fost revelație vorbită. Relatarea biblică a dezvăluirii de Sine a lui Dumnezeu în istoria mîntuirii nu este o simplă mărturie umană despre revelație, ci este revelația însăși. Inspirarea Scripturii a fost o parte integrantă a procesului de revelație, deoarece în Scriptură Dumnezeu a prezentat bisericii Sale lucrarea de mîntuire în istorie și propria Lui interpretare a locului Scripturii în planul Său etern. „Așa vorbește Domnul" (de 359 de ori, potrivit lui Koehler, *op. cit.*, p. 245) ar putea fi o introducere la fiecare carte a Scripturii, la fel de adecvată ca și pentru mesajele profetice pe care le conține Scriptura. Prin urmare, inspirația garantează adevărul tuturor afirmațiilor Bibliei, la fel cum inspirația profeților a garantat corectitudinea prezentării gîndurilor lui Dumnezeu de către ei. („Adevărul" sau „corectitudinea" indică aici corespondența dintre cuvintele omului și gîndurile lui Dumnezeu, fie în fapt, fie în înțeles.) În calitate de adevăr de la Dumnezeu, de la Creatorul și Regele de drept al omului, învățătura biblică, la fel ca și mesajele profetice, are autoritate divină.

II. Prezentarea biblică

Conceptul de Scriptură canonică, adică, un document sau un grup de documente care conțin o relatare permanentă și competentă a revelației divine, datează încă din vremea cînd Moise a scris Legea lui Dumnezeu în pustie (Exod. 34:27 ș.urm.; Deut. 31:9 ș.urm., 24 ș.urm.). Adevărul tuturor afirmațiilor istorice sau teologice pe care le face Scriptura și autoritatea lor ca și cuvinte ale lui Dumnezeu reprezintă un fapt acceptat fără dubii sau discuții în ambele Testamente. Canonul a crescut, dar conceptul de inspirație, pe care se bazează ideea de canonicitate, a fost dezvoltat complet de la bun început și este neschimbat în întreaga Biblie. Așa cum este prezentat în Biblie, conține două convingeri.

1. Cuvintele Scripturii sînt chiar cuvintele lui Dumnezeu. Pasajele din VT identifică legea lui Moise și cuvintele proorocilor, atît cele rostite cît și cele scrise, cu cuvintele lui Dumnezeu (*cf.* 1 Împ. 22:8-16; Neem. 8; Ps. 119; Ier. 25:1-13; 36, etc.). Scriitorii NT au privit VT în ansamblul său ca fiind „cuvintele lui Dumnezeu" (Rom. 3:2) care au un caracter profetic (Rom. 16:26; *cf.* 1:2; 3:21), scrise de oameni care au fost conduși și învățați de Duhul Sfînt (2 Pet. 1:20 ș.urm.; *cf.* 1 Pet. 1:10-12). Cristos și apostolii Săi au citat texte din VT nu doar ca și cuvintele lui Moise, David sau Isaia (vezi Marcu 7:10; 12:36; 7:6; Rom. 10:5; 11:9; 10:20 etc.), ci ca fiind cuvintele pe care le-a spus Dumnezeu prin acești oameni (vezi Fapt. 4:25; 28:25 etc.); uneori ei afirmă doar că acestea sînt cuvintele „Lui" (Dumnezeu) (de ex. 1 Cor. 6:16; Evr. 8:5, 8) sau ale Duhului Sfînt (Evr. 3:7; 10:15). În plus, afirmațiile VT, care nu sînt făcute direct de Dumnezeu în contextul dat, sînt citate ca și cuvinte ale lui Dumnezeu (Mat. 19:4 ș.urm.; Evr. 3:7; Fapt. 13:34 ș.urm., care citează Gen. 2:24; Ps. 95:7 și, respectiv, Is. 55:2). De asemenea, Pavel vorbește despre promisiunea lui Dumnezeu către Avraam și despre amenințarea Lui către Faraon, ambele rostite cu mult timp înainte de scrierea lor în Biblie, și spune că sînt cuvinte pe care Scriptura le-a spus acestor doi oameni (Gal. 3:8; Rom. 9:17); această afirmație arată cît de completă este identificarea dintre afirmațiile *Scripturii* și cuvintele rostite de Dumnezeu.

2. Partea omului în realizarea Scripturii a fost doar aceea de a transmite ceea ce a primit. Din punct de vedere psihologic, din punctul de vedere formal, este clar că scriitorii umani au contribuit mult la scrierea Scripturii - cercetarea istorică, meditația teologică, stilul lingvistic etc. Fiecare carte biblică este, într-un sens, o creație literară a autorului ei. Dar, din punctul de vedere teologic, din punctul de vedere al conținutului, Biblia consideră că scriitorii umani nu au contribuit cu nimic și că Scriptura este în întregime creația lui Dumnezeu. Această convingere este înrădăcinată în conștiința fondatorilor religiei biblice, care au afirmat toți că rostesc - iar în cazul profeților și apostolilor, că scriu - ceea ce erau, în sens literal, cuvintele altcuiva: cuvintele lui Dumnezeu Însuși. Prorocii (între care trebuie inclus și Moise: Deut. 18:15; 34:10) au declarat că ei rostesc cuvintele lui Iahveh, punînd în fața Israelului ceea ce le-a arătat Iahveh (Ier. 1:7; Ezec. 2:7; Amos 3:7 ș.urm.; *cf.* 1 Împ. 22). Isus din Nazaret a declarat că a rostit cuvinte care I-au fost date de tatăl Său (Ioan 7:16; 12:49 ș.urm.). Apostolii au dat învățături și porunci în numele lui Cristos (2 Tes. 3:6), revendicînd autoritatea și aprobarea Lui (1 Cor. 14: 37) și au susținut că atît ideile cît și cuvintele le-au primit de la Duhul lui Dumnezeu (1 Cor. 2:9-13; vezi promisiunile lui Cristos, Ioan 14:26; 15:26 ș.urm.; 16: 13 ș.urm.). Acestea sînt afirmații care revendică inspirație. În lumina acestor afirmații, evaluarea scrierilor profetice și apostolice ca fiind în întregime cuvîntul lui Dumnezeu, în același fel în care cele două table ale legii, „scrise cu degetul lui Dumnezeu" (Exod. 24:12; 31:18; 32:16), au fost în întregime cuvîntul lui Dumnezeu, au ajuns în mod firesc să facă parte din credința biblică.

Cristos și apostolii au depus o mărturie puternică despre realitatea inspirației prin apelul pe care l-au făcut la autoritatea VT. De fapt, ei au susținut că Scripturile evreiești sînt Biblia creștină: o culegere de scrieri care depun mărturie profetică despre Cristos (Ioan 5:39 ș.urm.; Luca 24:25 ș.urm., 44 ș.urm.; 2 Cor. 3:14 ș.urm.) și destinate de Dumnezeu în mod special pentru a le da învățătură credincioșilor creștini (Rom. 15:4; 1 Cor. 10:11; 2 Tim. 3:14 ș.urm.; *cf.* expunerea Ps. 95:7-11 în Evr. 3-4, și de fapt toată Epistola către Evrei, în care toate ideile majore sînt prezentate făcînd apel la texte din VT). Cristos a insistat că ceea ce s-a scris în VT „nu poate fi desfințat" (Ioan 10:35). El le-a spus iudeilor că nu a venit să anuleze Legea sau profeții (Mat. 5:17); dacă ei au crezut că face așa ceva, greșeau; El a venit să facă tocmai contrariul - să depună mărturie despre autoritatea lor divină prin împlinirea lor. Legea dăinuiește pe vecie, deoarece este cuvîntul lui Dumnezeu (Mat. 5:18; Luca 16:17); prorociile, în special cele privitoare la Sine, trebuie să fie împlinite pentru același motiv (Mat. 26:54; Luca 22:37; *cf.* Marcu 8:31; Luca 18:31). Pentru Cristos și apostolii Săi apelul la Scriptură a fost întotdeauna decisiv (*cf.* Mat. 4:4, 7, 10; Rom. 12:19; 1 Pet. 1:16, etc.).

S-a afirmat că libertatea cu care scriitorii NT citează VT (folosind LXX, Targumul sau redări ad hoc ale textului ebraic, după cum s-a potrivit mai bine)

arată că ei nu au crezut în caracterul inspirat al cuvintelor originale. Dar pe ei nu i-au interesat cuvintele ca atare, ci înțelesul lor; studii recente arată că aceste citate sînt interpretări și expuneri - un mod de a cita care era bine cunoscut la evrei. Scritorii caută să indice sensul și aplicația adevărată (adică, creștină) a textului lor prin forma în care îl citează. În majoritatea cazurilor acest sens a fost descoperit prin aplicarea riguroasă al VT a unor principii teologice clare cu privire la relația dintre Cristos și Biserică. (Vezi C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; K. Stendahl, *The School of St Matthew*, 1954; R. V. G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament*[2]; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957.)

III. Formularea teologică

În formularea ideii biblice de inspirație este de dorit să fie expuse patru aspecte negative.

1. Nu este vorba de o dictare mecanică, de o scriere automată sau de vreun alt proces care ar fi implicat suspendarea acțiunii minții scriitorului. Asemenea concepte despre inspirație sînt întîlnite în Talmud, în scrierile lui Filon și în cele ale Părinților Bisericii, dar nu în Biblie. Călăuzirea divină și controlul sub care au scris autorii biblici nu a fost o forță fizică sau psihologică și nu a oprit, ci dimpotrivă, a amplificat libertatea, spontaneitatea și creativitatea scrisului lor.

2. Faptul că în procesul de inspirație Dumnezeu nu a anulat personalitatea, stilul, perspectiva și nivelul cultural al scriitorilor nu înseamnă că acest proces a avut un control imperfect asupra lor sau că ei, în procesul de scriere, au distorsionat, în mod inevitabil, adevărul care le-a fost dat spre a fi comunicat. B. B. Warfield se amuză la posibilitatea de a interpreta că atunci cînd Dumnezeu a vrut să fie scrise Epistolele lui Pavel „El a trebuit să Se coboare pe pămînt și să examineze cu atenție oamenii pe care i-a găsit acolo, căutînd frenetic unul care, în ansamblu, promitea să se potrivească cel mai bine scopului Său, pentru ca apoi să transmită în mod forțat materialul pe care a vrut să-l exprime prin el, în ciuda înclinațiilor sale naturale și cu o pierdere cît mai mică posibilă din cauza caracteristicilor lui recalcitrante. Desigur, nu s-a petrecut așa ceva. Dacă Dumnezeu a vrut să dea poporului Său o serie de Epistole ca și cele ale lui Pavel, El a pregătit un Pavel care să le scrie, și acel Pavel pe care El l-a chemat a fost un Pavel care avea să scrie în mod spontan tocmai asemenea Epistole" (*The Inspiration and Authority of the Bible*, 1951, p. 155).

3. Caracterul inspirat al scrierilor nu este atașat de alterațiile care intervin în cursul transmiterii textului, ci numai de textul original așa cum a fost produs de scriitorii inspirați. În felul acesta recunoașterea inspirației biblice face să fie și mai importantă analiza critică a textului, pentru a elimina alterările și pentru a stabili care a fost textul original.

4. Caracterul inspirat al scrierii biblice nu trebuie identificat cu inspirația atribuită creațiilor literare de calitate, nici chiar atunci (cum este adesea cazul) cînd scrierea biblică reprezintă, de fapt, o creație literară de calitate. Ideea biblică de inspirație nu este legată de calitatea literară a materialului ci de caracterul lui de revelație divină scrisă.

(*DUH, DUHUL SFÎNT; *PROFEȚIE; *SCRIPTURA; *AUTORITATE; *CANONUL VECHIULUI TESTAMENT; *CANONUL NOULUI TESTAMENT; *INTERPRETARE BIBLICĂ.

BIBLIOGRAFIE. B. B. Warfield, *op. cit.* (o mare parte a materialului relevant se găsește și în lucrarea sa *Biblical Foundations*, 1958, cap. 1 și 2); A. Kuyper, *Encyclopaedia of Sacred Theology*, E.T. 1899; J. Orr, *Revelation and Inspiration*, 1910; C. F. H. Henry (ed.), *Revelation and the Bible*, 1958; K. Barth, *Church Dogmatics*, I, 1, 2 (*The Doctrine of the Word of God*), E.T., 1936, 1956; W. Sanday, *Inspiration*, 1893; R. Abba, *The Nature and Authority of the Bible*, 1958; J. W. Wenham, Christ and the Bible, 1972; G. C. Berkouwer, *Holy Scripture*, 1975; *TDNT* 1, p. 742-773 (s.v. *graphō*) și 4, p. 1022-1091 (*s.v. nomos*).

J.I.P.

INSULĂ (Ebr. *'î*, pl. *'iyyîm*; gr. *nēsos, nēsion*). Din punct de vedere etimologic, este considerat adesea că termenul ebr. înseamnă „teren locuibil", prin analogie cu un cuvînt arab înrudit, dar „țărmuri" este o traducere mai bună. În general VT indică insulele și țărmurile Mediteranei. Este inclusă de asemenea ideea de depărtare, *de ex.*, Is. 66:19; Ier. 31:10. Uneori se pare că are un înțeles limitat, de ex. „Chitium" sau „Cipru", în Ier. 2:10, „Caftor" în Ier. 47:4 (probabil Creta). Este interesant felul în care Isaia folosește acest cuvînt. În 42:15 indică „teren uscat", în opoziție cu apa. În 40:15 este paralel cu „popoare", la fel ca și în 41:1 și 49:1; în 41:5 este paralel cu „capătul pămîntului".

Sensul din NT este lipsit de ambiguitate. Sînt menționate mai multe insule, de ex. Cipru (Fapt. 4:36; 13:4; 15:39), Creta și Cauda (Fapt. 27), Malta (Fapt. 28:1) și Patmos (Apoc. 1:9).

J.G.G.N.

INTERPRETARE BIBLICĂ. Scopul interpretării biblice este să clarifice pentru cititori sensul și mesajul scrierilor biblice. Unele principii de interpretare sînt comune pentru Biblie și pentru alte lucrări literare, în special alte lucrări literare antice; alte principii de interpretare sînt legate de locul unic al Bibliei în revelația lui Dumnezeu și în viața poporului Său.

I. Interpretare generală

Fiecare parte a Bibliei trebuie interpretată în contextul ei și aceasta înseamnă nu numai contextul verbal imediat ci și contextul mai larg de timp, loc și situație umană în care se încadrează. Astfel, trebuie să ținem cont de o serie de considerații dacă vrem să prindem înțelesul textului cît mai complet posibil.

a. Limbajul și stilul

Expresiile idiomatice și construcțiile lingvistice din limbile biblice se pot deosebi destul de mult de cele cu care sîntem obișnuiți în zilele noastre și este necesar să ne familiarizăm cu ele într-o oarecare măsură, dacă vrem să le interpretăm corect (*LIMBAJUL APOCRIFELOR; *LIMBAJUL VT; *LIMBAJUL NT). Trebuie observate de asemenea categoriile literare reprezentate în Biblie; lucrul acesta ne va feri, de exemplu, să interpretăm poezia conform cu canoanele narațiunii în proză, și vice versa. Majoritatea categoriilor literare din Biblie sînt bine cunoscute din alte scrieri, dar profeția biblică și, mai ales, apocaliptica biblică, au

trăsături specifice care impun proceduri speciale de interpretare.

b. Cadrul istoric
Narațiunea biblică include întreaga durată a civilizației din Orientul Apropiat pînă la anul 100 d.Cr., o perioadă de cîteva milenii în care au avut loc o serie de schimbări de proporții. De aceea, dacă vrem să le înțelegem corect, este important să facem legătura între diferitele faze ale revelației biblice și contextul lor istoric corect; în caz contrar s-ar putea să constatăm de exemplu, că evaluăm conduita oamenilor din Epoca Mijlocie a Bronzului după standarde etice din Evanghelii. De asemenea, putem discerne principiile permanente dintr-o scriere biblică numai dacă raportăm mai întîi documentul respectiv la condițiile din epoca sa; în felul acesta vom reuși mai bine să aplicăm la vremea noastră acele elemente ale învățăturii care sînt valabile în toate epocile.

c. Cadrul geografic
Nu ar trebui să subestimăm influența exercitată de climă și teren asupra concepției și modului de viață al oamenilor, inclusiv asupra religiei lor. Conflictele religioase din VT sînt întrețesute cu condițiile geografice ale Palestinei. Venerarea lui Baal, de exemplu, a apărut într-o țară în care viața depindea de ploaie. Pentru canaaniți Baal era zeul furtunii care făcea să rodească pămîntul și venerarea lui Baal a fost un ritual magic calculat să asigure ploaie la timp și recolte bogate. De fapt, condițiile geografice au intrat într-o asemenea măsură în limbajul biblic, literal și figurativ, încît este necesarăo oarecare cunoaștere a acestor condiții pentru înțelegerea acestui limbaj. Lucrul acesta este adevărat în special cu privire la VT, dar chiar și în NT s-a recunoscut, de exemplu, că geografia și istoria Asiei Mici are o contribuție importantă la interpretarea Faptelor și Epistolelor.

d. Situația umană
Mai importante decît problemele legate de timp, loc și limbaj sînt cele legate de viața cotidiană a oamenilor pe care-i întîlnim în Biblie, iubirea și ura lor, speranța și temerile lor, relațiile lor sociale etc. A citi Biblia fără să ținem seamă de acest cadru de viață înseamnă să o citim într-un vid și să-i impunem construcții pe care nu a fost niciodată destinată să le suporte. Datorită descoperirilor arheologice sîntem în stare să reconstituim într-o măsură considerabilă condițiile particulare și publice în care au trăit oamenii din Biblie în diferite epoci; o lectură înțelegătoare a textului ne permite într-o oarecare măsură să ne punem în situația lor și să privim lumea prin ochii lor. Nu este lipsit de importanță să încercăm să ne închipuim cum s-a simțit un slujitor din familia lui Avraam, un sclav israelit în Egipt, un locuitor din Ierihon atunci cînd oamenii lui Iosua mărșăluiau în jurul cetății sau un locuitor al Ierusalimului în fața amenințărilor lui Sanherib, un soldat din armata lui David, o slujitoare prizonieră de război care o slujea pe soția lui Naaman, sau un constructor al zidului, sub conducerea lui Neemia. Atunci puteam înțelege că o parte a apelului permanent al Bibliei se datorează accentului pe care ea îl pune asupra acelor trăsături ale vieții umane care rămîn în esență neschimbate în toate vremurile și în orice loc.

II. Interpretarea specială
Interpretarea biblică implică nu numai interpretarea cîtorva documente separate, ci interpretarea lor ca parte a Bibliei, luînd în considerare modul în care fiecare parte contribuie la scopul Bibliei în întregime. Întrucît Biblia conține cuvîntul lui Dumnezeu pentru om și răspunsul omului dat lui Dumnezeu, întrucît conține „toate lucrurile necesare pentru mîntuire“ și constituie „regula de credință și viață“ pentru biserică, putem căuta o asemenea unitate în toată Biblia încît fiecare parte poate fi interpretată în lumina întregului. De fapt, putem căuta un principiu de interpretare unificator.

În interpretarea evreiască tradițională a Scripturilor ebr. acest principiu unificator a fost găsit în Lege, care a fost înțeleasă potrivit cu învățătura marilor școli rabinice. Profeții și Scrierile au fost tratate în mare măsură ca și comentarii referitoare la Lege. În afară de înțelesul de suprafață al textului, numit *p^{e}šat*, a existat o aplicație mai extinsă, și anume *d^{e}raš*, derivată prin folosirea diferitelor principii de exegeză bine definite, dar care apar uneori artificiale cînd sînt judecate prin prisma standardelor exegetice din zilele noastre.

În NT și în scrierile creștine primare, scrierile VT sînt privite ca o unitate care îl învață pe cititor despre „mîntuire“ și care îl echipează cu tot ce are nevoie pentru slujirea lui Dumnezeu (2 Tim. 3:15 ș.urm.). Prorocii, vorbind prin puterea Duhului Sfînt, depun mărturie despre Cristos ca și Cel în care își găsesc împlinirea promisiunile lui Dumnezeu. Scriitorii NT - a căror diversitate de personalitate, stil și gîndire trebuie luată în considerare în interpretarea lucrărilor lor - sînt de acord în privința aceasta. În Evr. 1:1 ș.urm. acele „multe rînduri și multe chipuri“ în care a vorbit Dumnezeu în vechime sînt puse în contrast cu cuvîntul perfect și final pe care l-a rostit în Fiul Său; în scrierile lui Pavel lucrarea lui Dumnezeu cu lumea este urmărită în stadii succesive asociate cu Adam, Avraam, Moise și Cristos. Interpretarea biblică în NT are ca principiu unificator pe Cristos, dar acest principiu nu este aplicat în mod mecanic, ci este aplicat în așa fel încît să scoată în relief natura istorică și progresivă a revelației biblice. Acest principiu creator al interpretării a fost derivat de biserica apostolică de la Cristos Însuși.

În vremurile post-apostolice interpretarea biblică a fost influențată de conceptul grec de inspirație, care cerea o alegorie a textului pe scară largă. Această influență a fost mai evidentă în Alexandria, unde în perioada pre-creștină întîlnim interpretarea biblică a lui Filon. Se credea că prin alegorie poate fi stabilit felul de gîndire al Duhului inspirator; o mare parte a Bibliei care era inacceptabilă intelectual sau etic în sensul literal putea fi făcută acceptabilă prin alegorie. Această metodă, dezvoltată de Părinții Alexandrini și preluată de la ei de mulți Părinți Apuseni, a întunecat în mintea cititorului modul de gîndire a Duhului și a distrus caracterul istoric al revelației biblice. În contrast cu Alexandrinii, școala din Antiohia - deși nu a respins în întregime alegorizarea - a fost mai fidelă față de sensul istoric al textului.

Distincția între sensul literal al Scripturii și sensul elevat sau spiritual a fost elaborată în vremurile medievale și au fost propuse trei varietăți de sensuri spirituale - sensul alegoric, care a dedus doctrina din narațiune; sensul moral, care a extras lecții pentru

viață și trăire; și sensul anagogic (mistic), care a derivat sensuri cerești din lucruri pămîntești. Totuși, în prima parte a Evului Mediu au existat lucrări bune în domeniul interpretării literale, în special în școala Sf. Victor din Franța, în secolul al 12-lea.

Reformatorii au pus un accent nou pe sensul literal al Scripturii și pe metoda gramatico-istorică de exegeză, ca modalitate de stabilire a sensului literal. Exegeza gramatico-istorică este fundamentală, dar după ce a fost pusă fundația prin această metodă, este necesar să se facă apel la exegeza teologică și la aplicația practică. În plus, folosirea Bibliei în viața credincioșilor lui Dumnezeu din toate secolele a adus în permanență la lumină aspecte noi ale sensului ei, deși aceste aspecte noi au validitate generală numai în măsura în care sînt înrădăcinate în sensul adevărat și original. Astfel, putem înțelege mai bine Epistola către Romani datorită rolului pe care l-a jucat ea în viețile lui Augustin, Luther și Wesley; dar rolul pe care l-a jucat în viețile lor își datorează semnificația faptului că acești oameni au avut o înțelegere rară a ceea ce Pavel a avut cu adevărat în gînd atunci cînd a scris Epistola.

Interpretarea tipologică, readusă la viață în zilele noastre, trebuie folosită cu grijă și cu reținere. Forma ei cea mai acceptabilă este aceea care discerne în recitalul biblic al lucrărilor lui Dumnezeu de îndurare și judecată un ritm repetat, prin virtutea căruia stadiile mai vechi ale recitalului pot fi privite ca și prevestiri și ilustrații ale stadiilor mai tîrzii (vezi modul în care Pavel folosește experiențele lui Israel în pustie, 1 Cor. 10:1 ș.urm.).

Creștinii au un standard și un model permanent în felul în care Domnul lor a folosit VT, iar o parte a lucrării actuale a Duhului Sfînt este să le deslușească Scripturile, la fel cum Cristosul înviat le-a deslușit pentru cei doi ucenici aflați pe drumul către Emaus (Luca 24:25 ș.urm.).

BIBLIOGRAFIE. F. W. Farrar, *History of Interpretation*, 1886; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*[2], 1952; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*, 1953; E. C. Blackman, *Biblical Interpretation*, 1957; R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, 1957; J. D. Wood, *The Interpretation of the Bible*, 1958; J. D. Smart, *The Interpretation of the Scripture*, 1962; *Cambridge History of the Bible*, 1-3, 1963-70; J. Barr, *Old and New Interpretation*, 1966; I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation*, 1977; G. W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation*, 1979.

F.F.B.

IOAB. (Ebr. *yô'āḇ*, „Iahve este tată"). **1.** Fiul Țeruiei, sora vitregă a lui David (2 Sam. 2:18). Numele tatălui său nu este dat aici, dar Josephus (*Ant.* 7. 11) spune că a fost Suri și că mormîntul lui era în Betleem (2 Sam. 2:32).

Îl întîlnim pe Ioab pentru prima oară atunci cînd împreună cu frații săi, Asael și Abișai, a condus armata lui David la victoria de la Helcat-Hațurim, împotriva forțelor rebele ale lui Iș-Boșet, conduse de Abner (2 Sam. 2:12-17). Pe cînd fugea, *Abner, deși a avut rețineri, l-a omorît pe *Asael ca să se apere pe sine și mai tîrziu a fost omorît mișelește de Ioab, ca să răzbune sîngele (2 Sam. 2:23; 3:27, 30), dar probabil și pentru că loialitatea lui Abner față de David l-a confruntat pe Ioab cu problema unui rival potențial la favoarea regelui.

David s-a supărat pe nepotul său din cauza acestui omor și l-a jelit mult pe Abner ca pe „un prinț și un om mare" și a profețit că Dumnezeu avea să-l pedepsească pe ucigaș (2 Sam. 3:31-39). Cu toate acestea, după ce a cucerit fortăreața iebusită, Ioab a fost făcut comandantul întregii armate a lui Israel (2 Sam. 5:8; 1 Cron. 11:6, 8), al cărui rege în acel timp era David.

Ioab s-a dovedit a fi un general priceput care a ajutat mult la consolidarea monarhiei, dar în caracterul său era un amestec ciudat. În afară de oportunismul său și de violența sa, cruzimea lui poate fi văzută în graba cu care a înțeles și a aplicat planul lui David de a-l omorî pe Urie (2 Sam. 11:6-26). Totuși, el putea fi și mărinimos, cum a fost cînd i-a acordat lui David creditul pentru cucerirea cetății Rabot-Amon (2 Sam. 12:26-31). Poate că cel mai remarcabil și mai surprinzător fapt este că a încercat să-l convingă pe David să nu facă numărătoarea poporului (2 Sam. 24:2-4).

Îl întîlnim pe Ioab în rolul de făcător de pace, împăcînd pe David și Absalom într-o împrejurare (2 Sam. 14:23, 31-33), dar mai tîrziu, cînd vinovăția lui Absalom a fost clară, Ioab a contribuit la moartea lui Absalom (2 Sam. 18:14-33), în ciuda poruncii lui David ca viața tînărului să fie cruțată. După această întîmplare David l-a înlocuit pe Ioab cu Amasa (2 Sam. 19:13), dar Ioab, plin de inventivitate, a înăbușit revolta lui Șeba și a prins primul prilej să-l omoare pe noul comandant, care se dovedise ineficient (2 Sam. 20:3-23). După aceea se pare că Ioab a primit din nou favoarea regelui pentru o vreme (2 Sam. 24:2).

În ultimele zile ale lui David loialitatea lui Ioab față de rege a scăzut și împreună cu Abiatar și alții l-a sprijinit pe Adonia, care era pretendent la tron (1 Împ. 1:5-53), împotriva voinței lui David, care hotărîse ca Solomon să-l urmeze la tron (1 Împ. 2:28). De data aceasta Ioab a sprijinit pe cine nu trebuia și lucrul acesta avea să-l coste în final viața (1 Împ. 2:34), cînd, cu încuviințarea lui Solomon, a fost omorît de Benaia înaintea altarului de la Gabaon, unde fugise ca să-și scape viața.

2. Fiul lui Seraia (1 Cron. 4:14; cf. Neem. 11:35), un om din Iuda. **3.** O familie care s-a întors împreună cu Zorobabel (Ezra 2:6; Neem. 7:11). Probabil că „Ioab" din Ezra 8:9 este aceeași persoană.

J.D.D.

IOAHAZ (ebr. *y^ehô'āhāz*, „Iahve a priceput").

1. O variantă a numelui lui *Ahazia, fiul lui Ioram, al 6-lea rege al lui Iuda (cca 848-841 î.d.Cr.; 2 Cron. 21:17; 25:23); în această variantă a numelui, elementul divin vine la început și nu la sfîrșit.

2. Fiul lui Iehu; al 11-lea rege al regatului de N al lui Israel, care a domnit 17 ani după moartea tatălui său (*cca.* 814-798 î.d.Cr.; 2 Împ. 13:1). În timpul domniei lui au avut loc atacuri repetate ale Siriei sub conducerea lui *Hazael și a lui *Ben- Hadad II, ca rezultat al nelegiuirilor sale (13:2-3). Între acestea s-a inclus tolerarea închinării păgîne (v. 6). Forțele lui au fost decimate în așa măsură (v. 7) încît în cele din urmă a trebuit să ceară ajutorul lui Iahveh (v. 4; *cf.* v. 22).

3. O inscripție a lui *Tiglat-Pileser III vorbește despre tributul primit de la *ia-u-ha-zi (māt)ia-u-da-a*, „Ioahaz al lui Iuda" *(DOTT*, p. 57). Aceasta este forma

completă a numelui prescurtat *Ahaz, al 13-lea rege al lui Iuda, care a trimis daruri regelui asirian (2 Împ. 16:7-8).

4. Al 4-lea fiu al lui Iosia (1 Cron. 3:15) care a devenit al 18- lea rege al lui Iuda după moartea tatălui său la Meghido (*cca* 609 î.d.Cr.; 2 Împ. 23:30). După o domnie de 3 luni a fost deportat de faraonul Neco la reședința sa de la Ribla în Hamat și apoi în Egipt, unde a murit (23:33-34). Ieremia l-a numit *Șalum (Ier. 22:11-12), o indicație că Ioahaz a fost numele său regal (*cf.* A. M. Honeyman, *JBL* 67, 1948, p. 20).

D.W.B.

IOAN, APOSTOLUL. Informațiile noastre despre Ioan provin din două surse: NT și scrierile patristice.

I. Dovezi din Noul Testament

a. În Evanghelii

Ioan a fost fiul lui Zebedei, probabil fiul mai tînăr, deoarece este menționat întotdeauna după fratele său Iacov, cu excepția Evangheliei după Luca și a Faptelor Apostolilor. Luca dă ordinea Petru, Ioan și Iacov probabil pentru că în zilele de început ale bisericii Ioan a fost asociat îndeaproape cu Petru (Luca 8:51; 9:28; Fapt. 1:13). Din Marcu 16:1 și Mat. 27:56 se deduce să numele mamei lui Ioan a fost Salome, deoarece ni se spune că a treia femeie care le-a însoțit pe cele două Marii este numită „Salome" de către Marcu și „mama fiilor lui Zebedei" de către Matei. Salome este considerată de obicei că a fost soră cu Maria, mama lui Isus, deoarece în Ioan 19:25 ni se spune că lîngă cruce au stat patru femei: cele două Marii menționate de Marcu și Matei, mama lui Isus și sora mamei Lui. Dacă această identificare este corectă, Ioan a fost verișor cu Isus, din partea mamei. Părinții lui se pare că au fost înstăriți, deoarece tatăl său, care era pescar, avea „slujitori plătiți" (Marcu 1:20); de asemenea, Salome a fost una dintre femeile „care-L ajutau cu ce aveau" (Luca 8:3; Marcu 15:40). Ioan a fost identificat adesea cu ucenicul nenumit al lui Ioan Botezătorul care, împreună cu Andrei, a fost îndrumat de către Ioan Botezătorul spre Isus, Mielul lui Dumnezeu (Ioan 1: 35-37); dacă în Ioan 1:41 citim *prōtos*, este posibil ca Andrei să fi fost primul care l-a adus pe fratele său Simon la Isus, și ca ucenicul nenumit (Ioan) să-l fi adus apoi pe fratele său Iacov. Totuși, lucrul acesta nu este cert, întrucît există mai multe variante ale textului (vezi *TNTC*). După chemarea ulterioară a lui Isus de a-și lăsa tatăl și plasele de pescuit (Marcu 1:19-20), Iacov și Ioan au fost porecliți de El *Boanērges*, „fiii tunetului" (Marcu 3:17), probabil pentru că erau galileeni exaltați și impulsivi, al căror zel era nedisciplinat și uneori era îndreptat în direcții greșite (Luca 9:49). Acest aspect al caracterului lor este arătat în izbucnirea lor după ce un sat de samariteni a refuzat să-I permită Învățătorului să treacă pe la ei (Luca 9:54). În afară de aceasta, se pare că ambiția lor personală nu a fost temperată de o înțelegere corectă a naturii împărăției Lui; acest egoism persistent, împreună cu dorința lor de a suferi pentru Isus, fără să le pese de ei înșiși, este ilustrată în cererea lor (încurajată de mama lor Mat. 20:20) ca să li se permită să ocupe poziții privilegiate atunci cînd Isus avea să instaureze împărăția Sa (Marcu 10:37).

În trei ocazii importante din lucrarea pămîntească a lui Isus, Ioan este menționat alături de fratele său Iacov și de Simon Petru, ceilalți apostoli nefiind prezenți: învierea fiicei lui Iair (Marcu 5:37), schimbarea la față (Marcu 9:2) și în grădina Ghetsimani (Marcu 14:33); potrivit lui Luca, Petru și Ioan au fost cei doi ucenici trimiși de Isus să facă pregătiri pentru ultima masă de Paște (Luca 22:8).

Ioan nu este menționat pe nume în Evanghelia a Patra (deși fiii lui Zebedei sînt menționați în 21:2), dar el este aproape cu certitudine ucenicul numit „ucenicul pe care-l iubea Isus", care și-a pus capul pe pieptul lui Isus la Cina cea de taină (13:23), și căruia Isus i-a încredințat-o pe mama Sa înainte de a muri (19:26-27); ucenicul care a alergat împreună cu Petru la mormînt în dimineața primului Paște și a fost cel dintîi care a înțeles semnificația deplină a pînzei cu care fusese înfășurat trupul lui Isus, și care erau neatinse și fără ca trupul Lui să fie în ele (20:2, 8); ucenicul care a fost prezent atunci cînd Cristosul înviat S-a arătat la șapte dintre ucenicii Săi la Marea Tiberiadei. În relatarea ultimului incident din cap. 21 este sprijinită tradiția de mai tîrziu potrivit căreia Ioan a trăit pînă la adînci bătrîneți (21:23). Dovada din Ioan 21:24 cu privire la faptul că Ioan este autorul Evangheliei poate primi interpretări diferite (vezi *TNTC*).

b. În Faptele Apostolilor

Potrivit primelor narațiuni din Fapte, Ioan împreună cu Petru, cu care a rămas asociat îndeaproape, a trebuit să sufere greul ostilității iudeilor față de biserica creștină primară (Fapt. 4:13; 5:33, 40). Amîndoi ucenicii au dat dovadă de o îndrăzneală în vorbire și în acțiune, care a uimit autoritățile iudaice, care îi priveau ca „oameni neînvățați și de rînd" (Fapt. 4:13). Se pare că Ioan a continuat timp de mai mulți ani să aibă un rol de conducere în biserica din Ierusalim. Împreună cu Petru - avînd mandatul celorlalți apostoli - și-a pus mîinile peste samaritenii care fuseseră convertiți prin propovăduirea lui Filip (Fapt. 8:14); el a putut fi descris ca un „stîlp" redutabil al bisericii din Ierusalim atunci cînd biserica a fost vizitată de Pavel la vreo 14 ani după convertirea sa (Gal. 2:9). Nu știm cînd a părăsit Ioan Ierusalimul și nici unde s-a dus de acolo. Dacă presupunem că el este vizionarul cărții Apocalipsei, probabil că el era la Efes atunci cînd a fost exilat pe Patmos „din pricina cuvîntului lui Dumnezeu și din pricina mărturiei lui Isus" (Apoc. 1:9), deși data acestui exil este incertă. Ioan nu este menționat în altă parte în NT, deși unii cred că el se referă la sine ca „bătrînul" în 2 Ioan 1 și 3 Ioan 1.

II. Dovezi din scrierile patristice

Există oarecare dovezi tîrzii și probabil nedemne de crezare care susțin că apostolul Ioan a murit ca martir tînăr, la începutul carierei sale, probabil în aceeași vreme cînd fratele său Iacov a fost omorît de Irod (Fapt. 12:2). Un cronicar din secolul al 9-lea, George Hamartolos, reproduce - așa cum putem vedea - o afirmație conținută în istoria lui Filip din Side (cca 450), un fragment relevant care a fost descoperit de Boor în 1889 și care afirmă că Papias, episcopul de la Hierapolis de la mijlocul secolului al 2-lea, în a doua sa carte de Expuneri, a susținut că amîndoi fiii lui Zebedei au murit de moarte violentă, împlinind prezicerea Domnului (Marcu 10:39). Deși unii cercetători acceptă această mărturie ca fiind autentică, majoritatea îl consideră pe Filip de Side ca un martor

nedemn de încredere cu privire la Papias și sînt impresionați de lipsa oricărei referiri în scrierile lui Eusebiu la o martirizare timpurie a lui Ioan, cît și de faptul că nu se menționează nimic în Faptele Apostolilor, dacă amîndoi fiii lui Ierusalim au suferit de fapt în același fel și în aproximativ aceeași vreme. Este adevărat că oarecare sprijin pentru afirmația lui Filip de Side pare să provină dintr-o martiriologie siriacă scrisă prin 400 d.Cr., în care ziua de 27 decembrie este ziua lui „Ioan și Iacov, apostolii de la Ierusalim"- de asemenea, un calendar al bisericii din Cartagina, datat în 505 d.Cr., care în dreptul aceleiași zile scrie: „Ioan Botezătorul și Iacov, apostolul, pe care i-a omorît Irod" - cei care acceptă această dovadă susțin că, întrucît Ioan Botezătorul este comemorat în acest calendar la 24 iunie, este probabil că pe 27 decembrie s-a făcut o greșeală și ar trebui citit „Ioan, apostolul". Totuși, ne îndoim că martiriologia siriacă ar păstra o tradiție antică independentă de biserica de limbă greacă; de asemenea, faptul că cei doi frați sînt comemorați în aceeași zi nu înseamnă că au fost comemorați pentru că au fost omorîți ca martiri în aceeași zi. De asemenea, referirea la faptul că fiii lui Zebedei aveau să „bea paharul" și că aveau „să fie botezați cu botezul lui Cristos", nu înseamnă în mod necesar că amîndoi erau destinați să aibă ca sfîrșit o moarte violentă.

Împotriva acestei tradiții a cărei atestare este parțială și neconvingătoare poate fi prezentată o tradiție mult mai puternică, reflectată de Polycrates, episcopul de Efes (190 d.Cr.) care spune că Ioan „care s-a aplecat pe pieptul Domnului", după ce a fost „un martor și un învățător" (observați ordinea cuvintelor), „a adormit la Efes". Potrivit lui Irenaeus, Efesul este locul unde Ioan „a scos" Evanghelia și i-a înfruntat pe eretici, refuzînd să stea sub același acoperiș cu Cerinthus, „dușmanul adevărului"; la Efes el a trăit „pînă în zilele lui Traian", care a domnit între 98-117 d.Cr. Jeronim repetă de asemenea tradiția potrivit căreia Ioan a rămas în Efes pînă la adînci bătrîneți și spune că atunci cînd Ioan era purtat la întrunirile creștinilor, el obișnuia să repete mereu: „Copilașilor, iubiți-vă unii pe alții". Singura dovadă care ar părea să contrazică această tradiție cu privire la faptul că apostolul Ioan a locuit la Efes este o dovadă negativă. Se susține că, dacă Ioan a locuit la Efes vreme îndelungată așa cum afirmă scriitorii de la sfîrșitul secolului al 2-lea și a exercitat acolo o influență mare, este remarcabil că lipsește cu desăvîrșire orice referire la Ioan în scrierile creștine existente care au provenit din Asia în prima jumătate a secolului, în special în scrisorile lui Ignatius și în Epistola lui Policarp. Dar, chiar dacă absența aluziilor la Ioan este semnificativă, aceasta ar putea fi o simplă indicație a faptului că „a existat o diferență între reputația și influența sa la începutul și cea de la sfîrșitul secolului" (vezi V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, 1, p. 236). În orice caz, obiecția pare să fie insuficientă pentru a răsturna tradiția care s-a consolidat atît de mult, mai tîrziu. Westcott trage concluzia că „nici un lucru nu este atestat mai bine în istoria Bisericii primare ca și faptul că Sf. Ioan a locuit și a lucrat la Efes". Este adevărat că Westcott a scris mai înainte de acumularea dovezilor cu privire la martirizarea timpurie a lui Ioan, dar așa cum am văzut, aceste dovezi nu sînt adecvate sau suficient de credibile încît să contrazică afirmațiile categorice ale omului care a deținut scaunul episcopal în Efes la sfîrșitul secolului și ale omului care în aceeași perioadă a avut ca scop principal investigarea tradițiilor episcopilor apostolice.

(*IOAN, EPISTOLELE LUI.; *IOAN, EVANGHELIA DUPĂ; *APOCALIPSA.)

BIBLIOGRAFIE. S. S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter*, 1978; F. F. Bruce, *St John at Ephesus*, *BJRL* 60, 1977-78, p. 339-361. Vezi de asemenea comentariile menționate la *IOAN, EVANGHELIA DUPĂ.

R.V.T.G.

IOAN BOTEZĂTORUL. S-a născut (cca 7 î.d.Cr.) într-o familie în vîrstă - preotul Zaharia și soția sa Elisabeta; a crescut în pustia Iudeii (Luca 1:80), unde a primit chemarea profetică în cca 27 d.Cr. (Luca 3:2). Trebuie tratată cu rezervă ideea că perioada în pustie a fost petrecută în asociere cu comunitatea de la Qumran sau un grup similar de esenieni; chiar dacă ideea ar putea fi dovedită, lucrul care l-a determinat să „gătească Domnului un norod bine pregătit pentru El" a fost un impuls nou (Luca 1:17), iar lucrarea lui profetică trebuie să fi implicat o ruptură cu esenienii sau orice grup similar cu care ar fi fost asociat anterior. După ce Duhul profeției a venit peste el, a dobîndit repede faimă ca un predicator care cheamă la pocăință națională. Mulțimile se înghesuiau să-l asculte și mulți dintre ascultătorii săi erau botezați de el în Iordan după ce își mărturiseau păcatele.

El a avut o atitudine de condamnare radicală a rînduielii existente în Israel; „securea", a spus el, „a fost înfiptă la rădăcina pomilor" (Mat. 3:10; Luca 3:9). El a demascat pe liderii religioși ai poporului ca pui de vipere și a tăgăduit că ar exista vreo valoare în simplul fapt că erau urmași ai lui Avraam. Era necesar un nou început; a sosit timpul să cheme din întreaga națiune o rămășiță loială care să fie gata pentru sosirea iminentă a Celui care avea să vină și pentru judecata pe care avea să o aducă. Ioan s-a considerat și a vorbit despre sine ca un simplu mesager trimis să pregătească drumul pentru Cel care avea să vină, pentru care el se considera nevrednic să îndeplinească chiar și cel mai neînsemnat serviciu. În timp ce lucrarea lui era caracterizată de botezul cu apă, lucrarea Celui care avea să vină avea să fie caracterizată de botezul cu Duhul Sfînt și foc.

Faptul că Ioan a intenționat să dea rămășiței loiale o existență distinctă și ușor de recunoscut este sugerat de afirmația lui Josephus (*Ant.* 18. 117) că Ioan a fost „un om bun care le-a cerut iudeilor să practice virtutea, să fie drepți unii cu alții și pioși față de Dumnezeu, și să se unească prin botez"- ultimele cuvinte par să indice formarea unei comunități religioase în care se intra prin botez. Probabil că aceasta este o descriere corectă a situației. Dar cînd Josephus continuă și spune că Ioan „i-a învățat pe oameni că botezul era acceptabil înaintea lui Dumnezeu dacă era făcut nu spre iertarea păcatelor ci pentru purificarea trupului, dacă sufletul a fost purificat mai întîi prin neprihănire", el se deosebește de relatarea NT. Evangheliștii spun clar că Ioan a predicat „botezul pocăinței spre iertarea păcatelor". Josephus probabil că a aplicat la botezul lui Ioan ceea ce știa el despre semnificația spălărilor rituale la esenieni; Regula comunității de la Qumran descrie semnificația unor asemenea spălări în mod aproape identic cu ceea ce spune Josephus despre botezul lui Ioan. Dar botezul lui Ioan,

la fel ca și propovăduirea lui, ar putea reprezenta o îndepărtare deliberată de la crezurile și practicile esenienilor.

Între cei care au venit la Ioan ca să fie botezați a fost și Isus, pe care Ioan se pare că l-a aclamat ca fiind Cel ce avea să vină și despre care a vorbit anterior - deși mai tîrziu, în închisoare, a avut îndoieli cu privire la această identificare și a trebuit să fie asigurat din nou că lucrarea lui Isus era marcată tocmai de acele trăsături caracteristice pe care le-au prezis profeții ca semne caracteristice ale vremii de restaurare.

Lucrarea lui Ioan nu a fost limitată la valea Iordanului. Afirmația din Ioan 3:23 că el a părăsit pentru o vreme valea Iordanului și a desfășurat o campanie de botez (probabil de scurtă durată) „la Enon, aproape de Salim", unde era apă din belșug, are implicații care pot fi trecute ușor cu vederea. W. F. Albright (*The Archaeology of Palestine*, 1956, p. 247) probabil că are dreptate cînd plasează acest loc la NE de Nablus, în apropiere de izvoarele Wadi Farah - cu alte cuvinte, într-un teritoriu care era în vremea aceea samaritean. Aceasta ar putea explica anumite trăsături ale religiei samaritene atestate în primele secole creștine și clarifică cuvintele lui Isus către ucenicii Săi în Ioan 4:35-38, cuvinte spuse cu privire la oamenii din această regiune și sfîrșind cu afirmația: „Alții s-au ostenit și voi ați intrat în osteneala lor". Ceea ce au secerat ei (Ioan 4:39, 41) a fost semănat de Ioan.

După această perioadă de propovăduire în Samaria Ioan trebuie să se fi întors în teritoriul lui Irod Antipa (*IROD, **3**), probabil în Perea. El a atras suspiciunea lui Antipa, ca lider al unei potențiale mișcări de masă cu rezultate imprevizibile; el a atras de asemenea ostilitatea lui Antipa, și mai ales a celei de-a doua soții a lui Irod, *Irodiada, întrucît a condamnat căsătoria lor ca fiind ilicită. Din această cauză a fost închis în fortăreața *Machaerus și Perea, iar cîteva luni mai tîrziu a fost omorît.

În NT Ioan este prezentat mai ales ca un premergător al lui Cristos. Întemnițarea lui Ioan a fost un semnal pentru începutul lucrării lui Isus în Galileea (Marcu 1:14 ș.urm.); botezul lui Ioan a oferit un punct de pornire pentru propovăduirea apostolică (Fapt. 10:37; 13:24 ș.urm.; *cf.* 1:22 și Marcu 1:1-4). După părerea lui Isus, Ioan a fost Ilie cel promis de Mal. 4:5 ș.urm., care trebuia să vină și să completeze lucrarea de restaurare în ajunul „zilei Domnului, cea mare și înfricoșată" (Marcu 9:13; Mat. 11:14; *cf.* Luca 1:17). Isus l-a considerat de asemenea ca ultimul și cel mai mare din șirul de profeți. „Legea și proorocii au ținut pînă la Ioan; de atunci încoace Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu se propovăduiește" (Luca 16:16). Prin urmare, deși nu a fost depășit de nimeni ca poziție personală, el a fost (în ce privește privilegiul) mai mic decît cel mai mic din Împărăția lui Dumnezeu; el a stat pe pragul unei noi Împărății ca și crainic al ei (la fel cum Moise a văzut țara promisă de pe Pisga), dar nu a intrat în ea. Ucenicii lui au continuat să existe ca grup un timp considerabil și după moartea sa.

BIBLIOGRAFIE. C. H. Kraeling, *John the Baptist*, 1951; J. Steinmann, *Saint John the Baptist and the Desert Tradition*, 1958; A. S. Geyser, „The Youth of John the Baptist" *NovT* 1, 1956, p. 70 ș.urm.; W. H. Brownlee, „John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls, în *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl, 1958, p. 33 ș.urm.; C. H. H. Scobie, *John the Baptist*, 1964.

F.F.B.

IOAN, EPISTOLELE LUI.

I. Cadrul și împrejurările scrierii Epistolei Întîi a lui Ioan

1 Ioan începe ca și o Epistolă, dar în ea nu există nimic „epistolar", în sensul strict al cuvîntului (spre deosebire de 2 și 3 Ioan) și seamănă mai mult cu un tratat care se adresează unei anumite situații.

Scrierea ei a fost impusă de activitățile învățătorilor falși care s-au separat de biserica (sau bisericile) căreia îi scrie Ioan și care încercau să atragă pe cei credincioși (2:18 ș.urm., 26). Ei au format un grup ezoteric, crezînd că au o cunoaștere superioară celei a creștinilor de rînd (*cf.* 2:20, 27; 2 Ioan 9) și dînd dovadă de prea puțină dragoste față de ei (*cf.* 4:20).

Ei au fost înaintașii ereticilor de mai tîrziu cunoscuți în general ca „gnostici" (de la gr. *gnosis*, care înseamnă „cunoaștere") și care pretindeau că dețin o cunoaștere specială a lui Dumnezeu și a teologiei. Pe baza doctrinei lor noi se pare că ei au contestat faptul că Isus a fost Cristosul (2:22), Fiul preexistent al lui Dumnezeu (1:1; 4:15; 5:5, 10) venit în trup omenesc (4:2; 2 Ioan 7) pentru a obține mîntuirea oamenilor (4:9 ș.urm., 14). Nu știm cu certitudine ce formă a luat această erezie. În general se crede că a avut oarecare afinitate cu concepțiile susținute de Cerinthus în Asia Mică la sfîrșitul secolului 1 d.Cr., deși nu este o erezie identică cu ceea ce știm despre învățătura lui. Potrivit lui Cerinthus, Isus a fost un om bun în care a locuit Cristosul ceresc, din momentul botezului și pînă înainte de răstignirea Sa (Irenaeus, *Adv. Haer.* 1. 26. 1, în J. Stevenson, *A New Eusebius*, 1957, no. 70) - o concepție care se pare că este contrazisă în 5:6 și în diferite versete care pun accentul pe faptul că Isus este (nu a fost doar în trecut) Cristosul, Fiul lui Dumnezeu (2:22; 5:1, 5). O asemenea învățătură probabil că a fost legată de distincția obișnuită făcută de gnostici între spirit și materie, concepție potrivit căreia o întrupare reală a lui Dumnezeu în materie a fost imposibilă și întruparea a fost numai aparentă (ca în docetism) sau temporară (ca în cerintianism).

Învățătorii falși mai pretindeau că ei sînt „fără păcat" (1:8, 10) și, că ei nu au nevoie de răscumpărarea prin moartea lui Isus Cristos; de fapt, ei erau indiferenți din punct de vedere moral, urmau căile lumii (*cf.* 2:15), ignorau poruncile lui Cristos (2:4) și făceau ce le plăcea (totuși, fără să se complacă în păcat murdar). Ei nu și-au dat seama că păcatul este o categorie morală, adică, nelegiuire (3:4, 7 ș.urm.) și de aceea credeau că sînt consecvenți cînd susțineau că sînt fără păcat și în același timp se complăceau în egoism și lipsă de dragoste. Probabil că trebuie să observăm aici și influența distincției gnostice între spirit și materie: întrucît trupul (materia) era rău prin sine și numai spiritul sau sufletul (implantat în mod divin) are importanță, comportarea trupului este lipsită de relevanță pentru crezul lor creștin.

Ioan scrie pentru a oferi un antidot pentru această învățătură și desfășurarea argumentului său în acest tratat poate fi înțeleasă mai bine dacă reținem lucrul acesta. Încercările de a explica structura dificilă a cărții în termenii criticismului sursei (R. Bultmann; W. Nauck; J. C. O'Neill) au găsit prea puțină acceptare.

II. Schița conținutului Epistolei Întîi a lui Ioan

Ioan începe prin a spune că scopul său este să le explice cititorilor ce a auzit și ce a văzut cu privire la cuvîntul vieții manifestat în Isus Cristos, așa încît să poată exista părtășie între el, cititorii săi și Dumnezeu (1:1-4).

După aceea el enunță declarația fundamentală: *Dumnezeu este lumină*, și pe baza acestui adevăr universal acceptabil trece la abordarea cîtorva afirmații eronate ale oponenților săi (1:6a, 8a, 10a; 2:4a). Spre deosebire de ei el susține că numai cei care umblă în lumină pot avea părtășie cu Dumnezeu și curățire prin sîngele lui Isus. Dacă cineva neagă că este un păcătos care are nevoie de curățire se înșeală singur, dar păcătoșii pot avea siguranța iertării de către un Dumnezeu credincios, prin Avocatul drept (neprihănit), Isus Cristos. Dacă cineva spune că Îl cunoaște pe Dumnezeu dar nu împlinește poruncile Lui este un mincinos (1:5-2:6).

Creștinii sînt chemați apoi să asculte porunca nouă a lui Dumnezeu. Deși aceasta este de fapt o poruncă veche, acum este prezentată din nou ca legea unei noi ere de lumină care a început să strălucească în întunericul lumii vechi și păcătoase. Ioan crede că li se poate adresa cititorilor săi în felul acesta, deoarece ei au intrat deja în această eră nouă și se pot bucura de privilegiile iertării, cunoașterii și puterii, și îi îndeamnă să nu se mai agațe de lumea păcătoasă care este condamnată să piară (2:7-17).

Una dintre trăsăturile carcateristice ale sosirii noii ere a fost apariția acestor învățători falși care acum au părăsit casa lor temporară din biserică. Învățătura lor este o contestare a faptului că Isus este Cristosul, Fiul lui Dumnezeu, și aceasta înseamnă de fapt că ei Îl tăgăduiesc pe Dumnezeu Tatăl Însuși. Ei pretind că au o cunoaștere specială, dar Ioan îi asigură pe cititorii săi că, avînd în vedere ungerea făcută de Dumnezeu (adică, ungerea cu Duhul sau poate cu Cuvîntul lui Dumnezeu), toți creștinii au adevărata cunoaștere (2:18-27).

El îi sfătuiește să rămînă în Cristos, Cel sfînt și Cel drept (neprihănit), și să se cerceteze pe ei înșiși și pe învățătorii lor, prin comparare cu Cristos. Aceasta duce la ideea privilegiului mare pe care îl au creștinii ca și copii ai lui Dumnezeu și privilegiul și mai mare că, la venirea lui Cristos, ei vor deveni ca și El - și toate acestea constituie un imbold puternic pentru o trăire sfîntă (2:28-3:3).

Așadar, prin ce se deosebește caracterul copiilor lui Dumnezeu de cel al copiilor diavolului? Întrucît Cristos a venit ca să ridice păcatul, copiii lui Dumnezeu nu păcătuiesc și, de fapt, nu pot să păcătuiască, în timp ce copiii diavolului nu fac ce este bine și nu au dragoste. Prin această afirmație neechivocă, care trebuie înțeleasă în lumina versetului 1:8, Ioan spune că un creștin, *în calitatea lui de creștin* nu poate păcătui: el vorbește despre caracterul ideal al creștinului, spre deosebire de învățătorii falși care nu au făcut nici o încercare să atingă acest ideal (3:4-10).

De fapt, creștinii se pot aștepta să fie urîți de copiii diavolului, la fel cum Abel a fost omorît de Cain; pe de altă parte, trăsătura caracteristică a unui creștin adevărat este dragostea, care poate fi văzută nu în omor, ci în sacrificiul de sine și într-o dragoste practică (3:11-18).

Prin asemenea fapte de dragoste omul știe că este creștin, așa încît, chiar dacă uneori conștiința lui îl condamnă, el poate avea totuși încredere deplină în fața Judecătorului său, Dumnezeu, care cunoaște dorința lui de a-L iubi și de a-L servi (*cf.* Ioan 21:17); de fapt, înarmat cu această încredere, el poate fi îndrăzneț în rugăciune, întrucît știe că îi este plăcut lui Dumnezeu prin faptul că păzește porunca Lui de a iubi și, mai mult, va primi asigurarea lăuntrică de la Duhul lui Dumnezeu (3:19-24).

Dar cum poate fi sigur un creștin că are Duhul lui *Dumnezeu*? Și învățătorii falși pot pretinde că au Duhul. Ioan răspunde că un crez corect cu privire la faptul că Isus Cristos a venit în trup este un semn sigur de inspirație. Învățătorii falși, însă, sînt motivați de spiritul lui anticrist (4:1-6).

După această digresiune Ioan se întoarce la tema dragostei. Dragostea, repetă el, este semnul că un om este născut din Dumnezeu, deoarece - așa cum s-a arătat în jertfa lui Cristos, *Dumnezeu este dragoste*. (Aceasta este a doua declarație majoră a lui Ioan cu privire la natura lui Dumnezeu.) Chiar dacă oamenii nu-L pot vedea pe Dumnezeu, ei pot ști că El locuiește în ei dacă ei dau dovadă de dragoste (4:7-12).

Ioan rezumă apoi temeiurile siguranței creștine - posedarea Duhului, mărturisirea lui Isus Cristos și practicarea dragostei. Acestea sînt semnele că Dumnezeu locuiește în noi și ne dă încredere pentru ziua judecății, întrucît nu poate fi teamă acolo unde este dragoste. Totuși, pentru a evita orice răstălmăcire antinomiană sau „spiritualistă“, Ioan accentuează că o asemenea dragoste pentru Dumnezeu este însoțită, în mod inevitabil, de dragoste pentru frați. Toți cei care Îl mărturisesc pe Isus Cristos Îl iubesc pe Dumnezeu și pe semenii lor. De asemenea, nu este greu să ținem poruncile Lui, deoarece aceia care sînt născuți din Dumnezeu pot birui, prin credință, forțele care se ridică împotriva lor (4:13-5:4).

Aceasta îl duce pe Ioan înapoi la tema credinței. Credința creștină adevărată este centrată asupra lui Isus Cristos care nu numai că S-a supus la botezul cu apă ci Și-a și vărsat sîngele pe cruce și Duhul depune mărturie despre El (Ioan 15:26). Acestea trei - Duhul, apa și sîngele - sînt mărturia sigură a lui Dumnezeu menită să confirme credința în Cristos. Poate că Ioan se referă de asemenea la activitatea mîntuitoare a Duhului în biserică (sau în viața individuală a credinciosului), iar botezul și Cina Domnului continuă să depună această mărturie. A nu crede această mărturie înseamnă a-L face pe Dumnezeu mincinos și a respinge viața veșnică pe care le-a dat-o oamenilor în Fiul Său (5:5-12).

În concluzie, Ioan spune că scopul său a fost să le dea cititorilor săi siguranța mîntuirii. Întrucît ei pot fi siguri de răspunsul divin la rugăciunile lor, ei trebuie să-i întoarcă înapoi - prin rugăciune - pe frații care s-au rătăcit (totuși, rugăciunea nu este de nici un folos în cazul unui păcat de moarte, oricare ar fi acel păcat). În fine, urmează trei declarații mari - creștinii au puterea să nu păcătuiască, ei aparțin lui Dumnezeu și ei sînt în Isus Cristos care este marele lor Învățător - și un ultim îndemn de a se feri de idolatrie (adică de închinarea la zeii păgîni, dar sensul nu este cert) (5:13-21).

III. Cadrul și conținutul Epistolelor 2 și 3 Ioan

Epistolele a 2-a și a 3-a Ioan sînt scrisori propriu-zise, fiecare dintre ele fiind suficient de lungă încît să încapă pe o foaie standard de papirus (25 pe 20 cm)

și sînt alcătuite conform tiparului scrisorilor din vremea aceea. (Pentru o paralelă remarcabil de apropiată de structura Epistola a 3-a a lui Ioan, vezi C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents*, 1956, No. 22.)

A 2-a Epistolă a lui Ioan este adresată de „bătrîn" către „aleasa doamnă și copiii ei". După toate probabilitățile este un mod simbolic de a se adresa bisericii (*cf.* 1 Pet. 5:13), menit probabil să deruteze pe orice oameni ostili în mîinile cărora ar putea cădea scrisoarea (1-3). Ocazia scrierii este similară cu aceea pentru 1 Ioan (*cf.* 2 Ioan 7 și 1 Ioan 4:3); învățători *falși* călătoreau din biserică în biserică și tăgăduiau că Fiul lui Dumnezeu a fost întrupat cu adevărat. Bătrînul avertizează împotriva unei asemenea învățături; cei care acceptă această învățătură nouă și mai înaltă abandonează credința lor în Dumnezeu, Tatăl lui Isus Cristos. El îi avertizează pe prietenii săi să nu le acorde găzduire învățătorilor falși și îi încurajează să urmărească adevărul care rămîne totdeauna în ei și să împlinească porunca dragostei (4-11). În fine, el exprimă speranța că îi va vedea curînd și adaugă salutări din partea bisericii sale (12 ș.urm.).

3 Ioan este o scrisoare personală (la fel ca și Filimon), adresată lui Gaiu, prietenul bătrînului, care era un membru conducător într-o altă biserică. El este lăudat pentru statornicia sa lîngă adevăr și pentru că a arătat o dragoste practică față de predicatorii itineranți care depindeau de biserici pentru întreținerea lor (1-8). Atitudinea lui este diametral opusă față de aceea a lui Diotref, care căuta să fie lider al bisericii sale (probabil într-o biserică învecinată cu a lui Gaiu) împotrivindu-se sfatului lui Ioan; și care probabil că a ținut ascunsă față de biserică o scrisoare anterioară a lui Ioan și a refuzat să-i primească pe predicatorii itineranți și i-a exclus pe cei care i-au primit. Probabil că aici vedem dificultățile cauzate de formarea unei conduceri stabile a bisericii locale, în paralel cu existența supravegherii apostolice și a predicatorilor itineranți; și că Diotref aspira la poziția de „episcop" în biserica sa și respingea orice amestec din afară. Nu încape îndoială că asemenea dificultăți apăreau cînd apostolii treceau pe acolo, dar este clar că Diotref nu a tratat problemele într-un mod creștin. Bătrînul îl anunță că va veni și se va ocupa el însuși de Diotref dacă va fi nevoie (9-11). În fine, un cuvînt de laudă pentru Dimitrie (probabil purtătorul scrisorii și un învățător itinerant); scrisoarea se încheie cu o salutare caldă (12-14).

IV. Atestări externe ale Epistolelor

Potrivit lui Eusebiu, Epistola 1 Ioan a fost folosită de Papias (prin anul 140) și este citată de Policarp (prin anul 110-120) și foarte probail de Iustin (cca 150-160). A fost acceptată ca o lucrare a celui care a scris Evanghelia a patra, apostolul Ioan, de către Irenaeus (în jurul anului 180), Canonul Muratorian (cca 180-200) și Clement din Alexandria (cca 200). Potrivit lui Eusebiu, autenticitatea ei nu a fost pusă niciodată la îndoială. Probabil că 2 și 3 Ioan sînt trecute în Canonul Muratorian (J. Stevenson, *op. cit.*, No. 124 și nota); 2 Ioan este citată de Irenaeus și Clement din Alexandria a scris comentarii probabil despre amîndouă epistolele. Absența menționării sau îndoielile cu privire la canonicitatea lor, oglindite în scrierile lui Eusebiu, care îl citează pe Origen (J. Stevenson, *op. cit.* No. 289), s-au datorat dimensiunilor reduse ale epistolelor.

V. Proveniența, autorul și data scrierii

Este foarte probabil că cele cinci scrieri ale lui Ioan provin din Asia. Această supoziție referitoare la Epistole este sprijinită de faptul că atacă învățătura cerintiană, și de tradiție care susține că autorul lor s-a aflat la Efes.

În privința autorului Epistolelor și a scrierilor ioanine există probleme care încă nu au fost soluționate pe deplin.

În primul rînd, este cert că același autor a scris cele trei Epistole, deși lucrul acesta a fost contestat de Jeronim, iar mai recent de R. Bultmann (*op. cit.*, p. 1 ș.urm.). 1 Ioan este o scrisoare anonimă, dar putem susține că autorul ei a fost de asemenea „bătrînul".

În al doilea rînd, este destul de sigur că Evanghelia după Ioan și 1 Ioan sînt scrise de același autor. Această părere este contestată de C. H. Dodd (p. xlvii-lvi; mai pe larg în „The First Epistle of John and the Fourth Gospel", *BJRL* 21, 1937, p. 129-156) și de C. K. Barrett (*The Gospel According to St. John*, 1955, p. 49-52), dar dovezi convingătoare sînt date de A. E. Brooke (p. i-xix), W. F. Howard (*The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*[4], 1955, p. 281-296) și W. G. Wilson (*JTS* 49, 1948, p. 147-256). Nu pot exista îndoieli că Evanghelia după Ioan și 1 Ioan reprezintă același mod de gîndire aplicat la două situații diferite. Evanghelia după Ioan este un studiu profund al întrupării lui Cristos și este adresată în primul rînd lumii din afară, ca o lucrare apologetică; 1 Ioan este un tratat cerut de o situație particulară din biserică. Diferențele dintre cele două scrieri pot fi explicate în mare măsură prin diferența de scop și destinație. În mod logic, Evanghelia după Ioan precede 1 Ioan, dar este greu de stabilit dacă aceasta a fost ordinea scrierii lor; este evident că Evanghelia este rodul multor ani de meditație și este posibil ca 1 Ioan să fi fost scrisă în perioada aceea.

În al treilea rînd, trebuie examinată relația dintre Apocalipsa (care este atribuită apostolului Ioan pe baza unor puternice dovezi din exterior) și Evanghelia după Ioan și 1-3 Ioan. Teoria conform căreia cele cinci cărți au un autor comun este greu de susținut, așa cum a observat încă foarte devreme Dionysius din Alexandria (J. Stevenson, *op. cit.*, No. 237). Există diferențe teologice considerabile între Apocalipsa și celelalte scrieri ioanine, deși există asemănări remarcabile. În plus, limba greacă din Apocalipsa se deosebește de aceea folosită în orice altă carte din NT; în ciuda sugestiilor că a fost scrisă original în *aramaică*, probabil de către aceeași persoană care a scris Evanghelia și 1-3 Ioan în *greacă*, teoria unui autor comun trebuie să rămînă îndoielnică.

Avînd în vedere aceste fapte, au fost propuse diferite teorii cu privire la autor și trei dintre acestea merită să le acordăm atenție.

Mai întîi, teoria tradițională, care este sprijinită de D. Guthrie (*New Testament Introduction*) atribuie toate cele cinci cărți apostolului Ioan. El a fost cunoscut prin excelență ca „bătrînul" în Asia Mică, datorită vîrstei și autorității sale (*cf.* 1 Pet. 5:1, un titlu similar). Împotriva acestei teorii pledează problemele ridicate de Apocalipsa și incertitudinea pe care unii cercetători o găsesc în dovezile externe cu privire la faptul că apostolul Ioan ar fi autorul Evangheliei.

A doua soluție, care evită prima dintre aceste dificultăți, este că Evanghelia după Ioan și 1-3 Ioan au fost scrise de apostolul Ioan, iar Apocalipsa a fost scrisă de un alt Ioan care nu ne este cunoscut din alte surse. Aceasta a fost în esență teoria lui Dionysius din Alexandria și în zilele noastre este sprijinită de A. Wikenhauser (*New Testament Introduction, E.T.*, 1958, p. 547- 553). În această teorie trebuie să presupunem existența unor legături între cei doi Ioan, pentru a explica similaritățile teologice dintre scrieri.

A treia soluție, care evită a doua dintre dificultățile teoriei tradiționale, consideră că autorul Evangheliei după Ioan și 1-3 Ioan, a fost un ucenic al apostolului Ioan iar Ioan a fost probabil autorul Apocalipsei. (Există diferite variante ale acestei teorii.) Potrivit acestei teorii, ucenicul lui Ioan era cunoscut ca „bătrînul".

În sprijinul acestei soluții a fost adus adesea un pasaj binecunoscut din Papias (J. Stevenson, *op. cit.*, No. 31); Papias se referă la anumiți apostoli, între care și Ioan, care se pare că erau morți, și îi numește „bătrîni" („presbiteri"), iar apoi se referă la doi ucenici ai Domnului care erau în viață, Aristion și bătrînul Ioan. Unii cred că acest bătrîn Ioan a fost ucenicul apostolului Ioan și autorul Evangheliei după Ioan precum și a Epistolelor 1-3 Ioan. Dar această idee este foarte speculativă. Nu este cert dacă Papias se referă aici de două ori la un singur Ioan (apostolul) sau la doi Ioan diferiți, și pot fi citate nume sonore pentru ambele interpretări. În plus, Papias a acordat titlul de „presbiter" („bătrîn") mai multor persoane (inclusiv apostolul Ioan) și nu este cert dacă el a folosit titlul în același sens ca și autorul Epistolelor 2 și 3 Ioan. În fine, Papias nu spune că ipoteticul „Ioan bătrînul" ar fi fost un ucenic al lui Ioan. Prin urmare, pe baza acestei teorii nu putem stabili cu certitudine dacă bătrînul din 2 și 3 Ioan se numea Ioan sau dacă a fost „bătrînul Ioan" din scrierea lui Papias.

În ansamblu, cea mai plauzibilă teorie este că Evanghelia și cele trei epistole sînt lucrări ale apostolului Ioan sau ale unui ucenic apropiat al său.

Data scrierii Epistolelor 1-3 Ioan nu poate fi stabilită cu precizie. Dovezile de la Qumran *permit* posibilitatea unei dezvoltări mai timpurii a teologiei de genul celei *găsite în scrierile Ioanine decît s-a crezut* anterior. Totuși, indiciul cheie îl constituie natura ereziei atacate și situația bisericii, iar acestea sugerează o dată între anii 60 și 90 din primul secol; cunoștințele noastre despre biserica din această perioadă sînt atît de sumare încît orice datare mai precisă este imposibilă.

BIBLIOGRAFIE. Comentarii de B. F. Westcott, 1883, retipărit 1966; A. E. Brooke, *ICC*, 1912; C. H. Dodd, *MNTC*, 1946; R. Schnackenburg, *HTKNT*, 1963[2]; J. R. W. Stott, *TNTC*, 1964; R. Bultmann, *Hermeneia*, 1973; J. L. Houlden, *BNTC*, 1973; M. de Jonge (în daneză, 1973[2]); I. H. Marshall, *NIC/NLC*, 1978.

W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, 1953; J. C. O'Neill, *The Puzzle of 1 John*, 1966; E. Haenchen, *Die Bibel und Wir*, 1968, p. 235-311 (= TR n.f. 26, 1960, p. 1-43, 267-291; monografie). I.H.M.

IOAN, EVANGHELIA DUPĂ

I. Schița conținutului

a. Revelația lui Isus către lume, 1:1-12:50

(i) Prologul (1:1-18).
(ii) Manifestarea lui Isus (1:19-2:11).
(iii) Mesajul nou (2:12-4:54).
(iv) Isus, Fiul lui Dumnezeu (5:1-47).
(v) Pîinea vieții (6:1-71).
(vi) Conflictul cu iudeii (7:1-8:59).
(vii) Lumina lumii (9:1-41).
(viii) Păstorul cel bun (10:1-42).
(ix) Învierea și viața (11:1-57).
(x) Umbra crucii (12:1-36a).
(xi) Epilog (12:36b-50).

b. Revelația lui Isus către ucenicii Săi, 13:1-17:26

(i) Cina Domnului (13:1-30)
(ii) Cuvîntări de rămas bun (13:31-16:33).
(iii) Rugăciunea lui Isus pentru ucenici (17:1-26).

c. Glorificarea lui Isus, 18:1-21:25

(i) Patimile lui Isus (18:1-19:42).
(ii) Învierea lui Isus (20:1-31).
(iii) Însărcinarea ucenicilor (21:1-25).

II. Scopul

Un enunț clar al scopului lui Ioan este dat în Ioan 20:30 ș.urm. (Vezi W. C. van Unnik, *TU* 73, 1959, p. 382-411.) Ioan a efectuat o selecție dintr-un număr mare de „semne" și scopul său în relatarea aceasta a fost să-i aducă pe cititori la credința că Isus este Cristosul (adică, Mesia) și Fiul lui Dumnezeu, iar în felul acesta să-i aducă să primească viața veșnică.

Din această afirmație putem trage anumite concluzii care sînt atestate pe larg de conținutul Evangheliei. În primul rînd, scrierea este în esență un document evanghelistic. În al doilea rînd, metoda explicită constă în prezentarea lucrărilor și cuvintelor lui Isus în așa fel încît acestea să arate natura persoanei Sale. În al treilea rînd, descrierea acestei persoane ca Mesia sugerează că autorul s-a gîndit probabil la cititori evrei. Totuși, întrucît se pare că Ioan a scris pentru cititori din afara Palestinei care nu cunoșteau toate obiceiurile evreiești, ipoteza că el a scris în special pentru evreii din Diaspora și pentru prozeliții din sinagogile elenistice este o ipoteză plauzibilă. (Vezi J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies*, 1962, p. 107-125.) Faptul acesta nu exclude din sfera sa pe cititorii ne-evrei, deși este puțin probabil ca Evanghelia să fi fost scrisă în primul rînd pentru a-i converti pe ne-evreii interesați (vezi C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953).

Acest scop principal nu exclude alte scopuri subordonate. Astfel, Ioan accentuează în mod conștient aspectele care contrazic părerile greșite sau antagoniste despre Isus, păreri susținute de evreii din zilele sale. Se poate să fie și o încercare de a corecta venerarea prea zeloasă a lui Ioan Botezătorul. În al doilea rînd, în special în 13-17, Ioan *se adresează creștinilor* și le dă învățături cu privire la viața în biserică. Dar ideea că scopul principal al lui Ioan a fost să corecteze concepția escatologică a bisericii (cum susține C. K. Barrett) nu poate fi dovedită, deși aceasta nu înseamnă că am nega faptul că Evanghelia conține învățături escatologice. În al treilea rînd, se susține adesea că

Ioan a scris pentru a da o replică gnosticismului. Această părere poate să dobîndească oarecare plauzibilitate datorită scopului Epistolei 1 Ioan, dar nu este atît de evidentă cum se presupune uneori; totuși, nu încape îndoială că Ioan a fost conștient de pericolul gnosticismului atunci cînd a scris, iar Evanghelia sa este o armă excelentă împotriva acestui curent filozofic.

III. Structura și conținutul teologic

a. Structura istorică

Privită ca lucrare istorică, Evanghelia după Ioan este selectivă. Începe cu întruparea Cuvîntului pre-existent al lui Dumnezeu în Isus (1:1-18) și după aceea trece direct la zilele de început ale lucrării lui Isus - botezul Lui de către Ioan, chemarea primilor ucenici (1:19-51) și întoarcerea Sa de la Iordan în Galileea (1:43). Dar scena activității Sale nu este limitată în principal la Galileea, ca în narațiunile sinoptice. Numai cîteva dintre incidentele relatate au loc acolo (1:43-2:12; 4:43-54; 6:1-7:9). Într-o împrejurare scena este Samaria (4:1-42), dar cel mai adesea scena este Ierusalimul, de obicei pe vremea unor sărbători evreiești (2:13; 5:1; 6:4; 7:2; 10:22; 11:55; vezi A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship, 1960.* Ultimul dintre aceste incidente este învierea lui Lazăr, care i-a determinat pe liderii evrei să hotărască să-L elimine pe Isus (11:45 ș.urm.), deși, la fel ca în Evangheliile sinoptice, dușmănia lor era în creștere de mai multă vreme (*de ex.* 7:1). De aici încolo narațiunea urmează cursul familiar din Evangheliile sinoptice - ungerea din Betania (12:1-11), intrarea triumfală (12:12-19), Cina Domnului (13), descrisă fără nici o referire la aspectele ei sacramentale, arestarea (18:1-12), judecata lui Isus și lepădarea lui Petru (18:13-19:16), răstignirea și învierea (20-21). Totuși, în această secțiune există mult material care nu este găsit în Evangheliile sinoptice, în special ultimele cuvîntări și rugăciunea (14-16; 17), detaliile judecății înaintea lui Pilat (18:28-19:16) și arătările după înviere.

Nu este nevoie să punem la îndoială faptul că această schiță istorică ar corespunde în linii mari cu ordinea reală a evenimentelor, deși trebuie să ținem cont că Ioan a relatat numai cîteva incidente și le-a aranjat din perspectiva prezentării lui Isus ca Mesia.

b. Conținutul teologic

(i) Evanghelia după Ioan ca revelație. Schița istorică de mai sus este vehicolul pentru prezentarea teologică a lui Isus. Scopul lui Ioan este să reveleze gloria lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu. În calitate de Fiu pre-existent El a fost părtaș la gloria Tatălui (17-5, 24), iar în viața Lui pămîntească gloria Sa a fost demonstrată lumii - sau mai degrabă, celor care au avut ochii ca să o vadă (1:14) - prin seria de semne pe care le-a făcut (2:11). Totuși, în aceste semne Isus nu a căutat propria Sa glorie, ci gloria tatălui (5:41; 7:18). Revelația lui Isus către lume este tema capitolelor 1-12, care se încheie cu un pasaj rezumativ și cu o schimbare clară a *temei (12:36b-50). Întrucît lumea, în general, nu a* crezut în El (12:37), Isus S-a întors spre ucenicii Săi și în cap. 13-17 avem o revelație a gloriei Sale către ucenici, arătată în slujirea umilă și ucenicii au fost chemați și ei la o viață în care Dumnezeu să fie glorificat (15:8; 21:19). Aici își găsește exprimarea și o temă care a fost sugerată anterior, anume, faptul că Isus este glorificat în mod suprem în patimile și moartea Sa. Astfel, a treia secțiune a Evangheliei (cap. 18-21) ne arată că a sosit ceasul în care Isus este glorificat ca Fiul lui Dumnezeu și în care El Îl glorifică pe Dumnezeu.

În același timp Evanghelia poate fi privită ca o revelație a adevărului (1:14, 17). Lumea este caracterizată în Evanghelie prin greșeală, imperfecțiune și păcat, deoarece a pierdut contactul cu Dumnezeu, care este Cel adevărat (7:28); Isus aduce lumii adevărul lui Dumnezeu (18:37). El Însuși este întruparea adevărului (14:6) și va fi succedat de Duhul adevărului (14:17). El îi conduce pe oameni la o închinare adevărată înaintea lui Dumnezeu (4:23 ș.urm.) și îi eliberează de greșelile diavolului (8:44) prin cunoașterea adevărului (8:32). În contrast cu satisfacțiile goale ale lumii, El aduce pîine adevărată și reală pentru sufletele oamenilor (6:32, 55).

(ii) Semne și mărturii. Sînt două modalități în care această revelație le este prezentată oamenilor. Mai întîi, sînt semnele sau lucrările pe care le-a făcut Isus, dintre care șapte (dacă excludem învierea) sînt relatate pe larg. Ele sînt semne nu numai pentru că sînt dovezi ale unor puteri miraculoase și supranaturale (4:48) ci și pentru că prin caracterul lor ele arată că autorul lor este trimis de Dumnezeu (9:16) ca Mesia și Fiul lui Dumnezeu (3:2; 6:14; 7:31); astfel, ele autentifică persoana Lui pentru cei care au ochi ca să vadă (2:23; 12:37).

De obicei aceste semne constituie baza pentru o cuvîntare sau un dialog în care este arătată semnificația lor spirituală. Există de asemenea ceva ce am putea numi o altă serie de semne în cuvinte. De șapte ori (6:35; 8:12; 10:7, 11; 11:25; 14:6; 15:1; la care poate că am putea adăuga 8:24) Isus spune: „Eu sînt ..." O serie de concepte - care existau deja în limbajul religios curent - sînt preluate de Isus și folosite pentru a exprima cine este El și ce a venit să facă. Un lucru deosebit de semnificativ este faptul că folosirea acestor declarații „Eu sînt" constituie o revendicare voalată a divinității.

În al doilea rînd, gloria lui Isus este atestată de martori. Isus Însuși a venit să depună mărturie despre adevăr (18:37), iar despre El au depus mărturie Ioan Botezătorul, femeia din Samaria, mulțimea care a văzut semnele făcute de El (12:17), ucenicii (15:27), martorul de la cruce (19:35) și evanghelistul însuși (21:24). Mărturii sînt aduse de asemenea de Scripturi (5:39), de Tatăl (5:37) și de semnele făcute de Isus (10:25). Aceste mărturii au fost menite să-i conducă pe oameni la credință (4:39; 5:34).

(iii) Persoana lui Isus. Aceste semne și mărturii sînt menite să arate că Isus este în primul rînd Fiul lui Dumnezeu care le oferă oamenilor viață. Încă de la începutul Evangheliei se afirmă că El este *Cuvîntul* (*LOGOS) lui Dumnezeu (1:14, 17). Deși acest termen specific nu este repetat în Evanghelia după Ioan, este clar că restul Evangheliei este o expunere și o justificare a doctrinei despre Cuvîntul făcut trup. Folosirea termenului „Cuvîntul" este o alegere deosebit de *fericită, deoarece în felul acesta Ioan s-a putut adresa* întîi evreilor care făcuseră deja cîțiva pași în direcția considerării Cuvîntului creator al lui Dumnezeu (Ps. 33:6) ca fiind o ființă separată de Dumnezeu (vezi descrierea figurată a Înțelepciunii în Prov. 8:22 ș.urm.), s-a mai putut adresa creștinilor care propovăduiau Cuvîntul lui Dumnezeu și care îl identificau

practic cu Isus (vezi Col. 4:3 și Efes. 6:19), precum și păgînilor educați care considerau Cuvîntul ca principiul ordinii și rațiunii în univers (stoicismul popular). Dar ceea ce spune Ioan merge mult mai departe decît tot ce s-a spus anterior.

În a doilea rînd, Isus este *Mesia* din familia lui David, care era așteptat de evrei (7:42). De fapt, marea întrebare a evreilor a fost dacă acest Isus era Mesia (7:26 ș.urm.; 10:24) și mărturia ucenicilor este tocmai că El este Mesia (1:41; 4:29; 11:27; 20:31).

În al treilea rînd, El este *Fiul omului*. Acest termen este cheia pentru felul în care Isus S-a privit pe Sine în Evangheliile sinoptice, unde termenul este asociat cu trei idei: „tăinuirea" Mesianității Lui, necesitatea suferinței Lui și funcția lui de Judecător la parousia Sa (a doua venire). Aceste idei sînt latente în Ioan (vezi 12:34; 3:14; 5:27), dar accentul cade pe două idei: că Fiul omului a fost trimis din cer ca să-L *reveleze* pe Dumnezeu și ca să fie Mîntuitorul oamenilor (3:13; 9:35) și că El este glorificat prin „înălțarea" Lui ca să moară (12:23-34).

În al patrulea rînd, El este *Fiul lui Dumnezeu*. Probabil că acesta este cel mai important titlu al lui Isus în Evanghelia după Ioan. Întrucît miezul Evangheliei este că Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său ca Mîntuitor (3:16), scopul lui Ioan este să-l conducă pe cititor ca să accepte afirmația lui Isus (19:7) și să facă aceeași mărturisire ca și ucenicii (1:34, 49; 11:27), că Isus este Fiul lui Dumnezeu. În calitate de Fiu El Îl revelează pe Tatăl (1:18) și este părtaș împreună cu Tatăl la darea vieții și la judecată (5:19-29). Prin credința în El oamenii primesc mîntuire (3:36) și libertate (8:36).

În al cincilea rînd, a spune că Isus este Fiul lui Dumnezeu înseamnă a-I atribui dumnezeire deplină. Astfel, Cel care la început este descris ca și Cuvîntul lui Dumnezeu este El Însuși *Dumnezeu* (1:1) și este proclamat Domn și Dumnezeu de către oameni pe pămînt (20:28, afirmație care reprezintă punctul culminant al Evangheliei; vezi de asemenea 1:18).

(iv) Lucrarea lui Isus. Un alt set de titluri exprimă ce a venit să facă Isus pentru oameni și ce le oferă El. Acestea sînt rezumate în 14:6, unde Isus declară că El este calea, adevărul și viața. Ultimul dintre aceste cuvinte, *viața*, este cuvîntul favorit al lui Ioan în sensul de „mîntuire". Lumea oamenilor este într-o stare de moarte (5:24 ș.urm.) și este destinată să fie judecată (3:18, 36). Ceea ce le oferă Isus oamenilor este viața, definită de Ioan ca și cunoașterea lui Dumnezeu și a lui Isus Cristos (17:3). Astfel, Isus Însuși poate fi numit „viața" (1:4; 11:25; 14:6), Dătătorul *„apei vii"* (adică, apa care dă viață, 4:14) și *pîinea vieții* (6:33 ș.urm.). A-L primi pe Isus prin credința în El (3:36; 6:29) înseamnă a primi pîinea vieții, iar a mînca trupul Lui și a bea sîngele lui Isus (o expresie în care mulți cercetători văd o aluzie la Cina Domnului) înseamnă a te împărtăși din viața veșnică (6:54).

Același adevăr este prezentat prin descrierea lui Isus ca *lumina* lumii (8:12), în special în cap. 9. Starea oamenilor este descrisă ca orbire (9:39-41) sau întuneric (3:19; 12:46) iar Isus este cel care vindecă orbirea și care dă lumină celor ce umblă în întuneric. El este descris de asemenea ca și *calea* către Dumnezeu (14:1-7). La această idee se face aluzie în 10:9, unde El este *ușa* staulului, dar aici vine în prim plan o altă idee - Isus este *Păstorul cel bun* care Își dă viața pentru oile Sale și care le adună în staul. În această descriere sînt conținute trei idei vitale. Mai întîi, Isus este adevărata împlinire a promisiunii din VT că Dumnezeu va trimite un Păstor pentru poporul Său. (Observați că „viața" și „lumina" sînt descrieri evreiești ale Legii care își găsește împlinirea în Isus.) În al doilea rînd, moartea Lui nu se datorează doar opoziției dușmanilor Săi, ci este o moarte mîntuitoare pentru oameni (10:11), o moarte prin care ei sînt atrași la Dumnezeu (12:32). Numai printr-o moarte jertfitoare poate fi îndepărtat păcatul (1:29) și numai așa i se poate da viață lumii (6:51b). În al treilea rînd, imaginea turmei introduce ideea de biserică.

(v) Viața nouă. Isus este zugrăvit ca și *Mîntuitorul* lumii (4:42). În prezența Lui oamenii sînt confruntați cu momentul decisiv în care ei fie că-L acceptă și trec de la moarte la viață (5:24), fie că rămîn în întuneric pînă în ziua judecății (12:46-48).

O asemenea acceptare a lui Isus are loc atunci cînd Tatăl îi atrage pe oameni la Fiul Său (6:44). Prin lucrarea Duhului lui Dumnezeu, a cărui lucrare depășește priceperea umană, are loc o schimbare radicală cunoscută ca *nașterea din nou* (3:1-21), prin care un om devine un fiu al lui Dumnezeu (1:12).

Din perspectiva umană, această schimbare este produsul *credinței*, care este centrată în Fiul lui Dumnezeu, înălțat pe cruce ca *să mîntuie lumea* (3:14-18). Trebuie făcută distincția între două feluri de credință - acceptarea intelectuală a afirmațiilor lui Isus (11:42; 8:24; 11:27; 20:31), care nu este suficientă în sine, și predarea totală în mîna Lui (3:16; 4:42; 9:35-38; 14:1).

O asemenea credință este strîns legată de *cunoaștere*. În timp ce oamenii de rînd nu au o cunoaștere adevărată a lui Dumnezeu (1:10; 16:3), prin cunoașterea lui Isus oamenii Îl pot cunoaște pe Tatăl (8:19; 14:7). Conținutul acestei cunoașteri nu este enunțat explicit de Ioan; aici nu este vorba de revelații ezoterice caracteristice religiilor misterelor. Singurul indiciu pe care îl avem este că modul în care oamenii Îl cunosc pe Dumnezeu și sînt cunoscuți de El este analog cu modul în care Isus Îl cunoaște pe Tatăl și este cunoscut de El (10:14 ș.urm.).

Trebuie spus totuși un lucru. Această relație nouă este caracterizată prin *dragoste*. Ucenicii sînt părtași la o relație de dragoste reciprocă cu Dumnezeu, la fel ca și aceea care există între tatăl și Fiul (3:35; 14:31), deși trebuie remarcat că dragostea lor este îndreptată spre Fiul și nu spre Tatăl (14:23; 15:9; 17:26; 21:15-17; *cf.* 5:42; 1 Ioan 4:20 ș.urm.).

Sînt folosite și alte expresii pentru a descrie comuniunea dintre ucenici și Isus. Ni se spune că ei *rămîn* în El (6:56; 15:4-10) și că El rămîne în ei (6:56; *cf.* 14:17). Prepoziția *în* este importantă și pentru descrierea relației reciproce prin care Dumnezeu locuiește în Isus, iar Isus locuiește în ucenicii Săi (14:20, 23; 17:21, 23, 26).

(vi) Poporul lui Dumnezeu. Deși cuvîntul „biserică" nu este găsit în Evanghelia după Ioan, ideea este prezentă. A fi ucenic înseamnă în mod automat a fi membru al *turmei* al cărei Păstor este Isus. Isus folosește de asemenea ideea de *viță* (15:1-8). O viță nouă înlocuiește vița veche (adică, poporul Israel); Isus Însuși este butucul, iar de la El viața curge spre ramuri facilitînd rodirea.

Viața ucenicilor este caracterizată printr-o dragoste care urmează exemplul lui Isus, care a spălat umil picioarele ucenicilor Săi (13:1-20, 34 ș.urm.). O

asemenea dragoste este în contrast cu atitudinea lumii care *urăște* și *persecută* pe ucenici (15:18-16:4, 32 ș.urm.), *iar rezultatul este că biserica dă dovadă de unitatea* pentru care S-a rugat Isus în cap. 17.

Dar biserica nu este o societate închisă; alți oameni pot ajunge la credință prin cuvîntul ucenicilor (17:20). Faptul acesta este confirmat în cap. 21, unde este dezvoltată ideea de *misiune* sau trimitere (20: 21). Cei 153 de pești sînt un simbol al vestirii Evangheliei la toți oamenii, iar însărcinarea de Păstor bun este transmisă de Învățător ucenicilor Săi.

(vii) Escatologie. Isus privește în viitor la viața care va continua în biserică după glorificarea Sa (14:12). În anticiparea celei de-a doua veniri a Sale El promite că va veni la biserică (14:18) în persoana *Duhului.* Duhul vine la ucenici ca indivizi (7:37-39) și la biserică (14:16 ș.urm., 26; 15:26; 16:7-11, 13-15) și funcția Lui este că ia locul lui Isus (ca un „*alt* Mîngîietor Sfătuitor") și să-L glorifice.

Se poate spune că în Evanghelia după Ioan viitorul este „realizat" în prezent; Isus vine iarăși la ucenicii Săi prin Duhul Său; ei sînt deja părtași la viața eternă, iar judecata are deja loc. Totuși, ar fi greșit să conchidem că în Evanghelia după Ioan activitatea viitoare a lui Dumnezeu este înlocuită de activitatea Lui prezentă. Evanghelia proclamă la fel ca și restul NT venirea viitoare a lui Isus (14:3; 21:23) și judecata viitoare a tuturor oamenilor (5:25-29).

IV. Probleme textuale și critica sursei

Două pasaje găsite în AV (și în trad. românească) în Evanghelia după Ioan nu fac parte din textul original și au fost trecute în paranteză în traducerile moderne. Acestea sînt *Pericope de Adulteria* (7:53-8:11), o întîmplare autentică despre Isus care a fost păstrată în afara Evangheliilor sinoptice și care și-a croit drum în anumite MS. tîrzii ale Evangheliei după Ioan, și explicația despre tulburarea apei (5:3b-4), care este omisă în cele mai bune MS.

O problemă specială este ridicată de cap. 21. În timp ce E. C. Hoskyns susține că a fost o parte integrantă a Evangheliei originale, majoritatea cercetătorilor cred, fie că a fost o adăugire făcută de autor mai tîrziu (idee mai puțin probabilă), fie că a fost adăugată de altcineva. Argumentul principal este că 20:31 pare să fie concluzia cărții; unii cercetători consideră că există diferențe stilistice între cap. 21 și cap. 1-20, dar după părerea lui C. K. Barrett acestea nu sînt decisive în sine.

Unii cercetători (*de ex.* R. Bultmann) cred că ordinea prezentă a materialului din Evanghelia după Ioan nu este aceea dată de autor, ci a fost alterată considerabil, probabil prin faptul că foile de papirus au fost combinate într-o ordine greșită. Totuși, nu există dovezi textuale în sprijinul acestei idei, deși fenomenul nu este necunoscut în literatura antică. Este clar că variațiile în ordinea textului găsite în cap. 18 în anumite ms. sînt modificări ulterioare și Tatian (cca 170), care a făcut anumite modificări ale ordinii atunci cînd a combinat Evangheliile într-o singură narațiune, nu vine în sprijinul reconstituirilor moderne. Majoritatea comentatorilor recenți consideră că Evanghelia are sens așa cum este.

Au fost făcute încercări, cele mai ample de către R. Bultmann, de a urmări folosirea surselor scrise și activitatea editorială în Evanghelia după Ioan. Deși folosirea unor asemenea surse este probabilă, există un acord insuficient cu privire la amploarea lor. Este probabil că Evanghelia a trecut prin cîteva etape de compunere și lucrul acesta face ca analiza să fie extrem de dificilă.

V. Cadrul de idei

După o perioadă în care Evanghelia după Ioan a fost privită ca o carte elenistă, cele mai apropiate paralele ale sale fiind găsite în iudaismul elenizat, în religiile misterelor și chiar în filozofia greacă, în prezent este *redescoperit* cadrul Evangheliei *care este* în esență iudaic.

Multe dovezi au fost găsite în tradițiile aramaice care stau la baza Evangheliilor sinoptice și a Evangheliei după Ioan (M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*[3], 1967). La baza Evangheliei după Ioan s-ar putea afla o colecție aramaică de afirmații (ale lui Isus), aramaica fiind limba maternă a lui Isus. În Evanghelia după Ioan ideile sînt exprimate adesea cu ajutorul juxtapunerii sau a paralelismului care sînt specifice literaturii semitice. Toate indicațiile sînt că Evanghelia după Ioan are un cadru lingvistic aramaic, deși teoria că a fost scrisă original în aramaică este neconvingătoare.

Aceasta înseamnă că este probabil ca ideile din Evanghelia după Ioan să fie iudaice, așa cum stau de fapt lucrurile. Deși există relativ puține citate, majoritatea ideilor cheie din Evanghelia după Ioan au fost luate din VT (de ex. cuvîntul, lumina, păstorul, Duhul, pîinea, vița, dragostea, mărturia) și Isus este zugrăvit ca împlinirea VT.

Pot fi găsite și paralele cu gîndirea iudaică contemporane, în special cu iudaismul rabinic ortodox și este normal ca Isus și urmașii Săi să fi fost de acord cu cercetătorii VT din vremea lor și să fi fost influențați de ei - atît pozitiv cît și negativ (*cf.* Ioan 5:39; 7:42). Întrucît iudaismul din Palestina a fost supus influențelor elenistice timp de aproape două secole, nu este necesar să căutăm o altă sursă de influență asupra lui Ioan. Gradul de asemănare dintre ideile din Evanghelia după Ioan și din scrierile lui Filon din Alexandria a fost estimat în moduri diferite.

Textele iudaice secrate de la Qumran ne ajută de asemenea să completăm cadrul Evangheliei după Ioan, deși importanța lor pentru înțelegerea NT tinde să fie exagerată. De obicei este atrasă atenția asupra dualismului dintre lumină și întuneric și asupra speranțelor mesianice găsite în aceste texte, dar rădăcinile acestor idei se află în VT și este puțin probabil că este necesar să fie postulată o influență directă de la Qumran asupra lui Ioan. (Vezi F. M. Braun, *RB* 62, 1955, p. 5-44; J. H. Charlesworth (ed.), *John and Qumran*, 1972.)

Alte influențe formative posibile sînt discutate în detaliu de C. H. Dodd. El respinge pe bună dreptate mandaismul, un sincretism păgîn-creștin ale cărui scrieri au apărut mult mai tîrziu decît Evanghelia după Ioan. Totuși, el acordă o atenție considerabilă religiei eleniste a misterelor, descrisă în special în *Corpus Hermeticum* (*LITERATURA ERMETICĂ); o serie de tratate care, în forma lor prezentă, probabil că provin din Egipt, din secolul al 3-lea. Deși acestea conțin paralele de idei interesante care demonstrează că Evanghelia după Ioan ar fi putut fi înțeleasă și de păgîni, nu numai de evrei, este puțin probabil să existe o afiliere strînsă de idei. (*Cf.* G. D. Kilpatrick în *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross, 1957.)

În secolul al 2-lea a existat un *gnosticism creștin dezvoltat și trebuie să credem că în secolul 1 a existat o formă oarecare de „pre-gnosticism", reflectat în polemica din Col. și 1 Ioan. Teoria că Ioan a fost influențat de ereticii gnostici cărora li se împotrivește (*cf.* **II,** mai sus) a fost propusă de E. F. Scott (*The Fourth Gospel*[2], 1908, p. 86-103); mai recent R. Bultmann și E. Käsemann au argumentat că în Evanghelia după Ioan Isus este prezentat în termenii miturilor gnostice. Părerea lui C. H. Dodd potrivit căreia creștinismul ioanin este complet diferit de gnosticism, în ciuda unui fond comun (*op. cit.*, p. 114) se potrivește mult mai bine cu faptele reale.

În cadrul începuturilor scrierile lui Ioan ocupă un loc unic și reprezintă un fir de gîndire independent. Totuși, învățătura lor este cea a bisericii creștine în general și diferențele față de scrierile lui Pavel, de pildă, sînt mai mult diferențe de formă decît de conținut. (*Cf.* A. M. Hunter, *The Unity of the New Testament*, 1943.)

VI. Dovezi externe

Existența Evangheliei după Ioan în Egipt înainte de anul 150 d.Cr. este atestată de Papirusul Ryland 457, cel mai vechi fragment dintr-un manuscris al NT.

Folosirea Evangheliei după Ioan ca o Evanghelie autoritară alături de celelalte trei este atestată de Papirusul Egerton 2, datat de asemenea înainte de anul 150 (C. H. Dodd, *New Testament Studies*, 1953, p. 12-52). Evanghelia a fost folosită de Tatian în *Diatessaron*, iar Irenaeus (cca 180) vorbește despre un canon format din patru Evanghelii. Este cert că Evanghelia după Ioan a fost cunoscută și folosită în cercurile eretice gnostice - de ex., de Ptolemaeus, un ucenic al lui Valentinus, de *Evanghelia lui Petru* (cca 150) și (cu destul de multă certitudine) de autorul Valentinian al *Evangheliei Adevărului.* Cunoașterea Evangheliei după Ioan de către alți scriitori din această perioadă este dificil de atestat. În scrierile lui Ignatius (cca 115) și Iustin (cca 150-160) există urme de limbaj Ioanin, dar nu se știe cu certitudine dacă aceasta indică dependența literară.

Tradițiile cu privire la autorul Evangheliei după Ioan sînt date de Irenaeus, care spune că Ioan, ucenicul Domnului, a scos Evanghelia la Efes. Această tradiție este repetată de Clement din Alexandria (cca. 200) și în prologul anti-marcionit la Evanghelia după Ioan; totuși, datarea acestuia în secolul al 2-lea este suspectă. Canonul Muratorian (cca 180-200) dă o legendă potrivit căreia autorul este apostolul Ioan, iar faptul că autorul a fost apostolul Ioan a fost acceptat de Ptolemaeus. Dar Papias, care a avut acces direct la tradițiile apostolice, păstrează tăcere în această problemă, iar Policarp, care - potrivit lui Irenaeus - a fost un asociat al lui Ioan, citează Epistolele dar nu și Evanghelia. Nici lucrarea apocrifă *Faptele lui Ioan* nu spune nimic despre Evanghelie. La începutul secolului al 3-lea a existat oarecare opoziție față de ideea că autorul a fost apostolul Ioan, probabil datorită faptului că Evanghelia a fost folosită de către gnostici.

VII. Autorul

La sfîrșitul secolului al 19-lea ideea că apostolul Ioan a scris Evanghelia a Patra a fost larg acceptată pe baza dovezilor externe de mai sus și pe baza dovezilor interne. Acestea din urmă au fost formulate de B. F. Westcott și de J. B. Lightfoot (*Biblical Essays*, 1893, p. 1-198), care au demonstrat că Evanghelia a fost scrisă de un evreu din Palestina, de un martor ocular la evenimentele relatate, de un apostol și, în particular, de apostolul Ioan, care este menționat ca „ucenicul pe care-L iubea Isus".

Au fost aduse o serie de argumente împotriva acestui raționament. Mai întîi, este teoria că *Ioan a murit ca martir la o vîrstă tînără, dar această teorie este respinsă, pe bună dreptate, de majoritatea cercetătorilor.

În al doilea rînd, pretinsele inexactități geografice și istorice ale lui Ioan sînt aduse ca argumente împotriva faptului că autorul ar fi fost un martor ocular. Totuși, cele mai recente date arheologice au confirmat într-un mod izbitor exactitatea Evangheliei după Ioan (*cf.* R. D. Potter, *TU* 73, 1959, p. 329-337). Cu privire la problema istorică, vezi mai jos.

În al treilea rînd, se susține că apostolul Ioan ar fi fost incapabil să scrie o asemenea Evanghelie. El a fost un om fără educație - o părere care își găsește singurul temei inadecvat într-o exegeză dubioasă a textului din Fapt. 4:13 și care ignoră analogii cum este aceea cu Bunyan, căldărarul de la Badforn. Ca apostol nu se poate ca el să fi scris o Evanghelie atît de diferită de celelalte trei - o părere care nu ia în considerare scopul special al Evangheliei după Ioan și faptul că nici o altă Evanghelie nu a fost scrisă direct de un apostol, ca să avem un termen de comparație. Ca evreu el nu ar fi putut stăpîni atît de bine ideile elenistice, așa cum se vede în Evanghelie - vezi, însă, **V,** mai sus. În fine, nimeni nu ar putea să fie atît de orgolios încît să se numească pe sine „ucenicul pe care-l iubea Isus" - totuși, acesta este doar un argument subiectiv (cei care îi dau greutate pot pune folosirea titlului pe seama scribului lui Ioan).

În al patrulea rînd, cel mai solid argument este reticența cu care biserica a acceptat Evanghelia după Ioan. Credibilitatea lui Irenaeus a fost pusă la îndoială (dar cu o justificare incertă) și s-a observat că oamenii care ar fi de așteptat să cunoască Evanghelia după Ioan și să citeze din ea, nu o fac. Împotriva acestei idei trebuie menționată slăbiciunea generală a argumentelor bazate pe lipsa menționării (*cf.* W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*[4], 1955, p. 273) și faptul că dovezile pentru acceptarea și folosirea celorlalte trei Evanghelii sînt aproape la fel de sumare înainte de perioada în care găsim toate cele patru Evanghelii acceptate împreună. În fine, sîntem în necunoștință completă cu privire la împrejurările publicării Evangheliei după Ioan, cu excepția unei note sumare din 21:24.

Așadar, putem considera că sîntem îndreptățiți să dăm la o parte orice teorie care contestă legătura dintre apostolul Ioan și această Evanghelie. Avem atunci trei posibilități. Întîi, se poate ca Ioan însuși să fi compus Evanghelia,cu ajutorul unui secretar. În al doilea rînd, se poate ca un ucenic al lui Ioan să fi folosit memoriile lui Ioan sau o tradiție ioanină ca bază pentru Evanghelie. A treia posibilitate, care este o variantă a celei de-a doua, ar fi că a existat o „școală" ioanină, care ar putea fi legată de S Palestinei, școală în care a fost dezvoltată teologia caracteristic ioanină și ai cărei membri au produs scrierile ioanine. Totuși, este greu să aducem dovezi decisive în favoarea sau împotriva unei asemenea teorii. (O putem compara cu ipoteza lui K. Stendahl despre o „școală a lui Matei", pentru care dovezile sînt de asemenea șubrede.)

Este dificil să alegem între aceste teorii. Dar tradiția potrivit căreia Ioan a dictat Evanghelia este larg răspîndită (*cf.* R. V. G. Tasker, *TNTC*, 1960, p. 17-20) și poartă semnele autenticității. Există temeiuri puternice pentru a susține o asociere strînsă între apostolul Ioan și scrierea Evangheliei.

(Vezi de asemenea *IOAN, EPISTOLELE LUI.)

VIII. Proveniența și data

Tradiția veche îl leagă pe apostolul Ioan de Asia Mică și în special de Efes. O legătură cu Asia Mică este potrivită pentru Ioan 1-3 și este necesară pentru Apocalipsa; fie că autorul Apocalipsei este evanghelistul, fie că este un asociat al lui, faptul acesta întărește cazul în favoarea Asiei.

Totuși, nu putem ignora alte locuri care au fost sugerate. Aparenta lipsă de cunoaștere a Evangheliei după Ioan în Asia conferă greutate afirmațiilor că a fost scrisă în Alexandria: Evanghelia după Ioan a fost folosită aici foarte devreme de către gnostici (vezi de asemenea și papirusurile), climatul de idei (iudaism elenistic) putea fi considerat propice, iar îndepărtarea Alexandriei ar fi putut explica circulația înceată a Evangheliei. Totuși, nu există nici o tradiție care să-l lege pe Ioan de Alexandria. S-a propus de asemenea Antiohia, dar fără prea mult succes. Unii au asociat Evanghelia după Ioan cu S Palestinei, ținînd seama de cadrul de idei, dar lucrul acesta confirmă numai faptul că autorul a fost un locuitor al Palestinei.

Evanghelia este datată de obicei în anii 90. Această părere este bazată pe presupusa dependență a lui Ioan de Evangheliile sinoptice (vezi însă **IX,** mai jos) și de caracterul post-paulin al teologiei sale. Deși nu este necesar să considerăm că Evanghelia după Ioan a depins de teologia Paulină, este greu să evităm impresia că nu este o scriere timpurie. Dacă este legată de Efes, trebuie plasată după lucrarea lui Pavel acolo; faptul acesta este confirmat de data Epistolelor 1-3 Ioan, care nu se poate să fi fost înainte de anii 60. Dacă Evanghelia este legată de vreun alt loc de compunere, de ex. Palestina, o dată mai timpurie, este posibilă dar puțin probabilă. Esența în disputa cu privire la „cadrul palestinian" este că nu mai este necesar ca data să fie foarte tîrzie pentru a explica dezvoltarea ideilor. (*Cf.* J. A. T. Robinson, *op. cit.*, p. 94-106.)

IX. Relația cu Evangheliile sinoptice

a. Cunoașterea tradiției sinoptice

Părerea acceptată pînă în urmă cu vreo 40 de ani a fost că Ioan a cunoscut Evangheliile sinoptice, sau cel puțin Marcu și Luca, și că a scris pentru a le corecta, pentru a le completa sau pentru a le înlocui. O critică serioasă a acestei păreri a venit din partea lui P. Gardner-Smith (*St. John and the Synoptic Gospels*, 1938), B. Noack (*Zur Johanneischen Tradition*, 1954) și C. H. Dodd (*Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963), care au argumentat că Ioan s-a bazat pe tradiția orală care a stat la baza Evangheliilor sinoptice și că a scris independent de acestea. Cele mai apropiate puncte de contact sînt între Ioan și Luca, în special în narațiunea patimilor, dar este îndoielnic dacă aceasta dovedește dependența literară; se poate ca Luca să fi avut acces la tradițiile relatate de Ioan sau se poate chiar să-l fi cunoscut personal pe autor (*cf.* G. W. Broomfield, *John, Peter and the Fourth Gospel*, 1934).

Trebuie luate în considerare și dovezile externe. Informațiile lui Papias despre Marcu și Logia provin de la „bătrînul" Ioan, care s-ar putea să fie asociat cu compunerea Evangheliei după Ioan. Clement din Alexandria a scris: „La sfîrșit, Ioan, înțelegînd că faptele exterioare au fost relatate limpede în Evanghelie, fiind îndemnat de prietenii săi și inspirat de Duhul Sfînt a compus o Evanghelie spirituală". Desigur, putem accepta această descriere a Evangheliei după Ioan ca o Evanghelie spirituală și fără să credem că Ioan a scris-o ca urmare a cunoașterii celorlalte Evanghelii, dar este dificil să credem că el nu a cunoscut deloc conținutul lor, chiar dacă nu a avut copii ale lor în fața sa atunci cînd a scris. Prin urmare, întrebarea rămîne în continuare deschisă.

b. Compararea narațiunilor

Se ridică două probleme. Prima este dacă narațiunile sinoptice și cea ioanină sînt compatibile unele cu altele și dacă pot fi încadrate într-o singură relatare. Au fost făcute mai multe încercări de a le combina într-un mod suficient de convingător pentru ca în felul acesta să fie revărsată mai multă lumină asupra tuturor Evangheliilor. (E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 1960.) Lucrul acesta este posibil întrucît cele două relatări descriu activitatea lui Isus în perioade diferite și în localități diferite; ideea învechită că Evangheliile sinoptice se ocupă prea puțin de lucrarea de slujire lui Isus în Ierusalim (afară de narațiunea patimilor) este discreditată în prezent. Desigur, trebuie să ținem cont că nici una dintre Evanghelii nu pretinde să dea o narațiune cronologică exactă, așa încît o reconstituire detaliată a evenimentelor este imposibilă.

A doua problemă este legată de cazurile în care par să existe contradicții istorice între Evanghelii, inclusiv cazurile în care se susține că Ioan ar corecta în mod intenționat informațiile date în Evangheliile sinoptice. Exemple de felul acesta sînt motivul arestării lui Isus (în special, motivul omiterii învierii lui Lazăr din Evangheliile sinoptice; vezi un răspuns posibil în J. N. Sanders, *NTS* 1, 1954-1955, p. 34); data curățirii Templului; data cinei de pe urmă și a răstignirii (vezi N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, p. 649-670). S-ar putea ca amploarea unor asemenea dificultăți să fie exagerată, dar trebuie să recunoaștem că există probleme reale la care încă nu au fost găsite răspunsuri. În orice caz, conținutul narațiunilor Evangheliei nu este afectat de aceste diferențe.

c. Discursurile din Evanghelia după Ioan

Învățătura atribuită lui Isus în Evanghelia după Ioan se deosebește în mod simțitor în stil și conținut de aceea din Evangheliile sinoptice. Idei familiare cum sînt Împărăția lui Dumnezeu, demonii, pocăința și rugăciunea lipsesc, și apar subiecte noi, cum sînt adevărul, viața, lumea, statornicia și mărturia. În același timp există legături strînse și complexe între cele două tradiții și apar teme comune, de ex., Tatăl, Fiul omului, credința, dragostea și trimiterea. Stilul și vocabularul sînt de asemenea diferite. În Evanghelia după Ioan nu găsim pilde și Isus vorbește adesea în discursuri lungi sau în dialoguri care nu au paralele în Evangheliile sinoptice.

De aceea, mulți teologi cred că Ioan ne dă propriile sale idei și meditații asupra cuvintelor lui Isus, și nu *ipsissima verba*, chiar cuvintele lui Isus. Această con-

cluzie este sprijinită cu tărie de faptul că un stil și un conținut similar este găsit în 1 Ioan. Totuși, afirmația aceasta trebuie făcută cu grijă. În primul rînd, Evanghelia după Ioan conține multe afirmații care sînt similare ca formă și conținut cu afirmațiile din Evangheliile sinoptice (*cf.* B. Noack, *op. cit.*, p. 89-109; C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 335-349) și care au un drept egal să fie considerate autentice. În al doilea rînd, există cel puțin un pasaj în Evangheliile sinoptice (Mat. 11:25-27) care parcă ar fi copiat din Evanghelia după Ioan și care este un avertisment împotriva presupunerii facile că Isus din Evangheliile sinoptice nu a folosit același limbaj ca și Isus din Evanghelia după Ioan. În al treilea rînd, aceleași vestigii de vorbire aramaică și aceeași aderare la modelele evreiești de discuție pot fi întîlnite în Evanghelia după Ioan și în cele sinoptice.

Astfel, putem spune cu destul de multă încredere că afirmațiile redate de Ioan au o bază istorică fermă ca fiind cuvintele adevărate ale lui Isus. Totuși, ele au fost păstrate într-un comentariu al lui Ioan din care pot fi separate numai cu mare dificultate. (*Cf.* problema din Gal. 2:14 ș.urm.; unde se termină cuvintele lui Pavel adresate lui Petru și unde începe meditația lui asupra lor?) Aceasta nu este o concluzie radicală. Un teolog atît de conservator cum este Westcott, de pildă, a considerat că în Ioan 3:16-21 avem cuvintele lui Ioan și nu ale lui Isus.

X. Istoria și interpretarea din Evanghelia după Ioan

Scopul lui Ioan (vezi **II**, mai sus) impune ca, cel puțin în schița generală, conținutul Evangheliei după Ioan să fie privit ca istorie; Evanghelia nu ar atinge deloc acest scop dacă Ioan ne-ar da o compoziție legendară concepută ca să concretizeze propovăduirea bisericii despre Isus ca Mesia, în loc să redea faptele istorice care stau la baza acelei propovăduiri și care îi conferă autenticitate. (Vezi C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the NT*, 1967, p. 100-114.)

S-a sugerat deja că multe dintre dificultățile prezentate de obicei ca argumente împotriva istricității Evangheliei după Ioan nu sînt nicidecum atît de serioase pe cît se susține. De fapt, există o tendință crescîndă de a recunoaște că Evanghelia după Ioan conține tradiții istorice importante despre Isus și că o înțelegere adecvată a vieții Lui pămîntești nu poate fi obținută numai din Evangheliile sinoptice (*cf.* T. W. Manson, *BJRL* 30, 1947, p. 312-329; A. M. Hunter, *According to John*, 1968).

Pe de altă parte, impresia generală pe care ne-o dă Evanghelia după Ioan, după ce citim Evangheliile sinoptice, este că aici avem o interpretare a vieții lui Isus și nu doar o strictă relatare a vieții Lui. Învățătura pe care o dă El este diferită și tabloul personalității Lui este de asemenea diferit, în special în ce privește conștiința Lui de Sine cu privire la *Mesianitatea* și Filiația Sa. Totuși, ar fi neînțelept să accentuăm peste măsură aceste diferențe. Isus nu este mai puțin uman în Evanghelia după Ioan decît în celelalte Evanghelii și chiar „secretul Mesianic" din Evangheliile sinoptice nu lipsește complet din Evanghelia după Ioan. F. F. Bruce merge pînă acolo încît afirmă că nu există nici o discrepanță fundamentală între Isus din Evangheliile sinoptice și cel din Evanghelia după Ioan (*New Testament Documents*[5], 1960, p. 60 ș.urm.).

Aceasta înseamnă că Ioan nu contrazice celelalte Evanghelii ci interpretează Persoana care este zugrăvită în ele. În timp ce ceilalți evangheliști ne dau o fotografie a lui Isus, Ioan ne dă un portret (W. Temple, *op. cit.*, vezi mai jos, p. xvi). În consecință, în lumina a ce s-a spus, Evanghelia după Ioan poate fi folosită ca o sursă de informații pentru viața lui Isus și pentru modul în care Ioan interpretează viața aceea, chiar dacă este imposibil să le separăm complet pe acestea două. Viața pămîntească a lui Isus nu poate fi înțeleasă pe deplin dacă o separăm de revelația de Sine ca și Domnul înviat al bisericii Sale. Sub inspirația Duhului (*cf.* 14:26; 16:14) Ioan a scos în relief semnificația vieții pămîntești a lui Isus; el interpretează povestirea despre Isus și, făcînd aceasta, el ne dă „adevăratul sens al povestirii pămîntești", ca să folosim cuvintele lui A. M. Hunter (*Introducing New Testament Theology*, 1957, p. 129).

BIBLIOGRAFIE. *Comentarii asupra textului englezesc:* B. F. Westcott, 1882 și mai tîrziu (și asupra textului grec, 1908); E. C. Hoskyns și F. N. Davey, [2]1947; W. Temple, 1945; R. H. Lightfoot, 1956; R. V. G. Tasker, *TNTC*, 1960; G. A. Turner și J. R. Mantey, 1964; J. Marsh, *Pelican*, 1968; J. N. Sanders și B. A. Mastin, *BNTC*, 1968; R. E. Brown, AB, 1971; L. Morris, *NIC/NLC*, 1971; B. Lindars, *NCB*, 1972, *ICC*, 1928; C. K. Barrett, 1955; R. Schnackenburg, vol. 1, 1968; R. Bultmann, 1971; *în limba germană:* R. Schnackenburg, *HTKNT*, vol. 1, 1965 (vezi mai sus); vol. 2, 1971; vol. 3, 1976.

W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*[4], 1955; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953; *idem*, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963; E. Malatesta, St *John's Gospel 1920-1965*, 1967; *J. L. Martyn*, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 1968; A. M. Hunter, *According to John*, 1968; E. Käsemann, *The Testament of Jesus*, 1968; R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, 1970; C. K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, 1975; J. Painter, *John: Witness and Theologian*, 1975; S. S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter*, 1978.

I.H.M.

IOANA. Una dintre cele cîteva femei, vindecate de Isus, care a ajutat la întreținerea grupului itinerant al Domnului. Soțul ei, Cuza, a fost un funcționar oficial al lui Irod Antipa: nu se știe cu certitudine (Luca 8:1-3) dacă a fost în gospodăria acestuia(„un ispravnic al lui Irod", NEB) sau în guvernul lui („logofătul", Moffatt). Ea a căutat să ia parte și la pregătirea trupului Domnului pentru îngropare, dar în schimb a devenit una dintre vestitoarele învierii la Cei Doisprezece (Luca 24:1-10). Însemnările pe care le face Luca ar putea indica faptul că a cunoscut personal sau că a primit informații de la aceste femei.

A.F.W.

IOAS (Ebr. *yô'āš*, *y^ehô'āš*, „Iahve a dat"). **1.** Tatăl lui *Ghedeon; un membru al clanului Abiezer, din tribul lui Manase, care locuia la Ofra (Jud. 6:11-32). Era un închinător al lui Baal și avea propriul său altar și *Așera (stîlpul Astarteii, stîlp idolesc pe care Ghedeon l-a înlocuit cu un altar pentru Iahve (v. 25-27). El le-a spus celor care au vrut să-l apere că Baal poate să se

apere singur (v. 31). S-ar putea ca el să-i fi schimbat numele lui Ghedeon în Ierubaal (v. 32).

2. Un războinic din Beniamin care se putea folosi la fel de bine de ambele mîini și care, deși era înrudit cu Saul, l-a ajutat pe David în revolta sa (1 Cron. 12:1-3).

3. Un „fiu" al regelui *Ahab la care a fost dus profetul Mica pentru a fi întemnițat după ce l-a supărat pe Ahab prin faptul că a profețit nefavorabil (1 Împ. 22:26; 2 Cron. 18:25 ș.urm.). S-ar putea ca „fiul regelui" să fi fost un titlu oficial și nu un grad de rudenie.

4. Fiul lui *Ahazia și al 8-lea rege al lui Iuda (cca 837-800 î.d.Cr.). Atunci cînd Atalia a nimicit familia regală în urma morții fiului ei Ahazia, mătușa lui Ioas, Ioșeba, l-a ascuns în Templu timp de 6 ani, sub protecția soțului ei *Iehoiada, marele preot (2 Împ. 11:1-6; 2 Cron. 22:10-12). La vîrsta de 7 ani a fost proclamat rege de către Iehoiada, iar Atalia a fost executată (2 Împ. 11:7-20; 2 Cron. 23:1-15).

Domnia lui Ioas a durat 40 de ani (2 Împ. 12:1), deși în această cifră s-ar putea să fie incluși și cei 6 ani ai domniei lui Atalia. El a reconstruit *Templul cu ajutorul lui Iehoiada (2 Împ. 12:5-16; 2 Cron. 24:4-14) dar după moartea lui Iehoiada a permis reintroducerea practicilor păgîne (2 Cron. 24:17-18). Cînd a fost mustrat pentru faptul acesta de către Zaharia, fiul lui Iehoiada, l-a omorît (2 Cron. 24:20-22). Pentru a opri o invazie siriană condusă de *Hazael, Ioas l-a mituit cu valorile din visteria Templului (2 Împ. 12:18-19). Ioas a fost omorît într-un complot urzit de demnitarii lui ca să-l înlocuiască (2 Împ.12:21-22; 2 Cron. 24:25-26).

5. Fiul lui *Ioahaz; al 12-lea rege al lui Israel - a domnit 16 ani (cca 801-786 î.d.Cr.; 2 Împ. 13:10). În timpul domniei sale Israelul a fost supus la presiuni externe din trei direcții. O stelă a lui Adad-Nirari III de la Rimah afirmă că acesta a primit tribut de la „Iu'usu Samariteanul" în 796 î.d.Cr. (S. Page, *Iraq* 30, 1968, p. 139 ș.urm.; *cf.* A. Malamat, *BASOR* 204, 1971, 37 ș.urm., cu privire la citirea numelui). Arameii l-au asuprit, dar cu toate acestea a reușit să recucerească de la ei un teritoriu care fusese pierdut anterior (2 Împ. 13:22-25). Ioas a fost ajutat în acest efort de bătrînul Elisei (v. 14-19). El l-a provocat de asemenea pe *Amația, regele lui Iuda, pe care l-a înfrînt. El a jefuit Ierusalimul și a luat prizonieri pentru a se asigura de o comportare bună din partea populației cucerite (2 Împ. 14:8-14; 2 Cron. 25:17-24).

BIBLIOGRAFIE. A. Malamat în *POTT*, p. 145 ș.urm.

D.W.B.

IOCHEBED (ebr. *yôkebed*, probabil „Iahveh este glorie", deși M. Noth (*Die israelitischen Personennamen*, 1928, p. 111) crede că s-ar putea să fie un nume de origine străină.) Mama lui Moise, Aaron și Maria (Exod. 6:20; Num. 26:59). Ea a fost o fiică a lui Levi și s-a căsătorit cu nepotul ei, Amram. Totuși, potrivit cu LXX (Exod. 6:20) ei erau verișori, deși S. R. Driver (*CBSC*, 1918) crede că *TM* păstrează o tradiție veche autentică. J.G.G.N.

IOCNEAM, IOCMEAM (Ebr. *yoqnᵉʿām*, *yoqmᵉʿām*). **1.** O cetate canaanită (Ios. 12:22), nr. 113 în lista lui Tuthomosis III; în prezent Tel Yoqneam (Tell Qeimun), la 12 km NV de Meghido. „Pîrîul de la E de (*ʿal pᵉnê*, „în fața cu") Iocneam" (Ios. 19:11) ar putea fi Chison (J. Simmons); M. Noth și Y. Aharoni cred că a curs din partea cealaltă a cîmpiei; dar granița trebuie să fi inclus Iocneam, care a fost o cetate levitică în Zabulon (Ios. 21:34). În 1 Împ. 4:12 granițele districtului par să fie similare, dar textul este incert.

BIBLIOGRAFIE. J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, p. 91; J. Simons, *GTT*, p. 206; 350; Y. Aharoni, *LOB*, p. 237, 728; M. Noth, *Josua*² (în l. germană), 1953, p. 115.

2. O cetate levitică în Efraim (1 Cron. 6:68), s-ar putea să fie Chibțaim din Ios. 21:22. J.P.U.L.

IOCȘAN. Un fiu al lui Avraam și Chetura, tatăl lui Șeba și Dedan (Gen. 25:2-3; 1 Cron. 1:32). Se presupune că uneori este o altă formă a numelui *Ioctan (Gen. 10:25-29; 1 Cron. 1:19-23), dar în listele genealogice purtătorii numelor sînt păstrați ca persoane distincte. R.J.W.

IOCTAN. Un fiu al lui Eber din familia lui Sem, tatăl lui Almodad, Șelef, Hațarmavet, Iera, Hadoram, Uzal, Dicla, Obal, Abimael, Șeba, Ofir, Havila și Iobab (Gen. 10:25-26, 29; 1 Cron. 1:19-20, 23), dintre care mulți au fost asociați cu triburile din S Arabiei. Numele nu este cunoscut în afara Bibliei, dar pe baza regiunii în care s-au aflat urmașii lui se poate postula că a trăit în S sau SV Arabiei. Triburile moderne din S Arabiei susțin că arabii puri din punct de vedere etnic sînt urmașii lui Ioctan.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, Arabia and the Bible, 1934, p. 37-42; W. Thesiger, *Arabian Sands*, 1960, p. 77.

T.C.M.

IOEL, CARTEA LUI.

I. Schița conținutului

Ioel discută patru subiecte principale: *(a)* devastările grozave produse de plăgile succesive de lăcuste, devastări care aveau o semnificație mai profundă; *(b)* rodnicia reînnoită a pămîntului în urma pocăinței lui Israel; *(c)* darurile Duhului; *(d)* judecata finală a popoarelor care au năpăstuit pe Israel și binecuvîntarea viitoare a țării lui Iuda. În toate aceste subiecte sînt întrețesute referiri primare și escatologice.

a. Plaga lăcustelor, 1:1-12

Cu privire la lăcuste în VT, vezi de asemenea Exod. 10:12-15 *et passim*, împreună cu Ps. 78:46; 105:34; de asemenea Prov. 30:27; Naum. 3:15, 17 etc. (*ANIMALE.)

(i) Ioel afirmă în modul profetic obișnuit că a primit cuvîntul Domnului și dă numele său și al tatălui său, nume care nu sînt cunoscute din alte surse (1:1).

(ii) Povara mesajului său este copleșitoare - o plagă de lăcuste de proporții înfricoșătoare, în roiuri succesive (1:2-4; *cf.* Exod. 10:14). O discuție etimologică, entomologică și figurativă a v. 4 poate fi găsită în comentarii.

(iii) Efectele plăgii sînt descrise plastic (1:5-12). Prima care este menționat, poate ironic, este că

bețivului i s-a luat mustul de la gură. Dinții oștirii de lăcuste sînt înfricoșători (*cf.* Prov. 30:14 etc.) - au devorat pînă și coaja smochinilor, scoțînd la vedere interiorul alb și plin de sevă. Preoții din Templu ar trebui să jelească cu durerea unei fecioare bătrîne al cărei logodnic a murit în tinerețea ei, înainte de căsătorie, pentru că și lucrurile pentru jertfă au fost consumate (*cf.* Dan. 8:11; 11:31; 12:11; contrast cu Is. 1:11-15; Mica 6:6 etc.). Este descrisă plastic devastarea din lanuri, vii și livezi.

b. Roadele pocăinței, 1:13-2:27

(i) Preoții trebuie să jelească îmbrăcați în sac și cenușă, cu post și rugăciune, pentru ziua mîniei lui Dumnezeu, „cucerirea Cuceritorului", pentru a reflecta palid asonanța ebr. izbitoare (1:13-15; vezi Naum 9:1; Est. 4:3, 16; Dan. 9:3 etc., în contrast cu Is. 58:4 ș.urm.; Ier. 14:12; Zah. 7:5 etc.). Părerile VT despre jertfe și post nu sînt contradictorii; multe lucruri depindeau de circumstanțe și de modul particular de folosire. Ioel nu ar trebui condamnat pentru că ar părea să fie mai ritualist decît Amos și Isaia.

(ii) Pare logic să considerăm că secțiunea următoare (1:16-20) este o rugăciune, în ciuda descrierii inițiale a ravagiilor produse de lăcuste. V. 1:18 ar trebui tradus: „Ce să punem în ele?" - adică în hambarele șubrede care nu au fost reconstruite pentru că nu era nevoie de ele. Focul și flacăra din v. 19 s-ar putea să fie căldura și seceta sau chiar culoarea roșie aprinsă a corpului lăcustelor.

(iii) Profetul trece acum de la devastarea produsă de lăcuste la năvala lor inițială și o compară cu Ziua Domnului (2:1-11). V. 2b este un idiom oriental tipic (*cf.* Exod. 10:14). Comparația roiului cu un foc care înaintează este plastică și corectă. Pămîntul roditor devine un pustiu negru în urma lor (v. 3). Observarea lor directă este reflectată în compararea lăcustelor cu niște călăreți și în paralela făcută între zgomotul înaintării lor rapide și sunetul focului care se întinde repede într-un tufiș (v. 4-5). Oamenii sînt cuprinși de groază în fața înaintării neabătute, nestăvilite și precise a mulțimilor nenumărate de asemenea insecte, care sînt invincibile doar prin numărul lor imens (v. 6-9). Lăcustele reale ar putea fi un simbol pentru popoarele (neamurile) adunate în valea hotărîrii, înainte de judecata lor.

(iv) În ceasul de oroare nu este prea tîrziu să se căiască, sfîșiindu-și inimile (2:12-14). Sfîșierea formală a hainelor poate fi un gest ipocrit; pocăința adevărată este în inimă. Lucrul acesta L-ar putea face chiar și pe Dumnezeu să Se „căiască" de judecata Sa recentă adecvată și ar putea să le dea din nou lucruri pentru jertfă. Acesta este un simbolism oriental și nu subînțelege nicidecum ideea că Dumnezeu ar „păcătui".

(v) Este făcută o chemare nouă la o închinare specială la templu (2:15-17). Este adresată preoților și poporului, menționînd copiii sugari, cei îmbătrîniți de zile și cei proaspăt căsătoriți care, de obicei, se bucurau de scutire de îndatoririle publice. J. A. Bewer (*ICC*, 1911) arată în mod ingenios că imperativele sînt perfecte, fără schimbări de consoane, făcînd ca v. 15 și nu 18 să fie punctul pivotal al cărții și începutul unei narațiuni continue.

(vi) Devastarea produsă de lăcuste va fi depășită de abundența pe care o va da Domnul în urma pocăinței (2:18-25). V. 20 înseamnă că trupurile fizice ale lăcustelor din Iudea vor fi duse de vînt în Marea Moartă și în Marea Mediterană, iar după aceea se va simți mirosul de putreziciune (18-25).

c. Darurile Duhului, 2:28-32

Revărsarea Duhului descrisă în acest pasaj este apogeul profeției. V. 28-29 și 32 s-au împlinit în Ziua Cincizecimii; aspectele din v. 30 și 31 au fost împlinite în patimile Domnului. Profeția extatică ar putea include darul limbilor. Stîlpii de fum ar putea fi coloane de nisip ridicate de vîrtejurile de vînt din deșert sau distrugerea cetăților condamnate. O eclipsă solară poate face ca luna să pară roșie ca sîngele. Ce alt nume mîntuitor ar putea fi prevestit în v. 32 dacă nu numele lui Isus? Orice lucru de aici are o semnificație - există însă un înțeles mai profund care ține de zilele cînd ultimele grăunțe de nisip ale timpului uman se vor cufunda în nesfîrșit.

d. Judecata dușmanilor lui Dumnezeu, 3:1-21

Înțelesul aparent al acestei secțiuni este prezicerea răzbunării divine împotriva popoarelor care-au dispersat și i-au persecutat pe evrei. Este clar că referirile din v. 3-8 sînt istorice. Lăcustele ar putea prevesti aceste armate de ne-evrei în ceasul scurt al biruinței lor. Versetele 9-11 sînt de un sarcasm mușcător, cînd profetul îi îndeamnă pe păgîni să se războiască cu Dumnezeu. Dumnezeu este singurul care va judeca popoarele adunate în valea hotărîrii (v. 12, 14; *IOSAFAT, VALEA LUI). Groaza descrisă în v. 15 ș.urm., 19a și binecuvîntarea din v. 18 nu s-au împlinit încă. Profeția pămîntească este îngemănată cu escatologia în acest capitol bogat în prevestiri. Biserica creștină este moștenitoarea VT și cuvîntul cert al profeției - fie despre Egipt, fie despre altceva - se va împlini la timpul hotărît de Dumnezeu.

II. Autorul și data

Aceasta este o lucrare literară extrovertă superbă, trădînd o aromă iudee, dar care se preocupă în mod intrinsec de probleme mai importante decît politica acelei vremi. Datorită acestui fapt datarea este extrem de dificilă. Majoritatea cercetătorilor susțin (*cf.* W. Nowack, 1922; K. Marti, 1904) că Ioel reprezintă o scriere unitară, dar alții contestă acest fapt (*cf.* Bewer, *ICC*). Teologii conservatori mai vechi au datat cartea în secolul al 8-lea î.d.Cr., pe vremea lui Amos și Osea. Oesterley și Robinson adoptă o datare tîrzie, în 200 î.d.Cr., în timp ce alții o datează între aceste limite. R. K. Harrison (*IOT*, 1970, p. 874-882) discută problemele pe larg dar, punînd accentul pe caracterul atemporal al cărții, nu datează cartea „mai devreme de anul 400 î.d.Cr.". Dacă am considera corectă datarea mai veche, anumite strigăte de luptă profetice familiare ar fi fost rostite pentru prima oară de către Ioel. Se poate ca fierul de plug să fi fost considerat strămoșul sabiei, mai înainte de a se fi născut speranța transformării inverse (Ioel 3:10; Is. 2:4).

III. Caracteristici speciale

Cartea lui Ioel a fost vehicolul unei revelații divine cu o semnificație care, probabil, a depășit priceperea lui. În cartea sa eternul se izbește de trecător, fapt care este trăsătura caracteristică a inspirației autentice și care este foarte evident. Lucrul acesta este adevărat în special în ceea ce privește descrierea lui uimitoare a dezastrului produs de plaga lăcustelor, care sim-

bolizează mînia lui Dumnezeu și pedepsirea păcatului. Restaurarea milostivă a poporului de către Dumnezeu, după pocăința poporului, este descrisă de asemenea în culori vii. Cartea conține profeții legate de moartea Domnului nostru, de venirea Duhului Sfînt și de groaza și speranța asociate cu sfîrșitul vremurilor. Aceasta este una dintre cele mai scurte și totuși una dintre cele mai tulburătoare și iscoditoare cărți ale VT.

BIBLIOGRAFIE. S. R. Driver, *Joel and Amos, CBSC*, 1915; A. S. Kapelrud, *Joel Studies*, 1948; J. A. Thompson, „Joel's Locusts in the Light of Near Eastern Parables", *JNES* 14, 1955, p. 52 ș.urm.; *IB*, 6, p. 727-760; L. C. Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah, NICOT*, 1976. R.A.S.

IOGBEHA (Ebr. *yoḡb ͤhâ*, „înălțime"). Un oraș din Galaad care a fost dat seminției lui Gad (Num. 32:35); este menționat de asemenea în urmărirea madianiților de către Ghedeon (Jud. 8:11). În prezent se numește Jubeihât și este situat la 10 km NV de Amman, la 1057 m deasupra nivelului mării. J.D.D.

IOHANAN (Ebr. *yôḥānān*, „Iahveh este îndurător"). Mai mulți oameni din VT au purtat acest nume, cel mai cunoscut dintre ei fiind fiul lui Carea. Un lider evreu care l-a sprijinit pe Ghedalia în urma numirii acestuia ca guvernator al Iudeii (2 Împ. 25:23; Ier. 40:8), după căderea Ierusalimului; Iohanan s-a oferit să-l omoare pe Ismael, care a complotat asasinarea lui Ghedalia (Ier. 40:13-16). Oferta a fost respinsă și avertismentul a fost ignorat, iar Ismael și-a atins scopul. Iohanan l-a urmărit, a eliberat prizonierii luați (Ier. 41:11-16) și i-a dus, împreună cu Ieremia care s-a opus, la Tahpanes in Egipt (Ier. 43:1-7).

Printre alte persoane care au purtat acest nume sînt fiul cel mai mare al lui Iosia, regele lui Iuda (1 Cron. 3:15); un fiu al lui Elioenai (1 Cron. 3:24); un nepot al lui Ahimaaț (1 Cron. 6:9-10); un om din Beniamin recrutat de David la Țiclag (1 Cron. 12:4); o căpetenie din Efraim (2 Cron. 28:12, unde textul ebr. îl redă „Iehohanan"); un exilat care s-a întors pe vremea lui Artaxerxe (Ezra 8:12); și un preot din vremea lui Ioiachim (Neem. 12:22-23). J.D.D.

IOIACHIM (Ebr. *y ͤhôyāqîm*, „Ia(h)w a întărit"; *cf.* Ioachim, 1 Ezdra 1:37-39). Rege al lui Iuda (609-598 î.d.Cr.), un fiu al lui *Iosia și fratele mai mare al lui *Ioahaz, al cărui loc l-a luat la porunca lui Neco II, regele Egiptului. Numele lui a fost schimbat din Eliachim, ca semn de vasalitate. Domnia lui este redată în 2 Împ. 23:34-24:6; 2 Cron. 36:4-8, ultimul nume din „cartea Cronicilor regilor lui Iuda" (2 Împ. 24:5). Pentru a plăti egiptenilor tribut Ioiachim a pus impozite mari pe țară (2 Împ. 23:35). A construit clădiri regale costisitoare, folosind muncă forțată (Ier. 22: 13-17) și este descris ca un domnitor opresiv și lacom. Decăderea morală din timpul domniei sale este menționată de profeții contemporani Ieremia și Habacuc. Reformele lui Iosia au fost uitate în cursul întoarcerii la idolatrie și al introducerii ritualurilor egiptene (Ezec. 8:5-17). Ioiachim a vărsat mult sînge nevinovat (2 Împ. 24:4) și a poruncit omorîrea profetului Urie pentru că i s-a opus (Ier. 26:20-21). S-a opus lui Ieremia (36:26) și a ars el însuși sulul de pe care Iehudi a citit cuvintele profetului pentru el (v. 22). A fost „rău și nedrept din fire și nu a fost respectuos față de Dumnezeu, nici nu a fost bun cu omul" (Josephus, *Ant.* 10. 83), adică, a pășit pe urmele păcatului lui Manase (2 Împ. 24:3).

În anul al 4-lea al lui Ioiachim (605 î.d.Cr.) Nebucadnețar i-a înfrînt pe egipteni la *Carchemiș și a obținut controlul asupra Palestinei, pînă la granița egipteană (Ier. 25:1; 46:2), dar abia în anul următor s-a dus Ioiachim, împreună cu alți domnitori, înaintea lui Nebucadnețar pentru a i se supune ca vasal (Ier. 36:9-29; Cronica babiloniană). Trei ani mai tîrziu, fiind încurajat desigur de înfrîngerea babilonienilor de către egipteni în anul 601 î.d.Cr., dar împotriva sfatului lui Ieremia, Ioiachim s-a răsculat (2 Împ. 24:1). La început Nebucadnețar nu a intervenit ci a trimis trupe din garnizoana babiloniană locală împreună cu sirieni, moabiți și amoniți să atace Iuda (v. 2). În cele din urmă, cu 3 luni și 10 zile înainte de căderea Ierusalmului în mîinile asediatorilor babilonieni, Ioiachim a murit, în vîrstă de 36 de ani (la 6 decembrie 598 î.d.Cr.). Moartea lui a avut loc în drumul spre captivitate (2 Cron. 36:6), probabil, ca urmare a instigării lui Nebucadnețar care, potrivit lui Josephus (*Ant.* 10. 97), a cerut ca trupul lui să fie aruncat peste zidul cetății, așa cum a profețit Ieremia (22:18 ș.urm.). 2 Împ. 24:6 păstrează tăcere cu privire la îngroparea lui. Ioiachim a fost succedat de fiul său Ioiachin.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 1956, p. 20-32, 65-75. D.J.W.

IOIACHIN (Ebr. *y ͤhôyāḵîn*, „Iahveh va întări"; „Ieconia", în 1 Cron. 3:16; *cf.* Mat. 1:11-12; „Conia" în Ier. 22:24, 28).

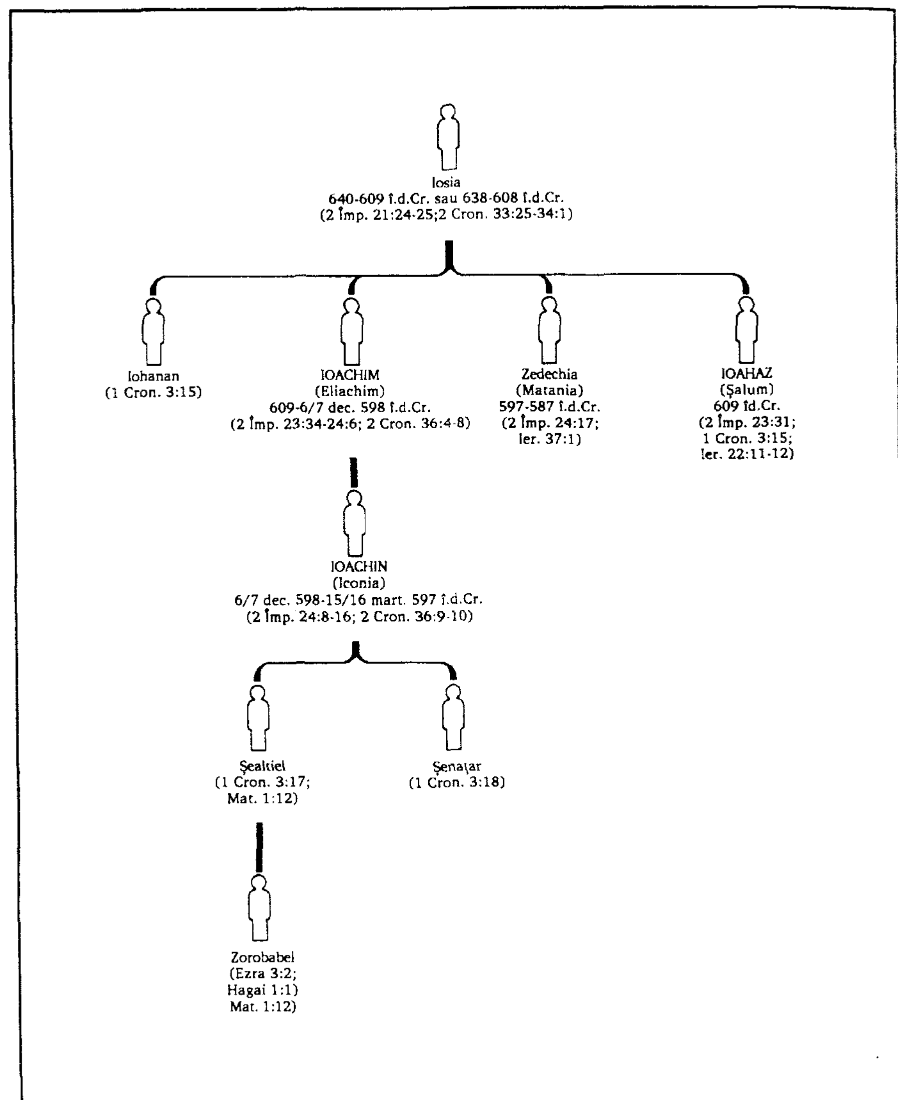
Ioiachin a fost numit rege al lui Iuda de către babilonieni, în urma revoltei și morții tatălui său Ioiachim (6 decembrie 598 î.d.Cr.). Domnia lui scurtă, de numai 3 luni și 10 zile (2 Cron. 36:9; Jos. *Ant.* 10. 98) este descrisă în 2 Cron. 24:8-6; 2 Cron. 36:9-10. Domnia lui a fost caracterizată ca o domnie rea și profetul Ieremia a prezis sfîrșitul domniei și al dinastiei sale (Ier. 22:24-30). Potrivit lui Josephus (*Ant.* 10. 99) Nebucadnețar și-a schimbat hotărîrea cu privire la numirea lui ca rege și s-a întors ca să asedieze Ierusalimul luîndu-l pe regele de 18 ani, împreună cu mama sa Nehușta, familia sa și alți evrei, în robie în Babilon. Acest eveniment istoric faimos este descris în Cronica babiloniană. Cetatea a căzut la 16 martie 597 și unchiul mai tînăr al lui Ioiachin, Matania (Zedechia) a fost numit succesor (2 Împ. 24:17; Ier. 37:1).

În Babilon Ioiachin a fost tratat ca un prizonier regal. În tăblițe babiloniene datate între 595 și 570 î.d.Cr., este menționat că el, numit *Ya'u-kîn* a primit porții la curte, împreună cu cei cinci fii ai săi (E. F. Weidner, *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, 2, 1939, p. 923 ș.urm.; *DOTT*, p. 84-86). În timp ce era în exil, un administrator, *Eliachim, se poate să fi continuat să îngrijească moșiile sale din Iuda, dacă înțelegem corect inscripția „Eliachim, slujitorul lui Yawkin" (*DOTT*, p. 224). Evreii din Babilonia au socotit anii după anii robiei lui Ioiachin (Ezec. 1:2). După moartea lui Nebucadnețar, succesorul său, Amēl-Marduk (*EVIL-MERODAC), a acordat în anul 561 î.d.Cr.

o favoare specială lui Ioiachin și l-a scos din închisoare, ducîndu-l la palatul regal (2 Împ. 25:27-30; Ier. 52:31-34). Fiul cel mai mare al lui Ioiachin, Șelatiel, tatăl lui Zorobabel, s-a născut în anul 598. În 1 Cron. 3:18 este menționat un alt fiu, Șenazar.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, p. 33-35. D.J.W.

IONA. Nume personal ebraic, înseamnă „porumbel". **1.** Un profet evreu din timpul domniei lui Ieroboam II, regele lui Israel, în secolul al 8-lea î.d.Cr. A venit de la Get-Hefer, un oraș din Zabulon, situat în apropierea Nazaretului. Numele tatălui său a fost Amitai. El a prezis expansiunea teritorială realizată de Ieroboam în detrimentul Siriei (2 Împ. 14:25). Iona este de asemenea eroul cărții care îi poartă numele, a cincea dintre cărțile profeților mici. Cartea se deosebește



Graficul arată cum erau înrudiți între ei, Ioahaz, Ioachin și Ioachim.

considerabil de celelalte cărți profetice din VT prin faptul că este aproape în întregime o narațiune și nu conține profeții lungi. (Vezi articolul următor.)

2. Tatăl lui Simon Petru, potrivit cu Mat. 16:17. În unele ms. din Ioan 1:42; 21:15 ș.urm. este numit de asemenea Iona, dar cele mai bine atestate ms. redau „Ioan". D.F.P.

IONA, CARTEA LUI.

I. Schița conținutului

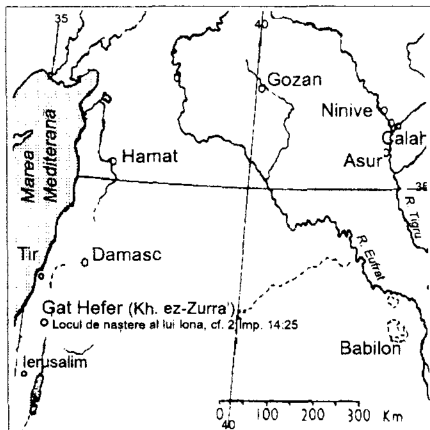
Cartea este împărțită în patru capitole care au teme diferite. Primul capitol vorbește despre Iona, trimis de Dumnezeu să meargă la Ninive și să protesteze împotriva răutății cetății; Iona s-a răzvrătit și a luat o corabie care mergea în direcția opusă. S-a iscat o furtună și, în cele din urmă, marinarii l-au aruncat pe Iona peste bord, la sugestia lui. Un pește mare l-a înghițit pe profet. Cap. 2 redă textul rugăciunii sale sau, mai degrabă, al psalmului de mulțumire rostit în pîntecele peștelui. Peștele l-a vărsat pe Iona pe țărm. Cap. 3 arată că în cele din urmă Iona a ajuns la Ninive. Predica sa despre judecată i-a făcut pe locuitori să se căiască de faptele lor rele. În cap. 4 îl găsim pe Iona supărat că aceștia s-au căit și că au scăpat de nimicire; după aceea Dumnezeu, făcîndu-l pe Iona să-i fie milă de o plantă, l-a învățat că trebuie să aibă milă de toți oamenii.

II. Autorul și data scrierii

Cartea nu ne dă nici o indicație cu privire la autorul ei. Se poate să fi fost scrisă de Iona însuși, dar cartea nu folosește nicăieri persoana întîi (spre deosebire de Osea 3:1, de ex.); o dată mai tîrzie de secolul al 8-lea este sugerată probabil de versetul Iona 3:3, care dă de înțeles că cetatea Ninive nu mai exista (a fost distrusă în 612 î.d.Cr.). Dacă autorul nu a fost Iona, nu putem ști cine a scris-o. Prin urmare, data scrierii s-ar putea să fie în secolul al 8-lea, dar este mai probabil că nu a fost scrisă înainte de secolul al 6-lea. Cei doisprezece Profeți mici erau cunoscuți și respectați la sfîrșitul secoulul al 3-lea (*cf.* Eclus. 40:10), așa încît cea mai tîrzie dată posibilă este secolul al 3-lea. Accentul universalist al cărții este considerat adesea ca un protest împotriva spiritului ultra-naționalist al evreilor din perioada care a urmat după Ezra; totuși, pasaje universaliste apar încă în secolul al 8-lea (*cf.* Is. 2:2 ș.urm.). Diferite caracteristici ale limbii ebr. folosite în cartea lui Iona constituie cel mai puternic argument pentru o dată post-exilică, dar volumul redus al cărții nu ne permite să tragem o concluzie certă. (Vezi de asemenea D. W. B. Robinson în *NBCR* cu privire la această problemă.)

III. Interpretări

Natura cărții este un subiect foarte controversat. A fost epxlicată în moduri diferite, ca mitologie, alegorie, comentariu (sau Midraș), pildă sau istorie. Interpretarea mitologică și cea alegorică nu mai sînt la modă și pot fi lăsate de-o parte. Majoritatea cercetătorilor din zilele noastre consideră cartea în principal ca o pildă, avînd în parte caracter de Midraș, adică, relatînd tradiții despre Iona, suplimentare față de detaliile sumare din 2 Împ. 14. Interpretarea parabolică privește cartea ca pe o povestire morală, com-



Harta arată zona în care s-a desfășurat misiunea lui Iona

parabilă cu povestea spusă de Natan lui David (2 Sam. 12:1 ș.urm.) sau cu pilda Samariteanului milostiv spusă de Domnul nostru (Luca 10:30 ș.urm.) care, desigur, a căutat să-i învețe pe oameni aceeași lecție ca și cartea lui Iona. Punctul de vedere parabolic nu este doar o soluție facilă pentru a evita necesitatea de a crede că Iona a ieșit viu din pîntecele peștelui, așa cum s-a susținut uneori. Asemenea pilde sînt frecvente în Scriptură; argumentul principal împotriva acestei interpretări este lungimea neobișnuit de mare a povestirii.

Interpretarea istorică este bazată pe sensul primar al textului și pe faptul că povestirea este aplicată la un personaj istoric cunoscut, Iona, fiul lui Amitai (în timp ce personajele din pildele menționate mai sus sînt anonime). Este cert că tradiția iudaică a acceptat cartea ca fiind istorică, cum dă de înțeles și referirea făcută de Domnul Isus la ea (Mat. 12; Luca 11), deși aceasta nu este o concluzie necesară. Interpretarea istorică este atacată în cîteva privințe, în special în privința minunii cu peștele, a dimensiunii imense atribuită cetății Ninive și în ceea ce privește afirmația că regele și locuitorii nu numai că au ascultat de un profet evreu fără ezitare și fără excepție, ci s-au și căit, și în final, în privința vitezei neobișnuite de creștere a curcubetelui. Totuși, se poate ca primul fapt să fi fost o minune autentică; în orice caz, întîmplarea are paralele moderne. Viteza de creștere a curcubetelui se poate să fi fost de asemenea miraculoasă; sau, mai simplu, s-ar putea spune că Iona 4:10 nu ar trebui interpretat literal. În ce privește mărimea cetății Ninive (Iona 3:3), este posibil ca autorul să se fi referit la o regiune mult mai mare decît cetatea propriu-zisă; confirmarea acestui fapt poate fi văzută în faptul că el vorbește despre „regele Ninivei" (3:6), în timp ce alți scriitori ai VT vorbesc despre regii Asiriei, țară a cărei ultimă capitală a fost Ninive. (Vezi *NINIVE.) S-ar putea susține că în perioada de ascensiune a Asiriei, înainte de urcarea pe tron a lui Tiglat-Pileser III (745 î.d.Cr.) locuitorii din Ninive erau gata să asculte de un profet care prezicea dezastrul dacă nu aveau să se pocăiască. Religia lor a fost politeistă, așa încît se poate ca ei să fi încercat să evite jignirea unei zeități chiar dacă aceasta era străină și necunoscută.

Este rezonabil să spunem că nici una dintre obiecțiile la adresa interpretării istorice nu sînt insurmontabile. Același lucru ar putea fi spus cu privire la interpretarea parabolică. Prin urmare, se pare că avem de ales între acestea două.

IV. Scopul

În general cercetătorii sînt de acord că scopul cărții lui Iona este didactic; cartea se sfîrșește cu o întrebare provocatoare (*cf.* Luca 10:36). Este discutabil dacă intenția a fost să protesteze împotriva unui iudaism îngust și exclusivist, dacă a fost o chemare la misiune sau dacă a fost o explicație a aparentei neîmplinirí a profețiilor mai vechi împotriva popoarelor străine. Fără să cunoaștem exact împrejurările în care a fost scrisă cartea nu putem da un răspuns decisiv; în orice caz, aceste posibilități nu se exclud reciproc. Cartea pune accent pe puterile universale ale lui Dumnezeu asupra indivizilor și asupra națiunilor din răsărit și din apus, asupra vieții și morții; accentuează de asemenea îndurarea universală și dragostea lui Dumnezeu, față de evrei neascultători și față de ne-evrei cruzi deopotrivă.

V. Alcătuirea

Cartea este acceptată în general ca o lucrare unitară, cu excepția psalmului (2:2-9), despre care mulți cercetători susțin că ar fi o interpolare. Totuși, tendința actuală este de a accepta unitatea cărții (*cf.* Kaiser, *IOT,* p. 196). Psalmul nu este atît de nelalocul său cum s-a susținut adesea; Iona a fost izbăvit dintr-un mormînt de ape - chiar dacă se mai afla încă în pîntecele peștelui - iar folosirea limbajului tradițional care descrie moartea în metafore marine este deosebit de adecvată. În același timp, este demn de remarcat că și cadrul de referință obișnuit pentru un asemenea psalm pune baza interpretării semnificației lui dată în NT (*cf.* Mat. 12:39 ș.urm.).

BIBLIOGRAFIE. A. J. Wilson, *PTR* 25, 1927, p. 636 ș.urm.; G. Ch. Aalders, *The Problem of the Book of Jonah*, 1948; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah, NICOT,* 1976, p. 173-235; D. W. B. Robinson, în *NBCR*; F. D. Kidner, „The Distribution of Divine Names in Jonah", *TynB* 21, 1970, p. 126 ș.urm.; A. R. Johnson, „Jonah II. 3-10; A Study in Cultic Phantasy", în *Studies of OT Prophecy presented to T. H. Robinson*, ed. H. H. Rowley, 1950; vezi și articolele din dicționarele și studiile introductive standard. Pentru bibliografia recentă, vezi O. Kaiser, *IOT,* 1975.

D.F.P.

IONADAB (Ebr. *y^ehônādāb*, „Iahveh este darnic"). **1.** Fiul lui Șimea, fratele lui David. Viclenia lui l-a ajutat pe prietenul său Amnon, fiul lui David, să-și împlinească dorința păcătoasă față de Tamar, sora de tată a lui Amnon (2 Sam. 13:3-5). Ceea ce a știut cu privire la moartea lui Amnon pare să indice complicitatea lui, deși era un prieten declarat al lui (2 Sam. 13:30-33). **2.** Un fiu al lui Recab, Chenitul (1 Cron. 2:55; Ier. 35:6). El a interzis clanului său să practice agricultura, să aibă vii și să folosească rodul lor, și să locuiască în comunități sedentare (Ier. 35:6-10). Se poate însă ca aceste porunci să fie o reflectare a ceea ce era deja o practică generală. El a fost un închinător zelos al lui Iahveh și l-a ajutat pe Iehu să suprime închinarea la Baal Melcart (2 Împ. 10:15, 23).

M.A.M.

IONATAN (Ebr. *y^ehônātān* sau *yônātān*, „Iahveh a dat").

1. Fiul lui Gherșom, un urmaș al lui Moise (VA „Manase"). El a fost angajat de Mica pentru a fi preot pentru un idol din Efraim și apoi a devenit preot și strămoșul unei linii preoțești pentru tribul lui Dan „pînă în ziua ducerii țării în robie" (Jud. 17; 18:30-31).

2. Fiul cel mai mare al regelui Saul de la singura sa soție (1 Sam. 14:49-50); el a fost moștenitorul tatălui său, fapt care face mai greu de înțeles loialitatea și afecțiunea lui pentru David, care l-a succedat pe Saul (1 Sam. 20:31). Ionatan apare pentru prima oară în narațiunea biblică în urma victoriei de la Gheba, o poziție întărită a filistenilor, deși strategia tatălui său în împrejurarea aceea sugerează prin analogie că este posibil ca el să fi luat parte la eliberarea Iabesului din Galaad (1 Sam. 11:11; 13:2). Îndrăzneala și curajul lui de războinic, amintite în elegia lui David (2 Sam. 1:22), se văd clar în atacul său întreprins de unul singur împotriva garnizoanei filistene, un incident care arată de asemenea capacitatea lui de a inspira loialitate și de a o oferi (1 Sam. 14:7). Totuși, ne aducem aminte de el mai ales pentru loialitatea lui față de David, o loialitate care a fost cu atît mai dificilă cu cît a fost în conflict cu datoria lui de fiu și cu afecțiunea lui pentru Saul, tatăl și suveranul său. Atunci cînd regele, părăsit de Duhul lui Dumnezeu, și victimă a temerilor și patimilor sale crescînde, a manifestat o ură tot mai mare față de „omul după inima lui Dumnezeu" care avea să-l urmeze la tron, Ionatan, loial pactului de frăție făcut cu David după moartea lui Goliat (1 Sam. 18:1-4), a fost determinat să-l sfideze și să-l înșele pe tatăl său, chiar dacă și-a riscat propria viață (1 Sam. 19:1-7; 20). Scena despărțirii celor doi prieteni este mișcătoare. Se pare că Ionatan nu l-a însoțit pe tatăl său în cele două expediții împotriva lui David, la En-Ghedi și la Hachila; Ionatan dispare de pe scenă în victoria tragică a filistenilor de la Mt. Ghilboa, unde a murit împreună cu tatăl și frații săi (1 Sam. 31:2). Fiind înzestrat fizic și moral, el este un model pentru cei care pun un preț mare pe loialitatea față de adevăr și pe prietenie, cît și pentru cei care sînt făcători de pace, care este un rol al fiilor lui Dumnezeu.

3. Alte persoane care au purtat acest nume sînt un unchi al lui David, sfetnic și scrib, care probabil că poate fi identificat cu nepotul lui David care a omorît un uriaș (1 Cron. 27-32; 2 Sam. 21:21-22); un fiu al marelui preot Abiatar, care a fost implicat în atentatele lui Absalom și Adonia împotriva tronului lui David, deși nu a fost un rebel (2 Sam. 15:36; 17:15-22; 1 Împ. 1:41-49); unul dintre „vitejii lui David" (2 Sam. 23:32; 1 Cron. 11:34); un fiu al lui Carea, asociat cu Ghedaia în timpul dominării Ierusalimului de către Nebucadnețar (Ier. 40:8); un scrib în a cărui casă a fost întemnițat Ieremia (Ier. 37:20). Același nume apare pe vremea restaurării (Ezra 8:6; 10:15; Neem. 12:11, 14, 35).

T.H.J.

IOPE. Numele în ebr. este *yāpō*, în gr. *Ioppē*, arab. *Yâfâ* (de unde derivă numele modern „Jaffa"). Fiind singurul port natural între Golful Acco (în apropiere de orașul modern Haifa) și granița egipteană, Iope are

o istorie bogată; excavațiile au arătat că datează din secolul al 17-lea î.d.Cr. sau chiar dinaintea acestei perioade și este menționat în cîteva cronici egiptene din secolele al 15-lea și al 14-lea î.d.Cr. După ocuparea israelită a Canaanului Iope a fost o cetate de graniță în teritoriul lui Gad (Ios. 19:46), dar a căzut curînd în mîinile filistenilor; după aceea s-a aflat rareori sub stăpînirea israeliților, deși trebuie să fi servit ca port maritim pentru Ierusalim, care se află la o depărtare de aproximativ 55 km. În secolul al 2-lea î.d.Cr. Simon l-a smuls din mîinile sirienilor și l-a anexat la Iudeea (1 Mac. 13:11). Iope apare în întîmplarea din Faptele 10. În zilele noastre formează partea de S a municipalității Tel Aviv-Jaffa.

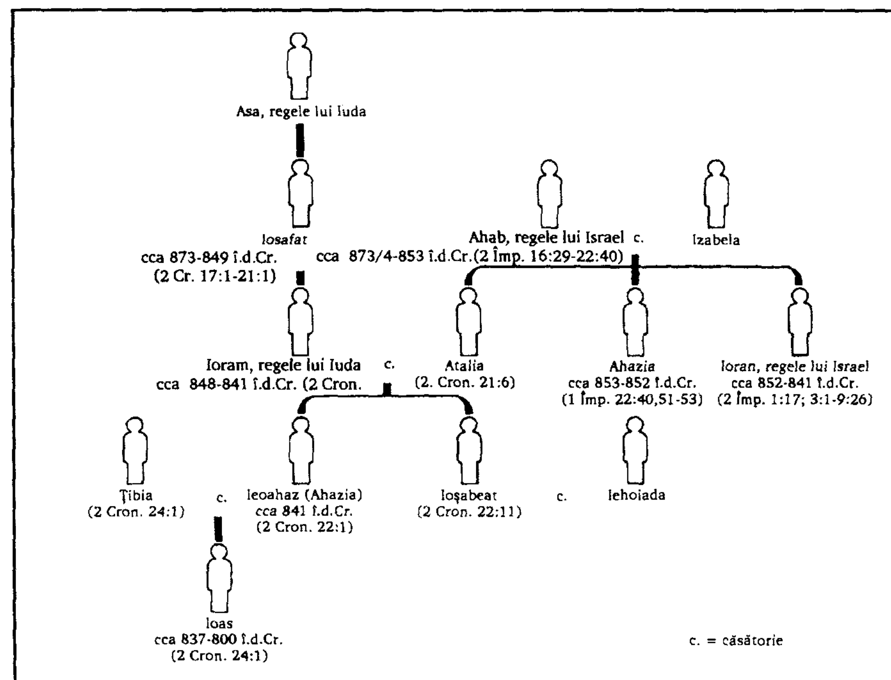
Părți din Iope au fost excavate în mai multe campanii arheologice de la al 2-lea război mondial încoace. Un interes deosebit îl prezintă un templu prefilistean (secolul al 13-lea î.d.Cr.) dedicat cultului unui leu.

BIBLIOGRAFIE. M. Avi-Yonah, *EAEHL*, 2, p. 532-540. D.F.P.

IORAM (Ebr. *yᵉhôrām*, „Iahveh este înălțat"). **1.** Un levit de pe vremea lui David (1 Cron. 26:25). **2.** Un prinț din Hamat (2 Sam. 8:9-12). 1 Cron. 18:9-11 sugerează că numele lui adevărat a fost Hadoram. **3.** Un preot din timpul lui Iosafat.

4. Rege al regatului de N, Israel, între 852-841 î.d.Cr.; ultimul domnitor din dinastia lui Omri (2 Împ. 1-9). Ioram a fost un fiu al regelui Ahab și al Izabelei și cu toate că ni se spune că a îndepărtat un aspect păgîn din închinarea lui Israel, în general a urmat pe căile păcătoase ale altor regi din N (2 Împ. 3:1-3). A trebuit să lupte cu moabiții care s-au răzvrătit împotriva poziției lor de vasalitate față de Israel (*PIATRA MOABITĂ) și a cîștigat o victorie spectaculoasă, dar nu decisivă, asupra moabiților (3:4-27). Mai tîrziu a fost rănit în lupta cu sirienii (8:28-29). Unele dintre povestirile despre Elisei au ca și cadru conflictul dintre Israel și Siria și menționează pe „regele lui Israel" (5:1-8; 6:8-23; 6:24-7:20; *cf.*, 8:1-6), dar nu știm cu certitudine dacă acest rege a fost Ioram. Ioram a fost omorît pe cînd se afla în capitala sa, Izreel, în convalescență, și a fost urmat la tron de *Iehu (9:1-37). Elisei a fost cel care a instigat această acțiune; el a văzut că acesta era începutul judecății finale a lui Dumnezeu împotriva lui Ahab și Izabela, care era încă în viață și era activă în a *face* rău în Izreel (9:7-10, 22). Astfel, a fost o altă împlinire a profeției lui Ilie cu privire la Ahab și Izabela (9:24-26, 30-36; *cf.* 1 Împ. 21:17-29).

5. Rege al lui Iuda între 848-841 î.d.Cr. (2 Împ. 8:16-24; 2 Cron. 21). A fost fiul și succesorul lui Iosafat, dar a schimbat complet politica Iahvistă a tatălui său. S-a căsătorit cu Atalia, care era fiica regelui Ahab al Israelului și astfel, soră cu regele Ioram al Israelului, și a condus Israelul pe căile sîngeroase și păgîne ale lui Ahab și Izabela. Pe vremea sa Edomul și Libna s-au eliberat din vasalitatea față de Iuda, iar filistenii și arabii au invadat și au jefuit regatul său. El a murit de boală „fără să lase părere de rău în urmă" (2 Cron. 21:20); a fost urmat la tron de fiul său Ahazia. J.E.G.



Arborele genealogic al lui Ioram și Iosafat

IORDAN. Depresiunea Iordanului este unică în geografia fizică. Ea s-a format ca rezultat al unei fisuri tectonice și este cea mai joasă depresiune de pe pămînt. Afluenții Iordanului, alimentați de izvoare, se adună în Lacul Huleh, la 70 m deasupra nivelului mării. La 10 km S de Lacul Tiberiadei rîul este deja la 200 m sub nivelul Mediteranei, iar pînă la capătul de N al Mării Moarte a mai coborît alți 177 m și rîul se află la 393 m sub nivelul mării. Numele „Iordan" (ebr. *yardēn*) îi este dat pe bună dreptate și înseamnă „coborîtorul". Acest rîu este cel mai mare curs de apă permanent din Palestina și lungimea sa pe cei 120 km de la Lacul Huleh la Marea Moartă este dublată de meandrele sale. Nici un alt rîu nu are mai multe referințe biblice și nu are o importanță mai mare.

I. Excavații arheologice

Excavațiile arheologice din valea Iordanului au scos la lumină una dintre cele mai vechi așezări urbane din lume. La Ierihon tranziția Natufiană de la vînătoare la viața urbană poate să fi avut loc prin 7000 î.d.Cr. Un popor care cunoștea oláritul s-a așezat în această zonă prin anul 5000 î.d.Cr. și o dată cu ceramica de mai tîrziu (cultura Neolitică B) apar primele dovezi care leagă valea Iordanului de Semiluna Fertilă de la N. Arama (cuprul) a fost introdusă în perioada Calcolitică (4500-3200 î.d.Cr.) în locuri cum este Teleilat Ghassul, la N de Marea Moartă. La Ghassul există trei nivele de ocupare începînd din mileniul al 4-lea și există dovezi de agricultură pe bază de irigații. Această cultură Ghassuliană este întîlnită în multe locuri din Palestina, dar a fost răspîndită mai ales în valea Iordanului, la Mefjar, Abu Habil, Jiftlik Beth-shan, En-Ghedi și Tell esh-Shuneh, la S de Marea Galileii.

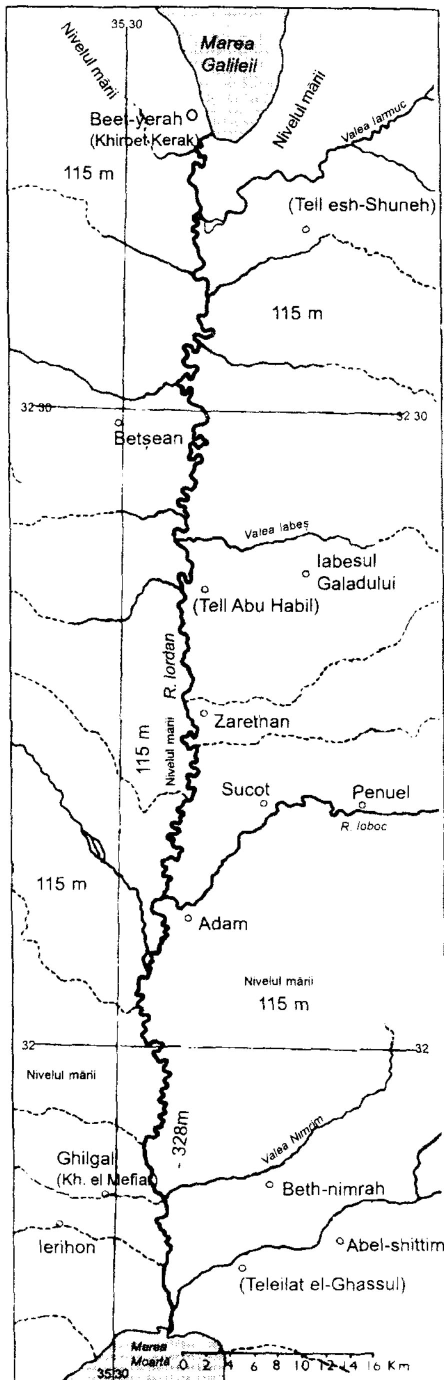
La sfîrșitul mileniului al 4-lea cel puțin trei grupuri de popoare au intrat în valea Iordanului dinspre N pentru a se așeza în sate fără ziduri în cîmpia Esdraelonului, sau au venit dinspre E prin Ierihon. K. M. Kenyon a numit această perioadă „proto- urbană". Au început să apară în valea Iordanului orașe-state, cum sînt Ierihonul în S, Bet-Șean în centru și Beth-Yerah (Chirbet Cherac) în N, și acestea făceau comerț cu Egiptul și cu Mesopotamia.

Prin anul 2200 î.d.Cr. amoriți nomazi au invadat valea și au distrus multe dintre centrele urbane. Este posibil ca ei să fi făcut parte dintr-o mișcare generală de popoare care a avut loc între 2300 și 1900 î.d.Cr., adică, la începutul Epocii Mijlocii a Bronzului. Se mai poate ca Avraam să fi venit în valea Iordanului în această perioadă de turbulență nomadă. A urmat apoi invazia hicsoșilor dinspre N, cînd au fost construite sisteme complexe de apărare împrejurul unor orașe cum este Ierihonul. După înfrîngerea hicsoșilor de către egipteni , au fost reconstruite marile orașe întărite din valea Iordanului, cum sînt Bet-Șean și Hațor, și au fost echipate ca garnizoane egiptene. Mai tîrziu în Epoca Bronzului, în jurul anului 1220 î.d.Cr., israeliții au intrat în Palestina prin valea Iordanului. Există dovezi despre distrugerea cetăților Hațor, Debir și Lachis. Dar dovezile arheologice cu privire la cucerirea Ierihonului de către Iosua sînt obscure.

II. Aspecte topografice

a. Bazinul Huleh

Valea Iordanului începe la poalele Mt. Hermon (2.814 m), din ale cărui izvoare calcaroase pornesc afluenții Iordanului. Există posibilitatea ca Banias, numită mai



Valea Iordanului în timpul Vechiului Testament.

tîrziu Cezareea lui Filip, să fi fost centrul Baal-gad din valea „Libanului" (Ios. 12:7). Se afla în teritoriul lui Dan, la granița de N a Israelului, iar locuitorii cetății dețineau controlul asupra rutelor comerciale care duceau în Siria și au fost comparați cu un cuib de vipere (Gen. 49:17). Mergînd înspre S pe valea superioară a Iordanului, ajungem la regiunea Huleh, o depresiune de 5 x 15 km unde scurgerile de lavă au blocat valea astfel încît Iordanul coboară 280 de metri pe parcursul a 15 km de defileuri. Pe platoul care domină cîmpia Huleh se află Hațorul, marele oraș canaanit.

b. Districtul Tiberiadei

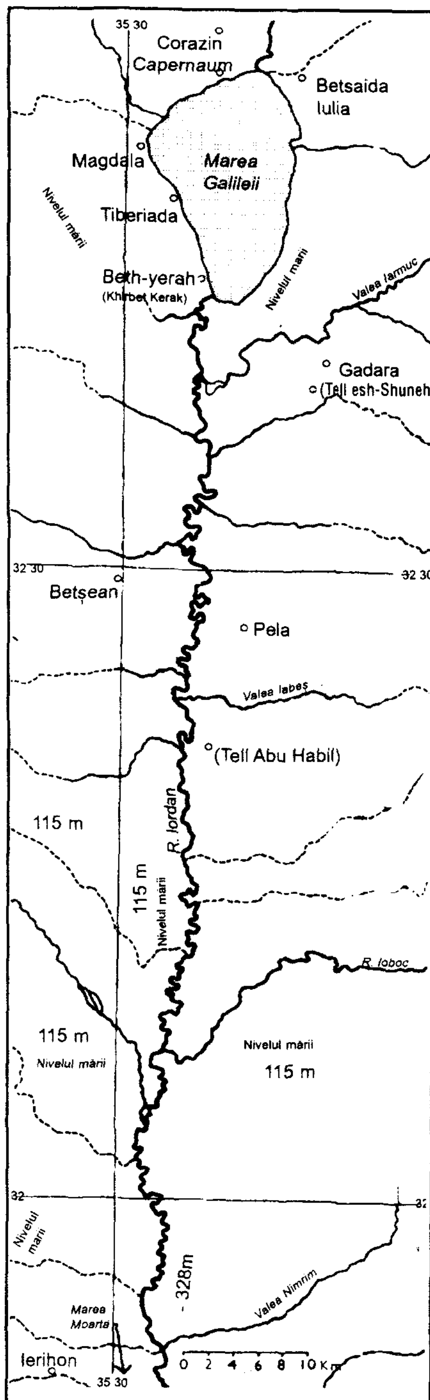
După defileurile de la Huleh, la vreo 213 m deasupra nivelului mării, Iordanul intră în Marea Galileii, un lac de forma unei harpe, lung de 21 km și lat de 13 km. Fiind alimentat de numeroase izvoare termale, apele sale dulci sînt pline de pești, iar adîncimea maximă de 50 m permite migrații verticale ale peștilor, în funcție de variația sezonieră a temperaturii. Prin urmare, probabil că atunci cînd Isus i-a sfătuit pe pescari „să arunce mrejile adînc" (Luca 5:4), era vară fierbinte, cînd temperatura normală din timpul iernii de 13 grade C°, este întîlnită la 37 m sub suprafața lacului. Metodele de prins *pește menționate în Evanghelii continuă să fie aplicate și în prezent: pescuitul cu undița cu un singur cîrlig (Mat. 17:27); plasele de pescuit circulare (Mat. 4:18; Marcu 1:16); plasele aruncate din barcă și trase (Mat. 13:47 ș.urm.); plasele pentru adîncime (Mat. 4:18 ș.urm.; Marcu 1:19 ș.urm.); și pescuitul la adîncimi mari folosind o plasă trasă de două bărci (Luca 5:10).

Pe vremea Domnului exista o densitate mare de populație în jurul lacului și El i-a condamnat pe locuitorii blazați ai cetăților Horazin, Betsaida și Capernaum (Mat. 11:20-24). „În toată Palestina nu există nici un loc unde amintirile să se fi adunat așa de multe ca și în Capernaum" (G. Dalman). Viața iudaică a vibrat în sinagogile sale (Mat. 12:9; Marcu 1:21; 3:1; 5:22; Luca 4:31; 6:6; 8:41). Acolo a locuit Iair, liderul sinagogii (Marcu 5:22), sutașul care a construit sinagoga (Luca 7:5) și Levi, vameșul (Mat. 9:9; Marcu 2:14; Luca 5:27). La E de Capernaum se afla Betsaida, de unde au venit Filp, Andrei și Petru (Ioan 1:44), iar mai departe se afla ținutul mai puțin populat al gadarenilor, unde păgînii creșteau porci (Luca 8:32). Lacul, cîmpiile și coastele pietroase, amestecate cu bolovani mari și cîmpuri de scaieți, constituie cadrul pentru pilda semănătorului (Marcu 4:2-8), iar primăvara covoarele înflorite de narcise galbene, anemone și iriși rostesc de asemenea predici.

Împrejurimile lacului sînt dominate de munții înconjurători, în special cei din NV, care au avut un loc atît de important în viața de rugăciune a Domnului, loc în care le-a dat învățături ucenicilor (Mat. 5:1) și unde li S-a arătat după înviere (Mat. 28:16). Colțul de NE al lacului se crede că este locul hrănirii miraculoase a celor cinci mii (Luca 9:10-17).

c. Valea „Ghor" sau valea Iordanului

Această vale are o lungime de 105 km, de la Lacul Tiberiadei pînă la Marea Moartă. Rîul Yarmuk, care se varsă în Iordan la 8 km mai jos de lac, dublează debitul de apă și valea se adîncește treptat pînă la 50 m sub nivelul albiei. În sectorul acesta pot fi observate trei zone fizice: terasa superioară largă a albiei din Pliocen, Ghor-ul propriu-zis; terasa cuaternară inferioară



Valea Iordanului în timpul Noului Testament.

și cîmpia inundabilă a rîului, Zor-ul; între acestea se află coastele adînc brăzdate și terenurile nefertile Qattara. Nu Iordanul propriu-zis, ci Qattara și Zor, împreună, au constituit dificultatea trecerii acestui obstacol (Ios. 22:25). Jumătatea de N a Ghor-ului este o vale largă și bine cultivată, dar calota din Iuda și Galaad, care traversează albia, îngustează valea la S de Galaad. Dincolo de aceasta valea devine tot mai aridă, pînă la capătul Mării Moarte unde precipitațiile anuale sînt puțin peste 50 mm. Terenurile nefertile Qattara, cu aspectul unor sculpturi grotești în marna și argila moale, crează un povîrniș abrupt și pustiu care duce la albia rîului. Zor-ul, care își croiește drum cu o pătură de vegetație verde, este în contrast puternic cu partea de mai jos și de aceea este numit *gā'ôn*-ul („creștere luxuriantă") Iordanului (Ier. 12:5; 49:19; 50:44; Zah. 11:3; *cf.* Ps. 47:4; 59:12; Prov. 16:18). Locul de adăpost al animalelor sălbatice (Ier. 49:19) este inundat parțial primăvara (Ios. 3:15). Ținînd cont de aceste aspecte, putem înțelege întrebarea: „Și dacă nu te crezi la adăpost decît într-o țară liniștită, ce vei face pe malurile îngîmfate ale (în jungla) Iordanului?" (Ier. 12:5).

Între Yarmuk, la N, și Iaboc, mai sînt alți nouă alfuenți permanenți care vin dinspre malul stîng al Iordanului și debitul lor de apă explică de ce toate așezările importante au fost situate în partea de E a Ghor-ului - orașe cum sînt Sucot, Țafon, Zaretan, Jabesul Galaadului și Pela. Datorită irigațiilor din zonă, probabil că aceasta este regiunea pe care Lot a văzut-o „ca pe grădina Domnului" (Gen. 13:10). Pîrîul Cherit ar putea să fi fost un afluent sezonier al Iabesului, mai spre N, unde Ilie - care era originar din Iabesul Galaadului - s-a ascuns de Ahab (1 Împ. 17:1-7). Între Sucot și Țartan (identificat de Glueck cu Tell es-Saidiyeh) Solomon a turnat arama în tipare de pămînt, folosind lut și combustibil local (1 Împ. 7:46; 2 Cron. 4:17). În această secțiune a văii există mai multe vaduri, deși poduri peste rîu nu au fost construite decît în vremea romanilor. Iordanul a fost traversat atît de Avraam cît și de Isaac în apropiere de gura de vărsare a Iabocului (Gen. 32:10). Undeva în regiunea aceea a fost traversat și de către madianiții urmăriți de Ghedeon (Jud. 7:24; 8:4-5). David l-a traversat de două ori în timpul rebeliunii lui Absalom (2 Sam. 17:22-24; 19:15-18). Dar între confluența cu Iabocul și Marea Moartă traversarea este mai dificilă, datorită curenților mai repezi. Traversarea miraculoasă a israeliților se pare că a avut loc la Adam (în prezent Tell Dâmiyeh), la 26 km N de Ierihon (Ios. 3:1-17; 4:1-24; Ps. 114:3, 5).

Între Iaboc și Beth-nimrah, pe o distanță de 26 de km (Is. 15:6) nu există nici un afluent care să se verse în Iordan și există prea puține așezări. Orașe în oaze pot fi întîlnite în apropiere de izvoare, cum este cazul Ierihonului, la V de Iordan, iar către E a fost Sitim, în cîmpiile Moabului (Num. 20:1), unde au fost trimiși spioni (Ios. 2:1-7).

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*[2], 1974; G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, trad. de P. P. Levertoff, 1935; J. și J. B. E. Garstang, *The Story of Jericho*, 1948; N. Glueck, *The River Jordan*, 1946; K. M. Kenyon, *Jericho I*, 1960; E. B. Smick, *Archaeology of the Jordan Valley*, 1973.

J.M.H.

IOSAFAT (Ebr. *y^ehôšāpāṭ*, „Iahveh a judecat").

1. Un funcționar oficial pe vremea lui David și Solomon (2 Sam. 8:16; 20:24; 1 Împ 4:3; 1 Cron. 18:15). **2.** Unul dintre cei doisprezece conducători numiți peste Israel de către Solomon (1 Împ. 4:17; *cf.* v. 7).

3. Fiul și succesorul lui Asa; al 4-lea rege al lui Iuda (cca 873- 849 î.d.Cr.). Iosafat a întărit regatul lui Iuda pentru a rezista la agresiune prin fortificarea și amplasarea unor garnizoane în cetățile din N (2 Cron. 17:2, 12-19). De asemenea, el a rupt-o cu tradiția prin faptul că a făcut un tratat de alianță cu Ahab, regele Israelului, luînd de soție pentru fiul său Ioram pe una dintre fiicele lui Ahab, Atalia (2 Cron. 18:1; *cf.* 21:6; 2 Împ. 8:18). Această alianță nouă a avut un efect asupra altor popoare, inclusiv asupra filistenilor și arabilor, care au plătit tribut lui Iosafat (2 Cron. 17:10-11), dar asocierea cu regatul apostat al lui Israel aproape că a dus la prăbușirea lui Iuda după moartea lui Iosafat (2 Împ. 11:1-3).

Domnia lui Iosafat s-a remarcat prin aderența lui la instrucțiunile lui Iahve (1 Împ. 22:42; 2 Cron. 20:32). El a eradicat în mare măsură idolatria (2 Împ. 22:43, 46) și a dat țării învățători itineranți ai legii lui Moise (2 Cron. 17:7-9). El a reorganizat sistemul juridic prin numirea de judecători în cetățile importante și prin instituirea unei curți de apel la Ierusalim (2 Cron. 19:4-11).

4. Tatăl lui *Iehu, al 10-lea rege al lui Israel (2 Împ. 9:2; 14:20).

D.W.B.

IOSAFAT, VALEA LUI. Numele dat de Ioel locului judecății finale din Ioel 3:2, 12. În amîndouă aceste versete numele „Iosafat" (care înseamnă „Iahveh a judecat") este asociat cu faptul că Dumnezeu va judeca (ebr. *šāpaṭ*). Prin urmare, este probabil că „valea lui Iosafat", la fel ca și „valea hotărîrii", în v. 14, este un termen simbolic despre judecată, nu un nume geografic curent.

Valea lui Iosafat a fost identificată cu diferite locuri. Unii au crezut că Ioel nu s-a referit la un loc anumit; de ex., Targum Ionatan traduce acest nume „cîmpia hotărîrii judecății", iar Theodotion îl redă „locul de judecată". Întrucît Ioel folosește termenul geografic „vale", majoritatea cercetătorilor au considerat că a fost avută în vedere o anumită localizare. Ibn Ezra sugerează valea Beraca la S de Betleem, unde forțele lui Iosafat s-au adunat după nimicirea dușmanilor (2 Cron. 20:26), dar Zah. 14 plasează judecata în apropiere de Ierusalim, iar potrivit cu *1 Enoh* 53:1 toate popoarele sînt adunate pentru judecată într-o vale adîncă din apropiere de valea Hinom. Tradiția iudaică, creștină și musulmană identifică locul judecății finale cu valea Chedron, între Ierusalim și Muntele Măslinilor. Din această cauză aici au fost îngropați mulți oameni - musulmanii mai ales pe coasta de V, iar evreii în special pe coasta de E a văii. Un mormînt din perioada greco-romană de pe coasta de E a fost identificat în mod greșit cu mormîntul regelui Iosafat. Încă pe vremea pelerinului din Bordeaux (333 d.Cr.) și a lucrării lui Eusebius *Onomasticon* (s.v. *Koilas*) numele Iosafat a fost asociat cu această vale. Unii obiectează față de folosirea de către Ioel a cuvîntului *'ēmeq*, „vale largă", în timp ce valea Chedronului

este numită *nahal*, „vîlcea" („pîrîu") (2 Sam. 15:23). A fost identificată de asemenea cu „valea împăratului" (2 Sam. 18:18), care se unește cu valea Chedron, venind dinspre NV (C. F. Keil, E. G. Kraeling) și cu valea Hinm, la V și S de Ierusalim (G. W. Wade).

BIBLIOGRAFIE. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 1, 1856, p. 268-273; J. A. Bewer în ICC, 1912, despre Ioel 3 (*MT* 4):2; E. G. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas*, 1956, p. 342. J.T.

IOSIA (Ebr. *yō'šiyyāhû*, **2** ca *yō'siyyâ*, „Fie ca Iahveh să dăruiască"). **1.** Al 17-lea rege al lui Iuda. Fiind fiul lui Amon și nepotul lui Manase, „poporul țării" l-a întronat ca rege la vîrsta de 8 ani, în urma asasinării tatălui său. A domnit 31 de ani (cca 640-609 î.d.Cr.; 2 Împ. 21:24-25:1; 2 Cron. 33:25-34:1).

Deși continua să exercite suzeranitate asupra regatului lui Iuda, Asiria era suficient de slăbită încît vasalii să facă pași precauți spre eliberare. În 633/2 î.d.Cr., Iosia, care s-a întors din nou la Iahveh (2 Cron. 34:32), s-a îndepărtat de dependența impusă față de Asiria și zeii ei. În 629/8 î.d.Cr., întrucît Asurbanipal era bătrîn, Iosia a reușit să elibereze țara atît de asirieni cît și de rămășițele de practici cultice băștinașe (2 Cron. 34:3b-5). Această lucrare nu a fost realizată numai în Iuda, unde Iosia a preluat controlul de la asirienii care erau slăbiți, ci s-a extins și în Israel (2 Cron. 34:6-7). Această perioadă de reformă religioasă și de emancipare politică a produs în anul următor pe marele profet Ieremia (Ier. 1:2).

În 622/1 î.d.Cr. „cartea Legii" a fost găsită în timpul reparațiilor Templului (2 Împ. 22:8-10; 2 Cron. 34:8-18). În general se crede că acest sul era - sau conținea - cartea Deuteronomului, deși lucrul acesta nu a fost dovedit. Colecția aceasta de legi antice a dat și mai mult elan sentimentului naționalist, deja aprins, și a dus la o mai amplă reformă politică și religioasă. Pe baza acestei cărți Iosia a eliminat închinarea păgînă (2 Împ. 23:4-14), inclusiv preoții falși (k^e*mārîm*, acad. *kumru;* 2 Împ. 23:5) și altarul de la Betel (2 Împ. 23:15; *cf.* 1 Împ. 13:2). El, împreună cu poporul, a făcut un legămînt nou cu Iahveh (2 Împ. 23:1-3; 2 Cron. 34:29-33), prin care a făcut din această carte legea țării. De asemenea, el a sărbătorit Paștele cu o asemenea grandoare cum nu mai fusese sărbătorit din zilele lui Samuel (2 Împ. 23:21-23; 2 Cron. 35:1-19).

În anul 609 î.d.Cr. *Neco II, regele Egiptului, a mers de la avanpostul egiptean de la Meghido spre Haran, în ajutorul asirienilor (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975, p. 96, ll. 66-69), al căror rege fusese alungat din capitala sa de către babilonieni și mezi. Considerînd că Egiptul era o amenințare pentru propriul său regat - în ciuda tăgăduirii lui Neco - Iosia s-a luptat cu el la Esdraelon, a fost rănit grav și a murit în Ierusalim (2 Împ. 23:29-30; 2 Cron. 35:20-24).

2. Un israelit de pe vremea lui Zaharia care nu a fost exilat în Babilon (Zah. 6:10).

BIBLIORAFIE. A. Malamat, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5, 1973, p. 167-179; *Josiah und das Gesetzbuch*; John McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, 1973, p. 28-44; M. Cogan, *Imperialism and Religion*, 1974, p. 71-72.
D.W.B.

IOSIF.

1. În Vechiul Testament

I. Numele

Iosif este o formă a verbului *yāsap̄*, „a adăuga"; numele *yôsēp̄* înseamnă „fie ca El (Dumnezeu) să adauge (fii)"- *cf.* Gen. 30:24. Numele palestinian al unui loc, *yšp-ir* (adică, *y-š-p-'El*) în listele topografice egiptene din secolele al 15-lea și al 14-lea a fost comparat cu numele ebr. *yôsēp̄*. Dar sunetele „*s*" sînt diferite în cele două nume și este aproape cert că numele nu sînt înrudite (vezi W. F. Albright, *JPOS* 8, 1928, p. 249). Pentru numele egip. *y-š-pEl*, comparați cu numele de loc biblic Iftahel (Ios. 19:14, 27).

II. Istoria lui Iosif

a. Cadrul

Iosif a fost al unsprezecelea fiu al lui Iacov, dar primul fiu al Rahelei (Gen. 30:24; 35:24) și fiul favorit al lui Iacov (Gen. 37:3; *cf.* 33:2, 7). Istoria lui Iosif este una dintre cele mai vii și mai atrăgătoare din VT: un băiat răsfățat vîndut ca rob în Egipt de către frații săi invidioși, propășește, în ciuda condițiilor adverse și, deși a fost întemnițat pe nedrept, se înalță pînă la cele mai înalte funcții în stat. Prin planificare înțeleaptă el previne nenorocirea adusă de foamete și salvează de la înfometare Egiptul, Canaanul și propria sa familie. Urmează împăcarea cu frații săi iar apoi familia se stabilește în pășunile din Gosen, în Delta de NE. După îngroparea lui Iacov în Canaan, Iosif poruncește ca și oasele lui să fie îngropate acolo atunci cînd urmașii lui Israel vor părăsi în cele din urmă Egiptul pentru a merge în țara promisă. Nu se pot face îmbunătățiri la istoria relatată în Genesa; prin urmare, paragrafele de mai jos nu vor face decît să prezinte cîteva informații despre Egipt și despre cadrul istoric și se vor ocupa de cîteva aspecte ale textului.

b. Data

Data cea mai probabilă a istoriei lui Iosif este perioada faraonilor hicsoși, cca 1720-1550 î.d.Cr. (*CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT). Aceștia au fost domnitori semitici care s-au infiltrat din Canaan, dar care au respectat cu scrupulozitate convențiile egiptene. La început ei au preluat administrația birocratică egipteană existentă, dar mai tîrziu au numit în funcții importante semiți care trăiau în Egipt. În privința cadrului istoric, vezi *EGIPT: Istoria.

c. „Haina pestriță"

Preferința lui Iacov față de Iosif a fost arătată de „haina pestriță" („haina cu multe culori") sau „haina lungă cu mîneci" (*cf.* RVmg, RSV). Din punct de vedere lingvistic ambele traduceri ale termenului ebr. k^e*tōnet passîm* sînt posibile. Cu privire la semiți îmbrăcați cu haine multicolore, vezi *IBA*, p. 29, fig. 25, dreapta, sau în colori, E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, cămașă; exemple de mai tîrziu în *IBA*, p. 35, fig., 29, sau *ANEP*, p. 17, fig. 52. Aceste haine, în special ultimele exemple citate, erau adesea lungi și aveau mîneci. În favoarea traducerii „în multe culori" („pestriță"), termenul *passîm* a fost comparat cu asir. *paspasu*, „pasăre cu culori țipătoare" și arab. *fasafisa*, „mozaic" (Eisler, *Orientalische Literaturzeitung* 11, 1908, p. 368-371, și *cf. ibid.*, 14, 1911, p. 509). Traducerea „haină lungă cu mîneci" este

obținută dacă traducem *pas* ca fiind partea plată a mîinii sau a piciorului, și astfel k^et̲ōnet̲ passîm este o „tunică pînă la (=ajungînd pînă la) palme și tălpi" (*BDB*, p. 821a). Cu privire la vise, vezi mai jos.

d. Iosif vîndut în Egipt

Textul ne spune că atunci cînd Iosif a fost trimis să-i viziteze pe frații săi care erau cu oile la păscut, la început ei au plănuit să-l omoare, dar apoi l-au pus într-o cisternă fără apă la sugestia lui Ruben, care a sperat în taină să-l salveze. După ce frații s-au așezat să mănînce, a apărut la o depărtare oarecare o caravană de negustori ismaeliți din Galaad; frații au decis repede să se scape de Iosif vînzîndu-l la ismaeliți. Cînd s-a apropiat caravana, „ei" - frații lui Iosif - l-au vîndut la primii călători pe care i-au întîlnit: „negustori madianiți" (Gen. 37:28). După ce a trecut caravana, Ruben s-a întors la groapă și a fost tulburat cînd a văzut că Iosif nu mai era acolo. Faptul acesta sugerează că Ruben a lipsit de cînd a apărut caravana pînă cînd aceasta a plecat (luîndu-l și pe Iosif).

Este necesar să facem cîteva observații. Oare de ce lipsit Ruben? Dintre mai multe motive posibile, cel mai simplu este că atunci cînd au zărit caravana străină, Ruben - cel mai conștiincios dintre frați (așa cum îi era caracterul) - s-a dus să pună pază la oi: cînd treceau străinii nu era un lucru neobișnuit să dispară cîteva animale mai de soi. Ruben avea de așteptat pînă cînd au plecat străinii. Cînd Ruben a putut să se întoarcă în siguranță, Iosif era deja vîndut și dus; după aceea frații săi au trimis haina lui mînjită de sînge la Iacov.

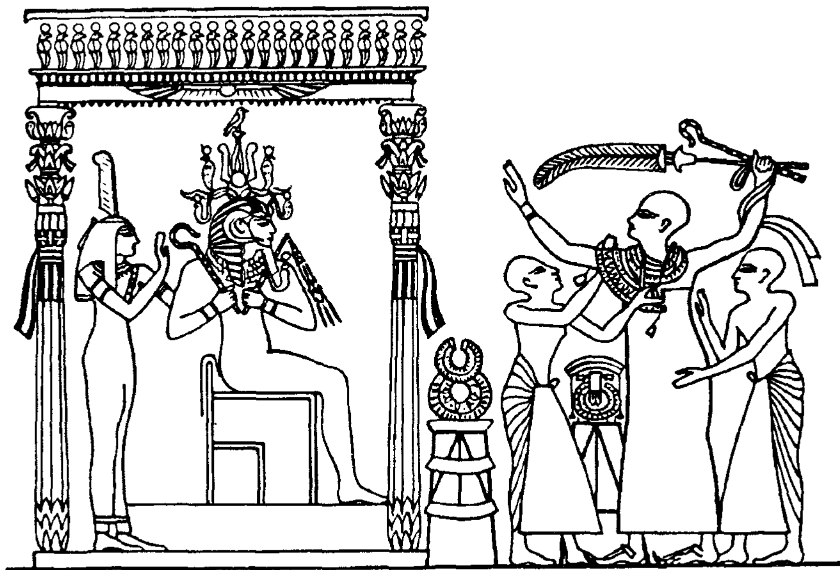
Cine l-a vîndut pe Iosif în Egipt? În Egipt madianiții (de fapt, medaniții, vezi mai jos) l-au vîndut pe Iosif lui Potifar (Gen. 37:36), care l-a cumpărat de la ismaeliți (Gen. 39:1). Caravana era ismaelită, și în acest nume se includ și numele madianiți sau medaniți; înțelesul termenilor se suprapune. Această echivalență a termenilor este văzută cel mai clar în Jud. 8:24 unde se afirmă clar că madianiții învinși de Ghedeon „aveau cercei de aur, pentru că erau ismaeliți". În textul ebr. din Gen. 37:36 întîlnim termenul „medaniți", care ar putea indica un al treilea termen cu același înțeles; comparați cu Gen. 25:2 (=1 Cron. 1:32), unde Medan și Madian sînt fiii lui Avraam și Chetura. Folosirea într-o narațiune a mai multor termeni echivalenți nu indică documente disparate ci este o caracteristică stilistică tipică pentru Orientul Apropiat. Pentru folosirea a trei termeni echivalenți pe parcursul a numai cîteva rînduri, comparați stela egipteană a lui Sebekkhu (cca 1850 î.d.Cr.), care se referă la un dușman general din campania sa în Palestina și îl numește *Mntyw-Stt*, „beduini asiatici", *Rntw h̲st*, „sirieni mîrșavi" și *mw*, „asiatici". Nu se poate spune că la baza textului acestei stele mici de piatră s-ar afla mai multe documente, întrucît stela a fost executată ca o unitate la porunca unui om; pot fi menționate multe alte exemple.

Cine l-a vîndut pe Iosif la caravană? În Gen. 37:28 „au tras și au scos" este o expresie ambiguă la prima vedere, întrucît s-ar putea referi atît la frații lui Iosif cît și la madianiți. În Gen. 45:4-5 Iosif îi acuză direct pe frații săi că l-au vîndut sclav (forma simplă a verbului) și aceasta înseamnă că în Gen. 37:28 se referă la frații săi și nu la madianiți. Acest fapt este în armonie cu sintaxa ebr. și cu scrieri paralele. În Egipt un text afirmă că atunci cînd regele Tuthmosis II „a zburat la cer", adică a murit, fiul său Tuthmosis III s-a urcat pe tron și „sora lui" Hatshepsut a guvernat țara. Acest ultim pronume nu se referă la Tuthmosis III, la Tuthmosis II (Schott, *Krönungstag d. Königin Hatschepsut*, 1955, p. 197). Observați că în Gen. 37:28 termenul „madianiți" nu are articol și poate însemna simplu „madianiți" (nedefiniți) sau „(niște) madianiți", adică, unii care făceau parte din grupul principal; în limba ebr. nu este articol nehotărît. În fine, în Gen. 40:14-15 Iosif îi spune paharnicului că „a fost luat cu sila din țara evreilor". De ce nu a recunoscut deschis că a fost vîndut sclav? Motivul este foarte simplu. Iosif își apără aici nevinovăția și încearcă să-l convingă pe paharnic să-l scoată din închisoare; pledoaria lui ar fi fost zdruncinată dacă ar fi revelat faptul umilitor că a fost vîndut sclav chiar de frații săi buni. Cînd a fost numai cu frații săi (Gen. 45) Iosif a putut fi deschis; dar paharnicul ar fi putut crede că frații lui Iosif au avut un motiv serios ca să vrea să se scape de el, iar apelul lui Iosif ar fi fost zadarnic. De aceea Iosif a spus vag că a fost „luat cu sila", lucru care era adevărat întrucît frații săi nu aveau nici un drept să-l vîndă pentru un cîștig. Aici nu este vorba de a încerca să armonizăm textul cu orice preț, ci este vorba de înțelegerea mentalității oamenilor și este vorba de psihologie practică. Adevărul este că textele din Gen. 37:39-40; 45 sînt cît se poate de clare, cînd sînt plasate în cadrul exegetic adecvat, cînd ținem seama de sintaxa și sensul literar din ebr. și alte limbi din Orientul Apropiat, precum și de acțiunile și motivele personajelor.

e. Iosif în Egipt

Iosif nu a fost decît unul dintre numeroșii semiți tineri care au devenit slujitori în casele egip. între 1900 și 1600 î.d.Cr. Papirusul Brooklyn 35.1446, o parte din registrul unei închisori (vezi mai jos), are pe revers o listă de 79 de slujitori dintr-o familie egip. din jurul anului 1740 î.d.Cr., iar dintre aceștia cel puțin 45 nu au fost egipteni ci „asiatici", adică, semiți, la fel ca și Iosif. Mulți dintre aceștia aveau nume tipice pentru semiții din NV, nume înrudite lingvistic cu cele ale lui Iacov, Isahar, Așer, Iov (Ayyabum) și Menahem. Unii erau „servitori" (hry-pr) întocmai ca și Iosif în Gen. 39:2 („în casă"). Vezi Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, 1955 și Albright, *JAOS* 74, 1954, p. 222-233.

Există numeroase indicii cu privire la numărul asiaticilor din Egipt în perioada aceasta, iar unii dintre ei au ajuns să ocupe poziții înalte și poziții de încredere în slujba stăpînilor lor (Posener, *Syria* 34, 1957, p. 145-163), la fel ca și Iosif care a devenit administratorul lui Potifar (*imy-r pr*, un titlu obișnuit în Egipt). Titlul lui Potifar (*sar-hattabbāhîm*) „căpitanul gărzii", adică al gărzii personale a lui Faraon ar fi o traducere a termenului egip. *shd̲-šmsw*, „Instructor de păzitori". Vergote (*Joseph en Égypte*, 1959, p. 31-35) a prezentat o ipoteză plauzibilă pentru interpretarea titlului în sensul de „paharnic". Pentru forma originală a numelui lui Potifar, vezi *POTIFAR, *POTIFERA. Atît Potifar cît și „paharnicul" și „pitarul" din Gen. 40 sînt numiți *sārîs*, tradus de obicei „slujbași" („funcționari oficiali"), dar în limba semită acest termen înseamnă adesea „eunuc" (famen). Totuși, în Egipt eunucii nu ocupau poziții proeminente, iar în vechime saris a însemnat în general „om de la curte, demnitar", cît și



Iosif a fost investit cu funcția înaltă de faraon, în modul egiptean tradițional (Gen. 41:42). Cerremonia este ilustrată de investirea lui Paser ca vizir al lui Setos I. Desen după un basorelief de pe mormîntul lui Paser, Teba, c. 1300 î.d.Cr.

„eunuc" (deși mai tîrziu acesta a fost sensul principal). Vezi *JEA* 47, 1961, p. 160.

Incidentul cu soția nestăpînită a lui Potifar, care a mințit cu privire la Iosif, este comparat adesea cu un incident foarte similar relatat în *Povestea a doi frați.* Totuși, între cele două narațiuni nu există nici un alt punct de contact: întîmplarea cu Iosif este biografie, în timp ce Povestea celor doi frați este pură fantezie. Pentru o traducere completă, vezi de ex. Erman-Blackman, *Literature of the Ancient Egyptians*, 1927, p. 150-161 și pasajele prescurtate din *ANET*, p. 23-25. Documente egip. mai prozaice arată că soția lui Potifar nu a fost unică în păcatul ei.

Închisorile egiptului serveau trei scopuri: un loc de izolare, ca și închisorile moderne, o rezervă de brațe de muncă pentru muncile forțate pentru stat, și centre pentru deținuți care așteptau judecata (*cf.* Iosif). Judecata avea loc uneori în închisori întrucît administrația acestora era foarte bine organizată, așa cum arată clar Papirusul Brooklyn (Hayes, *op. cit.*); cazierul fiecărui deținut era trecut în șapte secțiuni separate, de la arestul inițial pînă la împlinirea sentinței. „Mai marele temniței" („păzitorul închisorii") (Gen. 39:21-23 etc.) probabil că reprezintă titlul egip. *s'wty n hnrt* care are același înțeles.

În Gen. 40 termenul ebr. *mašqeh* trebuie tradus *„paharnic" și este echivalent cu egip. *wdpw*, iar mai tîrziu *wb'*, „paharnic" (*cf.* Gen. 40:11, 13). *Brutarii* erau de asemenea cunoscuți în Egipt, dar se pare că mai marele brutarilor nu purtau un asemenea titlu. Probabil că titlul egip. *sš wdhw nsw*, „Scribul mesei regale" este cel mai apropiat termen echivalent. În privința coșurilor de pîine purtate pe cap, vezi IBA, p. 33, fig. 28. *Visele (Gen. 37; 40-41) erau considerate importante și în lumea orientală nebiblică. „Vrăjitorii Egiptului" (*hartummîm*, un cuvînt egip.) erau personaje familiare, iar pentru interpretarea viselor erau folosite manuale speciale. Pentru detalii, vezi *MAGIE ȘI VRĂJITORIE, **2. II.**

Iosif a trebuit să fie bărbierit și îmbrăcat în haine de in ca să apară la curte (Gen. 41:14). Propunerea sa practică pentru a rezolva problema foametei l-a impresionat pe faraon, care l-a învestit cu o funcție înaltă după moda egipteană tradițională, dîndu-i un inel cu sigil, haine de in subțire și un lanț de aur. Rangul exact al lui Iosif este controversat; pare să fie cel mai probabil că el a fost vizir, fiind inferior numai lui faraon (Vergote); dar unii susțin că el a fost un ministru al agriculturii care era răspunzător direct înaintea regelui (Ward, *JSS* 5, 1960. p. 144-150). Menționarea carelor (Gen. 41:43) și a cailor (Gen. 47:17) se potrivește cu perioada hicsoșilor și cu deceniile imediat premergătoare, dar nu mai devreme. Rămășițe de cai din perioada imediat premergătoare hicsoșilor au fost excavate la Wadi Halfa (Faulkner, *JEA* 45, 1959, p. 1-2). Cu privire la numele egiptene ale lui Iosif și soției Salem vezi *ȚAFENAT-PANEAH și *ASNAT.

Egiptul era renumit pentru producția sa agricolă abundentă; vezi socoteala grînelor, *IBA*, p. 32, fig. 27. Dar Egiptul suferea periodic de foamete; un text bibliografic citat adesea spune: „Cînd a venit foamete timp de mulți ani, Eu am dat grîu orașului meu în fiecare foamete" (Vandier, *La Famine dans l'Égypte ancienne*, 1936, p. 115). Egiptenii nu mîncau împreună cu evreii (Gen. 43:32) de teamă să nu încalce diferitele interdicții rituale cu privire la mîncare (Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, p. 99-101). Este posibil

ca textul din Gen. 44:5 cu privire la ghicire să fie tradus „oare nu din acesta adică din paharul de argint bea domnul meu și oare nu va ghici *cu privire* la el?“ (*cf.* Gen. 44:15); referitor la un pahar de ghicire, vezi *MAGIE ȘI VRĂJITORIE, **2.** II.

Cînd Faraon a invitat familia lui Iosif să se stabilească în Egipt (Gen. 45:17-21; 46:5), a trimis care și le-a spus să lase tot ce au, deoarece vor avea totul suficient în Egipt. Dacă judecăm după scene egiptene care s-au petrecut cu 200 de ani mai tîrziu, carele trimise erau probabil, care mari, cu două roți, trase de boi. (Pentru o descriere și o discuție excelentă cu privire la acestea, vezi Aldred, *JNES* 15, 1956, p. 150-153, pl. 17). Cînd faraonul l-a rechemat în Egipt pe Sinuhe, un fugar egiptean în Siria, cca 1900 î.d.Cr., i s-a spus de asemenea să lase tot ce are. Diferite obiceiuri explică aluzia din Gen. 46:34b; în felul acesta familia lui Iosif putea fi plasată în siguranța izolării Gosenului. Politica economică a lui Iosif, în Gen. 47: 16-19, a făcut ca Egiptul să fie de fapt ceea ce era în teorie: țara a devenit proprietatea lui Faraon, iar locuitorii țării erau arendașii lui. Preoții nu erau scutiți de impozite ci numai de impozitul de o cincime stabilit de Iosif, iar proprietățile templului erau administrate separat (Gen. 47:22, 26). Gen. 47:21 indică doar că în tot Egiptul Iosif i-a adus pe oamenii din fiecare district în cetățile cele mai apropiate unde existau grînare, ca să-i poată hrăni mai bine; modificarea insipidă din traducerea VSR („i-a făcut sclavi“) nu este necesară. Gen. 48-49 reflectă obiceiurile asiatice din familia patriarhală; binecuvîntările orale, cum este cea dată de Iacov, aveau putere de lege în V Asiei în prima jumătate a mileniului al 2-lea î.d.Cr. (*cf.* Gordon, *BA* 3, 1940, p. 8).

f. Moartea lui Iosif

Atît Iosif cît și tatăl său au fost îmbălsămați după obiceiul egiptean (Gen. 50:2-3, 26), iar Iosif a fost pus „într-un sicriu în Egipt“. Sicriele din perioada aceasta erau antropoide; erau confecționate din lemn și la cap aveau un portret convențional al feței. Perioada de îmbălsămare avea durate diferite; 40 de zile este una dintre mai multe posibilități. Perioada de jale de 70 de zile era tipică. Vîrsta lui Iosif la moarte, 110 ani, este de asemenea semnificativă: aceasta era lungimea ideală a vieții, după părerea egiptenilor și pentru ei era un semn de binecuvîntare divină.

Pentru informații generale, discuții detaliate și bibliografie completă, vezi J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959; cu privire la D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, 1970, vezi K. A. Kitchen, *Oriens Antiquus* 12, 1973, p. 233-242.

III. Urmașii lui Iosif

Triburile lui Efraim și Manase, care au descins din cei doi fii ai lui Iosif, au fost numite uneori „(tribul lui) Iosif“, sau „casa lui Iosif“ un nume obișnuit este „fiii lui Iosif“ (Num.; Ios.). Astfel, Iosif este binecuvîntat de Iacov ca strămoș a două triburi viitoare (*cf.* Gen. 49:22-26; *cf.* Gen. 48), iar Moise a binecuvîntat de asemenea pe „Iosif“, referindu-se la Efraim și Manase (Deut. 33:13, 16). Comparați de asemenea Num. 13: 11; Deut. 27:12; Jud. 1:22-23, 35; Ps. 80:1 (poetic) și Ezec. 47:13. K.A.K.

2. În Noul Testament

Soțul Mariei. El nu este menționat în Marcu și referirile din Ioan 1:45 și 6:42 sînt indirecte. Potrivit lui Matei, Iosif a fost un urmaș al lui David (Mat. 1:20). Se pare că genealogia din Luca 3 nu este a lui Iosif ci a Mariei (vezi însă *GENEALOGIA LUI ISUS CRISTOS). Luca a arătat deja că Isus nu a fost fiul lui Iosif. Matei urmărește relația sa legală, mergînd în urmă pînă la David și Avraam.

Matei și Luca afirmă amîndoi că Isus a fost conceput de Duhul Sfînt atunci cînd Iosif era logodit cu Maria, dar înainte de a avea relații sexuale cu ea (Mat. 1:18; Luca 1:27, 35). Luca redă revelația dată Mariei de un înger, iar Matei redă revelația dată lui Iosif. Se pare că Matei a obținut informațiile sale de la Iosif (poate prin intermediul lui Iacov, fratele Domnului) iar Luca le-a obținut de la Maria.

Iosif s-a purtat ca un tată cu Isus, ducîndu-L la Ierusalim pentru ceremonia de curățire (Luca 2:22) și fugind cu El în Egipt ca să scape de Irod. S-a întors la Nazaret și s-a stabilit acolo (Mat. 2). L-a dus pe copilul Isus la Ierusalim în fiecare an, la sărbătoarea Paștelor (Luca 2:41). Poate că afirmația lui din Luca 2:49 sugerează că atunci cînd Isus avea 12 ani știa că nu era fiul lui Iosif.

Este aproape cert că Iosif nu era în viață în timpul propovăduirii lui Isus. Nu există nici o menționare directă a lui și, dacă nu ar fi așa, ar fi greu să explicăm cuvîntul adresat lui Ioan de pe cruce (Ioan 19:26-27) și afirmația că mama și frații lui Isus Îl căutau pe Isus (Mat. 12:46; Marcu 3:31; Luca 8:19). Este normal să presupunem că frații lui Isus au fost copiii lui Iosif și Maria, născuți după Isus.

Alte persoane menționate în NT și care poartă acest nume sînt trei strămoși ai lui Iosif, soțul Mariei (sau strămoși ai Mariei?) (Luca 3:24, 26, 30); Iosif numit Barsaba, supranumit și Iust, care a candidat fără succes pentru poziția de apostol deținută de Iuda (Fapt. 1:23); unul dintre frații Domnului (Mat. 13: 55). Iosif a fost de asemenea numele dat la naștere lui *Barnaba (Fapt. 4:36). R.E.N.

IOSIF DIN ARIMATEA. Un iudeu din *Arimatea, „om bun și evlavios ... care aștepta și el Împărăția lui Dumnezeu“ (Luca 23:50-51), „ucenic al lui Isus, dar pe ascuns, de frica iudeilor“ (Ioan 19:38), un membru al Sinedriului care nu a votat pentru condamnarea lui Isus la moarte. El era bogat și după ce a cerut de la Pilat trupul lui Isus, a pus la dispoziție pînză subțire de in pentru îngropare și a pus trupul în propriul său mormînt nou săpat în stîncă (Mat. 27:57-60). (Probabil că Matei vede în faptul acesta o împlinire a profeției din Mat. 53:9.) Într-o legendă care apare pentru prima dată în scrierile lui William de Malmesbury, Iosif este trimis de Filip din Galia în Britania în anul 63 d.Cr. și acolo a înființat prima așezare creștină din această țară, numită mai tîrziu Glastonbury. Gildas și Bede nu menționează deloc această povestire. În scrierea sa, *Two Glastonbury Legends* (1926), J. A. Robinson afirmă că pasajele sînt interpolări. O legendă și mai tîrzie, compusă probabil de Walter Map în 1200, spune că Iosif a adus Sfîntul Graal în Anglia.

J.W.M.

IOSIF FLAVIU (JOSEPHUS). Un istoric evreu care s-a născut în anul 37/38 d.Cr. și a murit la începutul secolului al 2-lea. El a fost fiul unui preot numit Matia, din ordinul preoțesc al lui Iehoiarib (1

Cron. 24:7) și a pretins că este înrudit cu Hasmoneii, care făceau parte din ordinul acela. După o perioadă scurtă de asociere cu esenienii și cu un ascet din pustie numit Banus, s-a alăturat partidului fariseilor la vîrsta de 19 ani. În cursul unei vizite la Roma în anul 63 d.Cr. a fost impresionat de puterea imperiului. S-a opus cu tărie revoltei evreilor împotriva Romei în anul 66 d.Cr. și cu toate că i s-a încredințat comanda unei unități din Galileea - poziție în care a dat dovadă de multă energie și capacitate de conducere - nu a avut încredere în cauza insurgenților. După ce romanii au cucerit punctul de rezistență de la Jotapata, pe care l-a apărat pînă cînd orice rezistență a devenit zadarnică, a scăpat împreună cu alți patruzeci și s-a ascuns într-o peșteră. Cînd și acest loc de refugiu era pe punctul să fie atacat, apărătorii au făcut o înțelegere de sinucidere și Josephus a fost unul dintre ultimii doi supraviețuitori. L-a convins pe celălalt supraviețuitor să se predea romanilor și apoi a reușit să obțină favoarea lui Vespasian, comandantul roman, prin faptul că a prezis înălțarea lui la purpura imperială. Această prezicere s-a împlinit în anul 69 d.Cr. În anul următor Josephus a fost atașat pe lîngă cartierul general al romanilor în timpul asediului Ierusalimului, acționînd ca traducător pentru Titus (fiul și succesorul lui Vespasian în comanda trupelor din Palestina) atunci cînd a vrut să facă oferte apărătorilor cetății. După căderea Ierusalimului Josephus s-a dus la Roma, unde s-a stabilit ca și client și pensionar al împăratului și a adoptat numele Flavius de la familia împăratului.

Nu este nefiresc că purtarea lui Josephus în timpul războiului a atras asupra lui stigma de trădător în ochii națiunii. Totuși, el a folosit anii petrecuți în liniște la Roma în așa fel încît să revendice într-o oarecare măsură recunoștința poporului său. Anii aceștia au fost dedicați activității literare în care s-a dovedit a fi un patriot adevărat, plin de zel pentru numele bun al poporului său. Prima lui lucrare a fost o *Istorie a războiului evreiesc*, scrisă în aramaică pentru evreii din Mesopotamia și publicată apoi într-o ediție greacă. Relatarea izbucnirii războiului este precedată de un rezumat al istoriei de la 168 î.d.Cr. la 66 d.Cr. Cele două cărți ale sale *Contra lui Apion* constituie o apărare a poporului său împotriva calomniilor unui învățător din Alexandria numit Apion; și în aceste cărți el se străduiește să arate că evreii se pot lăuda cu o istorie mai veche decît grecii și în cursul argumentelor el a păstrat pentru noi o serie de citate valoroase din scriitori antici care nu ne sînt cunoscute din alte surse. Cea mai voluminoasă lucrare a sa este *Antichități evreiești*, în douăzeci de volume, relatînd istoria poporului său din cele mai vechi timpuri (de fapt, el începe narațiunea cu creația lumii) pînă în zilele sale. Această lucrare a fost încheiată în anul 93 d.Cr. În fine, el a scris *Autobiografia* sa, menită în mare măsură să fie o apărare a poziției sale în timpul războiului, poziție care fusese prezentată în termeni prea puțin măgulitori de către un alt scriitor evreu, Justus din Tiberia. Este imposibil să punem de acord relatarea activităților sale din timpul războiului, date în *Autobiografie* cu relatarea dată anterior în *Istoria războiului evreiesc*.

Lucrările lui Josephus sînt de o valoare inestimabilă pentru istoria evreilor între domnia lui Antiochus Epiphanes (175-164 î.d.Cr.) și războiul din 66-74 d.Cr. și în special pentru perioada care a început cu ocuparea romană în 63 î.d.Cr. El a avut acces la surse directe, atît publicate cît și nepublicate: lucrarea lui Nicolas din Damasc, istoriograful lui Irod cel mare, a furnizat o descriere detaliată a carierei monarhului; a mai avut la dispoziție documente romane oficiale; s-a consultat cu tînărul Agripa (*IROD, 5) cu privire la diferite detalii despre începutul războiului evreiesc și, desigur, s-a putut baza pe propria sa cunoaștere a diferitelor faze ale războiului. Se poate ca el să fie complet tendențios în prezentarea personajelor și evenimentelor, dar „tendința" sa este atît de evidentă încît cititorul o poate observa cu ușurință și poate face ajustările necesare.

Lucrările lui Josephus furnizează un material indispensabil pentru înțelegerea cadrului general de către cel care cercetează istoria intertestamentală și istoria NT. În aceste lucrări întîlnim numeroase personaje, atît evrei cît și ne-evrei, care ne sînt binecunoscute din NT. Uneori scrierile sale oferă un comentariu direct la unele referiri din NT, de ex., menționarea lui Iuda Galileanul în Fapt. 5:37 și a *„Egipteanului" în Fapt. 21:38. Este puțin probabil ca lucrările sale să fi fost cunoscute de vreunul dintre scriitorii NT. De un interes special sînt referirile sale la Ioan Botezătorul (*Ant.* 18. 116 ș.urm.), la Iacov, fratele Domnului (Ant. 20. 200) și la Domnul Isus (*Ant.* 18.63 ș.urm.) - un pasaj care, deși a fost alterat într-o oarecare măsură de creștini, este în esență autentic.

BIBLIOGRAFIE. Ediția standard a lucrărilor lui Josephus în greacă este cea editată de B. Niese (1887-1895). Ediția Loeb (1926-65), în greacă și engleză, începută de H. St J. Thackeray și încheiată de R. Marcus și L. H. Feldman, cuprinde 9 volume. Cea mai binecunoscută traducere engleză este aceea a lui W. Whiston (1736); aceasta a fost revizuită de A. R. Shilleto (1889-90) și (mai puțin minuțios) de D. S. Margoliouth (1906). O traducere ușor de citit a *Războiului evreiesc*, de G. A. Williamson, a apărut în colecția Penguin Classics (1959). Vezi de asemenea H. St J. Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian*, 1929; F. J. Foakes-Jackson, *Josephus and the Jews*, 1930; J. M. Creed, „The Slavonic Version of Josephus History of the Jewish War", *HTR* 25, 1932, p. 277 ș.urm.; R. J. H. Shutt, *Studies in Josephus*, 1961; H. W. Montefiore, *Josephus and the New Testament*, 1962; G. A. Williamson, *The World of Josephus*, 1964; F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins Outside the NT*, 1974, p. 32-53.

F.F.B.

IOSUA. 1. Iosua ben Nun, nepotul lui Elișama, căpetenia lui Efraim (1 Cron. 7:27; Num. 1:10), a fost numit de familia sa *hôšea'*, „mîntuire", Num. 13:8 (AV „Oshea"); Deut. 32:44 ebr.; acest nume apare frecvent în tribul lui Efraim (1 Cron. 27:20; 2 Împ. 17:1; Osea 1:1). Moise a adăugat numele divin și l-a numit *y^ehôšua'*, redat de obicei „Iosua". Numele gr. *Iēsous* reflectă contracția aramaică *yešu'* (*cf.* Neem. 3:19 etc.).

Pe vremea Exodului Iosua era tînăr (Exod. 33:11). Moise l-a ales să-i fie asistent personal și i-a încredințat comanda unui detașament de luptători din triburile încă neorganizate pentru a respinge pe amaleciții care i-au atacat (Exod. 17). În calitate de reprezentant al tribului lui Efraim în misiunea de recunoaștere de la Cades (Num. 13-14), Iosua a sprijinit recomandarea lui Caleb de a trece la invadarea țării.

*Caleb, care era mai în vîrstă decît el și care a fost conducătorul, este menționat uneori singur în legătură cu această întîmplare; este puțin probabil să fi existat o versiune mai tîrzie care să-l fi exclus pe Iosua sau ca vreun istoric de mai tîrziu să fi contestat sau să nu fi știut că și Iosua a scăpat de amenințarea poporului necredincios.

În timp ce Moise era singur înaintea lui Dumnezeu pe Sinai, Iosua făcea de veghe; în Cortul Întîlnirii el a învățat de asemenea să aștepte și să se încreadă în Domnul; în anii care au urmat, ceva din răbdarea și blîndețea lui Moise a fost adăugată la caracterul lui (Exod. 24:13; 32:17; 33:11; Num. 11:28). În cîmpia de lîngă Iordan el a fost consacrat oficial ca succesor al lui Moise la conducerea militară a poporului, coordonîndu-și activitatea cu preotul *Eleazar (Num. 27:18 ș.urm.; 34:17; *cf.* Deut. 3 și 31, unde poziția lui Iosua este accentuată în mod firesc). Probabil că avea vreo 70 de ani (la instalare); Caleb era un om remarcabil de viguros pentru cei 85 de ani ai săi atunci cînd a început să ocupe dealurile lui Iuda (Ios. 15:13-15).

Iosua a ocupat și a consolidat regiunea Ghilgal, a condus campanii încununate de succes împotriva confederațiilor canaanite și a condus alte operațiuni cîtă vreme au fost necesare eforturile unite ale Israelului. Ocuparea țării s-a bazat pe inițiativa tribală; Iosua a căutat să încurajeze lucrul acesta prin repartizarea oficială de la Silo, unde a fost stabilit sanctuarul național. A venit timpul să dizolve poziția sa de conducere și să dea un exemplu personal prin retragerea la moșia sa de la Timnat-Sera, în Mt. Efraim. Probabil că aceasta este ocazia cînd a chemat pe Israel la legămîntul național de la Sihem (Ios. 24). Capitolul 23, cuvîntarea sa de rămas bun, se referă, probabil, la aceeași ocazie; totuși, conținutul este diferit și s-ar părea să indice o perioadă mai tîrzie. Iosua a murit în vîrstă de 110 ani și a fost îngropat în apropiere de casa sa din Timnat-Sera.

Cu privire la *IOSUA, CARTEA LUI, vezi articolul care urmează și care discută de asemenea cîteva teorii moderne despre invadarea Canaanului și despre rolul lui Iosua.

2. Iosua ben Iosedec a fost mare preot al restaurării în anul 537 î.d.Cr. Sub conducerea lui a fost reconstruit altarul și a fost consacrat Templul. Înaintarea lucrărilor, însă, a fost stînjenită de opoziție pînă în anul 520 î.d.Cr., cînd a fost întărit de profețiile lui Hagai și Zaharia, care includ un model remarcabil de justificare prin harul lui Dumnezeu (Zah. 3). El a fost numit în mod profetic „Odrasla" (*semah*, Zah. 6:12). Vezi J. Stafford Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958, pentru o trecere în revistă a problemelor din Ezra și Hagai.

3. Iosua din Bet-Șemeș, proprietarul unui ogor la care a fost adus chivotul legămîntului atunci cînd filistenii l-au trimis înapoi în Israel (1 Sam. 6:14).

J.P.U.L.

IOSUA/JESHUA. Jeshua este o formă tîrzie a numelui Iosua (aceeași persoană este numită, în traducerea engleză a Bibliei, Jeshua în Neemia și Ezra, și Iosua în Hagai și Zaharia). Există îndoieli cu privire la numărul exact al celor care poartă numele Iosua/ Jeshua, dar putem menționa următoarele persoane.

1. Conducătorul unei familii preoțești (1 Cron. 24:11). **2.** Un levit menționat la reorganizarea lui Ezechia (2 Cron. 31:15). **3.** Marele preot (numit și Joshua) (Ezra 2:2 etc.). **4.** Un bărbat din Pahat-Moab care s-a întors din Exil împreună cu Zorobabel (Ezra 2:6). **5.** Căpetenia unei familii de preoți asociați cu „fiii lui Iedaia" (Ezra 2:36). **6.** Un levit, Iosua fiul lui Azania (Neem. 10:9). **7.** Una dintre căpeteniile leviților, fiul lui Cadmiel (Neem. 12:24; textul s-ar putea să fie alterat). **8.** Tatăl lui Ezer, conducătorul de la Mițpa (Neem. 3:19). **9.** Fiul lui Nun (Neem. 8:17). Vezi* IOSUA

Este clar că acest nume a fost obișnuit pe vremea întoarcerii din Exil. Totuși, ni se spune prea puțin despre diferitele persoane care au purtat acest nume și este posibil ca unele persoane din această listă să poată fi identificate cu altele.

Iosua este de asemenea numele unui loc din Iuda (Neem. 11:26) și, de obicei, se crede că este identic cu Șema (Ios. 15:26) și Șeba (Ios. 19:2). Forma originală a putut fi Șema, dar *m* a devenit *b* și apoi *w*, și în fine *j* care a trecut ca prefix.

L.M.

IOSUA, CARTEA LUI. Cartea lui Iosua relatează invadarea Canaanului de către Israel și împărțirea țării între triburi. Relatează în detaliu cum au traversat Iordanul și cum au stabilit un cap de pod, descrie mai pe scurt două campanii care au zdrobit puterea canaaniților și rezumă cuceririle militare ale Israelului. Relatarea împărțirii țării include o descriere completă a teritoriului lui Iuda și menționează așezarea chenită de la Hebron și dificultățile întîmpinate de Manase la N. După menționarea cetăților levitice și a problemei triburilor din Transiordania, cartea se încheie cu o relatare a testamentului spiritual al lui Iosua, punctul culminant fiind legămîntul național de la Sihem.

I. Schița conținutului

a. Invazia Canaanului (1:1-11:23)

(i) Schimbarea conducerii (1:1-4:24). Însărcinarea; misiunea de recunoaștere; trecerea rîului.

(ii) Capul de pod (5:1-8:35). De la Ghilgal la Ai.

(iii) Campania din sud (9:1-10:43). Cetățile hivite; înfrîngerea confederației de la Ierusalim; cetățile cucerite.

(iv) Campania din nord și alte cuceriri (11:1-23).

b. Așezarea în Canaan (12:1-24:33)

(i) Lista dușmanilor înfrînți (12:1-24)

(ii) Primele așezări (13:1-17:18). Lucrări neterminate; Transiordania; Caleb; teritoriul lui Iuda; teritoriul împărțit lui Efraim și Manase.

(iii) Așezări de mai tîrziu (18:1-21:45). Conferința de la Silo; cetăți de refugiu; cetăți levitice.

(iv) Calea care stă înainte (22:1-24:33). Altarul Mărturiei; îndemnul lui Iosua; legămîntul de la Sihem.

II. Compunerea și scopul cărții

În Biblia ebr. cartea lui Iosua este prima din secțiunea „Profeților din vechime", care cuprinde istoria israelită de la invazie pînă la Exil. Fiind o continuare imediată și naturală a cărții Deuteronom, cartea lui Iosua cuprinde perioada de la preluarea conducerii de către Iosua și pînă la moartea lui Iosua și Eleazar. Cap. 1-11 formează o narațiune continuă, deși tratarea este din ce în ce mai sumară și se încheie cu o evaluare generală a realizărilor lui Iosua (11:15-23). Oricare ar fi forma

în care autorul a găsit acest material, el a făcut o narațiune de cea mai înaltă calitate dramatică, atît în ce privește tratarea subiectului cît și în tehnica narațiunii. Nu este vorba de o simplă editare a unei lucrări existente; multe lucruri sînt omise sau generalizate, păstrînd proporțiile, pentru a oferi tabloul general într-un spațiu limitat.

Un punct culminant este atins în cap. 11, dar povestirea nu este încheiată. Cartea vorbește despre lucrarea lui Iosua și despre împlinirea promisiunilor lui Dumnezeu prin faptul că Israel a intrat în posesiunea țării „pe care am jurat părinților *lor că le-o voi* da" (1:6; *cf.* 23:14; 24:13). Pentru amîndouă aceste scopuri trebuie să facă o relatare a ocupării și să arate poziția de tărie națională în care a lăsat Iosua poporul.

În partea aceasta sînt folosite multe documente dintre care unele apar și în altă parte (Num., Jud., Cron.). Autorul exercită control asupra materialului său, făcînd editări extensive (*de ex.* cap. 20 și probabil majoritatea listelor granițelor). Cuvîntarea de „rămas bun" a lui Iosua către popor este redată în cap. 23; dar din punct de vedere profetic lucrarea a fost încununată prin legămîntul de la Sihem, deși acesta se poate să fi avut loc mult mai devreme (24:28).

III. Autorul, sursele și data scrierii

Atît în scopul cît și în limbajul cărții lui Iosua se pot observa ecouri puternice din Deuteronom. De asemenea (în special în partea a doua) se simte o amprentă diferită. Prin urmare, a fost normal ca analiza sursei

Iosua	Numeri	Deut.	Iosua	Note
1:1-9		31	Însărcinarea lui Iosua	În special Deut. 31:6, 7; ș.urm., 12b, 23.
1:3-4		11:24	*Promisiunile date*	*Mici diferențe în formularea lor.*
1:12-15	32	3:18 ș.urm.	Triburile din est	Formularea ne aduce aminte de Deut., cu mici diferențe.
8:30-35		11:29-32; 27	Citirea Legii la Sihem	Iosua prescurtează textul, dar menționează de asemenea chivotul și străinii.
12:1-16	21:21-35	2:26-3:17; 4:45-49	Cuceriri în Transiordania	Deut. 3:1 ș.urm.= Num. 21:33 ș.urm. - Expresii ale lui Iosua apar în diferite locuri din Deut.
13:6-7	34:13, 17		„Împarte această țară"	Vorbele diferă.
13:8-12 15-31	32:33-42	2:36; 3:8 ș.urm.	Așezarea în Transiordania	Descriere diferită a Aroerului în Ios. și Deut.
13:14, 33	18:24	14:27	Lui Levi nu îi este dat un teritoriu	*Cf.* Deut. 18:1 ș.urm.
14:1	34:17		Iosua și Eliazar	*Cf.* Ios. 19:51.
14:6 ș.urm.	14:24	1:28-36	Moștenirea lui Caleb	
15:1-4	34:3-5		Granița de sud	„Vostru", Ios. 15:4; ca și în Num. 34:3.
17:3-6	27:1-11		Moștenirea femeilor	
18:4-10	34:13-29		Comisia de împărțire	10 supraveghetori numiți în Num. 21 de scribii menționați în Iosua.
20	35:9-29	19:1-13	Cetățile de scăpare	Iosua dezvoltă ideea acceptării procedurii, dar în rest este sumar.
20		4:41-43	Cetăți în Transiordania	
21	35:2-8		Cetăți levitice	
23:3		1:30	„Dumnezeu se luptă pentru noi"	*Cf.* Exod 14:14.
23:6		5:32	„Nu vă abateți!"	
23:8		10:20 etc.	„Alipiți-vă de Domnul!"	v. 7 „să nu rostiți" - *cf.* Exod 23:13.
23:13	33:55		„un bici în coastă"	s^{e}*nînîm* folosit numai aici.

pentru Pentateuh să fie proiectată la cartea lui Iosua și a fost promovată ideea unui „Hexateuh". Teoria nu a avut succes deoarece *(a)* criterii incerte au dus la neînțelegeri și o confuzie crescîndă în analiză; *(b)* „sursa preoțească" (P) este deosebit de greu de identificat iar cartea lui Iosua ridică în mod acut problema valabilității existenței unei asemenea surse narative independente (vezi C. R. North, *The Old Testament and Modern Study, 1951*); *(c)* în forma sa generală și în concepția sa, *cartea lui Iosua se încadrează mai* degrabă în Profeții Vechi decît în Lege.

M. Noth a abordat problema dintr-o perspectivă nouă, punînd accent pe importanța tradițiilor și încercînd să vadă cum s-au dezvoltat acestea. Noth a tras concluzia că un autor din „școala deuteronomică" a editat compilații vechi de tradiții de la sanctuar și cronici despre ocuparea țării și a alcătuit astfel „cartea lui Iosua", pentru a completa istoria deuteronomică, iar mai tîrziu a fost retușată de P. Această idee a fost acceptată pe larg și este acceptată în linii mari de Gray și Soggin (cele mai recente comentarii în limba engleză). Implicațiile cu privire la datare depind de concepția adoptată cu privire la Deut. Termenul „deuteronomic" este asimilat cu termenul „profetic" și teoria nu reușește să explice de ce există atît de puțin „stil deuteronomic" în Jud. (*cf.* S. R. Driver, *LOT*[9], p. 112, 126 ș.urm.; C. F. Burney, *Judges*, 1920, p. xliff.).

Noth pune accent pe amploarea etiologiei (povestiri care explică nume și monumente) în tradiții și a adoptat o părere extrem de sceptică cu privire la valoarea ei (criticat de J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, 1956). Alții au explorat rolul sărbătorilor religioase în istorie și tradiție, dar reconstituirile sînt în mare măsură speculative.

IV. Evaluare istorică

Relatarea invaziei a fost criticată adesea ca „nerealistă", prezentînd o „nimicire totală" a Canaanului, în contrast cu „relatarea mai sobră" din Jud. 1 (Gray, p. 43). Această evaluare este bazată pe o interpretare greșită a ambelor cărți. Iosua nu spune că totul s-a încheiat în două campanii (11:18) și conține sugestii cu privire la probleme (15:63; 17:12-18) care ar fi putut fi omise cu ușurință; dar se ocupă în principal de succesul general al invaziei și de motivele succesului. Pe de altă parte, Jud. 1 nu este o relatare a invaziei; acest capitol scoate în relief începuturile eșecului, dar toată cartea ar fi fără sens dacă nu ar fi existat înainte un succes mare.

Mulți cercetători și-au imaginat o invazie făcută de triburi independente (vezi H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1948). Noth a mers pînă acolo încît a susținut că Israelul a fost format în Canaan ca o „amfictionie" (alianță sfîntă, pe baza analogiei cu gr.); *cf.* Bright, *op. cit.* p. 83 ș.urm., pentru o critică a ideii; și B. D. Rathjen, *JNES* 24, 1965, p. 100-104. Dovezile arheologice sînt încă incomplete, dar există suficiente dovezi cu privire la distrugerea societății canaanite (de ex. Hațor, Tell Beit Mirsim) pentru a ne convinge că invazia trebuie privită cu seriozitate. Teoriile despre o invazie pașnică limitează rolul lui Iosua la acela de lider local sau de arbitru (Soggin, p. 14-18). Temeiul unor asemenea teorii nu este analiza cărților lui Iosua și Judecători, cît desconsiderarea lucrărilor lui Moise.

Problema delicată a relatării biblice este că „tradiția de la Sinai" - rădăcina autentică a credinței lui Israel și a ființei sale politice (vezi Ios. 24). G. E. Mendenhall (*BA* 25, 1962, p. 66-87) consideră că este o precipitare a mișcării de eliberare în Canaan, dar exagerează argumentele sale. Dovezile biblice pentru absorbirea elementelor ne-israelite în sistemul tribal presupun existența sistemului, bazat în ultimă instanță pe înrudire.

V. Conținutul spiritual

Importanța cărții lui Iosua pentru creștini constă în principal în faptul că *(a)* arată credinciosia lui Dumnezeu față de legămîntul Său (*cf.* Deut. 7:7; 9:5 ș.urm.); *(b)* relatează desfășurarea scopului Său pentru națiune; *(c)* dă motive pentru eșecul prevestit deja (17:13; 18:3) al ducerii la îndeplinire a planului divin; *(d)* oferă analogii pentru ucenicie, întrucît este clar că problema credinței, a ascultării și a curăției au fost importante în cadrul invaziei.

Israelul sub conducerea lui Iosua a dat dovadă de un moral mai înalt decît părinții lor, dar nu au fost mai puțin susceptibili la influențele politeiste și naturaliste în religie (Num. 25; Deut. 4:3, 23). Prin urmare, hotărîrea de a extirpa pe canaaniți și religia lor a fost foarte importantă (*cf.* Gen. 15:16; Exod. 20:2-6; 23:23-33; 34:10-17; Num. 31:15 ș.urm.; Deut. 7). Israeliții nu au putut înțelege sau pune în aplicare o lucrare de izbăvire cît timp contactul zilnic cu cultura canaanită punea în pericol credința lor într-un Dumnezeu unic și atotputernic, cît și standardele lor morale, așa cum arată cartea următoare. De asemenea, mîntuirea prin har nu ar fi putut fi oferită în general (ca în NT) mai înainte ca temeiurile juridice necesare să fie stabilite public în moartea lui Cristos; vedem un exemplu de har în felul în care Dumnezeu S-a purtat cu Rahav (*cf.* Evr. 11:31). Planul lui Dumnezeu în perioada aceea nu a fost să-i învețe pe oameni creștinismul, ci să pregătească calea pentru Cristos prin Israel.

Experiențele lui Israel în Canaan, cît și în pustie, au fost „scrise pentru învățătura noastră" (1 Cor. 10:11). Tema principală a cărții este că Dumnezeu a *dat odihnă lui Israel, odihnă pe care părinții lor necredincioși* nu au putut-o obține (Ps. 95:11). În Evr. 4:1-11 se arată că acesta este un „model" sau „arhetip"; principiul pe care psalmistul l-a aplicat la propria sa generație este valabil în egală măsură pentru creștin, iar promisiunea este împlinită pe deplin (v. 8) *numai în odihna pe care Dumnezeu ne-a dat-o în* Cristos (*cf.* J. N. Darby, *Synopsis*, 1, p. 328). Dacă aceasta este aplicația principală a istoriei invaziei, avem multe de învățat din succesele și eșecurile poporului și de la Iosua ca și conducător.

VI. Textul și traducerile

În afară de probleme topografice, textul ebr. conține puține obscurități. Versiunea LXX menține un standard mediu; originalul ebr. folosit nu pare să se deosebească semnificativ de *TM*.

BIBLIOGRAFIE. *Text:* Benjamin, *Variations between the Hebrew and Greek texts of Joshua*, 1921. *Comentarii:* J. A. Soggin, *Joshua*, E.T. 1972; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 1967; J. Bright, *Joshua, IB*, 2, 1953; M. Noth, *Joshua*[2] (în l. germană), 1953. *Istorie:* S. Yeivin, *Israelite Conquest of Canaan*, 1971; *LOB*; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1956; de asemenea, secțiunile relevante din lucrări generale.

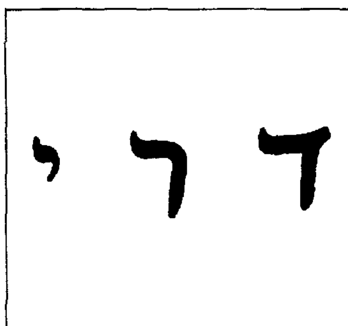
J.P.U.L.

IOȘEBA. Fiica lui Ioram, sora vitregă a lui Ahazia. Ea a salvat viața lui Ioas (2 Împ. 11:2) atunci cînd Atalia a încercat să omoare toată familia regală. Căsătoria ei cu Iehoiada (2 Cron. 22:11) este singurul caz relatat al unei căsătorii între o prințesă din familia regală și un mare preot. M.A.M.

IOTAM (Ebr. *yôṯām*, „Iahveh este desăvîrșit"). **1.** Cel mai tînăr dintre cei 70 de fii legitimi ai lui Ierubaal (Ghedeon) și singurul supraviețuitor al masacrării celorlalți frați de către Abimelec. Prin pilda copacilor care aleș spinul să fie regele lor (o cinste care a fost refuzată de cedru, de măslin și de vița de vie), Iotam i-a avertizat pe locuitorii Sihemului împotriva lui Abimelec (Jud. 9:5 ș.urm.). Avertismentul a fost ignorat și blestemul rostit s-a împlinit trei ani mai tîrziu (v. 57).

2. Fiul lui Ozia (Mat. 1:9), al 12-lea rege al lui Iuda. Și-a început domnia ca și co-regent, în jurul anului 750 î.d.Cr., cînd s-a descoperit că tatăl său era lepros (2 Împ. 15:5) și a fost singurul monarh din cca 740 pînă în cca 732 î.d.Cr. (*CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT). Fiind un om temător de Dumnezeu, Iotam a construit poarta mare a Templului, a fortificat și a extins țara lui Iuda și i-a supus pe amoniți (2 Cron. 27:3-6). **3.** Un fiu al lui Iadai, un urmaș al lui Caleb (1 Cron. 2:47). J.D.D.

IOTĂ ȘI FRÎNTURĂ DE SLOVĂ. În Mat. 5:18 „iotă" este o transliterare a termenului gr. *iōta*, numele literei gr. *i*; aici, însă, reprezintă litera ebr. *yôḏ*, cea mai mică literă din alfabet, a cărei folosire este adesea opțională. „Frîntură de slovă" înseamnă un semn pus deasupra unui cuvînt prescurtat sau orice semn minor. Aici și în Luca 16:17 reprezintă *keraia*, care înseamnă corn, și se referă la semne minore care făceau distincția între o literă și alta, de ex., în ebr. între *bêṯ* și *kap̄*, sau între *dāleṯ* și *rēš*. H.L.E.



Cea mai mică literă din alfabetul ebraic, y (ebr. yôd„iotă"). Centru și dreapta: Literele r (ebr. reš) și d (ebr. dalet), care se deosebesc una de alta prin adăugarea unei "frînturi de slovă" la a doua. Scriere ebraică din secolul 1 d.Cr.

IOTBA. Orașul natal al soției lui Manase (2 Împ. 21:19). Localitatea a fost cucerită de Tiglat-Palasar III (*ANET*, p. 283). În perioada romană s-a numit Iopata (Jos. *BJ* 2. 573). Identificată prezumtiv cu Khirbet Jefat (W. F. Albright, *JBL* 58, 1939, p. 184 ș.urm.), la cca 20 km E de Marea Galileii. D.W.B.

IOTBATA. Un loc de popas în timpul călătoriei israeliților prin pustie (Num. 33:33-34; Deut. 10:7). În Deut. este descris ca o „țară unde sînt pîraie de apă"- este identificată cu Ain Tabah în Arabah la N de Elat sau poate mai precis cu Tabeh, la vreo 11 km S de Elat, pe țărmul de V al Golfului Aqabah (*LOB*, p. 183). W.O.

IOV (Ebr. *'iyyôḇ*). În afară de cartea care îi poartă numele și de referirile în treacăt din Ezec. 14:14, 20; Iac. 5:11, nu avem nici o altă informație credibilă cu privire la Iov. Este imposibil să arătăm că legendele evreiești, creștine și musulmane despre Iov (ultima dintre ele rezumată în *The Poem of Job*, de W. B. Stevenson, 1947, cap. 6) au rădăcini puternice în vreo formă prebiblică a întîmplării. Dacă lăsăm la o parte localizarea tradițională a locului unde a trăit Iov (vezi mai jos), care s-ar putea să nu fie altceva decît o deducție inteligentă bazată pe Biblie, avem impresia că scrierea este o fantezie populară sau religioasă.

Dacă îl identificăm pe Daniel (*dānī'ēl*) din Ezec. 14:14 nu cu Daniel (*dāniyyē'l*) din vremea Exilului, ci cu personajul menționat în inscripțiile ugaritice, putem stabili cu destul de multă certitudine o dată foarte veche pentru toate cele trei nume din Ezec. 14:14. Dacă nu acceptăm această sugestie, nu avem nici o indicație cu privire la data întîmplării. Localizarea țării Uț, unde a trăit Iov, este incertă. Tendința modernă este să fie considerată undeva pe granița Edomului, întrucît anumite indicații din carte sînt considerate edomite; dar tradițiile care plasează întîmplarea în Hauran (Basan) sînt mult mai probabile. Iov a fost un om foarte bogat și cu o poziție socială înaltă, dar cartea se preocupă atît de mult să sublinieze poziția lui între cei înțelepți încît evită furnizarea unor detalii precise; totuși, putem respinge fără ezitare legendele care îl consideră rege.

Ca rezultat al permisiunii divine, Satan l-a jefuit pe Iov de avuția sa, de cei zece copii ai săi și, în fine, de sănătatea sa. Cercetătorii nu sînt unanimi în privința bolii care l-a atins, sugestiile principale fiind elefantiazis, erithem sau variolă (vărsat). Lipsa de unanimitate se datorează faptului că simptomele sînt prezentate într-un limbaj foarte poetic. Rudele și concetățenii săi au interpretat nenorocirile sale ca o pedeapsă divină pentru un păcat murdar și l-au scos afară din oraș și prostimea s-a bucurat de lucrul acesta. Soția lui a acceptat și ea părerea generală și l-a îndemnat să grăbească sfîrșitul inevitabil și să-L blesteme pe Dumnezeu.

Iov a fost vizitat de trei prieteni, Elifaz, Bildad și Țofar, care făceau și ei parte dintre cei înțelepți, bogați și afluenți, așa cum fusese el. Cînd au văzut suferința lui și ei au împărtășit părerea populară și nu au putut face altceva decît să stea în tăcere alături de Iov pe grămada de gunoi din afara porții cetății și timp de 7

zile l-au jelit ca pe un mort. Izbucnirea lui Iov a dus la o discuție lungă și vehementă, încheiată cu intervenția unui bărbat mai tînăr, Elihu. Toată discuția nu a făcut decît să scoată la lumină falimentul înțelepciunii și teologiei tradiționale cînd este confruntată cu un caz excepțional ca și cazul lui Iov. Deși lipsa de înțelegere a prietenilor săi l-a dus pe Iov aproape la exasperare, ea l-a îndreptat în același timp spre Dumnezeu și l-a pregătit pentru revelația suveranității divine care i-a adus pace. Gloata a fost uimită de vindecarea lui, de dublarea avuției sale și de faptul că i-au fost dăruți iarăși zece copii. H.L.E.

IOV, CARTEA LUI.

I. Schița conținutului

Capitolele 1 și 2 (în proză) ne prezintă o întîlnire cerească între Dumnezeu și Satan și efectele acestei întîlniri pe pămînt. Capitolul 3 este marele „De ce?" al lui Iov; Elifaz își spune părerea în cap. 4-5 iar Iov răspunde în cap. 6-7. Bildad continuă în cap. 8 și Iov răspunde în cap. 9-10. Prima serie de discuții se încheie cu cuvîntarea lui Țofar în cap. 11 și răspunsul lui Iov în cap. 12-14. În a doua serie îl ascultăm pe Elifaz (15), Bildad (18) și Țofar (20), iar răspunsurile lui Iov sînt în cap. 16-17, 19, 21. În textul pe care-l avem noi (vezi **III** mai jos) a treia serie de cuvîntări este incompletă și iau cuvîntul numai Elifaz (22) și Bildad (25), iar Iov răspunde în cap. 23-24 și 26- 27. După un interludiu de laudă la adresa înțelepciunii (28), Iov rezumă dezbaterea (29-31). Urmează intervenția lui Elihu în cap. 32-37 și apoi răspunsul dat de Dumnezeu lui Iov în cap. 38-42:6. Cartea se încheie cu un epilog în proză care relatează restaurarea prosperității lui Iov (42:7-17).

II. Autorul și data scrierii

Cartea este anonimă. Tradiția talmudică „oficială", acceptată de mulți dintre scriitorii creștini mai vechi, afirmă că această carte a fost scrisă de Moise *(Baba Bathra* 14b, *seq.*), dar continuarea pasajului și alte afirmații arată că aceasta era doar o afirmație pioasă, bazată probabil pe un sentiment de potrivire și nu trebuia luată în serios. Adevărul este că nu avem nici o dovadă obiectivă care să ne îndrume în privința autorului sau datei scrierii. Dovezile pentru o dată foarte timpurie se bazează în cea mai mare măsură pe faptul că nu sînt menționate detalii din istoria israelită, dar lucrul acesta poate fi explicat suficient de bine de dorința autorului de a discuta problema centrală în afara cadrului legămîntului. Alte dovezi, cum sînt menționarea haldeilor ca triburi nomade care jefuiesc (1:17) și termenul arhaic *q^esîṭâ* (42:11) indică doar vechimea povestirii și nu data scrierii. Cercetătorii moderni au datat cartea din vremea lui Solomon pînă prin 250 î.d.Cr., cele mai populare date fiind între 600 și 400 î.d.Cr., deși există o tendință crescîndă de a prefera date mai tîrzii. O dată Solomonică, acceptată de Franz Delitzsch și E. J. Young, este cea mai veche pe care o putem adopta în mod rezonabil. Argumentele bazate pe subiect, limbaj și teologie probabil că indică o dată mai tîrzie, dar întrucît cartea este *sui generis* în literatura ebr. și întrucît limbajul este atît de distinctiv (unii consideră că este o traducere din aramaică sau consideră că autorul a trăit în afara Israelului), iar teologia este valabilă în orice vreme, orice dogmatism derivă din subiectivism sau din idei preconcepute.

III. Textul

Faptul că avem de-a face cu una dintre cele mai dificile scrieri poetice din VT și că în vocabular întîlnim vreo 110 cuvinte (W. B. Stevenson, *The Poem of Job*, p. 71) care nu sînt găsite în altă parte, a făcut ca sarcina scribului să fie foarte dificilă. Din nefericire traducerile nu sînt de mare ajutor pentru verificarea textului ebr. Traducerea LXX trebuie folosită cu multă precauție. În forma ei mai veche a lipsit aproximativ 17-25 la sută din textul ebr. probabil pentru că traducătorii au fost intimidați de sarcina lor; iar traducerea este adesea liberă și parafrazată, și nu rareori este incorectă.

Problemele textuale principale sînt în cap. 26-27. Aceste capitole sînt răspunsul lui Iov la a treia cuvîntare a lui Bildad. Nu se poate face nici o obiecție la faptul că Țofar nu vorbește a treia oară; lucrul acesta este în armonie cu caracterul său și ar fi dovada cea mai evidentă că Iov a triumfat asupra prietenilor săi. Nu încape îndoială că îl ascultăm pe Iov vorbind în 27:2-6, dar în contextul dat este aproape imposibil să-i atribuim lui și versetele din 27:7-23. Probabil că acestea fac parte din a treia cuvîntare a lui Țofar sau poate din cuvîntarea lui Bildad. Dacă este așa, nu a fost sugerată nici o reconstituire satisfăcătoare a textului și s-ar putea ca o parte a manuscrisului original să fi fost pierdută - ceva ce se poate întîmpla ușor cu un sul fragil de papirus.

IV. Integritatea

Majoritatea cercetătorilor separă prologul și epilogul în proză de poezia din 3:1-42:6. Atunci cînd faptul acesta este interpretat că proza este mai veche decît poezia și că autorul a transformat miezul povestirii vechi într-o poezie magnifică, nu se pot ridica obiecții și este posibil ca teoria să fie corectă. Nu există dovezi obiective care să sugereze că proza a fost adăugată mai tîrziu la poezie de către un alt autor, sau că ar fi o compoziție mai veche sau mai nouă. În scrierile lui W. B. Stevenson (op. cit.) această teorie a fost folosită pentru a impune o interpretare nenaturală a cărții.

Foarte mulți cercetători consideră că anumite porțiuni au fost inserate mai tîrziu. În ordinea descrescîndă a importanței, cele mai importante pasaje sînt: cuvîntările lui Elihu (32-37), lauda înțelepciunii (28) și anumite părți din răspunsul lui Dumnezeu (39:13-18; 40:15-24; 41:1-34). În orice caz, argumentele lingvistice sînt foarte șubrede. Argumentele bazate pe conținutul lor riscă să izoleze pasajele. Aranjarea actuală a cărții poate fi apărată foarte rezonabil.

V. Cartea lui Iov ca și scriere poetică

R. H. Pfeiffer, *IOT*, 1948, p. 683 ș.urm., spune foarte bine: „Dacă poetul nostru poate fi pus alături de cei mai mari scriitori ai omenirii, fapt de care nu ne îndoim, geniul lui creator nu a trebuit neapărat să se bazeze pe modele mai vechi pentru structura generală a lucrării sale... O putem socoti ca pe una dintre cele mai originale lucrări poetice ale omenirii. Atît de originală, de fapt, încît nu se încadrează în nici o categorie standard stabilită de critica literară ... nu este în exclusivitate lirică ... nici epică ... nici dramatică ... nici didactică, nici reflectivă ... decît dacă

reducem poezia ca să o încadrăm într-o anumită categorie". În mod convențional cartea lui Iov face parte din literatura poetică ebr. și stă alături de Proverbe și Eclesiastul, iar compararea ei cu anumite scrieri de „înțelepciune" egip. și *bab.* este justificată numai dacă reținem avertismentul lui Pfeiffer. Este clar că Iov și prietenii lui sînt descriși și vorbesc ca și membri ai categoriei Înțelepților, iar Elihu li se adresează ca atare (34:2).

În Israel Înțelepții au căutat că-L înțeleagă pe Dumnezeu și căile Sale prin studierea uniformităților mari din experiența umană, prin rațiunea iluminată de „frica de Domnul". Cartea Proverbelor este un exemplu tipic al modului în care au înțeles ei viața. Cartea lui Iov este un protest înfocat, nu atît împotriva conceptului fundamental al Proverbelor că o viață trăită în frică de Dumnezeu aduce prosperitate, și că nelegiuirea aduce suferință și distrugere, cît împotriva ideii că prin acestea pot fi cunoscute pe deplin căile lui Dumnezeu. Iov nu este un caz tipic; el este excepția care contrazice presupunerea că prin experiența obișnuită pot fi înțelese pe deplin adîncurile înțelepciunii și lucrării lui Dumnezeu.

VI. Problema lui Iov

Poezia este atît de bogată în idei, atît de amplă în sfera sa, încît în ea se oglindește o mare parte a experienței umane și a misterelor ei. Totuși, în cea mai mare parte s-a considerat că se ocupă cu problema suferinței umane. Deși W. B. Stevenson a exagerat poziția sa (*op. cit.*, p. 34 ș.urm.) el a arătat clar că în poem există mult mai puține aluzii la suferința fizică a lui Iov decît s-a presupus. Iov se ocupă mai puțin de suferința fizică și mai mult de felul în care este tratat de rudenii, de concetățeni, de gloată și, în fine, de prieteni. Dar acestea sînt doar dovezi că Dumnezeu l-a părăsit. Cu alte cuvinte, problema lui Iov nu este problema durerii, nici măcar problema mai vastă a suferinței, ci o problemă teologică: de ce nu a acționat Dumnezeu așa cum ar fi fost de așteptat pe baza teoriei și a experienței sale anterioare? Fiind un fiu al epocii sale, el și-a clădit viața pe teoria că dreptatea lui Dumnezeu implică egalitatea dintre bunătate și prosperitate.

Dacă sînt scoase din context, cuvintele prietenilor săi și ale lui Elihu sînt mai acceptabile decît multe dintre vorbele pripite ale lui Iov. Dar ele sînt respinse de Dumnezeu (42:7) nu pentru că sînt neadevărate ci pentru că sînt prea înguste. Lucrul acesta este arătat deosebit de clar în discuția despre soarta celor răi. În ciuda exagerărilor lui Iov recunoaștem imediat că prietenii săi produc un tablou *a priori* al sorții pe care ar trebui să o aibă cei răi. Ei crează tabloul lui Dumnezeu numai printr-o alegere atentă a dovezilor. Suferința lui Iov este cauzată de o prăbușire a concepției sale teologice despre lume și viață.

Aceasta explică punctul culminant aparent nesatisfăcător în care Dumnezeu nu răspunde la întrebările sau acuzațiile lui Iov și, cu toate că El proclamă măreția atotputerniciei Sale, nu a eticii sale, Iov este satisfăcut. El își dă seama că ideea sa despre Dumnezeu s-a prăbușit pentru că a fost prea mică; problema lui dispare atunci cînd își dă seama de măreția lui Dumnezeu. Cartea nu își propune să răspundă la problema suferinței ci să proclame un Dumnezeu atît de mare încît nu este necesar nici un răspuns, deoarece dacă ar fi dat, ar transcende mintea finită; același principiu se aplică la problemele ridicate pe parcurs.

BIBLIOGRAFIE. S. R. Driver și G. B. Gray, *The Book of Job, ICC*, 1921; G. Hölscher, *Hiob*, 1937; J. C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, 1946; W. B. Stevenson, *The Poem of Job*, 1947; H. L. Ellison, *From Tragedy to Triumph*, 1958; E. Dhorme, *The Book of Job*, 1967; H. H. Rowley, *Job, NCB*, 1970; F. I. Andersen, *Job, TOTC*, 1976. H.L.E.

IOZACAR (Ebr. *yôzāḵār*, „Iahveh Și-a adus aminte"). Un slujitor al lui Ioas care a luat parte la asasinarea lui (2 Împ. 12:21-22) și care a fost apoi executat de Amația (2 Împ. 14:5). Unele ms. redau „Iozabad" în 2 Împ. 12:22, prescurtat la „Zabad" în 2 Cron. 24:26, datorită unei confuzii cu numele asemănător al celuilalt asasin, Iehozabad. D.W.B.

IRA (Ebr. *'îrā'*). **1.** Un bărbat din Iair, descris ca și „preotul lui David" (2 Sam. 20:26), o descriere greu de înțeles, întrucît el nu era din tribul lui Levi. Totuși, în Pesh. citim că era „din Iatir", care era o cetate a lui Levi. De asemenea, în contextul acesta „preot" ar putea însemna funcționar oficial important (*cf.* 2 Sam. 8:18 VA; 1 Cron. 18:17, VA).

2. Un Itrit, unul dintre vitejii lui David (2 Sam. 23:38). S-ar putea să fie același cu **1** dacă versiunea din Pesh. este corectă.

3. Un altul dintre vitejii lui David, fiul lui Icheș din Tecoa (2 Sam. 23:26). M.A.M.

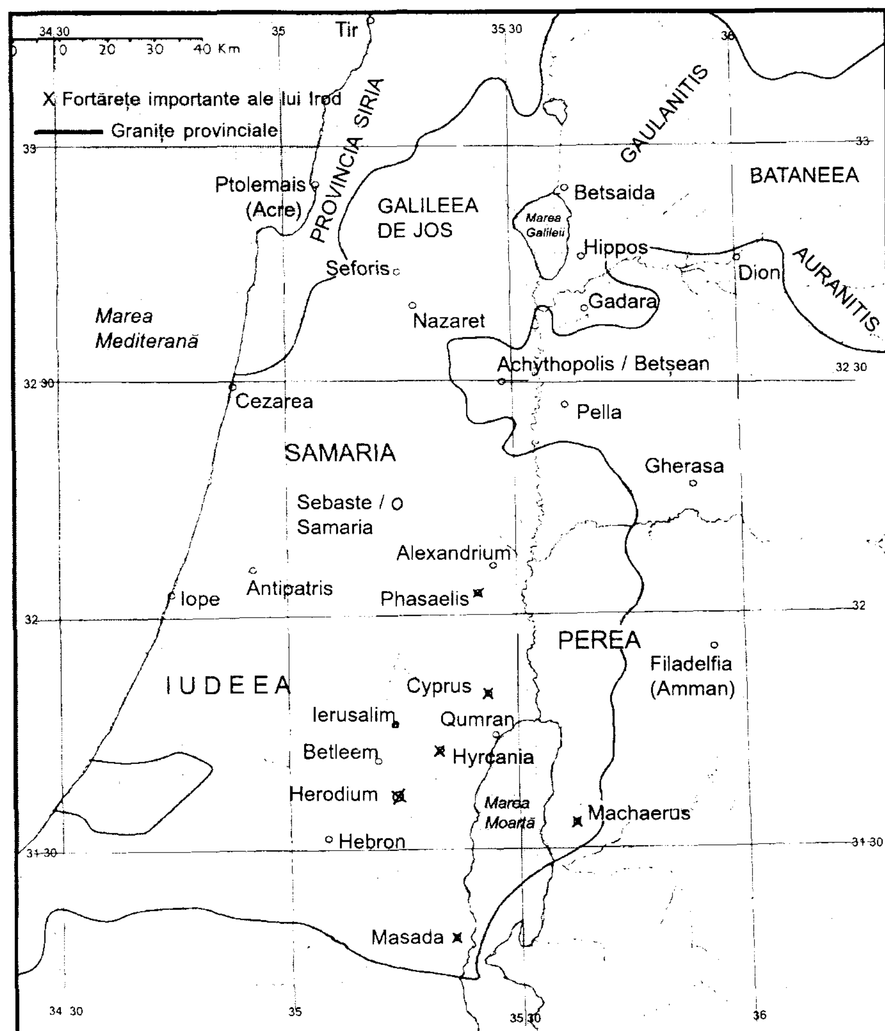
IROD. 1. Irod cel Mare, regele evreilor între anii 40-4 î.d.Cr., născut în cca 73 î.d.Cr. Tatăl său, Antipater, a fost evreu de origine din Idumeea, și a ocupat o poziție influentă în Iudeea după cucerirea romană și a fost numit procurator al Iudeii de către Iulius Cezar în anul 47 î.d.Cr. La rîndul său el l-a numit pe fiul său Irod prefect militar al Galileii și Irod și-a arătat calitățile de conducător prin vigoarea cu care a stăvilit tîlhăria la drumul mare în regiunea aceea; guvernatorul roman al Siriei a fost atît de impresionat de energia sa încît l-a făcut prefect militar al provinciei Coele-Siria. După asasinarea lui Cezar și după războiul civil care a urmat, Irod s-a bucurat de bunăvoința lui Antoniu. Atunci cînd parții au invadat Siria și Palestina și l-au pus pe hasmoneanul Antigonus pe tronul Iudeii (40-37 î.d.Cr.), senatul roman, în urma sfatului lui Antoniu și Octavian, i-a dat lui Irod titlul de „rege al iudeilor". A fost nevoie de 3 ani de lupte ca titlul său să devină o realitate, dar după ce a făcut-o a guvernat Iudeea timp de 33 de ani ca un „prieten și aliat" loial al Romei.

Pînă în anul 31 î.d.Cr., în ciuda bunăvoinței lui Antoniu, poziția lui Irod a fost precară datorită mașinațiilor Cleopatrei, care a sperat să vadă Iudeea și Coele-Siria unite din nou cu regatul Ptolemeic. Acest pericol a fost îndepărtat prin bătălia de la Actium, după care Irod a fost confirmat ca rege de către Octavian (Augustus), noul stăpîn al lumii romane. O altă sursă de îngrijorare pentru Irod a fost familia hasmoneilor, care erau nemulțumiți de faptul că au fost înlocuiți la tron de unul pe care-l priveau ca un uzurpator. Deși s-a căsătorit în familia aceasta, luîndo de soție pe Mariamne, nepoata fostului mare preot

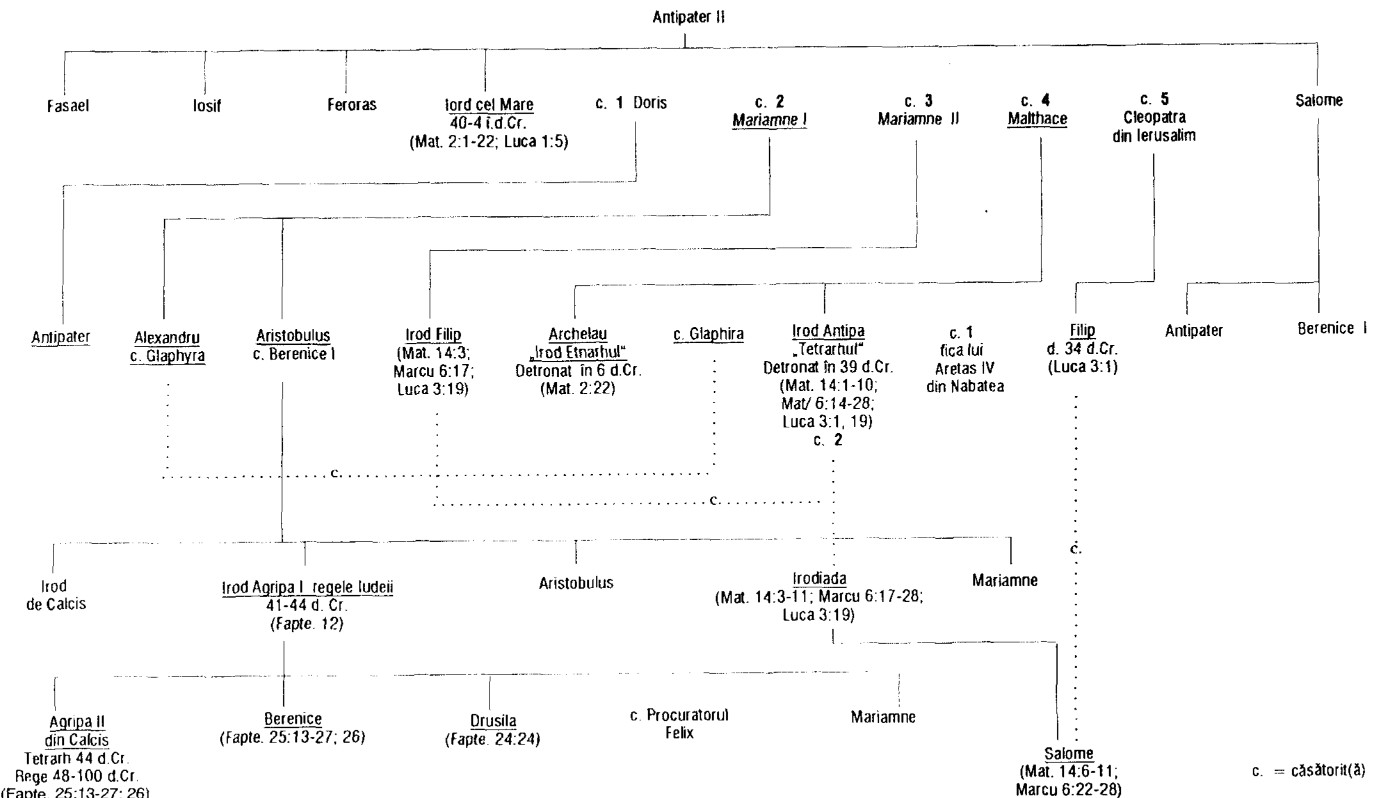
Hyrcanus II, suspiciunea lui Irod l-a făcut să elimine rînd pe rînd pe toți hasmoneii care au supraviețuit și a omorît-o chiar și pe Mariamne (29 î.d.Cr.).

Irod a liniștit teritoriile de la granița sa de NE, în interesul Romei, și Augustus le-a adăugat la regatul său. El a tradus în viață politica culturală a împăratului prin proiecte grandioase de construcții, nu numai în teritoriul său ci și în cetăți străine (*de ex.* Atena). În teritoriul său, el a reconstruit Samaria și i-a schimbat numele în Sebaste, după numele împăratului (gr. *Sebastos* = lat. *Augustus*); a reconstruit turnul lui Strato de pe coasta Mediteranei, l-a înzestrat cu un port artificial splendid și a numit cetatea Cezareea, tot în cinstea împăratului. Alte așezări și fortărețe au fost construite pretutindeni în țară. În Ierusalim a construit un palat pentru sine pe zidul de V; construise deja fortăreața Antonia (numită după Antoniu) la NV de zona Templului. Cel mai mare dintre toate proiectele sale de construcții a fost reconstruirea Templului din Ierusalim, începută în prima parte a anului 19 î.d.Cr.

Totuși, nimic din ce a făcut Irod, nici chiar cheltuielile generoase pentru Templu, nu l-au putut face îndrăgit de supușii săi iudei. Originea lui edomită nu a fost uitată niciodată; deși a fost evreu prin religia sa și a reconstruit Templul Dumnezeului lui Israel în Ierusalim, faptul acesta nu l-a împiedicat să ridice în alte părți temple pentru zeități păgîne. Mai presus de toate, exterminarea familiei hasmoneilor nu i-a fost iertată.



Împărăția lui Irod cel Mare.



Arborele genealogic simplificat al familiei lui Irod. Numele subliniate sînt cele ale persoanelor discutate în articolul IROD.

Această acțiune drastică nu a pus capăt problemelor sale interne. Au existat fricțiuni între rudele sale femei și soțiile sale, între copiii soțiilor sale. Cei doi fii ai săi de la Mariamne, Alexandru și Aristobul, au fost crescuți la Roma și erau destinați să fie moștenitorii tronului său. Descendența lor din Hasmonei (prin mama lor) făcea să fie acceptați de poporul evreu. Dar poziția lor privilegiată a stîrnit invidia fraților lor vitregi, în special a lui Antipater, fiul cel mai mare al lui Irod, care s-a străduit să otrăvească gîndurile tatălui său față de ei. În cele din urmă (7 î.d.Cr.) ei au fost găsiți vinovați de complot împotriva tatălui lor și au fost executați. Antipater nu a profitat de pe urma morții lor, deoarece 3 ani mai tîrziu și el a căzut victimă suspiciunii lui Irod și a fost executat cu numai cîteva zile înainte de moartea lui Irod (4 î.d.Cr.).

Firea suspicioasă a lui Irod este ilustrată bine în întîmplarea cu vizita magilor și măcelul copiilor din Betleem (Mat. 2); deși această întîmplare nu apare în altă parte, orice rumoare despre un rege rival era în stare să dea naștere la temeri. Această suspiciune a ajuns să ia proporții demente și de aceea Irod este ținut minte mai mult pentru izbucnirile sale criminale decît pentru calitățile sale administrative.

În testamentul său a împărțit regatul său la trei dintre fii săi - Iudeea și Samaria lui Arhelau (Mat. 2:22), Galileea și Pereea lui Antipa, iar teritoriile din NE lui Filip (Luca 3:1). Această împărțire a fost ratificată de Augustus.

2. Arhelau („Irod Etnarhul", pe monedele sale). A domnit în Iudeea „în locul tatălui său Irod" (Mat. 2:22) din anul 4 î.d.Cr. pînă în anul 6 d.Cr. El a fost fiul cel mai mare de la soția samariteană Malthace și a avut cea mai rea reputație dintre toți fiii lui Irod. El a ofensat sensibilitatea religioasă a evreilor prin faptul că s-a căsătorit cu Glaphyra, văduva fratelui său vitreg Alexandru. El a continuat programul de construire al tatălui său, dar domnia sa represivă a devenit insuportabilă; o delegație a aristocrației din Iudeea și Samaria s-a dus în cele din urmă la Roma ca să-l avertizeze pe Augustus că dacă nu-l îndepărtează pe Arhelau avea să aibă loc o revoltă generală. Arhelau a fost detronat și exilat iar Iudeea a devenit provincie romană, administrată de prefecți numiți de împărat.

3. „Irod tetrarhul" (Luca 3:19 etc.), care a purtat numele distinctiv „Antipa". El a fost fiul mai tînăr al lui Irod de la Malthace și a moștenit Galileea și Pereea din regatul tatălui său. În Evanghelii el se evidențiază prin faptul că a luat parte la întemnițarea și execuția lui Ioan Botezătorul (Marcu 6:14-28) și prin întîlnirea sa scurtă cu Isus cînd i-a fost trimis de Pilat ca să fie judecat (Luca 23:7 ș.urm.). Ni se spune că Isus l-a descris odată ca „vulpea aceea" (Luca 13:31 ș.urm.). El a fost cel mai capabil dintre fiii lui Irod și la fel ca și tatăl său a fost un mare constructor; cetatea Tiberias de la Marea Galileii a fost construită de el (22 d.Cr.) și a numit-o în cinstea împăratului Tiberiu. El s-a căsătorit cu fiica regelui Nabataean *Aretas IV, dar a divorțat de ea pentru a se căsători cu Irodiada, fiica fratelui său vitreg Irod Filip. Potrivit evangheliștilor sinoptici, Ioan Botezătorul a atras mînia lui Antipa pentru că a condamnat a doua sa căsătorie ca fiind împotriva legii; Josephus (*Ant.* 18. 118) spune că Antipa s-a temut că mulțimea mare care-l urma pe Ioan ar putea începe o revoltă. Aretas a fost jignit de ce s-a întîmplat cu fiica sa și cîțiva ani mai tîrziu a profitat de o ocazie ca să pornească război împotriva lui Antipa (36 d.Cr.). Forțele lui Antipa au suferit o înfrîngere grea, iar Josephus spune că mulți oameni au considerat înfrîngerea ca o pedeapsă divină pentru că Antipa l-a omorît pe Ioan Botezătorul. În anul 39 d.Cr. Antipa a fost reclamat la împăratul Gaius de către nepotul său Agripa (vezi **4**); a fost destituit din funcția sa și și-a sfîrșit viața în exil.

4. „Regele Irod" (Fapt. 12:1), cunoscut de asemenea ca Agripa. El a fost fiul lui Aristobul și nepotul lui Irod cel Mare. După executarea tatălui său în anul 7 î.d.Cr. el a fost crescut la Roma, în relații strînse cu familia imperială. În anul 23 d.Cr. a avut datorii atît de mari încît a trebuit să părăsească Roma. Pentru o vreme a primit adăpost și întreținere la Tiberias, prin grija unchiului său Antipa, datorită surorii sale Irodiada, cu care Antipa se căsătorise recent. Dar s-a certat cu Antipa și în anul 36 d.Cr. s-a întors la Roma. Acolo l-a jignit pe împăratul Tiberiu și a fost pus în închisoare, dar în urma morții lui Tiberiu în anul următor el a fost eliberat de noul împărat, Gaius (Caligula), de la care a primit titlul de rege, avînd ca teritoriu teritoriile din NE Palestinei. În urma exilării lui Antipa în anul 39 d.Cr., Galileea și Perea au fost adăugate la regatul lui Agripa. Cînd Claudius a devenit împărat în anul 41 d.Cr. el a mărit și mai mult regatul lui Agripa prin faptul că i-a dat Iudeea și Samaria, așa încît Agripa a domnit peste un regat de aproape aceeași mărime cu regatul bunicului său. El a căutat să obțină bunăvoița supușilor săi evrei, care l-au privit ca pe un urmaș al hasmoneilor (prin bunica sa Mariamne) și l-au acceptat. Atacul său împotriva apostolilor (Fapt. 12:2 ș.urm.) probabil că a fost mai popular decît ar fi fost mai demult, datorită fraternizării lor recente cu ne-evreii (Fapt. 10:1; 11:18). Moartea lui subită la vîrsta de 54 de ani (anul 44 d.Cr.) este menționată de Luca (Fapt. 12:20 ș.urm.) și Josephus (*Ant.* 19. 343 ș.urm.) în așa fel încît cele două narațiuni și completează și se explică reciproc. În urma lui au rămas un fiu, Agripa (vezi **5**) și două fiice: Berenice (născută în anul 28 î.d.Cr.), menționată în Fapt. 25:13 ș.urm., și Drusila (născută în anul 38 d.Cr.), care a devenit a treia soție a procuratorului Felix (*cf.* Fapt. 24:24).

5. Agripa, fiul lui Irod Agripa (vezi **4**), născut în anul 27 d.Cr.. A fost considerat prea tînăr ca să devină succesor al tatălui său. Totuși, mai tîrziu a primit titlul de rege de la Claudiu, împreună cu teritoriile din N și NE Palestinei care au fost mărite de Nero în anul 56 d.Cr. El a schimbat numele capitalei sale din Cezareea lui Filip în Neronias, ca un compliment pentru împăratul Nero. Din anul 48 pînă în 66 d.Cr. a avut prerogativul să numească pe marii preoți ai evreilor. A încercat să prevină izbucnirea războiului evreilor împotriva Romei în anul 66 d.Cr.; cînd eforturile sale au eșuat el a rămas totuși loial Romei și a fost răsplătit cu o altă creștere a regatului său. A murit fără urmași în jurul anului 100 d.Cr. Cititorilor NT le este cunoscut din întîlnirea sa cu Pavel (Fapt. 25:13-26:32), pe care l-a acuzat, în glumă, că încearcă să-l facă creștin (Fapt. 26:28).

BIBLIOGRAFIE. Josephus, *Ant.* 14-20 *passim*, *BJ* 1-2 *passim*; A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea*, 1938; S. Perowne, *Life and Times of Herod the Great*, 1956; *idem*, *The Later Herods*, 1958; F. O. Busch, *The Five Herods*, 1958; H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972; A. Schalit, *Konig Herodes*, 1968.

F.F.B.

IRODIADA (Marcu 6:17; Luca 3:19), fiica lui Aristobul (fiul lui Irod cel Mare și Mariamne). Ea s-a căsătorit mai întîi cu unchiul ei Irod Filip (fiul lui Irod cel Mare de la o a doua Mariamne; nu trebuie confundat cu *Filip tetrarhul) și a doua oară cu unchiul ei Irod Antipa (*Irod, **3**). De la primul ei soț a avut o fiică, Salome, care s-a căsătorit cu unchiul ei, Filip tetrarhul. Identitatea fiicei lui Irodiada din Marcu 6:22 ș.urm. este incertă. Cînd Antipa a fost exilat în anul 39 d.Cr. Irodiada a ales să-l însoțească și nu a acceptat favoarea pe care Gaius a fost gata să o arate surorii prietenului său Agripa (*IROD, **4**).

F.F.B.

IRODIENI. Aceștia sînt menționați ca dușmani ai lui Isus o dată în Galilea și apoi iarăși în Ierusalim (Marcu 3:6; 12:13; Mat. 22:16). Asocierea lor cu fariseii în întrebarea cu privire la plata tributului către Cezar sugerează că exista o înțelegere între ei în problema respectivă, adică, naționalism și supunere față de un jug străin. Acest fapt cît și originea cuvîntului (*vezi Caesariani*) pare să arate că ei au fost un partid evreiesc care a fost de partea dinastiei lui Irod. Ideea că ei au fost un partid religios cunoscut în parte în literatura rabinică sub numele Boethusiani, adică, aderenții familiei lui Boethus, a cărui fiică Mariamne a fost una dintre soțiile lui Irod cel mare și ai cărui fii au fost crescuți de el ca să fie mari preoți, nu mai este acceptată pe scară largă.

BIBLIOGRAFIE. H. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, p. 441-443.

J.W.M.

ISAAC (Ebr. *yiṣḥāq*, „el rîde" sau „rîs"). La anunțarea nașterii lui Isaac, Avraam a rîs (Gen. 17:17), iar mai tîrziu Sara însăși a rîs la gîndul că ea, care era atît de bătrînă, avea să zămislească un fiu (Gen. 18:12-15). La nașterea lui Isaac, cînd Avraam era în vîrstă de 100 de ani, Sara declară că Dumnezeu a făcut-o să rîdă (Gen. 21:6). În ziua înțărcării lui Isaac Ismael a rîs (Gen. 21:9). Este greu de descoperit un subiect precis pentru verb și probabil că este mai bine să fie luat la forma impersonală. Unii cercetători îl redau „Dumnezeu rîde" dar există prea puțină justificare pentru această interpretare.

Cele două trăsături principale ale vieții lui Isaac se centrează în jurul nașterii și căsătoriei lui, iar motivul pentru aceasta este că el a fost sămînța prin care avea să fie continuată linia genealogică a promisiunii. Avraam a fost supus la o grea încercare cu privire la *promisiunea unui urmaș, iar acum*, la o vîrstă înaintată, cînd era aproape de moarte, i-a venit un urmaș. Astfel, se vede că Dumnezeu Își împlinește scopul prin împlinirea promisiunilor făcute lui Avraam (Gen. 12: 1-3), chiar dacă pentru om acele promisiuni par imposibil de împlinit.

La sărbătoarea înțărcării lui Isaac, cînd Sara a văzut pe Ismael „jucîndu-se cu fiul ei Isaac" s-a umplut de mînie. Agar și fiul ei Ismael au fost alungați din casă (Gen. 21). După aceea Dumnezeu l-a pus pe Avraam la încercare, poruncindu-i să-l junghie pe fiul său Isaac. Avraam a ascultat de Dumnezeu și Domnul a intervenit, pregătind un berbec pentru jertfă. După aceea a fost reînnoită promisiunea că Avraam va avea *mulți urmași* (*Gen.* 22).

Al doilea aspect important al vieții lui Isaac este căsătoria sa și semnificația ei. A fost un miracol că Isaac s-a născut, și la scurtă vreme după aceea se părea că trebuie să moară. Cum se poate atunci ca el să fie sămînța promisă? Totuși, el trăiește și atenția se concentrează asupra căsătoriei sale, deoarece prin el trebuie să fie continuată linia genealogică a promisiunii. Avraam este interesat ca linia genealogică să fie continuată și îl trimite pe cel mai bătrîn slujitor ca să ia o soție pentru Isaac din țara lui de baștină, Haran. Rebeca, fiica lui Betuel, nepotul lui Avraam, este indicată ca fiind mireasa hotărîtă și ea este gata să-și părăsească familia și să-l însoțească pe slujitor. Isaac o primește și o duce în cortul mamei sale. Isaac și Rebeca se căsătoresc și dragostea dintre ei crește ca rezultat al acțiunilor pline de respect și curtoazie ale lui Isaac (Gen. 24).

Timp de 20 de ani Rebeca a fost stearpă și iarăși, *sămînța promisă nu avea să vină prin mijloacele naturale* ale paternității obișnuite, ci prin puterea creatoare supranaturală a lui Dumnezeu. Sterilitatea Rebecii l-a determinat pe Isaac să stăruiască la Domnul și apoi Rebeca a fost anunțată că în pîntecele ei se luptă doi copii (Gen. 25:22-26). Acești doi copii, reprezentînd două națiuni, aveau să urmeze cursuri ostile unul altuia. Isaac avea să locuiască o vreme în țară și, în loc să meargă în Egipt în timp de foamete, a rămas la Gherar. Cînd a fost în pericol, la fel ca și Avraam, a căutat să o protejeze pe soția sa prezentîndo ca pe sora sa. După certuri cu păstorii de la Gherar se duce la Beerșeba și, în cele din urmă, face un legămînt cu Abimelec. Un antagonism reciproc apare între Isaac și Rebeca din cauza acțiunilor lui Iacov. Fiind înșelat, Isaac rostește binecuvîntarea paternă asupra lui Iacov și rostește o dorință profetică asupra lui Esau. Isaac a murit la vîrsta de 180 de ani și a fost îngropat de fiii săi Esau și Iacov.

În NT nașterea *lui ca fiu al promisiunii este menționată* în Rom. 4:16-21; 9:7-9; separarea dintre el și Ismael este prezentată alegoric în Gal. 4:22-31; jertfirea lui de către tatăl său este menționată în Evr. 11:17-19; Iac. 2:21-23 (cu privire la influența ulterioară, ca în Rom. 8:32a, *cf.* H. J. Schoeps, *Paul*, 1961, p. 141 ș.urm.); faptul că a fost tatăl lui Esau și Iacov este menționat în Rom. 9:10:13; binecuvîntarea dată de el acestor doi fii este discutată în Evr. 11:20, ca dovadă a credinței sale.

E.J.Y.

ISAHAR. 1. Al cincilea fiu al lui Iacov și Lea și al nouălea fiu al lui Iacov (Gen. 30:18; 35:23). Numele ar putea fi derivat de la termenii ebr. *îs*, „bărbat" și *śāḵār*, „plată", adică, „lucrător plătit", deși alții arată o legătură mai puțin probabilă cu o formă verbală care înseamnă „Fie ca (Dumnezeu) să arate îndurare". Porțiunea tribală a lui Isahar a fost între Mt. Ghilboa și dealurile din Galileea inferioară, la extremitatea de E a Văii Izreel, dar granițele nu pot fi trasate cu precizie. În unele liste (*de ex.*, Jud. 1:30) Isahar nu este menționat și se poate să fi fost inclus alături de Zabulon (la fel cum Simeon a fost încorporat în Iuda). De asemenea, se pare că Manase s-a întins spre N în teritoriul lui Isahar. Șaisprezece cetăți și satele asociate cu ele au fost date lui Isahar (Ios. 19:17-23; *cf.* 17:10-11).

Legătura strînsă dintre Zabulon și Isahar este arătată în faptul că sînt incluși într-o binecuvîntare comună (Deut. 33:18-19). Nu încape îndoială că muntele menționat este Tabor, unde se afla un sanctuar comun.

Isahar a luat parte la campania condusă de Debora, care se poate să fi provenit din tribul său (Jud. 5:15), deși nu este menționat în narațiunea în proză (cap. 4). Bătălia a început în teritoriul lui Isahar și a zdrobit complet stăpînirea canaanită în ținuturile de cîmpie. Un judecător, Tola, a fost din tribul lui Isahar (Jud. 10:1) la fel ca și uzurpatorul Baeșa (1 Împ. 15:27). Isahar a fost unul dintre cele douăsprezece districte administrative stabilite de Solomon (1 Împ. 4:17).

Binecuvîntarea dată de Iacov (Gen. 49:14-15) a fost privită ca dovadă că o parte din Isahar locuia în țară în perioada Amarna, menținîndu-și poziția prin efectuarea unor munci forțate pentru stăpînitorii canaaniți. Dar mustrarea subînțeleasă s-ar putea să fie o simplă afirmare a faptului că prosperitatea materială l-a făcut supus și decadent. Pe vremea lui David, însă, tribul a dobîndit o reputație de înțelepciune (1 Cron. 12:32), un fapt întîlnit din nou în afirmația talmudică potrivit căreia cei mai înțelepți membri ai Sanhedrinului au provenit din Isahar.

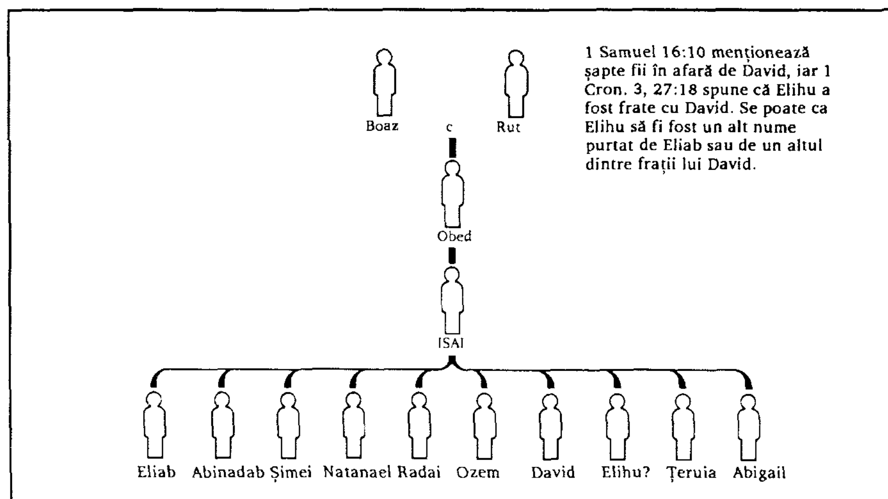
2. Al șaptelea fiu al lui Obed-Edom, un levit păzitor al porții din perioada lui David (1 Cron. 26:5).

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, p. 200, 212, 223, 232 ș.urm.; A. Alt, *PJB* 24, 1928, p. 47 ș.urm.; W. F. Albright, *JAOS* 74, 1954, p. 222 ș.urm.; S. Yeivin, *Mélanges A. Robert*, 1957, p. 100 ș.urm. A.E.C.

ISAI (Ebr. *yišay*). Nepotul lui Boaz și tatăl lui David. El a locuit în Betleem și de obicei este numit „Betleemitul", dar o dată este numit „Efratitul din Betleemul lui Iuda". El a fost tatăl a opt fii (1 Sam. 16:10-11), dar ne sînt cunoscute numai numele a șapte dintre ei (1 Cron. 2:13-15). Al optulea este omis, probabil pentru că nu a avut urmași, afară de cazul că Elihu din 1 Cron. 27:18 este diferit de Eliab.

O altă tradiție evreiască antică (Targ. Rut 4:22), urmată de comentatori de mai tîrziu (*cf.* VAmg) identifică pe Nahaș (2 Sam. 17:25) cu Isai. Există alte două soluții mai probabile. Fie că Abigail și Țeruia au fost fiicele soției lui Isai dintr-o căsătorie anterioară cu Nahaș (*cf.* A. P. Stanley, *Jewish Church*, Lect. 22) sau Nahaș poate fi un nume feminin, numele mamei acelor fiice. Isai este întîlnit pentru ultima oară la peștera Adulam, unde David i-a trimis pe părinții săi în Moab, ca să fie în siguranță (1 Sam. 22:3-4). M.A.M.

ISAIA (Ebr. *y^eša'yāhû*, „Iahveh este mîntuire"), fiul lui Amoț (ebr. *'āmôṣ*, care trebuie distins de profetul Amos, ebr. *'āmôs*), a trăit în Ierusalim (Is. 7:1-3; 37:2). Potrivit tradiției iudaice el a fost de viță regală; din narațiunile și din proorociile sale s-a dedus uneori că el a fost de rang nobil, dar nu există certitudine în privința aceasta. Așa cum se vede din introducerea cărții (1:1) el a profețit în timpul lui Ozia (791/790 - 740/739 î.d.Cr.), Ahaz (735-716/715 î.d.Cr.) și Ezechia (716/715-687/686 î.d.Cr.). (Datele domniilor sînt cele date de E. R. Thiele.) El a fost chemat să fie profet „în anul morții împăratului Ozia" (6:1), adică în 740/739 î.d.Cr.; utlima lui apariție care poate fi datată cu certitudine este cea din timpul domniei lui Sanherib din anul 701 î.d.Cr. (sau cca 688 î.d.Cr., dacă presupunem o a doua campanie a lui Sanherib împotriva Ierusalimului). Potrivit tradiției Isaia a fost tăiat în două cu fierăstrăul în timpul domniei lui Manase (vezi *Martiriul lui Isaia*, cap. 5); unii cred că acest fapt este menționat în Evr. 11:37, dar referirea este neclară și se pare că tradiția nu a avut o bază istorică sănătoasă. Este posibil ca Isaia să fi trăit pînă în timpul domniei lui Manase; absența numelui lui din 1:1 ar putea fi datorată faptului că Isaia nu a avut nici un rol public după ce Manase a devenit rege.



Arborele genealogic al familiei lui Isai, potrivit cu 1 Cron. 2:13-17.

Isaia a fost căsătorit; soția lui este numită „profeteasa“ (8:3), probabil pentru că și ea a profețit. Sînt menționați doi fii și amîndoi poartă nume simbolice (8:18) - Șear-Iașub, „O rămășiță se va întoarce“ (7:3) și Maher-șala-haș-baz, „Grăbește-te de prădează și aruncă-te asupra prăzii“ (8:1-4).

Isaia și Mica au fost contemporani (*cf.* 1:1 cu Mica 1:1). Activitatea lui Isaia a fost precedată de cea a lui Amos și Osea (Amos 1:1; Osea 1:1). Amos și Osea au profețit mai ales împotriva triburilor din N; Isaia și Mica și-au concentrat profețiile asupra lui Iuda și a Ierusalimului (Is. 1:1).

În prima jumătate a secolului al 8-lea, atît Israel, sub domnia lui Ieroboam II (cca 782-753 î.d.Cr.) cît și Iuda, sub domnia lui Ozia, s-au bucurat de o perioadă de mare prosperitate. Aceasta s-a datorat în mare măsură slăbiciunii regatului Aram și faptului că Asiria nu a intervenit în V vreme îndelungată. Domnia lui Ozia poate fi descrisă ca și cea mai prosperă perioadă pe care a cunoscut-o Iuda din vremea dezbinării împărăției după moartea lui Solomon. În timpul domniei lui Ozia și Iotam prosperitatea și luxul au fost abundente în Iuda; această stare de lucruri este reflectată în Is. 2-4. Dar după urcarea pe tron a lui Tiglat-Pileser III (745-727 î.d.Cr.), Asiria a început din nou să-și impună jugul asupra țărilor din V. Pecah, regele lui Israel, și Rețin, regele Damascului, a format o coaliție anti-asiriană și au încercat să-l oblige pe Ahaz, regele lui Iuda, să li se alăture. Cînd Ahaz a refuzat ei au amenințat să-l detroneze și să pună pe tron o marionetă a lor (734 î.d.Cr.). Acțiunea lui Isaia cu ocazia aceasta este relatată în cap. 7. Ahaz a făcut greșeala să ceară ajutor regelui asirian; rezultatul a fost că Iuda a devenit un stat satelit al Asiriei. În anul 732 î.d.Cr. asirienii au cucerit Damascul și au anexat teritoriul din Israel la N de Cîmpia Izreel, rămînînd ca Osea să domnească în restul regatului de N, ca vasal al lor. Cînd s-a răsculat, Salmanaser V (727-722 î.d.Cr.) a asediat Samaria, iar succesorul său, Sargon II (722-705 î.d.Cr.) a cucerit Samaria în anul urcării lui pe tron. Chiar și după aceasta au avut loc diferite mișcări de independență împotriva dominației asiriene. Cu aceste ocazii Isaia, care s-a retras pentru o vreme într-un cerc mai restrîns după protestele sale zadarnice împotriva politicii externe a lui Ahaz în anul 734 î.d.Cr. (8:16 ș.urm.), și-a ridicat vocea din nou ca să avertizeze pe Iuda împotriva participării la asemenea mișcări și în special împotriva bazării pe ajutorul egiptenilor. Potrivit cu 14:28, în anul morții lui Ahaz filistenii au trimis o delegație la Ierusalim ca să aranjeze o alianță anti-asiriană; cu ocazia aceasta Isaia a rostit din nou un avertisment (14:29-32).

În timpul domniei lui Ezechia au fost și alte mișcări de felul acesta, dintre care cea mai remarcabilă este revolta de la Asdod, care a fost înfrîntă în 711 î.d.Cr., cînd asirienii au asediat și au cucerit Asdodul (*cf.* Is. 20:1). Iuda și Egiptul au fost implicate în această revoltă. Este foarte posibil ca Is. 18 să dateze din această perioadă; în Egipt domnea atunci o dinastie etiopiană. După moartea lui Sargon au avut loc răscoale numeroase împotriva succesorului său, Sanherib (705-681 î.d.Cr.). Iuda a fost unul dintre statele care s-au răsculat și lucrul acesta a avut ca rezultat o expediție a lui Sahnerib în anul 701 î.d.Cr., în cursul căreia a invadat Iuda și a asediat Ierusalimul. Diferite profeții din cap. 28-31 ar putea data din anii 705-701 î.d.Cr., inclusiv avertismentul împotriva bizuirii pe Egipt, în 30:1-7; 31:1-3. Cap. 36-37 relatează amenințarea lui Sanherib la adresa Ierusalimului, eliberarea Ierusalimului și activitatea lui Isaia în această perioadă de pericol. Cap. 38-39 care se referă probabil la aceeași perioadă, vorbesc despre boala și însănătoșirea lui Ezechia și despre misiunea lui *Merodac-Baladan.

N.H.R.

ISAIA, CARTEA LUI.

I. Schița conținutului

a. Profeții privitoare la vremea lui Isaia, 1:1-35:10.

(i) Introducere (1:1-31). Condamnarea unei închinări pur formale etc. Data este incertă.

(ii) Profeții din prima perioadă a lui Isaia (în cea mai mare parte) (2:1-5:30). Profeție despre viitoarea Împărăție a păcii (2:2-5; *cf.* Mica 4:1 ș.urm.). Ziua Domnului care trebuie să înjosească pe oricine care este mîndru și înălțat (2:6-22). Femeile mîndre din Ierusalim („revista de modă a lui Isaia“) (3:16-4:1). Cîntarea viei (5:1-7).

(iii) Vedenia inaugurală a lui Isaia (6:1-13).

(iv) Imperiul mondial prezent și Împărăția viitoare a lui Dumnezeu (7:1-12:6). Cap. 7:1-9:7 provin în principal din perioada războiului dintre Siria și Efraim. Mustrarea lui Ahaz și profeția despre Emanuel (7:1-25). Retragerea temporară a lui Isaia din viața publică (8:11-22). Nașterea lui Mesia (9:1-7). Mîna întinsă ca să-l lovească pe Efraim (probabil una dintre cele mai vechi profeții ale lui Isaia) (9:8 - 10:4). Asiria înjosită de Sfîntul lui Israel (11:1; 12:6); aici întîlnim un contrast puternic între imperiul mondial violent și pacea Împărăției viitoare. Cap. 12 conține o cîntare de mulțumire; el constituie o concluzie pentru această secțiune.

(v) Profeții despre națiuni străine (13:1-23:18). Babilon (13:1-14:23) (include cîntarea batjocoritoare din 14:4-23). Asiria (14:24-27). Filistenii (14: 28-32). Moabul (15:1-16:14). Aram și Efraim (17:1-14; probabil că profeția a fost rostită cu puțin timp înainte de cap. 7). Etiopia și Egiptul (18:1-20:6; cap. 20, și probabil 18, trebuie datate în cca 715 î.d.Cr.; data cap. 19 este incertă). Babilon (21:1-10). Edom („Străjerule, mai este mult din noapte?“) (21:11 ș.urm.). Arabia (21:13-17). Ierusalim (22:1-14). Șebna și Eliachim (22:15-25). Fenicia (23:1-18).

(vi) Sfîrșitul: „Apocalipsa lui Isaia“ (24:1-27:13). Vezi mai jos, secțiunea **III.a (iv)**.

(vii) Păcatul Sionului, asuprire și izbăvire; căderea Asiriei; ajutorul zadarnic al Egiptului (28:1-33:24). Cîteva dintre profețiile din aceste capitole trebuie datate între 705 și 701 î.d.Cr. Pilda plugarului (28:23-29). Împărăția mesianică (32:1-8).

(viii) Două aspecte ale viitorului (34:1-35:10). Judecata Edomului și a lumii (34:1-17). Mîntuire pentru „răscumpărații Domnului“ (35:1-10).

b. Capitole istorice, 36:1-39:8

Invazia lui Sanherib (36:1-37:38). Boala și însănătoșirea lui Ezechia (38:1-22). Misiunea lui Merodac-Baladan (39:1-8).

c. Profeții care presupun Exilul babilonian, 40:1- 55:13

Aceste capitole prevestesc eliberarea Israelului din exil și restaurarea Sionului, și proclamă măreția lui Iahveh. Pot fi împărțite după cum urmează:

(i) Introducere (40:1-31). Este prezentat conținutul capitolelor care urmează; constă din patru părți: v. 1-2, v. 3-5, v. 6-11, v. 12-31.

(ii) Profeții dintre care se remarcă cele privitoare la Cirus (41:1-48:22). El este menționat pe nume în 44:28; 45:1. *Cf.* 41:1-16 (activitatea lui Cirus va face popoarele să tremure, dar Israelul nu trebuie să se teamă), 41:21-29 (activitatea lui Cirus va produce bucurie Sionului), 43:9-15 (Cirus va înfrînge Babilonul), 44:24-45:13 (victoria lui Cirus va duce la reconstruirea Sionului), 46:8-13 (profeții despre căderea Babilonului), 48:12-16. *Cf.* de asemenea profețiile despre căderea Babilonului, în special 46:1-47:15. Există un contrast puternic între „fiica Babilonului" (cap. 47) și „fiica Sionului" (49:14 ș.urm. etc.). În toate aceste capitole Israelul este mîngîiat în durerea sa și este promisă izbăvirea din mîna Babilonului (*cf.* 41:8-20; 42:8-43:8; 43:16-44:5; 48, *passim*), este proclamată măreția lui Iahveh și este accentuat contrastul dintre El și idoli (*cf.* 42:8-17; 44:6-20; 45:9-25, passim). În 42:1-7 este prezentat Robul Domnului în primul dintre „Cîntecele Robului".

(iii) Capitolele în care este proeminentă restaurarea Sionului (49:1-54:17). *Cf.* 49:14-50:3; 51:17-52:12; 54. Nu mai auzim despre cuceririle lui Cirus sau despre ruina Babilonului în consecință, se pune mai puțin accent pe contrastul dintre Iahveh și idoli. În 49:1-9a; 50:4-11 și 52:13-53:12, al doilea, al treilea și al patrulea dintre „Cîntecele Robului", alte profeții despre Robul Domnului, misiunea lui pentru Israel și națiuni, ascultarea și suferința Lui, moartea și restaurarea (reabilitarea, repunerea în drepturi) Lui.

(iv) Îndemnuri de a accepta aceste promisiuni prin credință (55:1-13).

d. Diferite profeții, 56:1-66:24

Nu este ușor să rezumăm conținutul acestor capitole. Profețiile pe care le conțin sînt diverse și s-ar putea să se refere la vremuri diferite. În unele locuri Israelul pare să fie în exil (57:14; 58:12; 60:10 ș.urm.; 63:18; 64:10 ș.urm.), în alte locuri poporul pare să fie așezat în Canaan (*de ex.* 57:3-7). Multe dintre ideile exprimate în aceste capitole au apărut deja în secțiunile precedente ale cărții.

(i) Prozeliții care respectă legea și chiar și famenii au parte de mîntuirea lui Dumnezeu (56:1-8; vezi în special v. 7).

(ii) Liderii și poporul sînt mustrați deopotrivă pentru păcatele lor, în special pentru idolatrie (56:9-57:13a). Această secțiune s-ar putea să se refere la domnia lui Manase.

(iii) Mîngîiere pentru cei cu inima zdrobită (57:13b-21; vezi în special v. 15); poate fi observată o afinitate cu cap. 40-55.

(iv) Religia falsă și cea adevărată (58:1-14). Se menționează în special postul și respectarea sabatului.

(v) Izbăvirea este condiționată de pocăință (59:1-21). Mustrarea păcatelor (v.1-8); plîngere și mărturisirea păcatului (v. 9-15a); judecată și izbăvire (v. 15b-20); legămîntul lui Iahveh (v. 21).

(vi) Izbăvirea Sionului (60:1-62:12; observați din nou afinitatea mare cu cap. 40-55). Perspectiva glorioasă pentru mîntuirea Sionului include de asemenea binecuvîntarea națiunilor (60:1-3). Arătarea mesagerului care aduce vești bune în 61:1 ș.urm. (*cf.* 40:9; 41:27; 52:7) devine programul propovăduirii lui Isus în Luca 4:17ș.urm.

(vii) Răzbunarea lui Iahveh împotriva Edomului (63:1-6).

(viii) Căință și implorare. Dumnezeu, care a făcut în trecut lucrări atît de mari pentru izbăvirea poporului Său, este implorat să intervină din nou în ajutorul lor (63:7-64:12).

(ix) Rebeli împotriva lui Dumnezeu și slujitori supuși (65:1-25). Mustrarea idolatriei (v. 3 ș.urm., 11); promisiunea unui cer nou și a unui pămînt nou (v. 17).

(x) Cap. 66:1-24. Iahveh respinge formele interzise de închinare sacrificială (v. 1-4), Sionul este glorificat iar păcătoșii sînt pedepsiți (v. 5-24).

II. Originea, alcătuirea, autorul

a. Activitatea literară a lui Isaia

Ni se dau puține informații cu privire la activitatea literară a lui Isaia. În 8:1 este dată doar o inscripție scurtă („Maher-șalal-haș-baz"); 8:16 ar trebui înțeles în sens figurat; 30:8 s-ar putea referi la scrierea afirmației scurte din v. 7, „Zarvă fără nici o ispravă", deși este posibil ca să fi scris un pasaj mai mare. Referirea la „cartea Domnului" în 34:16 dă de înțeles că profeția anterioară din cap. 34 a fost scrisă. Stilul personal din cap. 6 și 8 pledează în favoarea presupunerii că aceste cap. au fost scrise chiar de Isaia; totuși, trebuie remarcat că în cap. 7 se vorbește despre Isaia la persoana a treia (*cf.* cap. 20).

Este foarte probabil ca Isaia însuși să fi scris mai multe profeții decît cele menționate mai sus. În favoarea acestei concluzii pledează standardul ridicat cît și unitatea limbajului și a stilului care pot fi luate în considerație. Dar dacă Isaia însuși ar fi avut o contribuție substanțială la compunerea cărții sale, structura ei probabil că ar fi fost mai clară decît este cazul în prezent.

Cap. 36-39 sînt în esență paralele cu 2 Împ. 18:13-20:19. În acest context ar trebui avut în vedere că potrivit cu 2 Cron. 26:22; 32:32, Isaia a fost de asemenea un scriitor istoric. Nu se poate spune cu certitudine dacă Isaia a fost autorul cap. 36-39.

b. Alcătuirea

Cartea lui Isaia nu este un șir de profeții fără legătură între ele. Există o anumită aranjare cronologică. Capitolele 2-5 constau într-o mare măsură din profeții din prima parte a activității lui Isaia. Pasajul 7:1-9:7 provine mai ales din perioada războiului dintre Siria și Efraim (734 î.d.Cr.). Cap. 18-20 ne duc la perioada 715-711 î.d.Cr., iar diferite profeții din cap. 28-37 datează din anii 705 la 701 î.d.Cr. Cea mai mare parte a cap. 40-66 constă din profeții rostite dintr-un punct de vedere exilic sau poate chiar post-exilic.

Există de asemenea o anumită aranjare tematică (vezi **I**, Schița conținutului). În această privință un loc remarcabil îl ocupă profețiile privitoare la națiuni străine, în cap. 13-23; ar trebui remarcat de asemenea că majoritatea profețiilor din aceste capitole sînt introduse de cuvintele: „Profeție împotriva..." Cap. 40-55, de asemenea, formează într-o mare măsură o unitate. Un alt aspect: în 39:6 ș.urm. există o tranziție clară de la cap. 1-39 la cap. 40-66.

Pe de altă parte, ordinea cronologică nu a fost urmată pretutindeni în carte. De exemplu, 9:8-10:4 conține probabil una dintre cele mai vechi profeții a lui Isaia; cap. 17 s-ar putea să dateze din perioada

imediat înainte de 734 î.d.Cr., adică, aproape de data din cap. 7; 28:1-6 conține o profeție de la început. Ar trebui observat de asemenea că deși profețiile rostite din punctul de vedere exilic apar în principal în cap. 40 ș.urm., cap. 35 presupune de asemenea o perioadă de exil; am putea fi obligați să tragem concluzia că și cap. 56-66 stau alături de alte profeții a căror perspectivă este pre-exilică (*de ex.*, 56; 9-57:13), exilică (*de ex.*, cap. 60-62) și post-exilică (*de ex.*, cap. 58).

De asemenea, este la fel de clar că aranjarea tematică nu a fost făcută în mod consecvent în întreaga carte. Așa cum am văzut, cap. 13-23 conțin în principal profeții despre națiuni străine, dar cap. 22 formează o excepție și există alte părți în care sînt întîlnite profeții împotriva unor națiuni străine (de exemplu, profeția împotriva Asiriei în 10:5-34 este similară cu aceea din 14:24-27).

Ar trebui observat de asemenea că în 1:1; 2:1 și 13:1 există antete; dar relatarea vedeniei în care Isaia a primit chemarea de a fi profet nu vine decît în cap. 6.

Situația este complicată - mai complicată decît ne putem da seama din considerațiile pe care le-am schițat sumar mai sus. Am putea considera un lucru cert că toată cartea lui Isaia a fost construită pe baza unor colecții mai scurte. Dar în final putem spune doar că istoria compunerii cărții nu mai poate fi reconstituită. Cercetătorii au făcut diferite încercări de a urmări stadiile compunerii ei, dar nu au ajuns la concluzii convingătoare. Astfel, unii au presupus că la început cap. 1-12, 13-23, 24-27, 28-35 au format inițial colecții separate. Trebuie să recunoaștem că aceste acțiuni, în aranjarea lor actuală, formează niște unități mai *mult sau mai puțin independente*. Cîntarea din cap. 12 sau promisiunea mîntuirii din cap. 35 ar putea forma o încheiere sau concluzie adecvată pentru o colecție. Dar trebuie să admitem posibilitatea ca acest fapt să se datoreze lucrării unui redactor de mai tîrziu.

În ce privește cap. 40-55, probabil că ele conțin o colecție de profeții independente la început: este greu să presupunem că ele au format o unitate de la bun început. Pe de altă parte, în aceste cap. se repetă mereu aceleași subiecte. Aranjarea lor nu este nicidecum complet arbitrară; adică, poate fi observată o anumită ordine cronologică (vezi **I**, Schița conținutului). Mulți critici sînt de părere că aceste capitole, cel puțin în esență, provin de la un singur autor.

c. Autorul

Mulți cercetători din zilele noastre contestă că Isaia ar fi autorul unor porțiuni mari din cartea sa - nu numai în sensul că nu el le-a scris, ci în sensul că subiectul lor nu provine de la Isaia. Unii cred că o mare parte a materialului din cap. 1-35 nu îi aparține lui Isaia. Unii cercetători merg mai departe decît alții, dar în general ei sînt de acord că nu îi pot fi atribuite lui Isaia pasajele 13:1-14:23; 21; 24-27; 34-35. În plus, cercetătorii critici la adresa acestei cărți sînt practic unanimi în ideea că și cap. 40-66 nu provin de la Isaia.

Cap. 40-55 sînt considerate în principal ca aparținînd unui profet căruia i s-a dat numele Deutero-Isaia („Al doilea Isaia"). S-a susținut că profețiile lui trebuie datate între prima victorie a regelui persan Cirus (cca 550 î.d.Cr.) și cucerirea Babilonului de către Cirus, după care a urmat decretul său prin care a permis evreilor exilați să se întoarcă în țara lor (538 î.d.Cr.). Unii apără părerea că profețiile lui Deutero-Isaia ar trebui datate în perioada de după 538 î.d.Cr. Se crede că terenul de activitate al acestui profet a fost Babilonul; alții cred că a fost Palestina, Egiptul sau o altă țară.

În ce privește cap. 56-66, unii le atribuie de asemenea lui Deutero-Isaia, în timp ce alții le atribuie unui autor separat, numit Trito-Isaia („Al treilea Isaia"), care este datat fie în jurul anului 450 î.d.Cr., pe vremea lui Maleahi (*de ex.*, B. Duhm), sau prin anul 520 î.d.Cr., pe vremea lui Hagai și Zaharia (*de ex.*, E. Sellin și K. Elliger). Alții adoptă poziția că profețiile din cap. 56-66 nu provin din aceeași perioadă; unii au susținut că profețiile provin din secolul al 8-lea î.d.Cr., alții din secolul al 2-lea.

Următoarele considerații sînt relevante pentru problema cu Deutero-Isaia:

1. Mărturia unanimă a tradiției afirmă că Isaia este autorul întregii cărți. Cap. 1-39 și 40-66 ne-au parvenit ca o unitate; cap. 39:6-8 pot fi privite ca o tranziție planificată de la prima la a doua parte a cărții; Din Eclesiastul 48:24 ș.urm. este clar că Isus ben Sira (cca 200 î.d.Cr.) a considerat că Isaia a fost autorul cap. 40-66 cît și al cap. 1-39. Manuscrisele de la Qumran arată că pe vremea cînd au fost copiate (secolul al 2-lea sau 1 î.d.Cr.) cartea lui Isaia era considerată ca o unitate. Este adevărat că mărturia tradiției extra-biblice nu este hotărîtoare; după părerea autorului articolului de față nu se poate spune că VT însăși ar indica în mod neechivoc că Isaia este autorul întregii cărți. Totuși, trebuie luate în considerare două lucruri.

Mai întîi, Deutero-Isaia trebuie considerat unul dintre cei mai mari profeți ai lui Israel, dacă nu chiar cel mai mare profet; ar fi surprinzător dacă orice dovadă despre existența acestui profet ar fi fost ștearsă din tradiție în așa măsură încît pînă și numele lui să ne fie necunoscut. În al doilea rînd, dovezile din NT ocupă în mod firesc un loc special în mărturia tradiției. Pasajele următoare din cap. 40-66 sînt prezentate în NT prin expresii de genul: „ce s-a spus prin proorocul Isaia": 40:3 (în Mat. 3:3); 42:1-4 (în Mat. 12:17-21); 53:1 (în Ioan 12:38 și Rom. 10:20 ș.urm.); 53:4 (în Mat. 8:17); 65:1 ș.urm. (în Rom. 10:20 ș.urm.). La aceasta se poate adăuga că aceia care contestă că Isaia a scris cap. 40 ș.urm., contestă și cap. 13 pe temeiuri similare; dar antetul acestui capitol îl atribuie lui „Isaia, fiul lui Amoț".

2. Argumentul cel mai puternic pentru a atribui capitolele 40 ș.urm. lui Deutero-Isaia este fără îndoială faptul că aceste capitole au ca și cadru istoric perioada Exilului babilonian - mai precis, ultimii ani ai Exilului, începînd din 550 î.d.Cr. De la bun început se spune că Israel „a primit din mîna Domnului de două ori cît toate păcatele sale" (40:2). Puterea asupritoare este Babilonul (46-47), nu Asiria, cum era de așteptat pe vremea lui Isaia. Regele persan Cirus (559-529 î.d.Cr.) este menționat pe nume. În timp ce cucerirea Babilonului de către Cirus este prezisă în 43:14; 48:14 etc., în 41:1-7, 25 etc., se sugerează că el a avut deja primele succese.

S-ar putea răspunde că Duhul profeției le poate revela profeților viitorul și este adevărat că faptul acesta nu a fost luat în considerare suficient de către adepții teoriei despre Deutero-Isaia. Dar chiar și cei care acceptă fără rezerve profeția se văd confruntați aici cu cîteva dificultăți. Este de neconceput ca Isaia să fi stat în curtea Templului ca să mîngîie poporul

pentru o calamitate care nu avea să vină asupra lor decît peste mai bine de un secol. Am putea presupune că Isaia a comunicat aceste profeții cercului său de ucenici (*cf.* 8:16) - sau mai degrabă, că nu le-a rostit, ci le-a scris. Chiar și așa, se ridică întrebarea: Dacă îi atribuim lui Isaia aceste capitole, oare nu trebuie să presupunem că inspirația a luat o formă foarte „mecanică", fără să aibă nici o legătură cu gîndurile care existau în gîndirea conștientă a profetului? Sugestiile de mai jos ne pot ajuta într-o oarecare măsură să răspundem la aceste obiecții.

Isaia a scris aceste profeții în timpul domniei lui Manase. Isaia a văzut că era imposibil să apară în public în anii aceia (*cf.* 2 Împ. 21:16). Nelegiuirea a atins o asemenea culme încît Isaia și-a dat seama că judecata divină trebuia să vină (*cf.* 2 Împ. 21:10-15); de fapt, în ochii minții sale el a văzut că judecata a venit deja. Atunci Duhul profeției i-a arătat că această judecată, la rîndul ei, va avea un sfîrșit (vezi secțiunea **III.** a (ii), „Judecată și mîntuire"). Se mai poate spune că judecata pe care a văzut-o Isaia împlinită în mintea sa a fost „întîrziată" de pocăința lui Manase (2 Împ. 22-23). În afară de aceasta, este important să observăm că, potrivit cu Is. 39:5-7, Isaia a știut că va avea loc o deportare în Babilon.

Este adevărat că aceste profeții presupun ca și cadru istoric faza finală a Exilului babilonian, iar Cirus este prezentat ca unul care a intrat deja pe scena istoriei, în alte privințe autorul se exprimă mult mai puțin concret cu privire la condițiile Exilului decît ne-am fi așteptat de la cineva care a trăit în Exil.

3. A fost atrasă atenția asupra diferențelor dintre cap. 1-39 și 40-66 în ce privește limbajul, stilul și concepțiile. S-ar putea spune că în 1-39 limbajul este plastic și plin de ilustrații, în timp ce în 40-66 este adesea mai prozaic; în 40-66 aspectul cosmologic al Domniei lui Dumnezeu este mai proeminent decît în 1-39; în timp ce 1-39 vorbesc despre Mesia-Rege, în 40-66 El este înlocuit de Robul lui Iahveh. Totuși, aceste diferențe nu ne impun să renunțăm la ideea unității cărții. În afară de aceste diferențe există o serie de asemănări izbitoare. Ca exemple de acest gen am putea arăta că în cap. 1-39 nu este descrisă numai gloria lui Mesia (*cf.* 11:1 și 53:2), iar cap. 40-66 nu descriu numai pe Robul care suferă (*cf.* 42:1-7; 53:11 ș.urm.); în al doilea rînd, apelativul divin „Sfîntul lui Israel" apare de 12 ori în 1-39 și de 13 ori în 40-66 și de numai cinci ori în restul VT. Vezi de asemenea J. H. Eaton, VT 9, 1959, p. 138-157.

Paragrafele precedente au fost menite să prezinte direcțiile în care se desfășoară discuțiile cu privire la aceste probleme și argumentele pe care le aduce fiecare parte. În concluzie, nu este necesar să contestăm sau să obiectăm la faptul că Isaia a participat la compunerea cap. 40-66. Pe de altă parte, chiar și aceia care doresc să accepte în mod necondiționat mărturia Scripturii s-ar putea să ajungă la concluzia că în cartea lui Isaia sînt unele părți care nu provin de la Isaia. Probabil că așa stau lucrurile în cap. 1-39. Și în special cu privire la cap. 40-66 există motive să acceptăm această sugestie. După părerea autorului articolului de față, este acceptabil să susținem că în cap. 40-66 miezul îi aparține lui Isaia, iar ucenicii profetului (oameni care s-au simțit strîns legați de el) l-au dezvoltat mai tîrziu în spiritul autorului original. Totuși, este *imposibil să stabilim ce proporție face parte din* miezul scris de Isaia și ce proporție constituie elaborări mai tîrzii.

Vom încheia secțiunea de față cu două remarci finale.

1. În zilele noastre există o tendință dominantă de a pune un accent mare pe tradiția orală. Potrivit acestei școli de gîndire, cuvîntările profetului au fost transmise oral de către cercul lui de ucenici; în cursul acestui proces ele au fost adaptate în repetate rînduri la circumstanțele schimbătoare din vremea aceea. Dacă există vreun sîmbure de adevăr în această teorie ar trebui luată în considerare în orice încercare de a explica originea capitolelor 40-66. Ne-ar putea duce la concluzia că în cap. 40-66 există un miez care *provine de la Isaia, dar acest miez nu mai poate fi* distins.

2. Ar trebui să ne aducem aminte că aceia care contestă că Isaia a scris în întregime cap. 40-66 presupun adesea că autorul acestor cap. a provenit din școala lui Isaia. Se recunoaște că în ciuda tuturor argumentelor despre diversitatea autorilor, există o afinitate strînsă între cap. 1-39 și 40-66. Vezi, de ex., ce s-a spus mai sus cu privire la apelativul „Sfîntul lui Israel".

III. Mesajul cărții

Încă din vechime Isaia a fost considerat cel mai mare dintre profeții VT. El a fost numit „vulturul între profeți", „Evanghelistul Vechiului Legămînt" etc. Cartea lui nu numai că are un stil și o concepție înaltă, ci este de asemenea bogată în conținutul spiritual.

a. Cap. 1-39

În încercarea de a schița mesajul acestor capitole am putea începe cu apelativul divin „Sfîntul lui Israel" (care, așa cum am văzut, este caracteristic pentru Isaia) și cu numele unuia dintre fiii lui Isaia, Șear-Iașub, „O rămășiță se va întoarce".

Faptul că Dumnezeu este Cel Sfînt a fost înscris cu litere de neșters în inima lui Isaia ca rezultat al vedeniei sale inaugurale (6:3). După cum Amos a fost numit profetul neprihănirii iar Osea profetul dragostei pline de bunătate, tot așa Isaia a fost numit profetul sfințeniei (*cf.* 1:4; 5:16, 24; 8:14; 10:17, 20; 12:6; 17:7; 29:23; 30:11 ș.urm.; 31:1; 37:23, etc.). Dumnezeu este Cel Sfînt; aceasta înseamnă că El este înălțat atît de mult deasupra creaturilor Sale încît este complet diferit de ele, nu numai prin perfecțiunea Sa morală (*cf.* 6:5) ci și prin puterea Sa, mînia Sa, dragostea Sa, credincioșia Sa și toate virtuțile Sale (*cf.* 29:16; 31:3). Sfințenia lui Iahveh este însăși esența ființei Sale divine, care îi face pe oameni să tremure înaintea Lui atunci cînd I se închină.

Acest Dumnezeu sfînt S-a asociat într-un mod special cu Israel (1:2; 5:1 ș.urm. etc.) și în mod deosebit cu casa lui David (8:13; 11:1 etc.). El locuiește în mijlocul lui Israel, pe Mt. Sion (8:18; 11:9 etc.).

Faptul că Dumnezeu este „Sfîntul lui Israel" implică o încordare constantă în relația dintre El și poporul Său. Pe de-o parte, El tună și fulgeră împotriva păcatului lui Israel; pe de altă parte, El nu rupe legămîntul Său cu Israel. De aceea este dată asigurarea: „O rămășiță se va întoarce". Aceasta înseamnă, mai întîi că va veni o judecată și va scăpa numai o rămășiță. Dar înseamnă de asemenea că cel puțin o rămășiță va supraviețui, o rămășiță se va întoarce (în patria sa). În mînia Sa Dumnezeu Își aduce aminte de îndurarea Sa. Este posibil să traducem de asemenea:

„O rămășiță se întoarce la Dumnezeu, își schimbă gîndirea"; întoarcerea și izbăvirea ei au loc pe calea convertirii. Această doctrină despre o rămășiță ocupă un loc proeminent în propovăduirea lui Isaia încă de la bun început (6:13). Se poate ca el să fi văzut începuturile rămășiței în cercul ucenicilor săi, în mijlocul cărora s-a retras din viața publică pentru o perioadă îndelungată la un stadiu de început al lucrării sale (8:16-18).

Putem dezvolta acum cîteva dintre implicațiile învățăturii lui Isaia pe care am schițat-o mai sus.

(i) Cerințele lui Dumnezeu și păcatul lui Israel. Sfîntul lui Israel cere poporului Său să-L sfințească (8:13) punîndu-și încrederea numai în El, ascultînd de poruncile Lui și luînd aminte la cuvintele profeților Săi. Întrucît Iahveh a făcut un legămînt cu Israel, păcatul lui Israel este în esență apostazie (1:2-4; 30:1-9 etc.). În loc să păstreze umilința care se cuvine să o aibă în prezența Sfîntului lui Israel, ei sînt mîndri și frivoli (2:6 ș.urm.; 3:8; 5:15 ș.urm.; 22:1 ș.urm.; 28:15 ș.urm.; 29:14 ș.urm.; 32:9 ș.urm. etc.). Isaia a insistat în repetate rînduri că păcatul, indiferent care este sfera în care este comis, este în primul rînd un păcat împotriva lui Dumnezeu.

Isaia a condamnat închinarea păcătoasă (deși acest mesaj nu ocupă un loc atît de proeminent ca și în propovăduirea lui Osea); el condamnă ritualul care se limitează la lucruri exterioare (1:10 ș.urm.; 29:13 ș.urm.), condamnă aducerea jertfelor pe înălțimi (1:29), închinarea păgînă (2:6-8; 17:7 ș.urm.; 30:22; 31:7 etc.; vezi și 8:19).

Mai ales în timpul primilor ani ai propovăduirii sale el a vorbit cu asprime împotriva păcatelor din domeniul social - asuprirea celor fără apărare, luxul nesăbuit, beția etc. (vezi de ex. 1:15-17, 21-23; 3:14 ș.urm., 16 ș.urm.; 5:7-8, 11 ș.urm., 14, 22 ș.urm.; 10:1 ș.urm.; 28:7 ș.urm.; 32:9 ș.urm.). În acest context ne putem gîndi la influența posibilă a lui Amos.

În domeniul politic, cerința dominantă a lui Isaia este încrederea în Sfîntul lui Israel (7:9 ș.urm.; 8:12 ș.urm.; 10:20; 17:7; 28:16; 30:15 etc.). Care au fost consecințele în politica practică? Isaia nu a pledat niciodată în favoarea lipsei de apărare, ci a rostit avertismente repetate împotriva intrării în alianțe, în special cu Egiptul (14:28-32; 18; 20; 30:1-7; 31:1-3). Abținerea de la participarea activă în politica modială, în acele circumstanțe, ar fi fost o cerință a diplomației (*de ex.* 36:5 ș.urm.), dar avertismentele lui Isaia nu trebuie atribuite percepției sale politice extrem de sensibile, ci revelației divine (vezi de asemenea 30:1). Se poate ca avertismentele lui Isaia să fi fost urmate uneori; nu am aflat despre nici un conflict între Asiria și Iuda în perioada 714-711 î.d.Cr. Dar adesea oamenii nu l-au ascultat. Atitudinea lui Ahaz, de pildă, este arătată clar în cap. 7 (*cf.* 2 Împ. 16:7 ș.urm.); cu privire la perioada lui Ezechia, vezi 29:15; 30:1 ș.urm.; 31:1 ș.urm.; 36:4 ș.urm. (*cf.* 2 Împ. 18:7).

(ii) Judecată și mîntuire. Se obiectează adesea că propovăduirea judecății și mîntuirii în Is. 1-39 conține contradicții inerente. De aici se trage concluzia că diferite părți din aceste capitole nu ne parvin de la Isaia, sau că părerile lui Isaia au suferit schimbări; de exemplu, se face distincție în lucrarea lui între o perioadă pro și una anti-asiriană. Dar s-a spus deja că în titlul „Sfîntul lui Israel" este inclusă o tensiune inevitabilă. După cum cere situația, aceasta poate însemna că El protejează Israelul și Ierusalimul, cetatea Templului, cetatea regală; poate însemna că El rostește o judecată directă împotriva Israelului și Ierusalimului. De aceea atunci cînd Isaia predică judecată și mîntuire nu trebuie să fim surprinși dacă Isaia nu pune accentul pe același aspect (*cf.* 28:23-29; se poate spune pe bună dreptate că această pildă ocupă un loc central în propovăduirea lui Isaia). Nota persistentă din propovăduirea sa este cea care i-a fost revelată la început, în vedenia inaugurală (6:11-13). O judecată minuțioasă și completă avea să vină asupra lui Iuda și asupra Ierusalimului (3:1-4:1; 5:1-7, 8-24; 32:9-14 etc.); asirienii sînt menționați în acest context (5:26-30; 7:17 ș.urm.; 8:5-8 etc.).Această judecată este descrisă uneori ca o judecată purificatoare (1:24 ș.urm.; 4:2 ș.urm.), deoarece prin această judecată și în urma ei, o rămășiță va fi mîntuită și pentru această rămășiță se întrevede un viitor triumfător (4:2 ș.urm.; 10:20 ș.urm.), etc.). dar acesta nu este singurul lucru care trebuie menționat aici. Judecata minuțioasă și completă a Ierusalimului nu avea să vină imediat. Lui Isaia i s-a permis să profețească faptul că atacul lui Pecah și Rețin împotriva Ierusalimului avea să eșueze (7:1-8:4), că asirienii aveau să invadeze Iuda și aveau să cauzeze o suferință mare pentru Ierusalim, dar la rîndul lor ei aveau să fie loviți de judecata divină și nu li se va permite să cucerească Ierusalimul (8:9 ș.urm.; 10:5-34; 14:24-32; 18; 29:1-8; 31:4 ș.urm.; 37:6 ș.urm., 21-35). O afirmație nu o contrazice pe cealaltă. (Trebuie remarcat de asemenea că înainte de profețiile întăritoare din 37:6 ș.urm., 21-35, Sanherib s-a purtat cu viclenie, 30:1 ș.urm.; cf. 2 Împ. 18:14 ș.urm., și a hulit pe Sfîntul lui Israel.) Faptul că profețiile lui Isaia pe această temă nu se contrazic în mod inerent este arătat de asemenea de împlinirea lor. Asirienii au cauzat multă suferință Ierusalimului în 701 î.d.Cr., dar nu l-au putut cuceri; mai tîrziu avea să cadă asupra Ierusalimului o judecată completă, prin mîna babilonienilor. Isaia nu spune nicăieri că asirienii ar fi executorii judecății complete împotriva Ierusalimului; mai tîrziu el a prezis că aveau să vină babilonienii (39:5 ș.urm.). În fine, unele profeții, cum sînt cele din 5:14 ș.urm., își găsesc împlinirea completă numai în judecata escatologică (vezi mai jos, sub-secțiunea (iv)).

În acest context ar trebui menționate și chemările profetului la pocăință. Într-un sens, vestirea judecății și mîntuirii este condiționată; dacă ei își împietresc inimile va veni judecata; dacă se pocăiesc, vor avea parte de iertare și mîntuire (1:16 ș.urm.; 30:15 ș.urm. etc.). Dar acest anunț este condiționat numai într-un sens; deoarece lui Isaia i s-a revelat încă în vedenia inaugurală că Iahveh a hotărît să judece pe Iuda; masa mare a poporului s-a adîncit atît de mult în păcatele sale încît propovăduirea lui Isaia nu avea să aibă un alt efect decît să împietrească și mai mult inimile lor (6:9 ș.urm.). De asemenea, nu există incertitudine cu privire la salvarea viitoare. Și întocmai cum propovăduirea lui Isaia, prin faptul că a împietrit inimile ascultătorilor săi, a contribuit la pregătirea Israelului pentru judecată, tot așa a contribuit la amînarea judecății, la salvarea Ierusalimului și la formarea unei rămășițe asupra căreia Iahveh a avut în plan să reverse mîntuirea Sa.

Mîntuirea proclamată de Isaia include izbăvirea Ierusalimului dintr-un necaz mare, dar izbăvirea nu înseamnă salvare deplină. Salvarea promisă, în sensul cel mai larg, este bazată pe iertarea păcatelor (cf.

1:18; 6:5 ș.urm. etc.) și constă dintr-o înnoire a inimii (*cf. de ex.* 32:15 ș.urm.), o viață trăită potrivit cu poruncile lui Dumnezeu, o viață încununată cu prosperitate și glorie. Sionul avea să ocupe un loc central în această salvare, dar și celelalte națiuni aveau să ia parte (*cf.* 1:19, 26 ș.urm.; 2:2-5; 4:2-6; 33:13 ș.urm.). Ar trebui să menționăm aici în mod special profețiile mesianice care sînt de o importanță deosebit de mare (*cf.* 9:1-7; 11:1-10, unde întîlnim un contrast puternic cu imperiul asirian descris în 10:5 ș.urm.; *cf.* și 16:5; 28:16 ș.urm.; 32:1 ș.urm.; 33:17; profeția despre Emanuel, în 7:14, este de asemenea mesianică, așa cum arată citarea ei în Mat. 1:22 ș.urm.; cum indică indirect v. 16). În aceste profeții Isaia folosește în mod firesc termeni din VT - Mesia este descris ca regele lui Israel și este enunțată ideea că El va elibera pe poporul său de asirieni (9:3; *cf.* 11:1 ș.urm., cu profeția anterioară) - dar prin acești termeni el face o descriere glorioasă a salvării viitoare, despre care creștinii recunosc că a început cu prima venire a lui Cristos, iar împlinirea ei deplină va avea loc la a doua Lui venire (*cf.* 11:9 etc.).

(iii) Sfîntul lui Israel și națiunile. Faptul că Iahveh este singurul Dumnezeu adevărat este afirmat mai apăsat în cap. 40 ș.urm. decît în 1-39, dar cu toate acestea este subliniat destul de clar în prima parte a cărții (*cf.* 2:8; 30:22; 37:16 etc.). Iahveh este Domnul întregului pămînt (6:3). Tot ce ce întîmplă este lucrarea Lui, împlinirea hotărîrilor Lui (5:12, 19; 14:24, 26-37:26 etc.). El conduce istoria lui Israel și a tuturor națiuilor. Asiria este toiagul mîniei Sale (10:5 ș.urm.; *cf.* 5:26; 7:17 ș.urm.; 8:7 ș.urm. etc.); dar deoarece asirienii au urmărit propriile lor ambiții (10:7 ș.urm.), datorită mîndriei, violenței, cruzimii și necredinței lor, datorită hulirii lui Iahveh, și ei aveau să fie judecați (8:9; 10:5 ș.urm.; 14:24-27; 18:4-6; 29:1-8; 30:27-33; 31:8 ș.urm.; 33:1 ș.urm.; 36-37 etc.). Vezi de asemenea profețiile cu privire la Babilon (13-14; 21: 1-10), Moab (15-16; *vezi și* 25:10 ș.urm.), *Etiopia* și Egipt (18-20), Edom (21:11ș.urm.; 34) și alte națiuni. Ar trebui să observăm de asemenea că Isaia nu prezice numai dezastrul ci și binecuvîntarea națiunilor - de ex., în marea profeție din 19:18-25, unde se face promisiunea că Egiptul, Asiria și Israelul vor fi împreună martori pentru Iahveh (*cf.* 16:1 ș.urm.; 18:7; 23: 15-18, cît și 2:2-5; 11:10 etc.).

(iv) Cap. 24-27. Aceste capitole, care formează un epilog la cap. 13-23, trebuie menționate în mod special pentru descrierea elocventă a judecății lumii (24) și a *mîntuirii mari pe care o va realiza Dumnezeu* (toate națiunile vor avea parte în mîntuirea aceasta: „El nimicește moartea pe vecie"- *cf.* 25:6 ș.urm.), și mai sînt importante pentru că vorbesc despre învierea celor neprihăniți (26:19).

b. Capitolele 40-55

Ierusalimul zace în ruină, Israelul este exilat în Babilon și Exilul a durat multă vreme. Poporul Israel este într-o strîmtorare mare (42:22; 51:18 ș.urm.), mînia lui Iahveh împotriva lor apasă greu din cauza păcatelor lor (40:2; 42:24 ș.urm.; 51:17 etc.); ei cred că El a uitat de ei (40:27; 49:14). Unii dintre ei au ajuns să considere locul exilului ca și patria lor (55:2). Dar profetul promite că Iahveh este pe punctul să elibereze pe poporul Său și îi îndeamnă să creadă în promisiunea Lui.

(i) *Sfîntul lui Israel poate să ajute* (41:14, 16, 20; 43:3, 14 ș.urm.; 45:11; 47:4; 48:17; 49:7; 55:5). Avînd în vedere ce s-a spus mai sus, nu este surprinzător că nicăieri în VT nu este accentuat cu mai multă tărie decît în aceste capitole faptul că Iahveh este singurul Dumnezeu adevărat, că numai El poate ajuta (*cf.* 41:1 ș.urm., 21 ș.urm.; 43:10 ș.urm.; 44:6, 8; 45:5, 14, 18, 21 ș.urm.; 46:9 etc.). Încrederea în alți zei este zadarnică, închinarea înaintea idolilor este un păcat (40:18 ș.urm.; 41:7, 29; 42:8, 17; 44:6-20, 25; 45:20; 46:1 ș.urm.; 47:9 ș.urm.). El este cu mult mai presus decît toate creaturile Sale; El a creat toate lucrurile (lucrul acesta este accentuat în cap. 40-55 mai mult decît în 1-39) și El conduce cursul tuturor lucrurilor (*cf.* 40:12-26) care formează introducerea la v. 27-31; 41:4; 43:13; 44:7; 48:13 etc.). El este Dumnezeul etern (40:28; 41:4; 43:10; 44:6; 48:12); El acționează după buna Sa plăcere (45:9 ș.urm.) și este cert că hotărîrea Lui se va împlini (44:28; 46:10 etc.). Cuvîntul Său, rostit prin gura profeților Săi, nu se va întoarce „fără rod" - fără să-și împlinească misiunea (40:6-8; 55:10 ș.urm.). Chiar și cuceritorul unei lumi întregi, cum este Cirus, este doar o unealtă în mîna lui Dumnezeu, pentru împlinirea scopurilor Sale (41:1 ș.urm., 21-29; 43:9-15; 44:24-45:13; 46:8-13; 48:12-16).

(ii) Sfîntul lui Israel vrea să ajute. Israel nu a meritat ajutorul Lui; Israel s-a dovedit nevrednic (43: 22 ș.urm., etc.). Dar Israel este poporul Lui (40:1 etc.; *cf.* de ex. 43:15; 44:2) și Numele și reputația Lui este implicată în izbăvirea Israelului (48:1-11 etc.). Relația lui cu Israelul cu Sionul, este comparată cu legătura stabilită prin căsătorie (50:1; 54:5 ș.urm.). El a ales pe Israel dintre toate națiunile (41:8 ș.urm.; 48: 10 etc.) și Israel este slujitorul Lui - un titlu care implică atît un privilegiu (41:8 ș.urm. etc.) cît și o misiune (43:10 etc.). Dragostea Lui este îndreptată în mod neschimbător spre Israel, spre Sion (40:11; 43:3 ș.urm.; 46:3 ș.urm.; 49:15 ș.urm. etc.) și neprihănirea (dreptatea) Lui este garanția eliberării Israelului (*de ex.* 41:10; 45:24).

(iii) Sfîntul lui Israel va ajuta în mod sigur. Mîntuirea viitoare este descrisă în culori luminoase. Temeiul acestei mîntuiri și, în același timp, esența ei, constă în abaterea mîniei Lui, iertarea păcatului lui Israel (40:2; 43:25; 44:22; 51:21 ș.urm., etc.). El îl *folosește pe Cirus ca pe un instrument pentru a inaugura salvarea.* Cirus este descris în termeni remarcabili, ca „unsul" lui Iahveh (45:1), ca omul pe care-l „iubește" El (48:14 etc.). Babilonul este răsturnat de Cirus (46-47; *cf.* 43:14; 48:14); Israelul este eliberat și copiii lui exilați sînt adunați din toate țările în care au fost împrăștiați și se întorc în Canaan (43:1-8, 18-21; 48:20 ș.urm.; 49:24-26; 52:11 ș.urm. etc.). Iahveh Se întoarce la Sion (40:9-11; 52:7 ș.urm.), Sionul este locuit din nou (49:17-23; 54:1 ș.urm.), reconstruit (44:28; 45:13; 54:11 ș.urm.) și ocrotit (54:14-17).

Observați în special aspectele următoare. 1. Această lucrare de izbăvire este descrisă ca o nouă creație (41:20; 45:8; *cf.* 45:18). Minunile care au caracterizat Exodul din Egipt urmează să fie repetate acum pe o scară mai mare (43:16 ș.urm.; 48:21; 51:9 ș.urm. etc.). 2. Profetul vede tot viitorul ca o unitate. Eliberarea Israelului din exil este privită ca începutul *erei mărețe de mîntuire, în care toate lucrurile vor fi* înnoite. Aici se poate menționa că înaintarea Israelului

spre patrie este însoțită de o serie de minuni în natură (41:17 ș.urm.; 43:18-21; 48:21; 49:9 ș.urm.; 55:12 ș.urm.; *cf.* 54:13). 3. Se subliniază în repetate rînduri că scopul major al tuturor acestor lucruri este lauda și gloria lui Dumnezeu (41:20; 43:21; 44:23; 48:9-11 etc.).

Profetul își folosește toată energia pentru a convinge poporul să accepte și să creadă această promisiune de binecuvîntare; vezi în special sfîrșitul cap. 55. El încearcă să-i convingă arătîndu-le măreția lui Iahveh în natură și în istorie. El pune întrebări directe și îi provoacă să intre într-o dezbatere (*cf.* de ex. 40:12-31; 49:14 ș.urm.). El provoacă de asemenea popoarele păgîne și zeii lor: oare pot face acești zei ceea ce face Dumnezeul lui Israel? Dumnezeul lui Israel este Cel care l-a chemat în ființă pe Cirus și l-a ridicat pentru ca să fie instrumentul Lui pentru eliberarea Israelului. Prin urmare, Dumnezeul lui Israel este singurul care poate prevesti rezultatul acțiunilor lui Cirus. La fel de sigur cum este faptul că Iahveh a făcut să se întîmple „lucrurile de demult" - adică, la fel de sigur cum a împlinit lucrurile pe care le-a prevestit în zilele din vechime - la fel de sigur este că El va face să se împlinească „lucrurile noi", promisiunile pe care le face acum prin profetul Său (41:1 ș.urm., 21-29; 43:9-15; 44:6-45:25; 46:8-13; 48:12-16; *cf.* 42:9; 48:1-11). Profetul nu furnizează dovezi în sensul strict al cuvîntului, ci face un apel puternic la minte, inimă și conștiință.

Toate aceste lucruri subliniază universalismul acestor capitole. Iahveh, Creatorul universului, conduce evenimentele din lume, inclusiv cariera victorioasă a lui Cirus. El mustră națiunile, în special Babilonul, pentru ostilitatea lor față de Israel și pentru idolatria lor (41:11-16; 42:13, 17; 46; 47). Scopul spre care îndreaptă El cursul lumii este rezumat în cuvintele: „Orice genunchi se va pleca înaintea Mea și orice limbă va jura pe Mine" (45:23); în această slujire a lui Iahveh constă și mîntuirea națiunilor pămîntului; *cf.* de ex. 42:10-12; 45:6, 22-24; 51:4 ș.urm.

(iv) Cu privire la „Cîntările Robului" (42:1-7; 49:1-9a; 50:4-11; 52:13-53:12), vezi *ROBUL DOMNULUI.

c. Capitolele 56-66

În aceste ultime capitole următoarele aspecte sînt demne de remarcat.

1. Iahveh este prezentat ca Dumnezeul cel viu. El este de temut în mînia Sa (59:16 ș.urm.; 63:1-6), dar El se apleacă cu bunătate spre poporul Său, arată îndurare față de ei și le redă mîngîierea; El își găsește plăcerea în Sion (57:15 ș.urm.; 60:10; 61:1 ș.urm.; 62:4 ș.urm.; 63:7, 15; 65:1 ș.urm., 8, 19; 66:2, 13). Faptul că El nu este o forță inflexibilă sau inexorabilă este arătat în mod emoționant în felul în care a tratat pe Israel în zilele din trecut (63:8 ș.urm).

2. Un puternic contrast este realizat între aceia din Israel care Îl iubesc pe Dumnezeu și cei care nu ascultă de El (*de ex.* 57:1; 65:13 ș.urm.; 66:5; *cf.* 65:8).

3. S-a spus frecvent, dar fără justificare, că cel puțin în unele părți din această secțiune finală a cărții este manifestat un spirit legalist și naționalist. Este adevărat că se afirmă clar necesitatea neprihănirii pentru ca oamenii să aibă parte de mîntuirea viitoare și uneori este accentuată importanța respectării sabatului (*cf. de ex.*, 56:1-8). Dar aceasta nu are ca scop impunerea unui spirit de ceremonialism sau legalism; dimpotrivă, un asemenea spirit este condamnat cu tărie (*cf.* 58-66:1, 5) iar atitudinea de umilință este lăudată în repetate rînduri (*cf. de ex.* 57:15; 61:2 ș.urm.; 66:2). În ce privește glorificarea Sionului (*cf. de ex.* 60:4 ș.urm.; 61:5 ș.urm.; 66:20), nu este vorba de o simplă izbucnire de naționalism. Sionul nu este doar capitala țării lui Iuda, ci locuința lui Dumnezeu; și neamurile care se întorc la El au parte de mîntuirea Lui (*de ex.* 56:1-8; 60:3).

BIBLIOGRAFIE. Vezi Introducerile la VT și Comentariile - de ex. E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*, 1, 1941 (1960), 2, 1943; I. W. Slotki, *Isaiah, Soncino Bible*, 1949; R. B. Y. Scott, G. D. Kilpatrick, J. Muilenburg, H. S. Coffin, „Isaiah", *IB*, 5, 1956; J. Mauchline, *Isaiah 1-39, TBC*, 1962; C. R. North, *Isaiah 40-55, TBC*, 1964; D. R. Jones, *Isaiah 56-66 and Joel, TBC*, 1964; C. R. North, *The Second Isaiah*, 1964; E. J. Young, *The Book of Isaiah, NIC*, 1, 1965, 2, 1969, 3, 1972; H. C. Leupold, *Exposition of Isaiah* I (cap. 1-39), 1968; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, AB, 1968; O. Kaiser, *Isaiah 1-12, OTL*, 1972, *Isaiah 13-39, OTL*, 1974; C. Westermann, *Isaiah 40-66, OTL*, 1969; C. Westermann, *Isaiah 40-66, OTL*, 1969; A. S. Herbert, *Isaiah 1-39, CBC*, 1973. Vezi de asemenea O. T. Allis, *The Unity of Isaiah*, 1950.

N.H.R.

ISMAEL (Ebr. *yišmā'ē'l*, „Dumnezeu aude"). **1.** Fiul lui Avraam și Agar, servitoarea egipteană a lui Sara. Cînd Sara și-a dat seama că era stearpă, a dat-o lui Avraam pe slujitoarea sa ca să zămislească pentru ea (Gen. 16:2). Un exemplu de acest obicei antic a fost descoperit recent în tăblițele de la *Nuzi (*ANET*, p. 220). După ce a rămas însărcinată de la Avraam, Agar a început să o disprețuiască pe Sara, care a izgonit-o de acasă, cu consimțămîntul reticent al lui Avraam. În drum spre Egipt ea s-a întîlnit cu îngerul lui Iahveh care i-a spus să se întoarcă și să se supună față de Sara. El i-a dat de asemenea promisiunea că sămînța ei va fi înmulțită prin fiul ei Ismael, care avea să fie „ca un măgar sălbatic printre oameni" (16:12; *cf.* Iov 39:5-8). Ismael s-a născut cînd Avraam avea 86 de ani, la 11 ani după sosirea lui în Canaan (16:15-16; *cf.* 12:4). 13 ani mai tîrziu atît Ismael cît și tatăl său au fost tăiați împrejur, în semn de ascultare față de porunca lui Dumnezeu (17:25-26). Dar în aceeași zi Dumnezeu i-a promis lui Avraam un fiu de la Sara. Faptul că el și-a legat de multă vreme toate speranțele de Ismael l-a făcut să strige: „Să trăiască Ismael înaintea Ta" (17:18). Atunci Dumnezeu l-a asigurat că Ismael va da naștere la doisprezece prinți și în ultimă instanță la un popor mare (17:20; *cf.* 16:10; 25:13-16). Cînd Ismael avea vreo 16 ani a avut loc o sărbătoare mare cu prilejul înțărcării lui Isaac (21:8). Ismael a dat glas invidiei sale față de „copilul promisiunii" (Rom. 9:7-9) prin faptul că „a rîs de el". Apostolul Pavel folosește verbul „a persecutat" *(ediōke)* pentru a descrie acest act (Gal. 4:29) și construiește pe baza lui o alegorie extinsă cu privire la opoziția dintre oamenii religioși legaliști și cei care sînt „născuți din Duhul" (Gal. 4:21-31). Sara a insistat ca atît Ismael cît și Agar să fie izgoniți de acasă, iar Avraam a consimțit numai după ce Domnul i-a revelat că „numai din Isaac va ieși o sămînță care va purta cu adevărat numele tău" (Gen. 21:12). Agar și fiul ei aproape că au murit de sete în pustia Beerșeba, pînă cînd un înger al lui Iahveh i-a

arătat un izvor de apă, ca răspuns la strigătul lui Ismael. Ismael a devenit un arcaș, s-a căsătorit cu o egipteancă și a dat naștere la doisprezece prinți (25: 12-16). Esau s-a căsătorit cu una dintre fiicele lui Ismael (28:9; 36:3, 10). El a fost alături de Isaac la înmormîntarea tatălui lor și a murit la vîrsta de 137 de ani (25:9, 17).

2. Un urmaș al lui Saul și Ionatan, fiul lui Ațel (1 Cron. 8:38; *cf.* 9:44). **3.** Un bărbat din Iuda, tatăl lui Zebadia care a fost un funcționar înalt la curtea regelui Iosafat (2 Cron. 19:11). **4.** Fiul lui Iohanan, un căpitan peste o sută care a luat parte la conspirația împotriva Ataliei (2 Cron. 23:1). **5.** Un fiu al preotului Pașhur. El a fost unul dintre cei pe care Ezra i-a obligat să se despartă de soțiile lor străine (Ezra 10:22).

6. Fiul lui Netania, din familia regală a lui Iuda, care l-a omorît pe Ghedalia la 2 luni după distrugerea Ierusalimului în 586 î.d.Cr. Cînd Ghedalia a fost desemnat de Nebucadnețar guvernator al lui Iuda, mulți evrei s-au adunat la Mițpa ca să fie în siguranță. Printre aceștia, însă, a fost și Ismael, care a fost invidios pe Ghedalia și a acceptat să fie angajat de Baalis, regele Amonului, ca să comploteze omorîrea guvernatorului. În ciuda avertismentelor lui Iohanan, Ghedalia s-a încrezut în Ismael și l-a invitat împreună cu zece din oamenii săi la un banchet. Ei au folosit ocazia pentru a-l omorî pe Ghedalia și pe toți ceilalți de la Mițpa. Două zile mai tîrziu au omorît un grup de pelerini evrei și au plecat spre Amon cu mulți prizonieri, inclusiv Ieremia și fiicele regelui. Ei au fost urmăriți de Iohanan și alți căpitani și au fost înfrînți la Gabaon. Prizonierii au fost eliberați, dar Ismael și opt dintre oamenii săi au reușit să scape la Amon (2 Împ. 25:25; Ier. 40:7-41:18).

BIBLIOGRAFIE. H. C. Leupold, *Exposition of Genesis*, 1942; C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, I, *The Pentateuch*, 1949; J. J. David, *Paradise to Prison*, 1975; H. C. White, *ZAW* 87, 1975, p. 267-306. J.C.W.

ISPĂȘIRE. Cuvîntul acesta apare în VT și corespunde cuvintelor din familia *krp*; în NT este întîlnit o singură dată, ca traducere a termenului *katallagē* (care este tradus mai bine prin„împăcare" sau „reconciliere"). Folosirea termenului în teologie denotă lucrarea lui Cristos prin care a rezolvat problema pusă de păcatul omului și lucrarea de aducere a păcătoșilor într-o relație bună cu Dumnezeu.

I. Nevoia de ispășire

Nevoia de ispășire este determinată de trei lucruri: universalitatea păcatului, gravitatea păcatului și incapacitatea omului de a rezolva problema păcatului. Primul aspect este atestat în multe locuri: „Nu este om *care să nu păcătuiască*" (2 *Împ. 8:46); „Nu este nici* unul care să facă binele, nici unul măcar" (Ps. 14:3); „Pe pămînt nu este nici un om fără prihană, care să facă binele fără să păcătuiască" (Ecl. 7:20). Isus i-a spus tînărului bogat: „Nimeni nu este bun decît Unul singur, Dumnezeu" (Marcu 10:18), iar Pavel scrie: „Toți au păcătuit și sînt lipsiți de slava lui Dumnezeu" (Rom. 3:23). Ar putea fi citate multe alte texte.

Gravitatea păcatului este văzută în pasaje care arată repulsia lui Dumnezeu față de păcat. Habacuc se roagă: „Ochii Tăi sînt așa de curați că nu pot să vadă răul și nu poți să privești nelegiuirea" (Hab. 1:13). Păcatul desparte pe om de Dumnezeu (Is. 59:2; Prov. 15:29). Isus a spus despre un păcat - hula împotriva Duhului Sfînt - că nu va fi iertat niciodată (Marcu 3:29), iar despre Iuda a spus: „Mai bine ar fi fost pentru el să nu se fi născut" (Marcu 14:21). Înainte de a fi mîntuiți oamenii sînt „străini, vrăjmași prin gîndurile și faptele lor rele" (Col. 1:21). Pentru păcătoșii care nu se pocăiesc rămîne doar „o așteptare înfricoșată a judecății și văpaia unui foc, care va mistui pe cei răzvrătiți" (Evr. 10:27).

Omul nu poate soluționa problema. El nu-și poate ascunde păcatul (Num. 32:23) și nu se poate curăți singur (Prov. 20:9). Nici o faptă a legii nu-l va face pe om să fie în stare să stea înaintea lui Dumnezeu justificat (Rom. 3:20; Gal. 2:16). Dacă s-ar baza numai pe sine, omul nu ar fi mîntuit niciodată. Probabil că cea mai importantă dovadă despre acest lucru este însăși ispășirea. Dacă Fiul lui Dumnezeu a venit pe pămînt ca să-i mîntuie pe oameni înseamnă că oamenii erau păcătoși și situația lor era cu adevărat gravă.

II. Ispășirea în Vechiul Testament

Prin urmare, Dumnezeu și omul sînt înstrăinați datorită păcatului omului, fără speranță de împăcare, și din partea omului nu există nici o cale de reabilitare. Dar Dumnezeu este Cel care oferă o cale. În VT se spune de *obicei că ispășirea este obținută prin jertfe,* dar nu trebuie să uităm că Dumnezeu spune despre sîngele ispășitor: „Vi l-am dat ca să-l puneți pe altar, ca să slujească de ispășire pentru sufletele voastre" (Lev. 17:11). Ispășirea este obținută nu datorită valorii inerente a victimei jertfite, ci pentru că aceasta este calea hotărîtă de Dumnezeu pentru obținerea ispășirii. Jertfele ne îndreaptă privirile spre anumite adevăruri privitoare la ispășire. Astfel, victima trebuie să fie întotdeauna fără pată, fapt care indică necesitatea perfecțiunii. Victima costă ceva, căci ispășirea nu este ieftină și păcatul nu trebuie privit niciodată cu ușurință. Lucrul acesta este scos în relief în parte prin referirile la *sînge, în parte prin caracterul general al ritualului propriu-zis și în parte prin alte referiri la ispășire. Există cîteva referiri la ispășire, fie efectivă fie contemplată, făcută prin alte mijloace decît cele rituale și în fiecare caz ele indică moartea drept cale de ispășire. Asftel, în Exod. 32:30-32 Moise încearcă să facă ispășire pentru păcatul poporului și pentru acest scop Îi cere lui Dumnezeu să-i șteargă numele din cartea în care este scris. Fineas a făcut o ispășire *prin omorîrea cîtorva oameni care au păcătuit (Num.* 25:6-8, 13). Ar putea fi citate alte pasaje. Este clar că în VT s-a recunoscut că moartea era plata pentru păcat (Ezec. 18:20), dar că Dumnezeu a permis în mod milostiv moartea unui animal de jertfă care să substituie moartea păcătosului. Această legătură este atît de clară încît scriitorul Epistolei către Evrei poate rezuma ideea: „Fără vărsare de sînge nu este iertare" (Evr. 9:22).

III. Ispășirea în Noul Testament

NT adoptă poziția că jertfele din vechime nu au fost cauza fundamentală pentru înlăturarea păcatelor. Răscumpărarea trebuie obținută pentru „abaterile făptuite sub legămîntul dintîi" numai prin moartea lui Cristos (Evr. 9:15). Crucea este absolut centrală pentru NT și, de fapt, pentru toată Biblia. Totul din vechime conduce la cruce. Tot ce urmează după ea ne îndreaptă privirile în urmă tot spre ea. Întrucît ocupă

un loc critic, nu este surprinzător că există un număr vast de învățături cu privire la ea. Scriitorii NT, scriind din puncte de vedere diferite și cu diferite accente, ne prezintă o serie de fațete ale ispășirii. Nu este o repetare stereotipă a învățăturii. Fiecare scrie cum vede el. Unii au văzut mai mult și mai profund decît alții. Dar ei nu au văzut ceva diferit. În cele ce urmează vom examina mai întîi de toate ceea ce am putea numi învățătura comună și fundamentală despre ispășire și apoi cîteva dintre informațiile pe care le datorăm unuia sau altuia dintre teologii NT.

a. Revelează dragostea lui Dumnezeu pentru oameni
Toți sînt de acord că ispășirea rezultă din dragostea lui Dumnezeu. Nu este ceva smuls cu forța de la un Tată aspru și refractar, desăvîrșit în dreptatea Sa, dar absolut inflexibil, ci este realizată de un Fiu iubitor. Ispășirea ne arată dragostea Tatălui, la fel cum ne arată dragostea Fiului. Pavel ne dă descrierea clasică atunci cînd spune: „Dumnezeu Își arată dragostea față de noi prin faptul că pe cînd eram noi încă păcătoși, Cristos a murit pentru noi" (Rom. 5:8). În cel mai binecunoscut text din Biblie citim că „Atît de mult a iubit Dumnezeu lumea că a dat pe singurul Lui Fiu ..." (Ioan 3:16). În Evangheliile sinoptice este accentuat faptul că Fiul omului „trebuia" să sufere (Marcu 8:31 etc.). Cu alte cuvinte, *moartea lui Cristos nu a fost un* accident: ea își are originea într-o necesitate divină absolută. Lucrul acesta se poate vedea în rugăciunea Domnului nostru în Ghetsimani ca să se facă voia tatălui (Mat. 26:42). În mod similar, în Evrei citim că „prin harul lui Dumnezeu" Cristos a gustat moartea în locul nostru al tuturor (Evr. 2:9). Ideea este găsită pretutindeni în NT și trebuie să o avem în gînd atunci reflectăm la modalitatea ispășirii.

b. Aspectul de jertfă al morții lui Cristos
O altă idee larg răspîndită este că moartea lui Cristos este o moarte pentru păcat. Nu este doar simplul fapt că niște oameni răi s-au ridicat împotriva Lui. Nu este doar că dușmanii Lui au conspirat împotriva Lui iar El nu li S-a putut împotrivi. El „a fost dat morții din pricina fărădelegilor noastre" (Rom. 4:25). El a venit în mod special ca să moară pentru păcatele noastre. Sîngele Lui a fost vărsat „pentru mulți spre iertarea păcatelor" (Mat. 26:28). El „a făcut curățirea păcatelor" (Evr. 1:3). El „a purtat păcatele noastre în trupul Său, pe lemn" (1 Pet. 2:24). El este „jertfa de ispășire pentru păcatele noastre" (1 Ioan 2:2). Crucea lui Cristos nu va fi înțeleasă niciodată decît dacă înțelegem că pe cruce Mîntuitorul a rezolvat problema păcatelor întregii omeniri.

În felul acesta El a împlinit tot ce prevesteau jertfele din vechime și scriitorilor NT le place să privească moartea Lui ca o jertfă. Isus Însuși S-a referit la sîngele Său ca „sîngele legămîntului" (Marcu 14:24), fapt care ne îndreaptă privirile spre ritualurile jertfelor ca să înțelegem. De fapt, o mare parte a limbajului folosit la instituirea Cinei Domnului este legat de jertfe și ne îndreaptă privirile spre jertfa care urma să fie adusă pe cruce. Pavel ne spune că Cristos „ne-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru noi ca un prinos și ca o jertfă de bun miros lui Dumnezeu" (Efes. 5:2). Uneori el se poate referi nu la jertfă în general, ci la o jertfă concretă, ca în 1 Cor. 5:7: „Căci Cristos, Paștele nostru, a fost jertfit". Petru vorbește despre „sîngele scump al lui Cristos, Mielul fără cusur și fără prihană" (1 Pet. 1:19), care indică că într-un anumit aspect moartea lui Cristos a fost o jertfă. În Evanghelia după Ioan citim cuvintele lui Ioan Botezătorul: „Iată Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii" (Ioan 1:29). *Jertfa a fost practic ritualul religios universal* din primul secol. Oriunde erau oamenii și oricare ar fi fost cadrul în care au crescut, ei puteau discerne aluziile la jertfe. Scriitorii NT au profitat de lucrul acesta și au folosit o terminologie legată de jertfe pentru a scoate în relief ce a făcut Cristos pentru oameni. Prin moartea Lui El a realizat tot ce indică jertfele, ba încă și mai mult.

c. Caracterul reprezentativ al morții lui Cristos
Majoritatea teologilor sînt de acord că moartea lui Cristos a fost o moarte înlocuitoare. Dacă, într-un sens, El a murit „pentru păcat", într-un alt sens el a murit „pentru noi". Dar termenul „înlocuitoare" poate însemna mult sau puțin. Este bine să fim mai preciși. Majoritatea teologilor din zilele noastre acceptă ideea că moartea lui Cristos este reprezentativă. Cu alte cuvinte, nu înseamnă că Isus Cristos a murit și oarecum beneficiile acelei morți au devenit accesibile oamenilor (oare nu a întrebat Anselm cui i s-ar putea potrivi mai bine decît nouă?). Dimpotrivă, înseamnă că El a murit în mod special pentru noi. El a fost *reprezentantul nostru cînd a atîrnat pe cruce*. Faptul acesta este exprimat succint în 2 Cor. 5:14: „Dacă unul singur a murit pentru toți, toți deci au murit". Moartea Reprezentantului este socotită ca moartea celor pe care îi reprezintă. Cînd se spune că Isus Cristos este „mijlocitorul nostru la Tatăl" (1 Ioan 2:1), afirmația conține ideea de reprezentare, iar pasajul este relevant pentru scopul nostru, deoarece continuă și se ocupă cu moartea Lui pentru păcat. Una dintre temele majore ale Epistolei către Evrei este Cristos, Marele nostru Preot. Ideea este repetată de mai multe ori. Acum, indiferent ce am spune despre un Mare Preot, el îi reprezintă pe oameni. Prin urmare, se poate afirma că ideea de reprezentare este accentuată cu tărie în această Epistolă.

d. Substituția este afirmată în Noul Testament
Ce altceva am mai putea spune? Mulți teologi moderni (dar nu toți) au o repulsie puternică față de folosirea terminologiei vechi despre substituire. Totuși, se pare că aceasta este învățătura NT și nu numai într-un loc sau două, ci pretutindeni. În Evangheliile sinoptice întîlnim afirmația despre răscumpărare: „Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci El să slujească, și să-Și dea viața răscumpărare pentru mulți" (Marcu 10:45). Atît detaliile („răscumpărare" are sensul de substituire, iar anti, „pentru", este prepoziția care indică substituire) cît și ideea generală a pasajului (oamenii ar trebui să moară, Cristos a murit în locul lor, oamenii nu mai trebuie să moară) indică substituirea. Același adevăr este indicat de pasaje care vorbesc despre Cristos ca și Robul Domnului care suferă (Is. 53), deoarece despre El s-a spus: „El era străpuns pentru păcatele noastre, zdrobit pentru fărădelegile noastre; pedeapsa care ne dă pacea a căzut peste El și prin rănile Lui sîntem tămăduiți ... Domnul a făcut să cadă asupra Lui nelegiuirea noastră a tuturor" (Is. 53:5 ș.urm.). *Agonia lui Cristos în Ghetsimani indică ace*lași lucru. El a fost curajos și mulți oameni mult mai puțin vrednici decît El au înfruntat moartea cu calm. Agonia pare să fie inexplicabilă afară de cazul că

acceptăm temeiurile dezvăluite de Pavel, că „pe Cel ce n-a cunoscut nici un păcat, El L-a făcut păcat, pentru noi" (2 Cor. 5:21). El ne-a înlocuit în moartea Sa și sufletul Său s-a cutremurat cînd a fost vorba de această identificare cu păcătoșii. Se pare că acest fapt dă sens strigătului disperat: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M- ai părăsit?" (Marcu 15:34).

Pavel ne spune că Isus Cristos „ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcîndu-Se blestem pentru noi" (Gal. 3:13). El a luat asupra Sa blestemul nostru - adică, ne-a înlocuit, ne-a substituit. Aceeași idee stă la baza pasajului din Rom. 3:21-26, unde apostolul dezvoltă ideea că dreptatea lui Dumnezeu este manifestată în procesul prin care sînt iertate păcatele, adică, prin cruce. El nu spune, așa cum au crezut unii, că dreptatea lui Dumnezeu este arătată în *faptul* că păcatul este iertat, ci dreptatea este arătată în *modul* în care este iertat păcatul. Ispășirea nu înseamnă a trece cu vederea păcatul ca în trecut (Rom. 3:25). Crucea arată că Dumnezeu este drept și în același timp ne arată că El îi justifică pe credincioși. Aceasta trebuie să însemne că dreptatea lui Dumnezeu este satisfăcută prin modul în care este tratat păcatul. Acesta este un alt fel de a spune că Isus Cristos a purtat pedeapsa păcatului oamenilor. Aceasta este de asemenea ideea pasajelor care vorbesc despre purtarea păcatului, ca în Evr. 9:28; 1 Pet. 2:24. Sensul purtării păcatului este clarificat de o serie de pasaje din VT unde contextul arată că este vorba de a purta pedeapsa pentru păcat. De ex., în Ezec. 18:20 citim: „Sufletul care păcătuiește, acela va muri. Fiul nu va purta nelegiuirea tatălui său..." iar în Num. 14:34 pribegia în pustie este descrisă ca o purtare a pedepsei pentru nelegiuiri. Prin urmare, ideea că Isus Cristos a purtat păcatul nostru înseamnă că El a purtat pedeapsa noastră.

Substituția sau înlocuirea stă la baza afirmației din 1 Tim. 2:6, potrivit căreia Cristos S-a dat pe Sine Însuși ca „preț de răscumpărare pentru toți". Termenul *antilytron*, tradus „preț de răscumpărare" este un termen compus care înseamnă „înlocuitor de răscumpărare". Grimm-Thayer definește termenul: „Ceea ce este dat în schimb pentru altcineva, ca preț pentru răscumpărarea sa". Este imposibil să golim cuvîntul de ideea de substituire. O idee similară stă la baza faptului că Ioan a redat profeția cinică a lui Caiafa: „Este în folosul vostru să moară un singur om pentru norod și să nu piară tot neamul" (Ioan 11:50). Pentru Caiafa aceasta a însemnat doar soluția politică cea mai simplă, dar Ioan a văzut în ele o profeție că Isus Cristos avea să moară în locul poporului.

Aceste dovezi (deși nu sînt complete) au o pondere foarte mare. Pare imposibil să negăm că substituirea este un aspect din interpretarea pe care NT o dă lucrării lui Cristos.

c. *Alte aspecte NT ale ispășirii*

Acestea sînt ideile principale atestate pretutindeni în NT. Alte adevăruri importante sînt prezentate de scriitori individuali (desigur, aceasta nu înseamnă că ideile sînt mai puțin acceptate; este doar o metodă de clasificare). Astfel, Pavel vede în cruce calea de izbăvire. Prin firea lor oamenii sînt robi ai păcatului (Rom. 6:17; 7:14). Dar în Cristos oamenii sînt liberi (Rom. 6:14, 22). În mod similar, prin Cristos oamenii sînt eliberați de carne (firea pămîntească) întrucît ei „și-au răstignit carnea firea pămîntească" (Gal. 5:24) și noi „nu ne luptăm călăuziți de carne firea pămîntească" (2 Cor. 10:3); „carnea firea pămîntească poftește împotriva Duhului" (Gal. 5:17) și despărțirea de Cristos înseamnă moarte (Rom. 8:13). Oamenii sînt supuși mîniei lui Dumnezeu datorită nelegiuirii păcătoșeniei lor (Rom. 1:18), dar Cristos izbăvește și din această stare. Credincioșii sînt „îndreptățiți prin sîngele Lui" și în felul acesta vor fi „mîntuiți prin El de mînia lui Dumnezeu" (Rom. 5:9). Legea (adică, Pentateuhul și, prin urmare, întreaga scriptură ebraică) poate fi privită din mai multe unghiuri. A o privi ca și o cale de mîntuire este dezastruos. Legea îi arată omului păcatul său (Rom. 7:7) și printr-o alianță profană cu păcatul, îl omoară pe om (Rom. 7:9-11). Rezultatul final este că „toți cei ce se bizuiesc pe faptele legii sînt sub blestem" (Gal. 3:10). Dar „Cristos ne-a răscumpărat din blestemul legii" (Gal. 3:13). Pentru oamenii din antichitate moartea era un dușman macabru pe care nu-l poate învinge nimeni. Dar Pavel cîntă o cîntare de biruință în Cristos care ne dă victoria chiar și asupra morții (1 Cor. 15:55-57). Este cît se poate de clar că Pavel vede în Cristos un Izbăvitor puternic.

Ispășirea are multe aspecte pozitive. Este suficient să menționăm simplu asemenea lucruri cum sînt răscumpărarea, împăcarea, justificarea, adoptarea și jertfa. Acestea sînt concepte majore și au o însemnătate mare pentru Pavel. În unele cazuri el este primul creștin despre care știm că le-a folosit. Este clar că el a crezut că Isus Cristos a realizat multe pentru credincioși prin moartea Sa ispășitoare.

Pentru scriitorul Epistolei către Evrei ideea majoră este că Isus Cristos este Marele nostru Preot. El dezvoltă în detaliu ideea unicității și finalității jertfei lui Cristos. Spre deosebire de modalitatea stabilită prin altarele ebraice și la care slujeau preoți din familia lui Aaron, modalitatea stabilită de Cristos în moartea Sa are valabilitate permanentă. Nu va fi modificată niciodată. Cristos a rezolvat complet problema păcatului omului.

În scrierile lui Ioan întîlnim ideea că Isus Cristos este revelația specială a Tatălui. El este Trimisul Tatălui și tot ce face El trebuie interpretat în lumina acestui fapt. Așa se face că Ioan Îl privește pe Cristos învingător în conflictul cu întunericul și cu cel rău. El vorbește mult despre scopul lui Dumnezeu în Cristos. El vede gloria adevărată în crucea josnică pe care a fost săvîrșită o lucrare atît de măreață.

Din toate aceste considerente este foarte clar că ispășirea este vastă și profundă. Scriitorii NT se luptă cu lipsurile limbajului atunci cînd caută să ne prezinte semnificația acestui act divin măreț. Actul este mai bogat în semnificații decît am putut arăta noi. Dar toate aspectele pe care le-am subliniat noi sînt importante și nici unul nu trebuie neglijat. Nu trebuie să trecem cu vederea nici faptul că ispășirea reprezintă mai mult decît un fapt negativ. Am căutat să insistăm asupra locului pe care-l ocupă jertfa de Sine a lui Cristos în înlăturarea păcatului. Dar aceasta deschide calea spre o viață nouă în Cristos. Și viața aceea nouă, rodul ispășirii, nu trebuie considerată a fi un detaliu neînsemnat. Toate celelalte lucruri conduc spre ea. (*IERTARE, *ISPĂȘIRE, *ÎMPĂCARE, *RĂSCUMPĂRĂTOR, *JERTFĂ.)

BIBLIOGRAFIE. D. M. Baillie, *God was in Christ*, 1956; J. Denney, *The Death of Christ*, 1951; The *Christian Doctrine of Reconciliation*, 1917; G. Aulen,

Christus Victor, 1931; E. Brunner, *The Mediator;* K. Barth, *Church Dogmatics*, 4, i; *The Doctrine of Reconciliation;* J. S. Stewart, *A Man in Christ*; Anselm, *Cur Deus Homo*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1965; *The Cross in the New Testament*, 1967; J. Knox, *The Death of Christ*; J. I. Packer, „What did the Cross achieve? The Logic of Penal Substitution", *TynB* 25, 1974, p. 3-45. L.M.

ISPĂȘIRE (EXPIERE, ÎMBUNARE). Acest termen nu apare în traducerea românească, dar în unele traduceri moderne este întîlnit în loc de „jertfă de ispășire" în pasaje cum este, *de ex.*, 1 Ioan 4:10. Se ridică obiecții la termenul „jertfă de ispășire" pe temeiul că ar însemna împăciuirea sau îmbunarea unui Dumnezeu mînios, o idee care nu este întîlnită în Scriptură. Din această cauză este folosit termenul „expiere". Totuși, problema nu este chiar așa de simplă. Expierea propriu-zisă are ca obiect un lucru. Putem expia o infracțiune sau un păcat. Jertfa de ispășire (engl. „propitiation") este un termen personal. Noi ispășim o persoană și nu un păcat (totuși, nu a trebui să trecem cu vederea faptul că în Biblie acest termen are uneori ca obiect „păcatul", în sensul de „a face ispășire cu privire la păcat"). Dacă ne gîndim că relația noastră cu Dumnezeu este în esență o relație personală, nu putem înlătura ideea de jertfă de ispășire. Cei care propun folosirea termenului „expiere" trebuie să răspundă la întrebarea: De ce să fie expiat păcatul? Care sînt consecințele dacă nu are loc expierea? Intervine mîna lui Dumnezeu în acele consecințe? „Expiere" este un cuvînt folositor numai dacă putem răspunde cu „Nu" la ultima întrebare. Dacă păcatul este un lucru și poate fi tratat ca un lucru care să fie șters, aruncat de la noi, atunci este corect să vorbim despre expiere. Dar dacă păcatul afectează relația omului cu Dumnezeu, dacă relația cu Dumnezeu este lucrul primordial, atunci este greu să vedem cum „expierea" ar fi suficientă. De îndată ce ne ocupăm de aspectul personal avem nevoie de un termen cum este „jertfa de ispășire" (engl. „propitiation").

Prin urmare, se pare că, în ciuda afirmațiilor încrezătoare ale unora, expierea nu rezolvă dificultățile noastre. Ideile exprimate în cuvintele traduse de obicei *„jertfă de ispășire" nu sînt comunicate adecvat prin termenul „expiere" (engl. „expiation").

BIBLIOGRAFIE. C. Brown, *NIDNTT* 3, p. 151-160. L.M.

ISPĂȘIRE, JERTFĂ DE. Jertfa de ispășire indică abaterea mîniei prin oferirea unui dar. În VT ideea este exprimată prin verbul *kipper* (*ISPĂȘIRE). În NT termeni importanți fac parte din familia de cuvinte *hilaskomai*. În vremurile moderne întreaga idee a jertfei de ispășire a fost criticată pentru că ar nutri concepții nedemne despre Dumnezeu. Mulți au sugerat că termenul „jertfă de ispășire" ar trebui abandonat și înlocuit cu „îmbunare" (cum face traducerea RSV).

Obiecția la adresa ideii de jertfă de ispășire este datorată în mare măsură unei obiecții cu privire la ideea de mînie a lui Dumnezeu, pe care mulți adepți ai acestei teorii o consideră un arhaism. Ei consideră că omul modern nu poate susține o asemenea idee. Dar oamenii din VT nu au avut asemenea inhibiții. Ei au spus că „Dumnezeu Se mînie pe cel rău în orice vreme" (Ps. 7:11). Ei nu au avut îndoieli că păcatul produce în mod inevitabil o reacție puternică din partea lui Dumnezeu. Dumnezeu nu trebuie acuzat de toleranță morală. El Se opune cu vigoare răului de orice fel. Chiar dacă El este „încet la mînie" (Neem. 9:17 etc.), este cert că Se mînie pe păcat. În Num. 14:18 citim că „Domnul este încet la mînie și bogat în bunătate, iartă fărădelegea și răzvrătirea; dar nu ține pe cel vinovat drept nevinovat". Chiar într-un pasaj care se ocupă cu îndelunga răbdare a lui Dumnezeu vedem că este menționat refuzul Său de a tolera vinovăția. Ideea din VT că Dumnezeu este încet la mînie față de oameni nu este nicidecum un truism. Este ceva minunat și surprinzător. Inspiră admirație și teamă și este ceva cu totul neașteptat.

Dar dacă ei erau siguri de mînia lui Dumnezeu împotriva oricărui păcat, ei erau la fel de siguri că această mînie poate fi abătută, de obicei prin aducerea unei jertfe adecvate. În ultimă analiză acest fapt nu este datorat vreunei proprietăți a jertfei ci lui Dumnezeu Însuși. „Vi l-am dat (sîngele jertfei, n.tr.) ca să-l puneți pe altar, ca să slujească drept ispășire pentru sufletele voastre" (Lev. 17:11). Iertarea nu este ceva obținut împotriva voinței divinității. Esta darul milostiv al unui Dumnezeu care este dornic să ierte. Așa se face că psalmistul poate spune: „Totuși, în îndurarea Lui, El iartă nelegiuirea și nu nimicește; Își oprește de multe ori mînia și nu dă drumul întregii Lui urgii" (Ps. 78:38). Abaterea mîniei lui Dumnezeu nu este ceva produs de oameni. Lucrul acesta se datorează lui Dumnezeu, care „Își abate mînia".

În NT există cîteva pasaje în care apare expresia „mînia lui Dumnezeu", dar dovezile relevante nu se limitează la aceste pasaje. Pretutindeni în NT întîlnim ideea că Dumnezeu Se opune cu tărie răului. Păcătosul nu este într-o stare bună. El este în opoziție cu Dumnezeu. El nu poate aștepta altceva decît asprimea judecății divine. Fie că numim aceasta „mînia lui Dumnezeu", fie că nu o numim, ea este prezentă. Și cu toate că mînia este un termen cu privire la care pot fi aduse obiecții legitime, este un termen biblic și nu a fost sugerat nici un termen înlocuitor satisfăcător.

Forța ideii de jertfă de ispășire în NT o vedem în folosirea termenului în Rom. 3:24 ș.urm. Noi sîntem „socotiți neprihăniți, fără plată, prin harul Său, prin răscumpărarea care este în Cristos Isus. Pe El Dumnezeu L-a rînduit mai dinainte ca să fie, prin credința în sîngele Lui, o jertfă de ispășire". Forța argumentului lui Pavel de pînă aici se bazează pe faptul că toți oamenii - evrei și ne-evrei deopotrivă - sînt sub condamnarea lui Dumnezeu. „Mînia lui Dumnezeu se descoperă din cer împotriva oricărei necinstiri a lui Dumnezeu și împotriva oricărei nelegiuiri a oamenilor" (Rom. 1:18). Pavel arată mai întîi că lumea păgînă se află sub condamnarea lui Dumnezeu și apoi arată că lumea iudaică este în aceeași stare. Acesta este cadrul în care privește el lucrarea lui Cristos. Cristos i-a salvat pe oameni dintr-un pericol real, nu unul imaginar. Sentința judecății fusese pronunțată împotriva lor. Mînia lui Dumnezeu plana asupra lor. Pavel a accentuat cu tărie mînia lui Dumnezeu în toate aceste capitole introductive și de aceea lucrarea mîntuitoare a lui Cristos trebuie să includă izbăvirea de această mînie. Această izbăvire este descrisă prin termenul „jertfă de ispășire". Nimic altceva nu poate

exprima ideea aceasta în pasajul critic din Rom. 3:21 ș.urm., care descrie modul în care Dumnezeu a abordat acest aspect al situației omului. Trebuie să spunem că termenul *hilastērion* are aici un înțeles foarte apropiat de „jertfă de ispășire". (Vezi de asemenea *NTS* 2, 1955- 6, p. 33-43.)

În 1 Ioan 2:2 Isus este descris ca „jertfa de ispășire pentru păcatele noastre". În versetul precedent El este „Mijlocitorul nostru la Tatăl". Dacă avem nevoie de un avocat, de un mijlocitor la Dumnezeu, înseamnă că poziția noastră este periculoasă. Sîntem într-un pericol de moarte. Singurul lucru care ne ajută este să înțelegem că „jertfa de ispășire" trebuie luată aici în sensul obișnuit. Activitatea lui Isus pentru oameni este descrisă ca o abatere a mîniei divine.

Concepția biblică despre jertfa de ispășire nu se bazează numai pe un pasaj specific sau altul. Este o reflectare a importanței generale a acestei învățături. „Jertfa de ispășire" este ceva care să ne aducă aminte că Dumnezeu este opus în mod implacabil oricărei forme de rău, că opoziția Lui poate fi descrisă în mod adecvat ca „mînie" și că această mînie este abătută numai prin lucrarea ispășitoare a lui Cristos.

BIBLIOGRAFIE. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935; R. Nicole, *WTJ* 17, 1954-5, p. 117-157; Leon Morris, *NTS* 2, 1955-6, p. 33-43; *idem*, *The Apostolic Preaching of the Cross*[2], 1965; H.-G. Link, C. Brown, H. Vorländer, *NIDNTT* 3, p. 145-176.

L.M.

ISPĂȘIRII, ZIUA (Ebr. *yôm hakkippurîm*). În ziua a 10-a a lunii a 7-a (Tișri, septembrie/octombrie) Israelul a sărbătorit cea mai solemnă zi sfîntă a sa. Era interzis să lucreze orice și tot poporul lua parte la o zi de post strict.

I. Scopul

Ziua ispășirii a servit ca o aducere aminte că jertfele aduse în fiecare zi, în fiecare săptămînă și în fiecare lună pe altarul pentru arderea de tot nu erau suficiente ca să facă ispășirea pentru păcat. Chiar și la altarul pentru arderea de tot închinătorul stătea „de-o parte" și nu putea să se apropie de Prezența sfîntă a lui Dumnezeu manifestată între heruvimii din Sfînta sfintelor. În ziua aceasta din an, sîngele ispășitor era adus de către marele preot, ca reprezentant al poporului, în Sfînta sfintelor, sala tronului divin.

Marele preot făcea ispășire pentru „toate nelegiuirile copiilor lui Israel și pentru toate călcările de lege prin care au păcătuit". Ispășirea era făcută mai întîi pentru preoți deoarece mediatorul dintre Dumnezeu și poporul Său trebuia să fie curat din punct de vedere ceremonial. Și sanctuarul era curățat, deoarece acesta era pîngărit, din punct de vedere ceremonial, prin prezența și slujirea oamenilor păcătoși.

II. Sărbătorirea în vechime

În vederea pregătirii pentru jertfele din ziua aceasta, marele preot își lăsa de-o parte hainele oficiale și se îmbrăca cu o haină albă simplă. După aceea aducea un vițel ca jertfă de ispășire pentru sine și pentru preoți. După ce își umplea cădelnița cu cărbuni aprinși de pe altar, marele preot intra în Sfînta sfintelor, unde punea tămîie pe cărbuni. Tămîia producea un nor de fum care învăluia tronul (capacul) îndurării, care servea drept capac pentru chivotul legămîntului. Marele preot lua din sîngele vițelului și stropea tronul îndurării și pămîntul din fața chivotului. În felul acesta se făcea ispășirea pentru preoți.

După aceea marele preot jertfea un țap ca jertfă pentru păcatul poporului. O parte din sînge era dus în Sfînta sfintelor și era stropit la fel ca și sîngele adus pentru păcatul preoților (Lev. 16:11-15).

După curățirea (purificarea) locului sfînt și a altarului pentru arderea de tot cu sîngele amestecat al vițelului și al țapului (Lev. 16:18-19) marele preot lua un al doilea țap, își punea mîinile pe capul lui și mărturisea păcatele Israelului. Acest țap, numit de obicei *țap ispășitor (adică, țap de scăpare), era alungat în deșert, ducînd în mod simbolic păcatele poporului.

Trupurile celor două jertfe pentru arderea de tot - vițelul și țapul - erau scoase în afara cetății și arse. Ziua se încheia prin aducerea altor jertfe.

III. Semnificația

Epistola către Evrei interpretează ritualul din Ziua ispășirii ca un arhetip pentru lucrarea ispășitoare a lui Cristos, punînd accent pe perfecțiunea acesteia, în contrast cu insuficiența jertfelor de animale (Evr. 9-10). Isus Însuși este numit „Marele nostru preot" iar sîngele vărsat pe Calvar se consideră că a fost reprezentat de sîngele viteilor și țapilor. Spre deosebire de preoții din VT, Cristos cel fără păcat nu a trebuit să aducă vreo jertfă pentru păcate făcute de El.

După cum marele preot din VT intra în Sfînta sfintelor cu sîngele animalului jertfit, tot așa Isus a intrat în cer ca să Se înfățișeze înaintea Tatălui ca să mijlocească pentru poporul Său (Evr. 9:11-12).

Marele preot trebuia să aducă în fiecare an jertfe pentru păcatele sale și pentru păcatele poporului. Această repetare anuală a jertfelor a servit ca aducere aminte că jertfa perfectă de ispășire încă nu fusese adusă. Însă, Isus prin sîngele Său a obținut o izbăvire eternă pentru poporul Său (Evr. 9:12).

Epistola către Evrei notează că jertfele levitice nu au putut face decît „curățirea cărnii". Ele l-au curățit în mod ceremonial pe păcătos, dar ele nu au putut face curățirea lăuntrică, condiția preliminară pentru părtășie cu Dumnezeu. Jertfele au fost aduse ca simbol și profeție despre Isus care, printr-o jertfă mai bună, a curățit conștiința de faptele moarte (Evr. 9:13-14).

Cortul din VT a fost conceput, în parte, pentru a învăța pe Israel că păcatul împiedică accesul la prezența lui Dumnezeu. Numai marele preot, numai o singură dată pe an, putea intra în Sfînta sfintelor și chiar atunci „nu fără sînge", adus ca ispășire pentru păcate (Evr. 9:7). Isus, însă, pe „calea cea nouă și vie" a intrat chiar în cer, adevărata Sfîntă a sfintelor, unde El trăiește pe vecie ca să mijlocească pentru poporul Său. Credinciosul nu trebuie să stea departe, ca și israeliții din vechime, ci acum se poate apropia - prin Cristos - de însăși tronul harului.

În Evr. 13:11-12 ni se aduce aminte că și carnea jertfelor pentru păcat în Ziua ispășirii era arsă afară din tabăra lui Israel. Isus, de asemenea, a suferit în afara porților Ierusalimului ca să poată izbăvi pe poporul Său de păcat.

IV. Sărbătorirea modernă

În vremurile noastre Ziua Ispășirii, *Yom Kippur*, este ultima dintre cele „10 zile de pocăință" care încep cu *Roș Hașana* - Anul nou ebraic. Această perioadă de 10

zile este devotată pentru exerciții spirituale de penitență, rugăciune și post, ca pregătire pentru cea mai solemnă zi a anului, *Yom Kippur.* Deși aspectele sacrificiale prescrise pentru Ziua ispășirii nu au mai fost practicate de la distrugerea Templului, evreii continuă să sărbătorească ziua prin post și abținere de la orice fel de muncă.

Se suflă în șofar sau în corn de berbec pentru a chema poporul la închinare în sinagogă în ajunul zilei de *Yom Kippur.* Cu acastă ocazie se cîntă slujba impresionantă *Kol Nidre* („toate jurămintele"). Adunarea smerită Îi cere iertare lui Dumnezeu pentru încălcarea jurămintelor pe care nu le-au împlinit.

În ziua următoare au loc servicii de dimineața pînă la lăsarea serii. La înserat Ziua ispășirii se încheie cu un singur sunet de șofar, după care închinătorii se întorc la casele lor.

BIBLIOGRAFIE. M. Noth, *Leviticus*, 1965, p. 115-126; N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947, p. 121 *et passim; idem, Leviticus and Numbers,* 1967, p. 109-118; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 507-510; idem, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 1964, p. 91-97.

C.F.P.

ISPITĂ. Ideea biblică de ispită nu conține în primul rînd ideea de seducție, ca în sensul modern, ci conține ideea de punere la încercare a unei persoane; lucrul acesta poate fi făcut cu un scop bun de a dovedi sau de a îmbunătăți calitățile omului, sau poate fi făcut cu un scop rău, pentru a arăta slăbiciunea sau pentru a-l atrage pe om într-o acțiune rea. „A ispiti" înseamnă „a testa", în sensul acesta cuprinzător. În limba engleză, începînd din secolul al 17-lea, sensul cuvîntului a fost limitat la testarea cu intenție rea.

Substantivul ebr. massâ („ispită"); verbele ebr. sînt *māsâ* (de obicei „a ispiti") și *bāhan* (de obicei „a dovedi" sau „a încerca": o metaforă derivată de la rafinarea metalelor). LXX și NT folosesc drept termeni echivalenți substantivul *peirasmos* și verbele *(ek)perrazō* și *dokimazō,* acest ultim verb avînd un sens corespunzător cu *bāhan.*

Ideea de testare a unei persoane apare în Biblie în diferite contexte.

1. Oamenii îi pun la încercare pe semenii lor, așa cum se încearcă armura (1 Împ. 10:1; *cf.* 1 Sam. 17:39; *māsâ* în ambele cazuri), ca să o verifice și să-i evalueze calitățile. Evangheliile vorbesc despre iudeii împotrivitori care l-au „încercat" (am putea spune că „L-au pus la încercare") pe Cristos cu scepticism respingător, ca să vadă dacă-L pot face să dovedească sau să încerce să le dovedească Mesianitatea Sa în termenii lor (Marcu 8:11); pentru a vedea dacă învățătura Lui era deficientă sau eretică (Luca 10:25) și pentru a vedea dacă-L pot prinde în capcană cu vreo afirmație prin care să Se învinovățească singur (Marcu 12:15).

2. Oamenii ar trebui să se cerceteze pe ei înșiși înainte de Cina Domnului (1 Cor. 11:28, *dokimazō*), cît și cu alte ocazii (2 Cor. 13:5, *peirazō*), ca să nu se umple de mîndrie și să se amăgească cu privire la starea lor spirituală. Credinciosul are nevoie să-și testeze „lucrarea" sa (adică, ce face cu viața sa), ca să nu se rătăcească și să-și piardă răsplata (Gal. 6:4). Cunoașterea de sine sobră, izvorîtă din cercetarea de sine, este un element de bază al evlaviei biblice.

3. Oamenii Îl pun la încercare pe Dumnezeu printr-o purtare care constituie de fapt o provocare sfidătoare la adresa Lui ca să dovedească adevărul cuvintelor Sale și bunătatea și dreptatea căilor Sale (Exod. 17:2; Num. 14:22; Ps. 78:18, 41, 56; 95:9; 106:14; Mal. 3:15; Fap. 5:9; 15:10). Numele dat unui loc, Masa, a rămas o amintire permanentă a unei asemenea ispitiri (Exod. 17:7; Deut. 6:16). Astfel, îmboldirea lui Dumnezeu trădează o lipsă extremă de respect și Dumnezeu Însuși interzice lucrul acesta (Deut. 6:16; *cf.* Mat. 4:7; 1 Cor. 10:9 ș.urm.). În toate necazurile poporul lui Dumnezeu ar trebui să aștepte în tăcere cu răbdare, convinși că la vremea hotărîtă El ar satisface nevoile lor potrivit cu promisiunea Sa (*cf.* Ps. 27:7-14; 37:7; 40; 130:5 ș.urm.; Plîn. 3:25 ș.urm.; Filip. 4:19).

4. Dumnezeu pune la încercare pe poporul Său prin faptul că îi pune în situații care revelează calitatea credinței și devotamentului lor, așa încît toți să poată vedea ce este în inimile lor (Gen. 22:1; Exod. 16:4; 20:20; Deut. 8:2, 16; 13:3; Jud. 2:22; 2 Cron. 32:31). Punîndu-i la încercare în felul acesta El îi curățește, așa cum este curățat metalul în creuzetul topitorului (Ps. 66:10; Is. 48:10; Zah. 13:9; 1 Pet. 1:6 ș.urm.; *cf.* Ps. 119:67, 71); El întărește răbdarea lor și maturizează caracterul lor creștin (Iac. 1:2 ș.urm., 12; *cf.* 1 Pet. 5:10); El îi conduce la o asigurare mai mare a dragostei Sale pentru ei (*cf.* Gen. 22:15 ș.urm.; Rom. 5:3ș.urm.). Prin credincioșie în vremuri de încercare oamenii devin *dokimoi,* „aprobați", înaintea lui Dumnezeu (Iac. 1:12; 1 Cor. 11:19).

5. Satan îi pune la încercare pe credincioși prin manipularea circumstanțelor în limitele pe care i le permite Dumnezeu (*cf.* Iov 1:12; 2:6; 1 Cor. 10:13), într-o încercare de a-i face să părăsească voia lui Dumnezeu. NT îl numește „ispititorul" (*ho peirazōn,* Mat. 4:3; 1 Tes. 3:5), dușmanul implacabil al lui Dumnezeu și al oamenilor (1 Pet. 5:8; Apoc. 12). Creștinii trebuie să vegheze în permanență (Marcu 14:38; Gal. 6:1; 2 Cor. 2:11) și trebuie să fie activi (Efes. 6:10 ș.urm.; Iac. 4:7; 1 Pet. 5:9) împotriva diavolului, deoarece el încearcă întotdeauna să-i facă să cadă; fie că face aceasta prin faptul că-i strivește sub apăsarea greutăților sau durerii (Iov 1:1-2:7; 1 Pet. 5:9; Apoc. 2:10; *cf.* 3:10; Evr. 2:18), fie că-i îndeamnă să-și împlinească dorințele naturale într-un mod greșit (Mat. 4:3 ș.urm.; 1 Cor. 7:5), fie că-i face să fie mulțumiți de sine, fără grijă și egoiști (Gal. 6:1; Efes. 4:27), fie că li-L prezintă greșit pe Dumnezeu și seamănă în ei idei false despre adevărul și voia Lui (Gen. 3:1-5; *cf.* 2 Cor. 11:3; Mat. 4:5 ș.urm.; 2 Cor. 11:14; Ef. 6:11). Textul din Mat. 4:5 ș.urm. arată că Satan poate cita (și aplica greșit) chiar și texte din Scriptură, ca să-și împlinească scopul. Dar Dumnezeu promite că atunci cînd Satan încearcă să-i ispitească pe credincioși va fi întotdeauna deschisă o cale de izbăvire (1 Cor. 10:13; 2 Pet. 2:9; *cf.* 2 Cor. 12:7-10).

Concepția NT despre ispită este obținută prin combinarea acestor ultime două cadre de idei. „Încercările" (Luca 22:28; Fapt. 20:19; Iac. 1:2; 1 Pet. 1:6; 2 Pet. 2:9) sînt atît lucrarea lui Dumnezeu cît și a diavolului. Ele sînt situații de testare în care slujitorul lui Dumnezeu este confruntat cu posibilități noi de a face atît bine cît și rău, și este expus la diferite îndemnuri de a prefera răul. Din acest punct de vedere, ispitele sînt lucrarea lui Satan; dar Satan este în același timp unealta și dușmanul lui Dumnezeu (*cf.* Iov 1:11 ș.urm.; 2:5 ș.urm) și în ultimă instanță Dum-

nezeu este Cel care îi conduce pe slujitorii Săi la ispită (Mat. 4:1; 6:13), permițîndu-i lui Satan să-i ispitească pentru ca să împlinească voia lui. Totuși, deși ispitele nu separă pe oameni de voia lui Dumnezeu, îndemnul de a face răul nu este de la Dumnezeu și nici nu exprimă porunca Lui (Iac. 1:12 ș.urm.). Dorința care îmboldește la păcat nu este de la Dumnezeu ci de la om, iar cedarea în fața ei este fatală (Iac. 1:14 ș.urm.). Cristos i-a învățat pe ucenicii Săi să-I ceară lui Dumnezeu să nu-i expună la ispită (Mat. 6:13), să vegheze și să se roage ca să nu „cadă în" ispită (adică, să nu cedeze sub presiunile ei) atunci cînd Dumnezeu găsește cu cale să-i încerce prin ispită (Mat. 26:41).

Ispita nu este păcat. Cristos a fost ispitit la fel ca și noi, dar a rămas fără păcat (Evr. 4:15; *cf.* Mat. 4:1 ș.urm.; Luca 22:28). Ispita devine păcat numai atunci cînd omul cedează în fața ei și acceptă sugestia celui rău.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; H. Seeseman în *TDNT* 6, p. 23-26; M. Dods în *DCG*; R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*[10], p. 267 ș.urm.; W. Schneider, C. Brown, H. Haarbeck, *NIDNTT* 3, p. 798-811.

J.I.P.

ISPRAVNIC. În VT ispravnicul era un om „pus peste casa" cuiva (Gen. 43:19; 44:4; Is. 22:15 etc.). În NT întîlnim două cuvinte traduse „ispravnic": *epitropos* (Mat. 20:8; Gal. 4:2), adică, o persoană căreia i-a fost încredințată grija sau onoarea, un tutore; *oikonomos* (Luca 16:2-3; 1 Cor. 4:1-2; Tit 1:7; 1 Pet. 4:10), adică, un administrator sau supraveghetor - de la oikos („casă") și *nemō* („a împărți" sau „a administra"). Cuvîntul este folosit pentru a descrie funcția de responsabilitate delegată, cum este cazul în pilda lucrătorilor viei sau în pilda ispravnicului nedrept.

Într-un sens mai profund, cuvîntul este folosit cu privire la responsabilitatea creștinului, încredințată lui sub „stăpînirea lui Cristos asupra casei sale". Toate lucrurile sînt ale lui Cristos, iar creștinii sînt executorii sau ispravnicii Săi. Creștinii sînt părtași la domnia lui Cristos asupra lumii; în sensul acesta isprăvnicia lor *(oikonomia)* poate fi privită ca o însărcinare (1 Cor. 9:17; Efes. 3:2; Col. 1:25). C.H.D.

ISRAEL (Ebr. *yiśrā'ēl*, „Dumnezeu luptă"). **1.** Numele nou dat lui Iacov după lupta sa de o noapte la Peniel: „Numele tău", i-a spus adversarul său supranatural, „nu va mai fi Iacov, ci te vei chema Israel; căci ai luptat (*sārîtā*, de la *sārâ*, „a lupta") cu Dumnezeu și cu oameni și ai fost biruitor" (Gen. 32:28). Potrivit acestei istorisiri, atribuită documentului J în ipoteza despre patru documente, *cf.* Osea 12:3 ș.urm., „(Iacov) în puterea lui, s-a luptat *(sārâ)* cu Dumnezeu. S-a luptat (*wayyāsar*, de la același verb) cu îngerul și a fost biruitor". Schimbarea numelui este confirmată la Betel în Gen. 35:10 (text atribuit documentului P) unde Dumnezeu Atotputernicul Se arată lui Iacov și spune: „Numele tău este Iacov; dar nu te vei mai chema Iacov, ci numele tău va fi Israel". Iar autorul adaugă, „Și i-a pus numele Israel". De aici încolo numele Israel apare în tot VT ca sinonim pentru Iacov; este folosit mai frecvent cînd urmașii Patriarhilor sînt numiți „copiii (sau poporul) lui Israel" (evr. *b[e]nê yiśrā'ēl*).

2. Națiunea care descinde din cei 12 fii ai lui Iacov, numit uneori „Israel" (Gen. 34:7, etc.), „poporul Israel" (Exod. 1:8 etc.), „(cele douăsprezece seminții (triburi) ale lui Israel" (Gen. 49:16, 28), „israeliții" (Gen. 32:32 etc.). Cea mai veche referire la poporul Israel într-o scriere ne-israelită apare într-o inscripție a lui Merenptah, regele Egiptului, cca 1230 î.d.Cr.: „Israel este pustiu; nu i-a mai rămas sămînță" (DOTT, p. 139). Următoarea referire ne-israelită provine din inscripția lui Salmanaser III, regele Asiriei, cca 853 î.d.Cr., care îl menționează pe „Ahab israelitul" (*DOTT*, p. 47) și a lui Meșa, regele Moabului, a cărui inscripție care consemnează victoria (cca 830 î.d.Cr.) se referă în repetate rînduri la Israel și se laudă că „Israel a pierit cu desăvîrșire, pentru totdeauna" (*DOTT*, p. 196 ș.urm.; *PIATRA MOABITĂ. Pentru ilustrații, vezi *IBA*, fig. 40, 48, 50-51).

I. Începuturile Israelului

Inscripția lui Merenptah coincide practic cu începutul istoriei naționale a Israelului, deoarece Exodul din Egipt - care a avut loc în timpul domniei tatălui său - marchează nașterea Israelului ca națiune. Cu cîteva generații mai devreme strămoșii lor, membrii unui clan pastoral, s-au coborît în Egipt din Canaan în timpul unei foamete și s-au așezat în Wadi Tumilat. Primii regi din Dinastia a 19-a i-au prins în număr mare în echipele de munci forțate pentru construirea cetăților fortificate de la granița de NE a Egiptului. În aceste împrejurări ei ar fi putut fi asimilați complet de ceilalți sclavi, dacă credința lor strămoșească nu ar fi fost trezită de Moise, care a venit la ei în numele Dumnezeului părinților lor și i-a scos din Egipt în urma unei serii de fenomene în care i-a învățat să recunoască puterea acelui Dumnezeu, care a realizat izbăvirea lor.

Sub conducerea lui Moise ei au pornit către E pe „drumul pustiei Yam Suph" pînă cînd au ajuns la locul unde Dumnezeul părinților lor Se revelase anterior lui Moise sub numele legămîntului, Iahveh, însărcinîndu-l să-i scoată din Egipt. Acolo, la poalele Mt. Sinai, au făcut un legămînt special cu Iahveh. El li Se arătase deja ca Dumnezeul lor prin faptul că i-a scos din robia din Egipt; acum ei s-au angajat să fie poporul Lui. Acest angajament a implicat respectarea „Celor Zece Cuvinte" prin care Iahveh Și-a făcut cunoscută voia Sa. Ei trebuiau să I se închine numai Lui; nu li se permitea să-L reprezinte prin nici o imagine; ei trebuiau să trateze cu respect numele Lui; ei trebuiau să rezerve fiecare a șaptea zi pentru El; în gînd, în cuvînt și în faptă ei trebuiau să se poarte unii față de alții într-un mod care este potrivit cu legămîntul prin care s-au legat. Ei trebuiau să fie un popor pus de-o parte pentru Iahveh și de aceea în viețile lor trebuia să oglindească ceva din neprihănirea, îndurarea și veracitatea Lui.

Această atitudine poate fi numită monoteism practic. Existența sau inexistența zeilor popoarelor învecinate nu era o problemă cu care Moise și urmașii lui aveau să-și tulbure mintea; datoria lor era să-L recunoască pe Iahveh ca Dumnezeul lor suprem și unic.

Moise nu a fost numai primul și cel mai mare legiuitor al Israelului; în persoana sa a reunit funcția de profet, preot și rege. El a judecat neînțelegerile lor și i-a învățat principiile îndatoririi religioase; el i-a

condus din Egipt pînă la Iordan, iar cînd a murit - la o generație după Exod - nu a lăsat în urma sa un grup nedisciplinat de sclavi, așa cum erau cînd i-a scos din Egipt, ci o armată de temut care era gata să invadeze Canaanul ca și cuceritori și coloniști.

Această armată, încă înainte de așezarea în Canaan, a fost organizată ca o confederație de douăsprezece triburi, unite în parte prin descendența comună, dar și mai mult prin participarea împreună la legămîntul cu Iahveh. Semnul vizibil al unității lor în legămînt a fost chivotul sfînt, găzduit într-un corttemplu care era situat în centrul taberei atunci cînd staționau, dar care mergea înaintea lor în marș sau la luptă. Ei au format alianțe strînse cu alte grupuri nomade cum au fost cheniții (cu care Moise era înrudit prin căsătorie), chenezițiii și ierahmeeliții, care în cursul timpului se pare că au fost încorporați în tribul lui Iuda. În ceea ce privește dușmănia feroce cu care Israel i-a urmărit pe amaleciți din generație în generație, probabil că se datorează încălcării tratatului de alianță pe care Israel l-a încheiat cu acest popor nomad. Alianța cu asemenea comunități pastorale era foarte diferită de alianța cu populația agricolă sedentară din Canaan, care avea un cult al fertilității total opus față de închinarea pură către Iahveh. Legămîntul cu Iahve le-a interzis israeliților cu desăvîrșire să se unească cu canaaniții.

Centrul principal al triburilor lui Israel în perioada petrecută în pustie a fost Cades-Barnea - este evident (din numele locului) că acolo se afla un sanctuar cît și (din celălalt nume, En-Mișpat) un loc de judecată. Cînd au plecat de la Cades-Barnea, unii israeliți s-au infiltrat spre N, în partea centrală a Neghebului, dar cea mai mare parte a lor au înaintat spre S și E de Marea Moartă, înconjurînd teritoriile rudeniilor lor edomite, amonite și moabite, care se organizaseră recent ca regate stabile. Mai departe spre N, în Transiordania, se aflau regatele amorite ale lui Sihon și Og, pe care le-au atacat ca invadatori ostili. Forțele de rezistență ale lui Sihon și Og au fost zdrobite iar teritoriile lor au fost ocupate - acestea sînt teritoriile cunoscute mai tîrziu ca Ruben, Gad și partea de E a lui Manase. Cel puțin o parte a comunității israelite s-a acomodat la modul agrar de viață încă înainte de trecerea Iordanului.

II. Așezarea în Canaan

Traversarea Iordanului a fost urmată curînd de cucerirea și distrugerea fortăreței *Ierihon. De la Ierihon ei au înaintat spre centrul țării, cucerind o fortăreață după alta. Egiptul nu mai putea trimite ajutor foștilor vasali canaaniți; Egiptul mai deținea oarecare control numai de-a lungul drumului de pe coasta de V, ajungînd în N pînă la trecătoarea Meghido, dar chiar și în regiunea aceea ocupația filisteană (cca 1190 î.d.Cr.) avea să constituie curînd o barieră pentru expansiunea puterii egiptene.

O coaliție de cinci guvernatori militari ai fortărețelor canaanite a încercat să-i împiedice pe israeliți să se îndrepte spre S din ținutul deluros central, unde Gabaonul și cetățile asociate din tetrapolisul hivit li s-au supus ca supuși-aliați. Coaliția a fost înfrîntă cu desăvîrșire în trecătoarea Bet-Horon și drumul spre S stătea liber în fața invadatorilor. Deși armata de care de război a cetăților canaanite i-a împiedicat să ocupe zonele de cîmpie, la scurtă vreme au ajuns să domine și să ocupe podișul din centru și din S, cît și dealurile Galileii, la N de Cîmpia Izreel.

Triburile care s-au așezat în N au fost separate de triburile din centrul Canaanului de un lanț de fortificații canaanite din Cîmpia Izreel, întinzîndu-se de la Mediterana pînă la Iordan. Tribul lui Iuda, în S, a fost separat și mai puternic de triburile centrale de fortăreața de la Ierusalim, care a rămas o enclavă canaanită timp de 200 de ani.

Într-o împrejurare remarcabilă triburile din N și din centru și-au unit forțele într-o revoltă împotriva guvernatorilor militari din Cîmpia Izreel, care i-au adus treptat la o stare de servitute. Răscoala lor unită a fost încununată de succes în bătălia de la Chison (cca 1125 î.d.Cr.), cînd o furtună neașteptată a inundat valea și a scos din funcție carele de război canaanite, așa încît armata israelită ușor echipată a putut să-i nimicească. Dar chiar și în această împrejurare, cînd chemarea la luptă a fost transmisă la toate triburile din N și din centru, se pare că tribul lui Iuda nu a fost chemat întrucît era separat complet de celelalte triburi.

Într-o ocazie ca aceasta, cînd triburile lui Israel și-au amintit de legătura lor prin legămînt, forța lor unită le-a permis să se împotrivească dușmanilor. Dar asemenea acțiuni unite au fost rare. Scăderea pericolului era urmată de obicei de o perioadă de asimilare a obiceiurilor canaanite. Această asimilare ducea la căsătorii mixte și la imitarea ritualurilor canaanite ale fertilității, așa încît Iahveh era conceput ca un Baal, zeul ploii și rodniciei, și nu ca Dumnezeul părinților lor care i-a scos din Egipt ca ei să fie „poporul Său special. Legătura legămîntului a fost slăbită în felul acesta și israeliții au devenit o pradă ușoară pentru dușmani. Nu numai orașele state canaanite au încercat să-i aducă într-o stare de servitute; din cînd în cînd sufereau incursiuni de dincolo de Iordan, din partea moabiților și amoniților cu care erau înrudiți, dar cele mai dezastruoase incursiuni erau cele ale beduinilor. Liderii care i-au raliat în asemenea perioade de suferință au fost „judecători" carismatici, iar perioada aceasta istorică este numită de obicei „perioada judecătorilor"- acești oameni nu numai că i-au condus la victorie împotriva dușmanilor lor ci și la loialitate față de Iahveh.

Cea mai mare și cea mai recalcitrantă amenințare la adresa independenței israelite a venit însă dinspre V. Nu la mult timp după ce israeliții au traversat Iordanul, grupuri de oameni ai mării din insulele Egeei și din ținuturile de coastă s-au așezat pe țărmul de V al Canaanului și s-au organizat în cinci orașe-stat la Asdod, Ascalon, Ecron, Gaza și Gat, fiecare fiind guvernată de un seren - unul dintre „cei cinci domnitori ai filistenilor". Acești *filisteni s-au căsătorit cu canaaniți și curînd au adoptat limba și religia canaanită, dar și-au păstrat tradițiile militare și politice din țara de baștină. După ce s-au stabilit în pentapolisul lor au început să-și extindă stăpînirea asupra altor părți ale Canaanului, inclusiv asupra părților ocupate de israeliți. Din punct de vedere militar israeliții nu erau egali cu ei. Filistenii cunoșteau prelucrarea fierului și au păstrat-o ca un monopol al lor. Cînd israeliții au început să folosească unelte de fier în agricultură, filistenii au insistat ca ei să meargă la fierarii filisteni ca să le ascută. Aceasta era o modalitate de a se asigura că israeliții nu vor fi în stare să-și facă arme de război cu care să se răscoale împotriva stăpînilor lor.

Ieroboam I 931/30-910/09
Nadab 910/09-909/08
Baeșa 909/08-886/85
Ela 886/85-885/84
Zimri 885/84
Tibni 885/84-880
Omri 880-874/73 — domnia lor se suprapune în perioada 885/84-880
Ahab 874/73-853
Ahazia 853-852
Ioram 852-841
Iehu 841-814/13
Ioahaz 814/13-798
Ioas 798-782/81
Ieroboam II 782/81-753 — domnia lor se suprapune în perioada 793/92-782/81
Zaharia 753-752
Șalum 752
Menahem 752-742/41
Pecahia 742/41-740/39 — domnia lor se suprapune în perioada 752-740/39
Pecah 740/39-732/31
Osea 732/31-723/22

Dinastia hasmoneană
Rededicarea Templului 164 î.d.Cr.
Ionatan 160-143
Simeon 143-135
Ioan Hyrcanus 135-104
Aristobulus 104-103
Alexandru Iannaeus 103-76
Salome 76-67
Aristobulus II 67-63
Hyrcanus II 63-40
Matias Antigonus 40-37

Dinastia irodiană
Irod (cel Mare) 37-4 î.d.Cr.
Arhelau 4. î.d.Cr. - 6 d.Cr.
Irod Antipa 4 î.d.Cr. - 39 d.Cr.
Filip 4 î.d.Cr - 34 d.Cr.
Irod Agripa I 37-44 d. Cr.

Tabel cronologic al domnitorilor Israelului pînă la domnia lui Irod Agripa I.

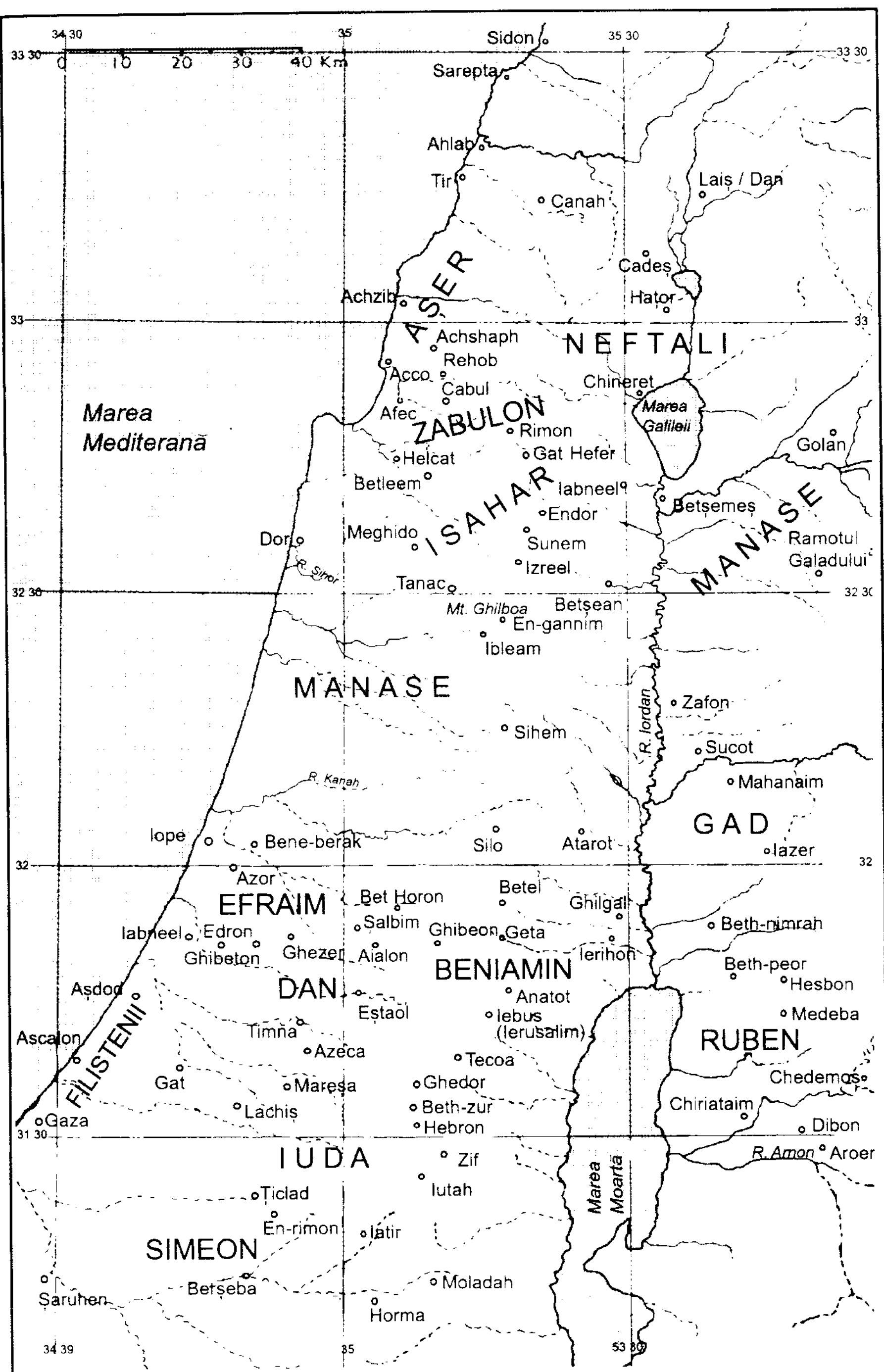
În cele din urmă filistenii și-au extins stăpînirea asupra Cîmpiei Izreel, ajungînd pînă la Iordan. Deși suzeranitatea lor nu amenința existența israeliților, ea amenința identitatea națională israelită. Altarul legămîntului din vremea aceea se afla la *Silo, în teritoriul lui Efraim, unde chivotul legămîntului era slujit de preoți care descindeau din Aaron, fratele lui Moise. Această preoție a avut un rol conducător într-o revoltă inter-tribală împotriva filistenilor, dar revolta a eșuat complet. Chivotul a fost capturat, Silo și sanctuarul au fost distruse iar preoții din zona centrală au fost practic nimiciți (cca 1050 î.d.Cr.). Toate legăturile vizibile care uneau triburile lui Israel au dispărut și identitatea națională a Israelului părea că va dispare odată cu ele.

Faptul că nu a dispărut ci, dimpotrivă, a devenit mai viguroasă, s-a datorat caracterului și activității lui *Samuel, cel mai de seamă dintre liderii carismatici ai Israelului de la Moise pînă la David. Samuel, la fel ca și Moise, a combinat funcțiile de profet, preot și judecător; prin persoana sa el a oferit un centru de raliere pentru viața națiunii. Sub călăuzirea sa Israelul s-a întors la loialitatea legămîntului și odată cu întoarcerea la devotamentul religios a venit și o renaștere a spiritului național; după cîțiva ani israeliții au putut să-i înfrîngă pe filisteni pe același cîmp de luptă unde fuseseră înfrînți în mod atît de rușinos.

Cînd Samuel a îmbătrînit, problema succesiunii a devenit acută. S-a ridicat o cerere generală de a avea un rege și în cele din urmă Samuel a acceptat această cerință și l-a uns pe *Saul, din seminția lui Beniamin, ca să domnească peste ei. Domnia lui Saul a început bine, cu o replică promptă la atacul amoniților și apoi cu o acțiune reușită împotriva filistenilor din podișul central. Cîtă vreme Saul a acceptat îndrumarea lui Samuel în sfera religioasă lucrurile au mers bine, dar succesul lui Saul a început să scadă atunci cînd între ei s-a iscat o separare. El a murit într-o luptă cu filistenii la Mt. Ghilboa, într-o încercare îndrăzneață dar zadarnică de a aduce triburile din N dincolo de Cîmpia Izreel, ca să unească Israelul. Strînsoarea filistenilor asupra lui Israel a devenit mai puternică decît oricînd (cca 1010 î.d.Cr.).

III. David și Solomon

Omul care a permis Israelului să scuture jugul filistean a fost *David, un membru al tribului lui Iuda, care a fost comandant militar pe vremea lui Saul și apoi luptător mercenar pentru filisteni. În urma morții lui Saul el a fost aclamat imediat ca rege al lui Iuda și 2 ani mai tîrziu triburile lui Israel în totalitatea lor l-au chemat să le fie rege. Într-o serie de acțiuni militare strălucite el le-a dat filistenilor lovituri decisive și aceștia au devenit vasali ai lui David. Cucerirea Ierusalimului în al 7-lea an al domniei sale a oferit rega-



Semințiile lui Israel.

tului său o capitală puternică, situată strategic, cît și un nou centru religios. Chivotul legămîntului a fost adus înapoi din exil și a fost instalat în mod solemn în cortul-templu de pe Mt. Sion, înlocuit mai tîrziu de Templul lui Solomon.

După consolidarea independenței și supremației israelite în Canaan, David a continuat să-și extindă imperiul prin cuceriri și prin diplomație, ajungînd de la granița egipteană și Golful Aqaba pînă la cursul superior al Eufratului. Acest imperiu l-a lăsat moștenire fiului său Solomon, care a exploatat la maxim resursele printr-un program grandios de construcții și prin întreținerea unei curți strălucite. Pentru o exploatare mai eficientă a venitului din regatul său el l-a împărțit în douăsprezece districte administrative noi care au înlocuit vechile împărțiri tribale și a cerut nu numai impozite mari ci și muncă obligatorie la lucrările publice, chiar și de la supușii săi israeliți. În cele din urmă povara a devenit insuportabilă. Către sfîrșitul domniei sale majoritatea popoarelor supuse și-au redobîndit independența iar după moartea sa (cca 930 î.d.Cr.) triburile lui Israel s-au împărțit în două regate - regatul de N, Israel, care a renunțat la loialitatea față de tronul lui David, și față de regatul de S, Iuda, format din teritoriile tribale ale lui Iuda și Beniamin, peste care au continuat să domnească urmașii lui David și Solomon în capitala lor de la Ierusalim (*IUDA, IV).

IV. Regatul Israel

Ieroboam, fondatorul monarhiei separate din N, a ridicat cele două sanctuare vechi de la Dan (în extremitatea de N) și Betel (în apropiere de granița cu Iuda) la statutul de altare naționale. În amîndouă aceste locuri niște viței de aur constituiau piedestalul vizibil pentru tronul invizibil al lui Iahve (funcție îndeplinită de heruvimii de aur în Templul din Ierusalim). La începutul domniei sale ambele regate evreiești au fost invadate de egipteni sub conducerea lui Șișac, dar se pare că regatul de S a avut de suferit mai mult, așa încît ulterior regatul de N nu a trebuit să se teamă de o încercare a dinastiei davidice de a redobîndi controlul asupra teritoriilor pierdute.

O amenințare mai serioasă, însă, se profila din N. Regatul aramaic al Damascului, întemeiat în timpul domniei lui Solomon, a început să atace teritoriul israelit în jurul anului 900 î.d.Cr. și acesta a fost începutul a 100 de ani de război intermitent în care Israelul a fost adus într-o stare disperată.

Securitatea regatului Israel a fost amenințată de asemenea de frecvente revolte la palat și de schimbări dinastice. Numai două dinastii - cele întemeiate de Omri (cca 880 î.d.Cr.) și Iehu (cca 841 î.d.Cr.) - au durat mai mult de două generații. Fiul lui Ieroboam a fost asasinat de Baeșa, unul dintre comandanții armatei sale, în anul care a urmat după urcarea sa pe tron; după o domnie de 20 de ani a lui Baeșa, fiul său a fost și el victima unui complot. Au urmat cîțiva ani de război civil din care a ieșit biruitor Omri.

Omri a întemeiat o nouă capitală pentru regatul său la *Samaria. În plan extern, el și-a întărit poziția prin supunerea Moabului, la E de Marea Moartă, și prin făurirea unei alianțe economice cu Fenicia. Fiul său Ahab s-a căsătorit cu o prințesă feniciană, Izabela, și a pus de asemenea capăt ostilității dintre Israel și Iuda printr-o alianță care a durat pînă la răsturnarea dinastiei lui Omri.

Beneficiile comerciale pe care le-a adus alianța cu Fenicia au fost mari dar, în domeniul religios alianța a dus la o renaștere a închinării la Baal, Izabela avînd un rol important în această privință. Principalul apărător al închinării pure către Iahveh a fost profetul *Ilie, care a condamnat de asemenea îndepărtarea casei regale, în sfera socială, de la loialitatea vechiului legămînt (în special în cazul lui Nabot din Izreel), și a proclamat sfîrșitul iminent al dinastiei lui Omri.

Războiul cu Damascul a continuat în tot timpul domniilor lui Omri și ale urmașilor săi, afară de 3 ani din timpul domniei lui Ahab, cînd regii Israelului ai Damascului și ai statelor învecinate au format o alianță militară pentru a se împotrivi invaziei regelui Asiriei, Salmanaser III. Ei s-au luptat cu el la Qarqar, pe Orontes (853 î.d.Cr.) și el nu a invadat din nou ținuturile din V decît peste 12 ani. Retragerea lui a fost semnalul pentru destrămarea coaliției și pentru reluarea ostilităților dintre Israel și Damasc.

Exterminarea casei lui Omri prin revolta lui Iehu (841 î.d.Cr.) a fost urmată de suprimarea închinării oficiale la Baal. Revolta a fost sprijinită de gruparea profeților, care nu aveau nici un motiv să îndrăgească familia lui Omri. Dar această revoltă a slăbit considerabil regatul lui Israel în fața asalturilor aramaice și primii 40 de ani ai dinastiei lui Iehu au fost ani de neîncetată tulburare pentru Israel. Nu numai teritoriile Israelului din Transiordania au fost atacate de dușmani, ci și provinciile de N; arameii au invadat Cîmpia Izreel și și-au croit drum de-a lungul coastei Mediteranei, ajungînd spre S pînă la Gat. Israelul a fost adus într-o stare de disperare în 803 î.d.Cr., cînd regele asirian Adad-Nirari III a invadat Siria, a cucerit Damascul și i-a impus tribut. Presiunea Damascului asupra lui Israel a slăbit și israeliții au putut profita de această întorsătură a evenimentelor recucerind multe dintre cetățile pe care arameii le luaseră de la ei.

În tot timpul anilor de tulburare a existat în Israel un om al cărui moral și încredere în Iahveh nu s-a clintit niciodată - profetul *Elisei. Pe bună dreptate i-a putut spune regele lui Israel pe patul de moarte: „Carul lui Israel și călărimea lui“ (2 Împ. 13:14). Elisei a murit avînd pe buze o prezicere a victoriei asupra arameilor.

Prima jumătate a secolului al 8-lea î.d.Cr. a fost martoră la revenirea prosperității în Israel, în special în timpul lui Ieroboam II, al 4-lea rege din dinastia lui Iehu. Amîndouă regatele evreiești au fost scutite de atacuri externe; Damascul a fost prea slăbit de asirieni ca să-și poată relua agresiunea. Ieroboam a extins frontierele regatului său și bogăția națională a crescut mult.

Dar această creștere a bogăției naționale a fost concentrată în mîinile unei secțiuni relativ restrînse a populației - negustorii bogați și proprietarii de pămînt, care s-au îmbogățit pe seama țăranilor. Micii proprietari de pămînt care pînă atunci își lucrau propriile ogoare au fost obligați în număr mare să devină șerbi pe moșiile tot mai mari ale vecinilor bogați, cultivînd pămîntul pe care-l cultivaseră cîndva în calitate de proprietari independenți. Această disparitate crescîndă între două categorii de oameni liberi din Israel a fost criticată de profeți ca Amos și Osea, cu atît mai mult cu cît exproprierea săracilor de către bogați era considerată o îndatorire religioasă. Profeții au spus fără încetare că lucrul pe care-l cere Iahveh de la poporul Său nu sînt jertfe de animale îngrășate

Sidon
Sarepta
LIBAN
Mt. Hermon
Tir
FENICIA
Abel-beth-maacah
Dan
Cades-Neftali
Hator
ARAM
GALILEEA
Chineret
Marea Galileii
Marea Mediterană
Mt. Carmel
R. Chișon
Gat Hefer
Jokneam
HAVVOTH-JAIR
Beth-arbel
Ramotul Galadului
Dor
Meghido
Sunem
Izreel
Tanac
Betșean
ISRAEL
R. Cherit
Ibleam
Dotan
Tirța
Socot
R. Iordan
Sihem
Samaria
Sucot
Penuel
Mahanaim
Tapua
Zaretan
Silo
Iope
Iazer
Rabbath-ammon
Betel
Bet Horon
Ghilgal
Mițpa
Salbim
Ghibeon
Geba
Iabneel
Ecron
Ghibeton
Ghezer
Aialon
Ramat
Ierihon
Elealeh
Hesbon
IUDA
Asdod
Libna
Ierusalim
Medeba
FILISTENII
Adulam
Betleem
Azeca
Etam
Sucot
Tecoa
Zaanan
Mareșa
Atarot
Lachiș
Beth-zur
Hebron
Dibon
Enghedi
Adoraim
Zif
Marea Moartă
MOAB
Berșeba
EDOM
Kir-kareseth
Nimrim

Împărățiile lui Israel și Iuda.

ci neprihănire și loialitate față de legămînt, deoarece în lipsa acestora națiunea va fi confruntată cu un dezastru mai mare decît orice dezastru a cunoscut pînă atunci.

Prin anul 745 î.d.Cr. dinastia lui Iehu s-a stins așa cum a început - prin asasinat și revoltă. În anul acela Tiglat-Pileser III a devenit rege al Asiriei și a inaugurat o campanie imperială de cuceriri care, în mai puțin de un sfert de secol, au pus capăt existenței regatului Israel și independenței regatului Iuda. Menahem, regele Israelului (cca 745-737 î.d.Cr.) a plătit tribut lui Tiglat-Pileser, dar Pecah (cca 736-732 î.d.Cr.) a urmat o politică anti-asiriană și în acest scop s-a aliat cu Damascul. Tiglat-Pileser a cucerit Damascul, a abolit monarhia și a transformat teritoriul în provincie asiriană; partea de N a Israelului și Transiordania au fost dezlipite de Israel și au fost transformate în provincii asiriene. Păturile superioare ale populației din aceste regiuni au fost deportate și înlocuite cu emigranți din alte părți ale imperiului asirian. Cînd Osea, ultimul rege al lui Israel, a refuzat să mai plătească tribut Asiriei, în urma insistențelor Egiptului, el a fost întemnițat. Samaria, capitala sa, a fost cucerită în 722 î.d.Cr. după un asediu de 3 ani devenind reședința conducerii provinciei asiriene Samaria. A avut loc o altă deportare - potrivit cronicilor asiriene au fost luați prizonieri 27.290 de oameni - în locul lor au fost aduși coloniști străini.

V. Provincia Samaria

Deportarea israeliților din teritoriile de N și din Transiordania a fost atît de completă încît aceste teritorii și-au pierdut caracterul israelit. În provincia Samaria lucrurile au stat altfel; emigranții au adoptat cu timpul religia israelită - „legea Dumnezeului țării" (2 Împ. 17:26 ș.urm.) - și au fost asimilați complet de israeliții care nu au fost deportați; dar *samaritenii, cum au fost numiți mai tîrziu locuitorii din provincia Samaria, au ajuns să fie disprețuiți ca și corcituri rasiale și religioase mai ales de către locuitorii din Iuda dinspre S, începînd în special de la sfîrșitul secolului al 6-lea î.d.Cr.

Regele Ezechia al lui Iuda a încercat (cca 705 î.d.Cr.) să reînvie unitatea religioasă a Israelului și a invitat locuitorii din Samaria să vină la Ierusalim ca să se închine, dar această încercare a fost zădărnicită de invazia lui Sanherib în Iuda (701 î.d.Cr.). Un succes mai mare a avut acțiunea strănepotului lui Ezechia, Iosia, care a profitat de scăderea puterii asiriene pentru a-și extinde suveranitatea politică și reforma religioasă în regiuni care în trecut aparținuseră regatului Israel (621 î.d.Cr.). Faptul că el a încercat să oprească înaintarea faraonului Neco la Meghido este o dovadă suficientă a expansiunii regatului său, dar moartea sa (609 î.d.Cr.) a pus capăt speranțelor de reunificare a întregului Israel sub sceptrul unui prinț din casa lui David. Țara lui Israel a trecut sub hegemonia Egiptului și cîțiva ani mai tîrziu sub cea a Babiloniei.

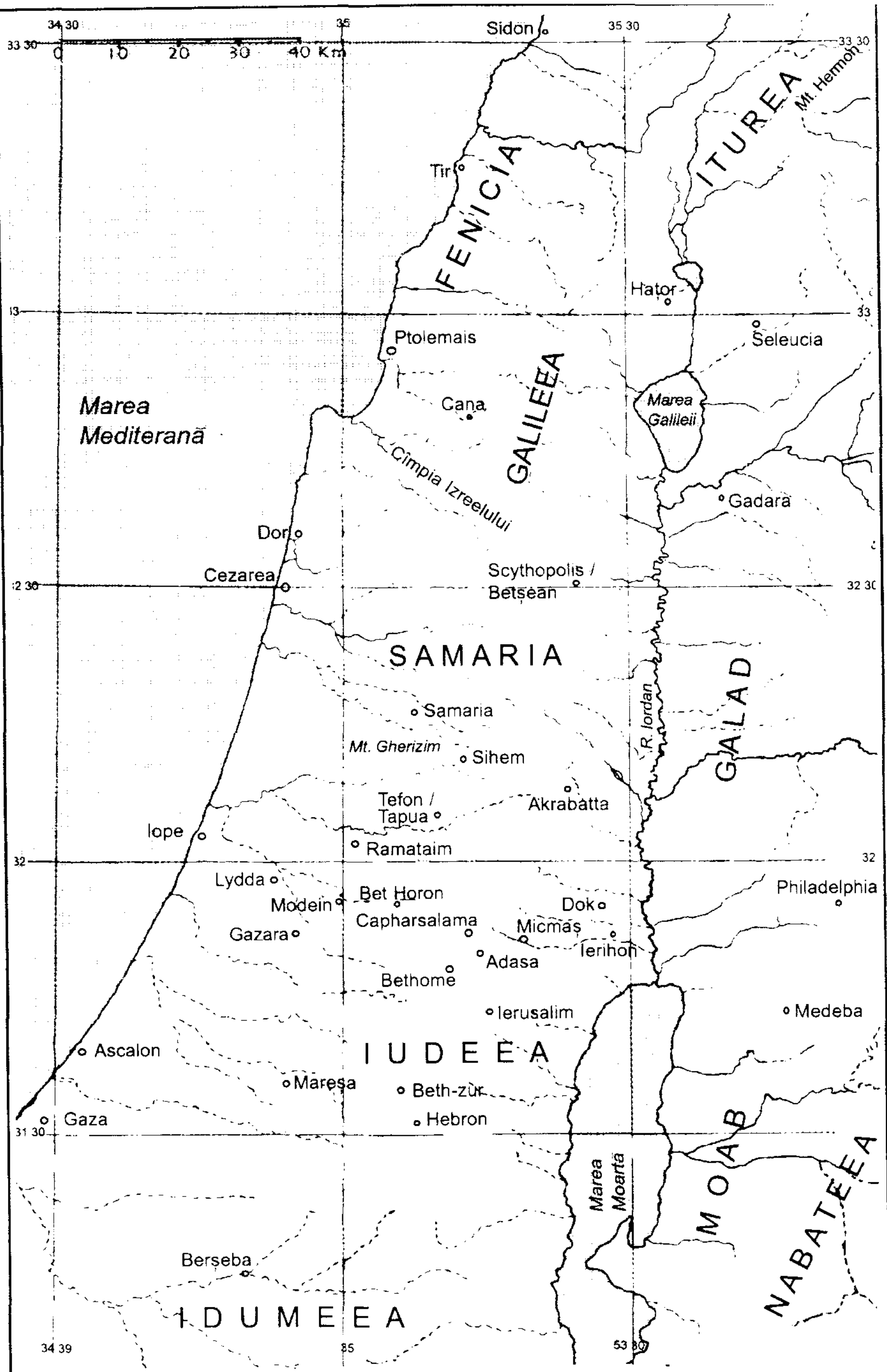
Se pare că babilonienii au păstrat organizarea provincială asiriană în V. După asasinarea lui *Ghedalia, guvernatorul lui Iuda în timpul ocupației* babiloniene, țara lui Iuda - cu excepția Neghebului (care era ocupat de edomiți) - a fost adăugată la provincia Samaria (cca 582 î.d.Cr.). Cucerirea persană (539 î.d.Cr.) nu a produs nici o schimbare în privința aceasta, cu excepția faptului că locuitorilor lui Iuda exilați de Nebucadnețar li s-a permis să se întoarcă și să se așeze în Ierusalim și în regiunile învecinate, care a devenit acum provincia separată Iudea, condusă de un guvernator numit de regele Persiei (*IUDA, V).

Samaritenii le-au făcut oferte amicale exilaților întorși și s-au oferit să coopereze la reconstruirea Templului din Ierusalim, dar aceste oferte nu au fost acceptate de iudeii care se temeau, fără îndoială, că vor fi copleșiți de numărul mult mai mare al samaritenilor și care aveau de asemenea îndoieli serioase cu privire la puritatea rasială și religioasă a samaritenilor. În consecință, o separare îndelungată care ar fi putut fi remediată cu acest prilej, a devenit și mai mare decît oricînd, iar samaritenii au folosit orice prilej pentru a-i prezenta pe iudei într-o lumină nefavorabilă în fața autorităților persane. Ei nu au putut împiedica reconstruirea Templului din Ierusalim, care a fost autorizată de către Cirus în 538 î.d.Cr., dar au avut mai mult succes la împiedicarea eforturilor iudeilor de a fortifica Ierusalimul. Totuși, cînd Artaxerxes I l-a trimis pe *Neemia în Iuda ca guvernator, în anul 445 î.d.Cr., cu îndrumări concrete de a reconstrui zidurile Ierusalimului, samaritenii și ceilalți vecini ai lui Iuda și-au arătat supărarea în diferite moduri, dar nu au putut întreprinde nici o acțiune împotriva edictului regal.

Guvernatorul Samariei în vremea aceea era *Sanbalat, care a rămas în funcție mulți ani. În anul 408 î.d.Cr. el este menționat într-o scrisoare de la comunitatea evreiască din Elefantin (*PAPIRUSURI, **II.** c) în Egipt, care căuta să obțină bunăvoința fiilor lui Sanbalat pentru a obține permisiunea de la curtea Persiei de a-și reconstrui templul care fusese distrus într-o revoltă anti-evreiască ce avusese loc în urmă cu 2 sau 3 ani. Acest templu fusese construit cu mai bine de un secol în urmă pentru a servi nevoilor religioase ale unei comunități de evrei pe care regii egipteni din Dinastia a 26-a i-au așezat la granița lor de S, ca o barieră în calea incursiuilor etiopiene. Înainte de a se adresa fiilor lui Sanbalat, evreii din Elefantin au încercat să obțină ajutorul marelui preot de la Ierusalim, dar acesta nu a acordat nici o atenție cererii lor; nu încape îndoială că el nu era de acord cu existența unui templu rival cu cel de la Ierusalim. Fiii lui Sanbalat - cum era de așteptat, date fiind relațiile dintre Samaria și Ierusalim - au arătat mai mare bunăvoință și au obținut permisiunea necesară pentru reconstruirea templului din Elefantin.

Faptul că evreii din Elefantin s-au adresat fiilor lui Sanbalat și nu tatălui lor sugerează că, deși Sanbalat continua să fie guvernator cu numele, fiii săi îndeplineau multe dintre atribuțiile sale, probabil datorită vîrstei sale înaintate.

Papirusurile Elefantine care ne oferă informații cu privire la comunitatea evreiască din Egipt sînt deosebit de interesante deoarece ne prezintă un grup de evrei care nu arată nici un semn că ar fi fost influențați de reforma din zilele lui Iosia. În privința aceasta ei sînt în contrast puternic cu evreii care s-au întors din exil la Ierusalim și în teritoriile învecinate. Aceștia din urmă, împreună cu *frații lor din Babilon*, au învățat lecția exilului și se caracterizau printr-o aderență strictă la Tora, inclusiv acele aspecte ale legii care erau considerate că disting poporul Legii de toate celelalte grupări. Ridicarea evreilor ca poporul Legii în sensul cel mai strict al cuvîntului este asociată mai presus de orice cu lucrarea lui *Ezra, sub conducerea căruia



Israel în perioada dintre cele două testamente.

legea din Pentateuh a devenit constituția recunoscută a statului-templu iudeu, supusă autorității mai mari a curții Persiei.

Lucrarea lui Ezra (care a avut sprijinul deplin al lui Neemia, ca guvernator) a însemnat că probabilitatea remedierii separării dintre samariteni și iudei s-a redus mai mult ca oricînd. Cu puțin înainte de anul 400 î.d.Cr. un descendent din familia marelui preot de la Ierusalim, Manase, s-a căsătorit cu fiica lui Sanbalat și a fost instalat de socrul său ca mare preot în vechiul loc sfînt de pe Mt. Garizim, în apropiere de Sihem, unde a fost construit un templu cu permisiunea regală. Cultul rival înființat în felul acesta a supraviețuit pînă în ziua de azi și este bazat - în mod remarcabil - pe aceeași carte a Legii care este recunoscută și de evrei.

IV. Sub macedoneni

Cucerirea Imperiului persan de către Alexandru cel Mare nu a produs schimbări constituționale nici în Samaria și nici în Iuda. Aceste provincii erau administrate acum de guvernatori greco-macedoneni în locul foștilor guvernatori persani, iar tributul trebuia plătit noilor stăpînitori și nu celor vechi. Diaspora evreiască, răspîndită în tot Imperiul persan - Haman nu a exagerat cînd i-a descris pe evrei lui Xerxes ca fiind un popor „risipit în toate ținuturile împărăției" (Est. 3:8) - a găsit acum noi centre în care să se stabilească, în special în Alexandria și Cirene. Influențele eleniste au început să-și manifeste prezența printre ei. Aceste influențe au fost bune în unele direcții; ne putem gîndi în special la situația evreilor din Alexandria, care vorbeau grecește și care au avut nevoie de traducerea Pentateuhului și a altor scrieri ale VT în limba greacă în secolele al 3-lea și al 2-lea făcînd astfel posibilă cunoașterea Dumnezeului lui Israel de către lumea păgînă (*TEXTE ȘI VERSIUNI, VT). Pe de altă parte, a existat o tendință de a imita unele trăsături ale culturii eleniste care erau țesute în mod inseparabil cu păgînismul și care au diminuat distincția dintre „poporul special" al lui Iahveh și popoarele învecinate. Pînă unde a putut merge o familie evreiască proeminentă în asimilarea fără scrupule a aspectelor nedemne ale vieții sub monarhiile eleniste este arătat de Josephus în istorisirea isprăvilor Tobiazilor, care s-au îmbogățit fiind strîngători de impozite mai întîi pentru Ptolemei și apoi pentru Seleucizi.

Dintre dinastiile care au moștenit imperiul lui Alexandru, cele două care au afectat în principal istoria Israelului sînt dinastia Ptolemeilor, în Egipt, și cea a Seleucizilor, care a dominat Siria și țările de dincolo de Eufrat. Din anul 320 pînă în 198 î.d.Cr. stăpînirea Ptolemeilor s-a întins din Egipt în Asia, pînă la munții Libanului și pe coasta feniciană, inclusiv asupra Iudeii și Samariei. În anul 198 î.d.Cr. victoria Seleucizilor de la Panion, aproape de izvoarele Iordanului, a făcut ca Iudeea și Samaria să fie acum tributare Antiohiei și nu Alexandriei. Înfrîngerea suferită de regele Seleucid Antiochus III în fața romanilor la Magnesia, în anul 190 î.d.Cr., și tributul mare care i-a fost impus a cauzat o creștere enormă a impozitelor solicitate de la supușii săi, inclusiv de la evrei. Cînd fiul său, Antiochus IV, a încercat să redreseze situația prin impunerea suveranității sale asupra Egiptului (în cele două campanii din 169 și 168 î.d.Cr.), romanii l-au silit să renunțe la aceste ambiții. Iudeea, la granița de SV a regatului său, a devenit acum o regiune de importanță strategică și el a considerat că avea motive serioase să pună la îndoială loialitatea supușilor săi evrei. În urma sfatului unor sfetnici neînțelepți el a decis să abolească națiunea și religia lor distinctă, iar punctul culminant al acestei politici l-a constituit instalarea unui cult păgîn - venerarea lui Zeus Olimpianul (nume metamorfozat de evrei în „urîciunea pustiirii") - în Templul de la Ierusalim în luna decembrie a anului 167 î.d.Cr. Templul samaritean de pe Garizim a fost transformat de asemenea în scopul venerării lui Zeus Xenios.

În vremea aceasta mulți evrei evlavioși au suferit mai degrabă martirizarea decît să-și abandoneze religia. Alții au luat arme și s-au răsculat împotriva stăpînitorilor. Printre aceștia din urmă s-au aflat membrii familiei preoțești a Hasmoneilor, conduși de Matatia din Modin și cei cinci fii ai săi. Dintre ei s-a remarcat Iuda Macabeul, un lider înnăscut, care a excelat în războiul de guerilă. Succesele sale inițiale împotriva forțelor regale au atras pe mulți compatrioți sub conducerea sa, inclusiv un număr mare de oameni evlavioși din Israel, *h^asîdîm* (*HASIDEENI), care și-au dat seama că rezistența pasivă nu era suficientă în fața amenințării prezente la adresa existenței lor naționale și religioase. Regele a trimis împotriva lor armate mai mari, dar și acestea au fost învinse prin tactica neașteptată a lui Iuda și a luptătorilor săi.

Regele și-a dat seama că tactica sa a eșuat și Iuda a fost invitat să trimită ambasadori la Antiohia pentru a discuta condițiile păcii. Antiochus avea planuri militare pentru recucerirea teritoriilor secesionate în partea de E a regatului său și era important să ajungă la o înțelegere la granița egipteană. Condiția de bază a evreilor a fost - cum era și firesc - retragerea completă a interdicției cu privire la practica religioasă evreiască. Lucrul acesta a fost acceptat; evreilor li s-a permis să-și practice religia strămoșească. Concesia aceasta a fost urmată imediat de curățirea Templului de cultul idolatru instalat în el și de resanctificarea lui în scopul venerării străvechi a Dumnezeului lui Israel. Sanctificarea Templului la sfîrșitul anului 164 î.d.Cr. (comemorată de atunci încolo de sărbătoarea Hanukkah; *cf.* Ioan 10:22) probabil că nu a fost inclusă în termenii păcii, dar probabil că a fost acceptată ca un *fapt împlinit*.

Foarte curînd a devenit clar că Iuda și frații și urmașii săi nu erau mulțumiți numai cu cîștigarea libertății religioase. După ce au avut acest succes prin forța armelor, ei au continuat lupta pentru a cîștiga independență politică. Sanctificarea Templului a fost urmată de fortificarea muntelui Templului, peste cetățuia Acra (*IERUSALIM, IV) care era păzită de o garnizoană regală. Iuda a trimis trupe înarmate în Galileea, Transiordania și în alte regiuni unde erau comunități evreiești izolate și i-a adus pe locuitori în siguranță în acele părți din Iudeea care erau sub controlul forțelor sale.

O asemenea succesiune de acțiuni ostile nu putea fi trecută cu vederea de către stăpînirea Seleucidă și mai multe armate au fost trimise împotriva lui Iuda. Iuda a murit în luptă în primăvara anului 160 î.d.Cr. și pentru o vreme se părea că a fost pierdută cauza pentru care a luptat el. Dar evenimentele au fost favorabile succesorilor săi. Moartea lui Antiochus IV în anul 164 î.d.Cr. a fost urmată de o perioadă lungă de război civil intermitent în imperiul Seleucid, între rivali pretendenți la tron și partizanii lor. Ionatan,

fratele lui Iuda, i-a luat locul în calitate de lider al insurgenților și a stat în umbră pînă cînd vremurile au fost favorabile iar atunci, printr-o manevră diplomatică, a cîștigat o victorie rapidă și uimitoare. În anul 152 î.d.Cr. Alexandru Balas, care a revendicat tronul Seleucid în temeiul faptului că era fiul lui Antiochus IV (validitatea acestei revendicări este greu de stabilit), l-a autorizat pe Ionatan să-și mențină forța militară în Iudeea și l-a recunoscut ca mare preot al evreilor; în schimb Ionatan i-a promis sprijinul său.

Antiochus IV a început intervenția sa în problemele religoase ale evreilor, care în cele din urmă a dus la ridicarea Hasmoneilor, prin destituirea și numirea unor mari preoți după bunul său plac, sfidînd obiceiul strămoșesc. Acum un Hasmoneu era în situația de a accepta funcția de mare preot de la un om al cărui drept de a acorda această funcție era bazat pe pretenția sa de a fi fiul și succesorul lui Antiochus IV. Unde erau idealurile înalte cu care a început lupta?

Grupurile pioase care au acordat ajutor hasmoneilor într-o vreme cînd se părea că libertatea religioasă putea fi dobîndită numai prin forța hasmoneilor, au fost înclinate să se mulțumească atunci cînd acest scop a fost atins și au devenit tot mai critice cu privire la ambițiile dinastice ale hasmoneilor. Dar nici un aspect al acestor ambiții nu le-a displăcut mai mult ca și faptul că hasmoneii și-au însușit funcția de mari preoți. Unii au refuzat să recunoască drept legitimi orice mari preoți care nu făceau parte din familia lui Țadoc și așteptau ziua cînd fiii lui Țadoc aveau să oficieze din nou într-un Templu curățit (*SULURILE DE LA MAREA MOARTĂ). Unei ramuri din familia lui Țadoc i s-a permis să întemeieze un templu evreiesc la Leontopolis, în Egipt și să funcționeze ca mari preoți acolo; dar un templu în afara teritoriului Israelului nu-i putea mulțumi pe acei hasidim care aveau un respect înalt pentru Lege.

În anul 143 î.d.Cr. Ionatan a fost prins și omorît de rivalii care revendicau stăpînirea regatului Seleucid, dar a fost succedat de fratele său Simon, sub conducerea căruia evreii au obținut independență totală de sub jugul păgînilor. Această independență a fost acordată într-o proclamație a regelui Seleucid Demetrius II în luna mai a anului 14 șî.d.Cr., iar evreii au fost scutiți de obligația de a plăti tribut. După acest succes diplomatic Simon a căutat să reducă ultimele vestigii ale stăpînirii Seleucide în Iudeea - fortăreața Gazara (Ghezer) și citadela din Ierusalim. Demetrius pornise într-o expediție împotriva parților și nu a putut să întreprindă nici o acțiune împotriva lui Simon, chiar dacă ar fi vrut. Simon a primit onoruri simbolice de la concetățenii săi recunoscători pentru libertatea și pacea pe care le-a obținut pentru ei. La o întrunire a adunării poporului evreu în luna septembrie a anului 140 î.d.Cr., s-a decretat - luînd în considerare realizările patriotice ale lui Simon și ale fraților săi care l-au precedat - ca el să fie numit etnarh sau guvernator al națiunii, comandant suprem al armatei și mare preot ereditar. Această triplă autoritate a lăsat-o moștenire urmașilor și succesorilor săi.

Simon a fost asasinat la Ierihon în anul 134 î.d.Cr. de către ginerele său Ptolemeu, fiul lui Abubus, care a sperat să apuce puterea supremă în Iudeea. Dar fiul lui Simon, Ioan Hyrcanus, a dejucat planurile asasinului și a ocupat el poziția de succesor al tatălui său.

Regele Seleucid Antiochus VII, care a încercat să-și reafirme din nou autoritatea asupra Iudeii în ultimii ani ai vieții lui Simon, a reușit să impună un tribut lui Ioan Hyrcanus pe prima perioadă a domniei sale. Dar moartea lui Antiochus VII în bătălia cu parții din anul 128 î.d.Cr. a pus capăt stăpînirii Seleucide asupra Iudeii.

VII. Dinastia Hasmoneilor

În anul al 7-lea al lui Ioan Hyrcanus, statul independent al Iudeii era bine consolidat - la 40 de ani după ce Antiochus IV abolise vechea constituție ca stat-templu autonom în cadrul imperiului. Devotamentul *hᵃsîḏîm*-ilor, geniul militar al lui Iuda și diplomația lui Simon, alături de dezbinarea crescîndă și slăbirea stăpînirii Seleucide, au însemnat pentru evrei (după toate aparențele exterioare) mai mult decît pierduseră din cauza lui Antiochus IV. Prin urmare, nu este de mirare că primii ani de independență sub conducerea lui Ioan Hyrcanus au fost priviți de generațiile de mai tîrziu ca un fel de epocă de aur.

Pe vremea lui Ioan Hyrcanus a avut loc ruptura finală dintre majoritatea *hᵃsîḏîm*-ilor și familia Hasmoneilor. Ioan a fost ofensat de obiecțiile lor cu privire la însușirea poziției de mare preot și s-a despărțit de ei. De atunci încolo *hasîdîmii* apar în istorie ca și partidul *fariseilor, deși nu este cert dacă acest nume se datorează faptului că s-au retras (ebr. *pᵉrûsîm*, „cei separați“) din alianța anterioară cu Hasmoneii, așa cum s-a presupus frecvent. Ei au rămas în opoziție față de regim timp de 50 de ani. Acei lideri religioși care au sprijinit regimul și care au deținut locuri în consiliul național apar cam în aceeași vreme și sînt numiți *saduchei.

Ioan Hyrcanus a profitat de slăbirea tot mai mare a regatului Seleucid pentru a-și mări propria putere. Una dintre primele sale acțiuni după dobîndirea independenței Iudeii a fost invadarea teritoriului samaritean și asedierea Samariei, care a rezistat timp de un an, dar apoi a fost cucerită și distrusă. A fost cucerit de asemenea Sihemul, iar altarul samaritean de pe Mt. Garizim a fost distrus. Samaritenii au cerut ajutor de la regele Seleucid, dar romanii l-au avertizat pe acesta să nu se amestece. Hasmoneii, într-o primă fază a luptei lor, au făcut un tratat de alianță cu romanii și acest tratat a fost înnoit de Ioan.

În partea de S a regatului său Ioan s-a luptat cu idumeii, cucerindu-i și forțîndu-i să accepte tăierea împrejur și să adopte religia iudaică. El a cucerit cetățile grecești din Transiordania și a invadat Galileea.

Lucrarea lui în Galileea a fost continuată de fiul și succesorul său Aristobulus I (104-103 î.d.Cr.), care i-a forțat pe galileenii supuși să accepte iudaismul, la fel cum făcuse tatăl său cu idumeii.

Potrivit lui Josephus, Aristobulus și-a dat titlul de „rege“ în loc de acela de „etnarh“, cu care (din cîte știm) se mulțumiseră bunicul și tatăl său, și a purtat o coroană ca semn al poziției sale regale. Nu încape îndoială că el a sperat, în felul acesta, să se bucure de un prestigiu mai mare în fața vecinilor săi păgîni, deși monedele sale îl numesc - în termeni mai familiari supușilor săi evrei - „Iuda marele preot“.

Aristobulus a murit (probabil de ftizie) după o domnie de un an și a fost succedat de fratele său Alexandru Iannaeus (103-76 î.d.Cr.), care s-a căsătorit cu Salome Alexandra, văduva lui Aristobulus. Cu greu ne-am putea imagina un mare preot mai nepotrivit ca și Iannaeus. El a îndeplinit ritualurile cerute

de funcția sa sacră cu prilejul ceremoniilor importante - și a făcut lucrul acesta într-un mod care să jignească intenționat sentimentele multora dintre supușii săi mai religioși (în special ale fariseilor). Dar ambiția cea mai mare a domniei sale a fost cucerirea militară. Urmărirea acestei politici a avut multe consecințe negative pentru el dar, către sfîrșitul domniei sale, el a adus sub stăpînirea sa practic toate teritoriile care fuseseră teritorii israelite în zilele de aur ale istoriei națiunii sale - prețul pe care l-a plătit a fost ruinarea tuturor valorilor din moștenirea spirituală a poporului său.

Cetățile grecești de pe coasta Mediteranei și din Transiordania au fost ținte speciale ale atacului său; le-a asediat pe rînd și le-a cucerit, arătînd prin vandalismul său neîndurător cît de puțin îi păsa de valorile civilizației eleniste. El a avut ca model de viață prințișorii eleniști cruzi din Asia de V. Ura nutrită față de el de mulți supuși evrei a atins un asemenea nivel încît atunci cînd a suferit o înfrîngere dezastruoasă în fața armatei Nabataenilor în Transiordania, în anul 94 î.d.Cr., ei s-au revoltat împotriva lui și au cerut ajutor chiar de la regele Seleucid Demetrius III. Dar alți supuși evrei ai lui Iannaeus - oricît de mult le displăcea el - au considerat că intervenția unui rege Seleucid ca să ajute o revoltă împotriva unui membru al familiei Hasmoneilor era de netolerat pentru patriotismul lor; ei s-au oferit să sprijine cauza regelui lor prins la strîmtorare și l-au ajutat să înăbușe revolta și să izgonească trupele Seleucide. Barbarismul răzbunării lui Iannaeus împotriva conducătorilor revoltei (între care este evident că s-au aflat unii farisei de seamă) a fost pomenit multă vreme cu oroare.

Iannaeus a lăsat regatul său moștenire văduvei sale, Salome Alexandra, care a domnit timp de 9 ani. Funcția de mare preot a lăsat-o fiului său mai mare, Hyrcanus II. Într-un aspect important regina a schimbat complet politica predecesorilor săi; ea s-a împrietenit cu fariseii și a acordat atenție sfatului lor în tot timpul domniei sale.

Moartea ei în anul 67 î.d.Cr. a fost urmată de un război civil între sprijinitorii celor doi fii ai ei, Hyrcanus II și Aristobulus II, ca să obțină puterea supremă în Iudea. Aritsobulus a fost un prinț Hasmonean tipic - ambițios și agresiv; Hyrcanus era lipsit de personalitate și era manevrat cu ușurință de către cei care i-au sprijinit revendicările în propriul lor interes, iar dintre aceștia personalitatea dominantă a fost idumeul Antipater, al cărui tată fusese guvernator al Idumeii pe timpul lui Iannaeus.

Războiul civil dintre cei doi frați și partizanii lor a fost oprit de romani în anul 63 î.d.Cr., în împrejurări care au pus capăt independenței de scurtă durată a Iudeii sub conducerea Hasmoneilor.

VIII. Supremația romană

În anul 66 î.d.Cr. senatul și poporul roman au trimis pe cel mai strălucit general din vremea aceea, Pompei, ca să pună capăt cu succes războiului pe care-l purtaseră cu intermitențe timp de mai bine de 20 de ani cu Mitridate, regele Pontului, care-și formase în V Asiei un imperiu din teritoriile regatului Seleucid aflat în descompunere și din statele învecinate. Lui Pompei nu i-a trebuit mult timp ca să-l înfrîngă pe Mitridate (care a fugit în Crimea și s-a sinucis acolo); dar după această victorie Pompei s-a văzut confruntat cu necesitatea reorganizării vieții politice a Asiei de V. În anul 64 î.d.Cr. el a anexat Siria ca provincie romană și a fost invitat de diferite partide din statul iudeu ca să intervină în problemele lor și să pună capăt războiului civil dintre fiii lui Iannaeus.

Datorită abilității cu care Antipater a evaluat situația, partida care îl favoriza pe Hyrcanus s-a arătat dornică să coopereze cu Roma și astfel Ierusalimul și-a deschis porțile pentru Pompei în primăvara anului 63 î.d.Cr. Templul, însă, care avea fortificații separate și care era ocupat de partizanii lui Aristobulus, a rezistat la asediu timp de 3 luni pînă cînd a fost cucerit de Pompei.

Iudeea a devenit stat tributar Romei. Acest stat a fost privat de cetățile grecești pe care regii Hasmonei le-au cucerit și le-au anexat, iar samaritenii au fost eliberați de sub stăpînirea iudeilor. Hyrcanus a fost confirmat ca mare preot și conducător al națiunii; dar el a trebuit să se mulțumească doar cu titlul de „etnarh", deoarece romanii au refuzat să-l recunoască drept rege. Antipater a continuat să-l sprijine, hotărît să exploateze în folosul său această întorsătură a evenimentelor care (trebuie să recunoaștem) a coincis în mare măsură cu avantajul Iudeii.

Aritsobulus și familia sa au încercat în repetate rînduri să instige la revoltă împotriva Romei pentru a prelua ei puterea în Iudeea. Totuși, timp de mai mulți ani aceste încercări s-au dovedit nereușite. Guvernatorii romani care s-au succedat au stăpînit cu fermitate Iudeea și Siria, deoarece aceste provincii se aflau acum pe granița de E a Imperiului roman, care se învecina cu imperiul rival al parților. Importanța strategică a acestei regiuni poate fi evaluată prin numărul mare de personalități dominante din istoria romană care au luat parte la istoria Iudeii în acești ani - Pompei, care a anexat Iudeea la Imperiul roman; Crassus, care în calitate de guvernator al Siriei în 54-53 î.d.Cr. a jefuit Templul din Ierusalim și multe alte temple din Siria pentru a strînge bani pentru războiul împotriva parților, dar care a fost înfrînt și omorît de parți la Carrhae în anul 53 î.d.Cr.; Iulius Cezar, care a devenit stăpînul lumii romane după înfrîngerea lui Pompei la Pharsalus în anul 48 î.d.Cr.; Cassius, un lider al asasinilor lui Cezar, care în calitate de proconsul al Siriei începînd din anul 44 î.d.Cr. s-a dovedit un asupritor financiar al Iudeii; Antoniu, care a dominat provinciile de E ale imperiului după ce, împreună cu Octavian, a înfrînt pe asasinii lui Cezar și urmașii lor la Filipi, în anul 42 î.d.Cr.; Octavian însuși, care a înfrînt pe Antoniu și Cleopatra la Actium în anul 31 î.d.Cr. și după aceea a condus lumea romană singur ca împăratul Augustus. În tot timpul vicisitudinilor războiului civil roman și a războiului extern, Antipater și familia sa au avut ca politică sprijinirea reprezentantului principal al puterii romane în E, indiferent cine a fost și indiferent din ce partid roman făcea parte. Iulius Cezar, în special, a avut motive să-i fie recunoscător pentru sprijin lui Antipater cînd a asediat Alexandria în iarna anului 48-47 î.d.Cr. și de aceea a conferit privilegii speciale nu numai lui Antipater ci și evreilor.

Această încredere pe care romanii s-au obișnuit să o aibă în familia lui Antipater s-a manifestat în mod remarcabil în anul 40 î.d.Cr., cînd parții au invadat Siria și Palestina și i-au permis lui Antigonus, ultimul fiu al lui Aristobulus II care a mai rămas în viață să redobîndească tronul hasmoneilor și să domnească în calitate de rege și mare preot al evreilor. Hyrcanus II

a fost mutilat astfel încît să nu mai poată sluji niciodată ca mare preot. Antipater era mort, dar s-a făcut o încercare de a prinde și de a lichida familia. Un fiu, Phasael, a fost prins și omorît, dar Irod, cel mai capabil dintre fiii lui Antipater s-a refugiat la Roma, unde senatul l-a numit rege al iudeilor, în urma insistențelor lui Antoniu și Octavian. Lui i-a revenit acum misiunea să recupereze Iudeea de la Antigonus (pe care comandantul roman din Siria l-a lăsat în pace cînd au fost izgoniți parții invadatori) și să conducă regatul potrivit cu interesele romanilor, în calitate de „prieten și aliat". Misiunea nu a fost ușoară și încheierea ei cu succes în anul 37 î.d.Cr., după cucerirea Ierusalimului în urma unui asediu de 3 luni, a atras pentru Irod ura supușilor săi, ură pe care nu a putut-o îndepărta nici un efort al său. Antigonus a fost trimis în lanțuri la Antoniu, care a poruncit să fie executat. Irod a încercat să-și facă legitimă poziția în fața evreilor prin faptul că s-a căsătorit cu Mariamne, o prințesă din familia Hasmoneilor, dar această căsătorie nu a făcut decît să sporească problemele sale.

Poziția lui Irod a fost precară în primii 6 ani ai domniei sale. Deși Antoniu i-a fost prieten și protector, Cleopatra dorea să includă Iudeea în regatul ei, la fel cum au făcut strămoșii ei Ptolemei, și a încercat să folosească în acest scop influența pe care o avea pe lîngă Antoniu. *Înfrîngerea lui Antoniu și a Cleopatrei* în anul 31 î.d.Cr. și confirmarea lui Irod ca rege de către cuceritorul Augustus a adus oarecare ușurare pe plan extern, dar liniștea internă a continuat să-i lipsească atît în cercurile familiei sale cît și în relațiile sale cu poporul evreu. Cu toate acestea el a guvernat Iudeea cu o mînă de fier, slujind interesele Romei mai bine decît ar fi putut-o face un guvernator roman. (Pentru alte detalii cu privire la domnia sa, *IROD, **1**.)

Cînd Irod a murit în anul 4 î.d.Cr., regatul său a fost împărțit între cei trei fii ai săi care erau în viață. Arhelau a guvernat Iudeea și Samaria ca etnarh pînă în anul 6 d.Cr.; Antipa a guvernat Galilea și Perea ca tetrarh pînă în anul 39 d.Cr.; Filip a primit ca tetrarhie teritoriul la E și NE de Marea Galileii, pe care tatăl său îl pacificase în interesul împăratului roman, și a domnit acolo pînă la moartea sa în anul 34 d.Cr. (*IROD, **2, 3**; *FILIP, **2**.)

Antipa a moștenit întru totul agerimea politică a tatălui său și a continuat sarcina ingrată de a promova interesele Romei în tetrarhia sa și în regiunile învecinate. Arhelau, însă, a moștenit toată brutalitatea tatălui său, dar nu și geniul lui, și curînd i-a adus pe supușii săi într-o asemenea stare încît au cerut împăratului roman să-l îndepărteze, ca să prevină în felul acesta izbucnirea unei revolte. În consecință, Arhelau a fost detronat și exilat, iar etnarhia sa a fost restructurată ca provincie romană de gradul al treilea. Pentru a putea stabili tributul anual care urma să fie plătit *visteriei imperiale, guvernatorul Siriei, *Quirinius*, a făcut un recensămînt în Iudeea și Samaria. Acest recensămînt a provocat răscoala lui *Iuda Galileanul și, cu toate că revolta a fost zdrobită, idealurile ei au supraviețuit în partidul *zeloților, care susțineau că plata tributului către Cezar sau către orice alt domnitor păgîn era un act de trădare față de Dumnezeul lui Israel.

După recensămînt, Iudeea (cum era numită provincia alcătuită din Iudeea și Samaria) a primit ca guvernator un prefect. Acești prefecți erau numiți de împărat și erau supuși supravegherii generale a guvernatorilor Siriei. Primii prefecți romani au exercitat privilegiul de a numi pe marele preot al Israelului - privilegiu care o dată cu sfîrșitul dinastiei Hasmoneilor a fost exercitat de Irod și Arhelau. Prefecții vindeau funcția sfîntă celui care plătea mai bine și, de aceea, prestigiul religios al funcției a scăzut foarte mult. Prin virtutea funcției sale marele preot prezida peste *Sanhedrin, care administra problemele interne ale națiunii.

Dintre primii prefecți singurul al cărui nume ne este bine cunoscut este Pontius *Pilat, al cărui caracter dur și încăpățînat este descris în scrierile lui Josephus și Filon - ca să nu mai menționăm rolul pe care l-a avut în narațiunea NT. El a construit un apeduct nou ca să aprovizioneze Ierusalimul și Templul cu apă mai bună, ilustrînd în felul acesta beneficiile materiale ale stăpînirii romane; jignirea sentimentelor religioase ale evreilor prin faptul că a insistat asupra recuperării cheltuielilor cu bani din visteria Templului ilustrează un aspect al stăpînirii romane care a constituit cauza principală a revoltei din anul 66 d.Cr. - și anume lipsa de înțelegere a multor guvernatori pentru sentimentele populației locale.

Pentru o perioadă scurtă de timp, între anii 41 și 44, Iudeea s-a bucurat de o ușurare binevenită de sub administrația prefecților romani. Irod Agripa I, un nepot al lui Irod cel Mare și Mariamne, căruia împăratul Gaius i-a dat fosta tetrarhie a lui Filip ca regat în anul 37 d.Cr. (mărită prin adăugarea Galileii și Pereii în anul 39 d.Cr, după detronarea și exilarea lui Antipa), a primit în anul 41 d.Cr. de la împăratul Claudiu, Iudeea și Samaria ca o nouă extindere a regatului său (*IROD, **4**). Datorită descendenței sale din Hasmonei (prin Mariamne) el a fost îndrăgit de supușii evrei. Dar moartea sa neașteptată în anul 44 d.Cr., cînd era în vîrstă de 54 de ani, a determinat revenirea provinciei Iudeea (care acum includea Galileea și Samaria) sub conducerea guvernatorilor romani, numiți acum procuratori, deoarece fiul lui Agripa, Agripa cel Tînăr (*IROD, **5**), era prea tînăr pentru a i se încredința responsabilitatea regală a tatălui său. *A fost făcută totuși o concesie pentru evrei*: privilegiul de a numi marele preot, pe care Agripa l-a moștenit de la prefecții care l-au precedat, nu a fost dat procuratorilor care au urmat după el, ci a fost dat mai întîi fratelui său Irod de Chalcis și apoi (după moartea acelui Irod în anul 48 d.Cr.) lui Agripa cel Tînăr.

IX. Sfîrșitul celei de-a doua confederații

În timpul celor aproximativ 20 de ani care au urmat după moartea lui Irod Agripa I problemele s-au înmulțit în Iudeea. Poporul, în general, a găsit mai greu de acceptat impunerea din nou a procuratorilor, cu atît mai mult cu cît avuseseră pentru o scurtă perioadă un rege evreu; procuratorii înșiși au făcut prea puțin pentru a concilia sentimentele supușilor lor evrei. Au avut loc o serie de *revolte stîrnite de mai mulți pseudo*-Mesia cum a fost *Teuda, care a fost omorît de un detașament de cavalerie trimis împotriva lui de procuratorul Fadus (44-46 d.Cr.), sau stîrnite de lideri zeloți cum au fost Iacov și Simon (doi fii ai lui Iuda Galileanul), crucificați de procuratorul următor, Tiberius Iulius Alexandru (46-48 d.Cr.). Faptul că Alexandru era un evreu renegat, vlăstar dintr-o familie evreiască ilustră din Alexandria, nu a contribuit la împăciuirea evreilor din Iudeea.

În timpul procuraturii lui Fadus și Alexandru Iudeea a fost afectată grav de foametea menționată în

Fapt. 11:28. Josephus scrie că Elena, regina mamă din Adiabene, la E de Tigru, a cumpărat grîu din Egipt și smochine din Cipru pentru a ajuta cu acest prilej poporul înfometat din Iudeea. Familia regală din Adiabene era cea mai distinsă familie de prozeliți evrei din perioada aceea; de fapt, unii dintre ei au luptat alături de evrei în războiul împotriva Romei care a izbucnit în anul 66 d.Cr.

În timpul procuraturii lui *Felix nemulțumirea a crescut în Iudeea. Felix a pornit plin de energie să curețe provincia de grupurile de insurgenți și măsurile lui severe împotriva lor au avut un succes temporar, dar a înstrăinat o mare parte a populației, în ochii cărora insurgenții nu erau criminali ci patrioți.

Ultimii ani ai procuraturii lui Felix au fost marcați de revolte feroce ale păgînilor și evreilor care locuiau în Cezareea, revolte iscate din dispute cu privire la privilegii civile. Felix i-a trimis pe conducătorii ambelor părți la Roma pentru ca problema să fie judecată de împărat, iar el a fost rechemat și înlocuit în funcție de Festus (59 d.Cr.). Disputa din Cezareea a fost tranșată în favoarea păgînilor și resentimentul evreilor, cuplat cu exploatarea răutăcioasă a victoriei lor de către păgîni, a fost unul dintre factorii care au dus la explozia din anul 66 d.Cr.

*Festus a fost un guvernator relativ drept și blînd, dar a murit pe cînd era în funcție în anul 62 d.Cr., iar cei doi succesori ai săi, Albinus și Florus, prin jignirea persistentă a sentimentului național și religios al evreilor, au făcut jocul extremiștilor anti-romani. Ultima picătură care a umplut paharul a fost sacrilegiul comis de Florus cînd a luat 17 talanți din visteria Templului. Acest fapt a provocat o revoltă care a fost înăbușită cu multă vărsare de sînge. Elementele moderate din popor, ajutate de tînărul Agripa, au sfătuit pe oameni la reținere, dar poporul nu era dispus să asculte de ei. Au tăiat comunicațiile între fortăreața Antonia și curțile Templului, iar căpitanul Templului, care era liderul partidului războinic din Ierusalim, a renunțat oficial să mai asculte de autoritatea imperială și a pus capăt jertfei zilnice pentru bunăstarea împăratului.

Lucrurile au scăpat acum de sub controlul lui Florus și chiar intervenția lui Cestius Gallus, guvernatorul Siriei, cu forțe militare mai mari decît cele pe care le avea la dispoziție Florus, s-a dovedit ineficientă. Gallus a trebuit să se retragă și armata lui a suferit pierderi grele în timpul retragerii prin trecătoarea Bet-Horon (noiembrie 66 d.Cr.).

Acest succes - cum a fost privit de insurgenții evrei - i-a umplut cu un optimism fals. Politica extremiștilor părea să fie justificată: Roma nu li se putea împotrivi. Întreaga Palestină a fost pusă pe picior de război.

Dar Vespasian, căruia i-a fost încredințată înăbușirea revoltei, a abordat problema metodic. În anul 67 a zdrobit rebeliunea din Galileea. Unii dintre liderii revoltei din Galileea, însă, au scăpat și s-au refugiat la Ierusalim, iar sosirea lor a intensificat și mai mult luptele interne care devastau cetatea în ultimii ani. În vara anului 68 Vespasian se apropia de Ierusalim cînd a primit vestea detronării și morții lui Nero la Roma. Războiul civil care a urmat în capitala imperiului a dat speranțe noi apărătorilor Ierusalimului; din punctul lor de vedere se părea că Roma și imperiul erau în pragul desființării și pe ruinele Romei avea să fie instituită a 5-a monarhie din profeția lui Daniel.

Din Cezareea, Vespasian a urmărit evenimentele de la Roma. La 1 iulie în anul 69 d.Cr. el a fost proclamat împărat de către guvernatorul Egiptului (același evreu apostat, Alexandru, care fusese mai devreme procurator al Iudeii); exemplul de la Alexandria a fost urmat curînd la Cezareea și Antiohia precum și de armatele din majoritatea provinciilor din E. Vespasian s-a întors la Roma pentru a ocupa tronul imperial și l-a lăsat pe fiul său Titus ca să încheie suprimarea revoltei din Iudeea. Pînă la sfîrșitul anului 69 d.Cr. a fost supusă toată Iudeea, cu excepția Ierusalimului și a trei locuri întărite de lîngă Marea Moartă.

Ierusalimul a fost încercuit în primăvara anului 70 d.Cr. În luna mai jumătate din cetate era în mîinile romanilor, dar apărătorii au refuzat să accepte termenii capitulării. La 24 iulie a fost atacată și cucerită fortăreața Antonia; 12 zile mai tîrziu au încetat în Templu jertfele zilnice, iar la 29 august însuși sanctuarul a fost ars și distrus. Patru săptămîni mai tîrziu toată cetatea era în mîinile lui Titus. Cetatea a fost rasă de pe fața pămîntului, cu excepția unei părți din zidul de V, cu trei turnuri ale palatului lui Irod de pe acel zid, care au servit ca și reședință pentru o garnizoană romană. Ultimul centru al revoltei care avea să fie zdrobit se afla în fortăreața aproape inexpugnabilă de la Masada, la SV de Marea Moartă, unde un detașament de zeloți a rezistat pînă în primăvara anului 74 d.Cr. și atunci apărătorii s-au sinucis în masă pentru a nu fi luați prizonieri.

Iudeea a fost reorganizată ca provincie condusă de un legat imperial, răspunzător direct în fața împăratului și care nu era subordonat legatului Siriei; spre deosebire de procuratori, legații Iudeii aveau la dispoziția lor legiuni romane. Taxa pentru Templu, pe care evreii din toată lumea o plăteau pentru întreținerea casei lui Dumnezeu de la Ierusalim, a continuat să fie strînsă, dar acum era folosită pentru întreținerea templului lui Jupiter de pe dealul Capitoliu din Roma.

O dată cu dispariția ierarhiei Templului și a Sinedriului așa cum fusese organizat anterior, principala autoritate internă a fost dată unui nou Sinedriu format din rabini, Sinedriu condus la început de Yohanan ben Zakkai, un învățător din școala lui Hillel. Acest tribunal religios și-a exercitat controlul prin sinagogi și a început lucrarea de scriere în condice a legii tradiționale orale care a fost inclusă în Mișna către sfîrșitul secolului al 2-lea d.Cr. Datorită în mare măsură acțiunii lui Yohanan ben Zakkai și a colegilor și succesorilor săi identitatea națională și religioasă a Israelului a supraviețuit după căderea Templului și după desființarea celei de-a doua confederații evreiești în anul 70 d.Cr. (*TALMUD ȘI MIDRAȘ.)

Vezi de asemenea *IUDA; *ARHEOLOGIE; *JERTFĂ; *LEGE etc. și articolele despre regii și locurile individuale menționate.

BIBLIOGRAFIE. M. Noth, *The History of Israel*², 1960; J. Bright, *A History of Israel*², 1972; E. L. Ehrlich, *A Concise History of Israel*, 1962; F. F. Bruce, *Israel and the Nations*, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel*², 1965; *idem*, *The Early History of Israel*, 2 vol., 1977; S. Herrmann, *A History of Israel in OT Times*, 1975; J. H. Hayes și J. M. Miller (ed.), *Israelite and Judaean History*, 1977.

F.F.B.

ISRAELUL LUI DUMNEZEU. Afirmația lui Pavel că „nu toți cei ce se coboară din Israel, sînt Israel“ (Rom. 9:6) este în armonie cu afirmația profeților că

adevăratul popor al lui Dumnezeu, cei care sînt vrednici de numele lui Israel, se poate să fie o „rămășiță“ relativ mică de suflete credincioase din națiunea Israel. În NT conceptul unei asemenea rămășițe apare în propovăduirea lui Ioan Botezătorul, care insistă că descendența din Avraam în sine este lipsită de valoare (Mat. 3:9 = Luca 3:8). Isus i-a chemat pe ucenici la Sine ca să formeze o „turmă mică“, dar care avea să primească împărăția (Luca 12:32; *cf.* Dan. 7:22, 27) și Isus este identificat în felul acesta ca întemeietorul noului Israel; El i-a desemnat în mod explicit pe cei doisprezece apostoli ca judecători peste „cele douăsprezece seminții ale lui Israel“ în epoca nouă (Mat. 19:28; Luca 22:30). „Turma mică“ avea să fie sporită prin atragerea „altor oi“ care nu făcuseră parte din turma evreiască (Ioan 10:16).

Nu se știe cu certitudine dacă expresia „Israelul lui Dumnezeu“, care apare o singură dată în NT (Gal. 6:16), se referă numai la evreii credincioși sau dacă se referă la evreii și ne-evreii credincioși, fără deosebire; a doua interpretare este mai probabilă, mai ales dacă expresia este pusă în paralel cu „*toți cei ce vor umbla* după dreptarul acesta“. Este clar că în tot NT noul Israel este considerat grupul de credincioși în Isus, indiferent care ar fi originea lor naturală. Ei sînt „cele douăsprezece seminții care sînt împrăștiate“ (Iac. 1:1), „aleșii care trăiesc ca străini, împrăștiați“ (1 Pet. 1:1), care sînt descriși, cu cuvinte împrumutate din descrierea Israelului în VT ca „o seminție aleasă, o preoție împărătească, un neam sfînt, un popor pe care Dumnezeu Și l-a cîștigat“ (1 Pet. 2:9).

Dar nucleul acestui Israel nou este evreiesc (Rom. 11:18). Și în timp ce, în prezent, o mare parte a „Israelului după trup“ este împiedicat, de o orbire temporară și parțială, să recunoască speranța lor ancestrală în Isus, va veni vremea cînd vălul va fi îndepărtat de pe ochii lor (2 Cor. 3:16) și cînd vor fi restaurați prin credință ca membri ai comunității preaiubite: înstrăinarea lor actuală va dura numai pînă cînd „va intra numărul deplin al neamurilor“ (Rom. 11:25 ș.urm.).

BIBLIOGRAFIE. L. Gillet, *Communion in the Messiah*, 1942; M. Simon, *Verus Israel*, 1948; A. Oepke, *Das Neue Gottesvolk*, 1950; R. Campbell, *Israel and the New Covenant*, 1954; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, E.T., 1959; idem, *Christ and Israel*, 1967; P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 1970.

F.F.B.

ISUS CRISTOS, VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA LUI. Un articol general despre viața și învățătura lui Isus poate aborda doar sumar întîmplările și problemele individuale. De aceea sugerăm să folosiți numeroasele trimiteri (la sfîrșitul secțiunilor sau cele marcate în text prin asterisc) la articolele despre subiectele specifice.

I. Surse

a. Surse necreștine

S-au păstrat foarte puține scrieri antice referitoare la Isus, care să poată fi considerate independente de sursele creștine. Singura menționare directă de către un istoric roman este relatarea simplă a execuției Sale din ordinul lui Pontius Pilat în Iudeea, în timpul domniei lui Tiberiu (Tacitus, *Anale* 15. 44). Alte scrieri romane antice se referă la creștini și nu se referă la Isus ca personaj istoric. Istoricul evreu *Josephus are o relatare scurtă despre Isus, relatare despre care cercetătorii sînt în general de acord că a fost rescrisă de creștini; este probabil că textul original s-a referit la Isus ca și la un făcător de minuni și învățător cu reputație care a atras un număr mare de urmași și care a fost executat prin răstignire în timpul domniei lui Pilat; totuși, chiar și acest conținut este controversat (*Ant.* 18.64). O serie de pasaje obscure din Talmud, despre care se poate doar specula că se referă la Isus, nu adaugă nici un detaliu istoric clar, în afară de afirmația că a fost atîrnat (pe cruce) în ajunul Paștelor, după judecata cuvenită ca vrăjitor și om care „a dus pe Israel în rătăcire“ (*Sanhedrin* 43a). Prin urmare, dovezile necreștine confirmă existența istorică a lui Isus, faptul că a fost urmat de popor, execuția sa și data aproximativă (Pilat a domnit în Iudeea între 26-36 d.Cr.).

b. Surse creștine

În afara NT există numeroase relatări ale vieții și *învățăturii lui Isus în scrierile creștine primare* (*APOCRIFELE DIN NOUL TESTAMENT). Unele scrieri sînt în mod clar legende, avînd ca scop să umple golurile din narațiunile Evangheliilor canonice sau să accentueze elementul miraculos. Altele se pare că au fost scrise pentru a propaga concepțiile gnostice sau alte erezii. Deși este clar că unele dintre aceste lucrări sînt vechi (de pe la începutul secolului al 2-lea), cea mai mare parte a materialului istoric credibil este bazat pe Evangheliile canonice; se pare că numai *Evanghelia după Toma* s-ar putea să păstreze o tradiție independentă autentică, deși multe dintre afirmațiile ei sînt influențate de gnosticism iar o bună parte din celelalte au paralele în Evangheliile sinoptice.

2. Prin urmare, în practică sîntem limitați aproape numai la cele patru Evanghelii canonice pentru a obține informații despre Isus. Restul NT contribuie numai cu cîteva afirmații și tradiții izolate (de ex. Fapt. 20:35; 1 Cor. 11:23-25).

Credibilitatea Evangheliilor ca documente istorice este controversată. Este clar că scopul lor principal este mai mult decît simpla relatare a faptelor, dar nu este clar dacă scopul lor declarat „propagandist“ ar ridica îndoieli cu privire la corectitudinea lor istorică. Dacă Evangheliile sînt studiate în lumina literaturii comparate din perioada aceea și în special în lumina a ceea ce se cunoaște despre ideile evreiești de tradiție, se pare că deși a existat o libertate considerabilă pentru selectarea și formularea afirmațiilor și narațiunilor - așa încît ideea și scopul fiecărui autor individual reiese din modul în care prezintă materialul - autorii au avut grijă să transmită cu atenție tradiția păstrată cu privire la cuvintele și lucrările lui Isus. Vezi de asemenea *Evanghelii, cît și articolele despre Evangheliile individuale; vezi de asemenea *Tradiție.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*, 1974. Cu privire la *b.* 2: G. E. Ladd, *The New Testament and Criticism, 1967;* G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, 1974; R. T. France în C. Brown (ed.), *History, Criticism and Faith*, 1977.

II. Cadrul

a. Timpul

Isus S-a născut cu puțin timp înainte de moartea lui *Irod cel Mare în anul 4 î.d.Cr. (Mat. 2:1, 13-15); data

exactă nu poate fi stabilită. Lucrarea Lui publică a început cînd avea „aproape treizeci de ani" (Luca 3:23); aceasta s-a petrecut la scurt timp după începutul misiunii lui Ioan Botezătorul, probabil în anul 28 d.Cr. (Luca 3:1 ș.urm.). Durata lucrării Sale este de asemenea imposibil de determinat, dar în general se acceptă o perioadă de 3 ani (pe baza a două primăveri indicate de Marcu înainte de ultimul Paște, Marcu 2:23; 6:39) și pe baza a celor trei Paște menționate în Ioan 2:13; 6:4; 12:1). Aceasta ar sugera o dată în jurul anului 33 pentru răstignire și dacă Evangheliile sugerează că Paștele (Nisan 14/15) a căzut într-o vineri în anul răstignirii (deși lucrul acesta este de asemenea controversat: vezi *CINA DOMNULUI), datele astronomice pentru anul 33 d.Cr. ar sprijini această dată. Totuși, este imposibil să avem certitudine cu privire la datele precise. (*CRONOLOGIA NOULUI TESTAMENT.)

BIBLIOGRAFIE. G. Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*, 1940; H. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, 1977.

b. Locul

Practic întreaga lucrare publică a lui Isus a avut loc în Palestina. Sînt menționate numai cîteva călătorii în afara Palestinei, de ex. în Fenicia și Decapolis (Marcu 7:24, 31) și la Cezareea lui Filip, pe povîrnișurile Mt. Hermon (Marcu 8:27). Isus a fost observat de Ioan Botezătorul în Valea Iordanului și Evanghelia după Ioan menționează cîteva dintre primele lucrări în zona aceea și în Iudeea (Ioan 1:28-42; 2:13-4:3, datate înainte de întemnițarea lui Ioan, 3:24; 4:1-3, după care a început lucrarea din Galilea, Marcu 1:14). După aceea scena principală a propovăduirii a fost Galileea, dar Isus a mai făcut vizite la Ierusalim, menționate de Ioan în legătură cu sărbătorile, pînă la vizita de la ultimul Paște.

c. Situația istorică

1. Palestina era sub *stăpînire romană* de vreo 60 de ani cînd S-a născut Isus. Era o stăpînire indirectă, exercitată prin prinți locali, dintre care cel mai faimos a fost *Irod cel Mare. Împărțirea regatului între fiii săi a dus la ridicarea a trei domnitori regionali, dintre care *Irod Antipa, tetrarhul Galileii și al Pereii, a domnit în tot cursul perioadei lucrării lui Isus; el este Irod pe care îl întîlnim în Evanghelii, după întîmplarea legată de nașterea lui Isus. Arhelau, care a domnit peste Iudeea și Samaria, a fost detronat după 10 ani de domnie nefastă și a fost impusă stăpînirea romană directă prin persoana unui prefect roman, răspunzător înaintea guvernatorului provinciei Siria. Prefectul din timpul perioadei lucrării lui Isus a fost Pontius *Pilat.

Stăpînirea romană a adus beneficii reale pentru națiunea supusă, dar nu a fost populară. O nemulțumire deosebită se datora sistemului de impozite prin care impozitele oficiale mari erau mărite și mai mult, în mod neoficial, de către *vameși (colectori de impozite) care au devenit un grup temut și urît, atît ca jecmănitori cît și ca și colaboratori cu forța de ocupație. Dar cauza principală a urii era simplul fapt al supunerii politice, o poziție pe care mulți o considerau incompatibilă cu statutul Israelului ca popor al lui Dumnezeu.

2. Diferitele *reacții evreiești* la această situație pot fi văzute în atitudinile unor partide" care s-au format în această perioadă în sînul iudaismului. Preoții *saduchei, care împreună cu „bătrînii" laici ai poporului exercitau conducerea efectivă a evreilor sub stăpînirea romană (*SANHEDRIN) se pare că erau preocupați în mai mare măsură de menținerea unui *status quo* decît de respectarea strictă a ritualului de la Templu sau cu opoziția ideologică față de stăpînirea romană. *Fariseii, deși în unele cazuri au fost gata să sprijine mișcări de insurecție, se preocupau mai mult de lege și de aplicarea ei riguroasă în viața de fiecare zi. *Esenienii au mers și mai departe și au exclus orice implicare politică sau socială, în favoarea unei retrageri monahale. (*SULURILE DE LA MAREA MOARTĂ oferă o descriere plastică a unui asemenea grup separatist de la Qumran.) A existat însă o mișcare puternică și populară în direcția activismului politic (*„Zelot", numele unui asemenea grup de la sfîrșitul secolului, este folosit adesea în sens generic pentru a indica diferite grupuri care au adoptat o asemenea poziție), mai ales după revolta nereușită a lui Iuda Galileanul, provocată de *recensămîntul din anul 6 î.d.Cr. Izbucniri sporadice de activitate insurecționară, în special în Galileea, au dus în cele din urmă la Războiul evreiesc devastator din anii 66-70 d.Cr.

3. **Galileea*, provincia natală a lui Isus, a fost separată într-o oarecare măsură de ținutul principal al Iudeii. Populația Galileii, care a fost pînă în ultimii ani în mare măsură păgînă, a fost separată geografic de Iudeea prin teritoriul ostil al Samariei, era disprețuită de evreii din Iudeea care puneau la îndoială religiozitatea, sau îi considerau pe jumătate păgîni. Accentul puternic al celor din N făcea ca un galilean să fie ușor observat în societatea de la Ierusalim. Se poate ca această diferență de cadru să fi fost un factor important în relațiile lui Isus cu autoritățile iudaice. Este relevantă de asemenea reputația pe care o aveau la romani, pentru care „galilean" era aproape echivalent cu „revoluționar".

4. Limbile vorbite în Palestina secolului 1 d.Cr. constituie o problemă complexă. Este clar că era vorbită aramaica, ebraica și greaca. Aram. probabil că a fost limba maternă a lui Isus, dar este aproape cert că un galilean putea vorbi gr., iar ebr. (într-o formă înrudită cu cea întîlnită mai tîrziu în Mișna) se poate să fi fost folosită în dezbaterile cu autoritățile religioase din Ierusalim.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, *New Testament History*, 1969, cap., 1-9; P. E. Hughes, „The Languages spoken by Jesus", în R. N. Longenecker și M. C. Tenney (ed.), *New Dimensions in New Testament Study*, 1974, p. 127-143; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973, cap. 2 (despre Galileea).

III. Nașterea și copilăria

Detalii cu privire la nașterea lui Isus sînt redate numai în Evangheliile după Matei și Luca, fiecare Evanghelie folosind în mod evident surse diferite, așa încît Matei se concentrează mai mult asupra povestirii din punctul lui de vedere, în timp ce Luca dovedește o cunoaștere mai intimă a experiențelor Mariei (și ale Elisabetei, mama lui Ioan Botezătorul, care era înrudită cu Maria); în general se crede că Luca ar fi putut obține aceste informații numai de la Maria, fie direct, fie indirect. Prin urmare, este remarcabil faptul că în privința faptului crucial al originii supranaturale a nașterii lui Isus, fără un tată uman, cele două Evanghelii care folosesc surse diferite sînt totuși în armonie (*NAȘTEREA DIN FECIOARĂ).

Împrejurările nașterii și copilăriei lui Isus au fost în contrast izbitor cu modul supranatural al conceperii Sale. El a fost născut într-un grajd de la un han aglomerat și a fost crescut într-o familie foarte obișnuită din *Nazaret, un sat obscur din Galileea, care nu fusese menționat pînă atunci în scrieri. S-ar putea ca familia Sa să fi făcut parte din ceea ce am putea numi „clasa de mijloc", „dulgherul" (probabil mai degrabă un meseriaș constructor) fiind un meșteșugar care se poate să fi avut angajați și care era o persoană respectată în sat (*ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI, **III.** *c*). Dar scrierile Evangheliei arată clar că ei nu erau bogați (Luca 2:24; *cf.* Lev. 12:8) iar pildele lui Isus reflectă uneori experiența de viață dintr-o familie în care confortul și resursele financiare erau limitate (de ex. Luca 11:5-7; 15:8-10). Faptul că Iosif nu este menționat după întîmplările despre nașterea și copilăria lui Isus, cît și faptul că Isus era cunoscut în sat ca „fiul Mariei" (Marcu 6:3), este adesea interpretat ca denotînd o moarte timpurie a lui Iosif, pe cînd Isus era tînăr, lăsîndu-l pe Isus, fiul cel mai mare, să conducă atelierul familiei și să se îngrijească de patru frați mai mici și de mai multe surori (Marcu 6:3).

În asemenea împrejurări Isus nu a putut aspira la o educație înaltă. Cunoașterea bună a Scripturilor VT atestă că El a primit educația normală a unui copil evreu la *sinagogă - *școala din sat, iar singura întîmplare din copilăria Sa care este păstrată în Evanghelii arată o înclinație neobișnuită în probleme de dezbateri religioase (Luca 2:42-50). Afară de acest incident, nu cunoaștem nimic despre copilăria Lui, deși învățăturile Lui de mai tîrziu arată că mintea Lui era foarte familiară cu întîmplări și personaje din viața de toate zilele dintr-un sat obișnuit.

IV. Începutul lucrării publice

a. Ioan Botezătorul

Ieșirea lui Isus din obscuritate a fost ocazionată de misiunea lui Ioan Botezătorul, o rudenie a lui Isus din Iudeea care a crescut ca ascet în pustia Iudeii și a cărui chemare la pocăință - în lumina judecății iminente a lui Dumnezeu - a atras mulțimi mari spre a fi botezate de el în Iordan. Printre acești urmași ai lui Ioan Și-a găsit Isus primii Săi ucenici, încurajați activ de Ioan (Ioan 1:35-42). Ioan a recunoscut în persoana lui Isus Judecătorul a cărui venire a prezis-o (Mat. 3:11 ș.urm. etc.) și în timp ce stilul de mai tîrziu al misiunii lui Isus pare să-i fi provocat oarecari îndoieli (Mat. 11:2-3), se pare că el nu și-a retras ideea aceea, deși unii dintre ucenicii săi au rămas ca un grup separat în tot timpul perioadei NT (Fapt. 18:24 ș.urm.; 19:1-5).

b. Botezul lui Isus

Botezarea lui Isus de către Ioan a fost evenimentul care a inaugurat foarte clar misiunea Lui. Continuă să fie dezbătut motivul pentru care Isus S-a supus la un botez a cărui semnificație explicită era pocăința în vederea iertării păcatului. Creștinii au ajuns să accepte, pe baza indicațiilor din NT (de ex. Ioan 8:46; Evr. 4:15; 1 Pet. 2:22) că nu a fost determinat la lucrul acesta de conștiința unui păcat personal. O sugestie mai plauzibilă este că El a avut intenția să Se identifice cu lucrul pe care-l propovăduia Ioan, că a fost un „vot" pentru Israelul purificat și reformat pe care-l cerea Ioan, ale cărui idealuri aveau să constituie un element important în propovăduirea lui Isus Însuși. În plus, prin faptul că S-a identificat cu cei care au răspuns la chemarea lui Ioan la pocăință, El S-a pus în poziția de a fi reprezentantul lor. Explicația enigmatică pe care o dă Isus Însuși, „așa se cade să împlinim tot ce trebuie împlinit" (Mat. 3:15), poate reflecta înțelegerea rolului Său ca Rob al Domnului, care prin suferința Sa în locul poporului avea să „pună pe mulți oameni într-o stare după voia lui Dumnezeu" (sau „avea să facă pe mulți să fie socotiți îndreptățiți") (Is. 53:11).

Indiferent care a fost intenția lui Isus, botezul Lui a dus la o revelație decisivă a rolului Său viitor (Marcu 1:10 ș.urm.). Coborîrea vizibilă a Duhului Sfînt asupra Lui L-a însemnat ca pe Izbăvitorul promis (*de ex.*, Is. 11:2; 42:1 și 61:1), în timp ce o voce din cer I S-a adresat în termeni care ne aduc aminte de Ps. 2:7 și Is. 42:1, primul text fiind un salut al Unsului Domnului ca Fiu al Lui, iar al doilea text prezentîndu-l pe Robul Domnului, ales de Dumnezeu ca să izbăvească pe poporul Său. În felul acesta sînt legate împreună cîteva fire importante ale speranței mesianice din VT și este scos în evidență rolul decisiv al lui Isus în planul de răscumpărare al lui Dumnezeu.

c. Ispitirea lui Isus

„Ispitirea" (Mat. 4:1-11; Luca 4:1-13), care a urmat la scurtă vreme după botez, a fost în esență o explorare a ce a însemnat să fie „Fiul lui Dumnezeu", așa cum a fost proclamat la botezul Său. Tema provocărilor este: „Dacă ești Fiul lui Dumnezeu ...", iar studierea răspunsurilor lui Isus arată că ele nu s-au concentrat asupra modului în care să fie împlinită misiunea Lui, ci asupra relației Sale cu Dumnezeu. Ispita de a transforma pietrele în pîini punea la îndoială grija și înțelepciunea Tatălui în ce privește perioada aceasta de abstinență. Ispita de a sări de pe zidul Templului a fost menită să forțeze mîna Tatălui ca să dovedească faptul că-L va proteja pe Fiul Său, în loc să accepte cu încredere purtarea Lui de grijă. A treia ispită a fost menită să compromită loialitatea absolută a Fiului față de Tatăl Său. Cele trei răspunsuri ale lui Isus sînt luate din versete din Deut. 6-8 și se referă la lecțiile pe care poporul Israel trebuia să le învețe din experiențele sale în pustie, sugerînd că Isus Și-a asumat acum rolul națiunii în calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu, iar prin succesul Său acolo unde Israelul a falimentat, El avea să arate că este adevăratul Fiu.

Confruntarea cu Satan, la sfîrșitul unei perioade îndelungate de retragere în zona de deșert din vecinătatea văii Iordanului, a servit astfel la întărirea convingerii lui Isus cu privire la poziția sa unică de Fiu al lui Dumnezeu, care era de importanță crucială pentru misiunea Sa. Nu se sugerează că acestea au fost singurele ispitiri cu care a fost confruntat Isus (*cf.* Evr. 4:15) sau că ar fi ispite tipice. Ele au constituit punctul principal al unei perioade vitale de pregătire.

BIBLIOGRAFIE. G. H. P. Thompson, *JTS s.n.*, 11, 1960, p. 1-12; J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies*, 1962, p. 53-60; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, p. 50 ș.urm.

d. Plecarea în Galilea

Lucrarea publică a lui Isus a început acum și se pare că la început s-a desfășurat în valea Iordanului, concentrîndu-se asupra unui botez paralel cu cel al lui Ioan (Ioan 3:22 ș.urm.; 4:1 ș.urm.). Isus a fost privit de mulți ca un al doilea Botezător și între cele două grupuri de ucenici s-a iscat oarecare rivalitate, deși Ioan a refuzat să o permită (Ioan 3:26-30). Dar acest

gen de activitate a fost încheiat curînd datorită faptului că popularitatea crescîndă a lui Isus a ajuns să fie remarcată de autorități și mai ales datorită arestării lui Ioan Botezătorul de către Antipa; arestarea s-a datorat în parte - așa cum relatează Evangheliile - criticilor cu privire la căsătoria lui Antipa, iar pe de altă parte s-a datorat - potrivit lui Josephus - suspiciunii că ar produce tulburare politică - o acuzație care ar fi putut afecta cu ușurință lucrarea paralelă a lui Isus. În această situație Isus S-a retras în regiunea Sa natală, Galileea, iar stilul Său de lucrare a fost schimbat în acela de predicator itinerant și vindecător. Nu ni se mai spune că ar fi botezat. (Vezi **II.***b* pentru localizarea geografică a lucrării Sale.)

V. Aspecte ale lucrării publice a lui Isus

a. Stilul Său de viață

În ciuda faptului că Isus a fost crescut în „clasa de mijloc" (vezi mai sus, **III**), din acest moment El a ales un stil de viață lipsit de orice siguranță financiară. El și ucenicii Săi au trăit din contribuțiile și ospitalitatea celor care au sprijinit misiunea Lui (Mat. 10:8-11; Luca 8:3; 10:38-42). El i-a învățat să se încreadă în Dumnezeu pentru satisfacerea tuturor nevoilor materiale (Mat. 6:24-34), iar unuia care a dorit să-I fie ucenic i-a cerut să împartă la săraci toată averea sa (Marcu 10:17-22). Ei păstrau banii în comun (Ioan 12:6; 13:29), dar aveau numai cît să satisfacă nevoile lor fundamentale. Isus nu a considerat că sărăcia este un dezastru (Luca 6:20 ș.urm., 24 ș.urm.; Marcu 10:23-31). Fiind necăsătorit, fără o casă stabilă (Luca 9:58) sau alte legături materiale, El a fost liber să călătorească prin Palestina predicînd și făcînd vindecări.

La începutul propovăduirii Sale a fost invitat să vorbească în *sinagogi, ca un învățător itinerant (Marcu 1:21, 39; Mat. 9:35; Luca 4:16-27), dar mai tîrziu nu se mai menționează propovăduirea Lui în sinagogi (poate pentru că învățătura Lui radicală era inacceptabilă?) și Îl întîlnim pe Isus predicînd la mulțimi mari, în aer liber, și dedicînd o parte tot mai mare a timpului Său pentru instruirea ucenicilor celor mai apropiați.

b. Ucenicii

La fel ca și alți învățători evrei, Isus a adunat în jurul Său un grup de *ucenici. „Mulțimile" veneau și plecau, ascultîndu-L pe Isus cu atenție, dar nu erau gata să-L urmeze; „ucenicii" au fost cei care, într-o măsură mai mare sau mai mică, și-au legat soarta de El și L-au însoțit în călătoriile Sale. Dintre acești ucenici Isus a ales un grup mai intim de „doisprezece" (numiți adesea „apostoli", deși termenul „apostol" nu este limitat la NT); dintre cei Doisprezece Isus a ales un grup mai aparte alcătuit din Petru, Iacov și Ioan, fiindu-i cei mai intimi tovarăși într-o serie de ocazii importante.

Pentru a fi ucenic era necesar un angajament total și fără rezerve. Era necesar de asemenea, cel puțin pentru cercul intim, acceptarea stilului Său de viață (deși nu era vorba de o abandonare permanentă a casei și a familiei, așa cum ilustrează cazul lui Petru, Marcu 1:29-31; 1 Cor. 9:5) și voința de a suferi persecuție și ostracizare de dragul Lui (Mat. 10:16-39). Un indiciu al autorității și atracției exercitate de Isus și de învățătura Sa este că în ciuda acestor cerințe El a putut să-i cheme pe oameni să-L urmeze și a așteptat să fie luat în serios.

Majoritatea ucenicilor Săi au fost galileeni. Dintre cei din cercul intim este probabil că toți, cu excepția lui *Iuda Iscarioteanul (dacă numele lui înseamnă „bărbat din Cheriot"), erau din Galileea. Caracterul și educația lor au fost diferite: *Toma a fost pesimist, *Petru a fost extrovert, *Matei a fost vameș, strîngător de taxe (și prin urmare în slujba guvernului proroman), iar *Simon a fost „Zelot". Să ții laolaltă un asemenea grup și să faci din ei temelia celei mai mărețe religii din lume nu este o realizare neglijabilă a lui Isus.

c. Atitudini sociale

Una dintre cele mai frecvente obiecții a societății evreiești la adresa lui Isus a fost obiceiul Său de a fi în compania unor oameni cu reputație dubioasă, în special în compania „vameșilor și a păcătoșilor", care erau desconsiderați de societatea respectabilă. Faptul că El a luat masa împreună cu ei era un lucru deosebit de scandalos. Dar Isus a apărat acțiunile Sale ca fiind esențiale pentru misiunea Sa care se adresa celor în nevoie, indiferent care era poziția lor socială (Marcu 2:17; *cf.* Luca 15:1-2 și urmarea). El a primit și a stat de vorbă cu femei de o moralitate îndoielnică pe care alții le-ar fi izgonit (Luca 7:36-50; Ioan 4:7 ș.urm.); de asemenea, a fost primit bine de *samariteni, dușmanii tradiționali ai evreilor (Ioan 4:39-42; Luca 17:11-19). Întîmplarea despre Samariteanul milostiv (Luca 10: 29-37) este o provocare la adresa barierelor evreiești tradiționale. Contactele Lui directe cu ne-evreii au fost puține dar pozitive (Mat. 8:5-13; 15:22-28), iar învățăturile Lui au arătat clar că El nu îi considera pe ne-evrei ca fiind o categorie inferioară, ci le-a dat un loc alături de evrei în planul lui Dumnezeu (de ex. Mat. 8:11-12; Luca 4:25-27).

Faptul că El nu a vrut să fie limitat de barierele sociale convenționale poate fi văzut și în relațiile Sale cu cei bogați și cu cei săraci. Se pare că majoritatea ucenicilor Săi apropiați au fost din aceeași categorie socială ca și El (mai ales pescari, proprietari de corăbii și care aveau angajați, Marcu 1:20), dar propovăduirea Lui a fost primită bine de cei săraci (*de ex.* Mat. 11:5), deși El a avut în același timp și urmași bogați și influenți (*de ex.* Nicodim și Iosif din Arimatea, Ioan 19:38-42) și se simțea bine și în compania celor mai înstăriți (Luca 7:36; 14:1 ș.urm.). Se pare că nu a fost impresionat de bogăție sau sărăcie ca atare: ceea ce era important era atitudinea față de bogăție (Marcu 12:41-44; Luca 12:13-21). El le-a cerut și urmașilor Săi să nesocotească barierele artificiale (Luca 14:7-14) și a condamnat cu tărie indiferența față de cei nenorociți (Luca 16:19 ș.urm.).

În toate acestea preocuparea principală a lui Isus a fost pentru nevoile reale ale celor cu care a venit în contact, nevoile lor fizice și spirituale, iar cînd a împlinit acele nevoi I-a păsat prea puțin dacă a încălcat convențiile sau barierele artificiale.

BIBLIOGRAFIE. M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church*, 1974; R. T. France, *EQ* 51, 1979, p. 3 ș.urm.

d. Controverse cu privire la Lege

Controversele cu liderii religioși evrei, în special *cărturarii și *fariseii, ocupă o bună parte din narațiunile Evangheliilor. Isus nu a primit o educație formală (Ioan 7:15), dar stilul Său de predare și grupul Său de ucenici L-au pus în poziția de *rabin și uneori

oamenii I s-au adresat cu acest titlu. Conținutul învățăturii Sale, însă, L-a separat în multe privințe de religiozitatea cărturarilor și a constituit un factor major în ostilitatea care în cele din urmă a dus la moartea Lui.

Problema centrală era problema autorității. Nu era pusă la îndoială autoritatea *Legii VT, ci autoritatea de a o interpreta. *Tradiția cărturarilor a dat naștere la un număr crescînd de învățături orale complexe cu privire la aplicarea Legii la cele mai neînsemnate sfere ale vieții de fiecare zi și tradiția aceasta trebuia considerată ca avînd autoritate. Aspectele controversate erau rezolvate prin apelul la autoritatea învățătorilor din trecut. Spre deosebire de cărturari, Isus a acordat prea puțină atenție regulilor tradiționale care nu sînt expuse clar în VT și nu a citat niciodată o altă autoritate decît autoritatea Sa (și, bineînțeles, autoritatea VT); observați formula: „Ați auzit că s-a zis ... dar Eu vă spun ..." (Mat. 5:21 ș.urm., 27 ș.urm., 31 ș.urm. etc.).

Diferențele pot fi observate foarte clar în controversa cu privire la pîngărire (Marcu 7:1-23), cînd Isus îi acuză direct pe farisei și cărturari că se eschivează de la cerințele VT pe baza unor reguli făcute de om și conchide că problema pîngăririi rituale este relativ neimportantă; diferențele pot fi observate și în numeroasele ciocniri cu privire la ținerea *sabatului (de ex. Marcu 2:23-3:6; Luca 13:10-17), unul dintre domeniile îngrădite de cele mai multe legi în tradiția cărturarilor - Isus Și-a croit drum prin păienjenișul legal ca să ajungă la intenția originală a sabatului și a declarat dreptul Său de a stabili modul adecvat de respectare a sabatului.

Seria de șase „antiteze" din Predica de pe Munte (Mat. 5:21-48) ilustrează de asemenea modul radical al lui Isus de a aborda Legea, trecînd dincolo de litera legii și mergînd la ideea care stă la baza actului, punînd principiul înaintea preceptului, chiar dacă însemna punerea de-o parte a preceptului (Mat. 5:38 ș.urm.). Această atitudine radicală în problemele legate de Lege a făcut ca Isus să fie un pericol pentru gruparea cărturarilor, iar popularitatea ideilor Lui a făcut necesară eliminarea Lui. Se pare că acest conflict a fost încins, ambele părți folosind cuvinte aspre (Marcu 3:22; Mat. 23:1-36). Isus S-a văzut obligat să condamne atitudinea legalistă a autorităților scribale, *mai mult decît tradițiile lor.*

BIBLIOGRAFIE. R. J. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, 1975.

e. Minunile

Scrieri creștine și necreștine atestă că Isus a fost cunoscut de contemporanii Săi ca un făcător de *minuni. Marea majoritate a minunilor relatate sînt vindecări miraculoase, iar Evangheliile prezintă vindecările - implicînd adesea un număr mare de oameni - ca un aspect obișnuit al lucrării lui Isus (Marcu 1:32-34; 3:7-12; 6:55 ș.urm.; Luca 7:21 ș.urm.). Adeseori vindecările miraculoase sînt însoțite de exorcism, scoatere de demoni (dar de obicei este făcută o diferențiere atentă între aceste cazuri, de ex. Marcu 1:32-34; Luca 13:32) (*DEMONIZARE). Amîndouă aceste activități au fost făcute și de ucenicii Săi atunci cînd au mers în Numele Lui (Marcu 6:13; Mat. 10:8) și de obicei ele fac parte integrantă din propovăduirea Sa, fiind aspecte ale unei nimiciri complete a forțelor răului, în manifestarea lor fizică sau spirituală.

Vindecările și exorcismul erau aspecte acceptate ale activității oamenilor evlavioși din iudaismul secolului 1, dar nici un alt contemporan al lui Isus nu a făcut vindecări cu o asemenea intensitate ca și Isus (*SĂNĂTATE, **V**). Gama bolilor pe care le-a vindecat este foarte largă, de la paralizie la orbire și de la lepră la vindecarea unei urechi tăiate. Sînt redate de asemenea trei cazuri de readucerea la viață a unor persoane care muriseră recent. Spre deosebire de unii exorciști contemporani, el a folosit un ritual foarte redus sau chiar nici un ritual, deseori singurul mijloc pe care l-a folosit a fost o poruncă scurtă (Mat. 8:8 ș.urm., 16). Impresia dominantă pe care ne-o formăm este aceea de autoritate asupra răului fizic și spiritual, cît și de compasiune pentru cei în nevoie. Lucrarea Lui de vindecare nu a fost o încercare de a obține popularitate, nici nu a fost menită în principal să dovedească ceva, ci a fost o reacție naturală a milei Sale față de nevoile umane pe care le-a întîlnit.

Celelalte minuni („asupra naturii") făcute de Isus sînt relativ puține, dar și de data aceasta poate fi observat în majoritatea lor același tipar de reacție normală și altruistă la o nevoie stringentă - hrănirea mulțimilor flămînde, asigurarea vinului într-o situație de criză, asigurarea peștelui după o noapte de pescuit zadarnic, potolirea unei furtuni pe mare. Faptul că Isus a soluționat asemenea probleme prin mijloace miraculoase nu a fost atît o manifestare deliberată a puterii Sale, cît mai curînd un rezultat firesc al esenței Persoanei Sale. Numai umblarea pe apă și uscarea bruscă a smochinului se pare că au fost făcute pentru a-i învăța pe ucenici ceva despre natura Persoanei și a *misiunii Sale, și nu pentru a satisface o anumită* nevoie.

Prin urmare, minunile nu sînt dovada naturii divine a lui Isus, deși aceasta este subînțeleasă în ele. Ele sînt o parte inevitabilă a lucrării mai cuprinzătoare de izbăvire de sub puterea răului și de învingere a lui.

f. Poziția politică

Acuzația pentru care Isus a fost condamnat în cele din urmă a fost aceea de răzvrătire politică (Luca 23:2): El a pretins că este „Împăratul iudeilor". Deși titlul nu apare niciodată în afirmațiile Sale, Isus a vorbit adesea despre *„Împărăția lui Dumnezeu" ca fiind obiectul misiunii Sale (vezi mai jos, **VII.** *d*), iar o asemenea expresie, în special în Galileea, putea primi o interpretare naționalistă. O mare parte a sprijinului pe care l-a primit la început s-a datorat probabil speranțelor că El va conduce o revoltă împotriva Romei și acestea au culminat cu încercarea nereușită de a-l forța să accepte titlul de „rege" (Ioan 6:14 ș.urm). După acest incident se pare că sprijinul Său a scăzut și o parte tot mai mare a timpului Său a fost petrecută pentru a-i învăța pe ucenicii Săi despre adevărata natură a misiunii Sale.

Unii scriitori moderni (în special S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, 1967) au încercat să arate că intențiile lui Isus au fost de fapt politice și că natura spirituală a Împărăției Sale este o născocire mai tîrzie a Evangheliilor pentru a ascunde scopul Său revoluționar. Deși este cert că Isus nu a fost atît de orb față de problemele politice și sociale cum au sugerat unii creștini mai pietiști, ideea lui Brandon implică o rescriere completă a Evangheliilor pe baza unei speculații prea puțin fondate. Isus, așa cum ni-l prezintă Evangheliile, S-a străduit să corecteze înțelegerea gre-

șită a naturii misiunii Sale (Marcu 8:27-38; 12:35-37; 14:61 ș.urm.), a evitat publicitatea și demonstrațiile populare pînă în ultima săptămînă a lucrării Sale, a refuzat să întărească poziția naționalistă atunci cînd a fost întrebat cu privire la validitatea impozitelor puse de romani (Marcu 12:13-17), iar prefectul roman L-a declarat nevinovat de instigare la revoltă (Luca 23:13-16). Atitudinea Sa declarată față de poporul evreu din vremea Sa, pe care l-a văzut apropiindu-se de pedeapsa finală pentru respingerea mesagerilor lui Dumnezeu, în distrugerea iminentă a Ierusalimului (Luca 11:47-51; 13:25-35 etc.), este incompatibilă cu sentimentele naționaliste. Circumstanțele în care s-a desfășurat lucrarea Sa au făcut în mod inevitabil ca El să fie suspectat de ambiții politice, dar există numeroase dovezi că intențiile Sale nu au fost de această natură, chiar dacă unii dintre urmașii Săi au așteptat ca El să adopte un rol naționalist. (*MESIA, **II.** *a*).

BIBLIOGRAFIE. M. Hengel, *Victory over Violence*, 1973; J. H. Yoder, *The Politics of Jesus*, 1972; A. Richardson, *The Political Christ*, 1973; M. Langley, „Jesus and Revolution", *NIDNTT* 3, p. 967-981.

g. Autoritatea lui Isus

Evangheliile ne spun că impresia dominantă creată de lucrarea lui Isus a fost aceea de autoritate. Lucrul acesta este adevărat atît cu privire la învățătura Sa îndrăzneață care s-a auto-confirmat (Marcu 1:22) cît și cu privire la activitatea Sa miraculoasă (Marcu 1:27; Mat. 9:8). Autoritatea Sa personală l-a impresionat pe sutașul păgîn (Mat. 8:8 ș.urm.), i-a determinat pe ucenici să-și părăsească familiile și slujbele ca să-L urmeze pe El și i-a făcut pe toți să fugă din fața Lui atunci cînd a intrat în curtea Templului și i-a izgonit pe negustori (Mat. 11:15-17). Deși Isus Însuși a refuzat să spună deschis care este sursa autorității Sale (Marcu 11:27-33), se subînțelege clar că autoritatea era derivată de la Dumnezeu, iar afirmația Sa că este Fiul lui Dumnezeu a transmis același înțeles. După înviere El a proclamat deschis autoritatea Sa universală (Mat. 28:18; *cf.* Ioan 17:2).

VI. Sfîrșitul lucrării lui Isus

a. Ultima săptămînă în Ierusalim

Ultima vizită a lui Isus la Ierusalim a fost făcută în mod deliberat, știind că va duce la confruntarea finală cu autoritățile, culminînd cu moartea Sa (Luca 13:33; 18:31-33). A fost făcută în vremea *Paștelor, cînd Ierusalimul era întesat de pelerini și cînd toată lumea se gîndea la moarte și răscumpărare. Cîteva incidente au o importanță specială.

1. Intrarea. Sosirea lui Isus la Ierusalim a fost în mod intenționat dramatică. În loc să sosească neobservat printre miile de pelerini, Isus a planificat o intrare în cetate ușor de observat, călare pe un măgar, în timp ce ucenicii Săi și alți pelerini Îl salutau cu strigăte de *„Osana" (Marcu 11:1-10). A fost o aluzie vizibilă la Zah. 9:9-10, profeția despre sosirea regelui la Ierusalim călare pe un măgar. Intenția clară a acțiunii a fost să indice mesianitatea Lui și a fost interpretată în felul acesta de mulțimi, între care se aflau mulți dintre foștii lui sprijinitori din Galileea. Profeția vorbește despre un rege al păcii, dar probabil că mulți au interpretat gestul într-un sens naționalist militant.

2. Curățirea Templului. Una dintre primele acțiuni ale lui Isus după sosirea în cetate a fost din nou intenționat, o acțiune simbolică. El a scos din incinta Templului pe vînzătorii de animale de jertfă și pe schimbătorii de bani speciali pentru Templu, vînzători al căror comerț era aprobat oficial de autoritățile preoțești în perioada Paștelor (Marcu 11:15-18). Această acțiune nu a exprimat numai repudierea conducerii religioase din vremea Sa ci și repudierea atitudinii lor față de închinare. Acțiunea a amintit în mod inevitabil pasaje cum sînt Mal. 3:1-4 și Zah. 14:21 și a întărit astfel și mai mult revendicarea mesianității Sale. (Ar trebui observat, în trecere, că obiectul „violenței" lui Isus nu a fost stăpînirea romană, ci autoritățile evreiești; aceasta nu a fost o expresie a militantismului naționalist.)

3. Controverse. Săptămîna a fost marcată de un dialog permanent cu autoritățile religioase. Sînt relatate cîteva dispute concrete, referindu-se la sursa autorității lui Isus (Marcu 11:27- 33), atitudinea Lui față de impozitele cerute de romani (Marcu 12:13-17), problema învierii morților (Marcu 12:18-27), cea mai mare poruncă (Marcu 12:28-34) și poziția lui Mesia ca „fiu al lui David" (Marcu 12:35-37). Asemenea discuții au avut loc în public, pe cînd Isus învăța pe oameni în curțile Templului, iar scopul lor a fost să smulgă de la Isus afirmații hulitoare sau periculoase din punct de vedere politic și care să poată fi folosite împotriva Lui. Isus a evitat orice răspunsuri incriminatoare și cu toate acestea a reușit să dea cîteva învățături importante. Pentru a arăta clar că neagă conducerea de atunci a Israelului a mers chiar mai departe, în pilda vierilor (Marcu 12:1-12), cît și în polemica permanentă cu cărturarii și fariseii (în special Mat. 23). De asemenea, a prezis mai detaliat distrugerea viitoare a Ierusalimului și a Templului său (Marcu 13).

4. Cina cea de taină. Această „cină de rămas bun" a fost de asemenea aranjată dinainte (Marcu 14:13-16) și a fost un act deliberat. Într-un oarecare sens era o masă de *Paște, deși probabil că a fost servită cu o zi înainte de celebrarea oficială, știind că seara următoare avea să fie prea tîrziu. (Vezi *CINA DOMNULUI, **I.** *a* pentru detalii cu privire la dată.) La masa aceasta Isus a dat cîteva învățături vitale celor mai apropiați dintre ucenici, avînd în vedere plecarea Lui iminentă, și le-a revelat de asemenea că avea să fie trădat de unul dintre ei (deși se pare că nu l-a identificat explicit pe trădător, decît poate lui Ioan, Ioan 13:23-26). În cursul cinei atenția s-a concentrat asupra împărțirii simbolice a pîinii și a vinului pe care a făcut-o ca un simbol că moartea Sa avea să fie pentru binele ucenicilor Săi (și pentru „mulți" afară de ei). Acest act simbolic (îndeplinit în contextul sărbătoririi răscumpărării la Paște) a fost cea mai clară afirmație despre scopul răscumpărător al morții Sale pe care a făcut-o vreodată Isus și a devenit, așa cum a cerut El Însuși, centrul atenției în închinarea urmașilor Săi. (Vezi *CINA DOMNULUI, **I.** *b* cu privire la semnificația cuvintelor folosite cu acest prilej.) Afirmațiile Sale au pus capăt oricăror îndoieli pe care se poate să le fi avut ucenicii Săi cu privire la hotărîrea Lui de a primi moartea ca fiind voia Tatălui pentru El.

b. Judecata și moartea

Isus a fost arestat pe ascuns în timpul nopții pe coasta Muntelui *Măslinilor. Acțiunea lui Iuda, ca un informator din cadrul grupului, le-a permis autorităților să-l găsească printre miile de pelerini care și-au întins

corturile pe coasta muntelui, iar Isus a refuzat să evadeze sau să Se împotrivească arestării, acceptînd - după rugăciunea Sa de predare în *Ghetsimani - că acesta era scopul lui Dumnezeu.

O succesiune de anchete din timpul acelei nopți și din dimineața zilei următoare (vineri) constituie așa numita *„Judecată a lui Isus". La început, probabil în mod neoficial, a avut loc o anchetă înaintea lui *Ana, marele preot destituit (Ioan 18:12-23), fără a produce vreun rezultat. Au urmat două audieri înaintea lui *Caiafa și a *Sinedriului, prima în timpul nopții iar a doua dimineața devreme; prima probabil că a fost o anchetă făcută în pripă, a doua a fost o întrunire a întregului Sinedriu, pentru a ratifica concluziile primei întruniri și pentru a da verdictul oficial că Isus era vinovat de blasfemie. Nu se știe exact care se crede că a fost blasfemia Sa, dar faptul că El a acceptat titlul mesianic și aluziile Sale la Ps. 110:1 și Dan. 7:13 pentru a prezice restaurarea și puterea Lui viitoare (Marcu 14:61 ș.urm.) au fost desigur factori decisivi.

Potrivit legii iudaice pedeapsa pentru blasfemie era moartea. Dar în perioada aceasta puterea de a impune pedeapsa capitală o avea numai prefectul roman (vezi *JUDECATA LUI ISUS), iar blasfemia nu era o acuzație admisă de legea romană. De aceea Isus a fost adus înaintea lui *Pilat sub acuzația de răzvrătire politică, în temeiul faptului că El a folosit titlul de „Împăratul iudeilor".

Ezitarea lui Pilat de a-L judeca și de a-L condamna pe Isus poate fi explicată în principal prin disprețul său pentru supușii săi evrei și pentru problemele lor religioase (pentru detalii cu privire la alte incidente, vezi *PILAT). Înțelegerea faptului că acuzația era neîntemeiată și că activitatea lui Isus nu a fost aceea a unui revoluționar politic nu a făcut decît să mărească reticența lui. Dar încercările de a scăpa de problemă prin trimiterea cazului la Irod Antipa (Luca 23:6-12), prin oferta de a-L elibera pe Isus potrivit cu obiceiul amnistiei de Paște (Marcu 15:6-15), prin *biciuirea lui Isus fără a-I fi dat pedeapsa capitală (Ioan 19:1-5) și prin declararea directă a nevinovăției lui Isus (Luca 23:22 etc.) s-au dovedit toate fără succes în fața unei expresii orchestrate cu grijă a ostilității populare față de Isus. Factorul decisiv a fost insistența autorităților evreiești că nu putea fi ignorată o amenințare la adresa stăpînirii romane; ei dădeau de înțeles că dacă nu-L condamnă pe Isus aveau să raporteze lucrul acesta superiorilor lui Pilat (Ioan 19:12). Isus a fost condamnat să fie răstignit.

Pentru detalii cu privire la răstignire ca metodă de execuție, vezi articolul *Crucea. Aceasta era metoda de executare a unui sclav infractor sau a unui rebel împotriva puterii imperiale. Agonia publică prelungită era menită să-i sperie pe toți care ar fi avut intenția de răzvrătire.

Răstignirea lui Isus nu a fost neobișnuită în desfășurarea sa. Lucrul neobișnuit a fost rezistența și răbdarea victimei. În ciuda biciuirii sălbatice din partea romanilor, în ciuda batjocurilor din partea soldaților, în ciuda purtării crucii grele și în ciuda răstignirii însăși, cuvintele lui Isus care ne sînt redate din timpul răstignirii sînt cuvinte de iertare și preocupare pentru alții, cît și o rugăciune către Tatăl Său (*CELE ȘAPTE CUVINTE). Purtarea Lui aparte l-a impresionat pe sutașul roman (Marcu 15:39; *cf.* Luca 23:47) și chiar pe unul dintre cei răstigniți alături de El (Luca 23:40-42).

Neobișnuită a fost și iuțeala morții Sale; rareori se întîmpla ca oamenii răstigniți să moară în aceeași zi, iar moartea survenea numai după o perioadă lungă de pierdere repetată a cunoștinței. Isus a murit repede și se pare că moartea Lui a fost un act deliberat al voinței Sale (Luca 23:46; *cf.* Ioan 19:30). Ultimul Lui strigăt: „S-a isprăvit" (Ioan 19:30) arată că El nu a fost o victimă a circumstanțelor, ci El a deținut controlul asupra situației, fiind asemenea actorului care își cunoaște rolul într-o dramă de importanță crucială.

Înmormîntarea lui Isus a fost un alt aspect neobișnuit și arată sprijinul de care continua să se bucure în cercuri influente; trupurile celor răstigniți erau lăsate de obicei neîngropate. Mormîntul săpat în stîncă, aparținînd lui *Iosif din Arimatea, probabil că a fost unul dintre mai multe morminte din zona aceea (*ÎNMORMÎNTARE ȘI JELIRE).

BIBLIOGRAFIE. J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1960; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT*, 1963; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961; E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, 1970; D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus*, 1971.

c. Învierea și înălțarea

Faptul că mormîntul lui Isus a fost găsit gol duminică dimineața după învierea sa este prezentat în diferite moduri de toate cele patru Evanghelii și nu poate fi contestat pe temeiuri istorice. Explicațiile acestui fapt care contestă *învierea literală a trupului lui Isus sînt în întregime speculative și sînt supuse la obiecții mai puternice decît faptul pe care încearcă să-l discrediteze.

Evangheliile și scrierile lui Pavel (în 1 Cor. 15) atestă împreună probabil unsprezece întîlniri separate cu Isus cel înviat în perioada care a urmat imediat după acea duminică dimineața. Caracterul diferit și în general neașteptat al arătărilor, diferitele grupuri implicate (de la persoane individuale pînă la un grup de peste 500), nu ne permite să le categorisim ca halucinații, iar dificultatea armonizării tuturor împreună (cum este cazul cu relatările despre mormîntul gol) arată că este și mai puțin probabil că a existat o conspirație menită să propage o minciună bine intenționată.

Pe aceste temeiuri, creștinii au tras concluzia că Isus a înviat cu adevărat din morți, cu un trup care, deși era eliberat de unele limitări ale timpului și spațiului, (putea trece prin uși închise, putea apare și dispare instantaneu), a fost totuși un trup fizic, capabil să frîngă pîinea și să mănînce, fiind posibil ca Isus să fie confundat cu un grădinar sau cu un călător oarecare.

Timp de cîteva săptămîni Isus a continuat să Se arate în felul acesta la ucenicii Săi, în întîlniri individuale, fără să locuiască sau să călătorească împreună cu ei. După ce i-a convins de victoria Sa asupra morții și după ce i-a asigurat că vor putea continua să se bazeze pe prezența și ajutorul Lui chiar și atunci cînd El nu va mai fi în mijlocul lor, Isus a plecat din mijlocul lor într-un mod care a arătat că prezența lui fizică nu mai era necesară (Fapt. 1:9-11; *ÎNĂLȚAREA). Lor le revenea rolul să continue în viitor misiunea pe care a început-o El, misiunea în care El avea să fie prezent întotdeauna în mod spiritual alături de ei (Mat. 28:18-20).

BIBLIOGRAFIE. E. M. B. Green, *Man Alive!*, 1967; E. L. Bode, *The First Easter Morning*, 1970; J. N. D. Anderson, *A Lawyer among the Theologians*, 1973, cap. 3-4.

VII. Învăţătura lui Isus

Învăţătura lui Isus nu este uşor de expus într-o formă sistematică; ea nu a fost prezentată într-un tratat organizat, ci într-o diversitate de situaţii şi întîlniri din viaţa de toate zilele. Într-un articol cum este cel de faţă putem selecta numai cîteva teme şi aspecte cheie din învăţătura Sa, concentrîndu-ne asupra celor care au fost mai distinctive şi mai neaşteptate în condiţiile iudaismului din secolul 1.

a. Forme de predare

Din punct de vedere al formei, învăţătura lui Isus are multe elemente comune cu metodele tradiţionale folosite de învăţătorii evrei. Argumentele sale din Scripturi şi cu privire la acestea, îndemnurile Sale etice, regulile Sale de conduită, pildele Sale şi prezicerile Sale escatologice pot fi asociate toate, în termenii metodei de predare, cu iudaismul rabinic sau sectar din perioada aceea. La fel şi ritmul şi forma poetică pe care o îmbracă uneori învăţătura Sa, ajutînd la memorare. Caracterul unic al învăţăturii Sale este dat de tonul şi conţinutul ei. De exemplu, deşi *pilda era o formă de predare cunoscută şi acceptată, în literatura rabinică nu găsim nimic care să se poată compara cu varietatea şi cantitatea pildelor lui Isus, ca să nu mai vorbim de aspectele doctrinare şi etice pe care le comunică.

O caracteristică a învăţăturii lui Isus este faptul că nu a fost prezentată în prelegeri de tip academic. Ea s-a născut din întîlniri personale, din întrebările ridicate de interlocutori, din dezbateri cu autorităţile religioase (iniţiate de obicei de acestea) şi din nevoia de a-i învăţa pe ucenici în lumina suferinţelor şi morţii Sale iminente şi în lumina rolului lor în continuarea misiunii Lui după aceea. Deşi Isus s-a adresat prin „cuvîntări“ mulţimilor, vorbind adesea timp îndelungat (de ex. Marcu 6:34 ş.urm.), discursurile structurate cu grijă pe care le găsim în Evanghelii (de ex. *PREDICA DE PE MUNTE şi cuvîntările din EVANGHELIA DUPĂ *IOAN) poartă pecetea unei compilări ulterioare a afirmaţiilor lui Isus, fără să fie transcrieri ad litteram ale cuvîntărilor ţinute.

Deosebit de caracteristice pentru învăţătura lui Isus sînt epigramele, expresii şocante care folosesc adesea în mod deliberat exagerarea şi paradoxul pentru a sublinia o idee (*de ex.* Marcu 10:25; 12:17; Luca 9:24, 58, 60, 62). Ilustraţiile sînt frecvente şi plastice. Uneori El a folosit mijloace vizuale sau acţiuni simbolice (de ex. Mat. 18:2; Ioan 13:1-15). Învăţătura lui Isus nu se poate să fi fost plictisitoare şi de aceea a putut fi memorată mult mai uşor decît învăţăturile mai formale sau mai stilizate. Mai presus de toate, nu este o învăţătură pur teoretică, ci una legată de viaţă.

b. Folosirea Vechiului Testament

Isus Şi-a bazat învăţătura Sa cu fermitate pe VT. Cuvintele Sale redate în Evanghelii conţin mai mult de 40 de citate exacte, vreo 60 de aluzii verbale clare şi alte referiri la pasaje din VT şi peste 100 de alte aluzii posibile, cînd este greu să spunem dacă este avută în vedere o anumită referinţă sau dacă gîndirea lui Isus era pătrunsă atît de mult de cuvintele şi ideile VT încît El Se exprima în mod inevitabil în moduri care ne aduc aminte de VT.

El a folosit VT în toate aspectele învăţăturii Sale. El a discutat cerinţele legale şi etice ale VT şi le-a folosit ca bază pentru propria Sa învăţătură morală (*de ex.* Mat. 5:17-48; Marcu 10:2-9; 12:28-31). El a folosit naraţiunile istorice ale VT pentru a ilustra aspecte din propria Sa învăţătură (de ex. Marcu 2:25 ş.urm.; Mat. 12:40-42; 24:37-39). În dezbaterile cu liderii religioşi El a făcut de obicei apel la VT ca autoritate finală şi uneori i-a mustrat pentru lipsa lor de înţelegere a principiilor fundamentale (de ex. Marcu 7:6-13; 12:24; Mat. 12:3-7). Dar Isus a folosit VT în multe moduri, mai ales în învăţătura Sa cu privire la natura şi misiunea propriei Sale persoane.

Uneori El a citat doar profeţii din VT care îşi găseau împlinirea în El. Multe dintre acestea sînt profeţii despre viitorul *Mesia şi acestea nu sînt deloc surprinzătoare pentru creştini (pentru detalii vezi g, mai jos). Dar multe dintre pasajele la care a făcut El aluzie în contextul acesta nu-L menţionează pe Mesia, ci numai pe Dumnezeu Însuşi care vine ca să judece şi să mîntuiască (de ex. Mat. 11:5, aluzie la Is. 35:5 ş.urm.; Luca 19:10, aluzie la Ezec. 34:16, 22; Luca 22:20, aluzie la Ier. 31:31); Isus a considerat că aceste profeţii s-au împlinit prin venirea Sa. Şi mai remarcabil este faptul că multe pasaje care nu sînt predictive, ci sînt simple relatări despre persoane sau evenimente istorice etc, sînt luate totuşi ca modele care sînt „împlinite“ în misiunea lui Isus (*de ex.* Mat. 12:40-42 se referă la Iona şi Solomon; Mat. 4:4, 7, 10 se referă la experienţa lui Israel în pustie, în Deut. 8:3; 6:16, 13; Marcu 12:10 ş.urm. citează Ps. 118:22 ş.urm.). Ultima metodă de folosire a VT este dezvoltată mai mult în restul NT (în special în Evrei) şi este cunoscută în general sub numele de *„tipologie“. Numeroase aluzii incidentale de pe tot parcursul învăţăturii lui Isus arată că El a văzut lucrarea Sa ca „împlinirea“ nu numai a profeţiilor explicite din VT, ci a întregului tipar al acţiunii lui Dumnezeu în istoria Israelului redată în VT.

BIBLIOGRAFIE. R. T. France, *Jesus and the Old Testament,* 1971; J. W. Wenham, *Christ and the Bible,* 1973.

c. Vremea împlinirii

Primele cuvinte ale lui Isus care ne sînt redate din lucrarea Sa în Galilea sînt o declaraţie concisă a premizei de bază a întregii Sale învăţături: „S-a împlinit vremea şi Împărăţia lui Dumnezeu este aproape“ (Marcu 1:15). În Evanghelia după Luca prima prezentare publică a lui Isus se concentrează asupra afirmaţiei: „Astăzi s-au împlinit cuvintele acestea din Scriptură“ (Is. 61:1 ş.urm.; Luca 4:21). În tot cursul lucrării Sale această notă de împlinire profetică este de o importanţă centrală. Aceasta a fost sosirea lui Mesia, venirea Zilei Domnului care a fost aşteptată îndelung de către evrei, împlinirea tuturor speranţelor VT (vezi *b* mai sus). Deşi El nu a folosit pe faţă titlul „Mesia“ (vezi *g*, mai jos, şi *MESIA, **II.** *a*), El nu a negat niciodată că acesta a fost rolul Său şi atunci cînd Ioan Botezătorul L-a întrebat direct , El a răspuns cu o afirmaţie clară (Mat. 11:2-6, aluzie la Is. 35:5 ş.urm.; 61:1).

Prin urmare, potrivit propriei Sale învăţături, venirea lui Isus inaugurează o eră nouă. Numeroasele secole de aşteptare au făcut acum loc împlinirii. Folosirea tipologiei (vezi b mai sus) de către Isus arată că El nu considera lucrarea Sa ca o repetare a tiparului de acţiune al lui Dumnezeu din trecut, ci o considera punctul culminant al acesteia. Aceasta este acţiunea finală şi definitivă prin care Dumnezeu aduce zilele

promise de mîntuire (și judecată). De aici încolo lucrarea lui Dumnezeu cu oamenii se concentrează asupra lui Isus Însuși, asupra învățăturii Sale și, în special asupra lucrării Sale mîntuitoare prin suferințe, moarte și restaurare.

Observarea acestui aspect este vitală pentru înțelegerea semnificației unei părți mari a învățăturii lui Isus. El nu S-a limitat doar să reafirme ceea ce exista deja în VT, ci a subliniat lucrurile spre care indica VT și în care își împlinește rolul. De acum încolo VT poate fi înțeles cu adevărat în sens Cristologic.

În felul acesta Isus nu aprobă nicidecum căutarea împlinirii profeției în evenimente din lume care nu au nici o legătură cu lucrarea Sa. El Însuși este centrul împlinirii și acea împlinire a avut loc o dată cu venirea Lui.

Aspectul acesta este rezumat în anunțarea *„legămîntului nou" la Cina Domnului (Luca 22:20; 1 Cor. 11:25). Așa cum a profețit Ieremia (Ier. 31:31-34), legămîntul făcut cu Israel la Sinai (Exod. 24 etc.) este înlocuit cu un legămînt nou, bazat pe moartea lui Isus ca jertfă. A început o eră nouă.

d. Împărăția lui Dumnezeu

Ideea împlinirii profețiilor în prezent și ideea unei ere noi iese în relief în mod deosebit în învățătura lui Isus despre *Împărăția lui Dumnezeu, una dintre temele Lui centrale. El folosește termenul în contexte diferite, așa încît este necesară o definire atentă a înțelesului. Împărăția lui Dumnezeu înseamnă suveranitatea lui Dumnezeu, situația în care Dumnezeu deține controlul, înseamnă domnia sau stăpînirea Sa. Deși într-un sens Dumnezeu deține întotdeauna controlul, este adevărat că omul respinge suveranitatea Lui și se răzvrătește. Prin urmare, „venirea Împărăției" indică aplicarea practică a domniei lui Dumnezeu în problemele oamenilor și acesta este sensul în care Isus a anunțat venirea Împărăției atunci cînd Și-a început lucrarea (Marcu 1:15). Alte afirmații întăresc mesajul că venirea Sa a făcut deja ca domnia lui Dumnezeu să fie operativă (de ex. Mat. 12:28; Luca 17:20 ș.urm.). În felul acesta el a putut vorbi deja despre oameni care „intră" sau care „primesc" Împărăția (Marcu 10:15, 23-25; Luca 12:31; 16:16) și a putut să-i asigure pe ucenici că „Împărăția lui Dumnezeu este a voastră" (Luca 6:20; *cf.* Mat. 5:3, 10).

În același timp, există un sens important în care Împărăția continuă să fie de domeniul viitorului, cînd „va veni cu putere" (Marcu 9:1; *cf.* Mat. 6:10; Luca 19:11; 22:18); acceptarea suveranității lui Dumnezeu care a fost accesibilă tuturor oamenilor prin lucrarea lui Isus și care a fost realizată în viața celor care L-au urmat (în sensul acela Împărăția era deja prezentă) va deveni într-o zi un fapt universal, cînd toți oamenii de pretutindeni vor recunoaște stăpînirea lui Dumnezeu.

Acea împlinire viitoare este orizontul final al Împărăției proclamate de Isus, dar este completarea finală a procesului început deja în timpul lucrării Lui pămîntești. Era nouă pe care a venit să o aducă Isus este era stăpînirii lui Dumnezeu. Atunci cînd oamenii răspund în mod individual la mesajul Lui, stăpînirea lui Dumnezeu este stabilită în mod progresiv. Aspectul trecut și cel viitor se combină într-o panoramă grandioasă a istoriei iar punctul culminant este încă de domeniul viitorului. Dar în centru stă Isus Însuși, deoarece ca răspuns la învățătura Lui și prin credința în lucrarea Lui mîntuitoare omul poate fi repus într-o relație bună cu Dumnezeu și, în felul acesta, poate intra în „Împărăția lui Dumnezeu".

BIBLIOGRAFIE. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 1966 (*ed. rev., The Presence of the Future*, 1973).

e. Dumnezeu Tatăl

Așadar, pentru a intra în Împărăția lui Dumnezeu este esențial să acceptăm stăpînirea lui Dumnezeu, iar aceasta presupune o relație nouă cu Dumnezeu. Isus i-a învățat pe urmașii Săi, pe cei care prin lucrarea Lui au intrat în Împărăția lui Dumnezeu, să-L considere pe Dumnezeu Tatăl lor. Această imagine foarte personală a relației dintre ucenic și Dumnezeu apare foarte frecvent în Evanghelii și este una dintre trăsăturile noi și distinctive ale învățăturii lui Isus. El i-a învățat să I se adreseze lui Dumnezeu ca „Tatăl nostru care ești în ceruri" (Mat. 6:9; *TATĂL NOSTRU) și să se bazeze pe grija lui pămîntească în probleme practice cum sînt mîncarea și îmbrăcămintea, deoarece „Tatăl vostru cel ceresc știe că aveți nevoie de ele" (Mat. 6:25-34). Ei se putea baza pe Tatăl lor ca să-i ocrotească (Mat. 10:28-31) și ca să le dea lucruri bune (Mat. 7:7-11). În calitate de fii ai Tatălui lor ei trebuie să fie ca și El, perfecți (Mat. 5:43-48).

Prin urmare, învățătura lui Isus despre Dumnezeu ca Tată nu este o afirmație generală despre bunăvoința lui Dumnezeu față de creația Sa, ci descrie o relație specială de dragoste și încredere care este accesibilă numai pentru cei care au intrat în Împărăție. Concepția este total opusă universalismului vag sau religiozității formale. Este o relație exclusivă și intimă.

Dar dacă învățătura lui Isus despre Dumnezeu ca Tată al ucenicilor Săi a fost nouă, și mai remarcabilă a fost afirmația Sa - și mai exclusivă - că El este Fiul lui Dumnezeu. El I S-a adresat în mod obișnuit lui Dumnezeu ca „Tată" sau „Tatăl Meu", indicînd o intimitate nemaiauzită pînă atunci în religia iudaică. (Vezi J. Jeremias, „Abba", în *The Prayers of Jesus*, 1967, p. 11-65). În Evanghelia după Ioan marea majoritate a referirilor la Dumnezeu ca Tată (în peste 100 de cazuri), textul se referă la Dumnezeu ca Tatăl lui Isus. Caracterul exclusiv al acestei relații este arătat de faptul că Isus nu a spus niciodată că este Fiul lui Dumnezeu în același sens ca și ucenicii Săi; El nu S-a referit niciodată la Dumnezeu ca „Tatăl nostru", incluzîndu-Se și pe Sine în „nostru". Mat. 11:27 rezumă relația: „Toate lucrurile Mi-au fost date în mîini de Tatăl Meu; și nimeni nu cunoaște deplin pe Fiul, afară de Tatăl; tot astfel nimeni nu cunoaște deplin pe Tatăl, afară de Fiul, și acela căruia vrea Fiul să i-L descopere".

Există două moduri distincte de a-L avea pe Dumnezeu ca Tată. Este unitatea esențială Tată/Fiu care este în exclusivitate prerogativul lui Isus; este apoi privilegiul ucenicului - un privilegiu pe care i-l poate acorda numai Isus, prin cunoașterea lui Dumnezeu și dependența de El ca Tatăl Său ceresc. Nu avem nici o indicație că Isus ar fi susținut o învățătură mai generală despre *Dumnezeu ca Tată al tuturor oamenilor.

BIBLIOGRAFIE. J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1, 1971, p. 56-68; 178-203.

f. Etica Împărăției

Atacul lui Isus împotriva legalismului și tendința Lui de a pune nevoia personală mai presus de regulile convenționale (vezi mai sus, punctele **V.** c.,*d.*) sînt reflectate în normele etice pe care le-a prescris pentru

ucenicii Săi. Nu este vorba de o slăbire a standardului moral; standardul este perfecțiunea (Mat. 5:48). Neprihănirea pe care o cere El este mai mare decît aceea a celor mai mulți legaliști scrupuloși (Mat. 5:20). Dar măreția ei nu constă în proliferarea și mai pronunțată a regulilor de conduită (de fapt Isus nu a încercat să stabilească un cod complet de norme etice pentru toate domeniile vieții), ci într-o examinare mai critică a motivelor și atitudinilor. Totuși există reguli (*PREDICA DE PE MUNTE conține multe dintre ele), dar cerința lui Isus se concentrează asupra gîndului care stă la baza acțiunii (de ex. Mat. 5:21-28; Marcu 7:14-23). Un aspect remarcabil în învățătura sa este locul central pe care-l ocupă dragostea (Marcu 12:28-34; *cf.* Luca 6:27-35; Mat. 7:12; Ioan 13:34 ș.urm.; 15:12-17 etc.); și pentru ca această cerință să nu fie redusă la sentimentalism, Samariteanul milostiv este dat ca un exemplu de dragoste în acțiune (Luca 10:25 ș.urm.), iar slujirea altruistă este criteriul adevăratei măreții (Marcu 10:42-45).

*O asemenea dragoste practică trebuie în mod inevitabil să aibă efect asupra atitudinilor și acțiunilor sociale. Din cît citim în Evanghelii, Isus nu a făcut propuneri concrete pentru reforma societății, după cum nu s-a angajat nici în agitație politică (vezi mai sus, **V.** *f*). Dar atît viața Lui (vezi mai sus punctele **V.** *a.,c.*) cît și învățătura Lui tind să submineze acceptarea confortabilă a *status quo*-ului socio-economic. Recomandarea sărăciei (Luca 6:20- 25; Marcu 10:17-31; Mat. 6:19-24) și apelul Lui la generozitate nelimitată (Luca 6:24 ș.urm.; 12:33; 14:12-14; Marcu 10:21) furnizează o fundație, dacă nu chiar un cadru, pentru o etică socială foarte radicală. (Vezi R. T. France, „God and Mammon: the practical relevance of the teaching of Jesus", *EQ* 51, 1979, p. 3 ș.urm.)

Prin urmare, ucenicia este un angajament serios și total care poate cere renunțare drastică nu numai la posesiunile materiale ci și la reputație și relații (Marcu 10:28-31; Mat. 10:34-39). Ucenicia nu este pentru diletanți (Luca 9:62). Ea cere o reorientare completă prin care Dumnezeu devine punctul de referință pentru viața și gîndirea omului (Mat. 6:33 și ideea principală din Mat. 6), iar motivul principal nu este perspectiva răsplătirii de la oameni sau de la Dumnezeu, ci recunoștința pentru harul iertător al lui Dumnezeu (Mat. 18:23-35; Luca 7:36-47).

Această reorientare și nu regulile etice specifice sînt ceea ce caracterizează etica lui Isus drept radicală în comparație cu legalismul sau umanitarismul care a caracterizat cele mai bune sisteme religioase din vremea Sa.

g. Misiunea lui Isus

Am văzut că Isus S-a considerat pe Sine ca avînd rolul principal în aducerea Împărăției lui Dumnezeu. Speranțele VT aveau să-și găsească împlinirea în misiunea Lui. Cu alte cuvinte, El a fost *Mesia.

Cu toate acestea, Isus aproape că nu S-a declarat niciodată Mesia, folosind acest termen. Singura ocazie cînd El a luat inițiativa de a face această afirmație a fost în afara teritoriului iudaic (Ioan 4:25 ș.urm.). Cînd alții L-au numit Mesia („Cristosul") El a acceptat ideea, dar a evitat cu grijă titlul și l-a înlocuit cu titlul Său obișnuit de „Fiul omului" (Marcu 8:29-33; 16:61 ș.urm.; *MESIA, **II.** *a*). Speranța mesianică populară a evreilor era legată ferm de o interpretare politică și naționalistă a viitoarei zile de eliberare și Isus nu a avut asemenea intenții politice (vezi mai sus, **V.** *f.* Concepția Lui despre misiunea Sa era de așa natură încît iudaismul popular nu L-ar fi recunoscut sub acest nume, ca atare titlul însuși era un impediment.

Dar dacă Isus a evitat *titlul* „Mesia" (și o dată cu el titlul „Fiul lui David", cu un sens politic și mai puternic, titlu pe care alții l-au folosit la adresa Lui, dar pe care El nu l-a folosit niciodată), El S-a referit la cîteva personaje din profețiile din VT care au fost împlinite în lucrarea Lui. Patru sau cinci asemenea personaje ies în relief în învățătura Lui și selectarea lor este instructivă. El a fost Domnul lui David, așa cum este descris în Ps. 110:1 (Marcu 12:35-37; 14:62); păstorul/rege umil și respins ce apare de cîteva ori în Zah. 9-13 (Mat. 21:1-11; 24:30; 26:31); Robul Domnului care suferă, în Isaia 53 (Marcu 10:45; 14:24; Luca 22:37; *ROBUL DOMNULUI, **II.** *a*) și Unsul Domnului, în Is. 61:1 (Luca 4:18 ș.urm.; Mat. 11:4 ș.urm.); și „Fiul omului" reabilitat și întronat, în Daniel 7:13 ș.urm. (Marcu 8:38; 13:26; 14:62; Mat. 19:28; 25:31; 28:18). Prin urmare, cu excepția cazului din Dan. 7:13 ș.urm. (vezi mai jos, i), accentul este pus cu tărie pe suferință, respingere și moarte, pe o poziție umilă și nu pe una de dominare. Chiar și discuția despre Ps. 110:1 din Marcu 12:35-37 este menită să-L disocieze pe Isus de titlul „Fiul lui David", titlu care avea implicațiile sale politice; personajul dominant din mesianismul VT, un rege ca și David, nu apare între personajele alese de Isus, ci este înlocuit cu o imagine de suferință și umilire.

Probabil că acesta este motivul pentru care Isus S-a referit la Sine de obicei ca „Fiul omului". Alte titluri aveau deja un conținut bine definit și de obicei naționalist, în timp ce „Fiul omului" nu era un *titlu* mesianic obișnuit în iudaismul contemporan (deși Dan. 7:13 ș.urm. era un text citat adesea ca o profeție mesianică, dar fără a folosi titlul ca atare) și această expresie oarecum enigmatică (*cf.* Ioan 12:34) i-a permis lui Isus să definească concepția Sa despre rolul Său mesianic. (Vezi de asememnea *MESIA, **II.** *a*; *ISUS CRISTOS, TITLURILE LUI.)

Necesitatea suferinței și morții Sale este o temă constantă în învățătura lui Isus (în special în Marcu 8:31; 9:31; 10:33 ș.urm.; de asemenea Marcu 9:12; 10:38, 45; 12:6-8; 14:8, 21-25; Mat. 26:54; Luca 9:31; 12:50; 13:32 ș.urm.; 17:25; 22:37; Ioan 10:11-15; 12:23-25 etc.) și frecvent se accentuează că trebuie să fie așa, deoarece așa este scris.

Scopul acestei suferințe și morți este expus foarte clar în cîteva pasaje din Isaia 53, unde se vorbește despre rolul Robului Domnului care suferă pentru păcatele poporului Său, murind în locul lor și punînd „pe mulți oameni într-o stare după voia lui Dumnezeu"; astfel, Isus avea să-Și dea viața „ca răscumpărare pentru mulți" (Marcu 10:45), iar „sîngele legămîntului", sîngele Său avea să fie vărsat pentru mulți „spre iertarea păcatelor" (Mat. 26:28). Aceste cuvinte vorbesc despre jertfă, iar scopul morții lui Isus este să fie jertfa supremă care să facă posibilă iertarea păcatelor și restaurarea părtășiei între om și Dumnezeu, punînd astfel capăt răzvrătirii omului și aducîndu-i pe oameni în Împărăția lui Dumne-eu. Această teologie a răscumpărării apare rareori și aluziv în învățătura lui Isus, dar înțelesul ei este clar și este preluată apoi în teologia mai elaborată a lui Pavel și a altor scriitori ai NT. (*ISPĂȘIRE, *RĂSCUMPĂRARE.)

BIBLIOGRAFIE. V. Taylor, *Jesus and his Sacrifice*, 1937; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 1966; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, cap. 4.

h. Poporul lui Dumnezeu

Se afirmă adesea că Isus nu a intenționat să înființeze o biserică. Dacă prin „biserică" se înțelege o organizație ierarhică formală, afirmația este adevărată. Dar concepția misiunii Sale expusă mai sus a implicat în mot inevitabil crearea unei comunități noi a celor care au intrat în Împărăția lui Dumnezeu prin jertfa Sa răscumpărătoare. Această comunitate - care s-a concentrat la început în grupul Său de ucenici apropiați dar care a fost menită să includă pe toți cei care acceptă învățătura Sa, indiferent de rasă sau poziție socială - ocupă un loc important în învățătura Sa.

Cuvîntul „biserică" *(ekklēsia)* apare numai de două ori în Evanghelii. În Mat. 18:17 se referă la grupul local de urmași ai lui Isus care sînt întruniți laolaltă pentru a soluționa divergențele dintre membri, iar în Mat. 16:18 prefigurează concepția NT despre biserica universală ca și reprezentanta lui Isus pe pămînt. Există însă și alți termeni care subînțeleg aceeași idee de comunitate bine definită: de ex., „turma mică" a lui Dumnezeu (Luca 12:32; *cf.* Marcu 14:27; Ioan 10: 16), familia Lui (Marcu 3:34 ș.urm.; 10:29 ș.urm.; Mat. 10:25) și oaspeții la masa Lui (Marcu 2:19; Mat. 8:11 ș.urm.; 22:1-14).

Pînă atunci poporul Israel a fost poporul special al lui Dumnezeu. Isus a afirmat că de acum încolo adevăratul popor al lui Dumnezeu va fi în același timp mai cuprinzător și mai îngust decît Israelul: ne-evreii vor primi loc la masa Lui, iar unii evrei nu vor primi loc (Mat. 8:11 ș.urm.; *cf.* Mat. 22:1-10). Ioan Botezătorul i-a avertizat că a fi evreu nu este o garanție a mîntuirii (Mat. 3:8-10) iar Isus a preluat aceeași temă. În numeroase metafore și aluzii ni se dă impresia că adevăratul Israel se strînge acum în jurul lui Isus (vezi mai sus, *c;* de asemenea, **IV.** *c*) și în jurul celor care acceptă chemarea Lui la pocăință. Această convingere, simbolizată de faptul că El i-a ales pe cei doisprezece ca grupul Său de bază (vezi în special Mat. 19:28) și exprimată în stabilirea unui „nou legămînt" (Luca 22:20 etc.) ne explică motivul pentru care deși misiunea Lui a fost limitată la Israel (Mat. 10:5 ș.urm.; 15:24), după înviere EL i-a trimis pe ucenicii Săi la toate popoarele (Mat. 28:19; Luca 24:47; Fapt. 1:8), ca să formeze poporul lui Dumnezeu scos din toate colțurile pămîntului (Marcu 13:27). (*ISRAELUL LUI DUMNEZEU.)

BIBLIOGRAFIE. J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 1958; G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation*, 1965; C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*, 1970, cap. 5; R. T. France, *TynB* 26, 1975, p. 53-78.

i. Viitorul

Isus a așteptat venirea unei „Împărății" viitoare (vezi mai sus, *d*). Dar nu ni se spune sistematic modul și timpul venirii acesteia și sînt posibile mai multe interpretări. Totuși, putem distinge următoarele faze ale realizării ei.

1. Isus a prezis de mai multe ori că după suferințele Sale El avea să primească puterea și stăpînirea „fiului omului" din Dan. 7:13 ș.urm. (vezi mai sus, *g*). Nu este clar cînd era așteptată această restaurare, dar în Mat. 28:18, după înviere, Isus afirmă că a avut loc deja. Marcu 14:62 pare să indice de asemenea o restaurare iminentă, la care vor fi martori chiar și judecătorii Săi.

2. Un eveniment viitor care este prezis clar și în repetate rînduri de Isus este distrugerea Ierusalimului și a Templului (Marcu 13:2 și discursul care urmează; Luca 21:20 ș.urm.; vezi și Mat. 23:37-39; Luca 23:28-31). Acest eveniment este prezentat ca rezultatul inevitabil al faptului că evreii au respins apelul final al lui Dumnezeu (Luca 13:34 ș.urm.; 19:41-44; *cf.* Mat. 22:7) și evenimentul va avea loc în cursul acelei generații (Mat. 23:36; Marcu 13:30). Este probabil că unele afirmații ale lui Isus despre „venirea Fiului omului" (un ecou din Dan. 7:13 ș.urm.) se referă cel puțin în parte la acest eveniment și nu la a doua Sa venire, mai ales că afirmațiile prevestesc împlinirea în timpul vieții generației aceleia (Marcu 8:38-9:1; Mat. 10:23; Marcu 13:26, 30). Judecata aceasta avea să fie o altă manifestare a restaurării puterii Sale. Nu există unanimitate în privința măsurii în care *Cuvîntarea de pe Muntele Măslinilor se referă la distrugerea Templului (temă cu care începe cuvîntarea) sau la un viitor mai îndepărtat; este cert că soarta Ierusalimului ocupă un loc proeminent în concepția lui Isus despre viitor și este privită în raport cu propria Lui lucrare.

3. O altă aplicație a textului din Dan. 7:13 ș.urm. este la judecata finală (Mat. 25:31-34; *cf.* Mat. 19: 28). Fiind descrisă cel mai pe larg în Mat. 25:31 ș.urm., această „zi de judecată" este menționată frecvent în învățătura lui Isus și se aplică atît la indivizi cît și la comunități sau națiuni (*de ex.* Mat. 10:15, 32 ș.urm.; 11:22-24; 12:36, 41 ș.urm.). Și în această judecată finală Isus are un rol central.

4. Isus a profețit și a doua Sa venire sau *parousia* (termenul apare în Evanghelii numai în Mat. 24:3, 27, 37, 39), numită uneori „ziua Fiului omului". Va fi la fel de ușor de văzut și la fel de universală ca un fulger (Luca 17:24). Va fi subită și neașteptată (Mat. 24:37-44; Luca 17:26-35), cerînd o veghere constantă (Mat. 24:42-51; 25:1-13). Data ei nu poate fi calculată; de fapt Isus Însuși a spus că nu știe cînd va avea loc (Marcu 13:32).

Aceste patru aspecte ale învățăturii lui Isus despre viitor se îmbină și de aceea nu este posibil întotdeauna să fim siguri la ce se referă. În general, în timp ce 1 reprezintă o stare permenantă a lucrurilor de la înviere încoace, 2 se referă la un eveniment specific din generația aceea, iar 3 și 4 sînt două aspecte ale împlinirii finale, cînd Împărăția va fi instaurată deplin; dar toate aceste aspecte sînt legate de rolul permanent al lui Isus de „Fiu al omului" proslăvit și întronat. Dezacordurile exegetice cu privire la sensul unor pasaje specifice nu ar trebui să umbrească tiparul general din concepția lui Isus despre venirea Împărăției lui Dumnezeu. O asemenea interpretare a învățăturii Sale nu sprijină afirmațiile unora că Isus ar fi așteptat sfîrșitul lumii în viitorul foarte apropiat; de asemenea, face ca vegherea constantă să fie la fel de necesară pentru noi ca și pentru cei care L-au auzit pe El vorbindu-le prima dată. (*ESCATOLOGIE.)

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ. În afară de lucrările menționate la secțiunile individuale de mai sus, recomandăm următoarele lucrări generale despre viața și învățătura lui Isus. Lucrările mai vechi sînt menționate numai atunci cînd aduc o contribuție specială.

A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 2 vol., 1883 și ed. ulterioare (importantă pentru cadrul evreiesc); J. Klausner, *Jesus of*

Nazareth, 1929 (un studiu evreisc); T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*[2], 1935; V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus*, 1954; H. E. W. Turner, *Jesus, Master and Lord*[2], 1954; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 1960; E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 1960; J. Jeremias, *The Parables of Jesus*[2], 1963, C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, 1967; D. Guthrie, *A Shorter Life of Christ*, 1970; C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*, 1970; J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1: *The Proclamation of Jesus*, 1971; E. Schweizer, *Jesus*, 1971; H. Conzelmann, *Jesus*, 1973 (o traducere a articolului în *RGG*[3]); A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus*[2], 1973; E. Trocmé, *Jesus and His Contemporaries*, 1973; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973; F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*, 1974; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974, partea 1; G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, 1974; R. T. France, *The Man They Crucified: a Portrait of Jesus*, 1975. R.T.F.

ISUS CRISTOS, TITLURILE LUI. Un titlu este un nume care descrie sau se referă la o anumită funcție sau poziție a unei persoane și de aceea poate indica onoarea care îi este acordată. De exemplu, Ioan a fost cunoscut ca „Botezătorul" deoarece acest termen a descris funcția lui caracteristică. Nu este necesar ca o asemenea funcție să fie unică; sînt mulți oameni care pot fi numiți „profetul Z" sau „regele X".

Există o legătură strînsă între nume și titluri. Uneori ceea ce este la început un nume poate deveni un titlu, și invers. Lucrul acesta este ilustrat de cazul împăraților romani. La început Cezar a fost numele de familie al lui Iuliu Cezar și al nepotului său adoptiv, Octavian, care a devenit primul împărat roman; de atunci încolo a devenit un titlu care înseamnă „împărat" (Filip. 4:22; deși în NT este folosit în majoritatea cazurilor fără articol, *de ex.* Marcu 12:14-17, rămîne totuși un titlu). Octavian a primit titlul „Augustus" de la senatul roman în anul 27 î.d.Cr.; titlul acesta înseamnă „vrednic de închinare" și a fost tradus în gr. *sebastos.* Ca atare a putut fi folosit cu referire la împărații *de mai tîrziu* (Fapt. 25:21, 25), dar pentru majoritatea oamenilor din zilele noastre este numele primului împărat, întrucît acesta este numele sub care a fost cunoscut de cînd i-a fost dat titlul.

Înțelesul unui titlu poate fi modificat de caracterul și faptele unei anumite persoane care deține titlul și care îi dă un sens nou. Funcțiile unui rege britanic au fost alterate atît de drastic în cursul secolelor încît titlul acesta nu mai comunică același sens ca și la început. Titlul simplu „Conducătorul" (*der Führer*) a fost afectat atît de puternic de caracterul lui Adolf Hitler care l-a folosit ca pe un titlu politic în Germania încît nu mai este potrivit să fie folosit în politică.

În fine, se poate să existe cazuri cînd o persoană poate fi descrisă în așa fel încît este clar că deține o poziție sau că îndeplinește funcții asociate cu un anumit titlu, chiar dacă titlul respectiv nu îi este dat în acel context. Astfel, despre cineva care a uzurpat tronul se poate spune că „Z a fost rege, dar nu cu numele".

Aceste considerații generale sînt relevante pentru o examinare a titlurilor date lui Isus în NT și ne vor ajuta să evităm unele capcane în studiul acestui subiect.

I. Titluri folosite de Isus în timpul vieții Sale

Numele Isus nu este doar un titlu al persoanei care l-a purtat. Totuși, numele are un înțeles, fiind forma greacă a numelui ebr. „Iosua", adică, „Iahveh este mîntuire". Scriitorii NT au fost conștienți de acest înțeles (Mat. 1:21). Astfel, numele a indicat funcția care a fost atribuită lui Isus și această funcție a fost exprimată mai tîrziu prin titlul *Mîntuitorul*, care la început a fost doar *o descriere* a funcției lui Isus (Fapt. 5:31; 13:23; Filip. 3:20) dar apoi a devenit parte din titlul Său solemn (2 Tim. 1:10; Tit 1:4; 2 Pet. 1:11). Isus a fost numele personal al Mîntuitorului și cu toate că semnificația lui de titlu continuă să existe pentru cei care îl înțeleg, probabil că pentru majoritatea oamenilor de astăzi este doar un nume (comparați cu faptul că „Ioan" înseamnă „darul lui Dumnezeu", dar sensul nu este avut de obicei în vedere atunci cînd este folosit numele).

Isus a fost un nume destul de obișnuit în prima jumătate a secolului 1 d.Cr. și este semnificativ faptul că spre sfîrșitul secolului a încetat să mai fie folosit: era prea sacru ca să fie folosit ca nume personal de către creștini, iar pentru evrei era o urîciune. Pentru a-L deosebi pe Isus (Cristos) de alții care purtau același nume, El a fost cunoscut ca *Isus din Nazaret* sau *Isus *Nazarineanul*. Folosirea acestei „expresii se poate să fi dobîndit o oarecare semnificație teologică ținînd seama de similaritatea cu cuvîntul „Nazireu".

Ca rezultat al activității Sale caracteristice, Isus a fost cunoscut ca *Învățător* și oamenii I s-au adresat cu acest titlu, la fel ca oricărui alt învățător evreu (Marcu 4:38; 9:17, 38:10; 17; etc). Uneori, cînd nu era pericol să fie confundat cu alți învățători El putea fi numit simplu „Învățătorul" (Marcu 5:35; 14:14; Ioan 11:28). Oamenii se adresau de obicei învățătorilor evrei cu titlul *Rabi* (literal „marele meu (învățător)"), un semn de respect care a ajuns să însemne „respectatul (învățător)". Această formă de adresare a fost folosită de ucenicii lui Isus (Marcu 9:5; 11:21; 14: 45), deși nu a fost folosită pentru a se referi la El la persoana a treia. În Evanghelia după Luca oamenii se adresează uneori lui Isus cu titlul Stăpîne (*epistatēs*; Luca 5:5; 8:24 etc. ; în trad. rom. „Învățătorule"), un termen care sugerează respectul care-l aveau pentru Isus ucenicii și simpatizanții Săi, termen care probabil că a fost folosit în relația Sa cu grupuri de oameni și nu cu persoane individuale. Un alt termen plin de respect a fost *Domnul* (*kyrie*, forma vocativă *kyrios*). În Evanghelii termenul acesta probabil că reprezintă termenii *rabbī* sau *mārī* („domnul meu") din aramaică, folosiți ca titlu indicînd respect (Marcu 7:28; Mat. 8:2, 6, 8 etc.). Deși această formă de adresare se poate referi simplu la Isus ca un învățător demn de respect (Luca 6:46, există un caz în care oamenii s-au adresat lui Isus în felul acesta în calitatea Lui de persoană cu puteri miraculoase (G. Vermes, *Jesus the Jew*, p. 122- 137). Termenul nu este folosit în Mat. și Marcu pentru ca o a treia persoană să se refere la Isus (excepție Mat. 21:3; Marcu 11:3), dar Luca Îl numește pe Isus „Domnul" destul de frecvent în pasajele narative (Luca 7:13; 10:1, 39, 41 etc.). Această folosire a termenului sugerează că Luca a fost conștient că semnificația deplină a titlului nu a fost înțeleasă decît după înviere, dar el a vrut să arate că Isus a acționat în timpul vieții Sale cu aceeași autoritate pe care a posedat-o pe deplin după înviere.

Faptul că Isus a fost privit ca mai mult decît un învățător iudeu de rînd este exprimat prin termenul *Profet* (Mat. 21:11, 46; Marcu 6:15; 8:28; Luca 7:16, 39; 24:19; Ioan 4:19; 6:14; 7:40; 9:17). Această interpretare a poziției Lui a fost recunoscută și exprimată de Isus (Marcu 6:4; Luca 4:24; 13:33 ș.urm.). Nici unul dintre aceste titluri în sine, „învățător" și „profet", nu Îl disting pe Isus de alți învățători și profeți din vremea Sa, de liderii religioși iudei, sau de grupuri de lideri din biserica primară (*de ex.* Fapt. 13:1), deși este natural ca biserica primară să afirme că Isus a fost *prin excelență* Învățătorul și Profetul.

Totuși, este probabil că în unele cazuri termenul *Profetul* a fost folosit într-un sens unic. Iudeii așteptau venirea lui Ilie sau a unei persoane ca el, ca un preludiu al Sfîrșitului și au existat speculații că Ioan Botezătorul sau Isus să fie identificați cu așa-numitul profet escatologic sau profet al sfîrșitului (*cf.* Ioan 1:21, 25). Există oarecare confuzie aparentă în această problemă, întrucît Ioan a negat că el ar fi profetul, în timp ce Isus a afirmat că Ioan a fost de fapt Ilie (Mat. 17:12 ș.urm.). Confuzia ar dispare dacă textul din Ioan 1:21, 25 s-ar referi la un profet final ca și Moise (Deut. 18:15-19); Petru L-a identificat pe Isus ca fiind acest profet „ca și Moise" (Fapt. 3:22-26) și, prin urmare, Ioan ar putea fi privit ca un prevestitor al Sfîrșitului, un profet ca și Ilie. Se poate ca dificultatea să fi apărut datorită faptului că în gîndirea iudaică cele două personaje nu au fost separate clar. Este probabil că Isus Însuși a privit rolul Său ca Profetul mozaic. El nu a folosit titlul în acest sens, dar a considerat că lucrarea Lui a fost o repetare a lucrării lui Moise și o împlinire a rolului profetului care vorbește în Is. 61:1-3. El a folosit pasaje din Is. 29:18 ș.urm.; 35:5 ș.urm. și 61:1 pentru a descrie lucrarea Sa (Luca 4:18 ș.urm.; 7:22) în termenii unei recreări a condițiilor paradisiace din perioada Exodului și a călătoriilor prin pustie, adică, în termenii lucrării lui Moise. Din acest punct de vedere învățătura lui Isus în care reinterpretează legea lui Moise poate să fie semnificativă.

După cum Isus a privit lucrarea Sa în termenii lucrării legislatorului și a profeților (Moise și Ilie/Elisei; *cf.* Luca 4:25-27), este probabil ca și concepția evreiască despre înțelepciune să fi afectat gîndirea Lui, deși în Evanghelii nu Îi este dat titlul de *Înțelepciune* (vezi însă 1 Cor. 1:24, 30). În VT și în literatura intertestamentală întîlnim personificarea Înțelepciunii ca fiind ajutorul lui Dumnezeu în creație și (sub forma legii) ghidul pentru poporul lui Dumnezeu (Prov. 8:22-36). Înțeleptul *prin excelență* a fost Solomon și nu este un accident că Isus a afirmat că în lucrarea Sa exista ceva mai mare decît Solomon (Mat. 12:42). Se credea că Înțelepciunea își trimite emisarii la oameni ca să le reveleze căile lui Dumnezeu (Prov. 9:3;6). Uneori Isus a vorbit ca și cum ar fi fost un asemenea emisar (Luca 11:49-51) sau ca și cum El Însuși S-ar fi identificat cu Înțelepciunea (Luca 13:34; *cf.* Mat. 23: 34-37).

Speranțele evreilor se concentrau în jurul instaurării stăpînirii sau Împărăției lui Dumnezeu și această speranță a fost asociată adesea cu venirea unui agent al lui Dumnezeu care să exercite stăpînirea Sa. O asemenea persoană avea să fie un rege, uns de Dumnezeu și provenind din familia lui David. Termenul *Unsul,* care putea fi folosit pentru a descrie un rege, un preot sau un profet, a ajuns să fie folosit ca un termen specific în perioada intertestamentală, indicînd acest agent al lui Dumnezeu care era așteptat. Cuvîntul ebr. era *māšîah*, de la care a derivat prin *transliterare* forma gr. *Messias*, preluată de noi ca **Mesia;* cuvîntul grec corespunzător ca sens, „unsul", a fost *Christos*, de la care noi avem forma *Cristos.* Întrucît domnitorul așteptat trebuia să fie un *Rege* sau un *Fiu* (adică, urmaș) *al lui David*, și acești doi termeni au fost folosiți ca nume sau titluri ale lui Isus.

Nu încape îndoială că Isus a fost omorît de romani în urma acuzației că ar fi pretins că este regele iudeilor (Marcu 15:26). Se pune întrebarea dacă El a declarat explicit dreptul Său la această funcție și dacă a dat să se înțeleagă aceasta din acțiunile Sale. Termenul „Mesia" este întîlnit rareori pe buzele lui Isus. În Marcu 12:35 și 13:21 (*cf.* Mat. 24:5) El vorbește despre Mesia și despre cei care au avut pretenții de mesianitate, dar nu Se identifică pe Sine direct ca Mesia. În Mat. 23:10 și Marcu 9:41 Isus este prezentat dîndu-le învățături ucenicilor, probabil cu referire la situația din biserica primară. Mat. 16:20 nu face decît să repete v. 16. De aici rezultă că Isus nu S-a referit la Sine ca Mesia în învățătura publică dată mulțimilor și că El a folosit rareori titlul atunci cînd a vorbit cu ucenicii Săi (*cf.* Ioan 4:25 ș.urm.). Situația este aceeași cu privire la *„Fiul lui David"* - întrebarea din Marcu 12:35-37 nu Îl identifică în mod explicit pe Isus ca Fiul lui David. De asemenea, Isus nu a revendicat public titlul de „Rege" (Mat. 25:34, 40 se adresează ucenicilor). Pe de altă parte, multe dintre acțiunile lui Isus au putut fi privite ca acțiuni ale lui Mesia. Botezul Lui cu Duhul a fost privit ca o ungere atît de Isus Însuși (Luca 4:18) cît și de biserica primară (Fapt. 4:27; 10:38). El a proclamat domnia viitoare a lui Dumnezeu, a asociat venirea ei cu propria Sa activitate (Mat. 12:28) și a acționat cu o autoritate care a indicat că El ocupa locul lui Dumnezeu (Marcu 2:7). Nu este surprinzător că lumea se întreba dacă El este Regele așteptat (*cf.* Ioan 4:29; 7:25-31) și că oamenii au vrut să-L facă rege (Ioan 6:15). La judecata Sa a fost întrebat dacă este sau nu Mesia și cu ocazia aceasta a recunoscut public Mesianitatea Sa (Marcu 14:61 ș.urm.; cf. Ioan 18:33-38). Anterior Petru L-a numit Mesia și Isus nu a respins identificarea (Marcu 8:29 ș.urm.); oamenii care au sperat că El îi va ajuta în nevoile lor I s-au adresat cu numele „Fiul lui David" (Marcu 10:47 ș.urm.).

Dovezile arată că deși Isus a acționat ca Mesia, El a fost reticent și chiar a încercat să înlăture sugestiile că El este Mesia (Marcu 8:30). Au fost oferite diferite explicații pentru atitudinea Sa. Putem renunța la ideea că Evangheliile au prezentat greșit situația și că Isus nu a fost recunoscut ca Mesia nici de către Sine însuși și nici de altcineva; unii susțin că biserica I-a dat acest titlu abia după înviere (vezi W. Wrede, *The Messianic Secret*, E.T., 1971; *contra:* J. D. G. Dunn, TynB 21, 1970, p. 92-117). Un element important în explicație este desigur faptul că ideea lui Isus despre mesianitate a fost foarte diferită de aceea a multor evrei care așteptau ca Mesia să inaugureze o insurecție politică și să elibereze țara de romani; chiar dacă au existat evrei cu un ideal mai spiritual despre lucrarea lui Mesia, Isus a trebuit să Se păzească de această interpretare greșită. (Este de la sine înțeles că Isus nu S-a asociat nicidecum cu violența propusă de revoluționarii politici din zilele Sale; în această privință vezi M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?*, 1971.) Un alt

element ar putea fi faptul că Isus nu a vrut să revendice mesianitatea Sa decît după ce S-a dovedit a fi Mesia prin acțiunile Sale sau după ce poporul a recunoscut adevărata semnificație a lucrării Sale. În felul acesta El a separat mesianitatea de asocierile politice lumești și a reinterpretat-o în termenii concepției VT despre lucrarea măreață de mîntuire făcută de Dumnezeu.

Nu încape îndoială, însă, că Evangheliile ne dau impresia că Isus a preferat să folosească o altă descriere, Fiul omului (observați schimbarea de terminologie în Marcu 8:29 ș.urm./31 și 14:61/62). Această expresie gr. neobișnuită se poate să fi apărut numai prin traducerea unei expresii idiomatice semite (ebr. *ben' ādām;* aram. *bar'nās(ā))* care înseamnă fie un anumit membru al speciei „om" (de ex. Ezec. 2:1) sau „omenire", în general (de ex. Ps. 8:4). În Dan. 7:13 ș.urm. expresia descrie pe cineva „cu o înfățișare ca de om", cineva *care vine pe nori* cu Cel *Îmbătrînit de zile* și primește de la El stăpînirea eternă asupra tuturor popoarelor. Se pare că în limbajul din vremea lui Isus a fost posibil să se folosească expresia ca o modalitate modestă de referire la Sine în anumite situații, deși părerile diferă și unii susțin că expresia a fost folosită pentru a face o afirmație adevărată cu privire la omenire în general și cu privire la vorbitor în particular, sau dacă expresia a fost folosită pentru a face o afirmație care se aplică numai vorbitorului.

Expresia apare deseori pe buzele lui Isus și apariția ei în Evangheliile sinoptice a dus la multe controverse.

1. Pe de-o parte, s-a presupus că înțelesul expresiei este derivat din Dan. 7:13 ș.urm. și în acest caz s-ar referi la venirea viitoare a unei ființe cerești descrisă cu un simbolism apocaliptic (Marcu 13:26; 14:62) și la rolul ei la judecata de pe urmă (Marcu 8:38; Mat. 10:23; 19:28; 25:31; Luca 12:8 ș.urm.; 17:22-30; 18: 8). Unii teologi cred că biserica primară a fost prima care a folosit acest concept pentru a descrie rolul viitor al lui Isus (vezi N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, 1974); alții argumentează, pe baza textului din Luca 12:8 ș.urm., că Isus a așteptat venirea unui *alt* personaj apocaliptic *diferit de Sine*, personaj care să confirme lucrarea Lui, iar biserica primară este cea care L-a identificat pe Isus cu acest personaj viitor (vezi H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, 1965); alții susțin că Isus a privit în viitor la propria sa venire ca Fiul Omului (vezi O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*², 1963).

Alături de aceste afirmații despre „viitor" există altele care vorbesc despre autoritatea prezentă și despre umilirea Fiului Omului (Marcu 2:10, 27 ș.urm.; Luca 6:22; 7:34; 9:58; 12:10; 19:10) și care profețesc suferințele, moartea și învierea Lui (Marcu 8:31; 9:9, 12, 31; 10:33 ș.urm., 45; 14:21, 41; *cf.* Luca 24:7). Este greu (dar nu imposibil: vezi mai jos) să vedem cum afirmații ca acestea au putut fi făcute despre Fiul Omului descris în Dan. 7 și de aceea mulți teologi cred că folosirea expresiei „Fiul Omului" în asemenea afirmații își are originea în biserica primară care, după ce L-a identificat pe Isus ca Fiul Omului care are să vină, a folosit același titlu pentru a se referi la lucrarea Lui pămîntească și la patimile Lui. Alți teologi susțin că Isus a produs propria Sa reinterpretare creatoare a rolului Fiului Omului, sub influența profețiilor despre Robul lui Iahveh care suferă (Is. 52:13; 53:12).

2. Pe de altă parte, diferiți teologi consideră că folosirea expresiei *bar'ᵉnās(ā)* este o descriere de Sine în aramaică și susțin că Isus a folosit expresia pentru a Se referi la Sine. Potrivit acestei concepții, este foarte probabil ca afirmațiile din Evanghelii care au un conținut ne-apocaliptic și care se referă la Isus ca la un simplu om să fie autentice. Folosirea termenului de către Isus a îndreptat mai tîrziu privirile bisericii spre Dan. 7 și aceasta a dus la o reinterpretare a învățăturii lui Isus în termeni apocaliptici (G. Vermes, *op. cit.*, p. 160-191).

3. Este probabil că teologii au fost duși în rătăcire de insistența unei singure origini fundamentale pentru toate afirmațiile și nu au luat în considerare suficient de serios ambiguitatea termenului. Este clar că putea fi folosit pentru a Se descrie pe Sine, deși rămîn incerte împrejurările precise în care s-a crezut că este potrivit să facă așa. În același timp nu se poate contesta că termenul a putut avea un sens plin de forță. C. F. D. Moule observă pe bună dreptate că folosirea articolului hotărît în expresia aceasta poate conferi tărie „personajului uman" (vezi cel menționat în Dan. 7:13 ș.urm.- „Neglected Features in the Problem of 'The Son of Man'" în J. Gnilka (ed.), *Neues Testament und Kirche*, 1974, p. 413-428). Faptul că acest personaj a jucat un rol important în unele domenii din gîndirea evreiască este arătat de aluziile din *1 Enoh* și *4 Ezra* (deși datarea porțiunilor cruciale din *1 Enoh* este foarte nesigură). Totuși, abordarea cea mai probabilă este aceea care ia Dan. 7:13 ș.urm. ca punct de pornire și consideră că acolo este indicat un personaj, poate liderul și reprezentantul lui Israel, cu care Isus Se identifică pe Sine. Acest personaj deține autoritate și este destinat să domnească peste lume, dar modul de realizare a acelei domnii este prin umilință, suferință și respingere. Nu este prea greu să-L înțelegem pe Isus vorbind în felul acesta, dacă facem presupunerea că El a privit în viitor la propria Sa respingere și apoi la justificarea și restaurarea Lui de către Dumnezeu. Această presupunere este justificată întru totul dacă ținem cont că: *(a)* Isus a recunoscut că realitățile situației în care Și-a desfășurat lucrarea l-au dus la conflict cu autoritățile evreiești ostile; și *(b)* Isus a acceptat modul de viață al omului evlavios descris în VT; potrivit VT un asemenea om se poate aștepta la respingere și persecuție, dar trebuie să-și pună încrederea în Dumnezeu ca să fie izbăvit. Acest tipar poate fi observat în anumiți Psalmi (în special Ps. 22; 69), în profețiile despre Robul Domnului care suferă și în cariera „sfinților Celui Preaînalt" în Dan. Poate fi găsit și în cartea Înțelepciunii (deși este îndoielnic faptul că această carte l-ar fi influențat pe Isus) și în legendele populare în care evreii glorificau soarta martirilor Macabei. În contextul acesta ar fi fost straniu ca Isus să nu-Și interpreteze lucrarea în asemenea termeni. În același timp, modul Său de a vorbi i-a pus în încurcătură pe ascultători: „Cine este acest Fiu al omului?" (Ioan 12:34). Probabil că a fost o modalitate deliberată de a învălui într-o oarecare măsură propriile Sale afirmații, așa încît să nu ducă la speranțe false. El a revendicat autoritatea, dar o autoritate care a fost respinsă de oameni în mare măsură. Prin folosirea acestei expresii Isus a revendicat faptul că este reprezentantul final al lui Dumnezeu pentru oameni, destinat să domnească dar să fie respins de Israel, condamnat să sufere dar justificat și reabilitat de Dumnezeu.

Unul dintre elementele care au contribuit la modul în care Isus a înțeles rolul Său de Fiu al omului a fost

personalitatea Robului Domnului, *Robul lui Iahveh*. Acest titlu nu a fost folosit de Isus, dar El S-a apropiat cel mai mult de folosirea lui atunci cînd a citat din Is. 42:1-4 în Mat. 12:18-21. Cu toate acestea, există dovezi puternice că Isus S-a văzut pe Sine împlinind rolul unuia care a venit să slujească și să Se dea pe Sine ca răscumpărare pentru mulți (Marcu 10:45; *cf.* 14:24; Is. 53:10-12) și care „a împărtășit soarta criminalilor" (Luca 22:37, TEV; *cf.* Is. 53:12; R. T. France, *TynB* 19, 1968, p. 26-52).

Dacă titlurile de mai sus exprimă rolul lui Isus, atunci poziția Sa și relația Sa cu Dumnezeu sînt exprimate în titlul *Fiul lui Dumnezeu*. Folosirea acestui titlu pentru îngeri și alte ființe cerești nu pare să aibă o semnificație majoră în ceea ce privește aplicarea titlului la Isus. Mai important este modul în care titlul a fost folosit în VT pentru a se referi la poporul Israel în totalitatea Sa și la regele lor, în particular, pentru a exprima relația pe care o aveau cu Dumnezeu în termenii grijii și ocrotirii divine, pe de-o parte, și în termenii slujirii și supunerii umane, pe de altă parte. Este posibil ca în vremea NT Mesia să fi început să fie privit ca fiind, într-un sens special, Fiul lui Dumnezeu, și s-a dezvoltat ideea că oamenii evlavioși erau în mod special obiectul grijii părintești a lui Dumnezeu.

Este cert că Isus a fost conștient de relația Sa specială cu *Dumnezeu, căruia I S-a adresat în rugăciune cu numele intim de *Abba (Marcu 14:36). În contextul acesta trebuie să înțelegem folosirea termenului „Fiu" pentru a exprima relația Sa cu Dumnezeu ca Tatăl Său (Mat. 11:27; Luca 10:22). Aici El declară că între Sine și Dumnezeu există aceeași intimitate ca și între un fiu și tatăl său, așa încît numai El este în măsură să-L reveleze pe Dumnezeu oamenilor. Totuși, există secrete în planul Tatălui care sînt ascunse chiar și de Fiul (Marcu 13:32). Deși se poate ca aluzia să nu fi fost clară pentru mulțimi, este probabil că referirea la fiul stăpînului din pilda vierilor (Marcu 12:6) a fost un mod voalat al lui Isus de a Se arăta pe Sine și soarta Sa. Acest sens de Filiație unică trece dincolo de sensul general al relației filiale față de Dumnezeu pe care o putea avea un evreu pios oarecare. Lucrul acesta poate fi văzut mai bine în modul în care Dumnezeu Însuși S-a adresat lui Isus ca Fiu la botez și la schimbarea la față (Marcu 1:11; 9:7), cît și în modul în care I se adresează lui Isus Satan și demonii (Mat. 4:3, 6; Marcu 3:11; 5:7). Dovezile arată că Isus Însuși a fost foarte reticent cînd a fost vorba să exprime sensul acesta de relație personală unică cu Dumnezeu; totuși, este clar că autoritățile evreiești au suspectat că El a făcut afirmații de felul acesta (Marcu 14:61; Luca 22:70), afirmații care uneori au fost făcute mai fățiș decît sugerează Evangheliile sinoptice (În Evanghelia după Ioan revelația de Sine a lui Isus este mai clară, dar faptul acesta se poate datora modului în care Ioan a scos în relief pentru cititorii săi în mod deliberat implicațiile depline ale învățăturii lui Isus). În acest titlu poate fi găsită cea mai deplină expresie a identității lui Isus (vezi I. H. Marshall, *Int* 21, 1967, p. 87-103).

II. Folosirea titlurilor în perioada de început a bisericii

O perioadă de vreo 20 de ani separă moartea și învierea lui Isus de cele mai vechi documente ale NT (primele scrisori ale lui Pavel) care pot fi datate în mod credibil. În vremea lui Pavel folosirea diferitelor titluri pentru Isus era deja bine definită; Pavel a folosit o terminologie existentă, deplin dezvoltată, pe care a preluat-o ca un fapt dat și pe care nu a fost necesar să o explice cititorilor săi. Totuși, în această perioadă pre-literară este dificil să urmărim folosirea diferitelor titluri și interpretarea teologică asociată cu privire la Isus. Trebuie să încercăm să recunoaștem cazurile în care titlurile din NT pot fi considerate în mod plauzibil oglindiri ale folosirii tradiționale; acesta este un proces subiectiv și duce la ipoteze de o credibilitate variabilă. Putem folosi de asemenea istoria bisericii primare care ne este dată în Faptele Apostolilor, dar trebuie să recunoaștem că Luca a scris la mai mulți ani după evenimentele pe care le descrie și că ar fi existat tendința inevitabilă de a adopta terminologia cu care erau familiari cititorii săi. Putem compara aceasta cu modul în care o personalitate bine cunoscută tinde să fie descrisă cu titlul purtat mai tîrziu în viață, chiar și atunci cînd este discutată cariera sa din tinerețe; sîntem tentați să spunem „Regina Victoria și-a petrecut primii ani în palatul Kensington", în loc să spunem mai pedant „Prințesa Victoria (care mai tîrziu a devenit regină) și-a petrecut primii ani ...". Totuși, dacă sîntem atenți putem urmări dezvoltarea de la început a titlurilor folosite pentru a-L descrie pe Isus.

Este adevărat că unii teologi au dat dovadă de multă îndrăzneală cînd au postulat o serie de etape în gîndirea cristologică a Bisericii primare, pe baza presupunerii că înțelegerea originală a lui Isus, în termeni pur iudaici a fost succedată de o concepție afectată tot mai mult de gîndirea elenistică introdusă întîi în biserică de iudaismul din Diaspora și apoi, mai direct, de lumea păgînă (F. Hahn; R. H. Fuller). Deși nu încape îndoială că au avut loc unele dezvoltări *generale* de felul acesta, ipoteza nu poate fi folosită pentru a trasa cu precizie fazele de dezvoltare, întrucît este clar că influențe de tot felul au afectat biserica de la bun început și avem de-a face de asemenea cu gîndirea cristologică a mai multor biserici semi-independente. Nu este posibil să trasăm o linie evolutivă simplă a procesului de gîndire în primii vreo 20 de ani ai bisericii creștine. Ceea ce putem spune este că această perioadă a fost o perioadă de gîndire creatoare fără egal în dezvoltarea cristologiei (I. H. Marshall, *NTS* 19, 1972-3, p. 271-287).

Uneori s-a sugerat că la început interesul Bisericii primare față de Isus a fost de ordin pur funcțional și nu ontologic (O. Cullmann). Biserica s-ar fi preocupat cu ce a făcut Isus și nu cu identitatea Lui, nici nu a pus întrebări metafizice cu privire la statutul Lui. Dar facerea unei distincții atît de nete între alternative probabil că înseamnă să separăm ceea ce la început a fost unit: funcția și poziția *(statutul)* nu pot fi separate atît de simplu. Nu încape îndoială că biserica primară s-a preocupat cu ce a făcut Isus, dar însăși natura a ceea ce a făcut El a ridicat în mod inevitabil, încă de la început, întrebări cu privire la relația Lui cu Dumnezeu, iar lucrul acesta este reflectat în titlurile folosite pentru a-L descrie pe Isus.

În această perioadă majoritatea termenilor „umani" obișnuiți folosiți pentru a-L descrie pe Isus în timpul lucrării Sale au ieșit din uz, cu excepția măsurii în care au fost păstrați în materialul narativ despre cariera Lui. Termeni cum sînt *Rabbi* și *Învățător* nu mai erau adecvați. Termenul *Profet*, care a reprezentat un nivel mai înalt de percepție obișnuită a funcției lui Isus a fost de asemenea scos din uz; deși termenul a

continuat să fie aplicat la adresa Lui (Fapt. 3:22 ș.urm.; *cf.* 7:37), nu apare ca un titlu al lui Isus. Un lucru surprinzător este dispariția aproape completă a termenului *Fiul omului*. Expresia este întîlnită ca un titlu al lui Isus numai pe buzele lui Ștefan cînd era pe moarte (Fapt. 7:56). În altă parte s-a păstrat numai ca un citat din VT (Evr. 2:6; citat din Ps. 8:5) și într-o descriere a lui Isus în Apoc. 1:13; 14:14 (*cf.* Dan. 7:13 ș.urm.). Dar probabil că ideea a persistat. Pe de-o parte, este posibil să avem o traducere a expresiei „Fiul omului" într-un termen grec mai ușor de înțeles, „Omul", termen care apare în unul sau două pasaje în care Isus este comparat cu Adam, primul om (Rom. 5:15; 1 Cor. 15:21, 47; *cf.* 1 Tim. 2:5). Pe de altă parte, Evangheliile au păstrat folosirea termenului pe buzele lui Isus. Așa cum am remarcat deja, există teologi care susțin că folosirea termenului își are originea în Biserica primară sau că majoritatea exemplelor de folosire a termenului au fost dezvoltate de Biserica primară pe baza unui număr mic de afirmații ale lui Isus. Deși aceste sugestii sînt foarte puțin probabile, nu putem exclude posibilitatea includerii acestui titlu în cîteva afirmații care aparțin Bisericii primare; este foarte probabil că așa stau lucrurile în Evanghelia după Ioan în care învățătura lui Isus ne-a fost transmisă într-o formă în care este imposibil să separăm cuvintele reale ale lui Isus de comentariul interpretativ al evanghelistului. Este important că exprimarea mai deplină de către Ioan a semificației implicite a titlului are loc în limitele unei Evanghelii, ca o învățătură care Îi este atribuită lui Isus Însuși și care, în ultimă analiză, se bazează pe cuvintele Lui (vezi **IV**, mai jos). Nu există nici un indiciu că Biserica primară ar fi folosit acest titlu în mod independent. Este clar că a fost considerat ca un termen care se potrivea numai pe buzele lui Isus, ca o descriere de Sine, și singura excepție este în Fapt. 7:56. Nu a ajuns *niciodată* să fie un termen folosit în declarații confesionale (cu excepția posibilă a textului din Ioan 9:35).

Deși titlul de Robul (Domnului) nu a apărut în Evanghelii, am văzut că motivele asociate au fost prezente în descrierea lucrării lui Isus ca o slujire pentru „mulți". Același motiv reapare în gîndirea Bisericii primare. Este foarte evident în 1 Pet. 2:21-25, unde patimile și moartea lui Isus sînt descrise în termeni luați din Is. 53; este prezent, dar nu la fel de clar, într-o serie de formule tradiționale prin care Pavel exprimă semnificația morții lui Isus (Rom. 4:25; 8:34; 1 Cor. 11:23-25; 15:3-5; Filip. 2:6-11; 1 Tim. 2:6; J. Jeremias, *TDNT* 5, p. 705-712). Titlul propriu zis *(pais)* este găsit în Fapt. 3:13, 26; 4:27, 30 unde Isus este declarat Robul lui Dumnezeu care a fost dat morții de către evrei, dar care a fost înviat și glorificat de Dumnezeu pentru a fi sursa binecuvîntării pentru poporul Său. Dacă Isus este desemnat aici cu un titlu purtat de asemenea de David (Fapt. 4:25, *pais*) și de profeți (Apoc. 11:18; 22:9, *doulos*), în cazul acesta ideea din Is. 42:1-4; 52:13 ș.urm. este cea care a influențat Biserica primară. Deși titlul nu apare din nou decît în scrierile Părinților Apostolici și, de aceea se crede că a fost un titlu al lui Isus folosit de Luca și nu de Biserica primară, este foarte probabil că termenul a fost folosit în biserica din Palestina și apoi a ieșit din uz datorită ambiguității formei *pais* (care poate însemna „copil" sau „slujitor") și datorită nuanței subordonatoare a formei *doulos* („sclav").

Potrivit cuvîntării atribuite lui Petru în ziua Cincizecimii, semnificația învierii este că pe Isus, pe care L-au răstignit evreii, Dumnezeu L-a făcut *Domn* și *Cristos* (Fapt. 2:36). Acest text ne oferă cheia pentru dezvoltarea titlurilor Cristologice. Învierea a fost evenimentul decisiv care i-a dus pe urmașii lui Isus la o nouă evaluare a persoanei Sale și lucrul acesta le-a fost confirmat de darul Duhului care a venit de la Isus Cel înălțat (Fapt. 2:33). Declarația lui Isus că este un personaj „mesianic" a fost confirmată acum de Dumnezeu prin învierea Lui din morți și, de aceea, atestă adevărul acestor afirmații. Cel care a murit sub inscripția sarcastică a lui Pilat ca „regele iudeilor" a fost dovedit acum a fi rege într-un sens mai profund. Se pare că titlul de „rege" nu a fost folosit prea mult. Este adevărat că termenul „rege" a fost înlocuit de termenul „împărăție" în propovăduirea apostolică, dar probabil că termenul era periculos din punct de vedere politic (Fapt. 17:7) și folosirea lui a fost limitată (Apoc. 17:14; 19:16); observați de asemenea că titlul „Domnul" a fost folosit frecvent, deși era la fel de periculos din punct de vedere politic. „Mesia" - un cuvînt lipsit de înțeles în afara cercurilor de limbă ebr. - a fost înlocuit cu termenul „Cristos", nu cu „Rege". În forma aceasta titlul „Cristos" a avut tendința să-și piardă sensul original de „Unsul" (vezi totuși 2 Cor. 1:21) și a căpătat mai mult sensul de „Mîntuitor". A fost folosit mai ales în afirmații privitoare la moartea și învierea lui Isus (Rom. 5:6, 8; 6:3-9; 8:34; 14:9; 1 Cor. 15:3-5; 1 Pet. 3:18; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, 1966). Isus a fost Cristosul, Cel care a murit și a înviat. Deși titlul „Cristos" a avut tendința să devină un nume al lui Isus și nu un titlu, a continuat să aibă un sens de demnitate, așa încît era folosit rareori numai cu titlul „Domnul" (adică, în combinația „Domnul Cristos"; Rom. 16:18; Col. 3:24), ci era folosit mai degrabă sub forma „Domnul Isus Cristos".

În Fapt. 3:20 ș.urm. Isus este prezentat ca și Cel care este desemnat să Se arate ca și Cristosul la sfîrșitul vremurilor. În consecință, s-a afirmat (mai ales de către F. Hahn) că la început cristologia bisericii s-a preocupat de a doua venire a lui Isus și că diferitele titluri cum sînt Fiul omului, Cristos și Domnul au fost *folosite la început pentru a indica funcția Lui la sfîrșitul vremurilor*; abia mai tîrziu (dar încă în perioada pre- literară) și-au dat seama că Cel care *avea să vină* ca și Cristos și Domn la sfîrșit era deja Cristos și Domn prin virtutea învierii și înălțării Sale (iar învierea și înălțarea au confirmat o poziție existentă deja). Această teorie este lipsită de dovezi. Fapt. 3:20 ș.urm. are înțelesul că Acela care a fost deja rînduit să fie Cristos Se va întoarce la sfîrșitul vremurilor. Isus nu este doar desemnat să fie Mesia în viitor, ci El este deja Mesia. De fapt, numai datorită învierii și a implicațiilor ei cu privire la persoana lui Isus a putut Biserica primară să aștepte cu încredere revenirea (parousia) Lui ca Fiul omului. În consecință, moartea și învierea Lui sînt cele care au stabilit înțelesul termenului „Cristos": potrivit lui Pavel, mesajul creștin era orientat în mod exclusiv spre „Cristos Cel răstignit" (1 Cor. 1:23; 2:5).

Celălalt titlu care apare în Fapt. 2:36 este Domnul. Prin înviere Dumnezeu a demonstrat că Isus a fost cu adevărat Domnul, iar Biserica primară a aplicat pentru El cuvintele din Ps. 110:1, în virtutea acestui eveniment: „Domnul a zis Domnului Meu: Șezi la dreapta Mea, pînă voi pune pe vrăjmașii Tăi sub

picioarele Tale" (Fapt. 2:34 ș.urm.). Acesta a fost folosit deja de Isus cînd i-a învățat că Mesia era Domnul lui David (Marcu 12:36) și în răspunsul Său la judecata înaintea marelui preot (Marcu 14:62). Dacă Isus era acum Domnul, înseamnă că misiunea Bisericii primare era să-i conducă pe oameni să recunoască poziția lui Isus. Noii convertiți deveneau membri ai bisericii prin recunoașterea lui Isus ca Domn: „Dacă mărturisești deci cu gura ta pe Isus ca Domn și dacă crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat din morți, vei fi mîntuit" (Rom. 10:9; *cf.* 1 Cor. 12:3). Marea semnificație a acestei mărturisiri este văzută în Filip. 2:11 unde apogeul planului lui Dumnezeu este ca toată creația să-L recunoască pe Isus Cristos ca Domn. În această mărturisire se poate să existe o notă polemică, întrucît Îl plasează pe Isus în opoziție cu ceilalți „domni" recunoscuți de închinătorii din lumea elenistică. Este cert că evreii au recunoscut numai un singur Dumnezeu și Domn, dar păgînii s-au închinat la „mulți dumnezei și la mulți domni"- spre deosebire de ei creștinii au recunoscut „un singur Dumnezeu: Tatăl ... și un singur Domn: Isus Cristos" (1 Cor. 8:6). Împăratul roman era declarat domn *(dominus)* de către supușii săi iar împărații care s-au succedat au revendicat loialitatea completă a supușilor lor; mai tîrziu lucrul acesta avea să ducă la conflicte de conștiință foarte acute pentru creștini.

O dovadă importantă cu privire la folosirea de către primii creștini a titlului pentru Isus este expresia păstrată în aramaică în 1 Cor. 16:22: *„*Maranatha"*. Aceasta este o combinație de două cuvinte și înseamnă „Domnul nostru, vino" sau „Domnul nostru a venit (va veni)". Unii teologi cred că a fost la început o rugăciune pentru revenirea lui Isus ca Domn (*cf.* Apoc. 22:20) sau o promisiune că venirea Lui era iminentă (*cf.* Filip. 4:5). Faptul că expresia a fost păstrată în limba aramaică într-o biserică de limbă greacă arată că expresia a fost folosită la început într-o biserică de limbă aramaică, adică, probabil că expresia a apărut în zilele de început ale bisericii din Palestina. Dovezile de la Qumran au ajutat să confirme posibilitatea acestei apariții într-un cadru unde se vorbea aramaica (J. A. Fitzmyer, *NTS* 20, 1973-4, p. 386-391).

Ultimul termen pe care-l vom discuta în această secțiune este *Fiul lui Dumnezeu.* Se poate să fi fost asociat în special cu propovăduirea lui Pavel: este semnificativ faptul că Fapt. 9:20 asociază acest titlu cu propovăduirea lui și apare numai încă o singură dată în Fapte, într-un citat din Ps. 2:7 în predica lui Pavel din Antiohia Pisidiei (Fapt. 13:33). Aici promisiunea „Tu ești Fiul Meu, astăzi Te-am născut" este aplicată de Pavel la învierea lui Isus, care este privită ca nașterea lui Isus la o viață nouă. Ideea, însă, nu este că Isus a devenit Fiul lui Dumnezeu prin faptul că a fost înviat din morți, ci dimpotrivă, că *întrucît* El era Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu L-a înviat din morți (*cf.* Înțelepciunea 2:18). Aceeași idee apare din nou în Rom. 1:3 ș.urm., fiind considerată în general ca o formulă pre-Paulină, în care se spune că Isus a fost declarat Fiul lui Dumnezeu cu putere prin învierea din morți. În 1 Tes. 1:9 ș.urm. calitatea de Fiu a lui Isus este asociată din nou cu învierea și acest fapt este considerat baza speranței pentru revenirea Lui.

Alte două elemente par să fie asociate cu titlul de „Fiu" în această perioadă de început a bisericii. Unul este ideea pre-existenței Fiului: o serie de texte vorbesc despre Dumnezeu care L-a trimis pe Fiul Său (Ioan 3:17; Rom. 8:3; Gal. 4:4 ș.urm.; 1 Ioan 4:9 ș.urm., 14) și presupun clar că Fiul a venit în lume dintr-o existență anterioară la tatăl. Această idee este exprimată foarte explicit fără folosirea termenului „Fiu" în cîntarea pre-Paulină din Filip. 2:6-11 (R. P. Martin, *Carmen Christi,* 1967). Aici Isus este un personaj divin, existînd ca imagine a lui Dumnezeu și egal cu Dumnezeu, personaj care a schimbat modul Său ceresc de existență pentru o formă pămîntească de existență în umilință. Deși cîntarea vorbește despre „dezbrăcarea de Sine" („golirea de Sine"), așa încît a schimbat chipul de Dumnezeu cu cel de rob, faptul că Pavel L-a privit pe Isus ca Fiul lui Dumnezeu în viața și moartea Sa arată că el nu a interpretat cîntarea în sensul că Isus a renunțat la natura Sa divină pentru a Se întrupa. Dimpotrivă, „El S-a dezbrăcat de Sine prin faptul că a luat chip de rob...- și lucrul acesta a implicat în mod necesar o eclipsare a gloriei Sale ca și Imagine divină, pentru ca El să poată fi, în trup omenesc, Imaginea Dumnezeului întrupat" (R. P. Martin, p. 194).

Celălalt element asociat cu titlul de Fiu este că Dumnezeu L-a dat pe Isus ca să sufere și să moară (Rom. 4:25; 8:32; Gal. 2:20; *cf.* Ioan 3:16). Se poate să existe aici o legătură cu exemplul din VT, cînd Avraam a fost gata să-l jertfească pe fiul său, Isaac, pentru a arăta credința și supunerea sa (Gen. 22:12, 16). Dar Dumnezeu nu L-a cruțat pe singurul Său Fiu, ci L-a dat de bunăvoie pentru a îndepărta păcatele noastre. Prin folosirea titlului „Fiu" măreția sacrificiului divin este arătată și mai clar.

Nu știm exact cînd a început tradiția despre nașterea virgină a lui Isus să influențeze gîndirea Cristologică a bisericii. Implicația ambelor relatări ale nașterii este că împrejurările nașterii lui Isus au fost trecute sub tăcere (*cf.* Mat. 1:19; Luca 2:19, 51) și sînt foarte puține dovezi că tradiția ar fi influențat biserica mai înainte ca istoria nașterii să-și fi găsit expresia în Evanghelii. În ambele relatări Isus este prezentat ca Fiul lui Dumnezeu (Mat. 2:15; Luca 1:32, 35) a cărui naștere ca Fiul Mariei se datorează influenței Duhului Sfînt; în calitatea Lui de Fiu al lui Dumnezeu El este în măsură să aibă funcția și sarcina de Mesia (Luca 1:32 ș.urm.). Nu numai atît, dar ca Fiu al lui Dumnezeu El poate fi numit *Emanuel,* „Dumnezeu este cu noi"; prezența Lui pe pămînt este echivalentă cu prezența lui Dumnezeu Însuși. Cele două relatări nu iau în discuție problema relației dintre conceperea lui Isus de către Duhul și identificarea Lui cu Fiul pre-existent al lui Dumnezeu; Evangheliile s-au preocupat în mod exclusiv de modul în care Fiul Mariei a putut fi născut ca Fiul lui Dumnezeu.

III. Folosirea titlurilor cristologice de către Pavel

În secțiunea precedentă am văzut că fazele esențiale în dezvoltarea vocabularului creștin al bisericii au avut loc deja înainte de scrierea epistolelor lui Pavel. El folosește un vocabular care exista deja și poate presupune că termenii pe care-i folosește sînt în general cunoscuți cititorilor săi creștini. În consecință, se poate vorbi prea puțin despre o folosire a titlurilor care să fie caracteristică pentru Pavel. Motivul poate să fie că Pavel însuși a fost angajat atît de mult în dezvoltarea teologiei Bisericii primare încît și-a adus contribuția la domeniul comun al gîndirii cristologice înainte de a ajunge să scrie epistolele sale. Prin ur-

mare, în opoziție cu schema adoptată de R. Bultmann (*Theology of the New Testament*, 1, 1952, cap. 3), L. Goppelt refuză pe bună dreptate să discute „Kerygma bisericii elenistice, separată de gîndirea lui Pavel“ deoarece o asemenea discuție duce la „abstracții neistorice“: deși recunoaște că au existat multe curente de gîndire în biserica primară, el preferă să discute teologia lui Pavel în lumina tradițiilor pe care le-a primit și a situațiilor în care a lucrat (*Theologie des Neuen Testaments*, 2, 1976, p. 360 ș.urm.).

Două titluri pe care ne-am aștepta să le întîlnim în epistolele lui Pavel se remarcă prin absența sau prin raritatea lor. Pavel nu folosește niciodată titlul *Robul* (Domnului), cu referire la Isus, și folosește motivele asociate cu acest titlu numai cînd face aluzie la material tradițional. Totuși, el se consideră pe sine și pe colaboratorii săi robi ai lui Dumnezeu *(doulos)* și numai o singură dată vorbește despre Isus ca despre un *slujitor (diakonos;* Rom. 15:8) al tăierii împrejur (adică, pentru evrei). De asemenea, el consideră că rolul de Slujitor este împlinit în mărturia misionară a bisericii (Rom. 10:16; 15:21; *cf.* Fapt. 13:47).

Numele *Isus*, folosit singur, apare rar în scrierile lui Pavel (de vreo 16 ori), dar este folosit frecvent în combinații. Jumătate dintre aceste cazuri sînt în 2 Cor. 4:10-14 și 1 Tes. 4:14 unde Pavel discută modul în care moartea și învierea lui Isus sînt repetate în viețile credincioșilor. În rest el folosește numele „Isus“ atunci cînd discută ce alte titluri ar trebui date purtătorului acestui nume (1 Cor. 12:3; *cf.* 2 Cor. 11:4; Filip. 2:10).

Pentru Pavel numele *Cristos* a devenit numele principal cu care se referă la Isus. Mesajul său a fost „Evanghelia lui Cristos“ (*de ex.* Gal. 1:7), iar un studiu al textelor în care apare numele „Cristos“ produce o teologie Paulină în miniatură (vezi studiul excelent al lui W. Grundmann, *TDNT* 9, p. 543-551). El preia folosirea tradițională a titlului cu privire mai ales la moartea și învierea lui Isus, dar îl folosește și în multe alte moduri. Elementul Paulin distinct vine din folosirea expresiei „în Cristos“, prin care Cristos este descris ca factorul determinant care condiționează viața credinciosului (J. K. S. Reid, *Our Life in Christ*, 1963, cap. 1). Aceasta înseamnă că expresia nu se referă atît la unirea mistică cu o persoană cerească ci mai degrabă se referă la faptele istorice ale răstignirii și învierii care condiționează existența noastră. Astfel, justificarea ale lor „în Cristos“ (Gal. 2:17); creștinul individual este un „om în Cristos“ (2 Cor. 12:2) iar bisericile sînt „în Cristos“ (Gal. 1:22, gr.); mărturia creștină are loc „în Cristos“ (1 Cor. 4:15; Filip. 1:13, gr.; 2 Cor. 2:17). În orice moment viața creștinului este determinată de o situație nouă produsă de realitatea lui Cristos.

Pavel folosește frecvent combinația „Isus Cristos“ ca un titlu. Uneori cuvintele apar în ordine inversată, „Cristos Isus“, și nu a fost descoperită nici o explicație satisfăcătoare pentru variațiile în ordinea cuvintelor: motivele de ordin gramatical ar putea să contribuie la această variație și s-a sugerat de asemenea că Pavel dorea să pună accentul pe elementul uman, Isus, sau pe cel ceresc, Cristosul pre-existent, prin numele pus pe primul loc. În orice caz, nu pare să existe nici o diferență între folosirea titlului compus sau a titlului simplu „Cristos“, cu excepția faptului că titlul compus pare să fie mai emfatic, avînd mai multă demnitate.

Folosirea de către Pavel a titlului *Domnul* este în esență aceeași cu a bisericii pre-pauline. Aici nu este nevoie să fie invocată influența închinării păgîne a cultului zeităților pentru a explica aspectele distinctive ale folosirii termenului de către Pavel. S-a arătat că această teză - alături de afirmația asociată că o mare parte a teologiei Pauline a fost derivată prin transferarea unor idei păgîne în creștinism - nu este necesară și nici nu poate fi dovedită (O. Cullmann, *op. cit.*, cap. 7). Desigur, creștinii care L-au recunoscut deja pe Isus ca Domn au trebuit să definească mai clar ce au înțeles ei prin acest titlu, în comparație cu închinarea păgînă la alți domni (1 Cor. 8:6), dar lucrul acesta este cu totul diferit de a afirma că folosirea creștină a termenului a fost derivată de la păgînism.

Întrucît mărturisirea lui Isus ca Domn era semnul caracteristic pentru un creștin și, întrucît pentru creștini nu a existat nici un alt Domn, a fost normal ca Pavel să vorbească simplu despre „Domnul“ atunci cînd a vrut să se refere la Isus. Este adevărat că același titlu a fost folosit pentru a se referi la Dumnezeu Tatăl și lucrul acesta poate duce la oarecare ambiguitate cînd nu se știe dacă se referă la Dumnezeu sau la Isus (în special în Faptele Apostolilor; J. C. O'Neill, *SJT* 8, 1955, p. 155-174); în general, însă, „Domnul“ este un titlu folosit de Pavel pentru a se referi la Dumnezeu în citate din VT, așa încît riscul de confuzie este mic.

Dacă titlul „Cristos“ a ajuns să aibă sensul de „Mîntuitor“, titlul „Domnul“ a exprimat în principal poziția proslăvită a lui Isus și stăpînirea Lui asupra universului și în special asupra credincioșilor care au acceptat domnia Lui asupra lor. Titlul este folosit în special atunci cînd se vorbește despre responsabilitatea creștinilor de a asculta de Isus (de ex. Rom. 12:11; 1 Cor. 4:4 ș.urm.). Dar Pavel l-a folosit destul de frecvent pentru a se referi la Isus în lucrarea Lui pămîntească (1 Cor. 9:5), în special cu referire la ceea ce a ajuns să fie cunoscută sub numele de „Cina Domnului“ (1 Cor. 10:21; 11:23, 26 ș.urm.) și atunci cînd s-a referit la învățăturile date de Isus cînd era pe pămînt (1 Cor. 7:10, 25; 9:14 etc.). Nu este surprinzător că formula „în Cristos“ este modificată și devine „în Domnul“ atunci cînd apare în contextul îndemnurilor și poruncilor (Efes. 6:1; Filip. 4:2; Col. 4:17 *etc.*). Totuși, folosirea celor două titluri este flexibilă și uneori Pavel folosește un anumit titlu cînd noi ne-am aștepta să-l folosească pe celălalt.

Titlurile compuse care includ titlul „Domnul“ sînt frecvente în scrierile lui Pavel și este evident că sînt folosite pentru a onora persoana numită. Mărturisirea primilor creștini: „Isus (Cristos) este Domnul“ stă la baza dezvoltării titlului „Domnul Isus Cristos“ (2 Cor. 4:5), iar Pavel vorbește frecvent despre Domnul *nostru*, punînd în felul acesta accentul atît pe necesitatea angajamentului personal față de Isus cît și pe mîntuirea și preocuparea acordată de Isus poporului Său. Formula aceasta este găsită în salutările introductive din scrisorile lui Pavel în care „Dumnezeu, Tatăl *nostru*, și Domnul Isus Cristos“ sînt asociați împreună ca sursa binecuvîntărilor spirituale. W. Grundmann (*TDNT* 9, p. 554) a sugerat că la baza acestei formule stă expresia din VT „Domnul Dumnezeu“, care a fost transformată în închinarea creștină în „Dumnezeu Tatăl“ și, la același nivel, „Domnul Isus Cristos“, indicînd prin aceasta că omul care Îl are pe Isus ca Domn îl are și pe Dumnezeu ca Tată. Indiferent dacă această explicație este corectă sau nu, sînt două fapte demne de remarcat. Unul este că Dumnezeu Tatăl și Isus sînt plasați în mod natural alături, într-un mod care indică o poziție egală; desigur, subordonarea lui Isus față de

Tatăl este păstrată întotdeauna cu grijă (1 Cor. 15:28; Filip. 2:11), dar nici o altă ființă nu este pusă alături de Tatăl în felul acesta. Al doilea fapt este că folosirea în VT a termenului „Domnul" ca un titlu pentru Dumnezeu a *influențat* folosirea creștină a termenului. Lucrul acesta este clar în Filip. 2:10 ș.urm., care preia limbajul din Is. 45:22-25 și aplică lui Isus ceea ce s-a spus acolo despre Dumnezeu. De asemenea, în Rom. 10:9, 13, un citat din Ioel despre chemarea numelui Domnului (adică Iahveh) I-a fost aplicat lui Isus. Folosirea termenului în felul acesta nu este specifică lui Pavel (*cf.* Ioan 12:38; Evr. 1:10; 1 Pet. 3:14 ș.urm.; Iuda 24 ș.urm.; Apoc. 17:14; 19:16). În fine, cînd Pavel se referă la „ziua Domnului", nu încape îndoială că înțelege că aici „Domnul" nu se referă la Iahveh ci la Isus (1 Cor. 1:8; 2 Cor. 1:14).

Dacă ne-am ghida după statistici, s-ar părea că titlul *Fiul lui Dumnezeu* (care apare de 15 ori) a fost mult mai puțin important pentru Pavel decît titlul *Domnul*, care apare de cel puțin zece ori mai frecvent în scrierile sale. Totuși, așa cum a arătat M. Hengel (*The Son of God*, 1976, cap. 3), Pavel folosește titlul acesta pentru Isus atunci cînd rezumă conținutul Evangheliei Sale (Rom. 1:3-4, 9; Gal. 1:15 ș.urm.) și are tendința să-l rezerve pentru afirmații importante. El îl folosește atunci cînd are în vedere relația dintre Dumnezeu și Isus și, așa cum am văzut anterior, atunci cînd preia afirmații tradiționale care vorbesc despre faptul că Dumnezeu L-a trimis în lume pe Fiul Său pre-existent și L-a dat să moară pentru noi. El scoate în relief în mod special faptul că prin lucrarea Fiului noi putem fi adoptați ca fii ai lui Dumnezeu (Rom. 8:29; Gal. 4:4-6).

Pavel folosește o serie de alte expresii în contextul acesta. Isus este descris ca și **Chipul* (Imaginea) Dumnezeului nevăzut (Col. 1:15; *cf.* 2 Cor. 8:29; Col. 1:15-18) și *Preaiubitul* (Fiu al) lui Dumnezeu (Efes. 1:6). Totuși, acestea ar trebui privite doar ca descrieri ale lui Isus și nu ca titluri ale Lui. Același lucru este adevărat cu privire la alte expresii care descriu diferite funcții ale lui Isus, cum este aceea de **Cap* (Efes. 1:22) și chiar aceea de *Mîntuitor* (Efes. 5:23; Filip. 3:20).

Este discutabil dacă titlul Dumnezeu este aplicat de Pavel lui Isus. Interpretarea textului din Rom. 9:5 (vezi *VSR* și mg.) este controversată, dar textul probabil că ar trebui înțeles ca o doxologie la adresa lui Cristos ca Dumnezeu (B. M. Metzger, în B. Lindars și S. S. Smalley, (ed.), *Christ and Spirit in the New Testament*, 1973, p. 95-112). La fel de ambiguu este textul din 1 Tes. 1:12 (vezi *TEV* și *mg.*; *NIV* și *mg.*).

Cînd ajungem la Epistolele pastorale, diversitatea de titluri caracteristică scrierilor Pauline anterioare începe să dispară. Titlul *Fiul lui Dumnezeu* nu este folosit deloc. Nici Isus și nici Cristos nu sînt folosite independent (excepție 1 Tim. 5:11) ci numai în combinație, de obicei în ordinea *Cristos Isus*. Totuși, *Domnul* este folosit ca un titlu independent cît și în combinații. În cîteva cazuri probabil că avem exemple de declarații formale de crez exprimate într-un stil mai oficial și bazate pe materiale tradiționale (1 Tim. 1:15; 2:5 ș.urm.; 6:13; 2 Tim. 1:9 ș.urm.; 2:8; Tit 2:11-14; 3:6). Nu încape îndoială că aici Îi este dat lui Isus titlul de Dumnezeu (Tit 2:13) și primește împreună cu Dumnezeu titlul de *Mîntuitor* (2 Tim. 1:10; Tit 1:4; 2:13; 3:6).

IV. Titlurile lui Isus în scrierile lui Ioan

În scrierile lui Ioan tiparul folosirii titlurilor lui Isus este același ca și în celelalte Evanghelii. Evanghelia după Ioan se ocupă de activitățile persoanei umane *Isus* și forma compusă *Isus Cristos* este folosită numai de două ori atunci cînd este avută în vedere semnificația totală a persoanei lui Isus de după înviere (Ioan 1:17; 17:3 - ultimul pasaj este prezentat din perspectiva unuia care a „împlinit lucrarea" pe care i-a dat-o Tatăl). Deși termenul *Domnul* este folosit adesea la vocativ, pentru a I se adresa lui Isus, el este folosit rareori în narațiune pentru a se referi la Isus (numai în Ioan 4:1; 6:23; 11:2) pînă după învierea care a stabilit poziția nouă a lui Isus. Totuși, este semnificativ faptul că Isus Însuși descrie poziția Sa ca a unui „stăpîn" (sau „domn") (Ioan 13:13 ș.urm., 16; 15:15, 20) care poate da porunci robilor Săi - deși El îi privește pe ucenici ca pe prieteni și nu ca pe robi.

Una dintre întrebările cheie din Ioan este dacă Isus este *Mesia* atît din perspectiva evreilor cît și din cea a samaritenilor; scopul Evangheliei este să conducă la convingerea că Isus este Mesia (Ioan 20:31). În ciuda rarității cu care întîlnim această declarație în celelalte Evanghelii, Isus este declarat Mesia în Evanghelia după Ioan (Ioan 1:41; 4:29; 11:27), dar este interesant că acest cuvînt nu apare niciodată pe buzele lui Isus. Alte descrieri quasi-titulare ale lui Isus pe care le folosește Ioan sînt *Cel care trebuia să vină* (Ioan 11:27; 12:13; *cf.* Mat. 11:3); Sfîntul lui Dumnezeu (Ioan 6:69; *cf.* Marcu 1:24), *Mîntuitorul* (Ioan 4:42), *Mielul lui Dumnezeu* (Ioan 1:29, 36), *Profetul* (Ioan 6:14; 7:40) și *Regele lui Israel* (Ioan 1:49; 12:13; 18:33-38; 19:3, 14-22). Cîteva dintre aceste titluri sînt întîlnite și în Evangheliile sinoptice.

Titlul caracteristic cu care S-a descris Isus, *Fiul omului*, ocupă un loc proeminent în Evanghelia după Ioan, dar aici accentul este pus pe originea cerească a Fiului omului, pe coborîrea Lui în lumea aceasta, pe glorificarea Lui pe cruce și pe semnificația Lui ca Dătător al vieții (Ioan 3:13; 5:27; 6:27, 53, 62; 12:23, 34; 13:31), fapt care lipsește din Evangheliile sinoptice. Deși nu este necesar să presupunem că niște influențe străine ar fi contribuit la folosirea titlului în Ioan, limbajul folosit este suficient de diferit de cel din Evangheliile sinoptice încît să sugereze că, deși afirmațiile din Ioan se bazează în ultimă analiză pe învățăturile directe ale lui Isus, ele au fost rescrise într-o oarecare măsură de către evanghelist sau de către sursele sale (S. S. Smalley, *NTS* 15, 1968-9, p. 278-301).

Cel mai fundamental titlu pentru Isus în Evanghelia după Ioan este fără îndoială *Fiul lui Dumnezeu*. Acest titlu indică apropierea relației dintre Tatăl și singurul Său Fiu pre-existent (Ioan 3:16-18); aceasta este o relație de dragoste reciprocă (Ioan 3:35; 5:20) și este exprimată în modul în care Fiul ascultă de Tatăl (Ioan 5:19) și Îi sînt încredințate funcțiile de judecător și dătător al vieții (Ioan 5:17-30). Relația filială unică dintre Isus și Dumnezeu pe care o întîlnim în Evangheliile sinoptice este exprimată mai clar aici (Ioan 11:41; 12:27 ș.urm.; 17:1). În esență aceleași idei sînt comunicate de titlul **Logos* (sau *Cuvîntul*), care apare în prologul Evangheliei. Logosul este identificat atît de mult cu Dumnezeu încît nu este surprinzător să vedem că lui Isus Îi este dat titlul de *Dumnezeu;* lucrul acesta este clar în cazul mărturiei lui Toma în Ioan

20:28, unde arătarea lui Isus cel înviat determină recunoașterea statutului Său divin, dar este probabil de asemenea că în Ioan 1:18 Isus este descris ca „singurul Fiu, care este în sînul Tatălui" (sau, „singurul Fiu, care este la fel ca Dumnezeu și care este alături de Tatăl") (textul, însă, este incert).

În fine, ar trebui observat că în Evanghelia după Ioan sînt diferite afirmații „Eu sînt ..." care Îl prezintă pe Isus ca „Păstorul cel bun" sau „Adevărata Viță". Uneori avem doar cuvintele: „Eu sînt El" (Ioan 4:26; 6:20; 8:24, 28, 58; 13:19). Întrucît aceste cuvinte sînt un ecou al proclamației lui Iahveh despre sine, găsită în Is. 43:10; 48:12, este probabil că ar trebui să le privim ca pe o indicație voalată a divinității lui Isus.

Folosirea titlurilor în Epistolele Ioanine este similară cu aceea din Evanghelie, deși există desigur o diferență între modul în care omul Isus este descris în Evanghelie, iar într-o Epistolă este descris ca Domnul înviat. Este un fapt curios și probabil lipsit de importanță că 3 este singura carte din NT care nu se referă niciodată la *Isus*. În 1 Ioan, *Isus* este deseori subiectul afirmațiilor în care este exprimată semnificația Lui ca și *Cristos* sau ca *Fiul lui Dumnezeu* (1 Ioan 2:22; 4:15; 5:1, 5). Deși problema ridicată aici s-ar putea să fie doar dacă Isus a fost într-adevăr Mesia așteptat de evrei, teologii sînt în general de acord că problema avută în vedere aici este dacă a avut loc cu adevărat o întrupare reală și durabilă a lui Dumnezeu în Isus. Se pare că oponenții lui Ioan au contestat că ar fi existat o unitate reală și durabilă între Mesia sau Fiul lui Dumnezeu și Isus (1 Ioan 4:2; 2 Ioan 7), iar Ioan a trebuit să sublinieze că *Isus Cristos* a venit cu adevărat în apă și sînge, adică, în botezul și în moartea Sa. De aceea el folosește titlul complet „Fiul Său, Isus" (1 Ioan 1:3; 3:23; 5:20) pentru a indica obiectul credinței creștine. Numai Fiul lui Dumnezeu poate fi *Mîntuitorul* lumii (1 Ioan 4:14). Termenul Domnul este absent din Epistolele lui Ioan.

În Apoc. *Isus* apare în mod proeminent ca un titlu, ca și în Evr. Titlul complet *Isus Cristos* este folosit numai ca un titlu solemn în introducerea cărții (Apoc. 1:1 ș.urm., 5), dar există patru referiri la *Cristos* sau la Cristosul *Său* (Apoc. 20:4, 6; 11:15; 12:10), care arată că Ioan era conștient de ideea că Mesia este agentul lui Dumnezeu în instaurarea domniei Sale. Ideea aceasta poate fi văzută și în modul în care titlurile divine de *Rege* și *Domn* sînt folosite cu referire la Dumnezeu și Isus (Apoc. 15:3; 17:14; 19:16). Nu încape îndoială că titlul cel mai distinctiv al lui Isus în Apoc. este acela de **Miel*, titlu care este folosit de 28 de ori aici și nicăieri în altă parte (cuvîntul folosit de Ioan în 1:29, 36; Fapt. 8:32; 1 Pet. 1:19 este diferit). Mielul combină caracteristicile paradoxale că a fost junghiat și jertfit (Apoc. 5:6) și cu toate acestea este Domnul care este vrednic să primească închinarea (Apoc. 5:8). El Își arată mînia împotriva răului (Apoc. 6:16) și conduce poporul lui Dumnezeu în luptă (Apoc. 17:14) și cu toate acestea, sîngele Său este acela care acționează ca jertfă pentru păcat (Apoc. 7:14) și prin care poporul Său martirizat iese biruitor (Apoc. 12:11).

V. Titlurile lui Isus în restul Noului Testament

Dintre celelalte cărți ale NT, Evrei este probabil cea mai deosebită prin felul în care folosește titlurile. Astfel, Epistola revine la folosirea numelui simplu *Isus* pentru a vorbi despre Cel care a suferit umilire și moarte și care a fost totuși înălțat de Dumnezeu (Evr. 2:9; 13:12). Se poate referi la El și folosind numai titlul *Domnul* (Evr. 2:3; 7:14) sau Cristos (Evr. 3:6, 14 etc.). Deși nu încape îndoială că autorul știe că Cristos înseamnă „Unsul" (Evr. 1:9), el folosește acest titlu mai mult ca pe un nume care este nevoie să fie explicat de alte titluri. El Îl descrie pe Isus ca și *Căpetenia* (Pionierul sau Înainte-mergătorul) mîntuirii și credinței (Evr. 2:10; 12:2), folosind o expresie care se poate să fie avut o circulație mai largă ca un titlu Cristologic (Fapt. 3:15; 5:31). Dar mai presus de toate autorul Îl privește pe Isus ca *Mare Preot* și prezintă lucrarea Lui în termenii preluați din legislația despre jertfe din VT. Dacă acest termen este mai mult o descriere decît un titlu al lui Isus, termenul *Fiul* este un titlu semnificativ care stă la baza lui. Abia după ce a stabilit identitatea lui Isus ca Fiul lui Dumnezeu, înălțat mai presus de îngeri și de Moise, abia după aceea trece autorul mai departe ca să demonstreze modul în care această poziție L-a calificat pe Isus ca Mare Preot și Mijlocitor între Dumnezeu și om. Scriitorul folosește cu grijă Ps. 2:7 (Evr. 1:5; 5:5) și 110:4 pentru a defini poziția lui Isus. El pune accent pe (absurditatea) respingerii mîntuirii realizată de un asemenea Mîntuitor înălțat (Evr. 6:6; 10:29).

Iacov se remarcă prin faptul că se referă numai de două ori la *Domnul Isus Cristos* (Iac. 1:1; 2:1), dar cînd vorbește despre venirea Domnului (Iac. 5:7 ș.urm.) nu încape îndoială că se referă la Isus.

În 1 Pet. termenul Isus nu este folosit ca un nume independent și scriitorul preferă titlul *Isus Cristos*. El folosește *Domnul Isus Cristos* o singură dată (1 Pet. 1:3) într-o expresie tradițională. Dar el se referă frecvent la Cristos și este interesant că el face aceasta mai ales în contextul suferinței și morții (1 Pet. 1:11, 19; 2:21; 3:18 etc.), lucru care am văzut că este caracteristic pentru folosirea titlului în Biserica primară. El vorbește de asemenea despre mărturisirea lui Cristos ca și *Domn* (1 Pet. 3:15; *cf.* 2:13), într-un mod care ne aduce aminte de sensul din Biserica primară.

2 Pet. se caracterizează prin folosirea titlului *Domnul Isus Cristos*. Titlul *Mîntuitorul* este întîlnit de asemenea frecvent (2 Pet. 1:1, 11; 2:20; 3:2, 18), iar în 2 Pet. 1:1 Isus este descris ca „*Dumnezeul* și *Mîntuitorul nostru*". În Epistola lui Iuda folosirea titlurilor este asemănătoare; amîndoi autorii folosesc forma neobișnuită *despotēs*, „Domnul", cînd se referă la Isus (2 Pet. 2:1; Iuda 4), poate pentru că ideea principală este aceea de răscumpărare a sclavilor; termenul nu a fost folosit frecvent pentru că a sugerat despotism arbitrar.

VI. Concluzii

Învățătura NT despre persoana lui Isus nu este limitată la ceea ce este exprimat de titlurile pe care le-am schițat sumar mai sus. Ar trebui să luăm de asemenea în considerare ceea ce se spune despre caracterul și activitatea lui Isus atît în timpul vieții Sale pe pămînt cît și în poziția Sa cerească; este important să vedem și diferitele declarații de crez și lucrări literare care au fost create pentru a exprima semnificația Lui. Totuși, titlurile în sine rezumă o mare parte a învățăturii NT. Studierea lor ne permite să vedem cum a fost modelată gîndirea ucenicilor de primul lor contact cu Isus în timpul vieții Lui, cum a fost consolidată prin faptul că L-au întîlnit ca și Domnul înviat, iar apoi a fost elaborată definitiv în timpul lucrării lor de evanghelizare și

învățătură în lumea iudaică și elenistică. Titlurile exprimă în diferite moduri valoarea supremă a lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu, funcția Sa mîntuitoare ca Mesia și Mîntuitor, precum și poziția Lui de cinste ca Domn. Biserica primară a recurs la multe surse pentru a explica cine a fost Isus; în esență a preluat material din VT, pe care l-a privit ca pe o profeție divină cu privire la venirea lui Isus, dar în același timp nu a ezitat să folosească titlurile care au avut sens în cercurile mai largi ale lumii. Unele titluri s-au dovedit mai puțin adecvate decît altele, dar împreună ele depun mărturie despre faptul că Dumnezeu a acționat în mod decisiv în Isus, ca să judece și să mîntuiască lumea, și ele recunosc toate că acest Isus este cu adevărat una cu Dumnezeu și vrednic de închinarea cuvenită lui Dumnezeu Însuși.

BIBLIOGRAFIE. Vezi articolele relevante din *DBS; NIDNTT; TDNT;* F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, 1967; W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1970; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*[2], 1963; R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, 1965; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, 1969; M. Hengel, *The Son of God*, 1976; A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man*, 1964; M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 1959; *idem*, *The Son of Man in Mark*, 1967; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, 1966; I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology*, 1977; S. Mowinckel, *He That Cometh*, 1956; N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, 1974; V. Taylor, *The Names of Jesus*, 1953; idem, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958; H. E. Todt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, 1965; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973.

I.H.M.

IȘ-BOȘET. Se crede că acest nume (2 Sam. 2-4) a fost la origine Eșbaal, dar a fost alterat de scribi care au scris *bošeṯ* („rușine") în loc de numele aparent al divinității păgîne *Baal. În 1 Cron. 8:33; 9:39 este scrisă forma Eșbaal. Recent a fost adus un argument puternic în favoarea acestei interpretări, *bošeṯ* fiind înțeles ca un atribut divin, „mîndrie, tărie". Iș-Boșet și Eșbaal au putut fi nume alternative ale aceleiași persoane (la fel ca și Mefiboșet și Meribaal; vezi M. Tsevat, *HUCA* 46, 1975, p. 71-87). Un fiu al lui Saul, numit Ișvi în 1 Sam. 14:49 (o alterare a numelui Ișiah, adică Ișbaal), a fost întronat rege al lui Israel la *Mahanaim, departe de domeniul filistenilor, de către Abner, comandantul armatei tatălui său. Cînd puterea lui David a crescut, Abner a început o intrigă cu el, dar a fost omorît. Suporterii lui Iș-Boșet s-au descurajat și doi dintre ofițerii săi de cavalerie, Recab și Baana, l-au asasinat în timp ce se odihnea în timpul zilei (2 Sam. 2-4). Relatarea acestei crime în LXX este mai explicită decît în MT (2 Sam. 4:6; *cf.* VA și RVmg sau VSR), care poate fi modificat ca să fie în armonie cu textul grec. Moartea lui Iș-Boșet i-a permis lui David să obțină de la familia lui Saul controlul asupra întregului Israel. A.R.M.

IȘI (Ebr. *'îšî*, „soțul meu"). În Osea 2:16, numele pe care israeliții trebuia să-l folosească pentru Dumnezeu, în loc de „Baali" - nume care avea nuanțe păgîne. J.D.D.

ITAI (Ebr. *'ittay*, ? „(Dumnezeu) este cu mine"). **1.** Liderul a 600 de oameni din Gat care s-au alăturat lui David cu puțin timp înainte de revolta lui Absalom. Fidelitatea lui a fost atît de mare încît a refuzat să-l părăsească pe rege atunci cînd acesta l-a sfătuit să se întoarcă (2 Sam. 15:19-22). Numele „Ghititul" arată că era filistean; probabil că a fost un mercenar care a găsit în David un conducător demn de loialitatea sa. Alături de Ioab și Abișai a fost unul dintre cei 3 generali ai lui David (2 Sam. 18:2).

2. Un om din Beniamin. Unul dintre cei „treizeci" de viteji ai lui David (2 Sam. 23:29; 1 Cron. 11:31).

J.G.G.N.

ITALIA (gr. *Italia*). Pe la jumătatea secolului 1 numele a ajuns să aibă în esență sensul geografic modern. „Toate drumurile duceau la *Roma" și chiar înainte de vremea lui Cristos mulți evrei s-au stabilit în Italia, în special în metropolă. Pavel i-a întîlnit pe *Acvila și Priscila (Fapt. 18:2) datorită unei expulzări a evreilor decretată de împăratul Claudius. Italia a fost destinația apostolului cînd a făcut apel la Cezar și s-a îmbarcat la Cezarea împreună cu alți întemnițați pornind în cea mai faimoasă călătorie a sa (Fapt. 27:1, 6). În Evr. 13:24. „cei din Italia" îi salută pe destinatarii scrisorii. J.D.D.

ITAMAR (Ebr. *'îṯāmār*). Înțelesul numelui este incert, dar ar putea însemna „țara palmierilor". Cel mai tînăr dintre cei patru fii ai lui Aaron și Elișeba (Exod. 6:23), Itamar a fost ordinat pentru preoție (Exod. 28:1) și a condus lucrările de construire a cortului (Exod. 38:21). În cazul apostaziei lui Nadab și Abihu el a rămas credincios Domnului în toate lucrurile, cu excepția jertfei pentru păcat (Lev. 10). El a fost pus peste Gherșoniți și Merariți (Num. 4:28, 33). Pentru dovezi că Eli era urmaș al lui Itamar, vezi 1 Sam. 14:3; 22:9; 1 Cron. 24:3. Un bărbat numit Daniel, unul dintre urmașii săi, este menționat printre cei care s-au întors din exil (Ezra 8:2). G.W.G.

ITIEL. Probabil „Dumnezeu este cu mine" (dacă modificăm în ebr, în *'ittîēl*). **1.** Un strămoș al lui Salu care a locuit în Ierusalim pe vremea lui Neemia (Neem. 11:7). **2.** Un nume menționat alături de Ucal în Prov. 30:1. O modificare a împărțirii cuvintelor are ca rezultat o redare mai satisfăcătoare: „Am obosit, o Dumnezeule (*la'îṯî 'ēl*) și sînt istovit" (RVmg; NEB; *BDB*).

D.A.H.

ITRA (ebr. *yiṯrā'*, „belșug"). Soțul lui Abigail, sora lui David, tatăl lui Amasa, unul dintre generalii lui David. Deși este numit israelit în 2 Sam. 17:25, nota marginală și 1 Cron. 2:17 îl descrie ca ismaelit și redă numele lui ca fiind „Ieter" (*cf.* 1 Împ. 2:5). J.D.D.

ITRIT. „Itriți" a fost numele dat unei familii care s-a tras din Chiriat-Iearim (1 Cron. 2:53). Doi membri ai gărzii personale a lui David, Ira și Gareb, provin din

această familie (2 Sam. 23:38; 1 Cron. 11:40) şi se poate să fie de loc din oraşul *Iatir (1 Sam. 30:27).
R.A.H.G.

ITUREA (Gr. *Itouraia,* Luca 3:1). Numele, menţionat alături de *Trahonitis, derivă aproape cu certitudine de la ebr. *y^etûr,* un fiu al lui Ismael (Gen. 25:15-16; 1 Cron. 1:31), menţionat de asemenea ca un trib care era în război cu israeliţii de la E de Iordan (1 Cron. 5:19). Nu se ştie aproape nimic despre acest trib pînă după vremea regelui evreu Aristobulus I (105-104 î.d.Cr.), despre care se spune că a luptat împotriva itureenilor şi a cucerit o parte din ţara lor (Jos., *Ant.* 13. 318). După aceea scriitorii clasici (Josephus, Strabo, Pliniu, Dio Cassius etc.) fac aluzie frecvent la ei. Uneori sînt numiţi sirieni, alteori arabi.

Pe vremea cuceririi romane ei erau cunoscuţi ca un trib de jefuitori sălbatici, foarte pricepuţi în folosirea arcului, dar nu erau asociaţi cu nici o regiune geografică precisă. Iturea a făcut parte din teritoriul stăpînit de Irod cel Mare, după a cărui moarte în anul 4 î.d.Cr. regatul a fost împărţit, iar anumite regiuni inclusiv Trahonitis şi ceea ce s-a numit „casa lui Zeno (sau Zenodorus) din Paneas" au format tetrarhia lui Filip (*TETRARH). Dacă această regiune a fost locuită de itureeni, aşa cum pare probabil, se poate să fi fost cunoscută sub numele de Iturea, deoarece triburile migratoare au dat adesea numele lor la teritoriile noi pe care le-au ocupat. Josephus, cînd defineşte limitele teritoriului lui Filip, nu menţionează în mod specific Iturea - unii spun că aceasta se datorează faptului că Iturea nu era separată de Trahonitis (*Ant.* 17. 189).

Prin urmare, cum trebuie interpretată referirea lui Luca: este o formă substantivală sau adjectivală? Se referă la un ţinut sau la un popor? Nu putem avea certitudine deplină. Numele de locuri din această regiune şi din vremea aceasta sînt remarcabile prin flexibilitatea lor şi prin faptul că pot fi alterate, iar adesea avem de-a face cu suprapuneri. Singurul lucru pe care-l putem spune cu certitudine este că Iturea a fost, aşa cum spune W. Manson (*Luke* în *MNTC*), „un ţinut deluros din zona munţilor Antiliban, locuit de arabi rătăcitori".

Caligula a dat regiunea lui Irod Agripa I. După moartea acestuia a fost integrată în provincia Siria, fiind administrată de procuratori.

BIBLIOGRAFIE. Articole de W. M. Ramsay şi G. A. Smith în *The Expositor* 4, 9, 1894, p. 51-55, 143-149, 231-238; E. Schürer, *HJP,* 1, 1973, p. 561-573; A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea,* 1938, p. 9-11, *passim.*
J.D.D.

IUBAL. Un fiu al lui Ada, soţia lui Lameh, strămoşul celor care „cîntă cu alăuta" *(kinnôr)* şi cavalul *('ûḡāḇ)* (Gen. 4:21). (*MUZICĂ ŞI INSTRUMENTE MUZICALE.)
T.C.M.

IUDA

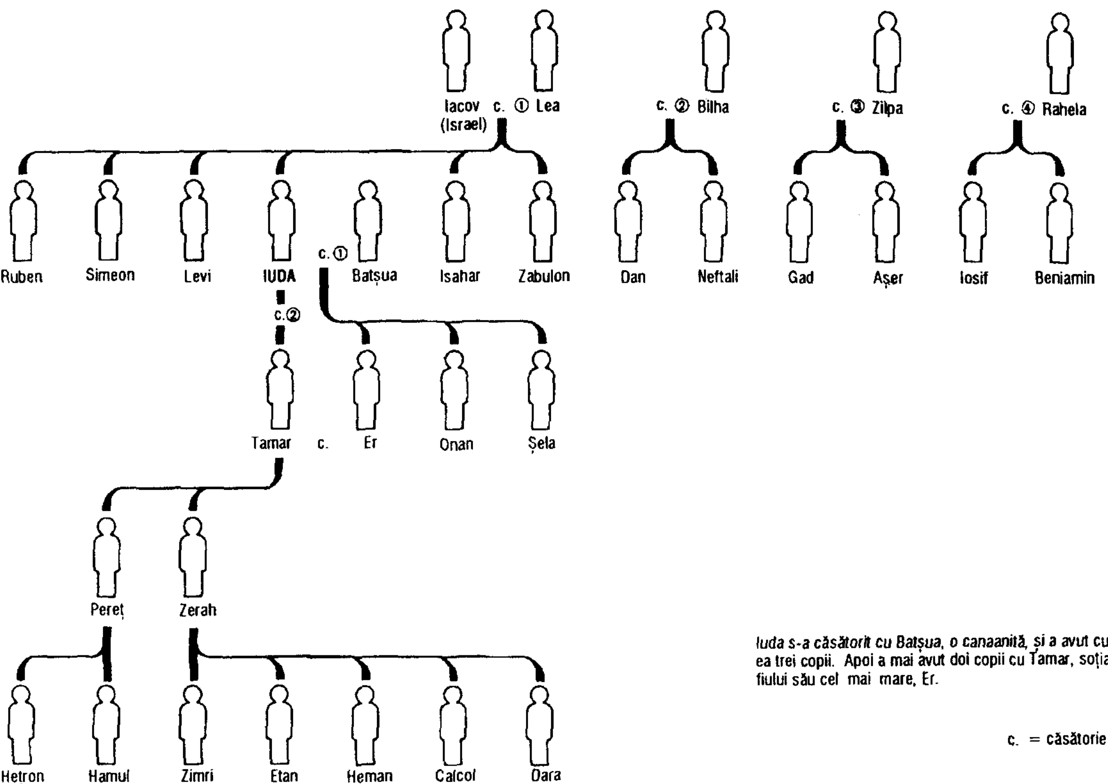
I. Fiul lui Iacov

Al patrulea fiu al lui Iacov şi Lea (Gen. 29:35) a fost numit Iuda *(y^ehûḏâ)*- numele este explicat acolo că înseamnă „lăudat", fiind derivat de la rădăcina ydh, „a lăuda". Gen. 49:8 conţine un joc de cuvinte bazat pe acest înţeles. Această derivare este în general respinsă, dar nici o altă etimologie sugerată nu a fost acceptată unanim (pentru bibliografie, vezi *KB*). Iuda a luat un rol de conducere între fraţii săi, aşa cum se vede în întîmplarea cu Iosif (Gen. 37:26-27; 43:3-10; 44:16-34; 46:28). Deşi Gen. 38 aruncă lumină asupra începuturilor tribului lui Iuda, poziţia pe care o ocupă capitolul face un contrast între caracterul lui Iuda şi al lui Iosif. Deşi Gen. 49:8-12 nu este o promisiune strictă că Iuda va deveni rege, ci mai degrabă o promisiune că va avea o poziţie de conducere, victorie şi stabilitate tribală, promisiunea despre *Şilo implică în ultimă analiză poziţia de rege. Genealogiile urmaşilor lui Iuda se află în 1 Cron. 2-4.

II. Alte persoane cu acelaşi nume

După exilul babilonian numele Iuda a devenit unul dintre numele favorite ale evreilor. În VT sînt menţionaţi cinci bărbaţi cu acest nume: un levit, strămoşul lui Cadmiel (Ezra 3:9), tatăl sau poate fiul lui Hodavia (Ezra 2:40); un levit care s-a întors cu Zorobabel (Neem. 12:8); un levit, contemporan cu Ezra (Ezra

*Ezechia „iudeul" (*hazaqiau māt Yaudaya*) menţionat pe o prismă de lut care descrie prima campanie a lui Sanherib, regele Asiriei, inclusiv asedierea Ierusalimului în 701 î.d.Cr.*



Arborele genealogic al familiei lui Iuda, potrivit cu 1 Cronici 2:3-6.

10:23); un Beniamit de frunte din subordinea lui Neemia (Neem. 11:9); un preot din subordinea lui Neemia (Neem. 12:36). În Neem. 12:34 probabil că prin „Iuda" se referă la membrii tribului în general. În NT numele este prezent în forma elenizată (în limba română există o singură formă, în comparație cu cele două forme: Judah și Judas din limba engleză, n.tr.)

III. Tribul lui Iuda

a. De la Exod pînă la Saul

Iuda nu a avut un rol special în povestea Exodului și în călătoriile prin pustie, deși trebuie remarcat că a fost liderul avangardei (Num. 2:9). Nu există o diferență semnificativă între rezultatele celor două recensăminte din perioada aceasta (Num. 1:27; 26:22).

Acan, un membru al acestui trib, a fost cauza înfrîngerii Israelului la Ai (Ios. 7). Acesta se poate să fie motivul pentru care tribul lui Iuda a primit misiunea specială să conducă un atac independent împotriva canaaniților (Jud. 1:1-2). Nu este dată nici o explicație, dar este clar că teritoriul lui Iuda nu a fost stabilit prin tragere la sorți la Silo (Ios. 18:1-10), ci a fost stabilit înainte de cucerire (Jud. 1:3); *cf.* asemănarea cu împărțirea pentru Efraim și jumătatea lui Manase (Ios. 16-17). Teritoriul era mărginit la N de porțiuni din teritoriul lui Dan și Beniamin, și mergea pe direcția E-V de la capătul de N al Mării Moarte, la S de Ierusalim și de tetrapolisul gabaonit, pînă la Mediterana. Granițele de V și de E erau constituite de Marea Mediterană și Marea Moartă, iar spre S se întindea pînă acolo unde era posibilă cultivarea plantelor (*cf.* Ios. 15).

Iuda a ocupat la început cea mai mare parte a cîmpiei de coastă, care a fost ocupată curînd după aceea de către filisteni (Jus. 1:18); se pare că Iuda s-a retras repede din luptă (Jud. 1:19; 3:3; Ios. 11:22; 13:2-3). Întrucît Iuda a cedat de bună voie pentru tribul lui Simeon cea mai bună parte a teritoriului care i-a revenit (Ios. 19:1, 9), este logic să presupunem că Iuda a sperat că Simeon va fi o zonă tampon între Iuda și cîmpia de coastă care nu era cucerită.

Istoria cuceririi părții de S a țării în Jud. 1:1-17 a fost interpretată în sensul că Iuda (și alte triburi) au intrat în țară dinspre S înainte de invazia condusă de Iosua (*cf.* H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1950, p. 4 ș.urm., 101 ș.urm., 110 ș.urm., și bibliografia), dar descoperirile arheologice moderne par să fie nefavorabile acestei teorii, care este neacceptabilă și pe alte temeiuri generale.

Faptul că Iuda nu a reușit să mențină stăpînirea asupra Ierusalimului (Jud. 1:8, 21), combinat cu existența unui tetrapolis gabaonit semi-independent (Ios. 9; 2 Sam. 21:1-2) a creat o barieră psihologică între Iuda și celelalte triburi. Deși nu au existat bariere în comunicare (*cf.* Jud. 19:10-13), Iuda și-a îndreptat privirile tot mai mult înspre S, spre Hebron, și nu spre sanctuarul de la Silo. Deși Iuda a dat primul judecător, Otniel (Jud. 3:9-11) și a participat la acțiunea împotriva lui Beniamin (Jud. 20:18), se pare că nu s-a așteptat să participe la lupta împotriva lui Iabin și Sisera (Jud. 5). Ca urmare, cînd Iuda a devenit tributar filistenilor (Jud. 15:11), se pare că nu a apelat la celelalte triburi, iar acestora se pare că nu le-a păsat.

Realitatea acestei diviziuni se pare că a fost recunoscută în general, deoarece pe vremea lui Saul găsim că un contingent din Iuda este enumerat separat (1 Sam. 11:8; 15:4; 17:52; 18:16).

b. Sub David și Solomon

După moartea lui Saul separarea aceasta a fost perpetuată prin încoronarea lui David ca rege peste Iuda la Hebron (2 Sam. 2:4). A. Probabil că Alt are dreptate cînd afirmă („The Formation of the Israelite State in Palestine", în *Essays on Old Testament History and Religion*, 1966, p. 216 ș.urm.) că încoronarea lui David ca rege peste „tot Israelul" (2 Sam. 5:1-5) l-a făcut rege al unui regat dual în care Iuda și-a păstrat identitatea separată. Este cert că în timpul rebeliunii lui Absalom Iuda pare să-și fi păstrat neutralitatea, în timp ce triburile din N l-au urmat pe rebel.

Nu există nici o dovadă că Solomon ar fi favorizat în vreun fel Iuda în comparație cu celelalte triburi; expresia: „Era un singur îngrijitor în țara aceasta" (1 Împ. 4:19) se referă la Iuda.

IV. Regatul Iuda

a. Relațiile cu Israelul

Dacă părerea lui A. Alt este corectă, prin faptul că Iuda și Israelul au acceptat regi diferiți au acționat în conformitate cu drepturile lor de entități politice separate. În afară de Ieroboam, se pare că regii lui Israel nu au urmărit distrugerea regatului Iuda (*cf.* 2 Împ. 14:13-14) iar profeții nu au pus niciodată la îndoială dreptul Israelului de a exista, deși ei au prevestit o vreme cînd avea să se întoarcă la loialitate față de „David".

Moștenirea bogățiilor lui Solomon se pare că a dat lui Iuda un avantaj cînd s-a dezbinat regatul, în ciuda terenului mai puțin fertil și a populației mai mici în comparație cu regatul de N. În ciuda unor afirmații făcute, nu există nici o dovadă că Roboam ar fi nesocotit mai tîrziu porunca lui Șemaia (1 Împ. 12:22-24) și l-ar fi atacat pe Ieroboam. Sugestia că atacul lui Șișac împotriva lui Iuda (1 Împ. 14:25-26) a fost în sprijinul lui Ieroboam, care era aliat, este lipsită de dovezi care să o confirme. Deși Israelul a avut de asemenea de suferit de pe urma atacului lui Șișac, pierderea avuției pe care o adunase Solomon a însemnat că Iuda avea să fie de acum încolo în permanență într-o poziție de inferioritate materială în comparație cu Israelul. Dovezile sugerează că pentru propria sa prosperitate, Iuda avea nevoie ca Israelul să prospere.

Un test adecvat al prosperității absolute și nu relative a lui Iuda a fost capacitatea sa de a exercita controlul asupra Edomului, măcar atît cît era necesar pentru protejarea rutei comerciale spre Golful Aqabah. Roboam nu a făcut nici un efort să mențină stăpînirea precară a tatălui său asupra acelei regiuni. Iosafat a supus complet Edomul (1 Împ. 22:47), dar mai tîrziu a trebuit să instaleze un rege vasal (2 Împ. 3:9). Edomul și-a redobîndit independența în timpul domniei fiului său Ioram (2 Împ. 8:20-22). Amația, cam o jumătate de secol mai tîrziu, a recucerit Edomul (2 Împ. 14:7). De data aceasta cucerirea a fost mai eficientă și Edomul a reușit să se elibereze abia în perioada de tulburare din domnia lui Ahar, 60 de ani mai tîrziu (2 Împ. 16:6). După aceea se pare că Iuda nici măcar nu a încercat să cucerească Edomul.

Numai o victorie decisivă a lui Abia (sau Abiam) a reșit să restaureze paritatea între cele două regate (2 Cron. 13). Asa, confruntat cu Baeșa, un rege capabil, a putut menține paritatea numai prin alianța sa cu Ben-Hadad, regele Damascului (1 Împ. 15:18-20). Dinastia lui Omri, tulburată de creșterea puterii

Damascului și de amenințarea și mai mare din partea *Asiriei, a făcut pace cu Iuda și a pecetluit-o prin căsătoria Ataliei, fiica lui Ahab, sau poate sora lui (2 Împ. 8:26), cu Ioram. Se susține în general că în perioada aceasta Iuda a fost vasalul lui Israel. Lucrul acesta nu pare să fie adevărat; dimpotrivă, dovezile sugerează că Iosafat a folosit Israelul ca o zonă tampon între Iuda și Asiria. Aceasta este explicația cea mai plauzibilă pentru motivul pentru care Iuda nu apare în lista lui Salmanaser cu dușmanii înfrînți în bătălia de la Qarqar și nici pe „Obeliscul Negru". Se pare că el a stat în expectativă, numai cu excepția bătăliei de la Ramot Galaad (1 Împ. 22:1-38), în timp ce Israelul și Damascul se sfîșiau reciproc. De aceea, către sfîrșitul domniei sale îndelungate el s-a simțit suficient de puternic încît să refuze cererea lui Ahazia de a participa la o expediție spre Ofir, după ce prima a eșuat (1 Împ. 22:48-49 comparat cu 2 Cron. 20:35-37). Egalitatea relativă dintre cele două regate în perioada aceasta se vede în faptul că Iehu, deși l-a omorît pe Ahazia, regele lui Iuda (2 Împ. 9:27), nu s-a aventurat să extindă campania sa anti-Baal în Iuda, iar, pe de altă parte, Atalia nu a încercat să răzbune omorîrea fiului ei.

În secolul de la urcarea lui Iehu pe tron și pînă la moartea lui Ieroboam II și Ozia, soarta lui Iuda se pare că a fost similară cu a Israelului, atît în suferință cît și în prosperitate. Probabil că prosperitatea a venit mai greu în S, iar limitările prosperității sale au fost revelate ceva mai tîrziu decît în Israel.

b. Primele campanii în străinătate

Pînă la prăbușirea Israelului, istoria lui Iuda nu este influențată de amenințări din străinătate. Invazia lui Șișac a fost ultima răbufnire a puterii antice a Egiptului pînă cînd înaintarea Asiriei a impus regatului Iuda să ia măsuri de apărare. Filistenii au slăbit atît de mult încît îi întîlnim ca agresori numai atunci cînd Iuda era foarte slab, adică, în timpul lui Ioram (2 Cron. 21:16) și Ahaz (2 Cron. 28:18). La apogeul puterii lui Hazael, cînd aproape că a distrus Israelul, Ioas a fost silit să devină tributar Damascului, dar nu pentru multă vreme. De fapt, singurele amenințări majore în perioada aceasta veneau din partea mișcărilor bruște ale nomazilor și semi-nomazilor din deșert. Zerah „Cușitul" (2 Cron. 14:9) este probabil să fi fost arab (*cf.* Gen. 10:7) și nu etiopian sau sudanez. A doua amenințare venea din partea mișcărilor bruște ale locuitorilor din stepa Transiordaniei (2 Cron. 20:1, 10).

c. Iuda și Asiria

Așa cum am spus mai sus, primele avansuri ale Asiriei se pare că nu au afectat regatul Iuda. Cînd Damascul și Israelul l-au atacat pe Ahaz (2 Împ. 16:5), a fost o ultimă încercare disperată de a uni rămășițele Apusului pentru a opri înaintarea lui Tiglat-Pileser III. Nu avem temeiuri să credem că regatul Iuda a fost amenințat de asirieni, deoarece pînă cînd au vrut să atace Egiptul ei nu au vrut să-i alarmeze prin înaintarea prematură la granița din deșert. Prin acceptarea suzeranității Asiriei Ahaz a pecetluit soarta lui Iuda. Pe de-o parte, Iuda a rămas regat vasal pînă cînd a fost prevăzută apropierea sfîrșitului Asiriei (612 î.d.Cr.); pe de altă parte, regatul Iuda a fost prins în intrigile provocate de Egipt și a avut de suferit pentru aceasta. Revolta lui Ezechia din anul 705 î.d.Cr., înăbușită de Sanherib 4 ani mai tîrziu, a făcut ca Iuda să fie doar o umbră a vechii glorii, întrucît cel puțin două treimi din populația sa a murit sau a fost dusă în robie, iar o mare parte a teritoriului său a fost pierdut. Pentru detalii, vezi J. Bright, *A History of Israel*[2], 1972, p. 282-286, 296-308; *DOTT*, p. 64-70.

d. Renașterea și căderea

O renaștere a sentimentului religios și național a avut loc în timpul domniei tînărului Iosia, la scurtă vreme după moartea lui Asurbanipal (631 î.d.Cr.), cînd slăbiciunea Asiriei era deja evidentă. Etapele reformei indicate în 2 Cron. 34:3, 8 sugerează cît de strîns se împleteau religia și politica, deoarece fiecare etapă a fost în sine o respingere a stăpînirii religioase și politice a Asiriei. La apogeul reformei în 621 î.d.Cr. Iosia era de fapt independent, deși probabil continua să figureze ca tributar față de Asiria. Cu sau fără aprobarea suzeranilor săi formali asirieni el a preluat stăpînirea provinciilor asiriene Samaria și Galilea de E (2 Cron. 34:6) și nu încape îndoială că a recuperat teritoriul pe care l-a pierdut Ezechia ca pedeapsă pentru rebeliunea sa. Nu există nici o dovadă credibilă cu privire la faptul că atacurile sciților, care au contribuit atît de mult pentru a da Asiriei lovitura mortală, ar fi afectat sau ar fi ajuns pînă în Iuda.

Nu există nici un indiciu că Iosia s-ar fi opus expediției Faraonului Psammetichus care a mers în ajutorul Asiriei în 616 î.d.Cr., dar cînd Faraonul Neco a repetat expediția în 609 î.d.Cr. Iosua a considerat că în noua situație internațională singura lui șansă de a menține independența regatului Iuda era să lupte, dar el a murit în bătălia de la Meghido care a urmat. Nu există nici o dovadă care să sugereze că el ar fi acționat în alianță cu *Babilonul care era în ascensiune, deși această posibilitate nu trebuie respinsă.

Egiptul și-a marcat victoria prin detronarea fiului lui Iosia, Ioahaz, și înlocuirea lui cu fratele său Ioiachim, care însă a trebuit să accepte suzeranitatea babiloniană la scurtă vreme după victoria lui Nebucadnețar la Carchemiș (605 î.d.Cr.) (Dan. 1:1; 2 Împ. 24:1). În anul 601 î.d.Cr. Nebucadnețar a fost oprit de Neco în bătălia din apropiere de frontiera egipteană și în urma retragerii la Babilon Ioiachim s-a răzvrătit. Iuda a fost devastat de trupele babiloniene și de dările impuse (2 Împ. 24:2). Ioiachim a murit în obscuritate în luna decembrie a anului 598 î.d.Cr., mai înainte ca să primească pedeapsa deplină pentru rebeliunea sa, iar Ioiachin, fiul său în vîrstă de 18 ani, a predat Ierusalimul lui Nabucadnețar în 16 martie 597 î.d.Cr..

Unchiul său Zedechia a devenit ultimul rege al lui Iuda, dar s-a răzvrătit în 589 î.d.Cr. În luna ianuarie a anului 588 î.d.Cr. armatele babiloniene erau în fața zidurilor Ierusalimului. În iulie 587 î.d.Cr. zidurile au fost străpunse și Zedechia a fost prins și a avut parte de soarta unui trădător (2 Împ. 25:6-7); o lună mai tîrziu cetatea a fost arsă iar zidurile au fost rase de pe fața pămîntului.

e. Religia în timpul Monarhiei

Religia populară din Iuda probabil că a fost la fel de degradată ca și cea din Israel datorită conceptelor din religia naturală, dar izolarea relativă și deschiderea către deșert a făcut să fie mai puțin influențată de formele religioase canaanite. Lipsa unor sanctuare (păgîne) majore - ne sînt cunoscute numai cele de la

931/30-913 Roboam
913-911/10 Abiam
911/10-870/69 Asa (Co-regent 873/72-870/69)
870/69-848 Iosafat (Co-regent 853-848)
848-841 Ioram
841 Ahazia
841-835 Atalia
835-796 Ioas
796-767 Amatia (Co-regent 791/90-767)
767-740/39 Azaria (Co-regent 750-740/39)
740/39-732/31 Iotam (Co-regent 735-732/31)
732/31-716/15 Ahaz (Co-regent 729-716/15)
716/15-687/86 Ezechia (Co-regent 696/95-687/86)
687/86-643/42 Manase
643/42-641/40 Amon
640/39-609 Iosia
609 Ioahaz
609-597 Ioachim
597 Ioachin
597-587 Zedechia

Perioadele de domnie ale regilor lui Iuda.

Hebron și Beerșeba, și Gabaon, în Beniamin - a mărit influența Ierusalimului și a Templului lui Solomon. Este îndoielnic că vreun rege al lui Israel ar fi putut încerca reforme centralizatoare ca și cele ale lui Ezechia și Iosia. Legămîntul davidic (2 Sam. 7:8-16), mai mult decît atmosfera generală din „Cornul fertil", a făcut ca regele să fie liderul necontestat al religiei naționale, chiar dacă nu îi era permis să îndeplinească funcții cultice (2 Cron. 26:16-21).

Puterea regelui putea fi folosită pentru bine, ca în cazul reformelor, dar cînd politica națională părea să ceară acceptarea închinării la Baal, ca în vremea lui Ioram, Ahazia și Atalia, sau recunoașterea zeităților astrale asiriene, ca în vremea lui Ahaz și Manase, nu exista nici o forță suficient de puternică să se împotrivească voinței regale. Autoritatea regală în probleme de religie ar fi putut ajuta de asemenea ca să facă din cultul oficial un simplu ritual exterior.

f. Exilul (597-538 î.d.Cr.)
În afară de un număr necunoscut de oameni de rînd destinați sclaviei, Nebucadnețar a deportat crema populației în anul 597 î.d.Cr. (2 Împ. 24:14; Ier. 52:28; diferența dintre numere se datorează fără îndoială faptului că sînt luate în considerare categorii diferite de prizonieri). Puțini dintre aceștia, inclusiv familia regală, au devenit „oaspeți" ai lui Nebucadnețar în Babilon; alții, de ex. Ezechiel, au fost așezați în comunități din Babilonia unde se pare că au avut libertate deplină, cu excepția libertății de a-și schimba domiciliul; meșteșugarii au devenit parte din forța de muncă mobilă folosită de Nebucadnețar pentru construcții. Distrugerea Ierusalimului a adăugat la numărul general al prizonierilor (2 Împ. 25:11) și Ier. 52:29 arată că a existat un alt grup destinat deportării. Omorîrea lui Ghedalia, pe care Nebucadnețar l-a făcut guvernator al lui Iuda, a dus la o fugă în masă în Egipt (2 Împ. 25:25-26; Ier. 41:1-43:7). Această fugă, la rîndul ei, a fost urmată în 582 î.d.Cr. de o altă deportare în Babilon care a avut, evident, un caracter punitiv (Ier. 52:30).

Ca rezultat al deportării și refugierii, țara lui Iuda a rămas practic nelocuită (vezi W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*[2], 1954, p. 140-142). Se pare că teritoriul de la S de linia dintre Bet-Țur și Hebron a fost separat de regatul Iuda în 597 î.d.Cr.; în acest teritoriu s-au mutat treptat edomiții. Ca urmare, această zonă a fost pierdută de Iuda pînă cînd a fost cucerită de Ioan Hyrcanus după anul 129 î.d.Cr., cînd populația a fost iudaizată în mod forțat. Restul teritoriului a fost pus sub conducerea guvernatorului Samariei și a fost păstrat în mod deliberat practic nelocuit; nu există nici o dovadă de infiltrare a altor popoare. Se poate presupune că Nebucadnețar a intenționat să urmeze practica normală asiro-babiloniană de a aduce coloniști din alte ținuturi cucerite (*cf.* 2 Împ. 17:24), dar pentru un motiv oarecare nu a făcut lucrul acesta.

V. Iuda în perioada post-exilică
a. Restaurarea
Babilonul a căzut în mîinile lui Cirus în 539 î.d.Cr. și în anul următor el a poruncit reconstruirea Templului din Ierusalim (Ezra 6:3-5); el a permis de asemenea celor deportați și urmașilor lor să se întoarcă (Ezra 1:2-4). Lista numelor din Ezra 2, cuprinzînd în total

vreo 43.000 de persoane, se poate să se refere la perioada 538-522 î.d.Cr., dar nu există motive temeinice pentru a pune la îndoială că a existat o reacție imediată și semnificativă la decretul lui Cirus.

Șeșbațar, un membru al familiei regale a lui David, pare să fi fost trimisul lui Cirus însărcinat cu supravegherea reconstruirii Templului; el s-a întors (sau a murit?) după punerea temeliilor (Ezra 5:14, 16). Nu există nici o dovadă că regatul Iuda ar fi fost separat politic de districtul Samariei pînă în vremea lui Neemia; titlul de „guvernator" dat lui Șeșbațar este o redare prea specifică a termenului *pĕhâ*. Se pare că Zorobabel, care probabil că a fost moștenitorul firesc al casei regale, nu a deținut nici o funcție oficială, iar titlul *pĕhâ* din Hag. 1:1; 2:21 este probabil un titlu onorific; trebuie remarcat că el nu apare în Ezra 5:3-17. În deceniile care au urmat alți lideri evrei numiți de perși au purtat titlul de *pĕhâ*.

Pe vremea lui Ezra, în a doua jumătate a secolului al 4-lea, a devenit evident pentru cei mai mulți că independența politică și restaurarea monarhiei davidice nu mai era decît o speranță pentru viitorul îndepărtat. Ezra i-a transformat pe evrei dintr-un stat național într-o „biserică", făcînd din respectarea Torei scopul existenței lor. Lipsa de însemnătate politică a Iudeii sub stăpînirea persană și condițiile relativ pașnice din țară au favorizat instruirea consecventă a maselor pentru a cunoaște Tora. Singura tulburare politică din această perioadă se poate să fi fost cauzată de o deportare în Babilon și Hyrcania, deși mulți se îndoiesc (*cf.* Jos. *Contra Apionem*, 1. 194).

b. Sfîrșitul lui Iuda

Campaniile lui Alexandru cel Mare au afectat prea puțin Iudeea, dar întemeierea de către el a cetății Alexandria a constituit un centru pentru regruparea în apus a evreilor împrăștiați în mare parte în mod voluntar, centru care avea să rivalizeze curînd cu cele din Babilon și Persia ca număr și care avea să le întreacă prin bogăția și influența sa. Împărțirea imperiului lui Alexandru între generalii săi a făcut ca Palestina să devină cîmpul de bătălie între Siria și Egipt. Pînă în anul 198 î.d.Cr. a fost de obicei în mîinile Ptolemeilor egipteni, iar apoi a făcut parte din Imperiul Seleucid sirian.

Extravaganța claselor superioare elenizate din Ierusalim, în mare parte preoți, și eforturile neechilibrate ale lui Antiochus Epiphanes (175-163 î.d.Cr.) de a eleniza imperiul său - care l-au făcut să interzică tăierea împrejur precum și respectarea sabatului și de asemenea să ceară închinarea la zeitățile grecești - a creat o alianță între zelul religios și naționalismul latent. Pentru prima oară din vremea lui Iosia evreii au obținut mai întîi autonomia religioasă și apoi libertatea politică (140 î.d.Cr.). În anul 76 î.d.Cr. granițele lor se întindeau practic pînă la limitele tradiționale, de la Dan la Beerșeba. Cu privire la această ascensiune meteorică și prăbușire bruscă, vezi *ISRAEL.

Cînd romanii au distrus ultimele vestigii de independență politică în anul 70 d.Cr. și în special după înfrîngerea revoltei lui Bar-Kokhba în 135 d.Cr., Iudeea a încetat să mai fie o țară iudaică, dar numele Iuda - conținut în numele locuitorilor, iudei - a devenit titlul tuturor celor împrăștiați în lume și care respectau legea lui Moise, indiferent de originea lor tribală sau națională.

BIBLIOGRAFIE. Descoperirile arheologice au făcut ca majoritatea abordărilor acestui subiect să fie considerate depășite într-o măsură mai mică sau mai mare. John Bright, *A History of Israel*[2], 1972, face o prezentare actuală și echilibrată a celor mai importante scrieri. Vezi A. R. Millard, „The Meaning of the Name Judah", *ZAW* 86, 1974, p. 246 ș.urm. Cu privire la textul cărților *Regilor*, vezi J. A. Montgomery și H. S. Gehman, *The Books of Kings, ICC,* 1951. Pentru texte extra-biblice care menționează Iuda, vezi J. B. Pritchard, *ANET*[3], 1969; și *DOTT*. Pentru perioada post-exilică, vezi W. O. E. Oesterley, *A History of Israel*, 2, 1932; F. F. Bruce, *Israel and the Nations*, 1963.

H.L.E.

IUDA. **1.** Fratele Domnului (Mat. 13:55 - Marcu 6:3). Probabil că este autorul Epistolei lui *Iuda, care se numește pe sine „fratele lui Iacov" (*FRAȚII DOMNULUI).

2. Fiul lui Iacov și unul dintre Cei Doisprezece (Luca 6:16), numit de asemenea Levi (Mat. 10:3) și Tadeu (Marcu 3:18), care i-a pus lui Isus o întrebare în camera de sus (Ioan 14:22). Unii consideră că acesta este autorul Epistolei lui Iuda.

3. Cu privire la Iuda Iscarioteanul, vezi articolul respectiv.

4. Galileanul care a instigat o revoltă împotriva romanilor (Fapt. 5:37). Josephus spune că a fost născut în Gamala (*Ant.* 18. 3) și plasează revolta lui în anul 6 d.Cr. *Quirinius i-a înfrînt pe rebeli și Iuda a fost omorît. **5.** Un evreu în a cărui casă din Damasc a locuit Pavel (Fapt. 9:11). **6.** Un proroc supranumit Barsaba, care a fost ales alături de Sila de către liderii bisericii din Ierusalim ca să însoțească pe Pavel și pe Barnaba la Antiohia, pentru a comunica decizia apostolilor cu privire la tăierea împrejur (Fapt. 15:22-33).

IUDA ISCARIOTEANUL.

I. Numele și originea

În listele sinoptice cu cei Doisprezece pe care Isus i-a chemat „să fie cu El" (Marcu 3:14) numele lui Iuda apare întotdeauna ultimul și este însoțit de obicei de o descriere care îl stigmatizează (*de ex.*, „care L-a vîndut", Marcu 3:19; Mat. 10:4; Luca 6:16; *cf.* Ioan 18:2, 5). Am putea compara cazul lui cu cel al lui Ieroboam I, din VT, care este menționat cu oroare ca și „cel care a făcut pe Israel să păcătuiască".

Termenul „iscarioteanul" însoțește numele lui, în textele sinoptice și în Ioan 12:4; în timp ce în celelalte pasaje Ioanine tradiția textuală arată variații considerabile, tatăl lui Iuda fiind numit Simon (Ioan 6:71; 13:2, 26), *iar termenul Iscarioteanul fiind explicat* prin completarea *apo Karyotou* (în anumite variante ale textului din 6:71; 12:4; 13:2, 26; 14:22). Aceste informații suplimentare oferite de Ioan pot confirma derivarea numelui „Iscarioteanul" de la ebr. *'îš qᵉrîyot*, „un bărbat din Cheriot". Cheriot este situat în Moab, potrivit cu Ier. 48:24, 41; Amos 2:2; există însă o altă identificare posibilă, Cheriot-Hețron (Ios. 15:25) care este la 19 km S de Hebron. Această explicare geografică a numelui „Iscarioteanul" este de preferat față de aceea sugerată de Schulthess și O. Cullmann (*The State in the New Testament*, E.T. 1957, p. 15 ș.urm.),

care consideră că numele derivă de la *sikarios*, „asasin“, într-o formă aramaicizată a cuvîntului, *'isqaryā'ā* (*cf.* Fapt. 21:38).

II. Viața lui

În grupul apostolilor Iuda a fost casierul (Ioan 13:29), iar un alt text ioanin vorbește despre el ca un hoț (12:6) în temeiul faptului că „fura“ (șterpelea) banii care îi erau încredințați. Acest sens al verbului „a lua“, folosit în 12:6, este atestat în papirusuri (vezi A. Deissmann, *Bible Studies*, E.T. 1901, p. 257).

Ultimele scene din relatarea Evangheliei sînt umbrite de trădarea acestuia care era „unul din cei doisprezece“, cum este numit adesea (Marcu 14:10; *cf.* 14:20; Ioan 6:71; 12:4). El a criticat acțiunea Mariei, care a uns picioarele Învățătorului cu mirul scump (Ioan 12:3-5). Comentariul evanghelistului este menit să scoată la lumină avariția lui Iuda, care nu a văzut în prețul mirului nimic din frumusețea faptei pe care a lăudat-o Isus (Marcu 14:6) ci numai un mijloc prin care puteau fi mărite fondurile apostolilor, și astfel propriul său buzunar. Chiar și acest motiv a fost învăluit într-o pledoarie falsă că banii ar fi putut fi dați pentru ajutorarea săracilor. Astfel, la lăcomie este adăugată și perfidia. Imediat după acest incident din Betania el s-a dus la marii preoți ca să-L trădeze pe Domnul (Mat. 26:14-16; Marcu 14:10-11; Luca 22:3-6). Marcu menționează în cuvinte simple trădarea și adaugă că preoții i-au promis bani.

Matei menționează suma, care se poate să fi fost o arvună a plății totale (cu o aluzie implicită la Zah. 11:12 și poate la Exod. 21:32; *cf.* Mat. 27:9). Luca dă o semnificație profundă faptului cînd spune că Satan a intrat în trădător și l-a inspirat la păcatul acela infam (*cf.* Ioan 13:2, 27). Toți evangheliștii sinoptici sînt de acord că Iuda a hotărît să aștepte un prilej potrivit ca să-L dea pe Isus în mîinile dușmanilor Săi „pe ascuns“, adică, prin vicleșug (pentru această redare în Luca 22:6; Marcu 14:1-2, vezi J. Jeremias, *The Eucharistic Word of Jesus*[2], E.T. 1966, p. 72).

Prilejul acela s-a ivit în seara cînd Isus i-a adunat pe Cei Doisprezece în camera de sus (Marcu 14:17 ș.urm. și textele paralele); acest fapt este perpetuat în tradiția eucharistică a bisericii care datează din vremea Sf. Pavel (1 Cor., 11:23: „în noaptea în care a fost vîndut“). Domnul, cu o percepție profetică, prevede acțiunea trădătorului a cărui prezență la masă era cunoscută. În relatarea lui Marcu Iuda nu este menționat pe nume și se pare că a existat o nedumerire generală cu privire la identitatea trădătorului. Conversația din Mat. 26:15 și dialogul constînd din întrebări și răspunsuri poate fi interpretat că a avut loc în șoaptă, în timp ce relatarea lui Ioan păstrează amintirea directă a întrebării ucenicului preaiubit și acțiunea lui Isus cu azima de Paște, amîndouă lucrurile fiind făcute în mod tainic. În orice caz, acesta este ultimul apel al Domnului la Iuda - și ultimul refuz al trădătorului. (Vezi F. C. Fensham, „Judas Hand in the Bowl and Qumran“, *RQ* 5, 1965, p. 259-261, cu privire la respingerea lui Isus de către Iuda.) După aceea Satan a luat în stăpînire pe cel care a devenit prizonierul său; și Iuda a ieșit afară în întuneric (Ioan. 13:27-30).

Planul aranjat dinainte pentru arestarea lui Isus a fost dus la îndeplinire. Secretul pe care l-a trădat Iuda a fost în mod evident, locul de întîlnire în aceea noapte din Ghetsimani; Domnul nostru era în rugăciune acolo și a venit un grup de soldați, conduși de Iuda (Marcu 14:43). Semnul de identificare a fost ironia supremă. „Cel pe care-L voi săruta, acela este“ și cu aceasta lucrarea trădătorului s-a încheiat.

Ultimele capitole din viața lui Iuda sînt marcate de dificultăți. Scriptura vorbește despre remușcarea lui patetică, dar singurul evanghelist care relatează acest lucru este Matei (27:3-10). La această relatare a agoniei remușcării și sinuciderii trebuie adăugată relatarea din Fapt. 1:18-19; de asemenea, pentru a completa dovezile, poate fi adăugată și mărturia grotescă a lui Papias, Frag. 3, păstrată de Apollinarius din Laodicea. Acest ultim text poate fi găsit în seria *Ancient Christian Writers*, 6, tradusă și comentată de J. A. Kleist, ed. 1957, p. 119. Papias relatează că trupul lui Iuda s-a umflat (aceasta este o traducere posibilă în Fapt. 1:18 unde citim că a căzut „cu capul în jos“- vezi Arndt, s.v. *prēnēs*) și a murit chiar pe pămîntul său. Au fost făcute diferite încercări de armonizare (de ex. sugestia lui Augustin că funia s-a rupt și Iuda a murit din cauza căzăturii, ca în Fapt. 1:18, îmbinînd în felul acesta relatările din Matei și Faptele). Dar și mai zguduitoare decît detaliile grotești ale acestor relatări este verdictul simplu și aspru din Fapt. 1:25: „Slujba și apostolia aceasta, din care a căzut Iuda, ca să meargă la locul lui“. Apostolul a devenit un apostat și a mers la destinul păstrat pentru un asemenea om.

III. Caracterul

Textul de mai sus ridică întrebări cu privire la adevăratul caracter al lui Iuda. Dacă „locul lui“ înseamnă locul pe care și l-a ales singur, ce l-a condus la acest destin îngrozitor? Cum putem împăca această afirmație cu acele pasaje care ne dau impresia că el a fost hotărît dinainte ca să îndeplinească rolul de trădător, care spun că Isus l-a ales, știind că avea să-l trădeze, că l-a pecetluit de la bun început cu caracterul inexorabil al „fiului pierzării“ (Ioan 17:12)? Studiile psihologice sînt neconclusive și nu sînt de mare folos. Iubirea de bani; invidia față de ceilalți ucenici; teama de rezultatul inevitabil al lucrării Învățătorului care l-a determinat să devină acuzator al lui Isus ca să-și scape propria piele; o intenție entuziastă de a-L forța pe Cristos să arate cine este și să-L facă să Se proclame Mesia - faimoasa reconstituire a lui de Quincey; un spirit de amărăciune și răzbunare care s-a născut atunci cînd speranțele lumești au fost zdrobite și cînd dezamăgirea s-a transformat în dispreț iar disprețul s-a transformat în ură - toate aceste motive au fost sugerate. Probabil că ar trebui să enunțăm trei principii călăuzitoare preliminare pentru orice asemenea considerații. 1. Nu ar trebui să punem la îndoială sinceritatea chemării Domnului. La început, Isus l-a privit ca pe un potențial urmaș și ucenic. Nici o altă presupunere nu este în armonie cu caracterul Domnului și cu apelurile Sale repetate către Iuda. 2. Precunoașterea Domnului nu subînțelege predestinarea, că adică Iuda a trebuit în mod inexorabil să devină trădătorul. 3. Iuda nu a fost niciodată cu adevărat un urmaș al lui Cristos. El a căzut de la apostolie, dar (din cîte putem spune) el nu a avut niciodată o relație sinceră cu Domnul Isus. Astfel, el a rămas „fiul pierzării“ care a fost pierdut pentru că nu a fost niciodată „mîntuit“. Cel mai înalt titlu pe care l-a folosit pentru Cristos a fost „Rabbi“ (Mat. 26:25) și nu L-a numit niciodată „Domnul“. Iuda apare pe scena Scripturii ca un avertisment îngrozitor pentru urmașul nehotărît al

lui Isus, care merge după Isus dar care nu este părtaş la spiritul Lui (*cf.* Rom. 8:9b); el apare în relatarea Evangheliei ca un „om condamnat şi blestemat" pentru că a ales calea aceasta, iar Dumnezeu i-a confirmat alegerea aceea groaznică.

BIBLIOGRAFIE. Dificultăţile asociate cu diferite detalii legate de moartea lui Iuda sînt discutate în BC, 1.5, p. 22-30; *cf.* Arndt, loc. cit. şi s.v. „Ioudas", 6; K. Luthi, *Judas Iskarioth,* 1955; D. Haugg, *Judas Iskarioth in den neutestamentalichen Berichten,* 1930; J. S. Stewart, *The Life and Teaching of Jesus Christ,* 1933, p. 166-170; P. Benoit, articolul „La mort de Judas" în colecţia de scrieri *Exégèse et Théologie,* 1961; B. Gärtner, *Iscariot,* E.T. 1971. R.P.M.

IUDA, EPISTOLA LUI. Una dintre *„Epistolele generale".

I. Schiţa conţinutului

Epistola poate fi împărţită în cinci părţi:

a. Salut (v. 1-2).

b. Scopul scrierii lui Iuda (v. 3-4).

c. Demascarea învăţătorilor falşi şi prevestirea pedepseilor (v. 5-16).

d. Îndemn pentru creştini (v. 17-23).

e. Doxologie (v. 24-25).

II. Autorul, data scrierii şi canonicitatea

Autorul acestui tractat scurt se identifică pe sine ca „Iuda, robul lui Isus Cristos şi fratele lui Iacov". În biserica primară a existat un singur Iacov care putea fi descris în felul acesta fără să fie nevoie nici o altă clarificare - „Iacov, fratele Domnului" (cum este numit în Gal. 1:19). Acest fapt sugerează că avem de a face cu Iuda, care este enumerat printre fraţii lui Isus menţionaţi în Mat. 13:55 şi Marcu 6:3, Iuda ai cărui nepoţi - potrivit lui Hegesippus - au fost interogaţi de Domiţian şi eliberaţi atunci cînd acesta a fost informat că fac parte din familia lui David (Eusebius, *EH* 3.19-20). Data scrierii nu poate fi stabilită cu certitudine; în mod tentativ poate fi plasată în a doua jumătate a secolului 1 d.Cr., după căderea Ierusalimului (v. 17 se referă la apostoli la timpul trecut). Epistola este menţionată către sfîrşitul secolului al 2-lea în lista Muratoriană şi în altă parte; probabil că există aluzii la ea în secolul acela, în *Didache* şi în *Păstorul de Hermas.* Deşi canonicitatea ei a fost controversată multă vreme, putem fi bucuroşi că în cele din urmă a fost acceptată, deoarece (aşa cum spune Origen) „deşi constă din numai cîteva rînduri, este plină de cuvinte puternice ale harului ceresc".

III. Ocazia şi scopul scrierii

Iuda a intenţionat să scrie un alt tratat, cu privire la „mîntuirea noastră de obşte", dar s-a văzut obligat să adopte o temă mai controversată pentru a apăra cu tărie credinţa apostolică. Această apărare a devenit necesară datorită înaintării alarmante a gnosticismului incipient în cercurile creştine căruia i se adresează Iuda - în cazul acesta nu este vorba de o învăţătură ascetică de felul celei atacate de Pavel în Coloseni, ci de una antinomiană care se poate să fi făcut apel la învăţătura lui Pavel despre libertatea creştină, dar carea răstălmăcit acea libertate în libertinism şi a folosit-o ca „o pricină să trăiască pentru firea pămîntească" (*cf.* Gal. 5:13). Lucrul acesta este sugerat de descrierea învăţătorilor falşi care „schimbă în desfrînare harul Dumnezeului nostru şi tăgăduiesc pe singurul nostru Stăpîn şi Domn, Isus Cristos" (v. 4).

IV. Argumentul Epistolei

Învăţătura falsă trebuie demascată; nu este suficient să prezinţi adevărul alături de învăţătura falsă şi să speri că fiecare va recunoaşte care este adevărul. Combaterea erorii este un aspect esenţial pentru apărarea credinţei „dată sfinţilor odată pentru totdeauna" (v. 3).

Condamnarea acestor învăţători falşi a fost proclamată în vechime. Judecata lui Dumnezeu, chiar dacă întîrzie, vine cu siguranţă şi odată executată este eternă. Lucrul acesta se vede în exemplul israeliţilor neascultători care au murit în pustie (*cf.* 1 Cor. 10:5; Evr. 3:17; este evident că această idee a fost larg răspîndită în „tipologia" creştină primară), al îngerilor răzvrătiţi din Gen. 6:1-4, al cetăţilor din cîmpie (*cf.* Gen. 19). la fel ca şi aceste prototipuri, învăţătorii falşi sfidează autoritatea constituită prin voia divină, spre deosebire de arhanghelul Mihail care nu a folosit cuvinte jignitoare nici chiar la adresa diavolului (v. 8-10). (Clement şi Origen ne spun că disputa dintre Mihail şi diavol a fost relatată în *Înălţarea lui Moise,* dar partea din această lucrare care relatează incidentul nu se mai păstrează.) Exemplele lui Cain, Balaam şi Core ilustrează de asemenea lecţia condamnării pentru aceşti urmaşi ai lor din zilele de pe urmă (v. 11).

Învăţătorii falşi introduc tulburare şi ocară în părtăşia bisericii, chiar la mesele de dragoste; ei sînt păstori care se hrănesc numai pe ei înşişi şi nu turma („guri oarbe", ca să folosim expresia lui Milton), nori care întunecă soarele dar care nu aduc ploaie răcoritoare, pomi care produc numai fructe de la Marea Moartă (v. 12). Ei sînt lipsiţi de efect în lucrarea lor, ca şi valurile tumultoase a căror furie se mistuie în spumă; ei sînt stele rătăcitoare, ieşite din orbitele lor şi pierdute în noaptea eternă (v. 13). Judecata care îi aşteaptă pe ei la parousia a fost prevestită de Enoh (v. 14 ş.urm., *cf.* 1 Enoh 1.9).

Adevăraţii credincioşi, însă, nu trebuie să fie alarmaţi de lucrarea unor asemenea oameni, despre a căror ridicare şi cădere i-au avertizat apostolii dinainte. Credincioşii trebuie să se păzească prin edificarea lor în credinţă, prin rugăciune prin puterea Duhului, prin statornicie în părtăşia dragostei divine şi prin aşteptarea desăvîrşirii îndurării şi vieţii la arătarea lui Cristos (v. 17-21). Deşi ei trebuie să urască şi să se ferească de toţi învăţătorii falşi, trebuie să le fie milă de ei şi să-i salveze pe cei care sînt duşi în rătăcire de ei (v. 22-23).

Epistola se încheie cu o laudă la adresa lui Dumnezeu, singurul care este în stare să păzească pe poporul Său de cădere pînă cînd vor sta fără prihană „şi plini de bucurie înaintea slavei Sale".

BIBLIOGRAFIE. J. B. Mayor, *The Epistle of Jude and the Second Epistle of Peter,* 1907; M. R. James, *2 Peter and Jude,* CGT, 1912; J. Moffatt, *The General Epistles, MNT,* 1928; E. M. Sidebottom, *James, Jude and 2 Peter, NCB,* 1967; M. Green, *2 Peter and Jude, TNTC,* 1968. F.F.B.

IUDAISM.

I. Definiție

Iudaismul este religia iudeilor, spre deosebire de religia VT. Orice studiu complet al său ar trebui să înceapă în mod firesc cu chemarea lui Avraam; aceasta ar fi doar introducerea. Se consideră că iudaismul își are începuturile în exilul babilonian, dar pentru perioada pînă la anul 70 d.Cr. este preferabil ca termenul să fie rezervat pentru acele elemente care sînt modificări sau extensii ale unor concepte din VT. În lucrările germane întîlnim adesea expresia inducătoare în eroare: „iudaism tîrziu", care se referă la religia iudaică din vremea lui Cristos. Expresia este derivată din teoria conform căreia Codul Preoțesc și istoria din Hexateuh sînt scrieri din perioada exilică sau post-exilică și constituie adevăratele începuturi ale iudaismului.

Este mai corect să considerăm că iudaismul s-a dezvoltat deplin numai după distrugerea Templului în anul 70 d.Cr., iar pentru perioada de la Ezra la Cristos să folosim termenul „religie intertestamentală", cu excepția situațiilor cînd ne ocupăm de acele fenomene care au continuat după distrugerea Templului. Un motiv important pentru aceasta este că, deși creștinismul primar nu a respins și nu a ignorat toate evenimetele istorice desfășurate în cele 4 secole de după Ezra, creștinismul a întors spatele tocmai la acel element din iudaism care îl separă atît de creștinism cît și de VT, adică, atitudinea iudaismului față de Lege și interpretarea ei.

Iudaismul a ajuns la dezvoltare deplină prin anul 500 d.Cr., adică aproximativ în aceeași perioadă ca și creștinismul catolic, și la fel ca și acesta de atunci încoace a continuat să se dezvolte și să sufere modificări. Articolul de față, însă, trece numai rareori de anul 200 d.Cr., cînd conceptele principale ale iudaismului s-au clarificat prin încheierea scrierii Mișnei. Pentru perioadele mai tîrzii cititorului i se recomandă articolele despre iudaism din *ERE*, *JewE*, *EJ*, etc.

II. Naşterea iudaismului

Iudaismul a devenit inevitabil în urma reformei lui Iosia, care a atins apogeul în 621 î.d.Cr. Limitarea jertfelor legitime la Templul din Ierusalim a avut ca rezultat inevitabil detașarea treptată a religiei majorității oamenilor de sanctuar și de jertfe. Această tendință a fost întărită de Exilul babilonian, cu atît mai mult cu cît cercetările moderne sugerează că lovitura judecății divine a fost prea neașteptată pentru a permite dezvoltarea în exil a vreunei închinări formale fără sacrificii.

Exilul a fost o perioadă de așteptare a restaurării; refuzul majorității de a se întoarce în anul 538 î.d.Cr. a făcut ca o modificare a religiei lor să fie vitală dacă voiau să se păstreze ca evrei. Nu a fost suficient să fie dezvoltată o închinare fără jertfe (se pare că aceasta a apărut mai tîrziu în forma ei oficială); era nevoie de o concepție despre lume și viață care să poată fi separată complet de sanctuare. O asemenea concepție a fost găsită în Tora sau Legea lui Moise. Aceasta a fost interpretată mai puțin ca un cod de legi și mai mult ca un set de principii care ar putea fi aplicate la orice domeniu din viață și care sînt obligatorii pentru toți cei care vreau să fie cunsocuți ca „iudei". (Tora înseamnă „învățătură" și nu „lege".) Ezra a fost adevăratul „Părinte al iudaismului", deoarece el s-a întors din Babilon ca să introducă și să impună nu o lege nouă ci un mod nou de respectare a legii vechi.

Secolele care au urmat au fost martore la opoziție hotărîtă împotriva politicii lui Ezra din partea preoților bogați și a altora, care în timpul domniei lui Antiochus Epiphanes (175-163 î.d.Cr.) erau liderii elenizatorilor. Majoritatea oamenilor de rînd (*'am hā-'āreṣ*) au încercat să păstreze sensul clar al Torei. În *Diaspora* din V a avut loc o asimilare crescîndă a modului de gîndire grec, la care a contribuit interpretarea predominant alegorică a Scripturii.

Următoarea piatră de hotar în dezvoltarea iudaismului a constituit-o elenizarea preoților de frunte din Ierusalim și degenerarea care a urmat în rîndurile preoților-regi Hasmonei biruitori (în special Alexandru Iannaeus). Închinarea la Templu pentru oamenii evlavioși a devenit mai mult o datorie decît o bucurie. În timp ce membrii comunității de la Qumran par să-și fi întors spatele spre Templu, pînă cînd Dumnezeu avea să-l curățe de preoții nedemni, *fariseii au acordat un rol mai mare sinagogii, aceasta reprezentînd mijlocul principal de a aduce închinare lui Dumnezeu și de descoperire a voii Lui prin studierea Torei. Ca urmare, pe vremea lui Cristos, existau cîteva sute de sinagogi chiar în Ierusalim.

Deși distrugerea Templului în anul 70 d.Cr. a venit ca un șoc pentru farisei și admiratorii lor, ei au fost pregătiți pentru acest lucru datorită pîngăririi frecvente a Templului în diferite moduri începînd din vremea lui Antiochus Epiphanes, iar religia lor concentrată asupra sinagogii s-a putut adapta repede la condițiile noi, cu atît mai mult cu cît celelalte grupuri religioase au fost distruse sau și-au pierdut puterea. Prin anul 90 d.Cr. liderii fariseilor, rabinii, s-au simțit suficient de puternici încît să-i excludă din sinagogă pe cei pe care-i considerau eretici (mînîm), inclusiv pe creștinii evrei. Prin anul 200 d.Cr., după o luptă crîncenă, i-au forțat pe *'am hā-'āreṣ* să se conformeze, dacă voiau să fie considerați iudei. De atunci încolo, pînă cînd iudaismul a început să fie influențat de gîndirea modernă, termenii de iudeu și cel de iudaism normativ, rabinic de iudaism ortodox sau tradițional au fost în esență echivalenți.

Ar trebui remarcat că, deși fariseii au fost întotdeauna un grup minoritar, nu trebuie să fim surprinși de triumful concepțiilor lor. Deși au fost adesea lipsite de popularitate, concepțiile lor au părut să fie cea mai logică adaptare a VT la scena post-exilică și au devenit proprietate comună prin folosirea lor abilă în sinagogă.

III. Doctrinele iudaismului

Ar trebui să fie clar pentru cititorul NT că, oricît de puternice au fost ciocnirile între Cristos și Pavel, pe de-o parte, și principalii lor oponenți, pe de altă parte, domeniul de conflict a fost delimitat foarte precis. Ambele tabere acceptau aceeași Scriptură - spre deosebire de saduchei - și, cel puțin la suprafață, interpretau Scripturile în același fel. S-a recunoscut de multă vreme că există o similaritate profundă între învățătura lui Cristos și cea a rabinilor din vechime, iar descoperirea manuscriselor de la Qumran a grăbit recunoașterea faptului că influența elenismului asupra NT este de importanță secundară. Prin urmare, este suficient să spunem aici că o mare parte a doctrinei iudaismului nu se deosebește semnificativ de aceea a VT sau de aceea a creștinismului conservator.

Prin urmare, se poate spune că în problemele care nu sînt menționate aici nu au existat diferențe esențiale pînă în anul 500 d.Cr. Totuși, trebuie să ținem cont că lupta îndelungată a iudaismului de a supraviețui în fața creștinismului biruitor a dus adesea la o deplasare semnificativă a accentelor, fapt care reduce domeniul de concordanță aparent.

a. Israel

De importanță fundamentală pentru iudaism este existența și chemarea Israelului, apartenența la acesta obținîndu-se în principal prin naștere, deși prozeliții erau de obicei acceptați. Prozeliții erau considerați născuți în poporul lui Dumnezeu prin tăiere împrejur, botez și aducerea de jertfe. Nu există nici o dovadă despre interpretarea doctrinei VT despre „rămășița" (lui Israel). Aforismul: „Întreg Israelul are o parte în lumea viitoare" era general acceptat- apostazia (un termen elastic) era considerată de obicei ca singurul lucru care poate sta în calea acestui fapt.

În Israel toți israeliții erau priviți ca frați. Deși distincțiile naturale din societate nu au fost contestate niciodată, înaintea lui Dumnezeu rangul depindea de cunoașterea și împlinirea Torei. Prin urmare, în serviciile de la sinagogă singurele calități cerute pentru a ocupa o poziție de conducere erau evlavia, cunoașterea și capacitatea de a conduce. Rabinii nu erau preoți sau pastori, iar „ordinarea" lor era o simplă recunoaștere a faptului că ei cunosc Tora și că au dreptul să acționeze ca judecători. Ei erau pur și simplu oameni care cunoșteau Tora suficient de bine încît să-i poată învăța pe alții, iar pentru ca un om să devină rabin era suficientă recunoașterea lui de către cîtiva rabini sau, în cazuri excepționale, de către comunitatea locală.

Femeia era considerată inferioară față de bărbat, deoarece ea se afla sub autoritatea soțului ei și nu putea să îndeplinească anumite lucruri prescrise în Tora. Dar în mod fundamental iudaismul a susținut întotdeauna adevărul din Gen. 2:18 și a respectat demnitatea esențială a femeii.

b. Învierea

Deși mai tîrziu, sub influența creștinismului și a filozofiei grecești, iudaismul și-a dat asentimentul reținut la doctrina nemuririi sufletului, a rămas întotdeauna suficient de fidel spiritului VT pentru a considera că învierea trupului este necesară pentru o adevărată viață după moarte. Textul din 2 Tim. 1:10 nu este o tăgăduire a speranței învierii din iudaism deoarece, spre deosebire de credința creștină bazată pe învierea lui Cristos, doctrina învierii în iudaism a fost dedusă din puținele indicații din VT și a fost definitivată în vremea de oprimare spirituală de care au avut parte cei evlavioși începînd cu perioada lui Antiochus Epiphanes.

A fost făcută o distincție clară între *'olām ha-zeh* („această lume") și *'ôlām ha-bā* („lumea viitoare"), aceasta din urmă fiind considerată întotdeauna ca fiind legată de pămîntul acesta (cu excepția membrilor mai elenizați din Diaspora din V). Legătura între aceste două lumi era făcută de „Zilele lui Mesia", considerată întotdeauna ca o perioadă limitată de timp.

c. Tora

Se pare că fariseii au ocupat o poziție de mijloc între saduchei, care respingeau autoritatea (dar nu neapărat și valoarea) cărților profetice, și membrii comunității legămîntului de la Qumran, care le acordau o autoritate mare cînd erau în mîinile unui vorbitor competent.

Fariseii le priveau ca pe niște comentarii de inspirație divină asupra Torei, Pentateuhului, care era pentru ei revelația perfectă și finală a voii lui Dumnezeu. Motivul lor principal pentru respingerea lui Cristos și faptul că ei au cerut un semn de la El se pare că s-a datorat faptului că El a făcut apel la autoritatea încredințată Lui și nu la autoritatea lui Moise.

Rabinii au înălțat atît de mult rolul și valoarea Torei încît respectarea ei a devenit explicarea și justificarea existenței lui Israel. Abia mai tîrziu, cînd iudaismul a fost confruntat cu o biserică triumfătoare pe plan politic, Tora a primit o poziție cosmică și o existență înainte de crearea lumii, așa încît să poată avea în iudaism rolul pe care Cristos îl are în creștinism. Este ușor să înțelegi de ce Pavel, cu doctrina sa conform căreia legea scoate la lumină grozăvia păcatului, a fost întotdeauna supărătoare pentru evreii ortodocși.

În iudaism, însă, Pentateuhul este numai *tôrâ še-bik^e tāb* (Tora scrisă). Dacă respectarea Torei trebuia să devină preocuparea personală a fiecărui evreu evlavios și dacă prevederile ei trebuiau să fie extinse pentru a cuprinde toate domeniile vieții, așa încît să creeze o unitate esențială în Israel, atunci trebuie să existe un acord cu privire la principiile de abordare și exegeză. Probabil că acestea au fost stabilite în linii mari încă din vremea lui Ezra. Împreună cu unele obiceiuri din antichitatea imemorială, de ex., spălarea mîinilor, au fost atribuite tradiției care data de la Moise, de pe Mt Sinai. Aceste principii și aplicarea lor în viața de fiecare zi formează *tôrâ še-b^e 'al-peh* (Tora orală sau legea). Aceasta are autoritate la fel de mare ca și Tora scrisă, deoarece aceasta nu poate fi înțeleasă corect fără ea.

Dezvoltarea Torei orale a avut loc cam în felul următor. Tora scrisă a fost studiată pentru a găsi toate poruncile din ea; s-a calculat că sînt în total 613 - 248 pozitive și 365 negative. Acestea au fost protejate prin elaborarea unor legi noi, a căror respectare garanta respectarea poruncilor fundamentale - lucrul acesta este numit „facerea unui gard în jurul Torei". În fine, legile lărgite au fost aplicate prin analogie la toate sferele și posibilitățile vieții care puteau fi concepute.

În timp ce într-un sens Tora orală nu poate fi considerată niciodată ca fiind completă, deoarece o dată cu schimbările în civilizație apar întotdeauna situații noi la care trebuie aplicată, în general se consideră că a primit forma definitivă în Talmud și, într-o măsură mai mică în Midrașim (sing. Midraș), expunerea *('aggādâ)* oficială, în principal devoțională, a cărților VT.

*Talmudul se împarte în două părți. Mișna este o codificare a Torei orale și a fost elaborată în principal de Rabbi Yehuda ha-Nasi (cca. 200 d.Cr.). Spre deosebire de cea mai mare parte din Midrașim constă din *h^a lākâ*, adică, legi care guvernează viața și este practic un comentariu despre aspectul legal al Pentateuhului. Ghemara este un comentariu minuțios la Mișna. Nu numai că precizează aspectele neclare din Mișna ci și aruncă multă lumină asupra tuturor aspectelor iudaismului primar. Versiunea babiloniană mai lungă a fost încheiată pînă la anul 500 d.Cr, iar forma palestiniană neterminată a fost întreruptă cam cu un secol mai

devreme. Este mai corect să comparăm Talmudul cu scrierile Părinților Bisericii decît cu NT.

d. Omul și respectarea Torei
Ar fi nedrept să catalogăm iudaismul ca un simplu legalism, deși aspectul legalist avea să devină predominant. Pasajele favorite citate din Talmud pentru a dovedi legalismul sînt carcateristice pentru orice manual care caută să facă o aplicare cazuistică a legii la viața de toate zilele. Tendința spre legalism a fost temperată de insistența rabinilor asupra faptului că respectarea Torei trebuie făcută cu intenții bune *(kawwānâ)* și nu trebuie făcută de dragul Torei însăși *(lišmâ)* sau a răsplătirii pe care ar putea-o aduce. Ei au privit darea Torei ca un act suprem al harului, iar respectarea ei de către noi ar trebui să fie un răspuns al dragostei.

Un asemenea sistem este menit să pună accentul pe măsura în care reușim să respectăm Tora, nu pe măsura eșecului. Prin urmare, grozăvia păcatului „respectabil" și incapacitatea omului de a împlini voia perfectă a lui Dumnezeu erau minimalizate și această tendință a fost întărită prin încetarea jertfelor în anul 70 d.Cr. Iudaismul nu are nici o doctrină comparabilă cu doctrina creștină despre păcatul original. Este adevărat că omul este conceput ca fiind născut cu o înclinație rea *(yēṣer hā-rā)*, dar aceasta era ținută în echilibru de o înclinație bună *(yēṣer ha-ṭôḇ)* înnăscută, la fel de puternică, înclinație care este întărită prin studierea Torei ca să devină preponderentă. Această concepție foarte optimistă despre păcat și despre natura umană este întîlnită peste tot în iudaism.

Mai gravă este afirmația subînțeleasă cu privire la autonomia omului care este versat în Tora. Deși Tora revendică autoritate completă asupra lui, Dumnezeu îl lasă pe omul învățat să descopere care sînt afirmațiile ei. Aceasta a mers atît de departe încît în Talmud (*Menahot* 29b) Moise este prezentat ca fiind incapabil să înțeleagă expunerea lui Rabbi Akiba prin care acesta a descoperit lucruri la care Moise nici nu s-a gîndit că ar fi în legile sale. Pe de altă parte, poruncile directe erau ocolite uneori în mod deliberat, deoarece se considera că lucrul acesta este pentru binele comun. Cel mai bine cunoscut caz este Deut. 15:1-3 - exemplul din Marcu 7:9-13 - care nu a fost tratat în Mișna, probabil pentru că mustrarea făcută de Cristos a fost considerată justificată. Există o tendință invariabilă de a micșora povara oricărei prevederi care părea să apese prea tare masele (aceasta nu este în contradicție cu Mat. 23:4; privilegiul celui învățat este să-și folosească cunoștința pentru a ușura poverile!). Probabil că la baza acuzațiilor lui Cristos împotriva ipocriziei fariseilor stă această atitudine de siguranță și încredere în sine, întrucît ei considerau că pot controla și modela revelația voii lui Dumnezeu (vezi *FĂȚARNIC și H. L. Ellison, „Jesus and the Pharisees", *JTVI* 85, 1953). În ciuda îndemnurilor rabinice la umilință, nota din Ioan 7:49 este auzită foarte des în literatura iudaismului.

Întrucît iudaismul pune tot accentul pe slujirea lui Dumnezeu prin respectarea Torei, și toată subtilitatea sa intelectuală a fost folosită pentru a descoperi sfera deplină a poruncilor lui Dumnezeu, el s-a preocupat prea puțin de genul de dispute teologice care au constituit ruina creștinismului. Dacă un om accepta unitatea perfectă și unicitatea lui Dumnezeu, autoritatea absolută și finalitatea Torei și statutul lui Israel de popor ales și dacă același om respecta poruncile legii, el putea adopta orice teorii filozofice sau mistice ar fi vrut. Lucrul acesta este adevărat în așa măsură încît s-a susținut pe bună dreptate că termenul corect pentru a descrie iudaismul nu este ortodoxie, ci ortopraxie. Singura schismă serioasă în lumea evreiască între triumful punctului de vedere fariseic și vremurile moderne a fost schisma Karaiților (secolul al 8-lea) și aceasta s-a referit la principiile de interpretare a Torei.

Dezvoltarea istorică a iudaismului l-a protejat în mare măsură de influența greacă în perioada cea mai critică. Ca urmare, a păstrat un echilibru mai clar între individ și societate decît se poate vedea în mare parte din practica creștină.

*e. *Mesia*
Deși au existat puncte de vedere diferite, în iudaismul de pînă la anul 200 î.d.Cr. nu există nici un element supranatural în Mesia. El este mai întîi marele eliberator de sub opresiunea străină și apoi Cel care impune adevărata respectare a Torei. Zilele lui Mesia sînt perioada de legătură cu lumea viitoare, dar este o perioadă limitată în timp. Pentru un sumar al concepției, vezi J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 1956, partea 3-a.

f. Doctrina despre Dumnezeu
Orice antologie a afirmațiilor rabinice despre Dumnezeu va arăta repede că în marea majoritate a cazurilor afirmațiile sînt fidele revelației din VT. Ele diferă de conceptul creștin în principal în următoarele aspecte. Întrucît o lume viitoare pe pămînt nu implică un contact atît de apropiat cu Eternul ca și concepția unei lumi viitoare cerești, există mai puțină preocupare față de implicațiile sfințeniei absolute a lui Dumnezeu. Întrucît se pune mai mult accent pe slujire decît pe comuniune, cu excepția misticilor, problema „ispășirii" este rareori întîlnită. În orice caz, nu se crede că Israelul are nevoie să fie împăcat cu Dumnezeu. Conceptul întrupării este exclus a priori; prăpastia dintre Creator și creație este prea mare.

Conflictul dintre iudaism și biserica triumfătoare a atras după sine accentuarea transcendenței lui Dumnezeu așa încît imanența reală să fie aproape imposibilă. Imanența care este accentuată în mod constant în devoțiunea iudaică are aproape întotdeauna un aspect semi-panteist. Unitatea lui Dumnezeu a fost definită în termeni care au făcut ca doctrina Trinitară să fie o urîciune. Dumnezeu a fost descris tot mai mult prin negații care explicau că El nu poate fi cunoscut decît prin lucrările Sale. În ciuda acestui fapt baza VT a iudaismului a fost prea puternică pentru ca iudeul evlavios să fie fericit multă vreme cu o asemenea poziție și de aceea a încercat în repetate rînduri să o ocolească prin misticism.

BIBLIOGRAFIE. H. Danby (tr.), *The Mishnah*, 1933; I. Epstein (ed.), *The Talmud*, E.T. în 35 vol., 1935-1952; H. L. Starck, *Introduction to the Talmud and Midrash*, E.T., 1931; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 vol., 1927, 1930; E. Schurer, *HJP*, 1, 1973; SB; C. G. Montefiore și H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 1938; J. Parkes, *The Foundations of Judaism and Christianity*, 1960; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961; L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, 1964; S. Safrai și M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, 2 vol., 1974, 1976.

H.L.E.

IUDEEA. Denumirea greacă și romană a țării lui *Iuda. Cuvîntul acesta este de fapt un adjectiv („evreiesc"), fiind subînțeles termenul *gē* („pămînt") sau *chōra* („țară"). După cucerirea romană (63 î.d.Cr.) termenul este folosit atît într-un sens mai larg, indicînd toată Palestina, inclusiv Galileea și Samaria, cît și într-un sens mai restrîns, care exclude aceste două regiuni. Regatul Iudeii peste care a domnit Irod (37-4 î.d.Cr.) a inclus toată Palestina și cîteva districte la E de Iordan. Etnarhia lui Arhelau în Iudeea (4 î.d.Cr.; 6 d.Cr.) a cuprins Iudeea, în sensul restrîns, și Samaria; același lucru este adevărat cu privire la provincia romană Iudeea de la anul 6 la 41 d.Cr. După moartea lui Irod Agripa I în 44 d.Cr., provincia romană Iudeea a inclus și Galileea. (*ISRAEL.)

„Pustia Iudeii" (Mat. 3:1), asociată cu Ioan Botezătorul, probabil că este aceeași cu „pustia lui Iuda" (Jud. 1:16, etc.), adică, deșertul de la V de Marea Moartă. J.D.D.

IUDEU (Ebr. *yᵉhûdî;* aram. *yᵉhôḏai;* gr. *joudaios;* lat. *judaeaus*). La început a însemnat un membru al statului *Iuda (2 Împ. 16:6; Neem. 1:2; Ier. 32:12) și a fost folosit de străini în sensul acesta începînd din secolul al 8-lea î.d.Cr. înainte (de ex. asir. *Yaudaia, ANET,* p. 287, 301. Ne-iudeii foloseau acest termen cu referire la foștii locuitori ai provinciei Iuda, pentru a-i deosebi de alte națiuni din vremurile post-exilice (Est. 9:15; Dan. 3:8; Zah. 8:23) sau de prozeliții la *iudaism (Est. 8:17). „Iudeică" apare în 1 Cron. 4:18; Fap. 16:1; 24:24 iar „iudeu" apare în Gal. 2:14 (gr.); Tit 1:14. „Limba iudeilor" descrie dialectul semitic local vorbit în Iuda a devenit sinonimă cu „ebraica", la fel cum „iudeu" a devenit echivalent cu „evreu". Termenul „iudei" (Ioan 7:1; în alte trad. și în Dan. 5:13; Luca 23:5) indică locuitorii lui Iuda.

În NT termenul „iudei" este folosit cu referire la membrii credinței iudaice sau la liderii lor care îi reprezintă (în specia în Evanghelia după Ioan), dar în vremurile moderne și în special în statul Israel, termenul acesta este folosit pentru a indica originea etnică și nu neapărat religia. Prin urmare, sensul precis al termenului este adesea subiect de controversă.

BIBLIOGRAFIE. *EJ*, 10, 1971, p. 22-26.

D.J.W.

IULIUS. Numele de familie al Cezarilor, nume care trebuie să fi devenit foarte răspîndit după ridicarea lor la putere datorită obiceiului de a conferi cetățenilor noi numele magistratului sub auspiciile căruia erau încorporați. Sutașul care l-a escortat pe Pavel la Roma (Fapt. 27:1) probabil că face parte din această clasă de „Iulii", întrucît nici un membru al aristocrației nu ar fi servit în armată cu acest grad. Potrivit lui Mommsen și Ramsay, se crede că unitatea sa („Cohorta Augusta", vezi *ARMATĂ) a fost formată din curierii lui Cezar. Totuși, termenul corespunde întocmai cu cohors Augusta, cunoscută din dovezi epigrafice. Faptul că aceasta a fost o unitate auxiliară (adică, formată din soldați care nu erau cetățeni romani) și, prin urmare era puțin probabil ca ea să escorteze pe un cetățean roman, nu constituie o obiecție serioasă, întrucît sutașul însuși era în mod evident cetățean roman. Fie că a primit cetățenia cînd a fost promovat, fie ulterior, el face parte, alături de Pavel, din grupul mîndru și tot mai numeros de familii de cetățeni romani, pe care statul roman l-a creat în Orient.

BIBLIOGRAFIE. T. R. S. Broughton, *BC*, 1.5, p. 427-445. E.A.J.

IUST. Un nume latin. Lightfoot (în comentariul la Col. 4:11) remarcă frecvența numelui între evrei și prozeliți, combinat adesea cu un nume evreiesc (vezi 1 și 3 mai jos; vezi și Deissmann, *Bible Studies*, p. 315 ș.urm.) și sugerează că a fost menit să indice supunere și devotament față de Lege.

1. Un nume al lui Iosif Barsaba, unul dintre cei doi care au fost considerați ca succesori posibili ai lui Iuda Iscarioteanul (Fapt. 1:23). Din context rezultă că el a fost un ucenic consecvent începînd din vremea lui Ioan Botezătorul. Papias povestește cum Iust a supraviețuit o încercare păgînă de a-l otrăvi (Eusebius, *EH* 3.39.9; *cf.* Lightfoot, *Apostolic Fathers*, 1891, p. 531, pentru o altă autoritate). Cu privire la numele „Barsaba" („fiul Sabatului", adică, născut în Sabat), vezi H. J. Cadbury în *Amicitiae Corolla*, ede. H. G. Wood, 1933, p. 48 ș.urm. Dacă este un adevărat patronimic, Juda Barsaba (Fapt. 15:22) ar putea fi un frate.

2. Aderent păgîn și vecin al sinagogii din Corint. Cînd propovăduirea creștină a dus la dezbinarea sinagogii, casa lui Iust a devenit centrul lui Pavel (Fapt. 18:7). Diferitele ms. redau celălalt nume al său ca fiind Titus sau Titius sau îl omit complet (acesta este acceptat ca original de Ropes, BC, 3, p. 173). Pe baza sugestiei din Rom. 16:23, Ramsay și mai ales E. J. Goodspeed (*JBL* 69, 1950, p. 382 ș.urm.) îl identifică cu *Gaius din Corint, redînd numele lui „Gaius Titus Iust". Ideea că el ar fi fost Tit din scrisorile lui Pavel nu are nici un alt merit decît vechimea ei.

3. Numit și Isus, un colaborator valoros al lui Pavel (Col. 4:11). Nu știm nimic altceva despre el. S-a speculat că numele lui a fost omis accidental din Filim. 24 (*cf.* E. Amling, *ZNW* 10, 1909, p. 261).

A.F.W.

IUTA (Ebr. *yûṭṭâh*). O cetate întărită situată pe un deal la 8 km S de Hebron, 5 km SV de Zif; cetate levitică (Ios. 15:55; 21:16; *cf.* 1 Cron. 6:59, unde Iuta apare în LXX sub numele *Atta* și este necesară pentru a completa numărul); localitatea modernă Yatta. În Luca 1:39 unii comentatori ar citi Iuta, în loc de „Iuda", în apoziție cu *polin;* F.M. Abel contrazice cu tărie această idee (*Géographie de la Palestine* 2, 1938, p. 367). J.P.U.L.

IVA. O cetate străină cucerită de asirieni pe vremea lui Isaia și folosită ca ilustrație pentru caracterul inevitabil al înfrîngerii Samariei (2 Împ. 18:34; 19:13; Is. 37:13). Probabil că este Ava din 2 Împ. 17-24. Localizarea este necunoscută. D.W.B.

IZABELA. 1. Fiica lui Etbaal, preotul rege al Tirului și Sidonului. A fost căsătorită cu Ahab, pentru a ratifica o alianță între Tir și Israel, prin care Omri,

tatăl lui Ahab, a încercat să anihileze ostilitatea Damascului față de Israel (cca 880 î.d.Cr.). S-au creat condiții ca ea să continue să se închine la zeul ei natal, Baal, în Samaria, noua ei reședință (1 Împ. 16:31-33).

Ea a avut o personalitate dominantă, a fost ambițioasă și energică. Fiind o credincioasă devotată a lui Melqart, zeul Baal din Tir, ea a avut în slujba ei 4050 de profeți ai lui Baal și 400 de profeți ai zeiței Așera, în vremea cînd Ahab era rege (1 Împ. 18:19). Ea a luptat ca zeul ei să aibă cel puțin drepturi egale cu Iahve, Dumnezeul lui Israel. Lucrul acesta a adus-o în conflict cu profetul Ilie. O bătălie între Iahve și Baal a avut loc pe Mt Carmel, cînd Iahve a triumfat glorios (1 Împ. 18:17-40). Chiar și așa, lucrul acesta și masacrul profeților Izabelei, în loc să-i reducă zelul, l-a mărit.

Concepția ei despre monarhia absolută a fost în opoziție cu relația evr. de lăgămînt între Iahve, rege și popor. Ea a luat inițiativa în incidentul cu via lui Nabot - acțiunea ei lipsită de scrupule a afectat întreaga comunitate și a subminat tronul lui Ahab. A avut ca rezultat revoluția profetică și exterminarea casei lui Ahab. Ea a scris scrisori și a folosit sigilul soțului ei (1 Împ. 21:8), dar faptul că ea a avut un sigil propriu este sugerat și ilustrat de N. Avigad, *IEJ* 14, 1964, p. 274-276.

După moartea lui Ahab Izabela a continuat să dețină puterea în Israel timp de 10 ani, în rolul ei de regină mamă, în tot timpul domniei lui Ahazia și apoi în timpul vieții lui Ioram. Cînd Ioram a fost omorît de Iehu ea s-a îmbrăcat în hainele regești (2 Împ. 9:30) și l-a așteptat. Ea și-a bătut joc de Iehu și și-a înfruntat soarta cu curaj și demnitate (842 î.d.Cr.).

Este remarcabil faptul că Iahve a fost onorat în numirea celor trei copii ai ei, Ahazia, Ioram și Atalia (dacă ea a fost într-adevăr mama Ataliei), dar se pare că ei au fost născuți mai înainte ca influența ei asupra lui Ahab să devină absolută.

2. În scrisoarea către biserica din Tiatira (Apoc. 2:20), „Izabela, femeia aceea“ este numele dat unei profetese seducătoare care a instigat la imoralitate și idolatrie sub masca religiei (*NICOLAE). S-ar putea referi la o persoană sau la un grup din cadrul bisericii. Arată că numele Izabelei a ajuns să însemne apostazie.

M.B.

IZREEL (Ebr. *yizr^e'e'l*, „Dumnezeu seamănă“). **1.** Un oraș în munții lui Iuda (Ios. 15:56); orașul natal al lui Ahinoam, una dintre soțiile lui David (1 Sam. 25:43).

2. O cetate în Isahar și cîmpia (*ESDRAELON, pentru localizare) în care s-a aflat (Ios. 19:18; Osea 1:5). Cetatea și împrejurimile ei sînt asociate cu cîteva evenimente remarcabile. Israeliții s- au adunat lîngă fîntîna cetății înainte de a începe lupta cu filistenii la Ghilboa (1 Sam. 29:1). A făcut parte din regatul de scurtă durată al lui Iș-Boșet (2 Sam. 2:8 ș.urm.) și dintr-un district administrativ al lui Solomon (1 Împ. 4:12); a fost scena tragediei lui Nabot și a viei sale (1 Împ. 21:1). Ioram, care venise aici mai devreme ca să-și îngrijească rănile primite în război, a fost omorît aici de Iehu iar trupul său a fost aruncat în mod semnificativ în via însușită prin cruzime de Ahab și Izabela (2 Împ. 9:24-26). După aceea, la instigarea lui Iehu, au fost omorîți Izabela (2 Împ. 10:30-37) și restul casei lui Ahab (2 Împ. 10:1-11). Izreelul este identificat cu localitatea modernă Zer in, la vreo 90 km N de Ierusalim.

3. Nume simbolic dat celui mai mare fiu al lui Osea (Osea 1:4) și Israelului (Osea 2:22).

4. Un om din Iuda (1 Cron. 4:3).

J.D.D.

ÎMBĂIERE - vezi **BAIE**

ÎMBRĂCĂMINTE. VT nu ne dă o descriere detaliată a diferitelor feluri de îmbrăcăminte care se purta în Palestina. Totuși, monumentele egiptene, babiloniene și hitite ne permit să ne formăm o idee cu privire la îmbrăcămintea generală. În mormîntul lui Khnumhotep de la Beni-hasan (Egipt) găsim o procesiune de asiatici care sosesc în Egipt avînd ochii vopsiți (ANEP, fig. 3). Toți sînt îmbrăcați cu haine viu colorate și aceasta ne dă o indicație cu privire la modul în care se îmbrăcau Avraam și alți nomazi din vremea Dinastiei a 12-a din Egipt.

Potrivit cu Gen. 3:7, 21, originea îmbrăcămintei este asociată cu sentimentul de rușine. Este rușine să fii gol (Gen. 9:22-23) și aceasta este soarta prizonierilor și fugarilor (Is. 20:4; Amos 2:16; Marcu 14: 52). Copiii, însă, obișnuiau să alerge dezbrăcați pînă la pubertate.

Cele mai importante obiecte de îmbrăcăminte se pare că au fost brîul (un fel de pînză prinsă în jurul mijlocului), o cămașă lungă sau scurtă, o haină sau o manta, fără să mai vorbim despre curea, turban, văl și sandale.

a. Îmbrăcămintea bărbaților

Numai de cîteva ori găsim menționat brîul (*'ēzôr*) care se întinde de la mijloc pînă la genunchi. Aceasta a fost o îmbrăcăminte obișnuită în Epoca Bronzului II și III, dar a dispărut ca îmbrăcăminte civilă în Epoca Bronzului III, deși a rămas în această perioadă ca îmbrăcăminte militară (Ezec. 23:15; Is. 5:27). Aproape la fel de primitivă este o piele de animal și o manta de păr (Zah. 13:4; 2 Împ. 1:8; Mat. 3:4), care era purtată numai de profeți și de oameni săraci (Eclesiasticul 40:4) sau în semn de penitență. Acoperirea șoldurilor și coapselor era cerută numai preoților (Exod. 28:42; 39:28). În rest asemenea îmbrăcăminte pantaloni nu a fost cunoscută în VT și în Orientul Apropiat, cu excepția perșilor, care foloseau un fel de șalvari (*šalwâr*), probabil *sarbâl* în Dan. 3:21, 27.

Cămașa obișnuită, care a devenit predominantă în Epoca Bronzului III și care este îmbrăcămintea obișnuită în Epoca Fierului, este menționată în Biblie sub numele *kuttōnet* (gr. *chitôn*), care se pare că era confecționată din in sau din lînă. Era purtată direct pe piele și ajungea pînă la genunchi sau pînă la glezne. Este confecționată cu sau fără mîneci, lungi sau scurte (vezi Benzinger, *Hebr. Arch.*, fig. 59-60; Marston, *The Bible Comes Alive*, placa 15, jos). Pentru muncă sau pentru alergare această cămașă era ridicată în sus (Exod. 12:11; 2 Împ. 4:29). Biblia menționează de asemenea *kuttōnet passim*, o îmbrăcăminte specială (Gen. 37:3, 23, 32) și era purtată de asemenea de prinți (2 Sam. 13:18-19). Se poate să fi fost o îmbrăcăminte foarte colorată, un fel de togă înfășurată în jurul corpului, așa cum se vede în cazul ambasadorilor sirieni la Tutankhamūn (ANEP, fig. 52). Cămașa, care era purtată probabil dedesubt, se poate să fie așa-numitul *sādin* (Jud. 14:12; Prov. 31:24; Is. 3:23; LXX *sindōn*), dar s-ar putea ca în această categorie de îmbrăcăminte să fie inclusă și *m^e'îl*, care era de obicei sfîșiată în semn de jale (Ezra 9:3; Iov 1:20; 2:12) și care era purtată de oameni cu vază, de ex. Ionatan (1

Sam. 18:4), Samuel (1 Sam. 2:19; 15:27; 28:14), Saul (1 Sam. 24:4, 11), Iov și prietenii săi (Iov 1:20; 2:12) și Ezra (Ezra 9:3).

Mantaua obișnuită este numită în general *simlâ*. Poate fi identificată cu *'abâye* a *fellahinilor* moderni (Benzinger, *Hebr. Arch.*, fig. 73). Aceasta este o bucată simplă de pînză care uneori este aruncată peste un umăr sau, ca în prezent, peste amîndoi umerii. În laturi există deschizători pentru mîini. Această haină, pe care o avea oricine, nu putea fi dată împrumut, întrucît era folosită noaptea ca pătură (Exod. 22:25-26; Deut. 24:13). În general era dată jos pentru a putea lucra (Mat. 24:18; Marcu 10:50). Era folosită de asemenea pentru a transporta tot felul de obiecte (vezi Exod. 12:34; Jud. 8:25; 2 Împ. 4:39; Hag. 2:12).

O altă haină era numită *'adderet*, care nu este ușor de descris. Uneori era confecționată din material scump (Ios. 7:21, 24) și era purtată de regi (Iona 3:6) și de profeți (1 Împ. 19:13, 19; 2 Împ. 2:13-14), cînd este posibil să fi fost făcută din piei de animale. Nu era folosită în mod obișnuit și cuvîntul nu apare în ebraica tîrzie.

Pentru acoperirea capului israeliții probabil că purtau o bucată pătrată de pînză împăturată ca un văl, pentru a se proteja de soare, sau înfășurată ca un turban în jurul capului. *Migbā'ôt* (Exod. 28:40; Lev. 8:13) este tradus „scufie", iar *p^e'ēr* (Is. 3:20) este tradus „legătură de cap" și „scufie de in" (Ezec. 44:18). Bărbații și femeile cu vază purtau în vremurile de mai tîrziu *sanîp* (Is. 3:23; 62:3), care era o bucată de pînză înfășurată în jurul capului.

Oamenii săraci umblau în general desculți, dar erau cunoscute sandalele (Deut. 25:10; Amos 2:6; 8:6). Tălpile *(n^e'alîm)* erau confecționate din piele sau lemn și erau legate cu curele *(s^{e}rôk)* (Gen. 14:23; Is. 5:27; Marcu 1:7; Luca 3:16). Acestea nu erau purtate în casă.

b. Îmbrăcămintea femeilor

Îmbrăcămintea femeilor era în mare măsură la fel ca și a bărbaților. Totuși, deosebirea trebuie să fi fost suficient de mare deoarece bărbaților le era interzis să poarte haine femeiești, și vice-versa (Deut. 22:5). Diferențierea trebuie căutată în materialul mai fin, mai multe culori și folosirea unui văl sau a unei acoperitori pentru cap (*mitpahat*: Is. 3:22); în Rut 3:15 este tradus „manta" care putea fi folosită pentru a transporta lucruri (Benzinger, *Hebr. Arch.*, fig. 59; Marston, *loc. cit.*). Cea mai obișnuită îmbrăcăminte pentru femei era *kuttōnet* și *simlâ*. Femeile purtau și lenjerie fină *sadîn* (Prov. 31:24; Is. 3:23). Pentru ospețe femeile purtau îmbrăcăminte mai scumpă (1 Tim. 2:9). Nu erau purtate obiecte de îmbrăcăminte pentru șolduri și coapse. O trenă lungă sau un văl erau folosite de doamnele de rang înalt (Is. 47:2; Naum 3:5). Articolele menționate în lista din Is. 3:18 ș.urm. nu pot fi identificate cu prea multă precizie.

c. Îmbrăcăminte pentru ocazii speciale

Îmbrăcămintea de sărbătoare se deosebea de îmbrăcămintea obișnuită numai prin faptul că materialul era mai scump (Gen. 27:15; Mat. 22:11-12; Luca 15:22). Culoarea era de preferință albă (Ecl. 9:8; Mica 9:3; Apoc. 3:4). Învelitorile de in subțire și purpură erau foarte apreciate (Prov. 31:22; Eclesiaticul 6:30; Ier. 4:30). Femeilor le plăcea să-și împodobească hainele cu aur și argint (2 Sam. 1:24; Ps. 45:9, 14-15; Ezec. 16:10, 13; 27:7).

Îmbrăcămintea pentru jale și penintență *(saq)* probabil că era dintr-un fel de pînză de păr ca și mantaua profeților. Aceasta era purtată cu o curea și uneori era purtată direct pe pielea goală (Gen. 37:34; 2 Sam. 3:31; 1 Împ. 21:27; 2 Împ. 6:30).

d. Îmbrăcămintea preoților

Cel mai vechi veșmînt sacru se pare că a fost *'ēpôd bad*, probabil un brîu simplu (2 Sam. 6:14, 20). Preoții din Nob erau cunoscuți ca bărbați care purtau „efod de in" (1 Sam. 22:18). Samuel (1 Sam. 2:18) și David (2 Sam. 6:14) au purtat un efod simplu de in. Acest efod simplu trebuie deosebit de efodul marelui preot care era confecționat dintr-un material scump (in subțire este *šēš*), țesut cu aur, purpură și alte materiale colorate. Această parte a îmbrăcămintei se întindea de la piept pînă la șolduri. Era prinsă cu două curele pe umeri și era legată în jurul mijlocului (Exod. 39:1-26). Este menționat un efod folosit pentru prorocie. Acesta era atîrnat în Templu (1 Sam. 21:9). Preoții obișnuiți purtau în timpul serviciilor liturgice o haină care acoperea șoldurile și coapsele (Exod. 28:42-43; Lev. 16:4) și o tunică brodată mai lungă, cu mîneci (Exod. 28:40; 39:27), precum și un brîu frumos lucrat cu împletituri de in, cu fire albastre și cărămizii și purpură (Exod. 28:40; 39:29) (Notscher, *Bibl. Alterumskunde*, 1940). Ei aveau de asemenea un fel de turban numit *misnepet* (Exod. 28:4, 37, 39; 29:64 39:28). La fel ca și în Egipt și în Babilon, preoților le era interzis să poarte haine de lînă (Ezec. 44:17). Nu le era permis să poarte sandale în Templu (Exod. 3:5; 29:20).

BIBLIOGRAFIE. *Generalități*: M. G. Houston, *Ancient Egyptian and Persian Costume and Decoration*[2], 1954; *ANEP*, fig. 1-66 și *passim*; H. F. Lutz, *Textiles and Customs among the People of the Ancient Near East*, 1923. Despre Orientul Apropiat, cu referire specială la *VT*: I. Benzinger, *Hebräeische Archäeologie*[3], 1927, p. 72-89. Material despre Egipt în A. Erman, *Life in Ancient Egypt*, 1894 (vechi, dar util), p. 200-233; BA 24, 1961, p. 119-128 (pentru îmbrăcăminte împodobită). Toate aceste lucrări sînt bogat ilustrate.

C.D.W.

ÎMPĂCARE. În NT există patru pasaje importante care tratează lucrarea de împăcare făcută de Cristos, și anume: Rom. 5:10 ș.urm.; 2 Cor. 5:18 ș.urm.; Efes. 2:11 ș.urm.; Col. 1:19 ș.urm. Cuvintele gr. importante sînt *katallagē* și verbele *katallassō* și *apokatallassō*. Împăcarea propriu-zisă nu se aplică la relații bune în general ci se referă la îndepărtarea dușmăniei, la potolirea unei certe. Ea implică faptul că părțile care se împacă au fost anterior ostile una față de alta. Biblia ne spune răspicat că păcătoșii sînt „dușmani" ai lui Dumnezeu (Rom. 5:10; Col. 1:21; Iac. 4:4). Nu trebuie să minimalizăm seriozitatea acestor pasaje și a altora similare. Dușman nu este cineva față de care aproape că ai avea sentimente de prietenie. Dușmanul este în tabăra adversă. El este cu totul împotrivitor. NT îl descrie pe Dumnezeu într-o poziție adveră față de tot ce este rău.

Modul de a birui dușmănia este să îndepărtăm cauza neînțelegerii. Putem să ne cerem scuze pentru un cuvînt pripit, putem plăti banii pe care îi datorăm, putem restitui sau repara ceea ce se cere reparat. Dar

în orice caz, calea împăcării constă în abordarea cauzei de bază a dușmăniei. Cristos a murit pentru a șterge păcatul nostru. În felul acesta El a soluționat problema dușmăniei dintre om și Dumnezeu. El a îndepărtat-o. El a deschis calea pentru ca oamenii să se întoarcă la Dumnezeu. Lucrarea aceasta este descrisă prin termenul „împăcare".

Este interesant că nici un pasaj din NT nu spune că Isus Cristos L-a împăcat pe Dumnezeu cu omul. Întotdeauna accentul este pus pe faptul că omul este împăcat. Lucrul acesta este important pentru înțelegerea cazului. Păcatul omului este cel care a cauzat dușmănia. Problema care trebuie rezolvată este păcatul omului. Omul poate fi chemat cu cuvintele din 2 Cor. 5:20, să se „împace cu Dumnezeu". Unii cercetători se bazează pe acest text și sugerează că lucrarea de împăcare a lui Cristos se ocupă numai de om. Totuși, această poziție este greu de armonizat cu poziția generală a NT. Ceea ce a impus bariera a fost cererea lui Dumnezeu ca omul să fie sfînt și neprihănit. Omul, prin puterea sa, se mulțumește să treacă cu vederea trecutul. Pe el nu-l interesează în mod deosebit păcatul. Este cert că el nu simte nici o ostilitate față de Dumnezeu din cauza păcatului său. Bariera a fost impusă pentru că Dumnezeu cere sfințenie din partea omului. Prin urmare, cînd procesul de împăcare a fost efectuat este imposibil să spunem că este orientat întru totul spre om și deloc spre Dumnezeu. Trebuie să aibă loc o schimbare din partea lui Dumnezeu dacă este vorba să se renunțe la exercitarea asupra omului a tot ceea ce implică expresiile de genul: „mînia lui Dumnezeu".

Aceasta nu înseamnă o schimbare în dragostea lui Dumnezeu. Biblia este foarte clară cînd spune că dragostea lui Dumnezeu pentru om nu se schimbă, indiferent ce ar face omul. De fapt, întreaga lucrare de ispășire făcută de Cristos își are originea în dragostea mare a lui Dumnezeu. „Cristos a murit pentru noi" atunci „cînd eram noi încă păcătoși" (Rom. 5:8). Acest adevăr trebuie păzit cu zel. Dar în același timp nu trebuie să alunecăm pe poziția de a susține că împăcarea este un proces pur subiectiv. Împăcarea, într-un anume sens, a fost efectuată în afara omului mai înainte ca să se petreacă ceva în lăuntrul lui. Pavel poate vorbi despre Cristos „prin care am primit acum împăcarea" (Rom. 5:11). O împăcare care poate fi „primită" trebuie să fie făcută (și împlinită, într-un oarecare sens) mai înainte ca oamenii să o primească. Cu alte cuvinte, trebuie să concepem împăcarea ca avînd efecte atît în direcția lui Dumnezeu cît și în direcția omului.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; J. Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*, 1917; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*[3], 1965; H. G. Link, C. Brown, H. Vorlander, *NIDNTT*, 3, p. 145-176; F. Buchsel, *TDNT* 1, p. 254-258. L.M.

ÎMPĂRAT, ÎMPĂRĂȚIE. Ebr. *meleḵ*; gr. *basileus*. Ambele cuvinte au o origine obscură; primul cuvînt este comun în toate limbile semitice și s-ar putea să fie legat fie de cuvîntul arab a cărui rădăcină înseamnă „a poseda", fie de un cuvînt asirian sau aramaic însemnînd „sfat". Al doilea cuvînt probabil că este preluat dintr-o limbă egeeană veche.

Funcția aceasta era obișnuită în Orientul Apropiat încă din cele mai vechi timpuri, ideea generală fiind aceea de stăpînitor care exercita controlul său asupra unei regiuni locuite, care avea adesea în centru o cetate (Gen. 14:1-2-20:1 ș.urm.). Autoritatea lui se pare că era ereditară (dar *cf.* Gen. 36:31 ș.urm.) și se pare că era derivată de la împăratul divin sau zeul țării (vezi J. J. A. Soggin, *Protestantismo* 17, 1962, p. 85-89) despre care se spunea că este strămoșul sau tatăl împăratului aflat pe tron (*de ex.* Ras Shamra - *Legenda împăratului Keret*). În Egipt exista tendința ca împăratul sau faraonul să fie privit ca fiind identic cu zeul; în Asiria el era considerat reprezentant al zeului.

În gr. clasică *basileus* indică un gen de domnitor ereditar care călăuzește viața poporului său prin dreptatea sau nedreptatea sa, dar este prezentat în contrast cu un tiran sau cu un uzurpator. Puterea împăratului își are originea în Zeus. Mai tîrziu, pe vremea lui Platon, întîlnim o trecere spre ideea de împărat ca „binefăcător", a cărui voie este lege, și aceasta a dus la ideea de „împărat divin", ca în cazul lui Alexandru sau al Cezarilor.

I. Ideea de împărat în istoria veche a lui Israel

În istoria lui Israel triburile nomade din vechime erau conduse de Patriarhul clanului. În timpul exodului din Egipt conducerea a fost exercitată de Moise, succedat de Iosua, iar conducerea era o teocrație, liderul neereditar fiind ales prin chemare divină și recunoaștere de către popor, deși nu fără oarecare protest (Exod. 4:29 ș.urm.; Num. 16:1 ș.urm.). Cînd Israelul s-a așezat la început în Palestina triburile erau conduse în mare măsură de părinții satului (Jud. 11:5), care puteau alege un anumit bărbat să conducă luptătorii împotriva unui dușman. Iefta (Jud. 11:9) a cerut să fie *făcut „căpetenie" dacă i se încredința conducerea în* felul acesta, dar fiul său nu l-a succedat. Lui Ghedeon i s-a cerut să domnească (malak) peste Israel (8:22) dar a refuzat, iar fiul său a deținut mai tîrziu o poziție de rege local și temporar (9:6 ș.urm.). Cartea Judecătorilor se încheie cu o notă de haos social (cap. 19-21) atribuit lipsei unui împărat (19:1; 21:25).

II. De la Eli la Samuel

Perioada care a urmat a fost o perioadă de îmbunătățire a situației sub conducerea religio-juridică a lui Eli și Samuel. Eli a fost mare preot la sanctuarul central de la Silo (1 Sam. 1:3; 4:13); Samuel a fost un conducător ne-ereditar (ca și Moise și Iosua) care, după distrugerea altarului de la Silo, a judecat pe Israel din mai multe locuri pe care le vizita în cadrul unui circuit (7:15 ș.urm.). În fine, Samuel a devenit cel care a instalat împărați în Israel, dar la insistența poporului (1 Sam. 8:4 ș.urm.). Se pare că lucrul acesta a fost privit într-o oarecare măsură ca apostazie de la teocrație (1 Sam. 8:7). Cererea probabil că a fost făcută din cauza amenințării constante din partea filistenilor și din cauza necesității unei armate stabile (8:20), iar succesul lui Saul ca războinic a fost principala sa calitate pentru a deveni primul împărat al lui Israel. În timpul domniei sale, însă, cîtă vreme a trăit Samuel s-a păstrat conducerea religioasă (1 Sam. 13:9 ș.urm.) și Saul nu și-a consolidat niciodată poziția sa și nici dinastia sa.

III. Dezvoltarea împărăției sub conducerea lui David

David a avut un succes deosebit și a ajuns mai tîrziu să fie privit ca împăratul ideal. El a instaurat o dinastie care a durat mai mult de 400 de ani, pînă la desființarea statului în anul 587 î.d.Cr. Stabilitatea dinastiei lui David se pare că s-a bazat în mare măsură pe ceea ce s-a numit „legămîntul davidic" (Ps. 132:11 ș.urm.). Capitala, situată într-o poziție centrală între ceea ce aveau să devină mai tîrziu statele de N și S, a fost Ierusalimul (2 Sam. 5:5 ș.urm.). Se poate ca David să-și fi însușit un rol de împărat-preot, în genul împăraților iebusiți a căror preoție se pare că datează din vremea lui Avraam (Gen. 14:17 ș.urm.- Ps. 110), întrucît se pare că el a luat conducerea în cultul lui Iahveh (2 Sam. 6:13 ș.urm.; vezi și 1 Împ. 8:5).

Legămîntul davidic pare să fi fost o extindere a legămîntului mozaic, mai ales dacă G. E. Mendenhall are dreptate cînd sugerează că forma legămîntului mozaic era analoagă cu tratatele hitite. Potrivit acestor tratate, suzeranul hitit acorda vasalului său dreptul la o dinastie permanentă, dacă noul vasal era înrudit cu predecesorul său însă în caz contrar, suzeranului hitit îi revenea responsabilitatea pentru numirea succesorului. Referirea la împărat ca și fiul lui Dumnezeu (Ps. 2:6-7) și promisiunea de a menține o dinastie în termenii unui legămînt (1 Împ. 9:4-5) face ca această sugestie să fie plauzibilă.

Principala responsabilitate a împăratului era menținerea dreptății (neprihănirii) (Is. 11:1-4; Ier. 33:15) și lucrul acesta probabil că era simbolizat de posedarea mărturiei sau legii, tora (Deut. 17:18 ș.urm.; 1 Sam. 10:25; 1 Împ. 9:4 ș.urm; 2 Împ. 11:12), avînd datoria nu numai să funcționeze ca judecător (2 Împ. 3:28) ci și să mențină justiția și să proclame legea (2 Împ. 23:2; *cf.* 2 Cron. 17:7 ș.urm.; *cf.* Jud. 17:6).

Dar mulți dintre împărați au fost ei înșiși răi și au încurajat nedreptatea și răutatea, nu numai în regatul schismatic de N ci și în cel de S (1 Împ. 14:16; 2 Împ. 21:16). Este posibil ca reforma din timpul lui Iosia (2 Împ. 22-23) se poate să fi fost o încercare de reînviere a preceptelor Mozaice cu privire la legămîntul Davidic, dar mai presus de toate, mișcarea profetică a fost aceea care a pus frîu abaterilor împăraților (2 Sam. 12:1 ș.urm.; 2 Împ. 18:17-18; Ier. 26:1 ș.urm.) (*PROFEȚIE, vezi de asemenea IV, mai jos).

Vom observa că mai multe dintre așa-numitele pasaje mesianice au fost aplicate la dinastia lui David (Ps. 2-110; 132; Is. 11:1-4; Ier. 33:15) și mulți teologi moderni consideră că s-au referit în primul rînd la aceasta, psalmii menționați fiind probabil psalmi de încoronare folosiți în Templul din Ierusalim. Totuși, faptul că împărații nu s-au ridicat la înălțimea idealului a avut tendința să proiecteze tot mai mult în viitor speranța de a avea un conducător neprihănit. O dată cu prăbușirea împărăției de S și după încercarea nereușită a prințului davidic Zorobabel (1 Cron. 3:19; Hag. 2:23; Mat. 1:12) de a restaura dinastia pe tron în statul post-exilic, speranțele s-au cristalizat în ceea ce se numește „speranța Mesianică", deși mulți teologi sînt de părere că aceasta își are originea mai demult. (*MESIA.)

IV. Funcționarii împăratului

Trebuie remarcat că profeții nu erau desemnați de împărat, deși preoții erau desemnați de acesta (2 Împ. 2:27). Și unii și ceilalți oficiau la instalarea unui împărat (1:34), dar profetul lua uneori o inițiativă mai mare, în special la schimbarea unei dinastii, cum a fost cazul în regatul de N (1 Împ. 19:16). Alți funcționari ai împăratului erau comandantul armatei (2 Sam. 19:13); secretarul (logofătul) (2 Sam. 8:17; 2 Împ. 12:10) și cronicarul (scriitorul), plus mulți alții (1 Împ. 4:3 ș.urm.). Cronicarul (*mazkîr*, literal „cel care te face să-ți aduci aminte") probabil că se ocupa de înscrierea în cronică a evenimentelor de stat (*cf.* 2 Împ. 21:25), sau termenul ar putea indica poziția de consilier executiv al unui prim ministru sau mare vizir. O altă posibilitate este să fi fost o funcție de crainic, paralelă cu egipt. *whm.w*, „vestitorul curții" sau „crainicul împăratului".

V. Schimbări ulterioare

În perioada 104-37 î.d.Cr. Unii dintre marii preoți macabei și-au însușit titlul de împărat și unii dintre ei au declarat că sînt împlinirea speranței mesianice, dar mesajul NT este în esență că împlinirea acestei speranțe a fost numai în Isus Cristos (Mat. 1:1-17; 21:5, cu care trebuie comparat Zah. 9:9 și procedura de încoronare în cazul lui Solomon, 1 Împ. 1:33; vezi și Ioan 1:49). Mesajul lui Isus a început cu proclamația „Împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat de voi" (Marcu 1:15) și i-a anunțat pe farisei că Împărăția era în mijlocul lor (Luca 17:21). El a arătat că nu era o împărăție din lumea aceasta (Ioan 18:36) și de aceea nu era în același plan cu guvernatorul roman, Pilat, sau cu Irod, regele idumeu al lui Iuda și vasalul Romei (cf. Mat. 2:16).

Deși cuvîntul tradus „împărăție" *(basileia)* este folosit în sensul de teritoriu sau domeniu (Mat. 12: 25), sensul dominant este acela de „suveranitate" sau „domnie împărătească". Suveranitatea lui Dumnezeu este absolută, dar nu este recunoscută de omul păcătos care merită astfel nimicirea. „Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu" înseamnă că oamenilor li se dă prilejul să primească Împărăția prin pocăință și credință (Marcu 1:15). Aceasta se realizează prin Cristos, Împăratul-Mesia, în fața căruia trebuie să se plece orice genunchi, fie cu loialitate voluntară, fie pentru judecată (Rom. 14:10-11; Filip. 2:9-11).

Domnia împăraților pămînteni este limitată și Cristos cere prioritatea supremă (Mat. 6:33). Supușii Lui sînt izbăviți de sub puterea întunericului (Col. 1:13) și în felul acesta sînt eliberați ca să trăiască neprihănit (Rom. 14:17). Împărăția lui Cristos este veșnică (2 Pet. 1:11), dar împlinrea ei deplină este încă de domeniul viitorului (Luca 22:16; 1 Cor. 15:24-28). (*ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU.)

BIBLIOGRAFIE. S. Mowinckel, *He that Cometh*, 1956; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948; K. L. Schmidt et al., *TDNT*, 1, p. 564-593; B. Klappert, *NIDNTT* 2, p. 372-390; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961; J. Bright, *The Kingdom of God*, 1953; idem, *A History of Israel*², 1972.

B.O.B.

ÎMPĂRAȚI, CĂRȚILE. Partea finală a narațiunii care începe în Genesa și se concentrează asupra istoriei Israelului de la originile sale în Egipt pînă la sfîrșitul independenței sale în urma cuceririi babilonienilor. Despărțirea cărților Împăraților de cărțile lui

Samuel este artificială, la fel ca și împărțirea Împăraților în două cărți, împărțire făcută de LXX.

I. Schița conținutului

Cărțile Împăraților constau dintr-o relatare a monarhiei israelite scrisă dintr-o perspectivă teologică și prezentînd istoria de la apogeu, sub monarhia regatului unit, pînă la declinul ei în exil.

(a) Domnia lui Solomon (1 Împ. 1-11): ascensiunea lui (1-2), succesele lui (3-10), eșecurile lui (11).

(b) Divizarea împărăției (1 Împ. 12 - 2 Împ. 17): Iuda sub conducerea lui Roboam în majoritatea triburilor de N sub conducerea lui Ieroboam, păstrînd titlul de Israel, s-au separat. Israel a fost supus de la început unor influențe păgîne puternice și a trecut prin numeroase lovituri de stat sîngeroase pînă cînd în cele din urmă a fost dus în exil. Iuda a fost păgînizat mai puțin, dar a fost păstrat numai datorită credincioșiei lui Iahve față de promisiunea sa făcută lui David. Profeții Ilie și Elisei participă foarte activ, în special în istoria Israelului.

(c) Împărăția lui Iuda (2 Împ. 18-25): în ciuda reformelor lui Ezechia și Iosia, politica de păgînizare a lui Manase a dus în cele din urmă la căderea lui Iuda. Dar încheierea cărților se face pe un ton care poate fi considerat optimist (25:27-30).

II. Originea

Ultimul eveniment la care se referă cărțile Împăraților este eliberarea din închisoarea din Babilon a împăratului exilat Ioiachin în anul 561 (2 Împ. 25:27) și este clar că forma finală a cărților trebuie să dateze din această perioadă. S-ar putea să fie referiri și la situații mai tîrzii: este de remarcat datarea construirii Templului (1 Împ. 6:1) care s-ar putea să reflecte o schemă cronologică în care evenimentul acela este plasat la jumătatea timpului dintre Exod și reconstruirea Templului după Exil.

Totuși, cea mai mare parte a lucrării a fost compusă mai devreme. Se poate ca aceasta să fi avut loc în primii ani ai exilului (P. R. Ackroydo, *Exile and Restoration, OTL,* 1968, cap. 5). De asemenea, se poate să fi avut loc după eliberarea lui Ioiachin în anul 561 (R. K. Harrison, *IOT,* 1970, p. 730 ș.urm., urmînd ideea lui M. Noth). O altă părere datează „prima ediție" a cărților Împăraților în timpul domniei lui Iosia (J. Gray, *I and II Kings*[2], *OTL,* 1970). Dar deși o mare parte a materialului din cărțile Împăraților poate fi datat cu mult timp înainte de Exil și reflectă perspectiva pre-exilică, există prea puține dovezi pentru datarea „primei ediții" a cărților Împăraților în timpul domniei lui Iosia sau pentru o versiune mai veche pre-deuteronomistă.

Orice scriere pre sau post-exilică a cărților trebuie să fi avut loc în Palestina. Scrierea în timpul perioadei exilice se poate să fi avut loc în Babilon sau în Palestina (argumentele pentru fiecare localizare sînt discutate de Ackroyd, p. 65-68 și de E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, 1970, p. 117-122).

Nu cunoaștem numele autorului sau autorilor cărților Împăraților, deși grupul care a fost răspunzător pentru această lucrare este descris adesea ca „Deuteronomiști". Această descriere reflectă ideia că Împărați nu este doar ultima parte a istoriei începute în Genesa; este de fapt ultima parte a „istoriei Deuteronomice", care începe cu cartea Deuteronomului. Potrivit acestei concepții, istoria de la Iosua la Împărați, cunoscută în Biblia ebraică sub numele „Profeții vechi", a fost scrisă sau editată ca un întreg pentru a arăta că principiile proclamate în Deuteronom au funcționat în istoria lui Israel de la cucerirea Canaanului, în toată perioada judecătorilor și a monarhiei unitare, pînă la exil. Concepția aceasta presupune de obicei că Deuteronomul a fost scris în perioada tîrzie pre-exilică, deși această presupunere nu este necesară. Trebuie observat, însă, că accentul legii deuteronomice nu coincide nicidecum cu cel din Împărați. Pe de o parte, preocupările umanitare, sociale și morale din Deuteronom nu sînt reflectate în Împărați. Dimpotrivă, în timp ce Deuteronomul pune accentul pe sanctuarul central (fără a se referi în mod specific la Ierusalim) și se referă la monarhie (fără a-i atribui însă semnificația teologică pe care o primește în Iuda), aceste aspecte nu au importanța primordială pe care o primesc în cărțile Împăraților.

III. Caracteristici literare

Structura formală a cărților Împăraților este furnizată de tratarea istoriei ca o succesiune de domnii. În timpul perioadei monarhiei separate, relatările despre împărații din N și S se întrepătrund uneori pentru a păstra o tratare cronologică generală. Fiecare împărat este descris sumar și evaluat potrivit cu un model consecvent, care poate fi observat prin examinarea relatărilor scurte despre domniile lui Iosafat (1 Împ. 22:41-50) sau Amon (2 Împ. 21:19-26). De obicei, însă, descrierea sumară și evaluarea constituie cadrul în care este prezentat materialul, așa încît elementele de început și sfîrșit pot fi separate de mai multe capitole (vezi *de ex.*, relatarea domniei lui Ezechia, 2 Împ. 18-20). Relatările despre Solomon, Roboam, Ahab, Ioram, Iehu și Ioas, de exemplu, includ mult material narativ care se referă la probleme regale și politice. Alte narațiuni se concentrează asupra profeților, în special Ilie, Elisei și Isaia. Uneori acești profeți sînt implicați în problemele regale și politice (relatările sînt revelatoare: împăratul israelit nici măcar nu este numit în 2 Împ. 5-7: nu el este în centrul atenției). Alte narațiuni se ocupă cu viața și lucrarea personală a profeților (*de ex.* 2 Împ. 4). Perspectiva Deuteronomică" despre lucrare ca un întreg este dezvoltată mai sistematic în Împărați, într-un comentariu teologic extensiv cu care se încheie istoria regatului de N (2 Împ. 17).

Au fost exprimate diferite păreri cu privire la valoarea istorică a cărților Împăraților. Este clar că nu avem de-a face cu o încercare de a scrie o istorie „obiectivă" sau „critică" de gen post-Iluminist. Este istorie cu un mesaj și evenimentele pe care le relatează sînt alese potrivit cu relevanța lor pentru acel mesaj. Prin urmare, nu este o istorie politică iar unele perioade de semnificație istorică deosebită (cum este domnia lui Omri) sînt prezentate relativ sumar pentru că au prea puțină semnificație în raport cu preocuparea scriitorului cu relația dintre istoria Israelului și Iahve.

Totuși, în cadrul deuteronomic este inclus material de o valoare istorică recunoscută. Cadrele sumare menționate îl trimit pe cititor la „Cartea faptelor lui Solomon" și la analele împăraților lui Iuda și Israel pentru a obține mai multe informații despre diferitele domnii și pare probabil că acestea au fost sursele multor fapte istorice comunicate în cărțile Împăraților

(*de ex.*, numele mamei unui împărat şi referiri scurte la evenimente specifice). Probleme cronologice complexe sînt ridicate de datele furnizate pentru împăraţi (o soluţie fundamentală pentru acestea este oferită de E. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*[2], 1965; cf. CRONOLOGIA VT). În afară de aceste anale este general acceptat faptul că 1 Împ. 1-2 constituie finalul original al unei relatări despre modul în care s-a urcat pe tron Solomon, relatare care îşi are începutul în 2 Sam. 9. În ce priveşte celelalte naraţiuni incluse în cărţile Împăraţilor, Gray (de pildă) acceptă valoarea istorică fundamentală atît a materialului care se ocupă de evenimentele politice şi militare cît şi cel care se ocupă de profeţi, deşi el consideră că naraţiunile mai personale despre Ilie şi Elisei din 1 Împ. 17 şi 2 Împ. 1-6 sînt parte din folclor; ideea lui este bazată în parte pe faptul că ele conţin un element miraculos. Nu se ştie exact care au fost sursele exacte ale autorului, afară de analele la care se referă (*cf.* Gray, p. 14-35). Mult material arheologic din Epoca Fierului în Israel şi Iuda este relevant pentru cărţile Împăraţilor (*ARHEOLOGIE).

Metoda de compunere a autorilor face ca lucrarea lor să nu fie o lucrare literară omogenă, dar ne dă acces la materialul pe care-l transmit de la sursele lor într-o formă prea puţin alterată şi ne dă impresia unui anumit grad de unitate a întregului prin cadrul distinctiv în care este plasat acest material. Uneori materialul-sursă sau forma în care a fost colectată o anumită parte a materialului poate fi tratat cu succes prin metoda criticii literare şi probabil că acesta va constitui obiectul unui studiu şi mai aprofundat în viitor (Semeia 3, 1975; 8, 1977).

Textul cărţilor Împăraţilor în MT prezintă relativ puţine probleme. Descoperirile de la Qumran (combinate cu dovezile din Cronici şi LXX) au implicaţii cu privire la starea tradiţiilor textuale pre-MT, la fel ca şi în cazul altor cărţi (*TEXTE ŞI VERSIUNI).

IV. Accente

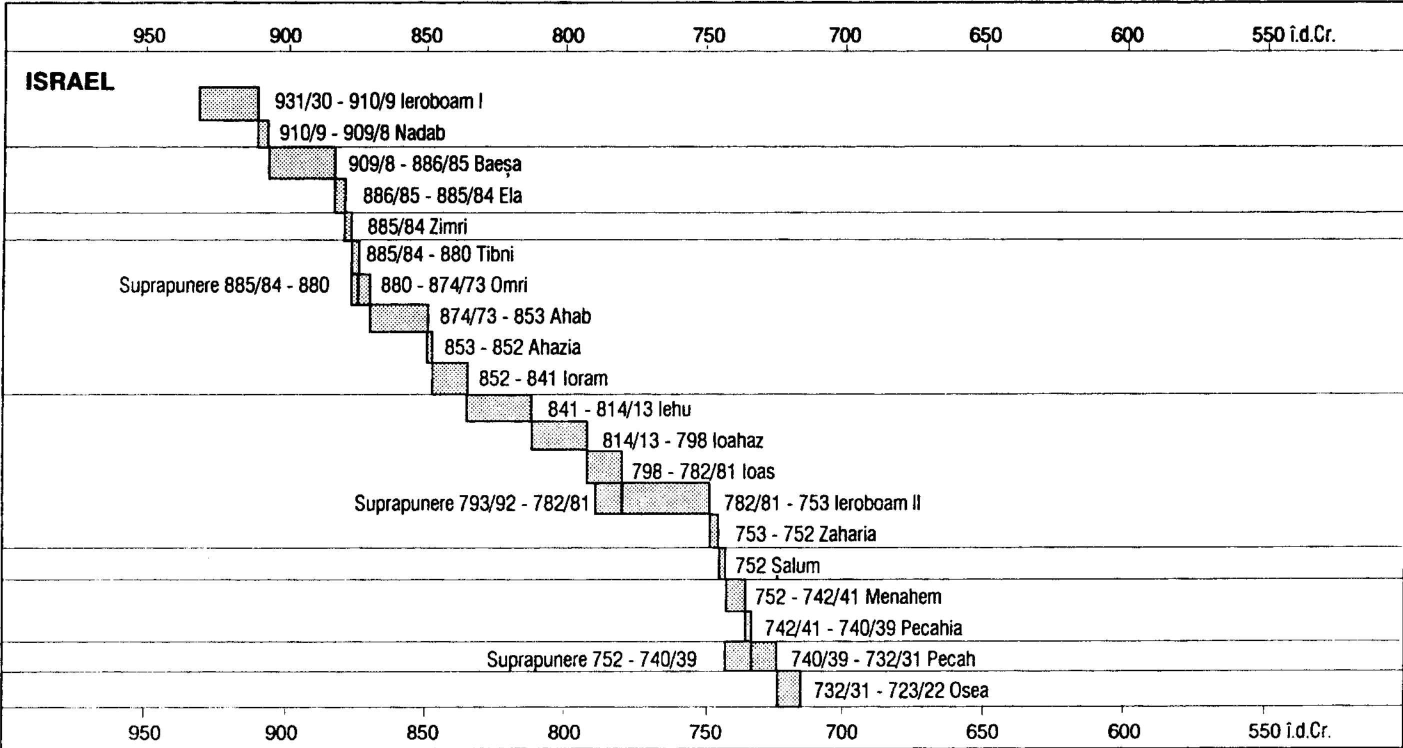
(*a*) Am văzut că Împăraţi începe la apogeul perioadei relatate de istoria deuteronomică, monarhia unitară. Faptul că acesta constituie apogeul reflectă importanţa monarhiei davidice şi a Templului lui Solomon. Legămîntul lui Iahve cu David (2 Sam. 7:11-16) este menţionat adesea de Iahve şi de narator pentru a explica fidelitatea lui Iahve faţă de Iuda şi faţă de succesorii lui David (1 Împ. 6:12; 11:12-13, 36; 2 Împ. 8:19; 19:34), iar loialitatea lui David faţă de Iahve este frecvent (şi puţin surprinzător) un standard pe baza căruia sînt judecaţi împăraţii de mai tîrziu (de ex. 1 Împ. 9:4; 2 Împ. 22:2). Dar repercursiunile domniei unui împărat asupra vremurilor de mai tîrziu pot fi şi negative: păcatele lui Manase sînt în ultimă instanţă cauza Exilului (2 Împ. 24:3-4). Prin urmare, bunăstarea poporului în general este legată de comportarea împăratului (2 Împ. 21:11-15).

Construirea Templului este punctul culminant al primelor capitole din cărţile Împăraţilor. 1 Împ. 8 se concentrează asupra teologiei Templului în cartea Împăraţilor, Templul fiind locuinţa numelui lui Iahveh. W. Eichrodt (*Theology of the OT*, 2, 1967, p. 23-45) consideră că numele lui Iahve este cea mai sofisticată formă în VT de „spiritualizare a teofaniei" - un mod de a vorbi despre prezenţa revelatoare a lui Dumnezeu fără a compromite transcendenţa Lui. Importanţa Templului face să fie un criteriu crucial pentru evaluarea împăraţilor. Ieroboam I este condamnat pentru că a conceput locuri şi forme alternative de închinare pentru împărăţia de N (1 Împ. 12-13) iar succesorii lui sînt condamnaţi pentru că au continuat să le folosească. Iosia, un personaj complet opus lui Ieroboam, apare aproape de sfîrşitul naraţiunii la fel cum Ieroboam apare la începutul ei, dar Iosia este lăudat pentru reforma închinării la templu şi pentru distrugerea înălţimilor şi în special a altarului de la Betel (2 Împ. 22-23).

(*b*) Atitudinea cărţilor Împăraţilor faţă de monarhie şi faţă de Templu arată că acestea nu trebuie privite ca nişte absoluturi. Acestea sînt supuse, întîi de toate, faţă de Tora. „Deuteronomistul consideră că problema principală a istoriei lui Israel stă în stabilirea unei relaţii corecte în raport cu Moise şi David" (G. von Rad, *Old Testament Theology*, 1, 1968, p. 339). Ei se pot baza pe promisiunea davidică numai cîtă vreme este acceptată cerinţa legămîntului mozaic. Astfel, personajul cel mai negativ din istoria lui Iuda relatată în cartea Împăraţilor este Manase; lista acţiunilor sale corespunde îndeaproape cu ceea ce spune Deuteronomul că nu ar trebui să facă Israel (vezi 2 Împ. 21:2-9 şi Deut. 17:2-4; 18:9-12). De asemenea, în povestea marelui erou, Iosia, cartea Împăraţilor pune accent pe semnificaţia descoperirii „cărţii legămîntului" prin faptul că este primul lucru menţionat din domnia lui (în contrast cu relatarea din 2 Cron. 34), iar lista faptelor sale corespunde îndeaproape cu ceea ce spune Deuteronomul să ar trebui să facă Israelul. Astfel, cerinţele şi sancţiunile din Tora (în special Deuteronomul) oferă principiile pentru înţelegerea istoriei Israelului. Cînd împăraţii au respectat Tora (în special cerinţa ei de închinare fidelă la un singur altar central), ei au prosperat în general. Cînd au ignorat-o nu au prosperat.

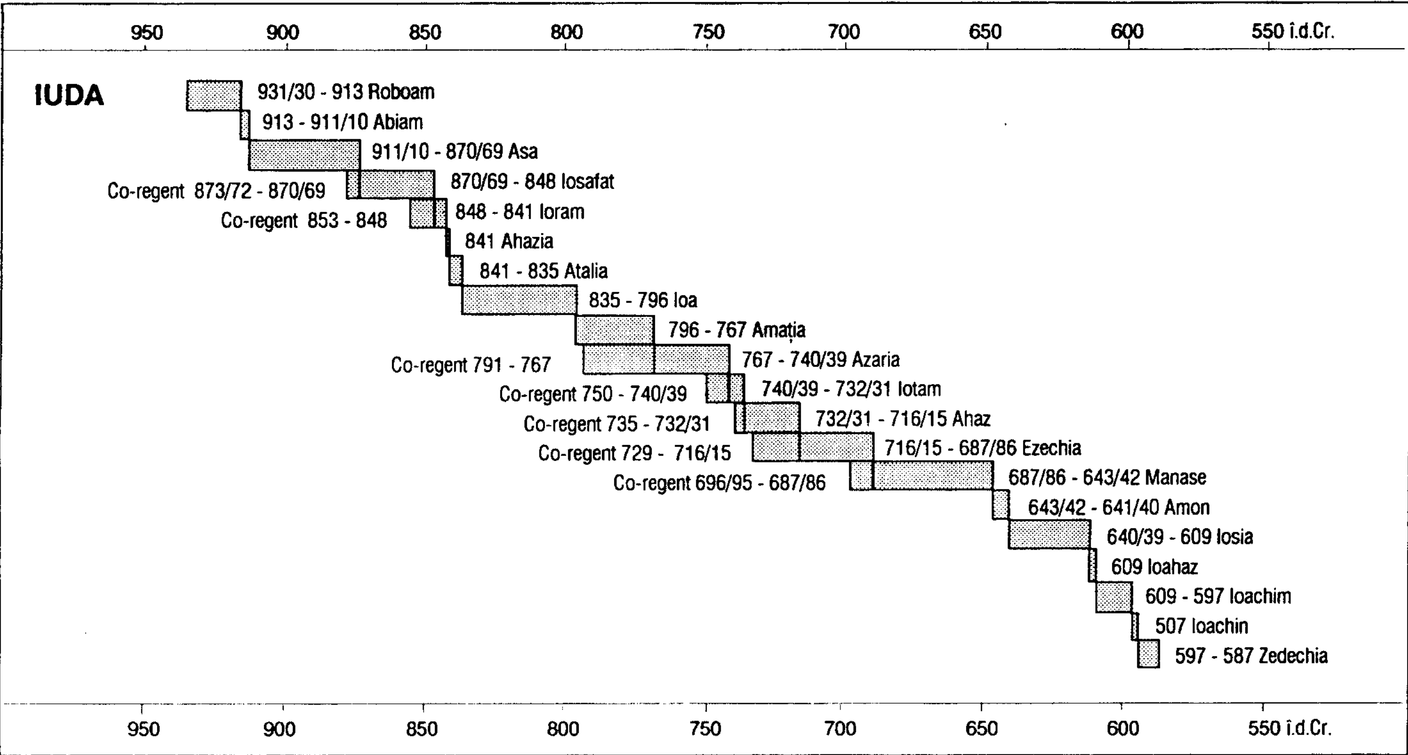
Cuvintele rostite de profeţi sînt privite ca o continuare şi un sprijin pentru cuvîntul scris al lui Moise (*cf.* rolul lui Hulda după descoperirea cărţii legii în 2 Împ. 22:13-20) şi ca un mijloc de a atrage atenţia regelui şi a poporului. „Am putea spune că lucrul care l-a fascinat (pe Deuteronomist) a fost funcţionarea cuvîntului divin în istorie" (*cf.* 1 Împ. 8:24) (G. von Rad, „The Deuteronomistic theology of history in the books of Kings", în „Studies in Deuteronomy", *SBT* 9, 1961, p. 91). Cărţile Împăraţilor descriu „un curs al istoriei modelat şi dus la împlinire printr-un cuvînt de judecată şi de salvare care a fost injectat în el în permanenţă" (von Rad, *Old Testament Theology*, 1, p. 344). Ideea aceasta este subliniată prin includerea unor povestiri lungi despre diferiţi profeţi, în special cu privire la participarea lor în viaţa politică a naţiunii. „În evenimentele politice decisive iniţiativa vine de la profeţi, care schimbă cursul istoririi cu un cuvînt de la Dumnezeu" (ibid, p. 342). Acelaşi lucru este realizat prin presărarea naraţiunii cu profeţii şi cu împlinirea lor (*de ex.*, 1 Împ. 11:29-39 şi 12:15; 2 Împ. 13:1-10 şi 2 Împ. 23:15-18; 2 Împ. 20:16-17 şi 24:13). Accentul pus pe modul în care s-au împlinit profeţiile adevărate ar putea reflecta preocuparea cu profeţiile false în timpul Exilului. Astfel, atitudinea unui împărat faţă de cuvîntul profetului constituie un alt indicator pentru atitudinea lui faţă de Dumnezeu (Ezechia, Iosia).

(*c*) Unul dintre accentele caracteristice ale legămîntului prezentat în Deuteronom este că Dumnezeu binecuvîntează pe cei care sînt credincioşi faţă de El, dar aduce necaz peste cei care nu ascultă de El (Deut.



Tabel cronologic al regilor lui Israel.

Linia indică schimbarea familiei domnitoare



Tabel cronologic al regilor lui Iuda

28-30). Astfel, în cartea Împăraților materialul privitor la domnia lui Solomon este aranjat în așa fel încît insuccesele lui să fie văzute ca și consecințe ale asocierii lui cu femei străine (1 Împ. 11). Pe de altă parte, cartea Împăraților recunoaște faptul că justiția lui Dumnezeu nu lucrează în felul acesta în fiecare domnie. Manase s-a bucurat de o domnie lungă iar rezultatul apostaziei lui s-a văzut abia peste cîteva decenii (2 Împ. 21;24:3-4). Iosia a fost receptiv față de cuvîntul lui Iahve, dar a murit în mod tragic la o vîrstă tînără (2 Împ. 23:29).

V. Mesajul și scopul

Funcția recapitulării istoriei pînă la Exil făcută în cărțile Împăraților este să explice de ce a avut loc Exilul și să recunoască faptul că Dumnezeu a avut motive suficiente ca să judece pe Israel. Este o formă de mărturisire, sau „un act de laudă a justeței judecății lui Dumnezeu"; „această afirmație și aparenta ei lipsă de speranță pentru viitor pune singura fundație posibilă pentru viitor" (*Ackroyd*, p. 78, pe baza ideii lui von Rad) deoarece pune poporul lui Dumnezeu în mod absolut la dispoziția harului lui Dumnezeu.

Posibilitatea unei speranțe pentru viitor este sugerată în modul în care accentele teologice descrise mai sus rămîn deschise pentru viitor. Poate că promisiunea lui Dumnezeu față de David continuă să fie valabilă; poate că eliberarea lui Ioiachin, relatată în ultimul paragraf din cartea Împăraților, concretizează această speranță. Deși Templul a fost jefuit și ars, rugăciunea continuă să fie posibilă în Templu, iar oamenii care sînt departe de Templu se pot ruga cu fața spre el și Dumnezeu s-a angajat să asculte asemenea rugăciuni (vezi 1 Împ. 8-9). Deși judecata a venit potrivit cu sancțiunile legămîntului, același legămînt acceptă posibilitatea pocăinței și restaurării după judecată (vezi 1 Împ. 8:46-53; *cf.* Deut. 30). Deși cuvintele profetice pe care le-a ignorat Israel constituie un alt motiv pentru judecata poporului, faptul că acele cuvinte profetice de judecată s-au împlinit încurajează speranța că și promisiunea profetică a restaurării se va împlini (de ex. profețiile lui Ieremia).

Scopul cărții Împăraților este în parte didactic, „pentru a prezenta concepția divină despre istoria israelită" (R. K. Harrison, p. 722). În afară de aceasta, există cel puțin cîteva indicii kerygmatice (*cf.* E. W. Nicholson, p. 75). Cărțile Împăraților deschid posibilitatea ca Israelul să aibă un viitor. Pe baza acestei posibilități caută să fie ca o paranteză, în sensul că provoacă generația din Exil să se întoarcă la Iahve cu pocăință, credință și supunere (*cf.* 1 Împ. 8:46-50). „Judecata din anul 587 nu a însemnat sfîrșitul poporului lui Dumnezeu: numai refuzul de a se întoarce (la Dumnezeu) ar fi sfîrșitul" (von Rad, *Old Testament Theology*, 1, p. 346).

VI. Contextul și implicațiile

Cartea Împăraților constituie așadar unul din mai multe răspunsuri la căderea și exilul lui Iuda. Poate fi comparată cu *Plîngerile lui Ieremia (cinci psalmi care exprimă sentimentele și speranțele poporului din Iuda după căderea Ierusalimului) și cu cartea lui Ieremia (al cărei material a fost colectat și asamblat în aceeași perioadă și care prezintă multe puncte de contact în plan literar și teologic cu cartea Împăraților; vezi E. W. Nicholson, *op. cit.*). Cartea Împăraților poate fi studiată în lumina tratării paralele a evenimentelor pe care le narează așa cum sînt relatate în Cronici, Isaia și Ieremia (vezi de ex., B. S. Childs, „Isaiah and the Assyrian Crisis", *SBT* 2.3, 1967). Într-un volum de expuneri despre pasaje din 2 Împărați, *The Politics of God and the Politics of Man* (1972, p. 13-21), J. Ellul sugerează că Împărați este o carte care are două contribuții distincte la Canonul Scripturii. În primul rînd, prezintă participarea lui Dumnezeu în viața politică, și astfel avertizează, atît împotriva subevaluării importanței politicii, cît și împotriva absolutizării acestui domeniu (întrucît arată că Dumnezeu judecă politica). În al doilea rînd, arată întrepătrunderea voinței libere a omului (care în diferite situații politice ia decizii și pune în aplicare politica sa) și decizia liberă a lui Dumnezeu (care Își împlinește voia Sa prin aceste acțiuni ale oamenilor sau chiar în ciuda lor).

Ca o reacție la un accent prea mare pus în studii biblice recente pe ideea că Dumnezeu este cel care acționează în istorie, există pericolul subestimării acestui motiv în Biblie. Cartea Împăraților este o carte care pune un accent deosebit pe acest motiv (vezi J. E. Goldingay, „That you may know that Yahweh is God: A Study in the relationship between theology and historical truth in the Old Testament", *TynB* 23, 1972, p. 58-93; cu privire la aplicarea acestei idei în zilele noastre, vezi D. N. Freedman, „The biblical idea of history", Int 21, 1967, p. 32-49). Dumnezeu este Cel care Își împlinește scopul în istorie, iar poporul Său poate folosi urmele pașilor Lui în istoria trecută pentru a vedea ce s-ar putea să facă El în prezent.

BIBLIOGRAFIE. Vezi lucrările menționate mai sus. Pentru studiu textual detaliat continuă să fie utile lucrările de mai jos: C. F. Keil, *The Books of the Kings* (în C. F. Keil și F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*), 1872; C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, 1903; J. A. Montgomery (ed. H. S. Gehman), *The Books of Kings, ICC*, 1951.

J.E.G.

ÎMPĂRĂTEASA CERULUI. Prăjituri, poate de forma unei figurine sau a unei semilune, erau făcute pentru *m^e^leḵet* a cerului de către locuitorii Ierusalimului (Ier. 7:18) și era arsă tămîie în cinstea ei ca unei zeități (Ier. 44:17-19, 25). Cuvîntul obișnuit este tradus „împărăteasă" *(malkaṯ)* și s-ar putea să fie titlul fenician pentru Astartea, zeița asiriană Iștar. S-ar putea referi la *Aștarot sau la zeitatea canaanită Anat (egipt. în secolul al 19- lea, *BETȘEAN); *cf.* nume personal feminin *(Ham)mōleḵeṯ* (1 Cron. 7:18). O altă alternativă este ca aici să fie un caz rar în care apare *m^e^le'ḵeṯ*, „lucrare cerească" (adică, stele), indicînd de asemenea practici idolatre.

D.J.W.

ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU, ÎMPĂRĂȚIA CERURILOR. Potrivit Evangheliilor sinoptice, Împărăția cerurilor sau Împărăția lui Dumnezeu este tema centrală a propovăduirii lui Isus. În timp ce Matei, care se adresează evreilor, vorbește în cea mai mare parte despre „Împărăția cerurilor", Marcu și Luca vorbesc despre „Împărăția lui Dumnezeu", care are același înțeles ca și „Împărăția cerurilor", dar care era o expresie mai ușor de înțeles de către ne-evrei. Folosirea termenului „Împărăția cerurilor" în Evanghelia după Matei se datorează desigur tendinței din iudaism

de a evita folosirea directă a numelui lui Dumnezeu. În orice caz, între cele două expresii nu există nici o diferență de înțeles (comparați, *de ex.* Mat. 5:3 și Luca 6:20).

I. În propovăduirea lui Ioan Botezătorul

Ioan Botezătorul a venit cel dintîi cu vestea că Împărăția cerurilor este aproape (Mat. 3:2), iar Isus a preluat acest mesaj de la el (Mat. 4:17). Expresia „Împărăția cerurilor" (ebr. *mal^{e}kûṯ šāmayim*) își are originea în gîndirea abraică tîrzie care aștepta un viitor în care Dumnezeu avea să intervină în mod decisiv; evenimentul acesta era așteptat cu ardoare de Israel, pentru a restaura bunăstarea poporului și pentru a-i elibera de sub puterea dușmanilor lor. Venirea Împărăției este marea speranță din viitor, pregătită prin venirea lui *Mesia, care netezește calea pentru Împărăția lui Dumnezeu.

Pe vremea lui Isus dezvoltarea acestei speranțe escatologice în iudaism luase o diversitate de forme în care predomina elementul național sau cel cosmic și apocaliptic. Această speranță poate fi legată în trecut de vestirea profeților din VT cu privire la restaurarea tronului lui David și venirea lui Dumnezeu pentru a înnoi lumea. Deși VT nu spune nimic despre împărăția escatoligică a cerurilor ca atare, în Psalmi și în scrierile profetice manifestarea viitoare a suveranității regale a lui Dumnezeu este unul dintre conceptele centrale ale credinței și speranței VT. Și aici există diferite elemente care ocupă un loc proeminent, așa cum se poate vedea clar dintr-o comparație a profeților mai vechi cu profețiile despre suveranitatea universală și apariția Fiului omului în cartea lui *Daniel.

Cînd Ioan Botezătorul și, mai tîrziu, Isus, au proclamat că Împărăția era aproape, această proclamare implica un strigăt de trezire cu o semnificație universală senzațională. Punctul de cotitură divinmult așteptat, marea restaurare - oricum ar fi fost ea concepută în vremea aceea - era proclamată ca fiind aproape. De aceea este foarte important să examinăm conținutul propovăduirii NT cu privire la venirea Împărăției.

În propovăduirea lui Ioan Botezătorul locul cel mai important a fost acordat vestirii judecății divine ca o realitate iminentă. Securea a fost înfiptă deja la rădăcina pomilor. Venirea lui Dumnezeu ca Împărat are ca scop suprem purificarea, cernerea și judecata. Nimeni nu poate scăpa de ea. Nici un privilegiu nu poate cumpăra o scutire de judecată, nici măcar revendicarea lui Avraam ca tată. În același timp Ioan Botezătorul îndreaptă privirile spre Cel care avea să vină după el, al cărui înainte - mergător era el. Cel ce avea să vină are în mînă vînturătoarea. Ca pregătire pentru venirea Lui oamenii trebuie să se pocăiască și să se supună la botezul pentru spălarea păcatelor, așa încît să scape de mînia viitoare și să participe la mîntuirea Împărăției și la botezul cu Duhul Sfînt care va fi turnat cînd va veni El (Mat. 3:1-12).

II. În învățătura lui Isus

a. Aspectul prezent

Proclamarea Împărăției de către Isus urmează cuvînt cu cuvînt proclamarea lui Ioan, dar cu toate acestea are un carcater mai cuprinzător. După ce Ioan Botezătorul a observat mai multă vreme lucrarea lui Isus, el a început să aibă îndoieli dacă Isus era cu adevărat Cel care trebuia să vină și pe care L-a vestit el (Mat. 11:2 ș.urm.). Proclamarea lui Isus cu privire la Împărăție se deosebește în două privințe de propovăduirea lui Ioan. Mai întîi, în timp ce reține nealterată vestirea judecății și chemarea la pocăință, în prim plan se profilează semnificația mîntuitoare a Împărăției. În al doilea rînd - și aici este miezul problemei - el a anunțat Împărăția nu doar ca pe o realitate care era aproape, ceva ce avea să apară în viitorul apropiat, ci o realitate care era deja prezentă, fiind manifestată în persoana și lucrarea Lui. Deși locurile în care Isus vorbește explicit despre Împărăție nu sînt numeroase (vezi în special Mat. 12:28 și textele paralele), întreaga lui propovăduire și lucrare sînt marcate de această realitate dominantă. În El viitorul măreț a devenit deja un „timp prezent".

Acest aspect prezent al Împărăției se manifestă în diferite moduri în persoana și faptele lui Cristos. Apare în mod palpabil și vizibil în izgonirea demonilor (cf. Luca 11:20) și în general în puterea miraculoasă a lui Isus. În vindecarea celor posedați de demoni devine evident că Isus a invadat casa „celui tare" și l-a legat bine, așa că poate să-i jefuiască bunurile (Mat. 12:29). Împărăția cerurilor pătrunde în domeniul celui rău. Puterea lui Satan este înfrîntă. Isus îl vede căzînd ca un fulger din cer. El are putere și poate acorda și altora putere să calce în picioare domeniul dușmanului Nici un lucru nu este imposibil pentru cei care merg în lume investiți cu puterea lui Isus, ca martori ai Împărăției (Luca 10:18 ș.urm.). Întreaga activitate miraculoasă a lui Isus este dovada venirii Împărăției. Ceea ce au dorit în zadar să vadă mulți profeți și mulți oameni neprihăniți - zorii marii epoci de mîntuire - poate fi văzut și auzit acum de ucenici (Mat. 13:16; Luca 10:23). Cînd Ioan Botezătorul i-a trimis pe ucenicii săi să întrebe: „Tu ești Acela care trebuia să vină, sau să așteptăm pe un altul?", le-au fost arătate lucrările minunate făcute de Isus și în care, potrivit cu promisiunea din profeție, Împărăția era manifestată deja: orbii au ajuns să vadă, șchiopii au ajuns să umble, surzii și-au dobîndit auzul; leproșii au fost curățați iar morții au fost înviați și Evanghelia era propovăduită la săraci (Mat. 11:2 ș.urm.; Luca 7:18 ș.urm.). În ultima dintre acestea - propovăduirea Evangheliei - este văzută penetrarea Împărăției. Întrucît mîntuirea este vestită și oferită ca un dar accesibil celor săraci în duh, celor flămînzi și celor ce plîng - Împărăția este a lor. Este proclamată de asemenea iertarea păcatelor, nu numai ca o realitate viitoare care să fie împlinită în cer, nici doar ca o posibilitate prezentă, ci ca o dispensație oferită astăzi, pe pămînt, prin Isus Însuși: „Fiule, fiică, păcatele îți sînt iertate; căci Fiul omului are putere pe pămînt să ierte păcatele" (vezi Marcu 2:1-12, *et passim*).

Așa cum reiese clar din ultimul cuvînt citat despre putere, toate acestea sînt bazate pe faptul că Isus este Cristosul, Fiul lui Dumnezeu. Împărăția a venit în El și cu El; El este *auto-basileia*. Revelația de Sine a lui Isus ca Mesia, Fiul omului și Robul Domnului, constituie atît un mister cît și o desfășurare a întregii Evanghelii.

Este imposibil să explicăm aceste afirmații ale lui Isus despre Sine într-un sens viitor, așa cum au vrut să facă unii, ca și cum El S-ar fi referit la Sine numai ca viitorul *Mesia, Fiul omului care era așteptat să vină în viitor pe norii cerului. Indiferent de măsura în care această revelație viitoare a Împărăției rămîne un element esențial al Evangheliei, nu putem să nu ob-

servăm faptul că în Evanghelii mesianitatea lui Isus este o realitate prezentă, aici și acum. Nu numai că este proclamat astfel la botezul Său și pe Muntele schimbării la față - Preaiubitul și Alesul lui Dumnezeu (nume mesianice clare) - dar El este umplut de asemenea cu Duhul Sfînt (Mat. 3:16) și este investit cu autoritate divină deplină (Mat. 21:27); Evanghelia este plină de declarații despre autoritatea Lui absolută, El este prezentat ca Trimisul Tatălui, Cel care avea să vină ca să împlinească ce au prevestit profeții. Prin venirea și învățătura Sa Scriptura este împlinită în auzul celor care Îl ascultă (Luca 4:21). El nu a venit să distrugă, ci să împlinească (Mat. 5:17 ș.urm.), să vestească Împărăția (Marcu 1:38), să caute și să mîntuiască pe cei pierduți (Luca 19:10), să-i slujească pe alții și să-Și dea viața ca răscumpărare pentru mulți (Marcu 10:45). Secretul apartenenței la Împărăție constă în apartenența la Isus (Mat. 7:23; 25:41). Pe scurt, persoana lui Isus ca Mesia este în centrul tuturor lucrurilor anunțate în Evaghelie cu privire la Împărăție. Împărăția se concentrează în El atît în ce privește aspectele ei prezente, cît și cele viitoare.

b. Aspectul viitor

Există și un aspect viitor. Deși în Evanghelii se afirmă clar că Împărăția este manifestată aici și acum, este arătat de asemenea faptul că în lumea aceasta este manifestată numai provizoriu. Acesta este motivul pentru care proclamarea activității ei prezente în cuvintele: „Orbii își capătă vederea; morții sînt înviați; săracilor li se propovăduiește Evanghelia", este urmată de avertismentul: „Ferice de acela pentru care nu voi fi un prilej de poticnire" (Mat. 11:6; Luca 7:23). „Prilejul de poticnire" constă în caracterul ascuns al Împărăției în epoca aceasta. Minunile continuă să fie semne ale unei alte realități decît cea prezentă; încă nu a venit vremea ca demonii să fie aruncați în întunericul veșnic (Mat. 8:29). Evanghelia Împărăției este revelată numai ca o sămînță care este semănată. În pildele despre semănător, despre sămînța care crește în taină, despre neghina care crește în grîu, despre sămînța de muștar, despre aluat, Isus îi învață pe ucenici cu privire la acest aspect al Împărăției. Fiul omului Însuși, investit cu toată puterea de către Dumnezeu, Cel care va veni pe norii cerului, este Semănătorul care seamănă Cuvîntul lui Dumnezeu. El este descris ca un om care depinde de alții: păsările, spinii, oamenii pot împiedica în parte lucrarea Lui. El trebuie să aștepte și să vadă ce va ieși din sămînța pusă. De fapt, carcaterul ascuns al Împărăției este și mai profund: Împăratul Însuși vine în chip de rob. Păsările cerului au cuiburi, dar Fiul omului (Dan. 7:13) nu are un loc unde să-Și plece capul. Pentru ca să primească totul El trebuie mai întîi să renunțe la tot. El trebuie să-Și dea viața ca preț de răscumpărare; în calitate de Rob al Domnului care suferă (Is. 53), El trebuie să fie pus în numărul celor fărădelege. Împărăția a venit; Împărăția va veni. Dar ea vine pe calea crucii și mai înainte ca Fiul omului să-Și exercite autoritatea peste toate împărățiile pămîntului (Mat. 4:8; 28:18) trebuie să pășească pe calea ascultării de Tatăl Său, ca să împlinească în felul acesta toată dreptatea (neprihănirea) (Mat. 3:15). Prin urmare, manifestarea Împărăției are o istorie în această lume. Ea trebuie să fie proclamată la orice ființă. La fel ca și sămînța minunată, ea trebuie să încolțească și să crească și nici un om nu știe cum (Marcu 4:27). Are o putere lăuntrică prin care își croiește drum prin tot felul de obstacole și înaintează peste tot; ogorul în care este semănată sămînța este lumea (Mat. 13:38). Evanghelia Împărăției merge la toate națiunile (Mat. 28:19), deoarece Împăratul acestei Împărății este de asemenea Domnul Duhului. Învierea Lui aduce o nouă eră; propovăduirea Împărăției și Împăratul ajung pînă la marginile pămîntului. Decizia a fost luată deja; dar împlinirea ei este încă de domeniul viitorului. Ceea ce la început pare să fie una și aceeași venire a Împărăției, care este anunțată ca o realitate indivizibilă, aproape, la ușă, se extinde și cuprinde perioade noi de timp și distanțe mari. Granițele acestei Împărății nu se confundă cu granițele Israelului sau cu ale istoriei: Împărăția cuprinde toate națiunile și toate epocile, pînă cînd va veni sfîrșitul lumii.

III. Împărăția și biserica

Împărăția este legată în egală măsură de istoria bisericii și de istoria lumii. Există o legătură între Împărăție și biserică, dar ele nu sînt identice în epoca prezentă. Împărăția este totalitatea lucrării răscumpărătoare a lui Dumnezeu în Cristos în această lume; biserica este adunarea celor care aparțin lui Isus Cristos. Probabil că am putea vorbi despre două cercuri concentrice, dintre care biserica este cercul mai mic iar Împărăția cercul mai mare, iar Cristos este centrul ambelor cercuri. Această relație dintre biserică și Împărăție poate fi formulată în mai multe moduri. Biserica este adunarea celor care au acceptat Evanghelia Împărăției prin credință, a celor care participă în mîntuirea oferită de Împărăție, care include iertarea păcatelor, adoptarea de către Dumnezeu și faptul că Duhul Sfînt locuiește în credincios, posedarea vieții eterne. Ei sînt de asemenea cei în a căror viață Împărăția ia o formă vizibilă, care sînt lumina lumii, sarea pămîntului; cei care au luat asupra lor jugul Împărăției, care trăiesc potrivit cu poruncile Împăratului lor și care învață de la El (Mat. 11:28-30). Biserica, în calitate de organ al Împărăției, este chemată să-L mărturisească pe Isus ca și Cristos, este chemată la lucrarea misionară de propovăduire a Evangheliei în lume: ea este de asemenea comunitatea celor care așteaptă venirea Împărăției în glorie, slujitorii care au primit talanții Domnului lor și așteaptă întoarcerea Lui. Biserica își primește întreaga constituție de la Împărăție, este înconjurată din toate părțile și este călăuzită prin revelația, progresul și venirea viitoare a Împărăției lui Dumnezeu, fără să fie în nici un moment identică sau identificată cu Împărăția însăși.

Prin urmare, Împărăția nu este mărginită de granițele bisericii. Domnia lui Cristos este supremă, este mai presus de toate. Acolo unde domină și unde este recunoscută nu numai că eliberează ființa umană, ci și întregul mod de viață este schimbat: blestemul demonilor și teama de forțele ostile dispare. Schimbarea pe care o produce creștinismul în oamenii dominați de religii naturale este o dovadă despre caracterul cuprinzător și despre semnificația atot-cuprinzătoare a Împărăției. Ea nu operează numai în exterior, ca o sămînță de muștar, ci și în interior, ca aluatul. Își croiește drum în lume prin puterea ei răscumpărătoare. Ultima carte a Bibliei, care zugrăvește domnia lui Cristos în istoria lumii și înaintarea ei pînă la sfîrșit, aruncă lumină deosebită în special asupra antitezei dintre Cristosul-Împărat triumfător (*cf.* de ex., Apoc. 5:1 ș.urm.) și puterea lui Satan și a

lui anticrist, care continuă să supraviețuiască pe pămînt și să lupte împotriva lui Cristos și a bisericii Sale. Indiferent de măsura în care Împărăția invadează istoria lumii cu binecuvîntarea și izbăvirea ei, indiferent de măsura în care se prezintă ca o putere salvatoare îndreptată împotriva tiraniei zeilor și a forțelor dușmane ale omenirii, abia prin criza finală și universală - ca o pașnică vizibilă și atot-cuceritoare de pace și mîntuire - abia așa va aduce Împărăția realizarea deplină a cerului nou și a pămîntului nou.

IV. În restul Noului Testament

Expresia „Împărăția cerurilor" sau „Împărăția lui Dumnezeu" nu apare frecvent în NT în afara Evangheliilor sinoptice. Totuși, este doar o problemă de terminologie. Împărăția - ca indicație a marii revoluții în istoria mîntuirii care a fost inaugurată deja prin venirea lui Cristos și ca împlinirea așteptată a tuturor lucrărilor lui Dumnezeu - este tema centrală a întregii revelații a lui Dumnezeu în NT.

V. În gîndirea teologică

În ce privește concepția teologică despre Împărăția cerurilor, aceasta a fost supusă la tot felul de influențe și puncte de vedere în diferite perioade și școli de gîndire teologică. În teologia romano-catolică o caracteristică distinctivă este identificarea Împărăției lui Dumnezeu cu biserica în dispensația pămîntească, o identificare datorată în principal influenței lui Augustin. Cristos este actualizat ca Împărat al Împărăției lui Dumnezeu prin ierarhia eclezciastică. Sfera Împărăției este identică cu frontierele puterii și autorității bisericii. Împărăția cerurilor este extinsă prin misiune și prin înaintarea bisericii în lume.

În opoziția lor față de ierarhia romano-catolică, reformatorii au pus accentul principal pe semnificația spirituală și invizibilă a Împărăției și au făcut apel (în mod greșit) la textul din Luca 17:20 în sprijinul acestei idei. Cu alte cuvinte, Împărăția cerurilor este suveranitatea spirituală pe care Cristos o exercită prin propovăduirea Cuvîntului Său și prin lucrarea Duhului Sfînt. În timp ce Reforma, la începuturile ei, nu a scăpat din vedere aspectele mărețe ale Împărăției în istoria mîntuirii, Împărăția lui Dumnezeu, sub influența Iluminismului și pietismului, a ajuns să fie concepută tot mai mult într-un sens individual, ca suveranitatea harului și păcii în inima oamenilor. În teologia liberală de mai tîrziu această concepție s-a dezvoltat într-o direcție moralistă (în special sub influența lui Kant): Împărăția lui Dumnezeu este Împărăția păcii, dragostei și neprihănirii (dreptății). La început, chiar și în pietism și în cercurile sectare, așteptarea venirii Împărăției lui Dumnezeu a fost păstrată, dar fără a recunoaște vreo semnificație pozitivă a Împărăției pentru viața din lumea aceasta. În opoziție cu această concepție mai mult sau mai puțin dualistă despre Împărăție trebuie să observăm concepția socială despre Împărăție, care pune tot accentul pe semnificația vizibilă și comună. Această concepție se remarcă la unii scriitori prin radicalism social (creștinismul „Predicii de pe Munte", propovăduit de Tolstoi și alții, sau interpretarea „social-religioasă", de ex. Kutter și Ragaz, în Elveția), iar la alții prin credința evoluționistă în progres („Evanghelia socială" din America). Venirea Împărăției constă în progresul dreptății sociale și în dezvoltarea comună.

În contrast cu aceste interpretări spiritualizatoare, moraliste și evoluționiste ale Împărăției, teologia NT pune accentul pe bună dreptate pe semnificația originală a Împărăției în propovăduirea lui Isus - semnificație care este legată de istoria mîntuirii și de escatologie. În timp ce fondatorii acestei direcții escatologice mai noi au dat o interpretare extremistă ideii de Împărăție a cerurilor, așa încît nu a mai rămas loc pentru penetrarea Împărăției în lumea prezentă (Johannes Weiss, Albert Schweitzer, așa numita escatologie „radicală"), în ultima vreme a fost acordată mai multă atenție semnificației prezente indubitabile a Împărăției, și această semnificație a fost încadrată în perspectiva istoriei mîntuirii, în perspectiva progresului activității dinamice a lui Dumnezeu în istorie, care are ca scop realizarea finală a Împărăției.

BIBLIOGRAFIE. Numărul scrierilor despre Împărăția lui Dumnezeu este imens. Pentru folosirea termenului în Evanghelii, vezi G. Dalman, *The Words of Jesus*, 1902; *SB*, p. 172-184; pentru interpretarea Împărăției în istoria teologiei mai vechi, vezi A. Robertson, *Regnum Dei* (Bampton Lectures), 1901; pentru aborădri liberale mai vechi, vezi E. von Dobschutz, „The Eschatology of the Gospels", *The Expositor*, Seria a 7-a, 9, 1910; pentru interpretarea „socială", vezi N. J. van Merwe, *Die sosiale prediking van Jezus Christus*, 1921; L. Radaz, *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, 1941; pentru interpretarea escatologică mai nouă (de la J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892; Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 1910), vezi H. M. Matter, *Nieuwere opvattingen omtrent het koninkrijk Gods in Jezus' prediking naar de synoptici*, 1942. Lucrări mai generale: F. Holmstrom, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936; H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, 1931; G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, 1929; J. Jeremias, *Jesus der Weltvollender im Neuen Testament*, 1929; idem, *New Testament Theology*, 1, 1970; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1935; W. G. Kümmer, *Die Eschatologie der Evanghelien*, 1936; idem, *Promise and Fulfilment*, 1957; R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, 1943; W. A. Visser 't Hooft, *The Kingship of Christ*, 1947; S. H. Hooke, *The Kingdom of God and the Experience of Jesus*, 1949; O. Cullmann, *Christ and Time*, 1951; G. Vos, *The Teaching of Jesus concerning the Kingdom and the Church*, 1951; J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue*, 1959; H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, 1962; G. Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 1963; R. Schnackenburg, *God's Rule and the Kingdom*, 1963; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 1964; idem, *A Theology of the New Testament*, 1974; H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, 1968; R. Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition*, 1970; W. Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*, 1971; K. L. Schmidt et. al., *TDNT* 1, p. 564-593; B. Klappert, *NIDNTT* 2, p. 372-390. H.R.

ÎNAINTE-MERGĂTOR. Acest cuvînt este folosit adesea de către creștini pentru a-l descrie pe Ioan Botezătorul, deoarece în el s-au împlinit cuvintele din Mal. 3:1 (vezi Marcu 1:2 și Mat. 11:10), cît și pentru că tatăl său, Zaharia, a profețit că el va „merge înaintea Domnului, ca să pregătească căile Lui" (Luca

1:76). Cuvîntul acesta, însă, este întîlnit numai o singură dată în NT, cînd se referă la Cristosul înălțat (Evr. 6:20). Este o traducere a termenului prodromos, un termen militar folosit pentru cercetașii trimiși înainte ca să pregătească drumul pentru armata care înainta.

De obicei „înainte mergătorul" este de mai puțină importanță decît persoana pentru a cărui venire pregătește calea. Lucrul acesta era adevărat cu privire la alergătorii care alergau înaintea carelor regale (1 Sam. 8:11; *PEDEȘTRI); a fost adevărat și cu privire la Ioan Botezătorul și cu privire la mesagerii trimiși de Isus ca să pregătească intrarea Lui în satele Samariei (Luca 9:52). Dar în cazul lui Isus Însuși, care a intrat pentru noi dincolo de perdeaua din sfînta sfintelor, datorită faptului că a devenit Marele nostru Preot, reversul este adevărat. În calitatea Lui de Căpetenie supremă a bisericii El a mers înainte pentru ca frații Lui să-l urmeze la vremea cuvenită. Isus a arătat clar urmașilor Săi că acesta a fost unul dintre scopurile principale ale plecării Sale la Tatăl, cînd le-a spus în camera de sus că Se duce să le pregătească un loc în numeroasele locașuri din casa Tatălui Său (Ioan 14:2-3). Este adevărat că creștinii au deja îndrăzneala să intre în cer prin sîngele lui Isus (Evr. 10:19) și că Dumnezeu i-a înviat împreună cu Cristos și i-a făcut să șadă împreună cu El în locurile cerești (Efes. 2:6). Prin rugăciune și sacrament ei se pot înălța în inimă și minte la Domnul lor și pot rămîne în permanență cu El. Dar pentru că Isus este Înainte-mergătorul lor ei au siguranța că într-o zi vor intra și ei în cer, așa cum a intrat El, și că se vor bucura de gloria care Îi aparține Lui în prezent. Cristos Însuși îi va primi la Sine, pentru ca și ei să fie acolo unde este El (Ioan 14:3). „Înainte-mergătorul este de asemenea Calea pe care - după o urmare îndelungată - întreaga Biserică va ajunge în cele din urmă la Casa Tatălui." (Vezi H. B. Swete, *The Ascended Christ*, 1911.) R.V.G.T.

ÎNĂLȚARE. Povestirea înălțării Domnului Isus Cristos este relatată în Fapt. 1:4-11. În Luca 24:51 cuvintele „a fost înălțat la cer" nu sînt la fel de bine atestate, la fel ca și descrierea din Marcu 16:19. În NT nu există nici o altă sugestie alternativă cu privire la terminarea arătărilor după înviere, iar faptul înălțării este presupus întotdeauna în referirile fercvente la Cristos ca fiind la dreapta lui Dumnezeu și la întoarcerea Sa din cer. Ar fi nerezonabil să presupunem că Luca ar fi putut greși atît de mult sau că ar fi născocit un fapt atît de important cîtă vreme apostolii erau în viață și puteau verifica ce a scris el. Pentru alte aluzii la înălțare, vezi Ioan 6:62; Fap. 2:33-34; 3:21; Efes. 4:8-10; 1 Tes. 1:10; Evr. 4:14; 9:24; 1 Pet. 3:22; Apoc. 5:6.

Sînt aduse obiecții la această povestire pe temeiul faptului că s-ar baza pe idei învechite, cum ar fi ideea că cerul este un loc deasupra capetelor noastre. Asemenea obiecții sînt neavenite din următoarele motive:

1. Faptul înălțării putea să aibă o acțiune simbolică pentru ucenicii care aveau o asemenea idee despre cer. Isus a indicat în felul acesta în mod decisiv că perioada arătărilor de după înviere s-a încheiat și că întoarcerea Sa la cer avea să inaugureze era prezenței Duhului Sfînt în Biserică. Un asemenea gest simbolic este perfect natural.

2. Termenii „cer" și „dreapta Tatălui" au în mod necesar un înțeles care este raportat la acest pămînt, iar înțelesul acesta poate fi descris cel mai bine prin referire la „sus". Astfel, Isus Și-a ridicat ochii spre cer cînd S-a rugat (Ioan 17:1; *cf.* 1 Tim. 2:8) și ne-a învățat să ne rugăm: „Tatăl nostru care ești în ceruri ... facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pămînt". Într-un anume sens cerul este departe de pămînt, indiferent care ar fi natura sa în termenii unei dimensiuni diferite. Cînd a trecut din lumea pămîntească de spațiu-timp la starea cerească, s-a observat că Isus S-a îndepărtat de pămînt, la fel cum la a doua Sa venire va fi văzut venind spre pămînt. Doctrina aceasta a absenței trupești este contrabalansată în NT de doctrina prezenței spirituale. (*DUHUL SFÎNT.) Astfel, Cina Domnului este luată în amintirea Celui care este absent în trup, „pînă cînd va veni iarăși" (1 Cor. 11:26), dar cu toate acestea, Domnul înviat este prezent în mod spiritual la toate întrunirile creștinilor (Mat. 18:20).

Conceptul despre un Dumnezeu care șade în cer pe un tron se referă în special la diferența dintre Dumnezeu și om și la apropierea păcătosului de Dumnezeu, întrucît păcatele îl împiedică pe om să intre la Dumnezeu. Prin urmare, putem vedea scopul înălțării în felul următor:

1. „Mă duc să vă pregătesc un loc" (Ioan 14:2).

2. Isus Cristos șade pe tron, un semn că lucrarea Lui de ispășire este completă și definitivă. Cei care cred că, în calitatea Lui de Preot, El continuă să Se aducă pe Sine ca jertfă Tatălui susțin că nu trebuie să amestecăm cele două metafore de rege și preot. Totuși, tocmai lucrul acesta este făcut în Evr. 10:11-14 pentru a arăta finalitatea jertfei lui Cristos.

3. El mijlocește pentru poporul său (Rom. 8:34; Evr. 7:25), dar nicăieri în NT nu ni se spune că El S-ar aduce pe Sine jertfă în cer. Cuvîntul gr. pentru „mijlocire", *entynchanō*, comunică ideea de urmărire a intereselor cuiva.

4. El așteaptă pînă cînd vor fi supuși dușmanii Săi și Se va întoarce în acțiunea finală de instaurare a Împărăției lui (1 Cor. 15:24-26).

BIBLIOGRAFIE. W. Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, 1891; H. B. Swete, *The Ascended Christ*, 1910; C. S. Lewis, *Miracles*, cap. 16, 1947; M. L. Loane, *Our Risen Lord*, cap. 9, 1965.
J.S.W.

ÎNĂLȚIME. Cuvîntul ebr. *bāmâ*, tradus „înălțime", este folosit de peste 100 de ori în MT în două sensuri distincte: înălțime, în sens literal, și altar (situat pe o înălțime).

Cele 20 de apariții ne-cultice ale termenului sînt toate la plural și în pasaje poetice. În contrast cu alte cuvinte care se referă la înălțime, pluralul *bāmôṯ* are întotdeauna o nuanță de dominare și control. Bătăliile aveau loc adesea pe coastele dealurilor; prin urmare, deținerea controlului asupra înălțimilor conferea stăpînire asupra țării (Num. 21:28; 2 Sam. 1:19, 25). Astfel, Israel spunea că Dumnezeu „călărește" sau „umblă" pe înălțimi (Amos 4:13; Mica 1:3) sau că El a așezat pe Israel (Deut. 32:13; Is. 58:14) sau pe un individ (2 Sam. 22:34; Ps. 18:33; Hab. 3:19) „pe înălțimile pămîntului". Peceți cilindrice portretizează pe *Baal călare pe munți iar în textele de la Ras Shamra este numit *rkb ʻrpt*, „călărețul norilor". Atît

limba acadiană cît și cea ugaritică au avut cuvinte înrudite care indică înălțimile sau regiunea de mijloc a corpului (*cf.* Iov 9:8).

Asocierea înălțimilor cu stăpînirea poate explica alegerea lor pentru amplasarea altarelor. S-a sugerat că, în ciuda avertismentelor date de Moise (Deut. 12, etc.), Israel a preluat după cucerire altarele canaanite. Anumiți închinători loiali ai lui Dumnezeu au folosit *bāmôṯ* în prima perioadă a monarhiei. Samuel a oficiat la o jertfă specială cînd Saul a fost uns înaintea unor musafiri invitați (1 Sam. 9) iar mai tîrziu Saul a mers cu un grup de profeți care s-au coborît de pe *bāmâ* conduși de lăute, fluiere și timpane (1 Sam. 10:5). Pe vremea lui Solomon Gabaonul s-a ridicat la o poziție unică și era cunoscut ca „Marea Înălțime". *Cortul întîlnirii și altarul de bronz pe care l-a făcut „Bețaleel, fiul lui Uri, fiul lui Hur" a fost păstrat acolo și Gabaon este locul unde Dumnezeu i-a vorbit lui Solomon cu privire la caracterul domniei sale (1 Împ. 3; 2 Cron. 1).

După dezbinarea împărăției în anul 922 î.d.Cr. *bāmôṯ* au amenințat din nou puritatea credinței lui Israel. În regatul de N Ieroboam a construit „case pe înălțimi" în cadrul campaniei sale de a distrage atenția supușilor săi de la Ierusalim (1 Împ.12). Astfel, „el a făcut pe Israel să păcătuiască" pe *bāmôṯ*, căci,deși acestea erau dedicate formal lui Dumnezeu, ele conțineau multe caracteristici canaanite, cum sînt chipurile cioplite, pietre înălțate, stîlpii Astarteii, prostituție sacră și alte ritualuri de fertilitate. Vărsarea de sînge, instabilitatea și apostazia au caracterizat cele două secole de existență a regatului de N și, așa cum au considerat istoricii biblici, *bāmôṯ* au fost o sursă majoră pentru prăbușirea morală și religioasă (2 Împ. 17:9). În regatul de S situația a fost ceva mai bună. În timpul domniei lui Roboam a avut loc un reviriment al *bāmôṯ*. Încercările lui Asa și Iosafat de a le suprima nu au avut rezultate de durată. Ezechia a făcut o reformă mai cuprinzătoare (2 Împ. 18:1-8), dar fiul său, Manase, „care a făcut mai mult rău decît toți împărații care au fost înainte de el" a restaurat din nou *bāmôṯ*. În timpul domniei lui Iosia a fost întreprinsă o curățire de amploare (2 Împ. 23), dar succesorii săi nu au fost de calibrul său și altarele au revenit în folosință atunci cînd armata babiloniană a pus capăt regatului lui Iuda. După aceea se cunoaște prea puțin despre bamot.

Studierea bamot în vechime arată că autorii s-au simțit stînjeniți de faptul că eroii lui Israel au folosit aceste altare. Talmudul și rabinii au făcut o distincție clară între bamot „mari" și „mici", sau au susținut că interdicția a fost suspendată periodic. J. Wellhausen a soluționat problema sugerînd că legea sanctuarului unic nu a fost în efect pînă pe vremea lui Iosia; cartea Deuteronomului nu a fost decît „o fraudă pioasă". Pare mai probabil că Samuel, Saul și Solomon au dorit pur și simplu să dedice aceste altare lui Dumnezeu, fără să-și dea seama de pericolele sincretismului care au fost clare pentru Moise și care au fost confirmate întocmai de istorie.

W. F. Albright a afirmat că bamot erau în esență altare-morminte, dar nici un altar excavat și nici un text biblic nealterat nu face asocieri mortuare clare. P. H. Vaughan sugerează că *bāmôṯ* au fost platforme cultice rotunde sau plate pe care era celebrată ceremonia cultică. Totuși, deși este posibil ca unele *bamot* se poate să fi conținut o platformă, termenul pare să aibă înțelesul mai firesc de zonă de închinare cultică, incluzînd altarul, pietrele, casele, etc.

Poate fi observată o dezvoltare treptată pe locurile bamot. Altarele de pe înălțimi au fost caracteristice pentru perioada veche (Num. 22:41; 1 Sam. 9), în timp ce mai tîrziu au putut fi găsite în orașe (2 Împ. 17:9) sau, într-un caz, într-o vale (Ier. 7:31). Către sfîrșitul perioadei monarhiei termenul era aplicat la multe tipuri de altare locale. Astfel, 2 Împ., 23 se referă la un altar mic de lîngă poartă, centre regale pentru zei străini, altare publice mari și altare rustice locale - toate acestea fiind numite bamot.

Descoperirile bine cunoscute de la Ghezer și „Înălțimea lui Conway de la Petra" nu mai sînt considerate bamot. În ciuda unei perioade de reverie, arheologia a scos la lumină exemple din principalele tipuri biblice de *bāmôṯ*. Altare aflate în afara așezărilor sînt cunoscute la Naharijah, Samaria, Ierusalim și „Marea Înălțime de la Petra". În orașe situate pe înălțimi sînt cunoscute unele bamot la Meghido și Arad. Altare pe terenuri mai joase în orașe sînt cunoscute la Hațor, Dan și Ierusalim. Altare mici plasate lîngă poartă sînt cunoscute la Tirța și Dan. Dovezile biblice cu privire la structurile, cultul și tendința unui altar de a-și schimba statutul pot fi ilustrate cu descoperiri arheologice, revelînd în felul acesta un tablou detaliat al perioadei în care Israel „a avut la fel de mulți dumnezei ca și cetăți" (vezi Ier. 2:28).

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *Supplement to VT* 4, 1957, p. 242- 258; L. H. Vincent, *RB* 55, 1948, p. 245-278, 438-445; P. H. Vaughanb, *The meaning of 'bāmâ' in the Old Testament*, 1974; J. T. Whitney, *The Israelite bāmâh*, teză nepublicată, University of Nottingham, 1975.

J.T.W.

ÎNCHINARE. Seria cuvintelor legate de închinare în Biblie este foarte mare, dar conceptul esențial în Scriptură este acela de „slujire". Termenul ebr. *ᵃḇôḏâ* și cel gr. *latreia* au însemnat la început munca sclavilor sau a slujitorilor angajați. Pentru a aduce o asemenea „închinare" lui Dumnezeu, slujitorii Lui trebuie să se proștearnă - ebr. *histahᵃwâ* sau gr. *proskyneō* - și în felul acesta să dea dovadă de teamă reverențioasă și de adorare plină de uimire.

În VT există exemple de închinare individuală (Gen. 24:26 ș.urm.; Exod. 33:9-34:8). Dar accentul este pus pe închinarea în adunare (Ps. 42:4; 1 Cron. 29:20). Ritualul închinării ocupa un loc proeminent în Cortul întîlnirii și în Templu. În afară de jertfele de dimineață și de seară, celebrarea Paștelor și a Zilei Ispășirii constituiau punctele principale ale calendarului religios evreiesc. Acțiunile rituale de vărsare de sînge, arderea tămîiei, rostirea binecuvîntării preoțești, etc. are tendința să pună accentul pe ceremonial, în detrimentul aspectelor spirituale ale închinării și au chiar tendința de a introduce o oarecare tensiune sau conflict între cele două atitudini (Ps. 40:6; 50:7-15; Mica 6:6-8). Mulți oamnei din Israel au preluat laudele publice (*de ex.* Ps. 93; 95-100) și rugăciunile publice (*de ex.* Ps. 60; 79; 80) și le-au folosit pentru a exprima atitudinea lor de dragoste și recunoștință față de Dumnezeu (Deut. 11:13), într-o acțiune reală de închinare spirituală lăuntrică.

Închinarea publică foarte elaborată oferită în Cortul Întîlnirii și la Templu se deosebea mult de vremurile

vechi cînd patriarhii credeau că se pot închina Domnului oriunde El a ales să Se reveleze pe Sine. Adevărul că închinarea publică din Templu era o realitate spirituală reiese clar din faptul că atunci cînd a fost distrus sanctuarul și cei exilați s-au trezit în Babilon, închinarea a rămas o necesitate, și pentru a satisface această nevoie ei au creat serviciul de la sinagogă, constînd din (1) Șema, (2) rugăciuni, (3) citirea Scripturii și (4) explicarea Scripturii. Mai tîrziu, la al doilea Templu ei au avut serviciile zilnice, sabatul, sărbătorile și posturile anuale, laudele din cartea de cîntări (cartea Psalmilor) și toate acestea au făcut ca închinarea să rămînă un factor vital în viața națională a evreilor.

În NT întîlnim din nou închinarea la Templu și în sinagogă. Cristos a participat la amîndouă aceste categorii de închinare, dar El a căutat întotdeauna să imprime închinarea care este dragostea din inimă față de Tatăl ceresc. În învățăturile Sale apropierea de Dumnezeu prin ritual și prin mijlocirea preoților nu numai că este neimportantă dar este și inutilă. În fine, „închinarea" este adevărata aboda sau latreia, slujirea adusă lui Dumnezeu nu numai în termenii unei închinări la templu ci în termenii slujirii semenilor (Luca 10:25 ș.urm.; Mat. 5:23 ș.urm.; Ioan 4:20-24; Iac. 1:27). La început, însă, biserica nu a abandonat închinarea la Templu; probabil că și creștinii au continuat să frecventeze serviciile de la sinagogă. Cînd a avut loc în cele din urmă ruptura dintre creștinism și iudaism, se poate caînchinarea creștină să fi fost modelată de serviciul de la sinagogă.

Factorul care a contribuit cel mai mult la ruptura de sabatul evreiesc, Templu, ritual, etc., a fost antagonismul puternic al evreilor împotriva bisericii. În ce privește NT, noțiunile de închinare creștină sînt foarte vagi. Este clar că ziua principală de închinare era Ziua Domnului (Fapt. 20:7), deși la început citim despre servicii zilnice (Fapt. 2:46). În NT nu sînt menționate servicii care să comemoreze învierea Domnului și venirea Duhului la Rusalii. Închinarea se desfășura în casele credincioșilor. În asemenea circumstanțe nu erau necesari slujitori oficiali. Simplitatea era nota caracteristică a acestor servicii de închinare în case, constînd în cea mai mare parte din *laudă (Efes. 5:19; Col. 3:16), *rugăciune, citirea și explicarea Scripturii. În biserica din Corint citim despre „vorbirea în limbi" (1 Cor. 14). Mesele de dragoste, urmate de Cina Domnului (1 Cor. 11:23- 28) erau de asemenea un aspect obișnuit în închinarea creștină. În toate acestea accentul era pus pe Duhul Sfînt și pe dragostea lăuntrică și devotamentul inimii.

BIBLIOGRAFIE. J. V. Bartlett în *ERE*; R. Martin-Archard în J. J. von Allmen (ed.), *Vocabulary of the Bible*, 1958, p. 471-474; R. Abba, *Principles of Christian Worship*, 1957; R. P. Martin, *Worship in the Early Church*[2], 1974.

J.G.S.S.T.

ÎNCHISOARE = Vezi TEMNIȚĂ

ÎNDREPTĂȚIRE, NEPRIHĂNIRE (Ebr. *ṣeḏeq*, *ṣᵉḏāqâ*; gr. LXX și NT, *dikaiosynē*). Cuvîntul ebr. *ṣeḏeq* probabil că derivă de la o rădăcină arabă care înseamnă „drept", ducînd la ideea de acțiune care se conformează cu o normă. Există însă o bogăție deosebită în înțelegerea biblică a acestui termen și este greu să redăm cuvîntul ebr. sau cel gr. printr-un cuvînt românesc simplu. Un ingredient fundamental în ideea VT de îndreptățire (neprihănire) este relația, atît între Dumnezeu și om (Ps. 50:6; Ier. 9:24), cît și aceea dintre oameni (Deut. 24:13; Ier. 22:3).

Referindu-se la relația dintre oameni, o acțiune îndreptățită neprihănită este o acțiune care se conformează cerințelor relației și care într-un sens mai general promovează binele și pacea comunității (1 Sam. 24:17; Prov. 14:34). Prin urmare, este legată într-un anumit sens de *dreptate cu toate că ideea este mai puțin aceea de conformare la o normă legală formală și pune accentul mai mult pe noțiunea etică de acțiune care poate fi îndreptățită neprihănită din punct de vedere legal deoarece este productivă pentru binele comunității (Deut. 1:16; Amos 5:7). În perioada profetică îndreptățire neprihănire a ajuns să includă ideea de ajutorare a săracilor și a celor nevoiași (Dan. 4:27; Amos 5:12, 24) și ideea de milostenie (Mat. 6:1ș.urm.).

Cînd trecem de la relația dintre oameni la relația dintre Dumnezeu și oameni (deși această distincție este oarecum formală, întrucît ideea de Dumnezeu nu a lipsit niciodată cînd evreii au folosit cuvîntul sedeq), îndreptățirea neprihănirea subînțelege o relație corectă în raport cu voia lui Dumnezeu care era exprimată și interpretată în mod special în legămîntul lui Israel cu Dumnezeu. Prin urmare acțiunea îndreptățită neprihănită este acțiunea care decurge din alegerea de către Dumnezeu, în harul Său, a Israelului și care este în armonie cu legea legămîntului (Deut. 6:25; Ezec. 18:5-9). Dumnezeu Însuși este drept neprihănit (2 Cron. 12:6; Ps. 7:9) și de aceea putem avea încredere în El că va acționa în conformitate cu termenii relației Sale cu Israelul. Prin urmare, Dumnezeu este un judecător drept neprihănit care acționează pentru binele poporului Său (Ps. 9:4; Ier. 11:20) și pe a cărui îndreptățire ṭneprihănireă se poate baza poporul Său pentru a fi izbăvit și reabilitat (Ps. 31:1; Ier. 11:20).

Așa se ajunge la îmbinarea noțiunilor de îndreptățire neprihănire și mîntuire. Dumnezeu este un „Dumnezeu drept neprihănit și (prin urmare) un Mîntuitor" (Is. 45:21; *cf.* Ps. 36:6; Is. 61:10). Pentru VT Dumnezeu este Creatorul și de aceea El este temeiul și garantul ordinii morale. Dreptatea neprihănirea Lui este legată direct cu alte atribute morale mai generale, cum este sfințenia Lui. Creatorul, însă, este de asemenea Răscumpărătorul, iar dreptatea îndreptățirea, neprihănirea Lui este interpretată prin activitatea Lui răscumpărătoare. În afară de aceasta, faptul că Israelul a cunoscut izbăvirea dreaptă a lui Dumnezeu în trecut i-a determinat să aștepte un act viitor de mîntuire. Viitorul domnitor mesianic este văzut ca un deținător special și un instrument al dreptății îndreptățirii, neprihănirii divine (Ps. 72:1 ș.urm.; Is. 11:3-5; 32:1-20; Ier. 23:5). „Cel Neprihănit" a fost un titlu Mesianic (Is. 53:11; *cf.* Fapt. 3:14; 7:52; 22:14).

NT folosește îndreptățirea neprihănirea în sensul conformării la cerințele și obligațiile voii lui Dumnezeu, așa numita „neprihănire" îndreptățire a legii (Gal. 3:21; Fil. 3:6, 9; *cf.* Tit 3:5). Realizarea îndreptățirii neprihănirii de către om este privită uneori destul de pozitiv (Luca 1:6; 2:25; Mat. 5:20), dar în final această realizare nu reușește să se conformeze cu adevărat la voia divină (Rom. 3:9-20; Luca 18:9-14; Ioan 8:7). În contrast cu această îndreptățire (neprihănire) umană se află îndreptățirea (neprihănirea) lui

Dumnezeu (Rom. 1:17) care, în armonie cu interpretarea din VT, comunică ideea de ajutor activ al lui Dumnezeu pentru om, în miracolul harului Său.

Această îndreptățire neprihănire este proclamată de Isus ca un dar pentru toți cei care primesc Împărăția lui Dumnezeu (Mat. 5:6). Prin credința în Isus Cristos și prin lucrarea de ispășire omul, oricît de păcătos ar fi, primește îndreptățirea neprihănirea lui Dumnezeu, adică, îi este dată o relație adevărată cu Dumnezeu, o relație care implică iertarea tuturor păcatelor și o nouă poziție morală înaintea lui Dumnezeu prin unirea cu Cristos „Cel Neprihănit" (Rom. 3:21-31; 4:1-25; 10:3; 1 Cor. 1:30; 2 Cor. 5:21; Fil. 3:9). Prin nimicirea pe cruce a tuturor consecințelor păcatului și nelegiuirii omului (atît față de Dumnezeu cît și față de oameni), Dumnezeu menține ordinea morală în care poate avea părtășie cu omul, și prin har îi izbăvește pe cei care sînt în nevoie (Rom. 3:26).

Darul îndreptățirii neprihănirii lui Dumnezeu implică intrarea în tărîmul nou al mîntuirii divine, darul vieții veșnice sub stăpînirea lui Dumnezeu (Rom. 6:12-23; 2 Cor. 6:7, 14; Filip. 1:11; Efes. 4:24). Prin urmare îndreptățirea neprihănirea extrinsecă atribuită prin cruce își găsește exprimarea inevitabilă în îndreptățirea neprihănirea intrinsecă a unei vieți care se conformează într-un mod nou la voia lui Dumnezeu, chiar dacă realizarea supremă a acestei conformări trebuie să aștepte împlinirea în Împărăția lui Dumnezeu (1 Ioan. 3:2; Filip. 3:12-14; 1 Cor. 13:12 ș.urm.; 2 Pet. 3:11-13). (*JUSTIFICARE.)

BIBLIOGRAFIE. G. Schrenk, în *TDNT* 2, p. 192-210; N. Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944; J. Denney, *Romans* în *EGT*, 1; *idem*, *The Death of Christ*, retipărită, 1951; A. Nygren, *Commentary on Romans*, E.T. 1952; G. Rupp, *The Righteousness of God*, 1953; H. Seebass, C. Brown, în *NIDNTT* 3, p. 352-377.

B.A.M.

ÎNDRUMĂTOR. Traducerea termenului grec *paidagōgos* în Gal. 3:24- 25; în 1 Cor. 4:15 „învățător"). Nu există nici o traducere satisfăcătoare, deoarece cuvîntul a ajuns să aibă un sens diferit de cel original, iar funcția pe care a descris-o a dispărut o dată cu condițiile sociale care au generat-o. La greci și romani „pedagogul" era un îngrijitor de încredere, de obicei un bărbat sclav, care avea ca funcție supravegherea generală a băiatului și care îl ducea și îl aducea de la școală în siguranță. Aceasta este ideea metaforei lui Pavel.

E.M.B.

ÎNDURARE, ÎNDURĂTOR. Urmărirea acestui cuvînt în Biblie este complicată de faptul că termenii „îndurare", „îndurător" și „a avea îndurare milă de ..." traduc mai multe cuvinte ebr. și gr. derivate de la rădăcini diferite și care sînt traduse diferit în alte texte, folosind sinonime cum sînt „bunătate", „har", „favoare" (și verbele înrudite). Pentru a descrie acest concept am avea nevoie de un grup de cercuri lingvistice care se suprapun parțial.

I. În Vechiul Testament

1. *hesed*: originea etimologică a acestei rădăcini poate să fie „însuflețire, ardoare" (Snaith). Esența sa semantică este exprimată cel mai bine prin „devotament". Termenul este folosit de aproape 250 de ori și este tradus cel mai adesea „îndurare", dar este tradus și *„bunătate", „afecțiune", „facere de bine" (LXX, *eleos*, Luther, *Gnade*). Sfera înțelesului este: „solidaritate, bunătate, har" (G. Lisowski, *Konkordanz*, 1958). El indică devotamentul față de un legămînt și, prin urmare, cînd se referă la Dumnezeu, indică legămîntul dragostei Sale (Ps. 89:28). Dar credincioșia lui Dumnezeu față de o relație stabilită prin har cu Israel sau cu un individ, în ciuda nevredniciei și slăbiciunii umane, devine cu ușurință îndurarea Lui. „Refuzul statornic și consecvent al lui Dumnezeu de a abandona pe Israelul rătăcitor este înțelesul esențial al cuvîntului ebr. care este tradus bunătate" (Snaith). Alte versiuni (RSV) îl traduc „loialitate", „purtare loială", și mai ales „dragoste statornică".

2. *hānan* este tradus mai ales „a avea milă de", a fi „îndurător" sau „milostiv"; *hēn* este tradus „har" și „favoare" (LXX îl redă mai ales *charis*). „Este favoarea milostivă a superiorului față de inferior, o favoare complet nemeritată" (Snaith).

3. *rāham* s-ar putea să aibă o origine comună cu *rehem*, care înseamnă „pîntece" și de aceea poate indica „sentimentul frățesc" sau „sentimentul matern" (BDB - *cf.* Is. 13:18; 49:15) În AV este tradus „a avea îndurare„ sau „milă" și, o dată (Ps. 18:1) „dragoste". Pluralul *rah^{a}mîm* este tradus „milă tandră" (LXX *splanchna*, *oiktirmoi*, *eleos*). Exprimă aspectul afectiv al dragostei: compasiunea și mila sa. „Dumnezeul personal are inimă" (Barth).

II. În Noul Testament

În NT înțelesul cuvintelor *hesed* și *hēn* este combinat în general în *charis*, *„har". Ideea specifică de îndurare - compasiune față de cineva în nevoie sau față de o persoană neajutorată aflată în nevoie sau în datorie și fără să poată pretinde să fie tratată în mod favorabil - este redat de *eleos*, *oiktirmos* și *splanchnon* (sau verbele înrudite). Harul este adresat omului vinovat- îndurarea este adresată omului zdrobit în suflet (R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, p. 166 ș.urm).

Dumnezeu este „Părintele îndurărilor" (2 Cor. 1:3; Exod. 24:6; Neem.9:17; Ps. 86:15; 103:8-14; Ioel 2:13; Iona 4:2). „Îndurările Lui se întind peste toate lucrările Lui" (Ps. 145:9) și sîntem mîntuiți datorită îndurării Sale (Efes. 2:4; Tit 3:5). Isus a fost mișcat adesea de milă și El ne îndeamnă să fim „milostivi, cum și Tatăl vostru este milostiv" (Luca 6:36; Mat. 18:21 ș.urm.). Creștinii trebuie să se îmbrace cu „o inimă plină de îndurare" (Col. 3:12). Cei milostivi sînt binecuvîntați și ei vor avea parte de milă (Mat. 5:7; vezi și Iac. 2:13, despre care vezi R. V. G. Tasker, *TNTC*, ad loc.).

BIBLIOGRAFIE. N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944; *TWRB*, („Lovingkindness", „Mercy"); Karl Barth, *Church Dogmatics*, 2, 1, 1957, secțiunea 30, p. 368 ș.urm.; H. H. Esser, *NIDNTT* 2, p. 593-601.

J.H.

ÎNFRÎNARE. Acest termen redă cuvîntul gr. *enkrateia* care apare în trei versete din NT. Adjectivul corespunzător *enkratēs* și verbul *enkrateuomai* sînt folosite atît în sens pozitiv cît și negativ. Un alt cuvînt tradus „înfrînare", *nēphalios*, are uneori un sens limitat care se referă la băutură.

Verbul *enkrateuomai* este folosit pentru prima dată în LXX în Gen. 43:31 pentru a descrie controlul lui Iosif asupra impulsurilor sale afective față de frații săi. Se referă de asemenea la falsa stăpînire de sine a lui Saul în 1 Sam. 13:12 sau a lui Haman în Est. 5:10. Potrivit lui Josephus esenienii exercitau „întotdeauna sobrietate" (*BJ* 2.133) și unii dintre ei respingeau căsătoria ca fiind incompatibilă cu stăpînirea de sine. Grecii au considerat înfrînarea ca una dintre virtuțile cardinale.

În Fapt. 24:25 folosirea termenului *enkrateia* este semnificativă. Întrucît alături de Felix ședea o femeie adulteră în timp ce Pavel vorbea despre stăpînirea de sine înfrînare, este ușor de văzut referirea la lipsa de castitate, iar versetul acela se aseamănă foarte mult cu 1 Cor. 7:9. Referirea limitată la castitate apare frecvent în scrierile de mai tîrziu. Encratiții se abțineau cu totul de la căsătorie; unii clerici creștini din zilele noastre nu se căsătoresc. Această interpretare distorsionată este numită „demonică" în 1 Tim. 4:2-3, iar înfrînarea sau stăpînirea de sine *(enkratēs)* este o calitate cerută episcopului căsătorit, în Tit 1:8 (cf. 1 Pet. 3:2).

Asocierea dintre *enkrateia* și neprihănire în Fapt. 24:25 este paralelă cu alte contexte unde este menționată în lista calităților. În Gal. 5:22-23 este ultima dintre cele nouă virtuți și pare să fie opusă beției și chefului din lista corespunzătoare de vicii. În 2 Pet. 1:6 constituie o etapă de mijloc în progresul moral al credinciosului, progres care începe cu credința și culminează cu dragostea. (Forma pasajului ne aduce aminte de expunerea moralei stoicilor *prokopē*.) Cuvintele înrudite *nēphalios* și *sōphrōn* (sobru) apar în lista de virtuți ale bărbaților creștini mai în vîrstă, în Tit 2:2, 12.

Termenul *nēphalios* se referă la stăpînire de sine în privința beției și în 1 Tim. 3:2-3 este opus cu „bețiv". Totuși, poate avea un sens mai larg ca să includă și alte forme de stăpînire de sine, ca în Tit 2:2 și 1 Tim. 3:11. Această aplicare extinsă ar trebui avută în vedere atunci cînd este tradus verbul *nēphō*, care înseamnă de obicei „a veghea" în contexte cum sînt cele din 1 Tes. 5:6 și 1 Pet. 1:13; 4:7; 5:8. În 1 Cor. 9:25 este dată cea mai largă referire posibilă la *enkrateuomai* atunci cînd ni se spune că atletul creștin exercită stăpînire de sine în toate lucrurile.

În NT înfrînarea este în esență o „roadă a Duhului" (Gal. 5:22- 23). O antiteză deliberată între viața spirituală și beția carnală este introdusă în cîteva pasaje care descriu inspirația profetică (*de ex.* Fapt. 2:15-17 și Efes. 5:18). Credincioșii care „beau din Duhul" (1 Cor. 12:13) sînt considerați de lume „beți"; și într-adevăr, ei sînt beți, nu de vin, ci de zelul pentru lupta creștină. Această pasiune de a fi soldați buni ai lui Cristos se exprimă nu în excese ci în disciplină sobră; este adevărata imitare a Stăpînului, a cărui viață - cum spune Bernard - a fost „modelul de înfrînare".

BIBLIOGRAFIE. R. L. Ottley în *ERE* (s.v., „Temperance"); Arndt; H. Rashdall, *Theory of Good and Evil*, 1907; H. Baltensweiler, *NIDNTT* 1, p. 494-497.

D.H.T.

ÎNGER. Un înger biblic (ebr. *mal'āk*, gr. *angelos*) este, *prin derivare și funcție*, un mesager al lui Dumnezeu, care-l cunoaște față în față și prin urmare este o ființă dintr-o categorie mai înaltă decît omul. Este adevărat că este o creatură, în esența sa originală fiind un spirit sfînt și necorupt, înzestrat însă cu voință liberă și de aceea nefiind imun la ispită și păcat. Există multe indicii ale unei căderi a îngerilor, sub conducerea lui Satan (Iov 4:18; Is. 14:12-15; Ezec. 28:12-19; Mat. 25:41; 2 Pet. 2:4; Apoc. 12:9), deși acest subiect se încadrează în sfera demonologiei. Sulurile de la Qumran conțin o ierarhie dublă a îngerilor, cu oameni muritori asociați, unii din tărîmul luminii, ceilalți din tărîmul întunericului. Ambele Testamente folosesc același *cuvînt pentru muritori și pentru mesagerii* obișnuiți. Materialul biblic va fi examinat în ordine cronologică, dar fără a discuta problemele cronologice.

I. În Vechiul Testament

Probabil că în afară de *Îngerul Domnului, care este manifestarea lui Iahve, îngerii sînt ființe spirituale separate de Dumnezeu și, afară de cazul că au păcătuit, sînt de o integritate, bunăvoință și supunere indiscutabilă față de El (*cf.* 1 Sam. 29:9; 2 Sam. 14:17, 20; 19:27). Îngerii li se pot arăta oamenilor ca purtători ai unor porunci sau vești speciale de la Dumnezeu (Jud. 6:11-23; 13:3-5, etc.; vezi II, mai jos). Ei pot aduce ajutoare concrete pentru nevoile slujitorilor muritori ai lui Dumnezeu (2 Împ. 19:5-7; vezi II, mai jos). Ei pot îndeplini misiuni de asistență militară (2 Împ. 19:35, *etc.*) sau, mai rar, pot îndeplini acțiuni ostile față de Israel (2 Sam. 24:16 ș.urm.). Bărbații din Sodoma (Gen. 19 *passim*) și orice alți oameni răi pot fi loviți de îngeri. Potențialul lor de luptă, subînțeles în Gen. 32:1 ș.urm.; 1 Împ. 22:19, este prezentat mai specific în Ios. 5:13-15; 2 Împ. 6:17; și de aici vine titlul familiar al divinității, Domnul Dumnezeul oștirilor.

La început oamenii au asociat îngerii cu stelele. Această asociere a cauzat una dintre ideile poetice ale lui Iov, care îi prezintă pe îngeri ca și martori la creație (Iov 38:7, vezi mai jos; *cf.* Jud. 5:20; Apoc. 9:1). Măgărița lui Balaam a fost mai conștientă de prezența unui înger al Domnului decît a fost stăpînul ei orbit de lăcomie, care merită mustrarea divină (Num. 22: 21-35). Ne sînt familiari îngerii din conversațiile cu Avraam (Gen. 18:1-16) sau din visul cu scara lui Iacov (Gen. 28:12). Îngerii păzitori individuali sînt probabil menționați în Ps. 91:11; unii discern în Iov 33:23 pe îngerul morții (*cf. ICC, ad loc.*). Aceste idei rudimentare în VT, devin doctrine foarte speculative în literatura rabinică neinspirată. Termenul „fiii lui Dumnezeu" înseamnă simplu „îngeri" - descendența implicată este mintală sau spirituală și nu fizică. Ființele indicate în felul acesta pot fi îngeri buni (Iov 38:7; vezi mai sus), îngeri care s-ar putea să fie buni (Iov 1:6; 2:1) sau îngeri căzuți în păcat (Gen. 6:4). Un alt termen special este *q^{e}dôšîm*, „cei sfinți", „sfinții" (Iov 5:1; Ps. 89:5, 7; Dan. 8:13, *etc.*). Acest ultim termen probabil că este mai puțin specific, deoarece poate fi folosit chiar și într-un context de critică potențială (*cf.* Iov 15:15). Cuvîntul *'^{e}lōhîm* (Ps. 8:5; *cf.* Evr. 2:7) este tradus „Dumnezeu" sau „divin" (Moffatt), dar traducerea familiară „îngeri" rămîne controversată. Trebuie remarcat de asemenea în aramaica lui Nebucadnețar termenul „veghetor" sau „străjer", *îr*; *cf.* Dan. 4:13, 17. Vezi de asemenea *Heruvim, *Serafim.

Cu excepția unor diferențe minore față de Daniel, materialul examinat pînă acum este în general preexilic, cel puțin la origine. Aici îngerii continuă să fie

ecouri ale unei voințe superioare, lipsiți de personalitatea aceea independentă care avea să fie dezvoltată în scrierile de mai tîrziu.

În cărțile post-exilice este incontestabil că portretul îngerilor se conturează mai bine. „Omul“ care este ghidul lui Ezechiel stabilit de Dumnezeu pentyru a-l conduce în templul ideal este un concept tranzitoriu (cap. 40 ș.urm.), omologul său devine în mod explicit un înger tălămcitor în Zah. 1-6. Lucrarea de mijlocire pentru Israel în Zah. 1:12 se cere menționat în mod special. Dacă ținem cont că *„sfinți“* înseamnă *„îngeri“* în acel context, ultimele cuvinte din Zah. 14:5 devin foarte interesante în lumina prezicerilor Evangheliilor sinoptice cu privire la a doua venire.

Angelologia VT atinge dezvoltarea cea mai completă în cartea lui Daniel, cea mai veche apocalipsă ebraică. Aici îngerii primesc pentru prima oară nume proprii și se poate spune că au o personalitate. Gavril explică multe lucruri lui Daniel, la fel ca și însoțitorul divin al lui Zaharia (Dan. 8:16 ș.urm.; 9:21 ș.urm.). În ambele cărți îngerul este un purtător de cuvînt al lui Dumnezeu și i se pot pune întrebări, dar îngerul prezentat de Daniel are un portret mai bine conturat și mai convingător. Mihail are funcția specială de înger păzitor al Israelului (Dan. 10:13, 21- 12:1), iar alte națiuni se pare că au și ele îngeri (Dan. 10:20). Faptul acesta a devenit obișnuit în gîndirea rabinică. Avem un *crîmpei vizionar în locurile cerești*, unde există nenumărate miriade de îngeri în jurul tronului (Dan. 7:10; *cf.* Deut. 33:2; Neem. 9:6; Ps. 68:17 pentru o imagine mai palidă).

II. În Noul Testament

NT acceptă și confirmă ideile VT, deși desfășurările din literatura neinspirată din perioada intertestamentală prezintă importanță istorică. Evr. 1:14 definește îngerul atît ca un mesager al lui Dumnezeu cît și ca un slujitor pentru om; NT, în ansamblul său, sugerează o relație mai profundă de simpatie și slujire (*cf.* Apoc. 19:10; Luca 15:10). Ideea de înger păzitor personal s-a conturat mai bine, ca în literatura rabinică (Mat. 18:10; *cf. SB, ad loc.*; și în Fapt. 12:15). Nu lipsesc nici misiunile speciale de comunicare pentru indivizi: arătarea lui Gavril la Daniel poate fi comparată cu arătarea lui Gavril la Zaharia (Luca 1:11-20) și Maria (Luca 1:26-38; *cf.* Mat. 1-2 *passim*; Fapt. 8:26; 10:3 ș.urm.; 27:23, etc.). Rolul de ajutor activ pentru omenire este observat în Fapt. 5:19 ș.urm.; 12:7-10, care ne aduc aminte de Ilie sub ienupăr. Tronul lui Dumnezeu este înconjurat de nenumărate miriade de îngeri, așa cum a spus deja Daniel (Evr. 12:22; Apoc. 5:11, etc.).

VT ne dă de înțeles că îngerii au fost martori bucuroși, nu neapărat participanți activi, la actul de creație făcut de Dumnezeu (Iov 38:7). În NT ei sînt asociați îndeaproape cu darea Legii (Fapt. 7:53; Gal. 3:19; Evr. 2:2) și nu este o inconsecvență să fie asociați și cu judecata de pe urmă (Mat. 16:27; Marcu 8:38; 13:27; Luca 12:8 ș.urm.; 2 Tes. 1:7 ș.urm., etc.). Se poate ca ei să aibă și misiunea specială de a-i duce pe morții neprihăniți în sînul lui Avraam (Luca 16:22 ș.urm.). S-a încercat prea puțin o descriere directă a înfățișării îngerilor. Există indicii că înfățișarea și veșmintele lor sînt strălucitoare, de o frumusețe uluitoare, nepămînteană, pe care arta creștină a încercat să o exprime în felul ei (Mat. 28:2 ș.urm. și textele paralele; Luca 2:9; Fapt. 1:10). VT dă dovadă de reținere cînd vorbește despre *heruvim (Ezec. 10) și *serafim (Is. 6). Strălucirea feței lui Ștefan, cînd a fost condamnat, reflectă frumusețea angelică (Fapt. 6: 15).

Cristosul întrupat a fost slujit de îngeri în mai multe ocazii (Mat. 4:11; Luca 22:43) și ar fi putut porunci la mii de îngeri, dacă ar fi vrut, atunci cînd era în Ghetsimani sau în altă parte, ca să se abată de la calea jertfei care Îi era destinată (Mat. 26:53).

În anumite pasaje există o nuanță ciudată de ostilitate sau suspiciune față de îngeri. Faptul acesta are paralele, fără legătură, în literatura rabinică. Rom. 8:38 se referă la îngeri căzuți în păcat și aceasta explică și pasajul nedumeritor din 1 Cor. 11:10, care ar trebui citit în lumina textului din Gen. 6:1 ș.urm.O exegeză specială este necesară pentru Gal. 1:8 și 1 Cor. 13:1, cît și pentru avertismentul sever din Col. 2:18. Nu încape îndoială că scriitorul Epistolei către Evrei a insistat atît de mult asupra superiorității Fiului față de oricare înger (Evr. 1) tocmai datorită vreunei erori doctrinare a cititorilor săi.

Înțelesul esențial al textului din Iuda 9 (care este în parte paralel cu 2 Pet. 2:10 ș.urm.) pare să fie acela că îngerii căzuți în păcat păstrează din starea lor originală o anumită poziție și demnitate, așa încît nici chiar tovarășii lor care nu au căzut în păcat să nu-i disprețuiască, ci să lase în seama lui Dumnezeu judecata finală. Se spune că incidentul menționat de Iuda a fost relatat în Înălțarea lui Moise, un fragment de Midraș apocaliptic. Acolo Satan cere trupul lui Moise pentru împărăția sa de întuneric, pentru că Moise l-a omorît pe egiptean (Exod. 2:12) și era deci un ucigaș, indiferent care ar fi fost virtuțile sale mai tîrziu. Ultimele onoruri nu îi sînt date lui Satan, dar chiar și arhanghelul Mihail a trebuit să-și stăpînească limba în fața dușmanului omenirii.

BIBLIOGRAFIE. L. Berkhof, *Systematic Theology*, 1949, p. 141-149, și manuale similare; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, 1950, p. 201-219; *TDNT* 1, p. 74-87; *NIDNTT* 1, p. 101-105, 449-454 (cu bibliografiile). Cu privire la literatura rabinică, vezi SB, pentru pasaje specifice din NT; R. A. Stewart, *Rabinic Theology*, 1961. Cu privire la aspectul de la Qumran, Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, 1962, p. 229-242.

R.A.S.

ÎNGERUL DOMNULUI. Îngerul Domnului, uneori *„îngerul lui Dumnezeu“* sau *„îngerul Meu“* (sau „al Lui") este prezentat în Scriptură ca o ființă cerească trimisă de Dumnezeu la oameni ca agentul Lui personal și purtătorul Lui de cuvînt. În multe pasaje este practic identificat cu Dumnezeu și vorbește nu numai în numele lui Dumnezeu ci vorbește ca Dumnezeu, la persoana întîi singular (*de ex.* cu Agar, Gen. 16:7 ș.urm.; 21:17 ș.urm.; la jertfirea lui Isaac, Gen. 22:11 ș.urm.; cu Iacov, Gen. 31:13: „Eu sînt Dumnezeul din Betel“; cu Moise, la rugul aprins, Exod. 3:2; cu Ghedeon, Jud., 6:1 ș.urm.). Uneori se face distincție între îngerul Domnului și Dumnezeu, ca în 2 Sam. 24:16; Zah. 1:12 ș.urm.; dar Zaharia nu menține în mod consecvent această distincție (*cf.* Zah. 3:1 ș.urm.; 12:8).

În NT nu există posibilitatea ca îngerul Domnului să fie confundat cu Dumnezeu. Îngerul Domnului

apare ca *Gavril în Luca 1:19, deşi din Fapt. 8:26, 29 unii ar deduce că poate fi identificat cu Duhul Sfînt.

În ce priveşte funcţia sa, îngerul Domnului este agentul de distrugere şi judecată (2 Sam. 24:16; 2 Împ. 19:35; Ps. 35:5 ş.urm.; Fapt. 12:23) sau de ocrotire şi izbăvire (Exod. 14:19; Ps. 34:7; Is. 63:9, „îngerul prezenţei Lui"; Dan. 3:28; 6:22; Fapt. 5:19; 12:7, 11); el oferă călăuzire şi dă îndrumări (Gen. 24:7, 40; Exod. 23:23; 1 Împ. 19:7; 2 Împ. 1:3, 15; Mat. 2:13, 19; Fapt. 8:26); el a anunţat dinainte naşterea lui Samson (Jud. 13:3 ş.urm.), a lui Ioan Botezătorul (Luca 1:11 ş.urm.) şi a lui Isus (Mat. 1:20, 24; Luca 2:9). El nu a fost recunoscut imediat în Jud. 13:3 ş.urm., iar în cazul lui Balaam nici măcar nu a fost vizibil (Num. 22:22 ş.urm.); dar de cele mai multe ori cînd se arată oamenilor este recunoscut ca o fiinţă divină, chiar dacă are chip omenesc, şi oamenii I se adresează ca lui Dumnezeu (Gen. 16:13, etc.).

J.B.Tr.

ÎNGERII BISERICILOR. „Cele şapte stele" din vedenia de pe Patmos sînt explicate ca fiind „îngerii (*angeloi*) celor şapte biserici" (Apoc. 1:20) cărora le sînt adresate scrisorile din Apoc. 2 şi 3. Conceptul de „înger" este problematic. Adesea este luat fie în sensul de îngeri păzitori, fie în sensul de lideri umani sau episcopi ai bisericilor. Ambele sugestii implică dificultăţi de interpretare. În altă parte în Apoc. *angelos* înseamnă în mod cert „înger", dar este greu să-i facem pe „îngeri" părtaşi la responsabilitatea pentru păcatele bisericii. Interpretarea de „episcopi" pare să fie contrară folosirii termenului şi nu este sprijinită de texte paralele. Nu se pune un accent atît de puternic pe episcopat decît mai tîrziu, pe vremea lui Ignatius. Această idee nu poate fi bazată nici pe textul alterat din 2:20, „soţia ta" (*sou* introdus prin ditografie). De asemenea, ar fi ciudat ca un singur om să fie socotit răspunzător în mod individual şi absolut pentru biserică. Termenul *angelos* înseamnă literal „mesager", dar ideea care a părut atrăgătoare la început, că *angeloi* ar fi mesageri desemnaţi de biserici, nu poate fi acceptată din mai multe motive.

Dificultatea reală probabil că se datorează faptului că imaginea face parte dintr-un context şi dintr-un gen literar exlusiv pentru logica unor categorii moderne. Termeul *angelos* trebuie redat verbal ca „înger", dar echivalenţa verbală nu este suficientă pentru a explica ideea care stă la baza termenului. Poate că „înger" este un omolog ceresc al bisericii. În practică ne putem imagina că este vorba de o personificare a bisericii, chiar dacă această idee nedreptăţeşte nuanţele conceptului original. C.J.H.

ÎNMORMÎNTARE ŞI JALE.

I. În Vechiul Testament

a. Pe vremea Patriarhilor

Exista obiceiul ca generaţii succesive să fie înmormîntate în mormîntul familiei (o peşteră sau un mormînt săpat în stîncă); astfel, Sara (Gen. 23:19), Avraam (Gen. 25:9), Isaac şi Rebeca, Lea (Gen. 49:31) şi Iacov (Gen. 50:13) au fost înmormîntaţi toţi în peştera Macpela, la E de Hebron. Uneori era necesară înmormîntarea în morminte individuale deoarece decesul a avut loc la o depărtare mare de mormîntul familiei; astfel Debora a fost înmormîntată în apropiere de Betel (Gen. 35:8), iar Rahela pe drumul care duce la Efrata (Gen. 35:19-20) şi mormintele lor au fost marcate cu un stejar şi, respectiv, un stîlp de piatră. În afară de plîns, jelirea mortului includea ruperea veşmintelor şi îmbrăcarea în sac (Gen. 37:34-35) şi putea dura pînă la 7 zile (Gen. 50:10). Îmbălsămarea lui Iacov şi Iosif şi folosirea pentru Iosif a unui sicriu după modelul egiptean a fost un lucru de excepţie (Gen. 50:2-3, 26). Mumificarea necesita scoaterea organelor interne pentru a fi conservate separat şi uscarea trupului prin umplere cu sare (nu saramură); după aceea trupul era învelit în pînză impregnată şi apoi era înfăşurat cu totul în pînză. Îmbălsămarea dura de obicei 70 de zile, dar perioada de îmbălsămare putea fi mai scurtă, ca în cazul lui Iacov.

b. Legislaţia din Pentateuh

Înmormîntarea promptă, inclusiv a criminalilor spînzuraţi, era o regulă (Deut. 21:22-23). Contactul cu morţii şi jelirea formală atrăgea după sine pîngărirea ceremonială. Jelirea manifestată prin plîns, sfîşierea hainelor şi dezlegarea părului era permisă preoţilor după rînduiala lui Aaron (Lev. 21:1-4), dar nu şi marelui preot (Lev. 21:10-11) sau unei persoane aflată sub jurămîntul de nazireat (Num. 6:7). Preoţilor (Lev. 21:5) şi poporului (Lev. 19:27-28; Deut. 14:1) le era interzisă cu desăvîrşire facerea de tăieturi „tăieturi în carne"), tăierea colţurilor bărbii, raderea părului dintre sprîncene şi încrustarea unor semne pe cap. Mîncarea zeciuielii în timpul perioadei de jale sau jertfirea ei pentru morţi (Deut. 26:14) era de asemenea interzisă. Acestea erau obiceiuri păgîne, canaanite. Femeile luate prizoniere în război puteau să-şi jelească părinţii timp de o lună înainte de a fi luate în căsătorie de cuceritori (Deut. 21:11-13). Liderilor naţionali cum au fost Aaron (Num. 20:28;29) şi Moise (Deut. 34:5-8) au fost onoraţi cu un doliu naţional de 30 de zile după înmormîntarea lor.

c. Israel în Palestina

(i) *Înmormîntarea.* Cînd era posibil, oamenii erau înmormîntaţi în moştenirea părintească, în mormîntul al familiei; aşa s-a făcut cu Ghedeon şi Samson (Jud. 8:32; 16:31), Asael şi Ahitofel (2 Sam. 2:32; 17:23) şi, în final, cu Saul (2 Sam. 21:12-14). Înmormîntarea cuiva în „casa" lui, cum a fost cazul lui Samuel (1 Sam. 25:1; *cf.* 28:3) şi Ioan (1 Împ. 2:34), s-ar putea să însemne acelaşi lucru ca mai sus, afară de cazul că era vorba literalmente de casă sau de curtea casei. Corpul era pus pe un catafalc (2 Sam. 3:31). Faptul de a nu avea o înmormîntare adecvată era considerat o mare nenorocire (1 Împ. 13:22; Ier. 16:6). Mormintele erau situate de obicei în afara oraşului; există dovezi arheologice limitate ale unor morminte de familie constînd dintr-o încăpere (sau mai multe încăperi) de formă neregulată săpată în stîncă, în care se aflau bănci, şi la care se ajungea printr-un tunel scurt şi înclinat închis de o piatră cioplită, astfelîncît să acopereintrarea. Vistiernicul *Şebna a fost condamnat de Isaia pentru că şi-a săpat un mormînt ostentativ în stîncă (Is. 22:15-16). Obiectele de lut şi alte obiecte puse cu cel mort au devenit o simplă formalitate în perioada israelită, spre deosebire de proviziile funerare mai complexe ale canaaniţilor. Uneori erau ridicaţi în Israel stîlpi de aducere aminte, la fel ca în altă

parte în antichitate; 2 Sam. 18:18 este un asemenea exemplu. În afara Ierusalimului era un teren pus de-o parte pentru „gropile oamenilor de rînd" (sau „mormintele copiilor poporului") (2 Împ. 23:6; Ier. 26:23). Nu încape îndoială că acest teren era destinat pentru o îngropare simplă și că au existat cimitire similare în alte orașe.

Groapa unui criminal executat sau a unui dușman era marcată uneori cu o grămadă de pietre. De exemplu, Acan, care a păcătuit (Ios. 7:26), Absalom, care s-a răzvrătit (2 Sam. 18:17), regele din Ai și cinci regi canaaniți (Ios. 8:29; 10:27). Incinerarea nu era un obicei evreiesc, dar în unele împrejurări corpul putea fi ars iar rămășițele îngropate, în așteptarea unei înmormîntări adecvate în mormîntul strămoșesc, așa cum a fost cazul lui Saul (1 Sam. 31:12-13) sau cum se descrie probabil în Amos 6:10. Cu privire la înmormîntarea regilor, vezi *MORMÎNTUL REGILOR.

(ii) *Jelirea.* În Palestina mileniilor 2 și 1 î.d.Cr. jelirea includea: (1) raderea capului și tăierea bărbii; (2) crestături pe trup; (3) sfîșierea hainelor și îmbrăcarea în sac; (4) presărarea de praf pe cap și tăvălirea în cenușă; și (5) plîns și bocire. Nici unul dintre aceste obiceiuri nu erau acceptate de lege. (Vezi secțiunea b de mai sus). Cu privire la jelire la evrei, vezi acțiunea lui David (2 Sam. 1:11-12; 13:31), femeia din Tecoa (2 Sam. 14:2) și aluziile profeților (Is. 3:24; 22:12; Ier. 7:29; Ezec. 7:18; Ioel 1:8; Amos 8:10; Mica 1:16). Cu privire la corăbierii din Tir, Filistia și Moab, vezi Ezec. 27:30, 32; Ier. 47:5; Is. 15:2-3 și Ier. 48:37.

Moartea unor oameni notorii dădea prilej la manifestări poetice ale jalei. Astfel, David a deplîns moartea lui Saul și Ionatan (2 Sam. 1:17-27) iar Ieremia și alții au deplîns moartea lui Iosia (2 Cron. 35:25). Cu privire la bocitori de meserie, vezi Ie. 9:17-18; Amos 5:16. După înmormîntare era posibil să li se dea participanților o masă care să pună capăt postului (Ier. 16:7; *cf.* Osea 9:4). Funeraliile unor regi ai lui Iuda au fost marcate de arderea de mirodenii (2 Cron. 16:14; 21:19-20; Ier. 34:5).

d. Jalea neasociată cu înmormîntarea

Jalea era asociată cu pocăința sau cu părerea de rău (de ex. Exod. 33:4; Ioel 1:13; 2:12-13; Ezra 9:3, 5) sau avea loc din cauza unei nenorociri (de ex. 2 Sam. 13:19; 15:32; Iov 2:12-13). Există de asemenea referiri la crestături, bocire, etc. în practicile de cult păgîne. Vezi, de ex. acțiunile preoților lui Baal pe Mt Carmel (1 Împ. 18:28) și ale unor oameni din Israel care au venit cu jertfe pentru Dumnezeu (Ier. 41:5). Ezechiel a văzut într-o vedenie femeile Ierusalimului jelindu-l pe zeul Tamuz (Ezec. 8:14); Isaia descrie ritualurile păgîne de la morminte, ritualuri îndeplinite de israeliții răzvrătiți (Is. 65:4).

BIBLIOGRAFIE. Cu privire la morminte canaanite asemănătoare cu cele folosite de Patriarhi, vezi K. M. Kenyon, *Digging up Jericho,* 1957, p. 233-255. Cu privire la crestături pe trup în scrieri epice ugaritice (canaanite de N),, vezi *DOTT,* 1958, p. 130; vezi de asemenea J. A. Callaway, „Burial in Ancient Palestine from Stone Age to Abraham", *BA* 26, 1963, p. 74-91; E. M. Meyers, „Secondary Burial Places in Palestine", BA 33, 1970, p. 2-29.

K.A.K.

II. În Noul Testament

Trupul neînsuflețit. Corpul Tabitei a fost spălat și pus într-o cameră de sus (Fapt. 9:39). Brațele și picioarele lui Lazăr și ale lui Isus au fost înfășurate în fîșii de pînză *(keiriai, othonia)* impregnate cu parfumuri aromate, iar o fîșie de pînză a fost înfășurată în jurul capului lor (Ioan 11:44; 20:6-7). Faptul că evreii au împrumutat termenul latin *sudarium* (batistă, prosop) pentru a descrie un „turban" este evident din folosirea termenului de către Ioan și în termenul *sûdārîn* din Mișna, pe care Jastrow (*Lexicon*, p. 962) îl definește ca un „șal înfășurat în jurul capului și atîrnînd pe ceafă". Trebuie să presupunem că și trupul era îmbrăcat; probabil că termenul singular *sindōn* (Marcu 15:46 și textele paralele) indică o cămașă de pînză (contrast cu *Apoc. lui Moise* 40:1-7 în sec. 1 d.Cr.: pl. *sindones* = fîșii care se înfășoară). Dacă M. Shabbath 23.5 prezintă practica normală din secolul 1, corpul neînsuflețit era uns imediat cu mirodenii iar bărbia era legată, „nu pentru a o ridica, ci pentru a o împiedica să se lase în jos"- de asemenea, *Semanoth* 1.2 descrie o legare imediată a maxilarelor, indicînd funcția *sudarium*-ului. Isus a văzut o anticipare a obiceiurilor evreiești de înmormîntare atunci cînd picioarele și capul Său au fost unse în Betania (Marcu 14:3-9; Ioan 11:2; 12:7), dar pregătirile femeilor pentru a-i unge trupul au fost întîrziate (Marcu 16:1; Luca 23:56). Pluralul *taḵrîḵîn* din Mișna confirmă înțelesul de „legături" sau „fîșii" pentru termenul lui Ioan *keriai, othonia* (S. Safrai, *The Jewish People in the First Century,* 1974, 1.2, p. 777, *de ex.* M. Kilaim 9.4, *Maaser Sheni* 5.12); verbul corespunzător este și mai explicit în Semahoth 12.10: „Un bărbat poate înfășa *(m^eḵārēḵ)* și lega (cadavrul) un bărbat, dar nu și o femeie (cadavrul unui bărbat dar nu cadavrul unei femei)..." Totuși, în *M. Sanhedrin* 6.5 H. Danby (*Mishnah,* 1933) traduce „veșminte"- iar D. Zlotnik (*Tractate Mourning*, 1966, p. 22) presupune că „un veșmînt de pînză" a fost folosit la moartea lui Gamaliel II, în c. 130 d.Cr. Probabil că ar trebui remarcată și afirmația lui R. Nathan (sfîrșitul secolului al 2-lea d.Cr.): „În aceleași veșminte *(k^esût)* cu care merge omul în Șeol, în aceleași veșminte se va înfățișa în lumea viitoare". Toate aceste texte par să sugereze atît fîșii de pînză cît și veșminte.

Înmormîntare și jelire. Cei care jelau la casa lui Iair „plîngeau și boceau" (Marcu 5:38), au atras o gloată mare (Mat. 9:23) și făceau mult zgomot; probabil că își băteau pieptul de durere (ca în Luca 18:13; 23:48). De asemenea, cînd a fost înmormîntat Ștefan a fost „jale mare" (Fapt. 8:2). Aceasta ne aduce aminte de scrierea din secolul al 2-lea î.d.Cr., „Înțelepciunea lui Isus ben Sirah" (Eclesiasticul) 38:16-18:

„Fiule, varsă lacrimi pentru un mort,
și bocește pentru a-ți arăta durerea adîncă;
îngroapă trupul cu ceremonialul cuvenit,
și nu neglija să cinstești groapa lui.
Plîngi cu amar, tînguiește-te cu putere;
acordă-i mortului jelania cuvenită"

(JB).

Iair a angajat cîntăreți din fluier pentru a boci (Mat. 9:23), probabil pentru a acompania cîntecul funebru atît acasă cît și în timpul procesiunii; Josephus afirmă că în anul 67 d.Cr. în Ierusalim (după ce revolta evreiască din Galilea a eșuat), „... mulți au angajat cîntăreți din fluier pentru a acompania cîn-

tecele lor funebre" (*BJ* 3.435-437). Legea rabinică de mai tîrziu a specificat obligațiile speciale ale unui bărbat la moartea soției sale; R. Judah (sfîrșitul secolului al 2-lea) a spus: „Chiar și cel mai sărac din Israel ar trebui să angajeze cel puțin doi cîntăreți din fluier și o femeie bocitoare" (*M. Ketuboth* 4.4). Faptul că nu era permis ca un cadavru să rămînă între zidurile Ierusalimului peste noapte era o rînduială rabinică și nu o practică obișnuită (A. Guttmann, *HUCA* 60, 1969-70, p. 251-275); totuși, multe texte indică înmormîntarea în aceeași zi. Textul din Ioan 11:39 ne spune că oamenii se așteptau să simtă mirosul descompunerii în decurs de 4 zile (probabil și mai puțin). La Nain Isus a întîlnit o procesiune în drum spre mormînt, iar în grup era mama și mulți oameni din oraș. Trupul era pus pe un catafalc *(soros)* dus de purtători. *Semahoth* 4.6 se referă la folosirea catafalcului la Ierusalim și la panegiristul care mergea în fruntea procesiunii și aducea laude mortului. De asemenea, *M. Berakoth* 3.1 menționează pe cei care duceau *mittah* (catafalcul), cei care-i înlocuiau, cei care mergeau înaintea lor și cei care mergeau după ei. Este un contrast între această înmormîntare și cea a Regelui Irod (4 î.d.CR.), al cărui corp neînsuflețit a fost expus pe un pat aurit *(klinē)* presărat cu pietre prețioase, îmbrăcat în purpura regală și cu o coroană de aur (*Ant.* 17.196-199; *BJ* 1.670-673). Fiul său Arhelau a dat un banchet funerar somptuos pentru popor, cum era obiceiul celor mai înstăriți, a căror generozitate pioasă „i-a sărăcit" (*BJ* 2.1). Regele Irod însuși a cheltuit cu mînă largă pentru înmormîntarea lui Antigonus (pe care el l-a omorît) - a cheltuit cu împodobirea camerei mortuare, cu mirodenii scumpe care au fost arse, cu împodobirea *(kosmos)* trupului neînsuflețit (*Ant.* 15:57-61). Dar Josephus a înțeles că lucrul important nu era suma cheltuită:

> Ritualurile pioase pe care le prescrie Legea pentru cei morți nu constau din funeralii costisitoare sau ridicarea de monumente remarcabile. Ceremonia funerară este organizată de cea mai apropiată rudenie și toți cei care trec pe lîngă coloana mortuară trebuie să se alăture procesiunii și să jelească împreună cu familia. După înmormîntare casa și cei care locuiesc în ea trebuie să fie curățiți (*Contra Apionem* 2.205).

Jelirea continua după înmormîntare. În secolul al 2-lea î.d.Cr. regulile și sancțiunile acesteia durau 7 zile (Eclesiasticul 22:12); la sfîrșitul secolului 1 î.d.Cr. Arhelau l-a jelit 7 zile pe Irod (BJ 2.1) iar în secolul 1 d.Cr. aceasta a rămas regula (Ant. 17.200). În secolul al 2-lea d.Cr. rabinii continuă să se refere la *šib'āh* sau „cele șapte zile de jale" (*Semahoth* 7). O perioadă mai lungă era neobișnuită (*BJ* 3.435-437).

Mormîntul. O serie de morminte antice săpate în stîncă datînddin perioada anilor 40 î.d.Cr.-135 d.Cr. înconjoară zidurile Ierusalmiului din trei părți (nu și din partea de V, de unde băteau vînturile predominante), inclusiv cele ale familiilor înstărite de la Sanhedriyya (*PEQ* 84, 1952, p. 23-38; *ibid.* 86, 1954, p. 16-22; *Atiqot* 3, 1961, p. 93-120) și mormintele mai sărace, dintre care au fost descoperite multe, la „*Dominus flevit*" pe Mt. Măslinilor. Cel mai impresionant dintre toate este mormîntul reginei Elena din Adiabene. Au fost descoperite cîteva sarcofage de piatră, dar majoritatea morților erau puși în *kokin*, uneori pe bănci de piatră - *arcosolia*; un sarcofag săpat în piatră sub un *arcosolium* (arc adîncit în peretele mormîntului) este extrem de rar, singurul exemplu bine cunoscut fiind în mormîntul 7 de la Sanhedriyya în Ierusalim. Singurul tip de loc de înmormîntare menționat în Mișna este *kok* (*M. Baba Bathra* 6. 8); aranjamentul rabinic ideal - două *kôkîm* în partea opusă intrării în mormînt și trei pe fiecare perete lateral - este întîlnit rareori. Un *kôk* era un tunel de îngropare săpat vertical în peretele camerei, ca un cuptor adînc, amplasat deasupra unor lespezi de piatră ieșite din pereții camerei mortuare (întrerupte numai de treapta de la intrare), care lăsau o groapă alungită în centrul camerei cît să poată sta un om în picioare. Sarcofagul (rar), lespezile de piatră ieșite în afară și *kôk* sînt singurele locuri de odihnă posibile pentru trupuri în mormintele mai mici și mai puțin pretențioase săpate în stîncă. Acestea constau din mai multe încăperi cu o intrare dreptunghiulară joasă, așa încît trebuia să intri pe brînci. Piatra care închidea intrarea era ca și un dop enorm, potrivindu-se într-un lăcaș rotund de la intrarea mică la fel ca și în gîtul unei sticle; putea să fie fi un bolovan necioplit. Pentru acest tip de mormînt vezi *AJA* 51, 1947, p. 351-365, *Atiqot* (engleză) 3, 1961, p. 108-116 (multe în reviste ebraice). Este clar că un asemenea mormînt - în care trebuia să te apleci ca să intri, care era închis de o piatră care fusese rostogolită la o parte și în care trupul se poate să fi fost așezat inițial pe o lespede de piatră - se potrivește cu descrierea pe care o dau Evangheliile locului unde Iosif a pus trupul lui Isus. Mormintele mai complicate sînt mult mai rare, dar combină aranjamentul de „groapă-lespede-*kôk*" cu una sau mai multe bănci-*arcosolia* (*Bankbogengräber*), unde trupul era vizibil pe o lespede plată tăiată în lungul peretelui camerei mortuare - adică, de-a lungul peretelui, nu în adîncimea acestuia - creînd un spațiu de cca. 2 m dedesubtul unei arcade care se întindea de-a lungul întregului perete. Asemenea morminte constau de obicei din cîteva încăperi, nu dintr-una singură, și adesea au un vestibul de intrare, de o intrare înaltă, dînd acces la o intrare mică dreptunghiulară spre camerele mortuare. Deseori exista o fațadă ornamentată, chiar și un fronton, frize, cornișe, colonade distile sau un monument separat. Dincolo de acestea mormîntul Elenei avea un sistem complicat de încăperi atît cu *kôkîm* cît și cu bănci-*arcosolia*. Acest mormînt și mormîntul regal Irodian sînt singurele morminte din această perioadă (pînă la anul 135 d.Cr.) și au o piatră de intrare mare ca și o piatră de moară.

Toate mormintele intacte din această perioadă conțin și osuarii, niște cutii mici de calcar în care oasele erau adunate și îngropate din nou. *M. Sanhedrin* 6.5b se referă la acest obicei în cazul criminalilor, îngropați mai întîi în două cimitire speciale de către Sanhedrinul din Ierusalim (după executarea pedepsei cu moartea), iar apoi fiind înmormîntați din nou de către familie. Oasele unui om răstignit au fost găsite în mormîntul familiei sale (*IEJ* 21, 1970, p. 18-59). Discuții mai generale despre „adunarea oaselor" *(ossilegium)* în documentele rabinice vechi sînt deosebit de detaliate în *Semahoth* 12-13 și la ele participă rabini din cca. 120 d.Cr și mai tîrziu. Poate că bătrînul Eleazar bar Țadoc, a fost fiul al cărui tată - înainte de anul 70 d.Cr. - a cerut ca oasele sale să fie adunate și reîngropate în *d^elôsqōmā* (osuar), la fel

cum fuseseră îngropate oasele tatălui său. Dovezile arheologice de la Ierusalim datează osuarele din cca. 30 î.d.Cr. pînă în 135 d.Cr., succedînd marile camere mortuare de oase ale Hasmoneilor (*IEJ* 8, 1958, p. 101-105; 17, 1967, p. 61-113). În mormîntul Elenei oasele au fost puse de asemenea în compartimente mici ca niște cutii în apropiere de *kôḵîm*. E. M. Meyers a încercat să dovedească continuitatea îngropării secundare începînd dintr-o perioadă foarte veche (*Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, 1971); vezi articolul important de L. Y. Rahmani, *IEJ* 23, 1973, p. 121-126, care respinge ideea identificării osuarului-mormînt din Ierusalim cu practici mai vechi.

Sfîntul Mormînt, Grădina mormîntului, Giulgiul din Torino. Dintre acestea trei Sfîntul Mormînt are cea mai puternică revendicare de autenticitate - vezi în special articolele de C. W. Wilson în *PEQ*, 1902-04. Este extrem de improbabil ca identitatea „Locul Căpățînii" (Golgota) să fi fost pierdută înainte de anul 135 d.Cr. În afară de aceasta, la începutul secolului al 4-lea d.Cr. Eusebius a fost convins că mormîntul lui Isus a fost îngropat sub templul roman dedicat Afroditei (*Life of Constantine* 3.26), probabil un templu pentru Venus construit de Hadrian (*PEQ* 1903, p. 51-56, 63-65). Pelerinul creștin Arculf (670 d.Cr.) a vizitat Sfîntul Mormînt și a descris în detaliu locul de înmormîntare; din nefericire de atunci și pînă în prezent a fost acoperit cu panouri de marmură. Descrierea lui Arculf indică fie un arcosolium (imposibil de datat înainte de secolul al 2-lea d.Cr.), fie tipul de mormînt arătat aici. Acest ultim tip este extrem de rar înainte de anul 135 d.Cr. și prin urmare puțin probabil să dateze din cca. 30 d.Cr. (totuși nu imposibil; probabil că ultimele morminte evreiești monumentale din Ierusalim datează dinainte de revoltele din anii 66-70 și 132-135, și chiar dinainte de tulburările din anii 50 și 60). Alte morminte aflate foarte aproape de cel tradițional (și încă în incinta Sfîntului Mormînt) sînt de tipul obișnuit în secolul 1 (vezi R. H. Smith, *BA* 30, 1967, p. 74-90, în special p. 83-85, și articolele de C. Clermont-Ganneau, C. W. Wilson și C. R. Conder, *PEQ* 1877, p. 76-84, 128-132, 132-134).

Prima referire la *mormîntul din grădină* ca fiind mormîntul lui Isus datează din secolul al 19-lea, și de atunci încoace a fost un loc de atracție pentru vizitele evanghelicilor. Are meritul de a prezenta un mormînt simplu săpat în stîncă, aflat într-o grădină, un cadru care este evident similar cu cel descris în Evanghelii. Dar nu are nici o pretenție de autenticitate, și a fost „identificat" pe baza unor generalități. Formele de înmormîntare - adîncituri săpate rotund pe 3 pereți ai camerei mortuare în care se deschid (adică, nu sînt sub arcosolia) - sînt necunoscute în Ierusalim în perioada NT. Cercetări israeliene recente sugerează o dată din Epoca Fierului.

Giulgiul din Torino, o bucată de pînză de cca. 3 m x 1 m, are pe el o pictură sau o urmă a unui cadavru uman, despre care se spune că a fost trupul lui Isus. Faptul că trăsăturile feței sînt inversate pe film a fost interpretat în două moduri diametral opuse - fie că a fost folosită vopsea și s-a deteriorat (detalii: H. Thurston, *Catholic Encyclopaedia*, 13, 1912, p. 763), fie că acele emanații chimice au fost produse de agonia umană (argument adus de Vignon în 1902; vezi A. J. Otterbein, *New Catholic Encyclopaedia*, 13, 1967, p. 187). Este cert că giulgiul este cel care a fost expus la Lirey în Franța în secolul al 14-lea, poate și la Constantinopol în secolul al 12-lea. Dar NT și alte texte vechi nu indică folosirea giulgiului în secolul 1 d.Cr.- dimpotrivă, vorbesc despre fîșii care se înfășoară și care au fost folosite pentru cap și pentru mîini și picioare, și o cămașă de pînză sau un alt veșmînt pentru trup. Sugestia lui Thurston că giulgiul din Torino a avut pictat pe el corpul lui Isus pentru a fi expus la o piesă liturgică de Paște pare să fie cea mai rezonabilă (alte „giulgiuri" au fost folosite în felul acesta). J.P.K.

ÎNNOIRE. Substantivul gr. *palingenesia* apare numai de două ori în NT (Mat. 19:28; Tit 3:5). În pasajul din Mat. termenul este folosit în sens escatologic pentru a se referi la înnoirea lucrurilor, amintindu-ne că înnoirea individului face parte dintr-o înnoire cosmică mai cuprinzătoare. În Tit cuvîntul este folosit cu referire la individ.

În altă parte sînt folosite diferite cuvinte pentru a exprima înnoirea făcută de Duhul Sfînt. Termenul *gennaō* (însoțit de *anōthen*, Ioan 3:3, 7), înseamnă „a naște" sau „a da naștere la" este folosit în Ioan 1:13; 3:3-8; 1 Ioan 2:29; 3:9; este întîlnit și cuvîntul *agennaō* - „a naște din nou" sau „a aduce din nou la naștere". Aceste cuvinte sînt folosite pentru a descrie actul inițial de înnoire. Cuvintele *anakainōsis* (Rom. 12:2; Tit 3:5) și verbul *anakainoō* (2 Cor. 4:16; Col. 3:10) indică „a face din nou" sau „înnoire". Textele indicate vor arăta că folosirea acestor două cuvinte nu este limitată la înnoirea inițială ci se extinde la procesul rezultant. Putem observa în legătură cu rezultatele nașterii din nou termeni cum sînt *kainē ktisis*, „o nouă creație" (2 Cor. 5:17; Gal. 6:15) și *kainos anthrōpos*, „un om nou" (Efes. 2:15; 4:24). De două ori întîlnim termenul *synzōopoieō*, „a face viu împreună cu" (Efes. 2:5; Col. 2:13); acest termen indică o schimbare, nu numai de un dramatism ca al nașterii, ci de un dramatism ca al învierii. Termenul *apokyeō* (Iac. 1:18) indică a purta sau a produce.

Din examinarea acestor termeni putem observa că toți indică o schimbare drastică și dramatică, comparabilă cu nașterea, renașterea, crearea din nou sau învierea. Cîțiva dintre termeni indică în context că această schimbare are efecte permanente și de perspectivă asupra subiectului său.

I. Prezentarea ideii în Vechiul Testament

Ideea de înnoire este mai proeminentă în NT decît în VT. Multe pasaje din VT conțin ideea de înnoire națională. Această idee este prezentă în afirmațiile cu privire la noul legămînt și la legea scrisă în inimi sau în pasajele care vorbesc despre o inimă nouă (Ier. 24:7; 31:31 ș.urm.; 32:28 ș.urm.; Ezc. 11:19; 36:25-27, și pasajul despre „valea de oase uscate", 37:1-14).

Deși în aceste pasaje este avută în vedere națiunea, o națiune poate fi înnoită numai atunci cînd sînt schimbate persoanele individuale. Prin urmare, în însăși ideea de înnoire națională găsim conceptul de „inimi noi" care sînt date indivizilor. Alte pasaje se ocupă mai direct cu individul (*cf.* Is. 57:15). Putem nota în special Ps. 51, în care rugăciunea lui David este exprimată în v. 10. Dacă ținem cont de concepția exprimată în acest psalm cu privire la gravitatea păcatului și efectele lui, nu este surprinzător să găsim mai

mult decît o sugestie cu privire la necesitatea înnoirii individuale.

II. Prezentarea ideii în Noul Testament
Această doctrină trebuie înțeleasă în contextul omului în păcat (Ioan 3:6; Efes. 2:1-3, 5). Efectele păcatului asupra naturii umane sînt considerate atît de grave încît fără o nouă naștere păcătosul nu poate vedea Împărăția lui Dumnezeu, ca să nu mai vorim de a intra în ea (Ioan 3:3, 5; *cf.* 1 Cor. 2:6-16).

Inițiativa înnoireii îi aparține lui Dumnezeu (Ioan 1:13); înnoirea este de sus (Ioan 3:3, 7) și din Duhul (Ioan 3:5, 8). Aceeași idee apare în Efes. 2:4-5; 1 Ioan 2:29; 4:7; etc.. Acest act divin este decisiv și are loc o dată pentru totdeauna. Sînt folosite verbe la timpul aorist în Ioan 1:13; 3:3, 5, 7. Folosirea timpurilor perfecte arată că acest act inițial unic are efecte de perspectivă, așa cum se vede în 1 Ioan 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18. Rezultatele de durată date în aceste pasaje sînt împlinirea neprihănirii, necomiterea păcatului, iubirea aproapelui, credința că Isus este Cristosul și biruirea lumii. Aceste rezultate arată că în problemele spirituale omul nu este complet pasiv. El este pasiv în nașterea nouă; Dumnezeu acționează asupra lui. Dar rezultatele unui asemenea act sînt o activitate de perspectivă; el se căiește în mod activ, crede în Cristos și de atunci încolo trăiește într-o viață nouă.

Ioan 3:8 servește ca avertisment că în acest subiect sînt multe aspecte care nu pot fi înțelese. Cu toate acestea, trebuie să ne întrebăm ce se întîmplă de fapt atunci cu omul cînd are loc nașterea din nou. Ar fi justificat să spunem că nu se schimbă personalitatea lui; persoana este aceeași. Acum, însă, este condusă în mod diferit. Înainte de nașterea nouă păcatul era cel care îl stăpînea și îl făcea să fie rebel împotriva lui Dumnezeu; acum Duhul este cel care îl stăpînește și îl îndrumă spre Dumnezeu. Omul înnoit umblă îndrumat de Duhul, trăiește în Duhul, este călăuzit de Duhul și i se poruncește să fie plin de Duh (Rom. 8:4, 9, 14; Efes. 5:18). El nu este perfect; trebuie să crească și să se dezvolte (1 Pet. 2:2), dar în fiecare latură a personalității sale este îndrumat către Dumnezeu.

Putem defini înnoirea ca o acțiune drastică făcută de Duhul Sfînt asupra naturii umane căzute, acțiune care duce la o schimbare a întregii perspective a omului. Acum poate fi descris ca un om nou care Îl caută, Îl găsește și Îl urmează pe Dumnezeu în Cristos.

III. Mijloacele înnoirii
În 1 Pet. 3:21 botezul este asociat îndeaproape cu intrarea într- o stare nouă de mîntuire, iar în Tit 3:5 se face referire la spălarea înnoirii. 1 Pet. 1:23 și Iac. 1:18 menționează Cuvîntul lui Dumnezeu ca fiind mijlocul prin care are loc nașterea din nou. Pe baza unor asemenea pasaje mulți susțin că acestea sînt canalele necesare prin care are loc înnoirea noastră. Dacă ținem cont de 1 Cor. 2:7-16, trebuie să ne întrebăm dacă Cuvîntul lui Dumnezeu este un mijloc de înnoire în felul acesta. Aici ni se arată clar că datorită stării în care se află omul firesc el nu poate primi lucrurile Duhului lui Dumnezeu. O intervenție divină care să-l facă pe omul firesc receptiv la Cuvîntul lui Dumnezeu trebuie să preceadă auzirea Cuvîntului mîntuitor. Cînd are loc aceasta, Cuvîntul lui Dumnezeu produce o viață nouă. Este clar că nașterea din nou din 1 Pet. 1:23; Iac. 1:18 este concepută într-un mod mai cuprinzător decît în Ioan. Ioan face distincție între înnoire și credința care rezultă în urma ei (de ex. Ioan 1:12, 13; 1 Ioan 5:1); Petru și Iacov, prin menționarea Cuvîntului lui Dumnezeu ca mijloc al înnoirii, arată că ei se gîndesc la întregul proces prin care Dumnezeu îi aduce pe oameni la credința conștientă în Cristos.

Ne putem gîndi de asemenea la această problemă în termenii concepției și nașterii. Duhul Sfînt plantează și naște viața nouă printr-o acțiune directă asupra sufletului. După aceea urmează nașterea (*apokyeō*, Iac. 1:18) prin cuvînt. Termenul *gennaō* (1 Pet. 1:23) poate avea înțelesul de naștere sau de a da naștere.

Există multe obiecții biblice la ideea că botezul este cel care comunică harul înnoitor. A privi botezul în acest mod de *ex opere operato* contrazice celelalte texte biblice, în special protestul profetic împotriva abuzului ritualurilor preoțești și afirmațiile lui Pavel cu privire la concepțiile evreilor despre tăierea împrejur *cf.* Rom. 2:28 ș.urm.; 4:9-12). De fapt, întîlnim exemple de convertire fără botez (Fapt. 10:44-48; 16:14-15). Ultimul caz este deosebit de interesant, întrucît faptul că Lidia și-a deschis inima este menționat în mod special înainte de botez. Dacă s-ar argumenta că lucrurile stau altfel în ce-i privește pe creștinii din generațiile care au urmat, problema ar trebui să fie soluționată de atitudinea lui Pavel în legătură cu concepții similare despre tăierea împrejur. Harul înnoitor vine la păcătoși direct prin Duhul Sfînt. Cuvîntul lui Dumnezeu îl exprimă în credință și pocăință. *Botezul depune mărturie despre unirea spirituală cu Cristos în moartea și învierea prin care este transmisă *viața, dar nu poate da viață acolo unde nu este prezentă *credința.

BIBLIOGRAFIE. Articole despre înnoire de J. V. Bartlet *(HDB)*, J. Denney *(DCG)*, A. Ringwald *et al.*, *NIDNTT* 1, p. 176-188. Majoritatea lucrărilor de teologie sistematică se ocupă de acest subiect - vezi în special Hodge (vol. 3, p. 1-40) și Berkhof (p. 465-479); T. Boston, *Human nature in its Fourfold State*, 1720, p. 131-168; B. Citron, *The New Birth*, 1951.

M.R.G.

ÎNȘELĂCIUNE. De la rădăcina ebr. rama, care înseamnă înșelăciune sau viclenie (Ps. 34:13). Este folosit cu privire la un martor, o cumpănă sau un arc (Ps. 78:57). Este exprimat prin cîteva cuvinte gr., de ex. *planē*, „eroare" (Efes. 4:14); *dolos*, „viclenie", „amăgire" (Rom. 1:29; Marcu 7:22); *apatē*, „plăcere înșelătore" (Mat. 13:22; Evr. 3:13; Col. 2:8). Întrucît diavolul este înșelătorul cel vechi (Apoc. 20:10) copiii lui sînt descriși ca fiind „plini de înșelăciune", *de ex.* Elima (Fapt. 13:10). În contrast cu aceasta, în gura lui Cristos nu exisă înșelăciune (1 Pet. 2:22), iar în adevăratul israelit Natanael nu exista viclenie (Ioan 1:47).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; *MM; HDB;* W. Gunther, *NIDNTT* 2, p. 457-461. D.H.T.

ÎNTÎI NĂSCUT.

I. În Vechiul Testament
Rădăcina ebr. *bkr*, întîlnită în multe limbi semitice, are înțelesul general de „(a fi) devreme". Cuvîntul $b^e\underline{k}\hat{o}r$, „întîi născut" (fem. $b^e\underline{k}\hat{i}r\hat{a}$), este folosit pentru oameni

și animale, iar termeni înrudiți sînt folosiți pentru primele roade; privilegiile și responsabilitățile fiului întîi născut sînt cunoscute ca „dreptul de naștere" (*b^e^kôrāh*). În Gen. 25:23 fiul cel mai mare este numit rab, o descriere întîlnită și în altă parte numai în texte cuneiforme din mileniul al 2-lea.

Întîiul născut era privit ca „începutul puterii (lui)" (*rē'sît 'ôn* - Gen. 49:3; Deut. 21:17; *cf.* Ps. 78:51; 105:36) și „deschizătorul pîntecelui" (*peter rehem* - Exod. 13:2, 12, 15; Num. 18:15; etc.), punînd accent atît pe linia paternă cît și pe cea maternă. Poziția dominantă de întîi născut a fost acordată de asemenea lui Israel (Exod. 4:22) și familiei lui David (Ps. 89:27).

Poziția specială a fiului cel mai mare era general recunoscută în Orientul Apropiat deși, de obicei, ea nu era acordată fiilor țiitoarelor sau ai sclavelor (*cf.* Gen. 21:9-13; Jud. 11:1-2). Privilegiile care însoțeau această poziție erau prețuite foarte mult și în VT includeau o parte mai mare din moștenire, o binecuvîntare paternă specială și un loc de cinste la mesele familiei (Gen. 25:5-6; 27:35-36; 37:21 ș.urm.; 42:37; 43:33; Deut. 21:15-17). Moștenirea unei părți duble, în Deut. 21:15-17, deși probabil necunoscută de Patriarhi (Gen. 25:5-6), este menționată în cîteva documente babiloniene vechi, asiriene și în documente de la Nuzi, și se face aluzie la ea în altă parte în VT (2 Împ. 2:9; Is. 61:7).

Aceste privilegii puteau fi pierdute de obicei numai prin comiterea unei fapte foarte grave (Gen. 35: 22; 49:4; 1 Cron. 5:1-2) sau prin vînzare (Gen. 25:29-34), deși preferința paternă putea trece peste acest obicei în problema succesiunii regale (1 Împ. 1- 2; 2 Cron. 11:22-23; *cf.* 1 Cron. 26:10). Există de asemenea un interes special, în special în Genesa, față de fiul cel mai tînăr (Iacov, Efraim, David; cf. Isaac, Iosif), dar asemenea cazuri erau desigur contrare așteptărilor (Gen. 48:17 ș.urm.; 1 Sam. 16:6 ș.urm.).

Cînd nu existau fii, fiica cea mai mare își asuma responsabilitatea pentru surorile mai mici (Gen. 19: 30 ș.urm.). Era un obicei aramaic (Gen. 29:26) și probabil și israelit (2 Sam. 18:17-27) ca fiica mai mare să se căsătorească prima. Un text ugaritic menționează transferarea dreptului de întîi născut de la fiica cea mai mare la cea mai mică.

În ritualul israelit întîiul născut al oamenilor și animalelor avea un loc special. Fiul întîi născut îi aparținea lui Iahve (Exod. 13:2; 22:29b-30; Num. 3:13) și lucrul acesta a fost subliniat prin izbăvirea lui Israel în ultima plagă. Copiii au fost răscumpărați în generația Exodului de către leviți (Num. 3:40-41), iar mai tîrziu, la vîrsta de o lună, prin plata a cinci sicli (Num. 18:16; *cf.* 3:42-51). Jertfirea copilului întîi născut este menționată uneoiri, fiind adoptarea unui obicei canaanit (2 Împ. 3:27; Ezc. 20:25-26); Mica 6:7; *cf.* 1 Împ. 16:34), dar aceasta era o interpretare greșită a textului din Exod. 22:29. Întîii născuți de parte bărbătească ai animalelor curate erau jertfiți (Num. 18:17-18; Deut. 12:6, 17), iar animalele cu defecte erau mîncate în orașe (Deut. 15:21-23). Întîii născuți de parte bărbătească ai animalelor necurate erau răscumpărați (Num. 18:15) - un măgar putea fi răscumpărat cu un miel sau i se frîngea gîtul (Exod. 13:13; 34-20).

BIBLIOGRAFIE. I. Mendelsohn, *BASOR* 156, 1959, p. 38-40; R. de Vaux, *Ancient Israel*², 1965, p. 41-42, 442-445, 488-489; idem, *Studies in OT Sacrifice*, 1964, p. 70-73; J. Henninger, în E. Gräf (ed.o), *Festschrift W. Caskel*, 1968, p. 162-183; M. Tsevat, *TDOT* 2, p. 121-127.

M.J.S.

II. În Noul Testament

Isus a fost întîiul născut (*prōtotokos*) al mamei Sale (Mat. 1:25; Luca 2:7) și această expresie ne permite să spunem (dar nu o impune) că Maria a avut alți copii, mai tîrziu (*cf.* Marcu 6:3; *FRAȚII DOMNULUI). Ca atare, Isus a fost dus la Templu de Maria și Iosif pentru a fi oferit lui Dumnezeu (Luca 2:22-24); întrucît Luca omite menționarea unui preț plătit pentru răscumpărarea copilului, poate că el a intenționat ca întîmplarea aceea să fie privită ca dedicarea întîiului născut în slujba lui Dumnezeu (*cf.* 1 Sam. 1:11, 22, 28). Isus este de asemenea Întîiul născut al Tatălui ceresc. El este Întîiul născut din toată creația, nu în sensul că El Însuși ar fi un lucru creat, ci dimpotrivă, în sensul că în calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu a fost agentul Lui în creație și de aceea are autoritate asupra tuturor lucrurilor create (Col. 1:15-17). În mod similar, El este Întîiul născut din noua creație, prin faptul că este Cel dintîi înviat din morți și astfel este Domnul bisericii (Col. 1:18; Apoc. 1:5). În felul acesta El este Întîiul născut din întreaga familie de copii ai lui Dumnezeu care sînt destinați să poarte chipul Lui (Rom. 8:29). S-ar putea ca în Evr. 1:6, unde Fiul lui Dumnezeu primește închinarea îngerilor atunci cînd vine în lume (nu se știe exact dacă este avută în vedere întruparea, învierea sau a doua venire) să fie un ecou din Ps. 89-27. În fine, poporul lui Dumnezeu, care se referă atît la cei vii cît și la cei „morți, poate fi descris ca întîiul născut care este înrolat în cer, întrucît împărtășește privilegiile Fiului (Evr. 12:23).

BIBLIOGRAFIE. O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament*, 1917; W. Michaelis, *TDNT* 6, p. 871-881; K. H. Bartels, *NIDNTT* 1, p. 667-670.

I.H.M.

ÎNTRUPARE.

I. Înțelesul cuvîntului

Substantivul „întrupare" sau adjevticul „întrupat" nu sînt termeni biblici, dar echivalentul grec al expresiei latine *in carne* (*en sarki*, „în carne") este întîlnit în cîteva afirmații importante din NT cu privire la persoana și lucrarea lui Isus Cristos. Astfel, cîntarea citată în 1 Tim. 3:16 spune că „El a fost arătat în trup (carne)". Ioan atribuie spiritului lui anticrist orice tăgăduire a faptului că Isus Cristos „a venit în trup (carne)" (1 Ioan 4:2; 2 Ioan 7). Pavel spune că Isus Cristos a făcut lucrarea de împăcare „în trupul Său de carne" (Col. 1:22; *cf.* Efes. 2:15), și prin faptul că a trimis pe Fiul Său „într-o fire (carne) asemănătoare cu a păcatului" Dumnezeu „a osîndit păcatul în firea pămîntească (în carne)" (Rom. 8:3). Petru vorbește despre faptul că Isus Cristos a murit pentru noi „în trup (carne)" (*sarki*, la dativ: 1 Pet. 3:18; 4:1). Toate aceste texte confirmă din perspective diferite același adevăr: că tocmai prin venirea și moartea Sa „în trup (carne)" Cristos a obținut mîntuirea noastră. Teologia numește venirea Lui „întrupare", iar moartea lui „ispășire".

Ce înseamnă *„carne" (în trad. lui Cornilescu: „trup" „firea pămîntească") în aceste texte? În Biblie acest cuvînt (ebr. *bāsār*, *š^e^'ēr*, gr. *sarx*) are în esență un înțeles fiziologic: „carnea" este materialul solid

care împreună cu sîngele și oasele alcătuiește organismul fizic al oamenilor sau al animalelor (*cf.* Gen. 2:21; Luca 24:39; 1 Cor. 15:50). Întrucît în gîndirea ebr. organele trupului erau asociate cu funcțiile psihice, găsim că în VT „carne" ţtrupă poate include atît aspectele psihologice cît și aspectele fizice ale vieții omului (*cf.* paralelismul dintre „carne" și „inimă", Ps. 73:26, și între „carne" și „suflet", Ps. 63:1). Totuși, cuvîntul are o semnificație mai mare decît doar cea antropologică. Biblia privește trupul ţcarneaă fizic ca pe un simbol teologic important - și anume, un simbol al vieții create și dependente pe care o au oamenii și animalele, un fel de viață care este derivată de la Dumnezeu și care, spre deosebire de viața lui Dumnezeu, necesită un organism fizic pentru a-și menține activitatea caracteristică. Prin urmare „carne" a devenit un termen generic pentru oameni sau animale (*cf.* Gen. 6:12; 7:15, 21 ș.urm.), priviți ca și creaturi ale lui Dumnezeu, a căror viață pe pămînt durează numai un timp scurt, în care Dumnezeu dă suflarea de viață din nările lor. Termenul „carne" în acest sens teologic nu este ceva ce omul posedă, ci este ceva ce este omul. Caracteristica ei este slăbiciunea și fragilitatea de creatură (Is. 40:6) și în această privință este în contrast cu „duhul" (spiritul), energia eternă și nepieritoare care este de la Dumnezeu și care este Dumnezeu (Is. 31:3; *cf.* 40:6-31).

Prin urmare, a spune că Isus Cristos a venit și a murit „în trup (carne)" înseamnă a spune că El a venit și a murit în starea și în condițiile vieții fizice și psihice create: cu alte cuvinte, înseamnă că acela care a murit a fost om. Dar NT afirmă de asemenea că acela care a murit a fost din eternitate și continuă să fie Dumnezeu. Prin urmare, formula care definește întruparea afirmă că, într-un anume sens, Dumnezeu, fără să înceteze să fie Dumnezeu, a fost făcut om. Acesta este lucrul pe care-l afirmă Ioan în prologul la Evanghelia sa: „Cuvîntul (agentul lui Dumnezeu în creație, care „la început", înainte de creație, nu numai că „era cu Dumnezeu", ci „era Dumnezeu", Ioan 1:1-3), „s-a făcut trup (carne)" (Ioan 1:14).

II. Originea crezului

O asemenea afirmație, examinată în mod abstract în contextul monoteismului VT, ar părea blasfemie sau poate, lipsită de sens - și, de fapt, iudaismul conservator susține că este așa. S-ar părea să însemne că Făcătorul divin a devenit una dintre propriile Sale creaturi, care este o contradicție la *prima vedere* în termeni teologici. De unde a venit convingerea care l-a inspirat pe Ioan să facă o asemena afirmație stranie? Cum s-a născut crezul Bisericii primare că Isus din Nazaret a fost Dumnezeu întrupat? Pe baza presupunerii că el nu a fost prilejuit de ceea ce a spus și a făcut Isus, ci că s-a născut mai tîrziu, unii au încercat să-i urmărească originea în speculațiile evreilor cu privire la un Mesia suprauman pre-existent, sau în mituri politeiste despre zei răscumpărători, mituri caracteristice pentru religiile elenistice ale misterelor sau cultelor gnostice. Dar în prezent se recunoaște în general că aceste încercări au eșuat: în parte pentru că diferențele dintre aceste speculații evreiești și păgîne și cristologia NT s-au dovedit întotdeauna a fi mult mai substanțiale și mai adînc înrădăcinate decît asemănările de suprafață; în parte pentru că s-a arătat că o revendicare practică a divinității este inclusă în majoritatea afirmațiilor neîndoielnice ale persoanei istorice Isus, prezentată în Evangheliile sinoptice, și că acceptarea acestei revendicări a fost fundamentală pentru credința și închinarea bisericii primare din Palestina, așa cum este ea prezentată în primele capitole din Faptele (caracterul istoric al acestei lucrări este rareori contestat în prezent). Singura explicație care satisface faptele este că impactul vieții, lucrării, morții și învierii lui Isus i- a convins pe ucenicii Săi de dumnezeirea Sa personală încă înainte de înălțarea Sa. Desigur, tocmai acesta este modul în care este prezentată problema în Evanghelia a patra (vezi în special Ioan 20:28 ș.urm.). În armonie cu aceasta, Faptele Apostolilor ne spun că primii creștini s-au rugat lui Isus adresîndui-se „Domnul" (7:59) încă înainte de Rusalii (1:21: „Domnul" care a ales apostoli este desigur „Domnul Isus" din v. 21, *cf.* v. 3); începînd din ziua de Rusalii ei au botezat în Numele Lui (2:38; 8:16; 19:5); ei au invocat și și-au pus credința în Numele Lui (adică, în El Însuși: 3:16; 9:14; 22:16; *cf.* 16:31); ei au proclamat că El este Cel care dă pocăință și iertarea de păcate (5:31). Toate acestea arată că deși la început dumnezeirea lui Isus nu a fost exprimată clar în cuvinte (și în Faptele Apostolilor nu se dă nici un indiciu că a fost exprimată clar), ea a făcut parte din credința prin care au trăit și s-au rugat primii creștini. *Lex orandi lex credendi.* Formularea teologică a crezului în întrupare a venit mai tîrziu, dar crezul propriu zis - chiar dacă a fost exprimat incoerent - a existat în Biserică încă de la început.

III. Poziția scriitorilor Noului Testament

Este important să observăm natura și limitele intereselor care au determinat gîndirea NT cu privire la întrupare, în special în cazul lui Pavel, Ioan și al autorului Epistolei către Evrei, care se ocupă mai pe larg de acest subiect. Scriitorii NT nu remarcă și nu abordează nicăieri problemele metafizice legate de modalitatea întrupării și problemele psihologice despre starea întrupată, probleme care au ocupat un loc atît de proeminent în discuțiile Cristologice începînd din secolul al 4-lea. Interesul lor pentru persoana lui Cristos nu este filozofic și speculativ, ci religios și evanghelic. Ei vorbesc despre Cristos, nu ca o problemă metafizică, ci ca un Mîntuitor divin; și tot ce afirmă cu privire la persoana Lui este determinat de dorința lor de a-L glorifica prin prezentarea lucrării Lui și prin justificarea poziției Lui centrale în planul de mîntuire al lui Dumnezeu. Ei nu încearcă niciodată să disece misterul persoanei Sale; pentru ei este suficient să proclame întruparea ca pe o realitate, ca pe una dintr-o succesiune de lucrări mărețe prin care Dumnezeu a realizat mîntuirea păcătoșilor. Singurul sens în care scriitorii NT au încercat vreodată să explice întruparea este prim arătarea modului în care se încadrează în planul general al lui Dumnezeu pentru răscumpărarea omenirii (vezi, *de ex.*, Rom. 8-3; Filip. 2:6-11; Col. 1:13-22; Ioan 1:18; 1 Ioan 1:1-2:2; și argumentul principal din Evrei, 1-2; 4:14-5:10; *7:1-10:18*).

Caracterul exclusiv al acestui interes evanghelic aruncă lumină asupra faptului surprinzător că NT nu face apel nicăieri la *nașterea din fecioară a lui Isus ca o mărturie pentru unirea dumnezeirii și aumanității în persoana Sa - un argument care a fost dezvoltat mult de teologia de mai tîrziu. Această tăcere nu trebuie să însemne că scriitorii NT erau în necunoștință cu privire la nașterea din fecioară, așa cum au

presupus unii. Tăcerea este explicată suficient prin faptul că interesul NT pentru Isus se concentrează în *altă direcție, asupra relației Sale cu planul de mîntuire* al lui Dumnezeu. Dovada acestui fapt este dată de modul în care este relatată istoria nașterii din fecioară de către Matei și Luca, cei doi evangheliști care o relatează. Fiecare pune accentul, nu asupra constituției unice a Persoanei născută în acest mod miraculos, ci asupra faptului că prin această naștere miraculoasă Dumnezeu a început să-Și împlinească intenția Sa profețită de mult de a cerceta și de a răscumpăra pe poporul Său (*cf.* Mat. 1:21 ș.urm.; Luca 1:31 ș.urm., 68-75; 2:10 ș.urm., 29-32). Singura semnificație pe care ei, sau oricare dintre scriitorii NT, o văd în întrupare este semnificație soteriologică directă. Speculația lui Scot, popularizată de Westcott, că întruparea a avut ca scop principal perfecționarea creației și numai ca scop secundar și incidental răscumpărarea păcătoșilor, nu găsește deloc sprijin în NT.

Scriitorii apostolici văd clar că atît dumnezeirea cît și umanitatea lui Isus sînt fundamentale pentru lucrarea Lui de mîntuire. Ei consideră că tocmai pentru că Isus este Fiul lui Dumnezeu, tocmai de aceea trebuie să considere revelația gîndirii și inimii Tatălui în Isus ca o revelație perfectă și finală (*cf.* Ioan 1:18; 14:7-10; Evr. 1:1 ș.urm.), iar moartea Sa trebuie considerată dovada supremă a dragostei lui Dumnezeu pentru păcătoși și a dorinței Sale de a-i binecuvînta pe credincioși (*cf.* Ioan 3:16; Rom. 5:5-10; 8:32; 1 Ioan 4:8-10). Ei înțeleg că Filiația divină a lui Isus este aceea care garantează durata nesfîrșită, perfecțiunea și eficacitatea nelimitată a serviciului Său de mare preot (Evr. 7:3, 16, 24-28). Ei sînt conștienți că în virtutea dumnezeirii Sale a putut înfrînge și nimici pe diavol, „cel ce are puterea morții" și care i-a ținut pe păcătoși într-o stare de frică disperată (Evr. 2:14 ș.urm.; Apoc. 20:1 ș.urm.; *cf.* Marcu 3:27; Luca 10:17 ș.urm.; Ioan 12:31 ș.urm.; 16:11). De asemenea, ei înțeleg că a fost necesar ca Fiul lui Dumnezeu să „se facă trup", deoarece numai în felul acesta a putut lua locul păcătosului ca „omul al doilea" prin care Dumnezeu tratează rasa umană (1 Cor. 15:21 ș.urm., 47 ș.urm.; Rom. 5:15-19); numai în felul acesta a putut media între Dumnezeu și oameni (1 Tim. 2:5); numai așa a putut muri pentru păcate, deoarece numai carnea poate muri. (De fapt, ideea de „carne" (trup, fire pămîntească) este legată atît de strîns de moarte încît NT nu folosește termenul cu privire la umanitatea lui Cristos în starea de glorie și neputrezire: „zilele vieții Sale pămîntești" (lit. „zilele cărnii Sale") înseamnă timpul petrecut de Cristos pe pămînt, pînă la cruce.)

Prin urmare, ar trebui să ne așteptăm ca NT să trateze ca erezie periculoasă care ar distrugeEvanghelia orice tăgăduire a faptului că Isus Cristos a fost cu adevărat divin și cu adevărat uman; și de fapt, NT face tocmai aceasta. Singura tăgăduire cunoscută este cunoscută ca și cristologie docetică (tradițională, aceea a lui Cerinthus) care a tăgăduit realitatea „cărnii" (trupului) lui Cristos (1 Ioan 4:2 ș.urm.) și prin urmare a contestat realitatea morții Sale fizice („sîngele", 1 Ioan 5:6). Ioan demască această erezie în primele două dintre Epistolele sale și o consideră o eroare de moarte inspirată de spiritul lui anticrist, o tăgăduire mincinoasă a Tatălui și a Fiului (1 Ioan 2:22-25; 4:1-6; 5:5-12; 2 Ioan 7, 9 ș.urm.). Se crede în general că accentul pus de Evanghelia după Ioan pe realitatea experienței lui Isus în ce privește limitările umane (oboseala Lui, 4:6; setea, 4:7; 19:28; lacrimile, 11:33 ș.urm.) este menit să atace chiar la *baza aceleiași erori docetice.*

IV. Elemente ale doctrinei din Noul Testament

Semnificația afirmației din NT că „Isus Cristos a venit în trup" poate fi schițată în trei secțiuni.

a. Persoana întrupată

NT definește în mod uniform identitatea lui Isus în termenii relației Sale cu singurul Dumnezeu în conformitate cu monoteismul VT (*cf.* 1 Cor. 8:4, 6; 1 Tim. 2:5; vezi Is. 43:10 ș.urm.; 44:6). Definiția fundamentală este că Isus este Fiul lui Dumnezeu. Această identificare își are originea în ideile și învățătura lui Isus Însuși. Sentimentul Său că este „Fiul" într-un sens unic care îl separă de restul oamenilor datează cel puțin de cînd avea 13 ani (Luca 2:49) și acest lucru a fost confirmat de vocea Tatălui din cer la botez: „Tu ești *Fiul Meu Preaiubit*" (Marcu 1:11; *cf.* Mat. 3:17; Luca 3:22; *agapētos*, care apare în toate cele trei relatări despre vocea divină, are sensul implicit de „singurul preaiubit"; vezi de asemenea pilda din Marcu 12:6; *cf.* cuvintele similare rostitedin cer cu ocazia schimbării la față, Marcu 9:7; Mat. 17:5). La jduecata Sa, cînd a fost întrebat sub jurămînt dacă este „Fiul lui Dumnezeu" (o expresie care pe buzele marelui preot probabil că a însemnat doar „Mesia din sămînța lui David"), Marcu și Luca ne spun că Isus a dat un răspuns afirmativ care a fost de fapt o revendicare a dumnezeirii personale: *egō eimi* (Marcu 14:62; Luca 22:70 redă: „Tu zici (pe bună dreptate) că *egō eimi*"). Cuvintele *egō eimi*, expresia emfatică „Eu sînt", erau cuvinte pe care nici un evreu nu îndrăznea să le rostească, deoarece ele exprimau identificarea cu Dumnezeu (Exod. 3:14). Isus, care porivit lui Marcu a folosit anterior aceste cuvinte în mod sugestiv (Marcu 6:50; *cf.* 13:6; și *cf.* seria lungă de afirmații *egō eimi* din Evanghelia după Ioan: Ioan 4:26; 6:35; 8:12; 10:7, 11; 11:25; 14:6; 15:1; 18:5 ș.urm.), dorea evident să arate cît se poate de clar că filiația divină pe care o revendica era însăși dumnezeirea personală. Tocmai pentru această „blasfemie" a fost condamnat Isus.

Referirile lui Isus la Sine ca și „Fiul" sînt făcute întotdeauna în contexte care Îl scot în relief ca fiind apropiat de Dumnezeu într-un mod unic și ca fiind favorizat de Dumnezeu în mod unic. Asemenea afirmații sînt relativ puține în Evangheliile sinoptice (Mat. 11:27 = Luca 10:22; Marcu 13:32 = Mat. 24:36; *cf.* Marcu 12:1-11), dar sînt multe în Evanghelia după Ioan, atît în cuvintele lui Isus Însuși cît și în comentariul evanghelistului. Potrivit lui Ioan, Isus este „singurul" Fiu al lui Dumnezeu (*monogenēs:* 1: 14, 18; 3:16, 18). El există din eternitate (8:58; *cf.* 1:1 ș.urm.). El este într-o relație neschimbătoare de dragoste perfectă, unitate și comuniune cu Tatăl (1: 18; 8:16, 29; 10:30; 16:32). În calitate de Fiu El nu are inițiativă independentă (5:19); El trăiește pentru a-L glorifica pe Tatăl Său (17:1, 4) prin faptul că face voia Tatălui Său (4:34; 5:30; 8:28 ș.urm.). El a venit în lume pentru că L-a „trimis" Tatăl (42 de pasaje) și I-a dat o sarcină de împlinit acolo (4:34; 17-4; *cf.* 19:30). El a venit în Numele Tatălui Său (5:43) și, pentru că tot ce a spus și a făcut a fost în concordanță cu porunca Tatălui Său (7:16 ș.urm.; 8:26 ș.urm.; 12:49 ș.urm.; 14:10), viața Sa pe pămînt a revelat

perfect pe Tatăl Său (14:7 ş.urm.). Cînd El spune că Tatăl este mai mare decît El (14:28; *cf.* 10:29) este evident că El nu se referă la o inferioritate esenţială sau circumstanţială, ci la faptul că subordonarea faţă de voia şi iniţiativa Tatălui este naturală şi necesară pentru El. Tatăl este mai mare decît El deoarece în relaţia cu Tatăl, este în natura Lui să acţioneze liber şi cu bucurie ca Fiu. Dar aceasta nu înseamnă că El trebuie să fie mai prejos decît Tatăl în stima şi închinarea oamenilor. Dimpotrivă, căci Tatăl urmăreşte gloria Fiului la fel de mult cum Fiul urmăreşte gloria Tatălui. Tatăl I-a încredinţat Fiului cele două lucrări majore de a da viaţă şi de a face judecata, „ca toţi să cinstească pe Fiul cum cinstesc pe Tatăl" (5:21 ş.urm.). Aceasta înseamnă că Tatăl îi conduce pe toţi oamenii ca să facă la fel ca şi Toma (20:28) şi să recunoască pe Fiul în aceiaşi termeni în care trebuie să-L recunoască pe Tatăl Însuşi - anume: „Domnul meu şi Dumnezeul meu".

NT conţine alte idei, subsidiare aceleia de Filiaţie divină, care proclamă de asemenea dumnezeirea lui Isus din Nazaret. Putem menţiona mai multe dintre acestea: (i) Ioan *identifică Cuvîntul divin etern cu* Fiul personal al lui Dumnezeu Isus Cristos (Ioan 1:1- 18; *cf.* 1 Ioan 1:1-3; Apoc. 19:13; *LOGOS). (ii) Pavel vorbeşte despre Fiul ca fiind *„chipul (imaginea)* lui Dumnezeu", atît în starea Sa după întrupare (2 Cor. 4:4) cît şi înainte de întrupare (Col. 1:15) şi în Filip 2:6 el spune că înainte de întrupare, Isus Cristos a fost în „forma" *(morphē)* lui Dumnezeu: o expresie a cărei exegeză este controversată, dar pe care J. B. Phillips o redă cu certitudine corect: „întotdeauna ... Dumnezeu prin natura Sa". În Evr. 1:3 ni se spune că Fiul este *„oglindirea slavei Lui şi întipărirea Fiinţei Lui".* Aceste afirmaţii, făcute în contextul unui sistem de referinţă monoteist care exclude orice idee despre doi Dumnezei, sînt menite să sugereze: (1) că Fiul este El Însuşi divin, iar din punct de vedere ontologic este una cu Tatăl; (2) că Fiul întruchipează perfect tot ce este în Tatăl sau, că Fiului nu îi lipseşte nici un aspect sau component al dumnezeirii sau al caracterului pe care îl are Tatăl. (iii) Pavel poate aplica la Domnul Isus o profeţie din VT cu privire la invocarea „Domnului" (Iahve), indicînd în felul acesta că îşi găseşte adevărata împlinire în El (Rom. 10:13, citat din Ioel 2:32; *cf.* Filip 2:10 ş.urm., un ecou din Is. 45:23). De asemenea, scriitorul Epistolei către Evrei citează îndemnul lui Moise către îngeri de a se închina lui Dumnezeu (Deut. 32:43, LXX) şi declaraţia psalmistului: „Scaunul Tău de domnie, Dumnezeule, este veşnic" (Ps. 45:6) ca şi cuvinte rostite de Tatăl cu referire la Fiul Său (Evr. 1:6, 8). Aceasta arată că amîndoi scriitorii consideră că Isus este divin. (iv) Obiceiul NT de a-L numi pe Isus „Domnul" - titlul dat zeilor în religia helenistă (*cf.* 1 Cor. 8:5) şi folosit în mod invariabil în LXX pentru a reda numele divin - s-ar părea că este o atribuire a divinităţii.

b. Natura întrupării

Atunci cînd Cuvîntul „S-a făcut trup" dumnezeirea Lui nu a fost abandonată, sau redusă, sau limitată, iar El nu a încetat să exercite funcţiile divine pe care le-a exercitat anterior. Ni se spune că El este Acela care susţine creaţia în existenţa ordonată şi care dă viaţa şi o susţine (Col. 1:17; Evr. 1:3; Ioan 1:4), iar aceste funcţii nu au fost suspendate în timpul vieţii Sale pămînteşti. Cînd a venit în lume EL „S-a dezbrăcat" de gloria exterioară (Fil. 2:7; Ioan 17:5) - şi în sensul acela „S-a făcut sărac" (2 Cor. 8:9), dar aceasta nu implică o limitare a puterilor Sale divine, aşa cum sugerează aşa-numitele teorii ale kenozei. NT subliniază faptul că dumnezeirea Fiului nu a fost redusă prin întrupare. Pavel spune că în omul Isus Cristos *„locuieşte trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii"* (Col. 2:9; *cf.* 1:19).

Prin urmare, întruparea Fiului lui Dumnezeu nu a *fost o diminuare a dumnezeirii, ci o însuşire a umanităţii.* Nu înseamnă că Dumnezeu Fiul a venit să locuiască într-o fiinţă umană, aşa cum avea să facă mai tîrziu Duhul. (Identificarea întrupării cu locuirea într-o fiinţă umană este esenţa ereziei nestoriene.) Dimpotrivă, înseamnă că Fiul Însuşi a început să trăiască o viaţă pe deplin umană. El nu S-a îmbrăcat doar într-un trup uman, luînd locul sufletului, aşa cum a susţinut Apollinaris; El a luat atît un suflet de om cît şi un trup de om, adică, a intrat atît în experienţa vieţii umane psihice cît şi a celei fizice. Umanitatea Lui a fost completă; El a devenit *„omul Cristos Isus"* (1 Tim. 2:5; *cf.* Gal. 4:4; Evr. 2:14, 17). Umanitatea Lui este *permanentă.* Deşi acum El este înălţat în slavă, El „continuă să fie Dumnezeu şi om în două naturi distincte, şi o singură persoană, pentru totdeauna" (*Westminster Shorter Catechism,* Q.21; *cf.* Evr. 7:24).

c. Starea întrupată

(i) A fost o stare de *dependenţă* şi *supunere,* deoarece întruparea nu a schimbat relaţia dintre Fiul şi Tatăl. Ei au continuat să aibă o părtăşie neîntreruptă, Fiul spunînd şi făcînd ceea ce I-a dat Tatăl să spună şi să facă, fără să treacă vreodată dincolo de voia cunoscută a Tatălui (cf. prima ispită, Mat. 4:2ş.urm.). Necunoaşterea chiar de către El a timpului revenirii Sale (Marcu 13:32) nu trebuie explicată ca un subterfugiu edificator (Toma d Aquinas) sau ca o dovadă că S-a dezbrăcat de cunoaşterea Sa divină în vederea întrupării (teoriile kenozei), ci arată doar că nu a fost voia Tatălui ca El să cunoască lucrul acela la momentul respectiv. În calitate de Fiu El nu a dorit şi nu a căutat să cunoască mai mult decît a dorit Tatăl ca să cunoască.

(ii) A fost o stare de *lipsă de păcat* şi de *trăire impecabilă,* deoarece întruparea nu a schimbat natura şi caracterul Fiului. Faptul că întreaga Lui viaţă a fost fără păcat este afirmat de mai multe ori (2 Cor. 5:21; 1 Pet. 2:22; Evr. 4:15; *cf.* Mat. 3:14; 17; Ioan 8:46; 1 Ioan 2:1 ş.urm.). Faptul că El a *fost scutit* de consecinţa păcatului originar în Adam este evident din faptul că El nu a trebuit să moară pentru păcate comise de El Însuşi (*cf.* Evr. 7:26) şi de aceea a putut muri ca înlocuitor şi reprezentant, cel neprihănit luînd locul celui nelegiuit (*cf.* 2 Cor. 5:21; Rom. 5:16 ş.urm.; Gal. 3:13; 1 Pet. 3:18). Faptul că trăirea Lui a fost impecabilă şi că El nu a putut păcătui rezultă din faptul că El a rămas Fiul lui Dumnezeu (*cf.* Ioan 5:19, 30). Devierea de la voia Tatălui nu era posibilă pentru El în starea întrupată, după cum nu a fost posibilă nici înainte. Dumnezeirea Lui a fost garanţia că El avea să realizeze în trup neprihănirea aceea care era condiţia necesară pentru a muri ca „un miel fără cusur şi fără prihană" (1 Pet. 1:19).

(iii) A fost *o stare de ispitire* şi *conflict moral,* deoarece întruparea a fost o intrare adevărată în stările vieţii morale ale omului. Deşi ca Dumnezeu nu era în firea Lui să cedeze în faţa ispitei, totuşi, ca om

a fost necesar să lupte împotriva ispitei ca să o poată birui. Divinitatea Lui nu L-a ferit de ispita de a Se abate de la voia Tatălui, nici că avea să fie scutit de tensiunea și frămîntarea pe care ispitirile repetate le creează în suflet, ci a garantat că atunci cînd avea să fie ispitit, El avea să lupte și avea să învingă, așa cum a făcut în ispitirile de la începutul lucrării Sale mesianice (Mat. 4:1 ș.urm.). Scriitorul Epistolei către Evrei subliniază că în virtutea faptului că El Însuși a fost ispitit și știe cît de costisitoare este ascultarea, El poate să înțeleagă și să dea ajutor creștinilor ispitiți și tulburați (Evr. 2:18; 4:14 ș.urm.; 5:2, 7 ș.urm.). (*ISUS CRISTOS, VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA LUI.)

BILBIOGRAFIE. J. Denney, *Jesus and the Gospel*, 1908; P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ*, 1909; H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, 1912; A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ*, 1926; L. Hodgson, *And was made Man*, 1928; E. Brunner, *The Mediator*, E.T., 1934; D. M. Baillie, *God was in Christ*, 1948; L. Berkhof, *Systematic Theology*[4], 1949, p. 305-330; G. C. Berkouwer, *The Person of Christ*, 1954; K. Barth, *Church Dogmatics*, I, 2, 1956, p. 122-202; V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, E.T., 1960; W. Pannenberg, *Jesus - God and Man*, E.T. 1968; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, 1977.

J.I.P.

ÎNȚELEPCIUNE.

I. În Vechiul Testament

La fel ca și toate virtuțile intelectuale evr., înțelepciunea (în general *ḥokmâ*, deși sînt folosite și alte cuvinte; de ex.: *bînâ*, „înțelegere", Iov 39:26; Pr. 23:4; *tᵉbûnâ*, „pricepere", Ps. 136:5; *sēkel*, „prudență", Ps. 12:8; 23:9) este foarte practică, nu teoretică. În esență înțelepciunea este arta de a avea succes, de a face un plan corect pentru a obține rezultatele dorite. Înțelepciunea își are locul în inimă, centrul deciziei morale și intelectuale (*cf.* 1 Împ. 3:9, 12).

Cei care posedă depinderi tehnice sînt numiți înțelepți: Bețaleel, principalul meșteșugar de la cortul întîlnirii (Exod. 31:3; „pricepere"); făcătorii de idoli (Is. 40:20; Ier. 10:9); bocitorii de meserie (Ier. 9:17); navigatorii sau cîrmacii (Ezec. 27:8-9). Înțelepciunea practică poate avea și un aspect sinistru, ca în cazul sfatului viclean al lui Ionadab (2 Sam. 13:3).

Regii și liderii aveau nevoie specială de înțelepciune. Lor le revenea responsabilitatea de a lua decizii corecte în problemele politice și sociale. Iosua (Deut. 34:9), David (2 Sam. 14:20), Solomon (1 Împ. 3:9, 12; 4:29 ș.urm.) au primit înțelepciune ca să fie în stare să-și îndeplinească îndatoririle oficiale. Regele mesianic prezis de Isaia (11:2) a fost înzestrat cu înțelepciune pentru a judeca imparțial. Cel care este „*Minunat Sfetnic*" (9:6) confirmă că sfatul Său va duce la un succes uimitor. Vezi N. W. Porteous, „Royal Wisdom" în *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*.

O categorie specială de bărbați (sau femei, cf. 2 Sam. 14:2) înțelepți se pare că s-a format în timpul Monarhiei. Pe vremea lui Ieremia ei își aveau locul alături de profeți și preoți, ca o influență religioasă și politică majoră. Misiunea lor era să formuleze planuri aplicabile, să dea sfaturi pentru o viață încununată de succes (Ier. 18:18). Cu privire la ideea că termenul „înțelepții" nu descrie o categorie profesională ci persoane de o inteligență ieșită din comun, oameni a căror înțelepciune era căutată de concetățenii lor, vezi R. N. Whybray, *The Intelectual Tradition in the Old Testament* (1974). Înțeleptul sau sfetnicul avea o relație părintească cu aceia a căror bunăstare depindea de sfatul său: Iosif a fost un „tată" pentru faraon (Gen. 45:8); Debora a fost o „mamă în Israel" (Jud. 5:7). Vezi P. A. H. de Boer, „The Counsellor" în *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*.

Înțelepciunea, în sensul cel mai deplin al cuvîntului, aparține numai lui Dumnezeu (Iov 12:13 ș.urm.; Is. 31:2; Dan. 2:20-23). Înțelepciunea Lui nu este numai o cunoaștere completă care cuprinde orice domeniu al vieții (Iov 10:4; 26:6; Prov. 5:21; 15:3) ci „constă de asemenea din îndeplinirea irezistibilă a ceea ce are în gînd" (J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 1-2, p. 198). Universul (Prov. 3:19 ș.urm.; 8:22-31; Ier. 10:12) și omul (Iov 10:8 ș.urm.; Ps. 104:24; Prov. 14:31; 22:2) sînt produse ale înțelepciunii creatoare. Procesele naturale (Is. 28:23-29) și istorice (Is. 31:2) sînt guvernate de înțelepciunea Lui, care include o discriminare infailibilă între bine și rău și care este baza pentru răsplătirea dreaptă a celor neprihăniți și pentru pedeapsa dreaptă a celor răi (Ps. 1; 37; 73; Prov. 10:3; 11:4; 12:2, etc.). O asemenea înțelepciune este insondabilă (Iov 28:12- 21): Dumnezeu, în harul Său, trebuie să reveleze înțelepciunea dacă este vorba ca omul să o poată pricepe (Iov 28:23, 28). Chiar și înțelepciunea derivată din calitățile naturale sau cea obținută din experiență este un har, deoarece activitatea creatoare a lui Dumnezeu face posibilă această înțelepciune.

Înțelepciunea biblică este atît religioasă cît și practică. Avîndu-și originea în frica de Domnul (Iov 28:28; Ps. 111:10; Pr. 1:7; 9:10), ea se ramifică și afectează toate aspectele vieții, așa cum arată comentariul extensiv despre înțelepciune din cartea Proverbelor. Înțelepciunea ia învățături spicuite din cunoașterea căilor lui Dumnezeu și le aplică la viața de toate zilele. Această combinație de învățătură și ascultare (toată învățăura trebuie să-și aibă originea în ascultare) raportează înțelepciunea la accentul profetic pus pe cunoașterea lui Dumnezeu(adică, dragoste cordială și ascultarea de El) lui Dumnezeu (*de ex.*, Osea 2:20; 4:1, 6; 6:6; Ier. 4:22; 9:3, 6; și în special Prov. 9:10).

Înțelepciunea păgînă - deși se poate să fie religioasă - nu este ancorată în Dumnezeul legămîntului și, prin urmare, este sortită eșecului, iar profeții au arătat în repetate rînduri lucrul acesta (Is. 19:11 ș.urm.; Ezec. 28:2 ș.urm.; Ob. 8). Cînd secularismul, materialismul și nesocotirea idealurilor legămîntului au izgonit frica de Dumnezeu din înțelepciunea lui Israel, înțelepciunea a devenit practic ateism - la fel de searbădă ca și înțelepciunea păgînă, și a atras critica lui Isaia: „Vai de cei ce se socot singuri înțelepți" (5:21; *cf.* 29:14; Ier. 18:18).

O problemă specială este personificarea înțelepciunii în Prov. 8:22ș.urm. Iov 28 anticipează această personificare prin prezentarea înțelepciunii ca un mister insondabil pentru om, dar simplu pentru Dumnezeu. În Prov. 1:20-33 înțelepciunea este comparată cu o femeie care strigă pe străzi ca oamenii să se întoarcă de la căile lor nebunești și să găsească învățătură și siguranță în ea (vezi de asemenea Prov. 3:15-20). Personificarea continuă în Prov. 8 și atinge

punctul culminant în v. 22 ș.urm., unde înțelepciunea declară că este prima creație a lui Dumnezeu și, poate, un ajutor al Său la creație (8:30; *cf.* 3:19; termenul dificil *'āmôn* trebuie tradus „meșterul"; vezi W. F. Albright în *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, p. 8). Scopul monologului înțelepciunii despre însușirile sale este ca să-i determine pe oameni să asculte sfaturile ei, așa cum arată 8:32-36. Prin urmare, trebuie avută o deosebită atenție în interpretarea acestui pasaj în lumina concepției ipostazei, care afirmă că înțelepciunea este descrisă ca avînd o existență independentă. Opoziția caracteristică a evreilor față de speculație și abstracție i-a determinat pe poeții lor să trateze obiectele neînsuflețite sau ideile abstracte ca și cum ar avea personalitate. Vezi H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in Old Testament*, 1946, p. 260; H. Ringgren, *World and Wisdom*, 1947. Cu privire la influența personificării înțelepciunii asupra ideii de Logos în Evanghelia a Patra, vezi *LOGOS.

II. În Noul Testament

În general înțelepciunea *(sophia)* din NT are aceeași natură puternic practică la fel ca și în VT. Rareori neutră (vezi totuși „înțelepciunea egiptenilor", Fapt. 7:22), ea fie că este dată de Dumnezeu, fie că se împotrivește lui Dumnezeu. Dacă este despărțită de revelația lui Dumnezeu este sărăcită și neproductivă, în cel mai bun caz (1 Cor. 1:17; 2:4; 2 Cor. 1:12), iar în cel mai rău caz este nebunească sau chiar demonică (1 Cor. 1:19 ș.urm.; Iac. 3:15 ș.urm.). Înțelepciunea lumească este bazată pe intuiție și experiență, fără revelație și de aceea are limitări grave. Nerecunoașterea acestor limitări atrage condamnarea biblică asupra tuturor (în special grecii) care încearcă să abordeze cu mîndrie problemele spirituale folosind înțelepciunea omenească.

Cei cu adevărat înțelepți sînt cei cărora Dumnezeu le-a dat în mod milostiv înțelepciune: Solomon (Mat. 12:42; Luca 11:31), Ștefan (Fapt. 6:10), Pavel (2 Pet. 3:15), Iosif (Fapt. 7:10). Unul dintre lucrurile pe care le-a lăsat Cristos ucenicilor Săi a fost înțelepciunea de a spune lucrul potrivit în vremuri de persecuție și anchetă (Luca 21:15). O înțelepciune similară este necesară pentru înțelegerea profețiilor și a enigmelor apocaliptice (Apoc. 13:18; 17:9). Înțelepciunea este esențială nu numai pentru liderii bisericii (Fapt. 6:3) ci și pentru toți credincioșii, ca ei să înțeleagă scopul lui Dumnezeu în lucrarea de răscumpărare (Efes. 1:8-9) și să poată trăi vrednici de Dumnezeu (Col. 1:9; Iac. 1:5; 3:13-17) și să se poarte cu înțelepciune față de necredincioși (Col. 4:5). După cum Pavel i-a învățat pe ascultătorii săi în toată înțelepciunea (Col. 1:28), tot așa cei care sînt suficient de maturi încît să înțeleagă această înțelepciune spirituală (1 Cor. 2:6-7) trebuie să-i îndrume pe alții pe calea ei (Col. 3:16).

Înțelepciunea lui Dumnezeu este demonstrată clar în pregătirea răscumpărării (Rom. 11:33), care este manifestată în biserică (Efes. 3:10). Înțelepciunea lui Dumnezeu este revelată în mod suprem „nu în vreo doctrină esoterică ... adresată ... celor inițiați într-un cult secret, ci în acțiune, în acțiunea supremă a lui Dumnezeu în Cristos pe Cruce" (N. W. Porteous, *op. cit.*, p. 258). Această înțelepciune, care în trecut a fost ascunsă de mințile omenești, nu acceptă rivali filozofici sau practici. Cele mai bune încercări ale omului de a descîlci problemele existenței umane se dovedesc a fi o nebunie în lumina crucii.

Cristosul întrupat a crescut în înțelepciune (Luca 2:40, 52) ca și copil și i-a uimit pe ascultătorii săi prin înțelepciunea Sa ca om (Mat. 13:54; Marcu 6:2). Afirmațiile Lui continuau înțelepciune (Mat. 12:42) și o cunoaștere unică a lui Dumnezeu (Mat. 11:25 ș.urm.). De două ori El personifică înțelepciunea într-un mod care ne aduce aminte de Proverbe: Mat. 11:19 (Luca 7:35) și Luca 11:49 (Mat. 23:34 ș.urm.). În ambele pasaje Cristos ar putea face aluzie la Sine ca „Înțelepciunea", deși lucrul acesta nu este cert, în special în ultimul caz. (Vezi Arndt pentru interpretări sugerate.) Cristologia înțelepciunii expusă de Pavel (1 Cor. 1:24, 30) probabil că a fost influențată atît de afirmațiile lui Cristos, cît și de faptul că apostolii au fost conștienți (pe baza învățăturilor lui Cristos redate în Matei) că Cristos a fost *noua Tora*, revelația completă a voii lui Dumnezeu, care înlocuiește legea veche. Întrucît poruncile și înțelepciunea sînt legate în Deut. 4:6 și în special în gîndirea ebraică (*de ex.* Eclus. 24:23; *Apocalipsa lui Baruh* 3:37 ș.urm.), nu este neașteptat ca Pavel să-L considere pe Isus, *noua Tora*, ca fiind Înțelepciunea lui Dumnezeu. Faptul că Pavel a văzut în Cristos împlinirea cuvintelor din Prov. 8:22 ș.urm. pare evident din Col. 1:15 ș.urm., care reflectă cu tărie descrierea înțelepciunii în VT.

Concepția Cristologică despre înțelepciune expusă de Pavel este dinamică, așa cum se vede din accentul pus pe activitatea lui Cristos în creație (Col. 1:15 ș.urm.) și în răscumpărare (1 Cor. 1:24, 30). Ultimele versete afirmă că prin răstignire Dumnezeu L- a făcut pe Isus înțelepciunea noastră, o înțelepciune care este apoi definită ca incluzînd neprihănirea, sfințirea și răscumpărarea. În calitatea Lui de Domn junghiat, dar proslăvit, al Bisericii, El este preamărit pentru înțelepciunea Sa (Apoc. 5:12). În acest verset verbul „să primească" implică recunoașterea atributelor care Îi aparțin deja lui Cristos; căci în El „sînt ascunse toate comorile înțelepciunii" (Col. 2:3).

BIBLIOGRAFIE. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1948, p. 147-176; E. Jacob și R. Mehl în *Vocabulary of the Bible*, ed. J. - J. von Allmen, 1958; M. Noth și D. W. Thomas (ed.o), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, 1955; H. Conzelmann, „Wisdom in the NT", *IDBS*, 1976, p. 956-960; J. L. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1976; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, E.T., 1972; R. L. Wilken (ed.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, 1975; J. Goetzmann et. al., în *NIDNTT* 3, p. 1023-1038. D.A.H.

ÎNVIERE. Cea mai surprinzătoare caracteristică a propovăduirii primilor creștini o constituie accentul pe care l-a pus pe înviere. Primii predicatori au fost siguri că Cristos a înviat și au fost siguri că, în consecință, credincioșii vor învia și ei la vremea potrivită. Lucrul acesta i-a separat de toți ceilalți învățători din lumea antică. Există învieri și în alte părți, dar nici una dintre ele nu este ca și aceea a lui Cristos. Acestea sînt în majoritate povești mitologice legate de schimbarea anotimpurilor și de miracolul anual al primăverii. Evangheliile vorbesc despre cineva care a murit cu adevărat dar care a biruit moartea prin înviere. Și dacă este adevărat că învierea lui Cristos nu se aseamănă

cu nici un lucru din păgînism, este de asemenea adevărat că atitudinea credincioșilor față de propria lor înviere, corolarul învierii Domnului lor, este radical diferită de orice lucru din lumea păgînă. Chiar și cele mai alese curente de gîndire din vremea aceea se carcaterizau prin dăznădejde în fața morții. Este clar că învierea este de cea mai mare importanță pentru credința creștină.

Ideea creștină de înviere trebuie distinsă de ideile grecești și de cele iudaice. Grecii credeau că trupul este o piedică în calea vieții adevărate și ei așteptau vremea cînd sufletul avea să fie eliberat de cătușele sale. Ei concepeau viața după moarte în termenii nemuririi sufletului, dar ei respingeau cu tărie orice idei despre înviere (vezi batjocorirea propovăduirii lui Pavel în Fapt. 17:32). Evreii erau ferm convinși de valorile trupului și credeau că acestea nu aveau să fie pierdute. De aceea ei așteptau învierea trupului. Dar ei credeau că avea să fie exact același trup (*Apocalisa lui Baruh* 1:2). Creștinii credeau că trupul avea să fie înviat, dar avea să fie transformat așa încît să fie un vehicul adecvat pentru viața foarte diferită din lumea viitoare (1 Cor. 15:42 ș.urm.). Prin urmare, ideea creștină este deosebită de toate celelalte.

I. Învierea în Vechiul Testament

În VT există prea puține lucruri despre înviere. Aceasta nu înseamnă că nu există nimic. Totuși, nu ocupă un loc proeminent. Oamenii din VT au fost oameni foarte practici, concentrîndu-se asupra sarcinii de a trăi viața prezentă în slujba lui Dumnezeu și au avut prea puțin timp pentru speculații cu privire la viața viitoare. În afară de aceasta nu trebuie să uităm că ei au trăit înainte de învierea lui Cristos și tocmai acest element conferă o bază doctrinei. Uneori ei au folosit ideea de înviere pentru a exprima speranța națională de renaștere a națiunii (*de ex.* Ezec. 37). Cea mai clară afirmație despre învierea individuală este fără îndoială aceea din Dan. 12:2: „Mulți din cei ce dorm în țărîna pămîntului se vor scula: unii pentru viața veșnică, alții pentru ocară și rușine veșnică". Acest text prezintă clar o înviere atît a celor neprihăniți cît și a celor răi și întrevede de asemenea consecințele eterne ale acțiunilor oamenilor. Există și alte pasaje care anticipează învierea, în special cîțiva dintre Psalmi (*de ex.* Ps. 16:10 ș.urm.; 49:14 ș.urm.). Înțelesul adevărat al măreței afirmații a lui Iov (Iov 19:25-27) este controversat, dar este dificil să credem că nu este conținută ideea de înviere. Uneori profeții au exprimat de asemenea această idee (*de ex.* Is. 26:19). Dar în general VT vorbește puțin despre înviere. Probabil că acest lucru se datorează faptului că o oarecare doctrină despre înviere a fost întîlnită la popoare cum sînt egiptenii și babilonienii. Într-o vreme cînd sincretismul era un pericol grav, lucrul acesta i-a descurajat pe evrei să se preocupe prea mult de înviere.

În perioada dintre cele două Testamente, cînd pericolul nu era atît de iminent, ideea este mai proeminentă. Nu s-a ajuns la un numitor comun și chiar în vremea NT saducheii continuau să conteste că există o înviere. Dar în vremea aceea majoritatea evreilor acceptaseră deja o oarecare idee de înviere. De obicei ei credeau că aceleași trupuri vor fi readuse la viață ca să trăiască la fel ca și în trecut.

II. Învierea lui Cristos

În trei împrejurări Cristos a înviat oameni morți (fiica lui Iair, fiul văduvei din Nain și Lazăr). Acestea, însă, nu trebuie privite ca învieri, ci ca reanimări. Nu există nici un indiciu că oamenii aceștia au făcut altceva decît să se întoarcă la viața pe care o părăsiseră. Dar Pavel ne spune explicit că Isus Cristos este „pîrga (cel dintîi rod al) celor adormiți" (1 Cor. 15:20). Aceste minuni ni-L arată pe Cristos ca stăpîn asupra morții. Lucrul acesta reiese din faptul că El a profețit că va învia a treia zi după răstignire (Marcu 8:31; 9:31; 10:34, etc.). Lucrul acesta este important. Ni-L arată pe Cristos ca stăpîn deplin pe situație. Înseamnă de asemenea că învierea este de cea mai mare importanță, deoarece implică veridicitatea Domnului nostru.

Evangheliile ne spun că Isus a fost răstignit, că a murit și că a treia zi după aceea mormîntul în care fusese pus a fost găsit gol. Niște îngeri le-au spus unor femei că El a înviat dintre cei morți. Într-o perioadă de cîteva săptămîni Isus S-a arătat urmașilor Săi din cînd în cînd. Pavel enumeră cîteva dintre aceste arătări dar nu menționează direct mormîntul gol și unii cercetători sugerează că această dovadă a lipsit din tradiția primară. La aceasta se poate răspunde pe bună dreptate cu afirmația că Pavel subînțelege că mormîntul era gol. Ce altceva se înțelege atunci cînd el spune că Isus „a fost îngropat și a înviat a treia zi..." (1 Cor. 15:4)? Menționarea expresă a îngropării nu ar avea sens dacă el nu s-ar gîndi la mormîntul gol. Lucrul acesta este menționat în toate cele patru Evanghelii. Trebuie să fie acceptat ca făcînd parte din tradiția creștină autentică. Unii au sugerat că ucenicii s-au dus la un mormînt greșit, unde un tînăr îmbrăcat în alb a spus: „Nu este aici", adică: „El este în alt mormînt". Dar în primul rînd aceasta este pură speculație și, în al doilea rînd ridică tot felul de întrebări. Este imposibil să susțină cineva că mormîntul adevărat a fost uitat cu desăvîrșire de toți, prieteni și dușmani deopotrivă. Cînd prima predică a pus un accent atît de mare pe înviere, putem fi siguri că autoritățile nu ar fi precupețit nici un efort în încercarea de a găsi trupul.

Dar dacă mormîntul a fost gol se pare că există numai trei posibilități: prietenii lui Isus au luat trupul, dușmanii Lui au luat trupul, sau Isus a înviat. Prima ipoteză este extrem de greu de susținut. Toate dovezile ne arată că ucenicii nici nu se gîndeau la înviere și că erau oameni fără speranță în seara zilei de Vinerea Patimilor. Ei erau oameni deziluzionați, învinși, care se ascundeau de frica iudeilor. În plus, Matei ne spune că a fost pusă o strajă la mormînt, așa încît ei nu ar fi putut fura trupul chiar dacă ar fi vrut. Dar lucrul care face și mai improbabilă această teorie este faptul că ei au suferit pentru propovăduirea învierii, așa cum ni se spune înFaptele Apostolilor. Unii au fost puși în închisoare iar Iacov a fost executat. Oamenii nu suferă asemenea pedepse pentru a susține ceva ce știu că este o minciună. Trebuie să ținem cont de asemenea că, atunci cînd secta creștină a devenit suficient de supărătoare încît să genereze o persecuție din partea autorităților, marii preoți ar fi fost gata să plătească pentru informații cu privire la furtul trupului, și cazul lui Iuda este suficient ca să ne arate că un trădător s-ar fi putut găsi printre ei. Dacă luăm în considerare toate aspectele, este imposibil să susținem că ucenicii au furat trupul lui Cristos.

Este la fel de dificil să susținem că dușmanii Lui au luat trupul. De ce să facă ei lucrul acesta? Nu pare să existe nici un motiv temeinic. A face lucrul acesta ar însemna tocmaiînceperea răspîndirii zvonurilor

despre învierea pe care dovezile ne arată că au încercat cu atîta tărie să le prevină. În plus, garda de la mormînt ar fi fost un obstacol la fel de mare pentru ei, ca și pentru prietenii Domnului. Dar obiecția cea mai decisivă este faptul că nu au putut arăta trupul mort atunci cînd a început pentru prima dată propovăduirea. Petru și tovarășii săi au pus un accent mare pe învierea Domnului lor. Este clar că aceasta le-a captivat imaginația. În situația aceasta, dacă dușmanii lor ar fi arătat trupul mort al lui Isus, Biserica creștină s-ar fi mistuit într- un val de rîsete. Tăcerea iudeilor este la fel de semnificativă ca și propovăduirea creștinilor. Faptul că dușmanii lui Isus nu au putut arăta trupul lui mort este o dovadă convingătoare că într-adevăr nu au putut să o facă.

Întrucît pare imposibil să susținem că prietenii sau dușmanii au furat trupul și întrucît mormîntul a fost gol, se pare că nu ne rămîne decît ipoteza învierii. Învierea este confirmată și de arătările de după înviere. Deși sînt menționate zece arătări diferite în cele cinci relatări (în cele patru Evanghelii și în 1 Cor. 15). Aceste relatări nu sînt ușor de armonizat (deși lucrul acesta nu este imposibil, cum s-a susținut adesea; încercarea făcută în Scofield Reference Bible, de exemplu, se poate să nu fie cea corectă, dar arată că armonizarea este posibilă). Dificultățile nu fac decît să arate că relatările sînt independente. Nu este o repetare stereotipă a unei versiuni oficiale. Iar în ce privește faptele importante, relatările sînt de acord. Uneori unul sau doi L-au văzut pe Domnul, uneori un număr mai mare, cum a fost grupul celor unsprezece apostoli, o dată a fost văzut de vreo 500 de ucenici. În numărul acesta sînt incluși bărbați și femei. Majoritatea arătărilor au fost la credincioși, dar se poate ca Iacov să nu fi crezut pînă cînd i S- a arătat Domnul. Deosebit de important este cazul lui Pavel. El nu a fost un om credul, ci a fost un om educat care era deosebit de ostil față de creștini. Și el afirmă cu tărie că L-a văzut pe Isus după ce a înviat din morți. De fapt, el a fost atît de convins de acest lucru încît și-a bazat tot restul vieții pe această certitudine. Canon Kennett prezintă aeastă idee convingător. El spune că Pavel a fost convertit la mai puțin de 5 ani după înviere și spune că „în cei cîțiva ani scurși de la răstignirea lui Isus, dovezile cu privire la învierea lui Isus au fost considerate absolut de necontrazis de către cel puțin un om educat“ (*Interpreter* 5, 1908-9, p. 267).

Nu ar trebui să trecem cu vederea nici transformarea ucenicilor în urma învierii. Așa cum am remarcat anterior, în urma răstignirii ei s-au simțit înfrînți și descurajați, dar la scurtă vreme după aceea au fost gata să meargă la închisoare și chiar să moară de dragul lui Isus. De ce s-a petrecut această schimbare? Oamenii nu își asumă asemenea riscuri decît dacă sînt foarte siguri de ei înșiși. Probabil că ar trebui să adăugăm că certitudinea lor este reflectată în închinarea lor. Ei erau evrei și evreii se țin cu tenacitate de obiceiurile lor religioase. Cu toate acestea, acești oameni în loc de Sabat au ținut ziua Domnului, o amintire săptămînală a învierii. În ziua aceea ei celebrau Cina Domnului (sfînta împărtășanie), care era o comemorare a unui Cristos mort, dar și o comemorare fericită a binecuvîntărilor date de Domnul viu și triumfător. Celălalt act sacru al lor, botezul, era o aducere aminte a faptului că și credincioșii erau îngropați cu Cristos și înviați împreună cu El (Col. 2:12). Învierea a dat semnificație la tot ce făceau ei.

Uneori se afirmă că în realitate Cristos nu a murit ci doar a leșinat. Că după aceea Și-a revenit în răcoarea din mormînt. Se ridică tot felul de întrebări. Cum a ieșit din mormînt? Ce S-a întîmplat cu El? De ce nu mai auzim despre El? Cînd a murit? Întrebările se înmulțesc și nu le sînt date răspunsuri. Unii au crezut că ucenicii au fost victimele unor halucinații. Dar arătările după înviere nu pot fi explicate în felul acesta. Halucinațiile vin la cei care, într-un anume sens, le doresc - dar la ucenici nu există dovezi în sensul acesta. O dată ce au început, halucinațiile au tendința să continue, în timp ce arătările după înviere au încetat brusc. Halucinațiile sînt fenomene individuale, dar în cazul arătărilor, vreo 500 de oameni L-au văzut simultan pe Domnul. Nu are sens să înlocuim miracolul pe plan fizic cu un miracol pe plan spiritual, așa cum ne-ar impune această teorie.

Mulți teologi din vremea noastră neagă posibilitatea unei învieri fizice. Ei și-ar putea exprima crezul spunînd că „oasele lui Isus se odihnesc în pămîntul Palestinei“. Ar putea spune că Isus a înviat în *kerygma;* ucenicii au ajuns să înțeleagă că el a supraviețuit prin moarte și că, în consecință pot propovădui că El este viu. Sau acești teologi ar putea explica schimbarea prin ceva ce s-a petrecut în lăuntrul ucenicilor. Acești oameni L-au cunoscut pe Isus trăind în adevărată libertate și acum, ei înșiși au avut aceeași experiență. Aceasta înseamnă că ei au ajuns să înțeleagă că Isus nu a fost mort, ci că era o influență vie. Există două dificultăți majore în calea tuturor teoriilor de felul acesta. Prima dificultate este că izvoarele scrise nu spun nimic de felul acesta. Scrierile afirmă cît se poate de clar că Isus a murit, a fost îngropat și apoi a înviat. A doua dificultate este de ordin moral. Nu încape îndoială că ucenicii au crezut că Isus a înviat. Tocmai lucrul acesta i-a impulsionat și a constituit tema propovăduirii lor. Dacă Isus a fost de fapt mort, atunci Dumnezeu Și-a clădit Biserica pe o înșelăciune - o concluzie de neconceput. În plus, asemenea teorii ignoră mormîntul gol. Acesta este o realitate neschimbătoare. Poate că merită observat că aceste teorii sînt relativ recente (deși ocazional au existat precedente, *cf.* 2 Tim. 2:17 ș.urm.). Ele nu fac parte din creștinismul istoric și dacă ar fi corecte ar însemna că aproape toți creștinii au fost induși în eroare în toate vremurile cu privire la o doctrină majoră a credinței.

III. Învierea credincioșilor

Nu numai că Isus a înviat, dar într-o zi toți oamenii vor învia. Isus a combătut scepticismul saducheilor în privința aceasta și a folosit un argument interesant din Scriptură (Mat. 22:31-32). Poziția generală a NT este că învierea lui Cristos atrage după sine învierea credincioșilor. Isus a spus: „Eu sînt învierea și viața; cine crede în Mine, chiar dacă ar fi murit, va trăi“ (Ioan 11:25). El a vorbit de cîteva ori despre învierea credincioșilor în ziua de apoi (Ioan 6:39-40, 44, 54). Saducheii s-au supărat pentru că apostolii „vesteau în Isus învierea din morți“ (Fapt. 4:2). Pavel ne spune că „dacă moartea a venit prin om, tot prin om a venit și învierea morților. Și după cum toți mor în Adam, tot așa, toți vor învia în Cristos“ (1 Cor. 15:21 ș.urm.; *cf.* 1 Tes. 4:14). Petru spune de asemenea: „Dumnezeu ... ne-a născut din nou prin învierea lui Isus Cristos din morți, la o nădejde vie“ (1 Pet. 1:3). Este foarte clar

că scriitorii NT nu s-au gîndit la învierea lui Cristos ca un fenomen izolat. A fost un act divin măreț, un act care are multe consecințe pentru oameni. Deoarece Dumnezeu L-a înviat pe Cristos, El a pus pecetea Sa pe lucrarea de ispășire realizată pe cruce. El a demonstrat puterea Sa divină în fața păcatului și a morții și, în același timp, voia Sa de a-i mîntui pe oameni. Prin urmare, învierea credincioșilor decurge din învierea Mîntuitorului lor. Atît de caracteristică este învierea credincioșilor încît Isus a putut vorbi despre ei spunînd că „fiii lui Dumnezeu sînt fiii învierii" (Luca 20:36).

Aceasta nu înseamnă că toți vor învia pentru fericire. Isus vorbește despre „învierea pentru viață" dar și despre o „înviere spre judecată" (Ioan 5:29). Învățătura clară a NT este că toți vor învia, dar cei care L-au respins pe Cristos vor descoperi că învierea este un lucru foarte grav pentru ei. Pentru credincioși învierea este asociată cu faptul că Domnul transformă situația. În lumina lucrării Sale de răscumpărare ei privesc învierea cu calm și bucurie.

Scriptura vorbește puțin despre natura învierii trupului. Pavel vorbește despre un „trup duhovnicesc" (1 Cor. 15:44), o expresie care pare să însemne un trup care satisface nevoie spiritului. El face diferență între acesta și „trupul fizic" pe care îl avem în prezent și putem deduce că un „trup" care satisface nevoile spiritului este diferit în unele privințe de cel pe care-l avem în prezent. Trupul spiritual are ca și calități neputrezirea, gloria și puterea (1 Cor. 15:42 ș.urm.). Domnul nostru ne-a învățat că după înviere nu va exista căsătorie și, prin urmare, nici funcții sexuale (Marcu 12:25).

Probabil că ne ajută dacă ne gîndim la trupul înviat al lui Cristos, deoarece Ioan ne spune că „vom fi ca El" (1 Ioan 3:2) iar Pavel spune că „trupul stării noastre smerite" va fi „asemenea trupului slavei Sale" (Filip. 3:21). Se pare că trupul înviat al Domnului a fost întrucîtva asemănător cu trupul natural iar în alte privințe a fost diferit. Astfel, în unele ocazii a fost recunoscut imediat (Mat. 28:9; Ioan 20:19 ș.urm.), dar în alte ocazii nu a fost recunoscut imediat (în special călătoria spre Emaus, Luca 24:16; *cf.* Ioan 21). El a apărut brusc în mijlocul ucenicilor, care erau adunați cu ușile zăvorîte (Ioan 20:19), și a dispărut din fața celor doi care mergeau spre Emaus (Luca 24:31). El a vorbit despre „carne și oase" (Lc. 24:39), deși nu putem susține că mîncarea fizică este o necesitate în viața după moarte (*cf.* 1 Cor. 6:13). S-ar părea că Domnul înviat S-a putut conforma limitărilor acestei vieți fizice dacă a vrut și aceasta ar putea indica faptul că atunci cînd vom învia vom avea o putere similară.

IV. Implicațiile doctrinare ale învierii

Semnificația Cristologică a învierii este considerabilă. Faptul că Isus a profețit că va învia din morți a treia zi are implicații importante pentru Persoana Lui. Cel care a putut face acest lucru este mai mare decît fiii oamenilor. Pavel consideră că învierea lui Cristos are o importanță fundamentală. „Dacă n-a înviat Cristos, atunci propovăduirea noastră este zadarnică și zadarnică este și credința voastră. ... Dacă n-a înviat Cristos, credința voastră este zadarnică, voi sînteți încă în păcatele voastre" (1 Cor. 15:14, 17). Ideea este că, de fapt, creștinismul este o Evanghelie, este o veste bună despre Dumnezeu care L-a trimis pe Fiul Său ca să fie Mîntuitorul nostru. Dar dacă Cristos nu a înviat cu adevărat, nu avem nici o garanție că mîntuirea noastră a fost realizată. Realitatea învierii lui Cristos are deci o semnificație profundă. Învierea credincioșilor este de asemenea importantă. Concepția lui Pavel este că dacă morții nu învie, atunci putem adopta motto-ul „Să mîncăm și să bem, căci mîine vom muri" (1 Cor. 15:32). Învierea le dă credincioșilor o perspectivă și le dă profunzime în trăire.

Învierea lui Cristos este asociată cu mîntuirea noastră, conform afirmației lui Pavel care spune că „Isus Domnul nostru ... a fost dat (morții) din pricina fărădelegilor noastre, și a înviat din pricină că am fost socotiți neprihăniți" (Rom. 4:25; *cf.* 8:33 ș.urm.). Nu este necesar să discutăm aici semnificația exactă a folosirii celor două expresii „din pricină". Aceasta este menirea comentariilor. Noi ne mulțumim să observăm că învierea lui Cristos este legată de actul central prin care sîntem mîntuiți. Mîntuirea nu este ceva ce are loc separat de înviere.

Dar semnificația învierii nu se oprește aici.Pavel vorbește despre dorința lui de a-L cunoaște pe Cristos „și puterea învierii Lui" (Filip 3:10) și îi îndeamnă pe coloseni: „Dacă deci ați înviat împreună cu Cristos, să umblați după lucrurile de sus..." (Col 3:1). El le-a reamintit deja că au fost îngropați cu Cristos prin botez și că tot ptin botez au fost înviați împreună cu El (Col.2:12). Cu alte cuvinte, apostolul vede că în cei care sînt ai lui Cristos lucrează aceeași putere care L-a adus pe Cristos la viață din morți. Învierea continuă.

BIBLIOGRAFIE. W. Milligan, *The Resurrection of our Lord*[2], 1883; J. Orr, *The Resurrection of Jesus*, 1909; E. J. Sparrow-Simpson, *The Resurrection and Modern Thought*, 1911; P. Garnder-Smith, *The Narratives of the Resurrection*, 1926; K. Barth, *The Resurrection of the Dead*, E.T. 1933; A. M. Ramsey, *The Resurrection of Christ*, 1946; G. Vos în *PTR* 27, 1929, p. 1-35, 193-226; N. Clark, *Interpreting the Resurrection*, 1967; W. Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, 1970; L. Coenen, C. Brown în *NIDNTT* 3, p. 257-309.

L.M.

JERTFE ŞI DARURI.

I. În Vechiul Testament

a. Termenii

VT nu are un cuvînt general pentru „jertfă", cu excepţia cuvîntului rar folosit *qorbān*, „ceva ce este adus aproape" *(qrb)*, cuvînt care este practic limitat la scrierile levitice. (Acest termen este redat „Corban" în singurul pasaj din NT unde apare, Marcu 7:11.) Termenul *'iššeh* serveşte de asemenea acest scop în legi, dar se discută dacă nu cumva acest termen ar trebui limitat la „arderile de tot" *('ēš)* (vezi Lev. 24:9). Celelalte cuvinte folosite frecvent descriu diferite categorii particulare de jertfe şi sînt derivate de la modul de jertfire: *zeḇah* (jertfă), „ceea ce este junghiat" *(zāḇah)* şi *'ôlâ* (ardere de tot), „ceea ce se ridică în sus", sau sînt derivate de la scopul lor: *'āšām* (jertfă pentru vină), „pentru vină" *('āšām)* şi *hattā'ṯ* (jertfă pentru păcat), „pentru păcat" *(hattā'ṯ)*. Jertfele se pot caracteriza după modul în care este consumată victima, fie că este arsă complet (*'ôlâ*, Lev. 1), fie că este mîncată împreună de preoţi şi închinători (*zeḇah*, Lev. 3), fie că este mîncată numai de preoţi (*hattā'ṯ* şi *'āšām*, Lev. 4-5). Cu privire la distincţia dintre *'ôlâ* şi *zeḇah*, vezi Deut. 12:27 (compară cu Ier. 7:21, unde profetul sugerează ironic o ştergere a distincţiei).

Termenul *qorbān* includea de asemenea toate jertfele care nu aveau sînge, „darurile", jertfele din cereale (*minhâ*, Lev. 2), primele roade (*rē'šîṯ*, *bikkûrîm*), snopul din 16 Nisan, aluatul de la Sărăbtoarea săptămînilor, şi zeciuielile.

b. Teorii cu privire la originea jertfelor

Jertfele nu au fost limitate numai la Israel, între popoarele antice (*cf.* Jud. 16:23; 1 Sam. 6:4; 2 Împ. 3:27; 5:17), şi multe paralele de la popoarele înconjurătoare au fost aduse ca explicaţii pentru jertfele israelite. W. R. Smith („Sacrifice", *EBr*[9], 21, 1886, p. 132-138; *The Religion of the Semites*, 1889) a reconstituit un „semit" ipotetic, plecînd de la arabii nomazi pre-islamici, pentru care mîncarea de jertfă a fost cea mai veche formă de jertfă, iar ideea dominantă era aceea de comuniune între închinători şi zeitate. Mişcarea pan-babiloniană (H. Winckler, A. Jeremias, începînd din cca 1900) a privit la civilizaţiile mai avansate ale Mesopotamiei şi la ritualurile complexe de jertfe de ispăşire care erau practicate acolo.

R. Dussaud a preferat un cadru canaanit şi a găsit paralele mai întîi în taxele de jertfă din Cartagina (*Le sacrifice en Israel et chez les Phéniciens*, 1914; *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921) şi mai apoi în textele de la Ras Shamra (*Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, 1937). Aici materialele din Ugaritul antic (cca. 1400 î.d.Cr.) au indicat ritualuri complexe de jertfe care poartă nume similare cu cele din VT. Astfel, *šrp* era arderea de tot, *dbh*, jertfa junghiată pentru a fi mîncată, *šlm* indica probabil o jertfă de ispăşire, iar *'aṯm*, echivalentul termenului ebr. *'āšām*. (Aceste identificări nu au fost făcute de Dussaud.) Şcoala mitului şi a ritualului (S. H. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual*, 1938; I. Engnell, Studies in *Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943) au pus accentul pe acest cadru sedentar şi au acordat o pondere mare în cult rolului substitiţionar al regelui care suferă.

Acest argument nu a fost convingător pentru A. Alt, care afirmase anterior (*Der Gott der Väter*, 1929, şi mai recent în *Essays on OT History and Religion*, 1966, p. 1-77) că adevăratele antecedente ale credinţei israelite trebuie căutate mai degrabă la Patriarhii nomazi, care au practicat o formă de religie centrată în jurul zeului conducătorului clanului („Dumnezeul lui Avraam", „Dumnezeul lui Isaac", „Dumnezeul lui Iacov"). V. Maag („Der Hirte Israels", *Schweizerische Theologische Umschau* 28, 1958, p. 2-28) a dus ideea aceasta mai departe şi a observat caracterul dominant al metaforei păstorului în descrierile lui Dumnezeu şi, plecînd de la cadrul culturii păstorilor migranţi din stepele asiatice, a sugerat că jertfa adusă de ei era o masă de părtăşie la care zeul prelua responsabilitatea sîngelui vărsat, care altfel ar fi cerut răzbunare (*cf.* A. E. Jensen, „Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung", *Paideuma* 4, 1950, p. 23- 38; H. Baumann, „Nyama, die Rachemacht", *ibid.*, p. 191-230). Religia israelită, aşa cum apare în VT, este un sincretism în care jertfa *zeḇah* nomadă există alături de jertfele - daruri de tip *'ôlâ*, care vin de la canaaniţii sedentari (V. Maag, *VT* 6, 1956, p. 10-18).

O asemenea concepţie găseşte un loc atît pentru aspectul sedentar cît şi pentru cel nomad, dar devine subiectivă atunci cînd este aplicată la naraţiunile specifice din VT. VT descrie Israelul incipient mai puţin ca un popor nomad şi mai mult ca un popor în proces de sedentarizare. Patriarhii aveau deja vite mari şi practicau agricultura şi este posibil ca o paralelă mai apropiată cu jertfele evreieşti să fie găsită la triburi cum sînt tribul african Nuer, ale cărui jertfe, descrise de E. Evans-Pritchard (*Nuer Religion*, 1956) includ jertfirea unui taur ca substituţie pentru păcat. Şcoala Wellhausen, care a urmărit evoluţia de la mesele sărbătoreşti de jertfă din vremuri mai vechi pînă la jertfele pentru păcat şi jertfele pentru vină numai în perioada post-exilică (J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1885; W. R. Smith, *op. cit.* a considerat că asocierea jertfei cu păcatul este un element de dată recentă. Dar acest lucru nu este probabil (vezi lucrarea autorului *Penitence and Sacrifice in Early Israel*, 1963), aşa cum va arăta schiţa istorică de mai jos.

c. Dezvoltarea în cursul istoriei

1. *Perioada patriarhală.* Este semnificativ faptul că primele jertfe menţionate în Gen. nu au fost mese *zᵉḇāhîm*, ci jertfe; daruri aduse de Cain şi Abel (*minhâ*, Gen. 4:3-4) şi arderea de tot adusă de Noe (*'ôlâ*, Gen. 8:20; aici avem prima referire la un altar). Altarele patriarhale sînt descrise adesea (*de ex.*, Gen. 12:6-8), dar din nefericire lipsesc detaliile cu privire la tipul jertfei. Maag consideră că *zeḇah* era o masă comună de părtăşie, dar T. C. Vriezen (*An Outline of Old Testament Theology*, 1958, p. 26) consideră că *'ôlâ* era jertfa tipică. Gen. 22 dă oarecare sprijin celei de-a doua poziţii. Isaac ştie că Avraam are obiceiul să aducă jertfe *'ôlâ* şi că victima cea mai probabilă era un miel (v. 7). Mesele de jertfă, însă, servesc pentru pecetluirea legămintelor (Gen. 31:54, prima folosire a termenului *zeḇah*), dar nu toate legămintele sînt de acest tip. Gen. 15:9-11 este interpretat cel mai bine ca un ritual de purificare la fel ca şi cel din textul hitit tradus de O. Masson (*RHR* 137, 1950, p. 5-25; *cf.* O. R. Gurney, *The Hittites*, 1952, p. 151).

În ce privește motivele jertfelor din această perioadă, un loc proeminent îl ocupa cinstirea lui Dumnezeu și mulțumirea pentru bunătatea Lui, dar nu pot fi excluse și gînduri mai solemne. Jertfa lui Noe este privită nu numai ca o simplă jertfă de mulțumire pentru izbăvire, ci ca o jertfă de ispășire. Cînd Iacov a mers în Egipt (Gen. 46:1), s-a oprit să întrebe care este voia lui Dumnezeu și a adus jertfe *(zebah)*, care se poate să fi fost jertfe de ispășire (*cf.* I. Rost, *VTSupp* 7, 1960, p. 354; *ZDPV* 66, 1943, p. 205-216). Pe cînd era în Egipt Israelul a fost chemat să aducă o jertfă solemnă în pustie). (Exod. 5:3, *zebah*), care impunea ca victimele să fie animale (Exod. 10:25-26) și care se deosebea de orice jertfe aduse de egipteni (Exod. 8:26).

2. *Perioada tribală.* Înființarea Israelului ca organizație tribală, despre care Noth crede că s-a realizat numai pe teritoriul Palestinei, pe timpul Judecătorilor (*cf. The History of Israel*, 1958), este datată mai în vechime pe baza tradiției biblice dinainte de vremea lui Moise. Un loc de frunte între sărbătorile tribale îl ocupau trei sărbători, la care trebuia aduse jertfe: „Să nu vii cu mîinile goale înaintea Mea" (Exod. 23:15). Jertfele pe care le cunoaștem cel mai bine sînt cele de la *Paște și de la *legămînt. Paștele a combinat elemente de jertfă cu caracter apotropaic și jertfă ca masă comună de părtășie. Exista convingerea că sîngele a fost vărsat pentru a păzi de rău, așa încît membrii fiecărei familii puteau sta cu bucurie la masa de părtășie (Exod. 12; Ios. 5:5-12). Elemente similare probabil că au intrat în jertfa pentru legămînt și pentru înnoirea lui (Exod. 24:1-8; Deut. 27:1 ș.urm.; Ios. 8:30 ș.urm.; 24; *cf.* Ps. 50:5). Stropirea sîngelui purifica legămîntul, iar mîncarea jertfei indica împlinirea legămîntului în practică.

În afară de acestea mai erau aduse multe jertfe naționale și locale. Jertfe naționale tipice sînt cele aduse în vreme de dezastru sau de război (Jud. 20:26; 21:4; 1 Sam. 7:9), cînd pocăința pare să fie caracteristica principală (*cf.* Jud. 2:1-5). Sfințirea și inaugurarea erau marcate cu jertfe (Jud. 6:28; Exod. 32:6; 1 Sam. 6:14; 11:15; 2 Sam. 6:17), la fel ca și ocaziile personale de celebrare (1 Sam. 1:3), de mijlocire (Num. 23:1 ș.urm.) și poate de ospitalitate (Exod. 18:12).

3. *Perioada Monarhiei.* Construirea Templului de către Solomon a constituit o ocazie pentru jertfe de inaugurare (1 Împ. 8:62 ș.urm.) și jertfe obișnuite (2 Împ. 9:25), dar întrucît sursele sînt cărțile „Împăraților" ele vorbesc despre participarea regală (*cf.* 2 Împ. 16:10 ș.urm.) și nu despre participarea poporului. Faptul că erau aduse jerfe de cult în fiecare zi este atestat de texte cum este 2 Împ. 12:16 și de menționarea frecventă a jertfelor de către proroci și psalmiști. Multe referințe favorabile din Psalmi arată că acuzațiile aduse de proroci nu trebuie luate în sens absolut, ca și cum ar exista o opoziție între proroci și preot. Prorocii nu obiectează atît la cultul în sine cît la ideile de magie împrumutate din cultul fertilității (Amos 4:4-5; Is. 1:11-16) și la inovații cum sînt idolatria și sacrificarea copiilor, inovații introduse de domnitorii apostați (Ier. 19:4; Ezec. 16:21).

Un proroc ca Isaia poate primi chemarea în Templu (Is. 6), iar Ieremia și Ezechiel găsesc un loc în viitor pentru o închinare de cult purificată (Ier. 17:26; Ezec. 40-48). Acesta este și sentimentul predominant al psalmiștilor care vorbesc mereu despre jertfele lor de mulțumire pentru împlinirea jurămintelor (*de ex.* Ps. 66:13-15). Sînt prezente de asemenea expresii de pocăință și de bucurie a iertării (Ps. 32; 51) și cu toate că în aceste contexte nu sînt menționate jertfele, putem presupune că iertarea a fost simțită în Templu (Ps. 66:1-5). Deși nu este necesar să facem toate aceste referințe post-exilice, trebuie să ținem cont de plîngerea prorocilor că pocăința nu însoțea în suficientă măsură jertfele în perioada sfîrșitului monarhiei.

4. *Perioada post-exilică.* Se consideră de obicei că dezastrul Exilului a avut ca rezultat un sentiment mai profund al stării de păcat, și nu încape îndoială că lucrul acesta este adevărat (*cf.* 2 Împ. 17:7 ș.urm.; Neem. 9), dar nu în sensul ideii lui Wellhausen care susține că nota ispășitoare din Lev. 1-7 și Lev. 16 a intrat abia atunci în religia israelită. Referirile la jertfe în scrierile ne-levitice dinainte și după Exil, deși de obicei sînt prea fragmentare pentru a tranșa problema, dar oferă prea puțin suport pentru evoluția sugerată. Bucuria, la fel ca și pocăinta, continuă să caracterizeze jertfele (Ezra 6:16-18; Neem. 8:9 ș.urm.). Templul și închinarea de cult sînt prețuite (Hag. 1-2; Ioel 2:14 și în special Cronicile), dar numai în măsura în care erau vehicole ale unei închinări sincere (Mal. 1:6 ș.urm.; 3:3 ș.urm.). Literatura apocaliptică și cea poetică consideră închinarea de cult ca un lucru de la sine înțeles (Dan. 9:21, 27; Ecl. 5:4; 9:2) și continuă de asemenea accentul pus de profeți pe aspectul moral (Ecl. 5:1; Prov. 15:8).

d. Reglementările stabilite de legi

Legile cu privire la jertfe sînt răspîndite în toate codurile (Exod. 20:24 ș.urm.; 34:25 ș.urm.; Lev. 17; 19:5 ș.urm.; Num. 15; Deut. 12, etc.), dar „tora" jertfelor, *prin excelență*, este Lev. 1-7. Capitolele 1-5 se ocupă pe rînd de arderile de tot (*'ôlâ*), jertfa din cereale *(minhâ)*, jertfa de pace *(zebah)*, jertfa pentru păcat *(hattā't)* și jertfa pentru vină *('āšām)*, iar cap. 6-7 dau instrucțiuni suplimentare pentru toate cele cinci categorii - 6:8-13 (arderi de tot); 6:14-18 (cereale); 6:24-30 (păcat); 7:1-10 (vină); 7:11 ș.urm. (pace). Pe baza acestor texte și a altora putem întocmi următorul tablou sintetic.

1. *Materialele.* Victima pentru jertfă trebuia să fie luată dintre animalele și păsările curate (Gen. 8:20) și putea fi un vițel, un țap, o oaie, un porumbel sau o turturea (*cf.* Gen. 15:9), dar nu putea fi o cămilă sau un măgar (Exod. 13:13) (*CURAT ȘI NECURAT). Aceste prevederi nu trebuie legate de ideea că jertfa ar fi „mîncare pentru zei" (sugerînd că zeii ar mînca la fel ca și omul) - așa cum ar putea sugera Lev. 3:11; 21:6; Ezec. 44:7 - deoarece peștii (Lev. 11:9) și animalele sălbatice (Deut. 12:22) puteau fi mîncate, dar nu puteau fi jertfite. Se pare că principiul este acela de proprietate (*cf.* 2 Sam. 24:24), animalele sălbatice fiind considerate într-un sens ca aparținînd deja lui Dumnezeu (Ps. 50:9 ș.urm.; *cf.* Is. 40:16), în timp ce animalele domestice aparțin omului datorită muncii sale (Gen. 22:13 este doar aparent o excepție) și erau într-un fel de „raport biotic" cu omul. Lucrul acesta se vede și mai clar în cazul jertfelor fără sînge, care au fost produse prin „sudoarea frunții" (cereale, făină, ulei, vin, etc.), la fel ca și articolele alimentare din bucătărie. Proprietatea obținută în mod ilegal nu era acceptabilă ca jertfă (Deut. 23:18).

Animale de jertfă	Tauri	Berbeci	Miei	Țapi
OCAZII PENTRU JERTFE				
Zilnic (dimineața și seara)			2	
Jertfe adiționale cu ocazia Sabatului			2	
Lunile noi	2	1	7	1
SĂRBĂTORILE ANUALE				
Sărbătoarea azimilor (jertfită zilnic)	2	1	7	1
Total pentru 7 zile	14	7	49	7
Săptămînilor (Primele roade)	2	1	7	1
Prima zi din luna a 7-a	1	1	7	1
Ziua Ispășirii	1	1	7	1
Corturilor Ziua 1	13	2	14	1
Ziua 2	12	2	14	1
Ziua 3	11	2	14	1
Ziua 4	10	2	14	1
Ziua 5	9	2	14	1
Ziua 6	8	2	14	1
Ziua 7	7	2	14	1
Ziua 8	1	1	7	1
Total pentru 8 zile	71	15	105	8

Numerele animalelor care trebuiau jertfite la jertfele publice, zilnic, săptămînal și cu ocazia festivalurilor.
În zilele de sabat se jertfeau doi miei în plus pe lîngă cei 2 ce se jertfeau zilnic.
Totalul pentru 7 zile se referă la cele 7 zile ale Sărbătorii Pîinilor nedospite (de ex. 2 tauri pe zi pentru 7 zile = 14).
În mod similar, totalul pentru cele 8 zile referitor la cele opt zile ale Sărbătorii Corturilor (de ex. 1 țap pe zi pentru cele 8 zile = 8 țapi).

Tabelul cu ocaziile stabilite pentru jertfele și darurile publice (Numeri 28-29).

Principiul de a dărui „ce este mai bun pentru Dumnezeu" era respectat în toate aspectele - în privința sexului, animalele de parte bărbătească fiind preferate față de cele de parte femeiască (Lev. 1:3; vezi însă și Lev. 3:1; Gen. 15:9; 1 Sam. 6:14; 16:2); în privința vîrstei, maturitatea fiind prețuită în mod deosebit (1 Sam. 1:24); în privința perfecțiunii fizice, „fără cusur" a fost un lucru subliniat în permanență (Lev. 1:3; 3:1; Deut. 15:21; 17:1; 22:17-25; *cf.* Mal. 1:6 ș.urm.; observați însă excepția pentru jertfele de bună voie, Lev. 22:23); în unele cazuri se referă și la culoare, fiind alese animale roșii (Num. 19:2), poate pentru că ar reprezenta sîngele (*cf.* picturile rupestre de animale preistorice). Diferența dintre Israel și popoarele învecinate se vede clar din respingerea extinderii acestui principiu la ceea ce ar putea fi considerat punctul culminant logic - întîiul născut al oamenilor. Sacrificarea copiilor, care a fost prezentă în ultima perioadă a monarhiei (2 Împ. 21:6) și sacrificiile umane ocazionale menționate în vremuri mai vechi (Jud. 11:29 ș.urm.) erau datorate unor influențe externe și au fost condamnate de profeți (Ier. 7:31), de lege (Lev. 20:4) și de exemple (Gen. 22). Textul din Exod. 22:29b trebuie *interpretat în lumina* textelor din Exod. 34:19;20 și Exod. 13:12-16. Principiul substituției este prezent, nu numai pentru înlocuirea

întîiului născut al omului cu un animal, ci și în prevederea că săracii pot aduce ca jertfă pentru păcat turturele, care erau mai ieftine (Lev. 5:7), iar dacă și lucrul acesta era prea mult, puteau aduce o jertfă din cereale (Lev. 5:11). Cuvintele „după mijloacele lui" (Lev. 14:22, etc.) sînt foarte semnificative aici.

Se pare că darurile de ulei (Gen. 28:18), de vin (Gen. 35:14) și apă (1 Sam. 7:6) au avut un loc al lor în închinarea de cult, dar în legile de bază sînt menționate numai jertfele de vin (Num. 28:7, etc.). Interdicția cu privire la aluat și miere (cu unele excepții) cît și cu privire la lapte, probabil că trebuie asociată cu tendința lor de a se altera. Pentru motivul opus sarea era adăugată probabil la jertfă, datorită proprietăților ei conservante bine cunoscute (menționate numai în Lev. 2:13 și Ezec. 43:24; vezi însă Marcu 9:49). *Tămîia *(l^{e}ḇônâ, q^{e}ṭōreṯ)* a jucat un rol considerabil, atît ca jertfă independentă (Exod. 30:7, *cf.* instrucțiunile pentru prepararea ei în v. 34-38) cît și alături de jertfele din cereale (Lev. 2). Mulți cercetători pun la îndoială folosirea ei în vremurile vechi în temeiul faptului că *nu era comestibilă și nu era* crescută acasă (Ier. 6:20) și ei consideră că termenul *q^{e}ṭōreṯ* din cărțile istorice descrie arderea grăsimii *(qṭr)* și nu a tămîiei, dar lucrul acesta nu este cert. (Vezi N. H. Snaith, *IB*, 3, 1954, p. 40 și J. A. Montgomery, *ICC, Kings*, 1952, p. 104, cît și *VT* 10, 1960, *p. 113-129*).

2. *Ocaziile.* Reglementările se referă atît la jertfele naționale cît și la cele individuale, la ocaziile festive și la jertfele zilnice. Primele jertfe publice bine atestate sînt cele sezoniere: Sărbătoarea azimilor, Sărbătoarea primelor roade sau a săptămînilor și Sărbătoarea adunării sau a *corturilor (Exod. 23:14-17; 34:18-23; Deut. 16). *Paștele a fost asociat de mult cu prima sărbătoare (Jud. 5:10-12), iar cu ultima probabil că au fost asociate ceremoniile de reînnoire a legămîntului (*cf.* Exod. 24; Deut. 31:10 ș.urm.; Ios. 24) și poate anul nou și ritualurile de ispășire (*cf.* Lev. 23:27 ș.urm.) (*RUSALIILE.). O listă completă de jertfe pentru acestea, cît și pentru celelalte sărbători, lunare (luna nouă), săptămînale (sabatul) și zilnice (jertfele de dimineață și de seară), se găsește în Num. 28-29 și poate fi prezentată ca un tabel (vezi diagrama de la p. 710).

Data începutului arderilor de tot de două ori pe zi este controversată și este desigur greu de stabilit, datorită ambiguității termenului *minḥâ* care se referă atît la jertfele din cereale cît și la jertfele de ardere de tot. (Vezi diagrama de la p. 716) Jertfele *'ôlâ* și *minḥâ* sînt menționate fără a specifica timpul în 1 Sam. 3:14; Ier. 14:12 și Ps. 20:3, și sînt menționate ca jertfe continue *'ōlôṯ* și *minḥôṯ* în Ezra 3:3 ș.urm. și Neem. 10:33.

Jertfele cu un carcater mai privat erau cele de Paște, care erau aduse în familie (Exod. 12; *cf.* 1 Sam. 20:6, dar aceasta a fost o lună nouă și nu o lună plină), și jertfele individuale, cum sînt cele pentru împlinirea unui jurămînt (2 Sam. 1:3; *cf.* v. 21; 2 Sam. 15:7 ș.urm.) sau pentru confirmarea unui tratat (Gen. 31: 54), pentru venerarea lui Dumnezeu (Jud. 13:19), pentru dedicare personală (1 Împ. 3:4), pentru consacrare (1 Sam. 16:3) sau pentru ispășire (2 Sam. 24:17 ș.urm.). Nu se știe clar dacă acordarea ospitalității pentru un musafir era considerată întotdeauna ca un prilej de a aduce jertfă (Gen. 18; Num. 22:40; 1 Sam. 28:24 se poate să nu fi inclus ritualuri legate de altar; vezi însă și 1 Sam. 9). Alte ocazii menționate în legi sînt curățirea de lepră (Lev. 14), purificarea după nașterea unui copil (Lev. 12), consacrarea unui preot (Lev. 8-9) sau a unui levit (Num. 8), dezlegarea unui nazireu de jurămîntul său (Num. 6). Jertfe mai puțin frecvente au fost cele pentru dedicarea sanctuarului (2 Sam. 6:13; 1 Împ. 8:5 ș.urm.; Ezec. 43:18 ș.urm.; Ezra 3:2 ș.urm.), încoronarea regilor (1 Sam. 11:15; 1 Împ. 1:9) și zilele de pocăință națională (Jud. 20:26; 1 Sam. 7) sau de pregătire pentru luptă (1 Sam. 13:8 ș.urm.; Ps. 20).

Printre jertfele aduse anual în semn de recunoștință pentru rolul lui Dumnezeu în productivitate era jertfirea întîilor născuți ai animalelor și primelor roade (Exod. 13; 23:19; Deut. 15:19 ș.urm.; 18:4; 26; Num. *18; cf. Gen. 4:3-4; 1 Sam. 10:3; 2 Împ. 4:42), *zeciuielile* și aducerea primului snop (Lev. 23:9 ș.urm.) și jertfa din pîrga plămădelii (Num. 15:18-21; Ezec. 44:30; *cf.* Lev. 23:15 ș.urm.). Probabil că scopul lor nu a fost să consacre restul recoltei, ci să o deconsacreze. Totul Îi aparținea lui Dumnezeu pînă cînd *prima parte era adusă ca jertfă și acceptată în locul* întregului. Numai atunci era ridicată restricția cu privire la folosința umană (Lev. 23:14, *cf.* 19:23-25). Chiar și partea adusă era pusă numai parțial pe altar și după aceea era luată pentru folosința preoților și pentru o masă de jertfă. Aceasta era soarta ultimă și a *pîinii pentru punerea înainte care era jertfită săptămînal.

3. *Ritualul.* Jertfele majore aduse la altar menționate în Lev. 1-5 sînt descrise în cadrul unui ritual stereotip alcătuit din șase acte, dintre care trei sînt îndeplinite de închinător și trei de către preot. Ele pot fi ilustrate pentru *'ôlâ* și *zeḇaḥ* (*cf.* R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priestschrift*, 1954). (Vezi diagrama de la p. 715) Prevederile pentru jertfa pentru păcat sînt repetate de cîteva ori pentru diferite categorii (Lev. 4:1-12, 13-21, 22-26, 27-31), urmînd aceeași schemă, cu excepția unor detalii minore. Jertfirea unei păsări ca ardere de tot (Lev. 1:14-17) și jertfa din cereale (Lev. 2) prezintă în mod necesar diferențe mai mari, dar nu sînt complet diferite. Nu este dată o formulă similară pentru jertfa pentru vină (*cf.* însă 7:1-7), dar poate fi considerată inclusă în legea jertfei pentru păcat (Lev. 7:7).

(i) Închinătorul aduce aproape *(hiqrîḇ)* jertfa sa (de asemenea *hēḇî', 'āśâh*). Locul jertfirii este curtea cortului întîlnirii, în partea de N a altarului (pentru jertfele de ardere de tot, jertfele pentru păcat și pentru vină, dar nu și pentru numeroasele jertfe de pace), deși este posibil ca în vremurile mai vechi să fi fost la ușa cortului (Lev. 17:4), la sanctuarul local (1 Sam. 2:12 ș.urm.) sau la un altar rudimentar de piatră sau de pămînt (Exod. 20:24 ș.urm.) sau pe o piatră (2 Sam. 6:14) sau un stîlp (Gen. 28:18). Omorîrea *pe* altar, deși este subînțeleasă în Gen. 22:9 și Exod. 20:24 (Ps. 118:27 este un text alterat), nu este obișnuită în practica de cult.

(ii) El își pune *(sāmaḵ)* mîinile, sau în perioada biblică este mai probabil că punea numai o mînă (*cf.* Num. 27:18), pe victimă și poate își mărturisea păcatul. Mărturisirea păcatului, însă, este menționată numai în legătură cu țapul ispășitor, cînd sîngele nu era vărsat (Lev. 16:21), și în legătură cu unele jertfe pentru păcat (Lev. 5:5) și vină (Num. 5:7 (vezi însă Deut. 26:3; Ios. 7:19; 20), așa încît *s^{e}mîḵâ* nu poate fi considerată cu certitudine un transfer al păcatului. Pe

de altă parte, pare inadecvat ca gestul să fie privit doar ca o identificare a proprietății de către proprietar, deoarece o asemenea identificare nu este făcută în cazul jertfelor fără sînge, pentru care identificarea ar fi fost la fel de potrivită. Probabil că este implicată reprezentarea, dacă nu chiar transferul (*cf.* folosirea aceluiași cuvînt pentru însărcinarea lui Iosua (Num. 27:18) și a leviților (Num. 8:10) și pentru împroșcarea cu pietre a unui hulitor (Lev. 24:13 ș.urm.)). Vezi P. Volz, *ZAW* 21, 1901, p. 93-100, iar pentru o părere diferită, vezi J. C. Matthes, *ibid.* 23, 1903, p. 97-119).

(iii) Junghierea *(šāhat)* este îndeplinită de închinător, cu excepția jertfelor naționale (Lev. 16:11; 2 Cron. 29:24). În literatura ne-levitică este folosit verbul *zābah,* dar acesta se poate să se refere la tăierea ulterioară a animalului și la punerea părților pe altar (*mizbēah*, nu *mišhat*) (vezi K. Galling, *Der Altar,* 1925, p. 56 ș.urm.). În scopul acesta este folosit de obicei *nth* (1 Împ. 18:23; Lev. 1:6), iar *zabah* descrie mai degrabă jertfele *z^ebāhîm, cu excepția cîtorva pasaje* (Exod. 20:24; 1 Împ. 3:4; *cf.* 2 Împ. 10:18 ș.urm.) în care apare alături de *'ōlôt.* Probabil că acestea se datorează folosirii nedefinite a verbului, care în limbile înrudite poate fi folosit chiar și pentru jertfele de zarzavaturi, iar în *Piēl* în ebr. pare să fie folosit în sens destul de general pentru toată gama actelor de cult (de obicei apostat). Prin urmare nu este sigur dacă folosirea termenului *zebah* a fost de fiecare dată în sens de jertfire, sau dacă carnea putea fi mîncată numai cu ocazia jertfei, deși în antichitate așa stăteau lucrurile de obicei (*cf.* problema cărnii jertfite idolilor la Corint) (vezi N. H. Snaith, *VT* 25, 1974, p. 242-246).

(iv) Mînuirea *(zāraq)* sîngelui era făcută de preot, care adună sîngele într-un lighean și îl stropește pe colțurile de NE și SV ale altarului în așa fel încît să fie stropite toate cele patru laturi. Așa se procedează cu arderile de tot de animale (Lev. 1), jertfele de pace (Lev. 3) și jertfele pentru vină (Lev. 7:2), dar nu și cu sîngele păsărilor aduse ca ardere de tot (Lev. 1:15), întrucît cantitatea de sînge era insuficientă, așa încît era turnat pe marginea altarului. Jertfa pentru păcat (Lev. 4) folosește un set diferit de verbe, *hizzâ* („a stropi") și *nātan* („a pune"), după cum jertfa era de rangul întîi sau al doilea (vezi mai jos). Restul sîngelui era vărsat *(šāpak)* la baza altarului. Ritualul sîngelui este menționat în cărțile istorice numai în 2 Împ. 16:15 (dar *cf.* 1 Sam. 14:31-35; Exod. 24:6-8). (Vezi Th. C. Vriezen, *OTS* 7, 1950, p. 201-235; D. J. McCarthy, *JBL* 88, 1969, p. 166-176; 92, 1973, p. 205-210; N. H. Snaith, *ExpT* 82, 1970-71, p. 23 ș.urm.).

(v) O parte din toate jertfele era arsă *(hiqtîr).* Nu numai sîngele ci și grăsimea Îi aparținea lui Dumnezeu, și aceasta era arsă mai întîi (Gen. 4:4; 1 Sam. 2:16). Nu era vorba de grăsime în general ci de grăsimea de pe rinichi, ficat și intestine. Din jertfa pentru pace, păcat și vină, numai această grăsime era arsă, iar din jertfele de cereale era separată și arsă numai o parte numită *'azkārâ,* dar arderea de tot era arsă complet, cu excepția pielii care era dată preoților (Lev. 7:8). Jertfele de gradul întîi erau arse *(sārap)* într-un mod diferit de jertfele arse pe altar. În cazul acesta era arsă și pielea.

(vi) Restul părților rămase din jertfă erau mîncate *('ākal)* în cadrul unei mese ceremoniale, fie de către preoți și închinători împreună (jertfa de pace), fie de preoți și familiile lor, fie numai de preoți. Mîncarea preoțească era categorisită ca sfîntă sau prea sfîntă. Din prima categorie fac parte jertfele de pace (Lev. 10:14; 22:10 ș.urm.) și primele roade și zeciuielile (Num. 18:13) și acestea puteau fi mîncate de familia preotului în orice loc curat; din categoria a doua făceau parte jertfele pentru păcat (Lev. 6:26); jertfele pentru vină (Lev. 7:6), jertfele de cereale (Lev. 6:16) și pîinea pentru punerea înainte (Lev. 24:9) și puteau fi mîncate numai de preoți, în incinta Templului. Masa ceremonială de jertfă de la jertfa de pace însoțea de obicei închinarea locală în vechime (1 Sam. 1-9), dar după centralizarea închinării de cult la Ierusalim (*cf.* Deut. 12) masa aceasta a avut tendința să-și piardă valoarea înaintea celorlalte aspecte formale ale închinării. În Ezec. 46:21-24, însă, este prevăzută continuarea ei.

4. Categoriile de jertfe. (i) *'ôlâ.* Arderea de tot pare să poate fi considerată jertfa evreiască tipică, mai mult decît *zebah*, care este preferată de școala Wellhausen. Este prezentă de la început (Gen. 4; 8:20; 22:2; Exod. 10:25; 18:12; Jud. 6:26; 13:16), a devenit timpuriu un ritual obișnuit (1 Împ. 9:25; *cf.* 1 Împ. 10:5), nu a fost omisă niciodată la ocaziile importante (1 Împ. 3:4; Ios. 8:31) și și-a păstrat rolul dominant pînă în vremurile tîrzii (Ezec. 43:18; Ezra 3:2-4) (vezi R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, 1967). Indiferent ce s-ar spune despre ideea lui Robertson Smith cu privire la jertfa de pace primară, din care a provenit mai tîrziu arderea de tot - din informațiile pe care le avem în VT, din jertfa *'ôlâ* se pare că au derivat *minhâ, 'āšām, hattā't și chiar š^elāmîm.* De cinci ori este menționată jertfa *kālîl* (1 Sam. 7:9; Ps. 51:19; Deut. 33:10; *cf.* Deut. 13:16 și Lev. 6:22-23), care este un alt nume pentru *'ôlâ*, deși se pare că era oarecum diferită în textele de la Cartagina și Marsilia.

Deși există oarecare adevăr în ideea lui Rost că jertfa de tip *'ôlâ* este întîlnită numai în Grecia și în regiunea „mărginită la N de Taurus, la V de Mediterana, iar la E și S de deșert" („Erwägungen zum israelitischen Brandopfer", *Von Ugarit nach Qumran* (Eissfeldt Festschrift), 1958, p. 177-183), nu rezultă că originile ei în Israel au pornit de la jertfele de oameni (2 Împ. 3:27) sau de la ritualurile de aversiune de tip grec. Caracterul neîndoielnic de dar este evident din transformarea elementelor într-o formă în care pot fi transportate la Dumnezeu (Jud. 6:21; 13:20; cf. Deut. 33:10), dar aceasta nu ne spune nimic cu privire la scopul darului, care să poată să fi fost omagiu și mulțumire, sau ispășire pentru păcat. Această ultimă nuanță este prezentă în Iov 1:5; 42:8 și în multe pasaje vechi și Lev. 1:4 este dată ca fiind motivul pentru aducerea jertfei (*cf.* Textul Ugaritic 9:7, unde arderea de tot *(šrp)* este asociată cu iertarea sufletului (*slh npš*)). Atunci cînd jertfa pentru păcat a ajuns să fie principala categorie de jertfe (Mishnah, *Zebahim* 10.2), ea a avut tendința să preia această funcție, dar la origine lucrurile nu au stat așa (*cf.* Num. 28-29 și *cf.* Num. 6:14 și 6:11).

(ii) *minhâ* („jertfă de mîncare"). Există oarecare confuzie datorită faptului că acest termen este folosit în VT în trei moduri diferite: de 34 de ori înseamnă simplu „dar" (cadou) sau „tribut" (*cf.* Jud. 3:15; 1 Împ. 4:21 - rădăcina probabil că este *mānah*, „a da"- vezi forma aparte de plural în *TM* in Ps. 20:3), de 97 de ori în scrierile levitice se referă la jertfa de cereale (de ex.

Lev. 2) și de un număr nedeterminat de ori în celelalte cazuri are de asemenea acest sens (*de ex.* Is. 43:23; 66:20), dar în alte pasaje se referă la jertfe în general (1 Sam. 2:29; 26:19, și probabil în Maleahi) sau la jertfele de animale în particular (1 Sam. 2:12-17; Gen. 4:3-4; vezi însă N. H. Snaith, VT 7, 1957, p. 314-316). S. R. Driver definește corect *minhâ* ca exprimînd nu numai ideea neutră de dar (cadou), ci aceea de „cadou făcut pentru a obține sau a păstra bunăvoința" (*HDB*, 3, 1900, p. 587; *cf.* Gen. 33:10) și acest sens de ispășire este prezent și în pasajele despre jertfe din 1 Sam. 3:10-14; 26:19.

În aceste texte *minhâ* este o jertfă independentă, în timp ce în legi ea însoțește jertfele de ardere de tot și jertfele de pace (Num. 15:1-16), cu excepția textelor din Num. 5:15, 25; Lev. 5:11-13; 6:19-23. Potrivit cu Lev. 2 această jertfă constă fie din făină (2:1-3), fie din turte coapte (2:4-10), fie din grîne neprelucrate (2:14-16), împreună cu ulei și tămîie (*l^e^bônâ*). Această „*minhâ* din curtea dinainte" poate fi comparată cu ceea ce J. H. Kurtz numește „*minhâ* locului sfînt" - altarul tămîierii, pîinea pentru punerea înainte și uleiul din lampă (*The Sacrificial Worship of the Old Testament*, 1865). Alte ingrediente puteau fi sarea (Lev. 2:13) și vinul (Lev. 23:13). Nici una dintre aceste jertfe nu era mîncată de către închinători (vezi însă Lev. 7:11-18). Ele reveneau preoților, dar numai după ce era luată o „jertfă de aducere aminte" (Lev. 2:2) și era arsă pe altar. Această traducere subînțelege o derivare a termenului *'azkārâ* de la *zākar*, dar G. R. Driver a sugerat înțelesul de „mărturie" sau „simbol", o parte care reprezintă întregul (*JSS* 1, 1956, p. 97-105) și acesta ar fi un alt exemplu de aplicare a principiului substituirii la jertfe.

(iii) *zebah* și *š^e^lāmîm*. Și de data aceasta există mai multe moduri în care sînt folosiți termenii și uneori *zebah* și *š^e^lamîm* sînt folosiți ca termeni echivalenți (Lev. 7:11-21; 2 Împ. 16:13, 15), alteori ca termeni distinctivi (Ios. 22:27; *cf.* Exod. 24:5; 1 Sam. 11:15), uneori independent (2 Sam. 6:17-18; Exod. 32:6), alteori combinați într-o singură expresie compusă *zebah š^e^lāmîm* sau *zib^e^hê š^e^lāmîm* (sub forma aceasta apare de obicei în legea levitică). Este îndoielnic ca toate aceste expresii să se refere la *zebah*, jertfa de mîncare. Se poate ca *š^e^lāmîm*, cînd termenul este folosit singur, să nu fie nicidecum o jertfă de mîncare (vezi însă 2 Sam. 6:19), ci o jertfă solemnă de ispășire înrudită cu *'ôlâ* (vezi R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers*), dar în conjuncție cu alte jertfe se poate să fi reținut acest sens. O jertfă *šlm* de tip ispășitor se pare că era cunoscută în Ugarit (D. M. L. Urie, „Sacrifice among the West Semites", *PEQ* 81, 1949, p. 75-77) și este reflectată în pasaje cum sînt Jud. 20:26; 1 Sam. 13:9; 2 Sam. 24:25. Faptul că după jertfă a urmat o masă de bucurie, nu reprezintă nicidecum o contradicție dacă bucuria era bucuria iertării, deoarece jertfa de mîncare *zebah* marca de obicei împăcarea după o înstrăinare (Gen. 31:54; *cf.* S. I. Curtiss, „The Semitic Sacrifice of Reconciliation", *The Expositor*, seria a 6-a, 6, 1902, p. 454-462).

Indiferent care este derivarea propusă a termenului *šelem*, - de la *šālôm*, pace, și prin urmare „a face pace" (*cf.* G. Fohrer, „a întregi", și prin urmare „a încheia jertfa"- *TDNT* 7, p. 1022-1023) sau de la *šillēm*, „a compensa" și prin urmare „a plăti, a ispăși" (*cf.* B. A. Levine, „un tribut, un cadou, un dar în semn de salut", *In the Presence of the Lord*, 1974) - ar fi acceptabilă și de preferat față de reducerea jertfei de împăcare la ceea ce erau de fapt numai segmente ale „*jertfei pentru jurămînt*" sau ale „jertfei de mulțumire". Acestea două, împreună cu jertfa de bunăvoie, constituie trei categorii în cadrul cărora jertfa de împăcare era potrivită, iar reglementările care le guvernează (Lev. 7:11 ș.urm.) sînt o completare la cele din Lev. 3. Toate acestea trei erau jertfe de mulțumire, dar jertfa pentru împlinirea unui jurămînt, care descărca o promisiune anterioară atunci cînd era adusă jertfa, nu era o jertfă opțională, pe cînd celelalte erau opționale. Poate că acesta este motivul pentru care jertfa pentru împlinirea unui jurămînt a revenit la o reglementare mai strictă, ca victima să fie fără cusur (Lev. 22:19; *cf.* Mal. 1:14, unde se adaugă că trebuie să fie de parte bărbătească), dar această cerință era mai puțin stringentă în cazul jertfelor de bunăvoie (Lev. 22:23). Lev. 7 adaugă de asemenea reguli pentru jertfa de mîncare, reguli care au lipsit din Lev. 3 - adică, faptul că jertfa de mulțumire trebuia mîncată în aceeași zi, iar jertfa pentru împlinirea unui jurămînt și jertfa de bunăvoie trebuia mîncată cel mai tîrziu a doua zi. Sînt specificate și părțile preoților (Lev. 7:32 ș.urm.), acestea fiind „pieptul" și „spata" dreaptă. G. R. Driver (*op. cit.*) sugerează înțelesul de „contribuție" pentru termenii *t^e^nûpâ* („legănat") și *t^e^rûmâ* („spată"), iar lucrul acesta pare mai potrivit decît sugestia mai veche care considera că este vorba de mișcări orizontale și verticale la altar, mișcări care ar fi fost foarte nepotrivite atunci cînd obiectele acțiunii erau berbeci, țapi și leviții (Num. 8:11). (Vezi W. B. Stevenson, „Hebrew *'Olah* and *Zebach* Sacrifices", *Festschrift Alfred Bertholet*, 1950, p. 488-497; *cf.* J. Milgrom, „The Alleged Wave-Offering in Israel and in the Ancient Near East", *IEJ* 22, 1972, p. 33-38.)

(iv) *'āšām și hattā't*. Numele acestor două jertfe, jertfa pentru vină și jertfa pentru păcat, sînt numele unor lucruri pentru care trebuie făcută ispășire, *'āšām* („vină") și *hattā't* („păcat"). Într-un context cultic acești termeni nu se referă atît la ofense morale, cît la pîngărire ceremonială, deși aspectul moral nu este exclus. Din prima categorie fac parte jertfele pentru păcat aduse de leproși (Lev. 14; *cf.* Marcu 1:44) și cele aduse de mame după naștere (Lev. 12; *cf.* Luca 2:24), iar a doua categorie se referă la cazurile de înșelare și însușire pe nedrept, în Lev. 6:1-7 și la cazurile de viol în Lev. 19:20-22. Aceste exemple nu au fost decît niște cazuri alese la întîmplare pentru a exemplifica legile și nu trebuie considerate că dau o descriere completă a jertfei pentru păcat în aceste legi și cu atît mai puțin în cult, în ansamblul său. În cursul istoriei, de pildă, aceste jertfe abia dacă pot fi întîlnite. Ele nu sînt menționate în Deuteronom (*cf.* Deut. 12) și probabil că nu despre ele este vorba în Osea 4:8. Lucrul acesta nu trebuie atribuit nicidecum originii lor post- exilice, așa cum a argumentat Wellhausen - deoarece ele sînt bine cunoscute de Ezechiel (*cf.* 40:39; 42:13) și se face aluzie la ele în Ps. 40:6; 2 Împ. 12:16; 1 Sam. 6:3 (afară de cazul că este vorba doar de probleme monetare) - ci poate fi atribuit naturii lor individuale (aceasta poate explica tăcerea cu privire la *'āšām*, care nu a fost o jertfă adusă la sărbători) și caracterului fragmentar al scrierilor istorice. Aceeași tăcere este observată și în perioada post-exilică (*'āšām* este menționat, probabil, numai în Ezra 10:19, iar *hattā't* în Neem. 10:33 și în ceea ce pare să fie o formulă a cronicarului în Ezra 6:17; 8:35; 2 Cron. 29:21 ș.urm.).

La fel de obscură este relația dintre cele două jertfe (*de ex.*, ele sînt folosite ca sinonime în Lev. 5:6). Singurul lucru care poate fi spus cu certitudine este că păcatele împotriva aproapelui sînt mai evidente în *'aššām*, iar cele împotriva lui Dumnezeu sînt mai evidente în *hattā't*). Prin urmare *'assam*, pe lîngă jertfă necesită o compensare monetară. Despăgubirea aproapelui trebuie să fie egală cu valoarea pagubei, plus o cincime (Lev. 6-5), sau dacă nu este un reprezentant al lui, despăgubirea trebuie plătită preotului (Num. 5:8). Animalul adus ca jertfă pentru vină, de obicei un berbec, revenea de asemenea preotului și, după îndeplinirea ritualului obișnuit pentru sînge și grăsime, putea fi mîncat de preoți ca un lucru „prea sfînt" (Lev. 7:1-7). Aceleași prevederi se aplică (Lev. 6:24-29) la jertfele pentru păcat aduse de conducător (Lev. 4:22-26) și de omul de rînd (Lev. 4:27-31), dar în aceste cazuri sîngele este pus pe coarnele altarului.

Jerftele pentru păcat aduse de marele preot (Lev. 4:1-12) și de întreaga comunitate (Lev. 4:13-21) urmează un ritual mai solemn, în care sîngele este stropit (*hizzâ*, nu *zāraq*) înaintea perdelei locului sfînt, iar trupurile animalelor de jertfă nu sînt mîncate ci sînt arse (*sārap̄*, nu *hiqtîr*) în afara taberei (Lev. 6:30; *cf.* Evr. 13:11). În afară de aceste patru categorii, există prevederi pentru jertfe înlocuitoare aduse de cei săraci (Lev. 5:7-13). Cap. 4 și 5 conțin o scară gradată de victime: tauri (pentru marele preot și pentru adunarea poporului, vezi însă și Num. 15:24; Lev. 9:15; 16:5), țapi (pentru conducători), capre sau miei (pentru oamenii de rînd), turturele sau porumbei (petru cei săraci), făină (pentru cei foarte săraci). Pot fi observate principiile următoare: orice om trebuie să aducă o oarecare jertfă pentru păcat; nimeni nu poate mînca propria sa jertfă pentru păcat; cu cît caracterul de ispășire este mai mare, cu atît trebuie adus sîngele mai aproape de Dumnezeu. În Ziua Ispășirii se trecea chiar și dincolo de perdea și sîngele era stropit pe chivotul legămîntului. (Vezi D. Schotz, *Schuld; und Sündopfer im Alten Testament*, 1930; L. Morris, „*'Asham*", *EQ* 30, 1958, p. 196-210; J. Milgrom, *VT* 21, 1971, p. 237-239; D. Kellerman, *TDOT* 1, p. 429- 437.)

5. *Semnificația*. Scopul frecvent declarat al jertfelor din Lev. este „să facă ispășire" (*kipper*, Lev. 1:4, etc.). Verbul poate fi explicat în unul din următoarele trei moduri: „a acoperi", de la termenul arab *kafara*; „a șterge", de la acad. *kuppuru*; „a răscumpăra printr-un înlocuitor", de la substantivul ebr. *kōp̄er*. Deși a doua explicație este preferată de majoritatea scriitorilor moderni, se pare că al treilea sens este în acord mai bun cu teoria jertfei dată în Lev. 17:11: „Viața trupului este în sînge ... prin viața din el face sîngele ispășire" (vezi și J. Milgrom, *JBL* 90, 1971, p. 149-156) și este în armonie cu aplicarea principiului în multe situații practice descrise mai sus: alegerea materialului de jertfă într-un „raport biotic"; desemnarea lui prin punerea mîinilor; arderea unei părți simbolice, cum este arderea grăsimii sau *'azkārâ*; jertfirea mai întîi a unei părți și răscumpărarea întîiului născut (*cf.* S. H. Hooke, „The Theory and Parctice of Substitution", *VT* 2, 1952, p. 1-17, iar pentru o părere diferită vezi articolele lui A. Metzinger, *Bib* 21, 1940). La acestea poate fi adăugat ritualul vacii roșii în Deut. 21 și a țapului ispășitor în Lev. 16, care, deși nu erau jertfe de sînge, reflectă ideile care trebuie să fi fost valabile cu atît mai mult în cazul jertfelor de sînge. Pasajul din Lev. 16 a fost interpretat în lumina acestui fapt în tradiția ebraică (*de ex.* Mișna, *Yoma* 6.4, „poartă păcatele noastre și pleacă").

Jertfele	Dimineața		Seara	
Referința biblică	*'ôlâ* (ardere de tot)	*minhâ* (daruri din cereale)	*'ôlâ* (ardere de tot)	*minhâ* (daruri din cereale)
Exod. 29:38-42	☐	☐	☐	☐
Numeri 28:3-8	☐	☐	☐	☐
1 Împ. 18:29				☐
2 Împ. 3:20		☐		
2 Împ. 16:15	☐			☐
Ezec. 46:13, 14	☐	☐		

Principalele referințe biblice la jertfele „de două ori pe zi", 'ôlâ și minhâ.

Ordinea acțiunilor	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**
'ôlâ (jertfă mistuită de foc) Leviticul 1:1-17						
Tauri	Lev. 1:3	Lev. 1:4	Lev. 1:5a	Lev. 1:5b	Lev. 1:9b	--
Oi sau capre	Lev. 1:10b	--	Lev. 1:11a	Lev. 1:11b	Lev. 1:13b	--
zeḇah (jertfe de mulțumire) Leviticul 3:1-17						
Tauri	Lev. 3:1b	Lev. 3:2a	Lev. 3:2a	Lev. 3:2b	Lev. 3:5	--
Miei	Lev. 3:6b	Lev. 3:8a	Lev. 3:8a	Lev. 3:8b	Lev. 3:11	--
Țapi	Lev. 3:12b	Lev. 3:13a	Lev. 3:13a	Lev. 3:13b	Lev. 3:16	--

Procedeele rituale stabilite pentru jertfele mistuite de foc și pentru cele de mulțumire (Lev. 1 și 3).

Asemenea pasaje sînt un avertisment împotriva limitării ispășirii la un singur act, ca și cum numai moartea sau oferirea sîngelui, sau consumarea trupului victimei, ar fi lucrul care face ispășire. Moartea era importantă - țapul viu constituia numai jumătate din ritualul din Lev. 16 (*cf.* v. 15 și 14:4-7; 5:7-11). Modul de întrebuințare a sîngelui era de asemenea important - în 2 Cron. 29:24 se pare că ispășirea se face după omorîrea animalului. Consumarea finală a animalului de foc sau mîncarea lui sau izgonirea lui la Azazel a avut de asemenea un loc special - în Lev. 10:16-20 mîncarea jertfei pentru păcat de către preoți este mai mult decît un gest simbolic. Ideea că moartea victimei era numai o eliberare a vieții care era în sînge și că ispășirea era făcută de viața din sînge este o idee la fel de mărginită ca și ideea conform căreia moartea este o satisfacere penală cantitativă. La această concepție din urmă s-a obiectat că păcatele pentru care era adusă jertfa nu erau păcate care meritau moartea, că jertfele pentru păcat nu impuneau întotdeauna moartea (*cf.* Lev. 5:11-13) și că omorîrea animalului nu ar avea o importanță esențială căci în cazul respectiv ar fi fost făcută de preot, nu de un laic. Aceste obiecții se ridică numai împotriva formelor extreme ale teoriei substituției, nu împotriva principiului substituției în sine.

Avantajul real al teoriei substituției este că reține *categoriile relațiilor personale*, în timp ce alte teorii au tendința să le reducă la categorii dinamistice subpersonale, în care sîngele însuși este conceput ca efectuînd unirea mistică sau revitalizarea într-un mod semi-mistic (*cf.* teoriile lui H. Hubert și M. Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, 1964; A. Loisy, *RHLR* s.n. 1, 1910, p. 1-30 și *Essai historique sur le sacrifice*, 1920; S. G. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*, 1924; A. Bertholet, *JBL* 49, 1930, p. 218-233 și *Der Sinn des kultischen Opfers*, 1942; E. O James, *The Origins of Sacrifice*, 1933).

O obiecție mai serioasă la teoria substituției este dificultatea ridicată de descrierea jertfei pentru păcat ca o jertfă „prea sfîntă", o jertfă potrivită să fie mîncată de preoți. Dacă a avut loc un transfer al păcatului, oare nu ar fi necurată și potrivită numai pentru ardere distructivă (*sārap̄*)? Așa se proceda cu jertfele primare pentru păcat. În celelalte cazuri mîncarea jertfei de către preoți probabil că poate fi interpretată în mod similar, ca și cum puterea „sfințeniei" superioare din preoți - prin ungerea lor - a absorbit necurăția jertfei (*cf.* Lev. 10:16-20 și articolul „Sin-Eating", *ERE*, 11, 1920, p. 572-576 (Hartland)). Faptul că aici avem de-a face cu categorii de „sfințenie" care nu sînt ale noastre este evident din instrucțiunea de a sparge vasele de pămînt în care a fost fiartă jertfa pentru păcat (Lev. 6:28; cf. *CURAT ȘI NECURAT). Pe de altă parte, moartea victimei putea fi interpretată ca o neutralizarea infecției păcatului, așa încît grăsimea și sîngele puteau fi puse nepîngărite pe altar, ca jertfe pentru Dumnezeu.

Este preferabil să rămînă deschisă discuția dacă alte concepții despre jertfe, cum sînt acelea de „omagiu" sau „comuniune", sînt posibile alături de cele menționate aici și care sînt favorizate de majoritatea teologilor (A. Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion*, 1927; W. O. E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel*, 1937; H. H. Rowley, *The Meaning of Sacrifice*, 1950), sau dacă anumite tipuri de jertfe exprimă unul dintre aceste aspecte mai mult decît un altul (*de ex.*, arderea de tot exprimă omagiu, iar jertfa de pace exprimă comuniune). Dar în legi - cel puțin în cele despre jertfa de ardere de tot, jertfa de cereale și chiar jertfa de pace (dar numai rareori; *cf.* Exod. 29:33; Ezec. 45:15), cît și despre jertfele pentru păcat și pentru vină - ni se spune că fac ispășire. Și ceea ce este valabil cu privire la legi pare să fie valabil și cu privire la istorie.

Este greu de răspuns la întrebarea dacă jertfa a fost atît o ispășire (adică, a păcatelor) cît și o îmbunare (adică, a mîniei), sau dacă a fost numai ispășire. Termenul *kipper* înseamnă fără îndoială „îmbunare", în unele cazuri (Num. 16:41-50; Exod. 32:30) și sensul acesta este sprijinit de folosirea expresiei *rēah nīhōah*, „miros plăcut", pretutindeni în legi (*cf.* și Gen. 8:21, și Deut. 33:10 (în LXX)). Expresia *rēah nihōah*, însă, poate avea un sens mai slab (G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, 1925, p. 77-81, arată că este folosit acolo unde ne-am aștepta mai puțin, în cazul jertfelor de cereale și a jertfelor *zebah*, dar nu și acolo unde ne-am aștepta mai mult, la jertfele pentru vină și jertfele pentru păcat), iar lucrul acesta este și mai evident cînd *kipper* este folosit în legătură cu lucruri materiale cum este mobilierul din cortul întîlnirii (Exod. 29:37; Ezec. 43:20; 45:19) și expresia trebuie tradusă simplu „a curăți".

Pentru discuția de față este important să recunoaștem faptul că Dumnezeu Însuși a dat omului păcătos ritualul (Lev. 17:11: „Vi l-am dat (sîngele) ca să-l puneți pe altar și să slujească de ispășire pentru sufletele voastre"). Jertfele trebuie privite ca acționînd în sfera legămîntului și a harului legămîntului. Ele nu sînt „soluții ale omului pentru propria sa răscumpărare", așa cum sugerează L. Köhler (*Old Testament Theology*, 1957), ci sînt „roada harului, nu rădăcinile lui" (A. C. Knudson, *The Religious Teaching of the Old Testament*, 1918, p. 295). Dacă împăcarea (îmbunarea) lui Dumnezeu are sau nu loc în acest context este o problemă similară cu cea din *NT* și răspunsul depinde de concepția despre păcat, despre lege și despre natura lui Dumnezeu (*ISPĂȘIRE; vezi și L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1955).

Mai trebuie spus că în VT există multe lucruri care sugerează că sistemul său de jertfe nu a fost un sistem final. De exemplu, nu a existat nici o jertfă pentru călcarea legămîntului (cf. Exod. 32:30 ș.urm.) - în lumina acestui fapt trebuie interpretată respingerea jertfelor de către proroc - sau pentru păcatul cu voia și „hula" la adresa Domnului, care îl scoteau pe om în afara legămîntului (Num. 15:30), deși aici probabil că se încadrează idolatria și apostazia. Deși nu se acceptă, pe de-o parte, ideea că eficacitatea jertfei era limitată la păcatele involuntare, care nu erau de fapt păcate adevărate sau, pe de altă parte, că prorocii și psalmiștii pioși nu au văzut nici o valoare în jertfele propriu-zise, este adevărat că se putea abuza de închinarea cultică atunci cînd legătura lăuntrică dintre închinător și mijloacele închinării era slăbită, și cînd a devenit necesar ca religia profetică să pună accentul pe prioritatea unei relații personale cu Dumnezeu. Totuși, nu este întîmplător că atunci cînd religia preoțească și cea profetică s-au întîlnit în Persoana Robului Domnului în Is. 53, se ajunge la punctul cel mai înalt al religiei VT, cînd tot ce este valoros în închinarea de cult este acumulat într-o persoană, care face o jertfă de ispășire (*hizzâ*, „miel", „jertfă pentru vină") și în același timp cheamă la dragoste și fidelitatea personală a inimii umane.

BIBLIOGRAFIE. Lucrările menționate pe parcursul articolului; articole despre jertfă în *EB, HDB, HDB* (un volum), *ERE, ISBE, IDB, ZPEB;* S. I. Curtiss, *Primitive Semitic Religion Today*, 1902; articole din *The Expositor*, seria a 6-a, 1902-5; R. de Vaux, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, 1964; F. C. N. Hicks, *The Fullness of Sacrifice*[3], 1946; F. D. Kidner, *Sacrifice in the Old Testament*, 1952; R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, 1952; H. Ringgren, *Sacrifice in the Bible*, 1962, și *Israelite Religion*, 1965; R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 1964, și *Ancient Israel*[2], 1965; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, 1973; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 1974; F. M. Young, *Sacrifice and the Death of Christ*, 1975. R.J.T.

II. "n Noul Testament

Cuvintele grecești folosite sînt *thysia, dōron, prosphora* și cuvintele înrudite, și *anapherō*, traduse „sacrificiu, dar, jertfă" (*thysia* în Mc. 12:33 probabil că înseamnă „jertfă de mîncare"); *holokautōma*, „jertfă de ardere de tot"; *thymiama*, „tămîie"; *spendō*, „a turna ca o jertfă de băutură". Toate aceste cuvinte au fost adoptate din LXX, împreună cu alți termeni dați mai jos.

a. Jertfe din Vechiul Testament întîlnite în Noul Testament

Jertfele din VT (vezi **I**, mai sus) au continuat să fie aduse în toată perioada alcătuirii NT și de aceea nu este surprinzător că pînă și semnificația lor literală este folosită uneori pentru comentarii explicative. Maxime importante sînt găsite în Mat. 5:23-24; 12:3-5 și textele paralele, 17:24-27; 23:16-20; 1 Cor. 9:13-14. Este demn de remarcat faptul că pentru Domnul a fost adusă o jertfă și El Însuși a adus o jertfă cînd S-a înfățișat la Templu, la ultimul Paște, și probabil că a adus jertfe și cu celelalte ocazii cînd a mers la Ierusalim la sărbători. Practica apostolilor relatată în Faptele îndepărtează orice temei pentru părerea că după jertfa lui Cristos închinarea la Templul evreiesc trebuie privită ca o urîciune înaintea lui Dumnezeu. Îi întîlnim frecvent în Templu și Pavel însuși s-a dus la Ierusalim de Rusalii, și cu ocazia aceea a adus jertfe (care includeau jertfe pentru păcat) pentru împlinirea unui jurămînt (Fapt. 21; *cf.* Num. 6:10-12). Totuși, în principiu, aceste jertfe de acum nu mai erau necesare, deoarece vechiul legămînt era acum cu adevărat „vechi" și „aproape de pieire" (Evr. 8:13), așa încît atunci cînd romanii au distrus Templul chiar și evreii necreștini au încetat să aducă jertfe.

Epistola către Evrei conține cea mai completă tratare a jertfelor din VT. Învățătura acestui scriitor are latura ei pozitivă (11:4), dar preocuparea lui cea mai importantă este să arate caracterul inadecvat al jertfelor, afară de rolul lor de arhetipuri. Faptul că ele nu pot obține pentru oameni intrare în Sfînta Sfintelor dovedește că ele nu pot elibera conștiința de vinovăție, ci sînt doar niște rînduieli trupești, impuse pînă la o vreme de reformă (9:6-10). Incapacitatea lor de a face ispășire este arătată și prin faptul că erau aduse doar animale (10:4) și prin faptul că jertfele erau repetate (10:1-2). Ele nu sînt atît niște remedii pentru păcat, cît o aducere aminte a lui (10:3).

b. „Jertfe duhovnicești"

„Jertfe duhovnicești" (1 Pet. 2:5; *cf.* Ioan 4:23-24; Rom. 12:1; Filip. 3:3) sînt în NT înlocuitorul rînduielilor trupești și apar frecvent (Rom. 12:1; 15:16-17; Filip. 2:17; 4:18; 2 Tim. 4:6; Evr. 13:15-16; Apoc. 5:8; 6:9; 8:3-4). Totuși, chiar și în VT psalmiștii și profeții folosesc uneori limbajul jertfelor în sens metaforic (*de ex.* Ps. 50:13-14; 51:16-17; Is. 66:20) și folosirea lor în acest sens este continuată în literatura intertes-

tamentală (Eclesiasticul 35:1-3; *Testamentul lui Levi* 3.6; *Manual de disciplină* 8-9; Filon, *De Somniis* 2. 183). Încercarea lui F. C. N. Hicks (*The Fullness of Sacrifice*[3], 1946) de a arăta că aceste pasaje se referă la jertfe literale a fost un eșec total. Jertfele menționate în aceste pasaje nu sînt întotdeauna nemateriale și uneori implică moartea: sensul în care ele sînt jertfe „duhovnicești" se datorează faptului că ele aparțin de fapt epocii Duhului Sfînt (Ioan 4:23-24; Rom. 15:16). Dar uneori ele sînt nemateriale și nu au niciodată un ritual prescris. De fapt, s-ar părea că orice acțiune a omului umplut de Duhul poate fi considerată o jertfă duhovnicească, și este o jertfă în sensul că este ceva dedicat lui Dumnezeu și acceptabil pentru Dumnezeu. Desigur, nu este o jertfă care să facă ispășire. Jertfa ispășitoare este jertfa lui Cristos, fără de care aceste jertfe duhovnicești nu ar fi acceptabile (Evr. 13:15; 1 Pet. 2:5).

c. Jertfa lui Cristos

Jertfa lui Cristos este una dintre temele principale ale NT. Lucrarea Lui de mîntuire este descrisă uneori în termeni etici, alteori în termeni penali, dar adesea este descrisă în termenii unei jertfe. Ni se spune că El este Mielul lui Dumnezeu, al cărui sînge prețios ridică păcatul lumii (Ioan 1:29, 36; 1 Pet. 1:18-19; Apoc. 5:6-10; 13:8) - mielul fiind animalul folosit la diferite jertfe. Mai concret, El este numit adevăratul Miel de Paște (*pascha*, 1 Cor. 5:6-8), o jertfă pentru păcat (*peri hamartias*, Rom. 8:3; *cf.* LXX Lev. 5:6-7, 11; 9:2-3; Ps. 40:6, etc.), iar în Evr. 9-10 este prezentat ca împlinirea jertfelor legămîntului din Exod. 24, a vacii roșii din Num. 19 și a jertfelor din Ziua Ispășirii. NT Îl identifică mereu pe Domnul nostru cu Robul Domnului din Is. 52-53, care este o jertfă pentru vină (Is. 53:10) și cu Mesia (Cristosul) din Dan. 9, care trebuie să facă ispășire pentru nelegiuire (v. 24). NT folosește termenii „împăcare" și „răscumpărare" (*ÎMPĂCARE, *RĂSCUMPĂRĂTOR) cu privire la Cristos, în sensul de jertfă, și prezintă ideea curățirii prin sîngele Lui (1 Ioan 1:7; Evr. *passim*) este o idee legată de jertfe (*ISPĂȘIRE, **III.** b; *SFINȚIRE).

Doctrina este dezvoltată cel mai complet în Epistola către Evrei. Scriitorul subliniază importanța morții lui Cristos în cadrul jertfei Lui (2:9, 14; 9:15-17, 22, 25-28; 13:12, 20) și importanța faptului că jertfa Lui este încheiată (1:3; 7:27; 9:12, 25-28; 10:10, 12-14, 18), dar celelalte afirmații ale lui i-au dus pe unii anglicani (de ex. S. C. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*, 1924) și pe presbiterianul W. Milligan (*The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, 1892) la presupunerea contrară, că moartea nu este elementul important din jertfa lui Cristos, și că jertfa Lui este perpetuă. Este adevărat că Epistola limitează preoția lui Cristos și sanctuarul Lui la cer (8:1-5; 9:11, 24), dar în mod hotărît nu limitează jertfa lui la cer. Afirmă într-adevăr că a fost adusă acolo (8:3), dar „jertfă" este un cuvînt folosit în egală măsură de către donatorul care aduce și omoară animalul de jertfă în afara sanctuarului, cît și de către preotul care o aduce, fie acolo, fie pe altarul din sanctuar. Nu încape îndoială că aici se referă la stropirea sau „aducerea" sîngelui de către marele preot în Sfînta Sfintelor în Ziua Ispășirii (9:7, 21-26), o acțiune tipică împlinită de Cristos. Ceea ce a fost costisitor în jertfă - partea donatorului și a victimei - a avut loc la cruce; a mai rămas de îndeplinit numai partea preotului - aducerea jertfei înaintea lui Dumnezeu de către un mediator acceptabil - și lucrul acesta a fost făcut de Cristos prin intrarea în prezența Tatălui la înălțare, și de atunci încoace sîngele Lui stropit a rămas acolo (12:24). Nu există nici un motiv pentru o prezentare literală a Sa sau a sîngelui Său la înălțare: este suficient că El a intrat ca Preotul jertfei aduse o dată pentru totdeauna la cruce, că a fost primit bine și că S-a așezat în slavă. Mijlocirea lui preoțească veșnică în cer (7:24 ș.urm.; *cf.* Ps. 99:6; Ioel 2:17) nu este o activitate viitoare, ci face parte din înfățișarea Lui „acum, pentru noi, înaintea lui Dumnezeu" (9:24). Pe baza lucrării lui încheiate la cruce și acum după ce suferințele Lui au trecut, simpla Lui înfățișare în prezența lui Dumnezeu în folosul nostru este atît o mijlocire continuă pentru noi cît și o *„ispășire" sau *„împăcare" continuă pentru păcatele noastre (2:10, 17 ș.urm.- observați timpul prezent din textul grec.). Vezi de asemenea *PREOȚI ȘI LEVIȚI.

Este o greșeală să privim jertfa lui Cristos ca fiind o jertfă mai literală decît jertfele duhovnicești. Amîndouă transcend tipurile din VT și nici una dintre ele nu are caracter ritual. Afirmația lui Owen și a altora că jertfa lui Cristos a fost o jertfă reală a fost îndreptată împotriva concepției Sociniene potrivit căreia moartea lui Cristos nu a împlinit ceea ce erau menite să facă jertfele din VT și a eșuat - concepția care a tăgăduit faptul că moartea lui Cristos face ispășire. Dar în afară de omorîre (și aceasta nu este făcută de donator, ca în ritualul din VT), toate celelalte lucruri din jertfa Lui sînt spiritualizate. În locul trupului unui animal avem trupul Fiului lui Dumnezeu (Evr. 10:5, 10). În loc de lipsă de cusur avem lipsa de păcat (Evr. 9:14; 1 Pet. 1:19). În loc de un miros plăcut avem o adevărată acceptabilitate (Efes. 5:2). În loc de stropirea trupurilor noastre cu sînge, avem iertare (Evr. 9:13-4, 19-22). În locul unei ispășiri avem o ispășire reală (Evr. 10:1-10).

d. Jertfa și Cina Domnului

Jertfa și *Cina Domnului sînt legate în mod indisolubil - nu în felul în care catolicii, non-jurorii și tractarienii au vrut să le lege, făcînd din euharist un act de jertfă, ci ca lucruri complementare unul celuilalt. A da cuvintelor „faceți" și „spre pomenire" (Luca 22:19; 1 Cor. 11:24-25) un sens specific de jertfă este doar un gînd ulterior al celor care au acceptat deja jertfa euharistică pe temeiuri nebiblice. Același lucru este valabil cu privire la încercarea de a exclude un sens viitor din participiile „dat" și „vărsat" (Mat. 26:28; Marcu 14: 24; Luca 22:19; 20). Corelarea euharistului cu jertfa eternă a lui Cristos în cer este imposibilă dacă se dovedește greșită ideea jertfei eterne. Considerarea euharistului ca o masă de sărbătoare bazată pe jertfa lui Cristos este cerută de argumentul din 1 Cor. 10:14-22, în care euharistul corespunde cu jertfele de mîncare ale evreilor și ale păgînilor; același lucru este făcut prin aluzia la Exod. 24:8 în Mat. 26:28 și Marcu 14:24 și prin interpretarea tradițională a textului din Evr. 13:10. Întrucît jertfa lui Cristos trebuie spiritualizată în atît de multe privințe, nu încape îndoială că trebuie spiritualizat și limbajul cu privire la masa legată de jertfa Lui, dar fără a o goli de semnificația sa. Semnificația mesei de jertfă nu era atît însușirea ispășirii, cît părtășia cu Dumnezeu care a făcut ispășirea, și lucrul acesta era simbolizat printr-o masă luată împreună cu Dumnezeu din jertfă. Punctul central al con-

troversei cu privire la sacrament rămîne problema dacă participarea la această părtăşie cu Dumnezeu înseamnă că ne împărtăşim cu adevărat din Cristos, sau din trupul şi sîngele Lui. Dar întrucît Ioan 6 ne învaţă că aceia care cred în Cristos, atunci cînd Îl văd pe El şi cînd ascultă cuvintele Lui, se hrănesc cu El, cu trupul şi sîngele Lui - prin Duhul - nu pare să existe nici un motiv ca să punem la îndoială că aceea ce se întîmplă prin cuvintele Sale se întîmplă şi prin simbolul pîinii şi vinului pe care l-a instituit El, într-un mod la fel de spiritual.

BIBLIOGRAFIE. Comentarii asupra Epistolei către Evrei; V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 1943; B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ*, 1950, p. 391-426; N. Dimock, *The Doctrine of the Death of Christ*, 1903; A. Cave, *The Scriptural Doctrine of Sacrifice and Atonement*, 1890; G. Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (ed. şi rescrisă de J. G. Vos), 1956; T. S. L. Vogan, *The True Doctrine of the Eucharist*, 1871; H. -G. Link ş.a., *NIDNTT* 3, p. 415-438.

R.T.B.

JOCURI.

I. În Vechiul Testament

a. Sportul fizic

La fel ca şi în cazul majorităţii vecinilor din Orientul Apropiat, viaţa majorităţii evreilor lăsa prea puţin timp sau înclinare pentru sportul fizic. Atunci cînd a fost introdusă de către evreii elenizatori în vremea lui Antiohus Epiphanes (1 Mac. 1:10-14; Jos., *Ant.* 15. 268) şi patronate de Iason, marele preot (2 Mac. 4:7-17), iubirea de sport a grecilor a fost considerată ca fiind lipsită de religiozitate. Totuşi, în ciuda absenţei unor referiri explicite, nu încape îndoială că alergarea, aruncarea şi vînătoarea erau practicate uneori fără să fie determinate de o necesitate. La fel ca şi egiptenii şi babilonienii, locuitorii Palestinei vor fi găsit plăcere în concursurile de ridicare de greutăţi şi în luptele corp la corp. Lupta îndelungată a lui Iacov poate indica atît deprinderea lui cu acel sport cît şi recunoaşterea regulilor care interziceau aplicarea unor lovituri sub centură (Gen. 32:24-26). Expresia „pe spate şi pe pîntece" (Jud. 15:8) se poate să fie un termen din lupta corp la corp. S-a sugerat că lupta în grup de la Gabaon a fost iniţiată ca un meci de lupte corp la corp (2 Sam. 2:14), lupta prin apucarea brîului oponentului fiind o formă antică de luptă corp la corp. Trasul cu arcul putea fi un sport de îndemînare în care se ţinteau obiecte fixe (2 Sam. 20:20; Iov 16:12; Plîn. 3:12), aşa cum se arată în basoreliefurile asiriene, sau era un sport care imită războiul.

b. Jocurile de noroc

Table de joc au fost descoperite în mai multe locuri, inclusiv Tell el 'Ajjul şi Bet-Şemeş. Unele table confecţionate din fildeş (Meghido, cca. 1350-1150 î.d. Cr.), din piatră (Ghezer, cca 1200 î.d.Cr.) sau din lemn, aveau formă de „om" sau de „vioară" şi aveau găuri pentru cuie pentru un joc cu „55 de găuri", găsit în mod obişnuit în Egipt şi în Mesopotamia. Jocul de dame se juca pe table cu douăzeci sau treizeci de pătrăţele, confecţionate din piatră, lut, abanos sau fildeş şi uneori tablele erau scobite pe partea opusă pentru a păstra piesele. Spre deosebire de metodele moderne de a juca aceste jocuri, mişcările erau făcute în urma aruncării unor zaruri (zaruri de fildeş din secolul al 17-lea î.d.Cr., de exemplu, au fost găsite la Tell Beit Mirsim), oase sau beţe. La Lachis au fost găsite *table de joc piramidale şi conice*, cît şi piese „halma". Şahul de tip „chinezesc" era cunoscut în Elam şi Babilon începînd din mileniul al 3-lea î.d.Cr. şi se poate să fi fost jucat şi în Palestina. Se jucau jocuri de masă neobişnuite, cum sînt cele descoperite la *Ur, *Ninive şi Tell Halaf, în Siria (secolul al 8-lea)*, dar metoda de joc este necunoscută în prezent. Evreii, şi vecinii lor, considerau că aruncarea zarurilor (*pûr*; *VRĂJITORIE) era o modalitate de a determina voia divinităţii şi de aceea jocurile de masă au avut şi o *semnificaţie religioasă*.

c. Jocurile copiilor

Copiii se jucau pe străzi (Zah. 8:5), imitîndu-i pe oamenii mari în viaţa de toate zilele sau la nunţi şi înmormîntări. Probabil că băieţii imitau jocurile egiptene pe echipe arătate în picturi precum şi o formă de luptă cu otgonul, în timp ce fetele practicau jongleria sau jocuri cu mingi, inclusiv joaca de-a prinsa pe echipe în care un jucător era purtat în spate de altul. Au fost găsite mingi îmbrăcate în piele. Au fost descoperite fluiere, morişti, miniaturi de vase, animale şi care (unele cu roţi), şi acestea trădează dorinţa neschimbătoare a celor mai mici de a avea jucării. Este puţin probabil ca toate praştiile găsite să fi fost folosite numai pentru treburi serioase, cum sînt alungarea păsărilor de pe lanuri sau împiedicarea oilor de a se abate din turmă. Nu există nici o dovadă că figurinele sau statuetele mici cu articulaţii mobile care au fost găsite în mai multe locuri au fost păpuşi. Este mai probabil că au fost obiecte de cult. Oamenii din toate vremurile au fost amuzaţi de mimică, săritul coardei, sfîrleze şi cercuri de joc.

d. Divertismentul

Sărbătorile, cîntecele, muzica şi în special dansul au fost cele mai obişnuite forme de relaxare. Prilejuri pentru asemenea activităţi erau oferite de toate bucuriile casnice (Ier. 31:4), inclusiv de bucuria recoltării (Jud. 9:27; 21:21), precum şi de festivităţi publice şi de stat ocazionate de urcarea regelui pe tron (1 Împ. 1:40) sau de celebrarea unei victorii (Exod. 15:20; Jud. 11:34; 1 Sam. 18:6). Arta povestirii şi arta spunerii de ghicitori erau de asemenea apreciate foarte mult (Jud. 14:12; Ezec. 17:2; 1 Împ. 10:1). (*DANS.)

BIBLIOGRAFIE. H. C. J. Murray, *A History of Board Games other than Chess*, 1952; P. Montet, *Everyday Life in Egypt*, 1958; *Iraq* 1, 1935, p. 45-50; 4, 1938, p. 11 ş.urm.; 8, 1946, p. 166 ş.urm.; *ANEP*, 1976, p. 212-219 (ilustraţii); E. W. Heaton, *Everyday Life in OT Times*, 1956, p. 91-92.

D.J.W.

II. În Noul Testament

În afară de o referire obscură la jocul copiilor (Mat. 11:16-17) şi la o aluzie posibilă la cursa de care (Filip. 3:13 ş.urm.), jocurile menţionate în NT sînt întreceri atletice greceşti. Referirile din 1 Mac. 1:10-14; 2 Mac. 4:13-14 vor scoate în relief concepţia elenistă a scriitorilor care au găsit în această metaforă un subiect demn de a fi tratat. Sărbătorile aveau o origine şi un iz religios şi încurajau disciplina, arta, sănătatea şi corectitudinea, dar nu erau lipsite de utilitate diplomatică (vezi Lysias, 33). Odele lui Pindar care s-au păstrat arată cinstea acordată învingătorului în Jocu-

rile Pythiene, Nemeaene, Istmiene și, mai presus de toate, în Jocurile Olimpice.

În Epistole sînt folosite metafore luate din Jocuri în general și în special din alergări și cursele de care.

În 1 Cor. 9:24-27 Pavel atrage atenția asupra antrenamentului riguros al atletului (o metaforă folosită și de Epictet). Atletul nu este preocupat de premiul simbolic constînd dintr-o cunună de măslin sălbatic, pin sau laur, ci este preocupat de răsplata ulterioară. La fel și creștinul este îndemnat să se străduiască să se lupte „după rînduieli", deoarece răsplata sa este - prin contrast - „o cunună care nu se veștejește" (*cf.* 2 Tim. 2:5; 4:8; 1 Pet. 1:4; 5:4). Textul din 1 Cor. 9:26 prezintă o întrecere de box. În cazul acesta brațele și mîinile erau legate cu piele cu ținte și produceau răni grave - de aceea combatantul trebuia să încerce să evite loviturile și nu să le pareze - de aici vine expresia „a lovi în vînt". După ce începe cu scena victoriei, Pavel încheie cu o imagine a înfrîngerii. El se vede pe sine ca un crainic care îi cheamă pe alții la întrecere, dar el însuși este descalificat de la competiție. „Predicat" și „lepădat" (1 Cor. 9:27) nu sînt niște traduceri fericite. Metaforele bazate pe Jocuri aveau o semnificație deosebită pentru cititorii acestei Epistole întrucît Jocurile Istmice erau o sărbătoare corintiană.

În Gal. 2:2; 5:7; Filip. 2:16; Evr. 12:1-2 se face referire la alergare, pentru care se purta numai minimul de haine. „Orice piedică" probabil că se referă la greutatea pierdută de astfel în timpul antrenamentului, pentru a fi în formă maximă pentru alergare. Expresia: „Păcatul care ne înfășoară așa de lesne" este o referire mai clară la îmbrăcăminte. „Norul" este o metaforă care indică mulțimile. Sugerează faptul că alergătorul vede neclar spectatorii, deoarece privirea lui este concentrată asupra țintei.

Textul din Filip. 3:13-14 se referă probabil la o cursă de care. Cursele de care ușoare trase de cai erau bine cunoscute la greci și sînt menționate încă de Homer și Sofocle. Aceste curse erau o caracteristică spectaculoasă a sărbătorilor. Pe vremea cînd a scris Pavel, cursele de care erau la modă la romani, iar Filipi era o colonie romană. Am putea traduce acest verset astfel: „Eu nu consider că am făcut deja lucrul acesta - eu fac un singur lucru - uitînd lucrurile care sînt în urma mea și îndreptîndu-mă spre cele care îmi stau în față, alerg spre țintă, spre premiul chemării cerești a lui Dumnezeu în Isus, Unsul Său". Pavel se descrie pe sine în carul de concurs, aplecat peste balustrada îndoită pe care se sprijineau genunchii conducătorului, cu hățurile în jurul trupului său, întinzîndu-se în afară spre spatele cailor și apăsînd pe hățuri cu toată greutatea sa. Într-o concentrare atît de intensă orice privire la „lucrurile din urma sa" ar fi fost fatală. E.M.B.

JUBILEELOR, CARTEA. O scriere evreiească intertestamentală care s-a păstrat în întregime numai în limba etiopiană și parțial în latină, dar fragmente ale originalului ebr. au fost descoperite la Qumran. Probabil că a fost scrisă în a doua parte a secolului al 2-lea î.d.Cr. în cercuri (proto-) eseniene, la scurtă vreme înainte de înființarea sectei de la Qumran. A fost o lucrare care se bucura de popularitate în Qumran, unde erau respectate preceptele ei legale speciale și calendarul ei. (Lucrarea este citată pe nume în CD 16.13 ș.urm.)

Cartea Jubileelor este un *midraș* sau o rescriere legendară a Genesei și a primelor capitole din Exodul. Cartea dă o cronologie detaliată a istoriei biblice, calculată în perioade jubiliare de 49 de ani, fiecare fiind împărțită în 7 săptămîni de ani, fiecare an fiind un an solar de 364 de zile. Revelația de la Sinai apare în al 50-lea jubileu de la Creație. (Cîteva texte de la Qumran folosesc perioade jubiliare în speculațiile istorice și escatologice.)

Cartea Jubileelor completează narațiunea biblică cu legende despre Patriarhi, pasaje de prorocie escatologică și materiale legale care sprijină interpretarea strict sectară a Legii. În opoziție cu influențele elenistice, autorul glorifică Legea care deosebește pe Israel de ne-evrei Calendarul solar are același efect de a separa pe Israel de ne-evrei și pe Israelul credincios de Israelul apostat: numai acest calendar garantează celebrarea sărbătorilor la datele corecte.

*Calendarul Jubileelor derivă din 1 Enoh și a fost respectat la Qumran. O anumită zi din lună cade în aceeași zi a săptămînii în fiecare an; de ex, Anul Nou cade întotdeauna într-o zi de miercuri. Unii teologi au sugerat, ca o soluție la problema datării Cinei de pe urmă, că Isus a celebrat Paștele în conformitate cu acest calendar, adică, într-o marți seara.

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles, *The Book of Jubilees*, 1902; G. L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, 1971; A. Jaubert, *The Date of the Last Supper*, 1963. R.J.B.

JUDECATĂ (ebr. **šāpat**; gr. **krima, krisis**).

I. Învățătura biblică

Dumnezeu apare foarte frecvent în VT în rolul de „Judecător al întregului pămînt" (Gen. 18:25) sau mai general ca „Dumnezeul dreptății" (Mal. 2:17; *cf.* Deut. 1:17; 32:4; Ps. 9:8; 94:2; 97:2; Is. 30:18; 41:1; 61:8; Ier. 12:1; Ezec. 7:27; Mica 6:1 ș.urm.; etc.). Judecata nu implică o cumpănire imparțială și detașată a binelui și răului, ci implică ideea de acțiune viguroasă împotriva răului. Pe baza acestei interpretări a judecății, poporul lui Dumnezeu este chemat să exercite la rîndul său judecată (Is. 1:17; Mica 6:8; Zah. 8:16). Judecata lui Dumnezeu nu este impersonală, nu este acțiunea unui principiu imuabil, ci este o noțiune puternic personală. Este legată strîns de ideea că Dumnezeu este caracterizat prin îndurare, bunătate, neprihănire, adevăr, etc. (Ps. 36:5 ș.urm.; Ezec. 39: 21; Osea 2:19). Judecata este acțiunea milei și mîniei lui Dumnezeu în istorie și în experiența și viața umană. Astfel, judecata lui Dumnezeu poate aduce izbăvire pentru cel neprihănit (Deut. 10:18; Ps. 25:9-10) și aduce condamnare pentru cei răi (Exod. 6:6; Num. 33:4; Deut. 32:41; Is. 4:4; Ie. 1:10; 4:12; Ezec. 5:10; 23:10; 28:22). Judecata este o idee deosebit de bogată în VT și o mulțime de termeni diferiți sînt folosiți în acest sens (*cf. dîn*, Gen. 30:6; Iov 36:17; *pll*, 1 Sam. 2:25; Ps. 106:30; *pqd*, Ier. 14:10; 51:47; *ykh*, Is. 1:18; Mica 6:2; *rîḇ*, Exod. 23:2 ș.urm.; Ps. 43:1). Către sfîrșitul VT ideea judecății lui Dumnezeu este legată tot mai mult de așteptarea escatologică a venirii Zilei Domnului (Ioel 2:1 ș.urm.; Amos 5:18ș.urm.; 8:9

ș.urm.; Obad. 15 și *passim;* Țef. 1:7, 14 ș.urm.; Mal. 4:1 ș.urm.).

Așa cum ar fi de așteptat, NT continuă accentul pus pe judecată ca făcînd parte din natura lui Dumnezeu și din activitatea Sa esențială (Rom. 1:18; Evr. 12:23; 1 Pet. 1:17; 2:23; Apoc. 16:5 ș.urm.). La fel ca și în VT, judecățile lui Dumnezeu nu sînt limitate la viitor, ci operează deja în viața omului în vremea prezentă (Ioan 8:50; Rom. 1:18, 22, 24, 26, 28; Apoc. 18:8). Judecata este asociată chiar și în prezent cu Cristos care exercită judecățile Tatălui (Mat. 3:11 ș.urm.; 10:34; Ioan 3:19; 5:30; 8:12, 16; 9:39). Lumina Cuvîntului lui Dumnezeu strălucește deja în lume prin revelația Lui de Sine în experiența morală a omului și este revelată în mod suprem în Cuvîntul întrupat, Isus Cristos. Prin urmare, judecata oamenilor este deja în acțiune, deoarece ei arată prin faptele lor rele că „iubesc întunericul și nu lumina" (Ioan 3:19).

Lumina NT, însă, cade asupra „judecății viitoare", o judecată viitoare finală care va însoți întoarcerea lui Cristos (Mat. 25:31-46; Ioan 5:22, 27 ș.urm.; Rom. 3:5 ș.urm.; 1 Cor. 4:3-5; Evr. 6:1 ș.urm.). Aceasta este viitoarea Zi de judecată (Ioan 6:39; Rom. 2:15 ș.urm.; 1 Cor. 1:8; 5:5; Efes. 4:30; Filip. 2:16; 2 Tes. 1:10; 1 Pet. 2:12; 2 Pet. 3:12; 1 Ioan 4:17; Iuda 6; Apoc. 6:17; 16:14). Cristos Însuși va judeca (Ioan 5:22; 12:47 ș.urm.; Fapt. 10:42; 17:31; 2 Tim. 4:8). Toți oamenii vor fi judecați; nici unul nu va lipsi (2 Tim. 4:1; Evr. 12:23; 1 Pet. 4:5). Chiar și îngerii vor fi judecați (2 Pet. 2:4; Iuda 6). Orice aspect al vieții va fi judecat, inclusiv „secretele oamenilor" (Rom. 2:16), „gîndurile inimii" (1 Cor. 4:5; cf. Marcu 4:22; Luca 12:2 ș.urm.) și „orice cuvînt nefolositor" (Mat. 12:36). Judecata nu va fi limitată la cei necredincioși. Și creștinii (vezi III, mai jos) vor fi judecați (Mat. 7:22 ș.urm.; 25:14-30; Luca 19:12-28; 1 Cor. 3:12-15; 2 Cor. 5:10; Evr. 10:30; Iac. 3:1; 1 Pet. 1:17; 4:17; Apoc. 20:12 ș.urm.). Această judecată viitoare nu poate fi evitată (Evr. 9:27); este la fel de sigură ca și moartea (Rom. 2:3; Evr. 10:27). Acest fapt nu este afirmat nicăieri mai răspicat ca în învățătura pildelor lui Isus (Mat. 13:24-30, 36-43, 47-50; 21:33-41; 22:1-14; 25:1-13, 31-46; etc.).

II. Temeiul judecății

Temeiul judecății va fi răspunsul omului față de voia revelată a lui Dumnezeu. Prin urmare, va include toată gama experienței umane, a gîndurilor, cuvintelor și faptelor lui și va fi de asemenea natură încît să permită luarea în considerare a măsurii diferite de cunoaștere a voii lui Dumnezeu și prin urmare a măsurii diferite a capacității de a o împlini (Mat. 11:21-24; Rom. 2:12-16). Va fi o judecată cu desăvîrșire dreaptă și complet convingătoare (Gen. 18:25; Rom. 3:19). Judecătorul întregului pămînt va face dreptate și orice gură va recunoaște dreptatea judecăților Lui (*cf.* Iov 40:1-5; 42:1-6). La fel ca și Iov noi ne putem agăța de dreptatea lui Dumnezeu (Iov 13:13 ș.urm.; 16:18 ș.urm.; 19:2. ș.urm.; 23:1-17; 31:1-40). Cînd sîntem confruntați frecvent cu nedreptăți în vremea prezentă putem avea certitudinea că Dumnezeu cunoaște totul, că nimeni nu-și poate bate joc de El și că El a hotărît o zi în care va judeca lumea cu dreptate (Fapt. 17-31). Putem avea încredere în El că va acționa în lucrarea Sa viitoare de judecată cu aceeași perfecțiune și cu același triumf pe care le manifestă în lucrările sale prezente de har și suveranitate.

Uneori se afirmă că există o dificultate cu privire la temeiul judecății întrucît Scriptura pare să vorbească din două puncte de vedere diferite. Pe de-o parte *justificarea noastră înaintea lui Dumnezeu ni se spune că este bazată numai pe credință, fără faptele noastre bune (Rom. 5:1 ș.urm.; 3:28), iar în altă parte ni se spune că judecata este făcută pe baza faptelor omului (Mat. 16:27; 25:31-46; Rom. 2:6; 1 Cor. 3:8; Apoc. 22:12). Dificultatea este mai mult aparentă decît reală. Trebuie să avem în vedere următoarele aspecte:

i. Justificarea este o idee escatologică; adică, înseamnă că sîntem declarați îndreptățiți înaintea lui Dumnezeu la scaunul Său de judecată. Ea anticipează tocmai problema discutată aici, judecata finală a lui Dumnezeu. Omul credincios care se bazează pe meritul perfect și pe lucrarea încheiată a lui Cristos are garantată achitarea sa în ziua de pe urmă (Rom. 5:1; 8:1; 1 Cor. 1:30). Înțelesul credinței în Cristos este că „faptele bune" ale lui Cristos, adică, ascultarea Lui perfectă în viață și în moarte, ne sînt atribuite nouă aici și acum și ne vor fi puse în cont în ziua judecății. În sensul acesta fundamental nu poate exista justificare pentru om fără „fapte", adică, fără ascultarea lui Cristos în viață și în moarte, ascultare care reprezintă singurul temei pentru prezența omului înaintea lui Dumnezeu.

ii. Această relație cu caracterul și lucrarea perfectă a lui Cristos nu este doar o relație juridică. Noi nu sîntem declarați pur și simplu îndreptățiți. Unirea noastră cu Cristos implică o încorporare reală în moartea și învierea Lui (Rom. 6:1 ș.urm.; Gal. 2:20; Efes. 2:5 ș.urm.; Col. 2:20; 3:1 ș.urm.). De aceea caracterul lui Cristos va fi reprodus în mod inevitabil într-o măsură oarecare în viețile urmașilor Săi. Acesta este lucrul asupra căruia insistă Iacov (*cf.* 2:18 ș.urm.). Credința fără fapte este falsă deoarece nu există o credință în Cristos care să nu ne încorporeze într-o unire cu El în întreaga Lui misiune de răscumpărare, inclusiv moartea și învierea Lui, cu toate implicațiile radicale pe care acest fapt le are pentru caracterul moral al credinciosului. Cu alte cuvinte, justificarea care nu duce la sfințire se dovedește că nu este nicidecum justificare. Folosind cuvintele scriitorului puritan, putem spune că noi trebuie „să dovedim obîrșia noastră prin îndrăzneala de a fi sfinți" (W. Gurnall). Compară cu Rom. 6:1 ș.urm.; Evr. 2:10 ș.urm.; 1 Ioan 3:5 ș.urm. Desigur, în ce privește practica sa morală, creștinul rămîne păcătos pînă la capăt. De fapt, numai „în Cristos" începe el să vadă păcatul în adevăratele sale proporții și numai „în Cristos" descoperă profunzimea depravării morale a păcatului (1 Ioan 1:8-2:1 ș.urm.). Totuși, în acest proces el este „schimbat în același chip cu al Lui, din slavă în slavă" (2 Cor. 3:18). Astfel, dacă un om este născut din nou prin Duhul (Ioan 3:1 ș.urm.), privirea pătrunzătoare a lui Dumnezeu va scoate desigur la lumină dovezi ale acestei nașteri în „faptele" lui. Dar aceste fapte sînt roada directă a faptului că creștinul a fost regenerat prin Duhul Sfînt. Ele nu sînt nicidecum un temei uman pentru auto-justificare, ci sînt doar elemente ale darului lui Dumnezeu și ale harului Său manifestat față de noi în Isus Cristos.

iii. Cînd Isus a fost întrebat: „Ce să facem ca să săvîrșim lucrările lui Dumnezeu?", El a răspuns:

„Lucrarea pe care o cere Dumnezeu este aceasta: să credeți în Acela pe care L-a trimis El" (Ioan 6:28 ș.urm.). Este greșit să facem aici distincție între Tatăl și Fiul. Lucrarea și revendicarea supremă a lui Dumnezeu pentru om, cît și voia Lui perfectă pentru creatura Sa sînt exprimate în Isus Cristos. Prin urmare, voia lui Dumnezeu pentru noi este să recunoaștem și să acceptăm persoana și misiunea lui Isus. În consecință, a crede în El înseamnă a face lucrările pe care le cere Cristos.

iv. Textul din Mat. 25:31-46 a ridicat niște dificultăți deosebite și comentatori contemporani au emis tot felul de teorii pe baza acestei pilde, cum este de ex., ideea așa-numitului „creștin anonim" (J. A. T. Robinson, K. Rahner). Această idee susține că unii oameni - inclusiv atei, care și-au bătut joc de Dumnezeu și de mărturia Lui pentru ei, agnostici care aspiră să stea pe o poziție neutră în ce privește mărturia lui Dumnezeu pentru ei, și oameni de alte credințe, care au respins într-o măsură mai mare sau mai mică afirmațiile creștine ale lui Cristos - în baza faptului că îi hrănesc pe cei fălmînzi, îi vizitează pe cei întemnițați, îi ajută pe cei în nevoie, luptă în războaie de eliberare de sub opresiune politică, sînt în mod inconștient urmași ai lui Cristos, și vor fi achitați la sfîrșit pentru că, slujindu-i pe cei în nevoie L-au slujit de fapt pe Cristos. Asemenea interpretări, însă, suferă de o deficiență crucială - ele ne cer să interpretăm o pildă (care nu este o învățătură biblică directă, întrucît este o pildă) într-un fel care duce la concluzii în contradicție clară cu multe alte secțiuni clare din Biblie, în general, și din învățăturile lui Isus, în particular. De asemenea, dacă putem interpreta această pildă într-un mod care nu implică nici o contradicție fundamentală, dar care ne permite să o integrăm armonios în celelalte învățături ale lui Isus, este clar că acela este cursul care ar trebui urmat în orice studiu hermeneutic serios. Acest mod de interpretare este perfect posibil dacă avem în vedere afirmația lui Isus că aceste binefaceri menționate în pildă sînt făcute „fraților" Lui (25:40). Aceasta este o reflectare a adevărului pe care îl afirmă în altă parte că biserica, în calitate de instrument al misiunii Sale pentru lume, trebuie identificată cu El prin faptul că răspunsul oamenilor față de ucenicii lui Isus și față de mărturia lor devine răspunsul lor față de El (Mat. 10:9-14, 40; 12:48-50; 18:18; Marcu 9:37; Ioan 20: 21 ș.urm.): „Cine vă primește pe voi Mă primește pe Mine". „Faptele bune ale celor neprihăniți nu sînt acte întîmplătoare de bunăvoință. Ele sînt fapte prin care misiunea lui Isus și a urmașilor Săi a fost ajutată, iar acest ajutor l-a costat ceva pe cel care le-a făcut sau a reprezentat un risc pentru el" (W. T. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, p. 251; *cf.* G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974, p. 116-119). Aceasta nu contestă nicidecum faptul că mulți necreștini fac fapte de dragoste și milă, și nu înseamnă că uneori creștinii nu sînt făcuți de rușine de „faptele lor bune". Totuși, *aceste fapte trebuie evaluate prin prisma* Bibliei. Ele sînt dovezi ale „harului general" al lui Dumnezeu care acționează în societatea umană căzută, punînd frîu răului și promovînd binele. Ar trebui să-I mulțumim lui Dumnezeu pentru lucrul acesta trebuie să identificăm cu orice prilej compasiunea noastră creștină cu toate eforturile pentru binele semenilor noștri. Asemenea acțiuni, însă, chiar și cînd sînt făcute la limita sacrificiului de sine, nu pot fi considerate ispășitoare sau justificatoare. Acești oameni sînt și ei păcătoși căzuți care în multe aspecte din viețile lor se opun voii lui Dumnezeu și cerințelor Lui, și oamenii aceștia pot spera numai în îndreptățirea lui Cristos la judecata viitoare. Nu există „creștini anonimi". „În nimeni altul nu este mîntuire (decît în Isus Cristos), căci nu este sub cer nici un alt Nume dat oamenilor în care trebuie să fim mîntuiți" (Fapt. 4:12). Temeiul judecății rămîne răspunsul nostru față de voia lui Dumnezeu, așa cum este prezentată în revelația Sa generală și specială concentrată în Isus Cristos.

Există încă o altă concepție despre judecată despre care trebuie să vorbim. Este ideea că singurul temei pe baza căruia oamenii vor fi expuși la judecata finală și la condamnare de către Dumnezeu este respingerea explicită a Evangheliei lui Cristos. În sprijinul acestei idei se aduc texte biblice cum sînt Marcu 16:15 ș.urm.; Ioan 3:18, 36; Rom. 10:9-12; Efes. 4:18; 2 Pet. 2:3 ș.urm.; 1 Ioan 4:3, suținînd că prezintă necredința ca singurul temei pentru condamnare. Totuși, putem observa următoarele lucruri: (a) aceste pasaje nu dovedesc decît faptul că credința în Cristos este singura cale de mîntuire, ceea ce nu dovedește nicidecum că respingerea conștientă a lui Cristos este singurul temei de condamnare. Nu încape îndoială că necredința este o problemă importantă și gravă, fiind forma în care se exprimă păcatul atunci cînd oamenii resping singura lor speranță de răscumpărare, dar nu este singura formă de revoltă a omului împotriva lui Dumnezeu, și de aceea nu este singurul temei posibil pentru condamnarea omului de către Dumnezeu. *(b)* De fapt Biblia îi prezintă pe oameni ca fiind deja sub condamnare mai înainte ca Evanghelia să le fi fost predicată, și tocmai această condamnare anterioară reprezintă nevoia omului la care Evanghelia vine ca un răspuns milostiv din partea lui Dumnezeu. Efectul Evangheliei nu este acela de a crea întîi și apoi de a înlătura condamnarea omului, ci acela de a rezolva problema condamnării care planează deja deasupra capului omului (*cf.* Rom. 1:18; 2:12; 5:16, 18; Efes. 2:4; 5:3-6; Col. 3:5 ș.urm.). *(c)* Concepția că Evanghelia crează posibilitatea condamnării omului cît și a izbăvirii lui, nu poate să aibă decît un efect de slăbire a zelului evanghelistic și misionar, întrucît dacă oamenii sînt condamnați numai pe baza respingerii Evangheliei și dacă, potrivit statisticilor, majoritatea celor care aud Evanghelia nu o acceptă, atunci - pe temeiuri pur utilitare - este în interesul fericirii celor mai mulți să nu li se predice Evanghelia deloc, ba chiar să facă tot posibilul pentru a opri predicarea ei. Această concluzie ridicolă și complet nebiblică arată cît de greșită este premiza originală.

Germenele de adevăr din această poziție este că o cunoaștere mai mare și o oportunitate mai mare implică o responsabilitate mai mare. Este cert că Scriptura recunoaște că nu toți oamenii sînt egali în ce privește ocazia lor de a-L cunoaște pe Dumnezeu și *acest factor este luat în considerare atunci cînd* Dumnezeu exercită judecata Sa (Mat. 11:20-24; Rom. 2:1-24; 2 Pet. 2:21). Principiul din Luca 12:48: „Cui i s-a dat mult, i se va cere mult", poate fi aplicat în privința aceasta. Astfel, comentariul general că cei care nu au auzit niciodată Evanghelia vor fi judecați în lumina cunoștinței lor este corect. Totuși, trebuie să adăugăm că ei nu au urmat lumina pe care au avut-o. Numai în Isus Cristos există speranță pentru mîntuire (Ioan 14:6; Fapt. 4:12; Efes. 2:12).

Scriptura depune mărturie despre o despărţire la judecata finală a celor „neprihăniţi" de cei „răi", a celor „aleşi" de cei „ne-aleşi", adică, „cei ale căror nume au fost găsite scrise în cartea vieţii" şi cei ale căror nume „nu au fost găsite scrise în cartea vieţii" (Dan. 12:1-3; Mal. 3:18; Mat. 13:30, 39-43, 49 ş.urm.; 25:32 ş.urm., 41, 46; Marcu 13:27; Ioan 5:28 ş.urm.; 1 Cor. 1:18 ş.urm.; 2 Cor. 2:15 ş.urm.; Apoc. 20:11-15). Existenţa viitoare a celor care sînt achitaţi la judecata finală este numită în Biblie *cer existenţa viitoare a celor care nu sînt achitaţi este numită *iad.

III. Judecata creştinilor

Scriptura vorbeşte de asemenea despre judecata creştinilor. La venirea Sa Cristos va judeca pe urmaşii Săi (Mat. 25:14-30, 31-46; Luca 19:12-28; 1 Cor. 3:12-15; 2 Cor. 5:10; 1 Pet. 1:17; Apoc. 20:12 ş.urm.). Creştinii vor .fi judecaţi de Domnul lor potrivit cu modul în care au administrat talentele, darurile, oportunităţile şi responsabilităţile care le-au fost acordate în cursul vieţii. Referirea la această judecată în 1 Pet. 1:17 este deosebit de importantă pentru prezentarea caracterului ei. Judecata divină a poporului lui Dumnezeu va fi o judecată părintească. Nu va fi o judecată care să pună în pericol poziţia creştinului în familia lui Dumnezeu; va avea înţelegerea şi compasiunea unui tată; cu toate acestea, nu trebuie privită cu uşurătate sau neglijent. Această judecată părintească va fi făcută de Cristos la venirea Sa.

IV. Judecata umană

Atît aici cît şi în altă parte omul este chemat să-L imite pe Dumnezeu. După cum Dumnezeu este un Judecător drept, tot aşa şi oamenii sînt chemaţi să judece cu dreptate (Luca 12:57; Ioan 7:24), recunoscînd în permanenţă că judecata finală îi aparţine lui Dumnezeu (Deut. 1:17). Creştinului i se cere să dea dovadă de discernămînt şi judecată în problemele morale, iar capacitatea de a face aceasta este un semn de adevărată maturitate (Luca 12:57; Ioan 7:24; Rom. 15:14; 1 Cor. 2:15; 6:1-6; 10:15; 2 Cor. 13:5; Filip. 1:9 ş.urm.; Col. 1:9; 1 Ioan 4:1). Totuşi, creştinul este avertizat frecvent cu privire la pericolul de a judeca pe alţii într-un mod care încearcă să anticipeze judecata divină finală (Mat. 7:1; Luca 6:14 ş.urm.; Ioan 8:7; Rom. 2:1; 14:4; Iac. 4:1). Orice judecată umană este provizorie în lumina judecăţii viitoare (1 Cor. 4:3-5). Cînd era nouă se va manifesta pe deplin la venirea lui Cristos, potrivit cu 1 Cor. 6:2 ş.urm., creştinii vor fi chemaţi să judece lumea (v. 2) şi în special pe îngeri (v. 3).

V. Atitudini prezente

Există puţine puncte în care învăţătura Bibliei să fie într-un conflict mai puternic cu presupunerile vremii noastre decît în ce priveşte învăţătura despre judecata viitoare a tuturor oamenilor de către Dumnezeu. În consecinţă, una dintre cele mai grave expresii contemporane a capitulării intelectuale şi spirituale a creştinului constă în faptul că acest adevăr este abordat atît de puţin în propovăduirea şi în scrierile contemporane. În privinţa aceasta lumii i s-a permis să forţeze biserica să se încadreze în tiparele lumii (Rom. 12:1 ş.urm., Phillips). Astfel, un comentator teologic se poate plînge, pe bună dreptate, că în zilele naostre ideea de judecată finală „apare prea puţin în teologia şi în propovăduirea Bisericii" (T. Preiss, *Life in Christ*, 1954, p. 79). Această neglijare teologică este cu atît mai puţin scuzabilă cu cît acest secol a fost martor la o renaştere fără precedent a perspectivei escatologice biblice. Însă această latură particulară a escatologiei, adică, judecata divină viitoare, a fost lăsată de-o parte în mare măsură din nefericire.

Omul din zilele noastre respinge direct ideea că într-o zi va trebui să dea socoteală de viaţa sa şi de deciziile sale. Pierderea convingerilor cu privire la viaţa după moarte, combinată cu erodarea ideii de responsabilitate morală pe baza interpretării populare a teoriilor psihologice şi psihanalitice, au contribuit la indiferenţa morală şi la pragmatismul din zilele noastre. Problemele morale, în măsura în care contează, sînt raportate numai la momentul prezent şi la considerente legate de fericirea personală. Ideea că ele ar putea fi raportate într-un mod transcendent la dimensiunea divină, sau că într-o zi oamenii vor fi chemaţi toţi să accepte responsabilitatea pentru aceste decizii morale în prezenţa Creatorului lor atotvăzător, este anatema pentru ei. Din nefericire pentru omul modern, lucrul acesta este adevărat. Judecata este inevitabilă şi ne aşteaptă pe toţi. În faţa tendinţei moderne de a contesta judecata viitoare există o responsabilitate şi mai mare şi mai stringentă a bisericii creştine de a păstra cu tenacitate concepţia biblică.

BIBLIOGRAFIE. L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, 1960; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 1957; F. Büchsel, V. Herntrich, *TDNT* 3, p. 921-954; W. Schneider, H. Beck, T. McComiskey, *NIDNTT* 2, p. 361-371. B.A.M.

JUDECATĂ, SCAUN DE. În greacă se referă la adunarea întrunită în faţa unei platforme (bema) de pe care se tratau problemele oficiale. Astfel, Irod Agripa I a stat pe o platformă (trad. D.Cornilescu: „scaun împărătesc" n.trad.) pentru a se adresa republicilor Tir şi Sidon (Fapt. 12:21). Termenul gr. este folosit în altă parte în NT cu sensul de tribunal sau „scaun de judecată" (Fapt. 18:12, etc.), platforma pe care şedea magistratul roman, flancat de sfetnicii săi, pentru a judeca. De obicei era ridicată într-un loc public, cum se pare că a fost cazul cu Pilat (Ioan 19:13), sau într-o sală de audienţe (Fapt. 25:23). Integritatea solemnă a justiţiei romane a determinat imaginea de scaun de judecată a lui Dumnezeu (Rom. 14:10) sau a lui Cristos (2 Cor. 5:10). Lucrul acesta pare probabil datorită faptului că în ambele cazuri Pavel se adresează unor ascultători care erau familiari cu sistemul de guvernare roman.

BIBLIOGRAFIE. E. Weiss, *RE*, 6A.2, 2428-30, *s.v. tribunal*. E.A.J.

JUDECĂTORI. Cuvîntul ebr. *(šōpēṭ)* se referă la cineva care împarte dreptate, care pedepseşte pe făcătorul de rău şi care reabilitează pe cel neprihănit. Cuvîntul corespunzător pentru „judecată" este folosit pentru a descrie o regulă după care trebuie să se călăuzească (Exod. 21:1).

I. Instituţia mozaică

În perioada petrecută în pustie Moise s-a extenuat prin judecarea cazurilor aduse înaintea lui (Exod. 18:13-27 şi *cf.* Exod. 2:14). În urma sfatului primit de la Ietro

el a numit adjuncți ai săi care să judece cazurile obișnuite, aducînd înaintea lui numai pe cele mai importante (vezi și Deut. 1:9-18).

Legea deuteronomică prevede alegerea de judecători și *dregători care să-i ajute (Deut. 16:18), „în toate cetățile voastre". În felul acesta conducerea mai primitivă a perioadei nomade este adaptată pentru viața sedentară viitoare.

Se insistă asupra necesității integrității și caracterului imparțial al justiției (Deut. 1:16 ș.urm.; 16:19 ș.urm.; 24:17 ș.urm.; 25:13-16). Întrucît cartea legii a fost încredințată preoților, cazurile mai importante trebuiau judecate de un judecător ajutat de preoți care erau asesori (Deut. 17:8-13). În perioada cuceririi judecătorii luau parte la adunările poporului (Ios. 8:33; 24:1).

II. Perioada Judecătorilor

După moartea lui Iosua a urmat o perioadă de dezorganizare, de discordie tribală și de înfrîngere care este descrisă în cartea Judecătorilor. Dar cînd poporul a strigat către Domnul, autorul ne spune că Domnul „a ridicat judecători care i-au izbăvit" (Jud. 2:16). Acești eroi naționali sînt numiți uneori „izbăvitori" (3:9, 15) și de cele mai multe ori ni se spune că ei „au judecat pe Israel" pentru o perioadă de timp, primul dintre ei fiind Otniel (3:9) și ultimul fiind Samson (16:31).

Este clar că aceasta dă un sens nou cuvîntului de „judecător", anume, acela de conducător în război și domnitor pe timp de pace. Putem vedea în ei o prefigurare a lui Cristos, care a venit să fie Mîntuitorul nostru, care este cu noi ca și Conducătorul nostru și care va veni ca să fie Judecătorul nostru.

În 1 Sam. există o tranziție la perioada monarhiei. Eli „a judecat pe Israel timp de patruzeci de ani" (1 Sam. 4:18) iar „Samuel a fost judecător în Israel în tot timpul vieții lui", mergînd în circuit de la Betel la Ghilgal și Mițpa; ulterior el i-a numit pe fii săi judecători (7:15-8:1).

Textele de la *Mari (cca 1800 î.d.Cr.) descriu activitățile liderilor numiți *šāpitum*, care în general sînt similare cu ale „judecătorilor" israeliți. Aceștia funcționau ca „guvernatori" provinciali locali acționînd în cooperare cu alți „guvernatori" învecinați, fiind sub conducerea Marelui Rege (A. Marzal, *JNES* 30, 1971, p. 186-217). Responsabilitățile lor includeau împărțirea dreptății, menținerea ordinii, colectarea impozitelor și a tributului, furnizarea de informații și asigurarea ospitalității. Astfel, cuvîntul ebr. *šōpēt* probabil că ar trebui tradus „guvernator" și nu „judecător", întrucît numele de judecător descrie numai o parte a funcției lui. Funcționari oficiali similari sînt menținoați în tăblițele mai vechi de la *Ebla.

III. În perioada monarhiei

În perioada monarhiei îi găsim pe judecători participînd atît în funcții judiciare cît și în alte domenii administrative. Printre funcționarii lui David, „Chenania și frații săi erau întrebuințați pentru treburile de afară, ca dregători și judecători în Israel" (1 Cron. 26:29).

După dezbinarea împărăției, Iosafat a dat dovadă de zel pentru „cartea Legii Domnului" (2 Cron. 17:9), a numit judecători și dregători în fiecare cetate (19:5) și le-a poruncit să acționeze cu dreptate (2 Cron. 19:9 ș.urm.; *cf.* Deut. 16:19 ș.urm.).

În fine, în urma întoarcerii din exil, decretele lui Artaxerxe i-au cerut lui Ezra să instaleze dregători și judecători care să facă dreptate și să învețe pe popor (Ezra. 7:25).

Conducătorii de mai tîrziu din cetățile feniciene și-au luat titlul *šōpēt*; *cf.* cartaginezul *suffetes*, menționat de scriitorii romani (*FENICIA).

BIBLIOGRAFIE. W. Richter, *ZAW* 77, 1965, p. 40-72; D. J. Wiseman, *BS* 134, 1977, p. 233-237.

G.T.M.
D.J.W.

JUDECĂTORI, CARTEA. Cartea Judecătorilor urmează cronologic după Pentateuh și Iosua și descrie istoria lui Israel de la moartea lui Iosua pînă la ridicarea lui Samuel. Cartea își ia numele de la personajele principale, *šōpᵉṭîm* (Jud. 2:16). Acești „*judecători", însă, au fost mai mult decît niște arbitri juridici; ei au fost „izbăvitori" (3:9), împuterniciți în mod carismatic de Duhul Sfînt al lui Dumnezeu pentru izbăvirea și păstrarea Israelului (6:34) pînă la instaurarea monarhiei (cf. folosirea aceluiași cuvînt pentru magistrații din Cartagina și ca sinonim pentru „rege" în limba canaanită din Ugarit, Anat 5.40). Iahve Însuși era Marele *šōpēt* (Jud. 11:27).

I. Schița conținutului

a. Evenimente care au urmat după moartea lui Iosua (1:1-2:5)

În baza ascultării inițiale triburile lui Iuda și Simeon au înaintat spre S pentru a cuceri Bezec, Ierusalim (nu a fost păstrat, 1:21), Hebron, Debir (reocupat în urma devastării din Ios. 10:36, 39), Horma și trei dintre cetățile filistene (nu au fost păstrate, Jud. 1:19). Triburile lui Iosif au cucerit de asemenea Betel (1:22-26), care se revoltase (*cf.* Ios. 8:17; 12:9). Dar după aceea a venit eșecul: Israelul a încetat să-i izgonească pe canaaniți, nu au mai fost cucerite alte cetăți (Jud. 1:27-36), iar tribul lui Dan a fost de fapt izgonit din teritoriul care i-a revenit (1:34). Această tolerare a răului a necesitat perioada îndelungată de mustrare care a urmat (2:1-5).

b. Istoria Israelului sub conducerea judecătorilor (2:6-16:31)

(i) *Interpretarea profetică a istoriei de către scriitor* (2-6; 3:6). Această carte ne învață ideea retribuției divine: Dumnezeu, în providența Lui, recompensează o națiune în măsură direct proporțională cu credincioșia poporului. Israelul din vremea aceasta a fost supus în permanență la ispita de a adopta riturile fertilității de la vecinii lor canaaniți, împreună cu agricultura lor considerată superioară. Mulți au recunoscut că Iahve a călăuzit pe Israel în pustie, dar Baal părea să fie mai capabil să facă recoltele să răsară din pămînt! Cartea Judecătorilor prezintă un ciclu repetat de păcat (închinare la Baal), înrobire (față de agresori străini), cerere (către Dumnezeul milostiv, pentru a fi izbăviți) și izbăvire (prin judecători ridicați de Dumnezeu).

(ii) *Șase perioade succesive de asuprire și carierele a doisprezece judecători-izbăvitori (3:7-16:31).*

1. *Invaziile lui Cușan-Rișeataim* (3:7-11). După adoptarea modului de viață canaanit, Israelul a suferit timp de 8 ani fiind asuprit de Cușan-Rișeataim, un invadator care a venit din Mesopotamia aflată sub

controlul hitiților (Jud. 3:8). Cauza, însă, a fost păcatul Israelului (3:7) (vezi mai jos, partea c). Dar cînd ei „au strigat către Iahve, Iahve le-a ridicat un izbăvitor... Otniel, ... fratele cel mai mic al lui Caleb" (3:9). Cei 40 de ani de pace care au urmat s-ar putea să corespundă cu perioada paralelă de suzeranitate hitită, pînă la cîțiva ani după moartea lui Suppiluliuma în anul 1346 î.d.Cr. (CAH, 2, 2:19).

2. *Asuprirea sub Eglon* (3:12-31). Înainte de vremurile de confuzie internațională care au coincis cu ascensiunea Dinastiei a 19-a, o dinastie agresivă, în Egipt, „copiii lui Israel au făcut iarăși ce nu plăcea lui Iahve; și Iahve a întărit pe Eglon, împăratul Moabului, împotriva lui Israel" (3:12). Dar cînd „copiii lui Israel au strigat către Iahve și Iahve le-a ridicat un izbăvitor, pe Ehud... beniamitul" (3:15) și le-a dat 80 de ani de pace, începînd probabil de la data tratatului din 1315, între Seti și Mursil, *cf.* înnoirea lui în 1284 de către Ramses II. Se pare că nici Egiptul și nici hitiții nu au înțeles funcția lor providențială, dar anii în care unii sau ceilalți au adus pace Palestinei par să corespundă cu perioadele pe care Dumnezeu le-a rînduit ca să acorde „odihnă" poporului Său (*cf.* J. Garstang, *Joshua-Judges,* 1931, p. 51-66). După aceea Șamgar a avut un succes limitat împotriva primelor triburi de filisteni, care erau echipați mai bine decît el (3:31).

3. *Izbăvirea prin Debora* (4:1-5:31). O dată cu decăderea imperiilor și creșterea asupririi din partea canaaniților locali, conduși de Iabin II din Hațor (4:2-3), Dumnezeu a ridicat al patrulea judecător, o femeie numită Debora. Comandantul ei militar, Barac, a unit triburile din partea de N și centrală a Văii Esdraelonului pentru a purta război împotriva trupelor lui Iabin conduse de Sisera. Dar „Din ceruri se luptau, de pe carele lor stelele se luptau împotriva lui Sisera" (5:20): o ploaie torențială trimisă de Dumnezeu a imobilizat carele de război ale canaaniților și Sisera a fost omorît de o femeie chenită pe cînd fugea. Cei 40 de ani de pace care au urmat după victoria Deborei poate fi comparată cu domnia stabilă a lui Ramses III, ultimul mare faraon (1199-1168 î.d.Cr.).

4. *Izbăvirea prin Ghedeon* (6:1-8:32). După aceea au apărut din E, din deșert, madianiții și amaleciții, ca să atace pe Israelul care a păcătuit (Jud. 6:2-6; cf. Rut 1:1). Dar Israel a fost scăpat de atacatorii nomazi (7:19-25; 8:10-12; *cf.* cadrul pașnic din Rut 2-4, aproximativ 20 de ani mai tîrziu).

5. *Ridicarea și căderea lui Abimelec* (8:33-10:5). Tulburarea care a urmat după încercarea fiului lui Ghedeon, Abimelec, de a se instala rege peste Israel (Jud. 9), a fost corectată de al șaselea și al șaptelea judecător, Tola și Iair (10:1-5).

6. *Asuprirea sub amoniți și filisteni* (10:6-16:31). Dar o dată cu apostazia care a urmat după aceea, Dumnezeu a dat țara în mîinile asupritorilor amoniți din E și a filistenilor din V (10:7). După 18 ani partea de E a Israelului a fost eliberată de Iefta, al optulea judecător (cap. 11), care a fost urmat de trei judecători mai puțin însemnați. Partea de V a Israelului, însă, a rămas supusă filistenilor, a căror putere era în creștere, în ciuda isprăvilor spectaculoase ale lui Samson, al doisprezecelea și ultimul judecător din cartea Judecătorilor (cap. 13-16).

c. O notă finală (17:1-21:25)

Această secțiune furnizează detalii despre două evenimente din prima perioadă de apostazie a Israelului (înainte de Otniel; *cf.* apariția lui Fineas în 20:28 și menționarea evenimentelor din cap. 18 în Ios. 19:47, autorul pare să fie contemporan cu cucerirea, Ios. 5:1-6:25, vezi și *IOSUA, II). Scopul acestei note finale este să arate profunzimea păcatului lui Israel, care a încălcat aproape orice standard din Decalog. Secțiunea despre Mica și Daniți (cap. 17-18) relatează cum Mica a furat de la mama sa și apoi a convertit venitul într-un idol pentru casa dumnezeilor săi (17:5). Între timp, levitul lui Dumnezeu călătorea neangajat, pînă cînd a fost angajat de Mica. Dar la rîndul lui el s-a dovedit necredincios față de stăpînul său atunci cînd i-a fost oferită o poziție de conducere de către Daniții lacomi, idolatri și criminali (18:25). Acest levit a fost Ionatan, un urmaș direct al lui Moise (18:30). Nu se spune nimic cu privire la respectarea poruncii a șaptea (despre curăție); dar capitolele care urmează (19-21, indignarea beniamitului) nu descriu numai războiul civil și adăpostirea criminalilor, ci și curvie și abandonare maritală de către concubina levitului (19:2), homosexualitate, viol și adulter (19:22-24) și în cele din urmă răpire în masă (21:23). Acestea au fost rezultatele cînd „fiecare făcea ce-i plăcea".

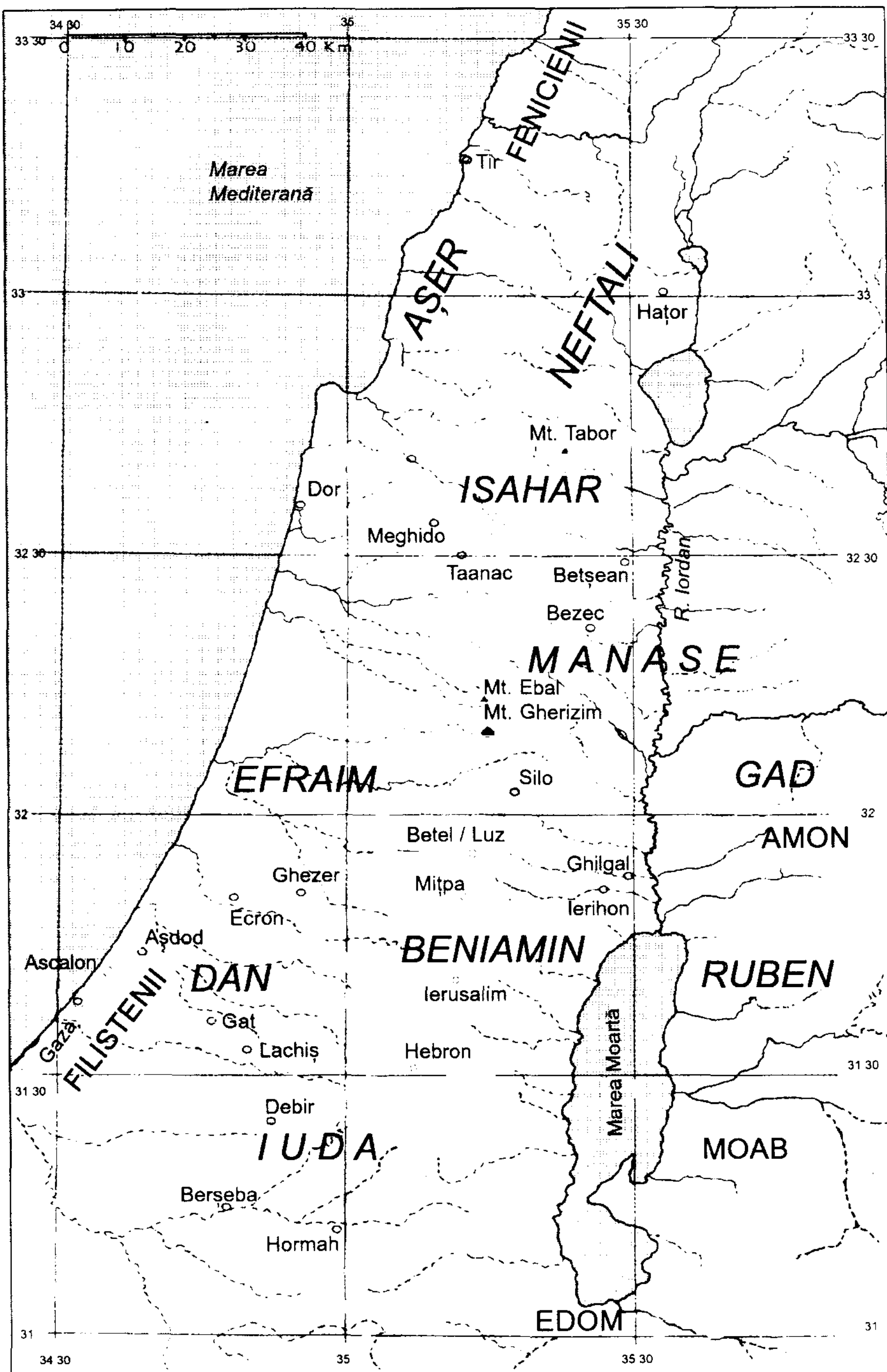
II. Autorul și data scrierii

Cartea Jud. nu face nici o afirmație directă cu privire la data scrierii sale. Cîntarea Deborei (5:2-31) pretinde că este o compoziție contemporană (5:1) și autenticitatea ei este acceptată în general. Dar cartea în întregimea sa nu ar fi putut fi alcătuită decît peste alte 2 secole. Ea se referă la distrugerea și robia cetății Silo (18:30-31) din tinerețea lui Samuel (1 Sam. 4; cca 1080 î.d.Cr.); iar ultimul eveniment pe care îl redă este moartea lui Samson (Jud. 16:30-31), care a avut loc cu cîțiva ani înainte de inaugurarea lui Samuel ca judecător (cca 1063 î.d.Cr.). În afară de aceasta, explicația des repetată că „în zilele acelea nu era împărat în Israel" (17:6; 18:1; 21:25) sugerează că scrierea cărții a avut loc după instalarea lui Saul ca rege în 1043 î.d.Cr. Totuși, părerea generală este că monarhia era încă la început și cartea pare să fi fost compusă înainte de atacul împotriva cetății Ghezer în 970 (1 Împ. 9:16; *cf.* Jud. 1:29) sau cucerirea Ierusalimului de către David în 1003 (2 Sam. 5:6-7; *cf.* Jud. 1:21).

Prin urmare, scriitorul cărții Jud. trebuie să fi fost un om care a fost activ în prima parte a domniei lui Saul (înainte de 1020 î.d.Cr.). El trebuie de asemenea să fi fost proroc, deoarece în Biblia ebr. cartea Jud. își are locul în secțiunea profetică a canonului (proroc „vechi": în Josephus, *Kata Apionos* 1.8, cărțile istorice, Ios.-Iov); vezi și tonul de predică al pasajelor din 2:10-14; 3:7-8, etc. Cel mai probabil autor este profetul Samuel, care potrivit Talmudului iudaic (*Baba Bathra* 14b) este identificat ca și autorul cărților Jud.-Rut. Dar întrucît această relatare tradițională merge mai departe și face afirmația improbabilă că Samuel a scris „cartea care-i poartă numele", se pare că sîntem îndreptățiți să tragem concluzia că autorul trebuie să fi fost Samuel sau, cel puțin, unul dintre prorocii asociați cu Samuel.

III. Sursele cărții

Este posibil ca scriitorul cărții Jud. să fi folosit surse orale și scrise care nu mai există în prezent, de ex. antologii de eroi, cum este „Cartea *yāšār* (Dreptului)" (Ios. 10:13). Criticii moderni sînt obișnuiți să afirme



Palestina în timpul judecătorilor.

că sursele scriitorului au fost în mare măsură materiale independente (mai tîrziu poate că au fost documentele „J" și „E") editate de un deuteronomist exilic („D") și de un preot post-exilic („P"); dar această analiză contrazice dovezile pe care le găsim în însăși Cartea Judecători și discreditează în mod inutil unitatea și autenticitatea conținutului ei. Încearcă, de exemplu, să identifice chemarea făcută de Dumnezeu lui Ghedeon la teasc și jertfa care a urmat după aceea (Jud. 6:11-24, care se spune că provine din „J") cu porunca ulterioară dată lui Ghedeon de a nimici altarul lui Baal și de a-l înlocui cu un altar pentru Iahve (6:25-32, desprte care se spune că provine din „E"), ca și cum acestea ar fi două versiuni contradictorii ale aceleiași chemări. Și iarăși, face confuzie între prinderea de către Ghedeon a prinților madianiți Oreb și Zeeb, la vadurile Iordanului (7:24-25, „E"), și prinderea în final a regilor, Zebah și Țalmuna, mai departe către răsărit (8:10-11, „J"), deși această explicație trebuie să elimine din 8:10 cuvintele „toți cei ce *mai rămăseseră din toată oștirea*", *spunînd că este o încercare* a unui editor de mai tîrziu să armonizeze cele două istorisiri care sînt aparent contradictorii. (*PENTATEUH.)

Textul ebr. al cărții Jud. s-a păstrat mai bine decît textul oricărei cărți a Prorocilor Vechi și în general este lipsit de erori de copiere. Traducerea sa veche în LXX, însă, prezintă variații în textele grecești și aceste diferențe sînt atît de însemnate încît ediția Rahlf a LXX prezintă pe fiecare pagină două forme diferite ale textului grec, pe baza codicelor A și B.

IV. Cadrul istoric

Cadrul istoric pentru perioada Jud. include, în plan local, prezența canaaniților. Înainte de cucerirea Canaanului de către evrei, Moise a poruncit „nimicirea" canaaniților (Deut. 7:2; *cf.* Ios. 6:17), atît datorită imoralității lor încetățenite (Deut. 9:5; *cf.* Gen. 9:22, 25; 15:16) cît și datorită influenței lor negative asupra religiei poporului lui Dumnezeu (Deut. 7:4); canaaniții se închinau pe nenumărate „înălțimi" la zeii locali ai fertilității, Baalim, iar ritualurile lor includeau prostituție sacră și chiar sacrificarea copiilor (11:31). Iosua a supus tot Canaanul (Ios. 11:16; *cf.* 21:43). Dar locuitorii băștinași nu și-au pierdut toată puterea de împotrivire. De fapt, Moise însuși a anticipat o ocupare treptată a țării (Exod. 23:28-30; Deut. 7:22); a mai rămas mult de cucerit (Ios. 13:1). Pe scena internațională, *aspectele relevante pot fi prezentate sumar* în felul următor: (1) Cînd a murit Iosua, probabil la scurtă vreme după 1400 î.d.Cr., stăpînirea Dinastiei a 18-a din Egipt asupra Palestinei dobîndise un caracter de tranziție efemeră: Amenhotep III s-a mulțumit să domnească într-un lux decadent; succesorul său, Amenhotep IV (Akhenaten, cca 1379-1362 î.d.Cr.; *CAH* 2.2, p. 1038) și-a concentrat atenția numai asupra reformelor religioase monoteiste. Scrisorile contemporane de la *Amarna provenite de la cetățile-state canaanite conțin cereri zadarnice de ajutor împotriva jefuitorilor Habiru. Acest nume se referă la *evreii din Biblie, deși a fost folosit pentru diferiți agresori hurieni (?) din N (descendenți ai lui Eber, Gen. 10:21, 25; *cf.* M. G. Kline, *WTJ* 19, mai 1957, p. 184; 20, nov. 1957, p. 68). Perioada aceasta a fost marcată de asemenea de renașterea activității hitiților de dincolo de Siria. Regele Suppiluliuma (cca 1385-1346 î.d.Cr.), cel mai mare dintre regii hitiților, a încurajat la început anarhia în statele mai îndepărtate din S și apoi a reușit să le stăpînească, atît el cît și fiul său Mursil II.

(2) Dar Egiptul, aflat acum sub Dinastia a 19-a (1320-1200 î.d.Cr.), trecea de asemenea printr-o perioadă de renaștere. Seti I a recucerit Galilea și Fenicia în 1318, i-a înfrînt pe hitiți și 3 ani mai tîrziu a făcut un tratat cu Mursil, prin care Siria era sub stăpînirea hitiților, iar Palestina și Fenicia erau sub controlul egiptenilor. Tînărul Ramses II (1304-1237 î.d.Cr.) a încălcat tratatul și a invadat teritoriul hitit. Dar după ani de lupte costisitoare, vechea împărțire a puterii a fost restabilită prin tratatul din 1284 î.d.Cr.; pacea a fost menținută pînă la declinul imperiului hitit, datorită invaziilor barbare de la sfîrșitul secolului.

(3) O dată cu căderea Cretei în mîinile barbarilor în 1200 î.d.Cr., filistenii izgoniți, „rămășițele ostrovului Caftor" (Ier. 47:4), au fugit spre E pentru a întări așezările lor mai vechi de pe coasta Palestinei (*cf.* Gen. 21-32; Deut. 2:32). Fiind respinși din Egipt în cca 1191 de către Ramses III din Dinastia a 20-a, ei și-au *întărit poziția în Canaan. Înainte de sfîrșitul secolului* ei au putut lansa prima lor ofensivă majoră împotriva lui Israel, un eveniment cu care se încheie istoria din cartea Judecătorilor.

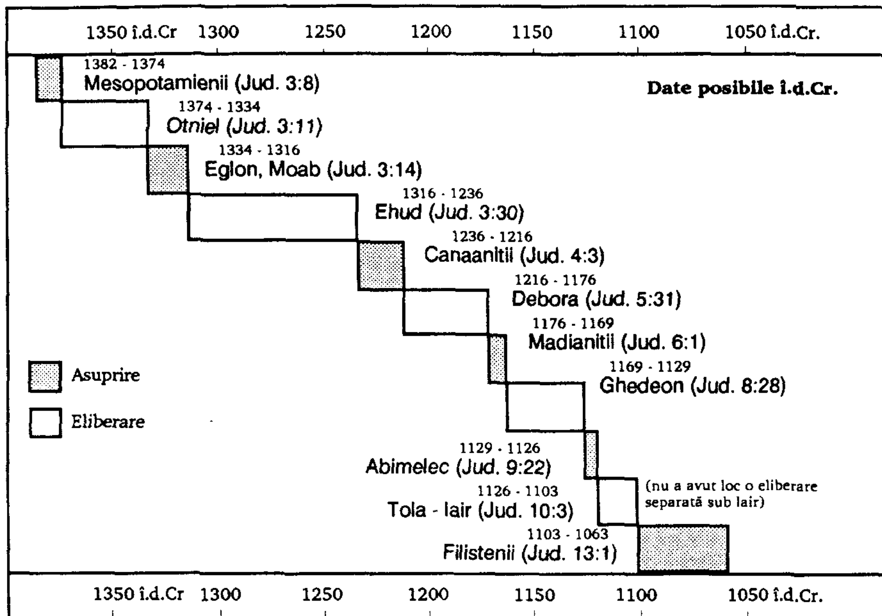
V. Cronologia

Cronologia generală a cărții Jud. este indicată de afirmația lui Iefta, aproape de încheierea acestei perioade, care a spus că pe vremea sa Israelul se afla pe teritoriul Palestinei de vreo 300 de ani (Jud. 11:26; *cf.* o cifră similară scoasă din 1 Împ. 6:1). Calcularea unei cronologii mai precise, însă, depinde de alți doi factori care apar în cronica biblică. Mai întîi, întrucît nu este precizată perioada de timp de la încheierea cuceririi pînă la începutul primei perioade de asuprire (mesopotamiană), trebuie să facem socoteala mergînd în urmă în timp de la ridicarea lui Samuel, în cca 1063 î.d.Cr. (calculînd de la data probabilă a dezbinării împărăției, în anul 930 î.d.Cr., socotind 113 ani pentru domniile lui Solomon, David (peste tot Israelul), Saul și urmașii săi (1 Împ. 11:42; 2:11; Fapt. 13:21), plus 20 de ani pentru Samuel (1 Sam. 7:2; *cf.* *HDBo*, 1, p. 399). În al doilea rînd, întrucît perioadele de conducere ale unora dintre judecători s-au suprapus (*cf.* Ehud și Șamgar, Jud. 3:30-4:1), cronologia este stabilită cel mai bine pe baza datelor asupririlor și izbăvirilor care au urmat. De o importanță deosebită este faptul că cei 40 de ani de asuprire filisteană (13:1) în V Palestinei au continuat neîntrerupți de la moartea lui Tola și Iair (10:7), în perioada domniei lui Iefta, a trei judecători mai puțin însemnați, a lui Eli și Samson, și pînă la sosirea victorioasă a lui Samuel. (Vezi diagrama de la p. 641.)

Confirmarea anului 1216 pentru victoria Deborei se bazează pe tipuri de ceramică descoperite în ultima cetate canaanită de la Hațor, așa încît „Barac trebuie datat în a doua jumătate a secolului al 13-lea" (*CAH*, 1, 1:239). Prin urmare, se pare că s-au scurs 319 ani (1382-1063) de la prima asuprire și pînă la ridicarea lui Samuel ca judecător, fapt care sugerează datarea cuceririi în anii 1406-1400 î.d.Cr. O dată alternativă în cca 1240 ar necesita o comprimare mai mare a informațiilor din cartea Judecătorilor. (*CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT.)

VI. Învățătura

Din principiile enunțate în Jud. 2:6-3:6 și din exemplele istorice concrete furnizate de restul cărții, învățătura poate fi rezumată în felul următor:



O prezentare cronologică a perioadei judecătorilor bazată pe anii de asuprire și anii de pace. (Pentru o altă interpretare vezi cronologia vechiului Testament).

a. Mînia lui Dumnezeu împotriva păcatului (2:11, 14). Speranța de supraviețuire a Israelului a depins de unitatea lor inter-tribală, dar un asemenea efort de cooperare s-a născut numai din dedicarea lor comună pentru Dumnezeul lor (*cf.* 5:8-9, 16-18). Pierderea credinței înseamnă extincție.

b. Mila lui Dumnezeu față de cei care se căiesc (2:16). Chiar și asuprirea străină a servit ca un mijloc pentru harul divin, pentru edificarea Israelului (3:1-4).

c. Depravarea totală a omului. După fiecare izbăvire, „după moartea judecătorului, se stricau din nou, mai mult decît părinții lor" (2:19). Societatea individualistă și-a dovedit caracterul inadecvat deoarece, prin natura sa, omul merge în mod inevitabil spre rău (17:6). Israel a avut nevoie de un rege, de un asemenea rege care să împlinească voia supremă a lui Dumnezeu (*cf.* 8:23; 9:6, 56). Autorul cărții Judecătorilor a fost unul dintre primii istorici adevărați ai civilizației, un om care nu a relatat doar evenimentele, ci care a interpretat faptele pe baza unei filozofii a istoriei pe care o prezintă explicit. În ce privește validitatea permanentă a filozofiei sale deuteronomice despre retribuție, trebuie să admitem că în vremurile acelea de început, cînd revelația era mai limitată, providența acționa în moduri mai vizibile decît în zilele noastre. Dar principiile lui fundamentale rămîn în permanență valabile: națiunea care păcătuiește va fi pedepsită, cine se căiește de păcat va fi izbăvit, și *toate sistemele create de oameni trebuie să falimenteze* în ultimă instanță. Singura speranță valabilă a istoriei este legată de venirea lui Cristos, Regele nostru.

BIBLIOGRAFIE. G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*, 1974, p. 274-279; A. E. Cundall și L. Morris, *Judges-Ruth, TOTC*, 1968; G. Fohrer, *Joshua-Judges*, 1931; R. K. Harrison, *IOT*, 1968, p. 680-694; J. D. Martin, *The Book of Judges, CBC*, 1975; J. B. Payne, „Chronology of the Old Testament", *ZPEB*, 1, p. 833-836; *idem, An Outline of Hebrew History*, 1954, p. 78-91; John H. Raven, *The History of the Religion of Israel*, 1933, p. 156-202; L. T. Wood, „Date of the Exodus", p. 66-87 în J. B. Payne (ed.), *New Perspectives on the Old Testament*, 1970.

J.B.P.

JUDECĂȚII, VALEA. „Valea judecății", menționată în Ioel 3:13 ca locul unde Dumnezeu judecă popoarele, este numită de asemenea „Valea lui Iosafat" (v. 2, 12). V. 16 sugerează că este aproape de Sion, dar așa cum Amos. 1:2 arată această expresie ar putea să fie o formulă profetică și nu o localizare. „Iosafat", care înseamnă „Iahve judecă", poate să fie un nume simbolic și nu topografic. 2 Cron. 20 explică simbolismul: în valea Beraca, la 24 km S de Ierusalim, regele Iosafat a fost martor la victoria lui Iahve asupra popoarelor păgîne, o miniatură a Zilei lui Iahve. Totuși, începînd din secolul al 4-lea d.Cr. „valea lui Iosafat" este numele dat văii dintre Muntele Templului și Muntele Măslinilor.

J.A.M.

JUG. Cuvîntul acesta redă mai mulți termeni ebr. și gr. folosiți fie în sens literal pentru jugul de lemn la care sînt înjugate două animale (de obicei boi), fie în sens metaforic, pentru a descrie supunerea unui om față de altul. Cuvintele sînt *môṭ* (Naum 1:13) și *môṭâ* (Is. 58:6; Ier. 27:2, etc.), „bară"; *'ōl* (Gen. 27:40; Plîn.

1:14, etc.), „jug"; *semed* (1 Sam. 11:7; Iov 1:3, etc.), „jug pentru boi"; *zeugos* (Luca 14:19), „o pereche"; *zygos* (Mat. 11:29; 1 Tim. 6:1, etc.), „jug", „cumpănă" (*AGRICULTURĂ).

În 2 Cor. 6:14 Pavel folosește termenul *heterozygeō*, „a fi prins în jug cu cineva de alt fel". Cu privire la „tovarăș de jug" din Filip. 4:3, vezi *TOVARĂȘ DE JUG. J.D.D.

JURĂMINTE (ebr. *šᵉbû'â* și *'ālâ*; gr. *horkos*). Termenul ebr. *'ālâ* este înrudit cu un verb al cărui înțeles de bază este „a rosti un blestem condițional" sau un *blestem asupra unei persoane care nu este încă identificată (*TDOT* 1, p. 261-266). Un exemplu clar este găsit în 1 Sam. 14:24, unde jurămîntul este formulat în felul următor: „Blestemat să fie omul care va mînca pîine pînă seara, pînă mă voi răzbuna pe vrăjmașii mei". În cazul acesta jurămîntul a avut ca scop să întărească o poruncă (*cf.* Gen. 24:41). Jurăminte similare puteau fi folosite în procedurile legale, cînd o dispută nu putea fi soluționată pe căile obișnuite (1 Împ. 8:31; 2 Cron. 6:22) și ele făceau parte din tratate și legăminte (Gen. 26:28; Ezec. 16:59; 17:13-19; Osea 10:4), așa cum se știe în prezent din textele antice din Orientul Apropiat (de ex. *ANET*, p. 201, 205, 538-541, 659-660; *cf.* D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the OT Prophets*, 1964). Contrar cu ceea ce se susține adesea, un asemenea blestem nu era irevocabil (*cf.* 1 Sam. 14:45; vezi și Jud. 17:1-2), iar puterea nu și-o datora vreunei puteri magice inerentă în cuvintele rostite, ci se datora răspunsului suveran al lui Dumnezeu (1 Împ. 8:31 ș.urm.; *cf.* A. C. Thiselton, *JTS* s.n. 25, 1974, p. 283-299, în special 295 ș.urm.). În alte referiri la jurăminte în VT, unde cuvîntul ebr. este *šᵉbû'â*, nu este cert că era implicat întotdeauna un blestem de felul acesta, deși se putea să fie Jud. 21:28). În multe cazuri ar fi mai potrivit să traducem „promisiune solemnă" (*cf.* *THAT*, 2, p. 858-859).

Au fost adoptate diferite mijloace (Gen. 24:2; Deut. 32:40) și formule (Gen. 31:50; Num. 5:22; Jud. 8:19; 2 Împ. 2:2; Ier. 42:5; Mat. 5:34-36; 23:16) pentru luarea jurămintelor. Adeseori efectele nefaste ale neîmplinirii jurămîntului nu erau exprimate (2 Sam. 3:9, vezi însă Ier. 29:22).

Seriozitatea jurămintelor este subliniată în legile lui Moise (Exod. 20:7; Lev. 19:12). Israeliților li s-a interzis să jure pe zeii falși (Ier. 12:16; Amos 8:14). Din cuvintele lui Ezechiel s-ar înțelege că jurămîntul fals putea fi pedepsit cu moartea (17:16 ș.urm.), dar în lege pentru mărturia falsă depusă de un martor și pentru tăgăduirea unui jurămînt cu privire la un lucru găsit sau primit (Lev. 5:1-4; 6:1-3), se putea face ispășire cu o jertfă pentru păcat (Lev. 5:5 ș.urm.; 6:4 ș.urm.).

Cristos ne-a învățat că jurămintele crează obligația de a le împlini (Mat. 5:33). Conversația cotidiană a creștinului trebuie să fie la fel de sacră ca și jurămintele sale. Lor nu le este permis să aibă două standarde pentru adevăr, cum au făcut unii evrei care au introdus o scară variabilă de valori cu privire la jurăminte. În Împărăția lui Dumnezeu jurămintele nu vor mai fi necesare (Mat. 5:34-37). Cristos Însuși a acceptat un jurămînt (Mat. 26:63 ș.urm.), iar Pavel a făcut de asemenea un jurămînt (2 Cor. 1:23; Gal. 1:20).

Scriptura mărturisește de asemenea că Dumnezeu S-a legat printr-un jurămînt (Evr. 6:13-18). Ceea ce S-a legat Domnul Însuși să facă constituie promisiunile Sale pentru poporul legămîntului Său: de ex., *promisiunile Sale pentru Patriarhi* (Gen. 50:24), pentru dinastia lui David (Ps. 89:19-37, 49), pentru Preotul-Rege Mesianic (Ps. 110:1-4). Garantul tuturor acestor promisiuni este Isus Cristos în care își găsesc împlinirea (2 Cor. 1:19 ș.urm.; *cf.* Is. 65:16). Prin venirea Sa Isus Cristos a împlinit jurămintele făcute în vechime de Dumnezeu Patriarhilor (Luca 1:68-73; 2:6-14), lui David (Fapt. 2:30) și preotului-rege din VT (Evr. 7:20 ș.urm., 28).

BIBLIOGRAFIE. *TWBR*, p. 159 ș.urm.; M. R. Lehmann, *ZAW* 81, 1969, p. 74-92; *THAT*, 2, p. 855-863.

J.G.S.S.T.
G.I.D.

JUSTIFICARE.

I. Înțelesul cuvîntului

„A justifica" (ebr. *ṣāḏaq*; gr. (LXX și NT), *dikaioō*) este un termen juridic și înseamnă „a achita", „a declara drept (îndreptățit)", fiind opus cu „a condamna" (cf. Deut. 25:1; Prov. 17:15; Rom. 8:33). Justificarea este acțiunea unui judecător. Așadar, din punctul de vedere al părții în litigiu, „a fi justificat" înseamnă „a primi verdictul (favorabil)" (Is. 43:9, 26).

În Scriptură Dumnezeu este „Judecătorul întregului pămînt" (Gen. 18:25) și relațiile Sale cu oamenii sînt descrise întotdeauna în termeni legali. Îndreptățirea, adică, conformarea față de legea Sa, este lucrul pe care-l cere El oamenilor, și El Își arată îndreptățirea (neprihănirea) ca Judecător prin faptul că Se răzbună pe cei care nu o împlinesc (*cf.* Ps. 7:11; Is. 5:16; 10:22; Fapt. 17:31; Rom. 2:5; 3:5 ș.urm.). Nu există nici o speranță pentru un om dacă verdictul lui Dumnezeu este împotriva lui.

Întrucît Dumnezeu este Împărat, ideea că El justifică pe oameni poate avea atît un aspect executiv cît și unul juridic. Ca Împărat ideal în Israel, El nu numai că va da un verdict în favoarea celui acuzat, ci va și pune în practică verdictul prin faptul că va arăta favoare față de el și îl va reabilita public. Verbul „a justifica" se poate concentra asupra oricăruia dintre aspectele acțiunii lui Dumnezeu. De exemplu, justificarea Israelului și a Robului Domnului, descrisă în Is. 45:25; 50:8, este o reabilitare publică prin schimbarea soartei lor. Justificarea păcătoșilor despre care vorbește Pavel, însă, înseamnă doar darea unui verdict favorabil. Pavel crede desigur că Dumnezeu dă o favoare celui pe care l-a achitat, dar el folosește alți termeni pentru a descrie lucrul aesta (adoptare, înfiere, etc.).

Termenul „a justifica" este folosit de asemenea pentru atribuirea îndreptățirii în contexte nejuridice. Se spune că oamenii Îl justifică pe Dumnezeu prin faptul că declară că El este drept (Luca 7:29; *cf.* Rom. 3:4, care citează Ps. 51:4) și se justifică pe ei înșiși cînd se declară drepți (Iov 32:3; Luca 10:29; 16:15). În mod ironic ni se spune că Ierusalimul a „justificat" Sodoma și Samaria prin faptul că a păcătuit mai mult decît aceste cetăți! (Ezec. 16:51) Diateza pasivă poate indica faptul de a fi reabilitat prin evenimente care înlătură suspiciunea, critica și neîncrederea (Mat. 11:19; Luca 7:35; 1 Tim. 3:16; *cf.* Iac. 2:21, 24 ș.urm., pentru care vezi mai jos).

Lipsește sprijinul lingvistic pentru părerea lui Ioan Hrisostom, Augustin și Conciliul din Trent că atunci *cînd Pavel și Iacov* vorbesc despre justificare ei se referă atît la lucrarea lui Dumnezeu de a face pe om neprihănit (îndreptățit) prin înnoirea lăuntrică, cît și la considerarea omului ca neprihănit (îndreptățit) prin iertarea păcatelor. Iacov se pare că nu se referă la niciunul dintre aceste aspecte. Pavel se pare că se referă numai la al doilea. Termenii săi sinonimi pentru „a justifica" sînt „a socoti neprihănit (îndreptățit)", „a șterge păcatele", „a nu ține în socoteală păcatul" (vezi Rom. 4:5-8) - expresii care nu redau ideea de transformare interioară, ci ideea de conferire a unui statut legal și de anulare a unei culpabilități legale. Pavel consideră că justificarea este o judecată pronunțată asupra omului, nu o lucrare făcută în lăuntrul omului. *Cele două lucruri se îmbină desigur, dar sînt totuși* distincte.

II. Justificarea în scrierile lui Pavel

Din cel 39 de texte în care apare verbul „a justifica" în NT, 29 sînt în Epistolele lui Pavel sau în cuvîntările sale; tot în scrierile lui Pavel apar și cele două texte care conțin substantivul corespunzător, *dikaiosis* (Rom. 4:25; 5:18). Aceasta reflectă faptul că Pavel este singurul dintre scriitorii NT care face din justificare un concept fundamental pentru soteriologia sa.

Pavel înțelege prin justificare *actul prin care Dumnezeu șterge păcatele oamenilor vinovați și îi socotește îndreptățiți, fără plată, prin harul Său, prin credința în Cristos, nu pe temeiul faptelor lor bune, ci pe temeiul respectării reprezentative a legii și pe temeiul vărsării sîngelui răscumpărător al lui Isus Cristos în locul lor.* (Pentru unele părți ale acestei definiții, vezi Rom. 3:23-26; 4:5-8; 5:18 ș.urm.). Doctrina lui Pavel despre justificare este modul său caracteristic de a formula adevărul central al Evangheliei, că Dumnezeu îi iartă pe păcătoși. Din punct de vedere teologic este cea mai bine dezvoltată exprimare a acestui adevăr în NT.

În Romani Pavel prezintă Evanghelia ca fiind dezvăluirea „neprihănirii (îndreptățirii) lui Dumnezeu" (1:17). Această expresie se dovedește a avea un dublu sens: **1** - se referă la poziția de neprihănire (îndreptățire) a omului, pe care Dumnezeu o conferă gratuit prin Cristos credincioșilor care cred („darul neprihănirii (îndreptățirii)", Rom. 5:17; *cf.* 3:21 ș.urm.; 9:30; 10:3-10; 2 Cor. 5:21; Filip. 3:9); **2** - se referă la modul în care Evanghelia revelează că Dumnezeu face ceea ce este drept - nu numai prin judecarea celor nelegiuiți așa cum merită (2:5; 3:5 ș.urm.) ci și prin respectarea promisiunii Sale de a trimite mîntuirea la Israel (3:4 ș.urm.) și prin justificarea păcătoșilor în așa fel încît să fie întrunite propriile Sale criterii judiciare cu privire la ei (3:25 ș.urm.). Prin urmare „neprihănirea (îndreptățirea) lui Dumnezeu" este un termen predominant juridic, indicînd lucrarea milostivă a lui Dumnezeu de a acorda păcătoșilor vinovați o justificare justificată, achitîndu-i în tribunalul cerului fără a prejudicia dreptatea Sa de Judecător al lor.

Mulți cercetători din zilele noastre găsesc originea acestei expresii în cîteva pasaje din Is. 40 ș.urm. și din psalmi în care „neprihănirea (îndreptățirea)" lui Dumnezeu și „mîntuirea" apar ca termeni echivalenți (Is. 45:8, *cf.* v. 19-25; 46:13; 51:3-6; Ps. 98:2, etc.). S-ar putea să fie așa, dar întrucît Pavel nu citează nicăieri aceste versete, nu se poate dovedi legătura. Trebuie să ne aducem aminte că motivul pentru care aceste texte afirmă că reabilitarea de către Dumnezeu a poporului Său asuprit este „neprihănirea (îndreptățirea)" Sa este că lucrul acesta este o acțiune a credincioșiei Sale față de legămîntul pe care li l-a promis; în timp ce Epistola către Romani se ocupă în principal cu justificarea de către Dumnezeu a păgînilor, care nu au fost poporul Său și cărora El nu le-a promis nimic (*cf.* 9:24 ș.urm.; 10:19 ș.urm.) - o situație foarte diferită.

E. Kasemann și alții afirmă că neprihănirea lui Dumnezeu în scrierile lui *Pavel poate fi explicată ca* exercitarea milostivă a puterii prin care Dumnezeu rămîne credincios atît față de poporul legămîntului Său (prin împlinirea promisiunii de a-i mîntui) cît și față de creația înrobită (prin restaurarea domniei Sale asupra ei). Amîndouă ideile aparțin lui Pavel, dar este îndoielnic dacă (așa cum se argumentează) *„neprihănirea (îndreptățirea)"* din Rom. *3:25-26* și *„neprihănit (îndreptățit)"* în v. 26 indică numai credincioșia milostivă care mîntuie pe cei în nevoie și nu retribuirea juridică (*cf.* 2:5; 3:5) pentru mîntuirea celor vinovați prin faptul că retribuirea este abătută asupra Celui pregătit să fie o *jertfă de ispășire. Această ultimă exegeză se potrivește mai bine cu desfășurarea ideilor; prima exegeză nu poate explica de ce conjuncția „și" apare în expresia „să fie neprihănit și să socotească neprihănit", deoarece în aceste cuvinte este o singură idee, nu două.

S-a ridicat întrebarea dacă nu cumva doctrina lui Pavel despre justificarea prin credință, fără fapte, este doar un mijloc controversat, elaborat doar ca o armă împotriva iudaizatorilor. Dar faptele următoare arată că a fost mai mult decît atît.

1. Este evident că Epistola către *Romani trebuie citită ca o prezentare completă a Evangheliei lui Pavel, avînd ca și sprijin doctrina justificării.

2. În trei locuri Pavel scrie în termeni personali despre convingerile sale care l-au făcut să fie misionar și toate acestea sînt exprimate în termenii justificării (Gal. 12:15-21; 2 Cor. 5:16-21; Fil. 3:4-14). În Rom. 7:7 ș.urm. Pavel descrie nevoia sa personală după Cristos în termenii condamnării dată de lege - o nevoie pe care o poate satisface numai sentința justificatoare dată de Dumnezeu în Cristos (*cf.* Rom. 8:1 ș.urm.; Gal. 3:19-4:7). Este evident că religia personală a lui Pavel și-a avut rădăcinile în cunoașterea justificării sale.

3. Pavel consideră că justificarea este actul fundamental de binecuvîntare al lui Dumnezeu, deoarece ne salvează de trecut și ne asigură viitorul. Pe de-o parte înseamnă iertare și sfîrșitul ostilității între Dumnezeu și noi (Fapt. 13:39; Rom. 4:6 ș.urm.; 5:9 ș.urm.). Pe de altă parte înseamnă acceptare și dreptul de a primi toate binecuvîntările promise celui neprihănit, o idee pe care Pavel o dezvoltă prin legarea justificării de înfiere și de moștenire (Gal. 4:4 ș.urm.; Rom. 8:14 ș.urm.). Ambele aspecte apar în Rom. 5:1-2, unde Pavel spune că justificarea aduce atît pace cu Dumnezeu (deoarece păcatele sînt șterse) cît și speranța gloriei lui Dumnezeu (deoarece păcătosul este acceptat ca neprihănit (îndreptățit)). Această speranță este o certitudine, deoarece justificarea are o semnificație escatologică. Judecata zilei de pe urmă este adusă în prezent, ca un verdict final și ireversibil. În consecință *omul justificat poate fi sigur că nimic* nu-l va separa de dragostea Dumnezeului său (Rom. 8:33-39; *cf.* 5:9). Glorificarea lui este certă (Rom. 8:30). Judecata viitoare înaintea scaunului de judecată al lui Cristos (Rom. 14:10 ș.urm.; 2 Cor. 5:10) îl poate priva de anumite *răsplătiri particulare* (1 Cor. 3:15), dar nu și de poziția sa de persoană justificată.

4. Doctrina lui Pavel despre mîntuire are ca și punct principal de referință justificarea. Crezul său cu privire la justificare este izvorul din care curge concepția lui despre creștinism ca religie a harului și credinței, în care ne-evreii (Neamurile) și evreii sînt pe picior de egalitate (Rom. 1:16; 3:29 ș.urm.; Gal. 3:8-14, 28 ș.urm., etc.). El explică în termenii justificării harul (Rom. 3:24; 4:4 ș.urm., 16), semnificația mîntuitoare a ascultării lui Cristos și a morții Lui (Rom. 3:24 ș.urm.; 5:16 ș.urm.), revelația dragostei lui Dumnezeu la cruce (Rom. 5:5-9), semnificația răscumpărării (Rom. 3:24; Gal. 3:13; Efes. 1:7) și a împăcării (2 Cor. 5:18 ș.urm.), legămîntul relației (Gal. 3:15 ș.urm.), credința (Rom. 4:23 ș.urm.; 10:8 ș.urm.), unirea cu Cristos (Rom. 8:1; Gal. 2:17), adoptarea și darul Duhului (Gal. 4:6-8; Rom. 8:10, *cf.* v. 15) și siguranța creștină (Rom. 5:1-11; 8:33 ș.urm.). Pavel explică în termenii justificării toate sugestiile, prorociile și cazurile de mîntuire din VT (Rom. 1:17; Gal. 3:11, care citează Hab. 2:4; Rom. 3:21; 4:3-8, care citează Gen. 15:6; Ps. 32:1 ș.urm.; Rom. 9:22-10:21, citează Osea 2:23; 1:10; Is. 8:14; Ioel 2:32; Is. 65:1, etc.; Rom. 11:26 ș.urm., citează Is. 59:20 ș.urm.; Gal. 3:8, citează Gen. 12:3; Gal. 4:21 ș.urm., citează Gen. 21:10; etc.).

5. Justificarea este cheia filozofiei istoriei lui Pavel. El susține că scopul atotcuprinzător al lui Dumnezeu în conducerea istoriei lumii de la Căderea în păcat a fost să-i conducă pe păcătoși la credința care justifică.

Pavel ne spune că Dumnezeu tratează omenirea prin doi oameni reprezentativi: „primul Adam" și „omul al doilea", care este „ultimul Adam", Isus Cristos (1 Cor. 15:45 ș.urm.; Rom. 5:12 ș.urm.). Primul om, prin neascultare, a adus condamnare și moarte asupra întregii rase umane; omul al doilea, prin ascultarea sa, a devenit autorul justificării și vieții pentru toți cei care au credință (Rom. 5:16 ș.urm.).

De cînd a căzut Adam în păcat, moartea a domnit în mod universal, deși păcatul încă nu era cunoscut clar (Rom. 5:12 ș.urm.). Dar Dumnezeu a făcut un legămînt cu Avraam și cu familia sa, justificîndu-l pe Avraam prin credința sa și promițînd că prin sămînța lui Avraam (adică, prin unul dintre urmașii lui) aveau să fie binecuvîntate (adică, justificate) toate popoarele pămîntului (Gal. 3:6-9, 16; Rom. 4:3, 9-22). După aceea, prin Moise, Dumnezeu a revelat legea Sa familiei lui Avraam. Legea nu a fost destinată să dea mîntuire, ci cunoașterea păcatului. Prin detectarea și provocarea călcărilor de lege, legea trebuia să-i învețe pe israeliți că au nevoie de justificare, legea fînd astfel un *paidagōgos* (sclavul casei care ducea pe copii la școală) care să-i conducă la Cristos (Gal. 3:19-24; Rom. 3:20; 5:20; 7:5, 7-13). Această epocă de educație divină pregătitoare a ținut pînă la venirea lui Cristos (Gal. 3:23-25; 4:1-5).

Efectul lucrării lui Cristos a fost să abolească bariera exclusivismului pe care posedarea legii și promisiunii de către Israel a ridicat-o între evreu și ne-evreu (Efes. 2:14 ș.urm.). Acum justificarea prin credință, prin Cristos, putea fi predicată atît evreilor cît și Neamurilor, fără nici o deosebire, deoarece în Cristos toți credincioșii au fost făcuți copii ai lui Avraam și au devenit copii ai lui Dumnezeu și moștenitori ai legămîntului (Gal. 3:26-29). Din nefericire, mulți evrei s-au dovedit legaliști în această situație; ei au căutat să obțină o îndreptățire proprie prin faptele legii și nu au vrut să creadă că credința în Dumnezeu a fost calea stabilită de Dumnezeu pentru a obține neprihănirea (îndreptățirea) (Rom. 9:30; 10:21). De aceea multe „ramuri naturale" au fost tăiate din măslinul comunității legămîntului istoric (Rom. 11:16 ș.urm.), iar biserica era alcătuită în prezent în cea mai mare parte din ne-evrei; dar exista speranța că o rămășiță aleasă din Israelul căzut, provocată de îndurarea arătată ne-evreilor care nu o meritau, aveau să se întoarcă la credință și aveau să găsească în cele din urmă iertarea păcatelor (Rom. 11:23-32). Astfel, atît evreii cît și ne-evreii aveau să fie „mîntuiți, nu prin faptele și eforturile lor, ci prin harul gratuit al lui Dumnezeu care îi justifică pe cei neascultători și neevlavioși; și toată gloria mîntuirii va fi numai a lui Dumnezeu (Rom. 11:30-36).

Aceste considerente arată poziția centrală pe care o deține justificarea în concepția teologică și religioasă a lui Pavel.

III. Temeiul justificării

În felul în care este prezentată de Pavel în Romani, doctrina justificării pare să ridice o problemă de teodicee. Cadrul ei, prezentat în 1:18-3:20, este solidaritatea omenirii în păcat și inevitabilitatea judecății. În 2:5-16 Pavel expune doctrina sa despre ziua judecății. El spune că principiul de judecată va fi retribuirea „fiecărui om potrivit cu faptele sale" (v. 6). Standardul judecății va fi legea lui Dumnezeu, în forma cea mai înaltă pe care o cunosc oamenii (dacă nu este legea lui Moise, atunci este legea conștiinței, v. 12-15). Dovezile vor fi „lucrurile ascunse ale oamenilor" (v. 16). Numai cei care țin legea pot spera să fie justificați (v. 7, 10, 12 ș.urm.). Dar nu există nici un om care să țină legea. Nici unul nu este neprihănit; toți au păcătuit (3:9 ș.urm.). Așadar, viitorul rezervă o condamnare universală, atît pentru evreu cît și pentru ne-evreu, deoarece un evreu care calcă legea nu este acceptat de Dumnezeu mai ușor decît oricine altcineva (2:17-27). Se pare că toți sînt condamnați. „Nimeni nu va fi socotit neprihănit înaintea Lui, prin faptele legii" (3:20, un ecou din Ps. 143:2).

Dar acum Pavel proclamă justificarea prezentă a păcătoșilor care cred (3:21 ș.urm.). Dumnezeu atribuie neprihănire celor nelegiuiți și justifică pe cei lipsiți de evlavie (3:23 ș.urm.; 4:5 ș.urm.). Caracterul (deliberat?) paradoxal al ultimei expresii este amplificat de faptul că tocmai aceste cuvinte grecești sînt folosite în traducerea LXX a textului din Exod. 23:7 („Nu voi justifica pe cel rău" (nu voi ierta pe cel vinovat)) și Is. 5:22 ș.urm. („Vai de cei ... care justifică pe cel rău") (Vai de cei... care scot cu fața curată pe cel vinovată). Se pune întrebarea: Pe ce temei poate justifica Dumnezeu pe cei păcătoși fără să compromită propria Sa justiție ca Judecător?

Pavel susține că Dumnezeu justifică pe păcătoși pe un temei drept: anume, pe baza faptului că Isus Cristos, acționînd în locul lor, a satisfăcut cerințele legii lui Dumnezeu pentru ei. El a fost „născut sub lege" (Gal. 4:4), ca să împlinească preceptele legii și ca să poarte pedeapsa legii în locul lor. Prin *„sîngele" Său (adică, prin moartea Sa) El a șters păcatele lor (Rom. 3:25; 5:9). Prin ascultarea Sa de Dumnezeu El a obținut pentru toți urmașii Săi statutul de păzitori ai legii (Rom. 5:19). El a devenit „ascultător pînă la moarte" (Filip. 2:8); viața Lui de neprihănire a culminat cu moartea Sa pentru cei păcătoși, luînd asupra

Sa blestemul penal al legii (Gal. 3:13; *cf.* Is. 53:4-12). Păcatele poporului său au fost judecate și ispășite în persoana Sa, pe cruce. Prin acest „act unic de îndreptățire" - viața Lui fără păcat și moartea Lui - „a venit pentru toți oamenii o hotărîre de neprihănire care dă viața" (Rom. 5:18). Astfel credincioșii devin „neprihănirea (îndreptățirea) lui Dumnezeu" în și prin El, care „n-a cunoscut păcat" personal, dar care a „fost făcut păcat" (a fost tratat ca păcătos și a fost judecat) în mod reprezentativ, în locul lor (2 Cor. 5:21). Astfel, Pavel vorbește despre „Cristos Isus pe care Dumnezeu L-a făcut... neprihănirea (îndreptățirea) noastră" (1 Cor. 1:30). Aceasta a fost ideea exprimată în teologia protestantă mai veche prin expresia „imputarea neprihănirii lui Cristos". Expresia nu este găsită în scrierile lui Pavel, dar conținutul ei este întîlnit. Ideea pe care o scoate în relief este că oamenii credincioși sînt îndreptățiți înaintea lui Dumnezeu (Rom. 5:19) prin admiterea lor de a fi părtași la statutul de acceptare pe care îl deține Cristos. Cu alte cuvinte, Dumnezeu îi tratează potrivit cu meritele lui Cristos. Nu este nimic arbitrar sau artificial în aceasta, deoarece Dumnezeu recunoaște existența unei uniri reale între ei și Cristos prin solidaritatea legămîntului. În ce-l privește pe Pavel, unirea cu Cristos nu este fictivă, ci o realitate - de fapt este realitatea cea mai fundamentală a creștinismului; doctrina sa despre justificare este doar primul pas în analizarea sensului acestei uniri. Așa se face că păcătoșii sînt justificați „în Cristos" (Gal. 2:17; 2 Cor. 5:21). Dumnezeu îi socotește îndreptățiți, nu pentru că îi consideră că au respectat legea Sa în mod personal (aceasta ar însemna o judecată falsă), ci pentru că El îi consideră că sînt „în" Cel care a respectat legea lui Dumnezeu în mod reprezentativ (aceasta este o judecată corectă).

Prin urmare, atunci cînd Dumnezeu îi justifică pe păcătoși pe temeiul ascultării și morții lui Cristos, El acționează drept. Această metodă de justificare nu compromite nicidecum îndreptățirea juridică a lui Dumnezeu, ci o arată. Ea este menită „să arate neprihănirea Lui, căci trecuse cu vederea păcatele dinainte (adică, din vremea VT), în vremea îndelungei răbdări a lui Dumnezeu; pentru ca, în vremea de acum, să-Și arate neprihănirea Lui în așa fel încît să fie neprihănit și totuși să socotească neprihănit pe cel ce crede în Isus" (Rom. 3:25 ș.urm.). Cuvintele cheie sînt repetate pentru a sublinia ideea, deoarece este de importanță crucială. Evanghelia care proclamă aparenta violare de către Dumnezeu a justiției Sale revelează de fapt justiția Lui. Prin metoda Sa de justificare a păcătoșilor, Dumnezeu (într-un alt sens) Se justifică pe Sine, deoarece prin rînduirea lui Cristos ca jertfă de ispășire pentru păcate, în care păcatul omenesc a fost judecat și pedepsit așa cum merita, Dumnezeu a revelat temeiul drept, pe baza căruia a putut să-i ierte și să-i accepte pe păcătoșii care au crezut în vremurile VT (așa cum a și făcut: *cf.* Ps. 130:3 ș.urm.), nu mai prejos decît în era creștină.

IV. Mijloacele justificării

Credința în Cristos, spune Pavel, este mijlocul prin care este primită îndreptățirea și prin care este acordată justificarea. Păcătoșii sînt justificați „de" sau „prin" credință (gr. *pistei, dia* sau *ek pisteos*). Pavel nu consideră credința ca fiind temeiul justificării. Dacă ar fi așa, ar fi o faptă meritorie și Pavel nu ar putea spune despre credincios că este unul care „nu lucrează" (Rom. 4:5); nici nu ar putea spune că mîntuirea prin credință se bazează pe har (v. 16), deoarece harul exclude în mod absolut faptele (Rom. 11:6). Pavel citează cazul lui Avraam, care „a crezut pe Dumnezeu și lucrul acesta i s-a socotit ca neprihănire (îndreptățire)" pentru a dovedi că omul este justificat prin credință, fără fapte (Rom. 4:3 ș.urm.; Gal. 3:6; citează Gen.15:6). În Rom. 4:5, 9 (*cf.* v. 22, 24), Pavel se referă la textul din Genesa arătînd că în cazul lui Avraam credința i-a fost „socotită ca neprihănire (îndreptățire)". Ceea ce vrea să spună prin aceasta, însă, așa cum arată contextul, este că credința lui Avraam - bazarea din toată inima pe promisiunea lui Dumnezeu (v. 18 ș.urm.) - a fost ocazia și mijlocul prin care a fost justificat. Expresia „socotit *eis* neprihănire (îndreptățire)" ar putea însemna „ca" (prin echivalență reală sau pe baza unei metode arbitrare de calcul), sau „avînd în vedere", „conducînd la", „avînd ca rezultat". Ultima alternativă este corectă. Pavel nu sugerează că credința, privită fie ca îndreptățire (neprihănire) - reală sau incompletă - fie ca un substitut pentru îndreptățire, este temeiul justificării; Rom. 4 nu se ocupă cu *temeiul* justificării, ci numai cu mijloacele obținerii ei.

V. Pavel și Iacov

Pe baza presupunerii că Iac. 2:14-16 ne învață că Dumnezeu îi acceptă pe oameni pe temeiul dublu al credinței și al faptelor, unii au crezut că Iacov contrazice în mod deliberat învățătura lui Pavel despre justificarea prin credință fără fapte, presupunînd că este antinomiană (*cf.* Rom. 3:8). Dar dacă interpretăm astfel, înseamnă că nu am înțeles ideea lui Iacov. Trebuie să ne aducem aminte că Pavel este singurul scriitor din NT care folosește termenul „justificare" ca și termen consacrat care definește acțiunea lui Dumnezeu de acceptare a oamenilor atunci cînd cred. Cînd Iacov vorbește despre „a fi justificat", se pare că el folosește cuvîntul în sensul mai general de reabilitare, sau de a fi dovedit drept înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor, în opoziție cu posibila îndoială a omului de a fi fost cu adevărat ce a declarat că este (*cf.* folosirea în Mat. 11:19). Pentru ca un om să fie justificat în sensul acesta trebuie să se dovedească faptul că este un credioncios adevărat, unul care va demonstra credința sa prin acțiune. Această justificare este, de fapt, o manifestare a justificării de care se ocupă Pavel. Iacov citează Gen. 15:6 pentru același scop ca și Pavel - ca să arate că Avraam a fost acceptat pe baza credinței. Dar acum, argumentează el, această afirmație a fost „împlinită" (confirmată, dovedită adevărată, și adusă la împlinirea hotărîtă prin evenimente) 30 de ani mai tîrziu, cînd „Avraam a fost socotit neprihănit prin fapte, cînd a adus pe fiul său Isaac jertfă pe altar" (v. 21). Prin aceasta a fost credința lui „făcută desăvîrșită", adică, a fost exprimată în acțiuni corespunzătoare; în felul acesta el a fost dovedit a fi un adevărat credincios. Cazul lui Rahav este paralel (v. 25). Ideea lui Iacov în acest paragraf este pur și simplu că „credința", adică, simpla acceptare a doctrinei corecte, așa cum o au diavolii (v. 19), neînsoțită de fapte bune, nu constituie un temei suficient pentru a deduce că un om este mîntuit. Pavel ar fi fost cu totul de acord cu această afirmație (*cf.* 1 Cor. 6:9; Efes. 5:5 ș.urm.; Tit 1:16).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; G. Quell și G. Schrenk în *TDNT* 2, p. 174-225; Klein în *IDBS*, p. 750-752; com-

entarii despre Romani: în special C. Hodge[2], 1864; C. E. B. Cranfield, *ICC*, 1, 1976; A. Nygren, E.T. 1952; și despre Galateni: în special J. B. Lightfoot[10], 1890; E. D. Burton, *ICC*, 1921; J. Buchanan, *The Doctrine of Justification*, 1867; C. Hodge, *Systematic Theology*, 1874, 3, p. 114-212; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 1946; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1955; K. Barth, *Church Dogmatics*, 4.1, E.T. 1956, p. 514-642; A. Richardson, *Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, p. 232 ș.urm.; J. Murray, *Romans 1-8*, 1959, p. 336-362; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, 1972; H. Seebass, C. Brown, *NIDNTT* 3, p. 352-377. J.I.P.

Finalul volumului I

LABAN (ebr. *la̱ban*, „alb"). **1.** Un urmaș al lui Nahor, fratele lui Avraam (Gen. 22:20-23), fiul lui Betuel (Gen. 28:5), fratele lui Rebeca (Gen. 24:47 ș.urm.) și unchiul și socrul lui Iacov (Gen. 27:43; 28:2). Ramura familiei lui Laban a rămas în Haran, dar afinitatea etnică strînsă a fost menținută atît prin Isaac cît și prin Iacov, care și-au găsit soțiile acolo. Totuși, există diferențe remarcabile între grupurile din Haran și Palestina. Laban este descris ca un „arameu" (Gen. 28:5; 31:20), vorbea aramaica (Gen. 31:47), practica obiceiuri de căsătorie necunoscute lui Iacov (Gen. 29:26) și se închina altor zei (Gen. 31:19 ș.urm.; *cf.* v. 53), deși recunoștea activitatea lui Iahve (Gen. 24:50-51). Deși a fost generos în ospitalitatea sa, principalele caracteristici ale lui Laban au fost duplicitatea și egoismul, așa cum a dovedit în relațiile sale cu Iacov. Profitînd de dragostea lui Iacov pentru Rahela, el l-a făcut să lucreze 14 ani pentru soția sa, deși Iacov a răspuns cu propriile sale șiretlicuri (Gen. 29-30). Cînd Iacov a plecat în cele din urmă spre Palestina, Laban - fiind avertizat într-un vis să nu-i facă nici un rău - a făcut un legămînt sau un tratat cu Iacov (Gen. 31:44-54). Laban a fost potolit în final, dar nu de șiretlicurile lui Iacov, ci de harul atotcuprinzător al lui Dumnezeu. Anterior, Laban, și nu Betuel, a fost acela care a aranjat căsătoria lui Rebeca (Gen. 24:50 ș.urm.), deși nu este nevoie să presupunem că a uzurpat autoritatea tatălui (*cf.* Gen. 31:18-28).

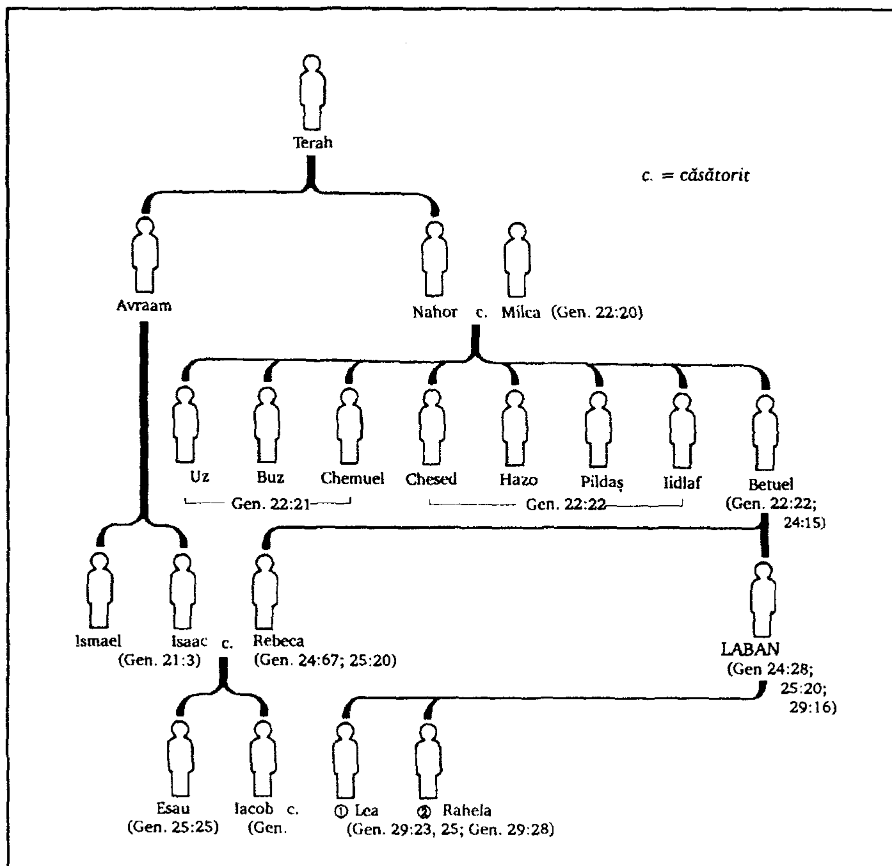
BIBLIOGRAFIE. D. Daube și R. Yaron, *JSS* 1, 1956, p. 60-62; M. Greenberg, *JBL* 81, 1962, p. 239-248.

2. Un loc necunoscut (Deut. 1:1), probabil în cîmpiile Moabului; ș-ar putea să fie identificat cu *Libna, un loc de popas în pustie (Num. 33:20-21).

M.J.S.

LACHIS (ebr. *lāḵîš*, LXX *Lachis*). O cetate fortificată mare, identificată în prezent cu Tell ed-Duweir la 40 km SV de Ierusalim. Acest loc a fost excavat de Expediția arheologică Wellcome-Marston în 1932-1938 și începînd din 1966 de Universitatea din Tel Aviv.

Deși se știe că această zonă a fost locuită de oameni ai cavernelor începînd cel puțin din mileniul



Familia lui Laban.

al 8-lea î.d.Cr., dar abia prin cca 2500 î.d.Cr. au ocupat dealul care în prezent este Tell ed-Duweir. În jurul anului 1750 î.d.Cr. cetatea era puternic fortificată cu un zid construit pe creasta unei coaste abrupte care se adîncea într-un șanț de la poalele dealului. În tot timpul acestei perioade peșterile înconjurătoare care fuseseră folosite anterior pentru locuit, au fost folosite ca morminte.

Scrisori de la doi domnitori ai Lachisului, Yabni-ilu și Zimrida (nr. 328-329), au fost găsite la *Amarna. Într-o altă scriosoare (nr. 288) de acolo, Abdi-Heba, regele Ierusalimului, îl acuză pe Zimrida de conspirație cu Hapiru, în timp ce o altă scrisoare găsită la Tell el-Hesi afirmă că el a făcut un tratat cu un alt rege, Sipti-Balu. Practicile religioase ale canaaniților au fost ilustrate de o serie de temple folosite între 1550 și 1200 î.d.Cr., situate în șanțul de NV a movilei. Altarul a fost construit din pietre necioplite (*cf.* Ios. 8:31) și avea o scară care urca pînă la altar (*cf.* Exod. 20:24 ș.urm.). Jertfele erau plasate în vase care erau puse pe bănci în templu și în clădire au fost găsite împrăștiate peste 100 de lămpi. Oase de oi și capre tinere au fost numeroase și practic toate specimenele identificate au provenit din piciorul drept anterior care în religia ebraică era partea dată preoților din jertfa pentru pace (Lev. 7:32).

Iafia, regele Lachisului, a fost membru al coaliției amorite care a luptat cu Iosua la Gabaon (Ios. 10:3, 5) și a fost executat la Macheda (Ios. 10:22-27), după victoria lui Iosua. După aceea Lachisul a căzut în mîinile lui Iosua (Ios. 10:31 ș.urm.) și, deși există dovezi despre distrugerea cetății în cca 1200 î.d.Cr., VT nu spune direct dacă Iosua a fost răspunzător pentru aceasta (*cf.* Ios. 11:13). Un raid egiptean în Palestina este o explicație posibilă pentru stratul de cenușă care acoperă locul cetății.

Israeliții probabil că au ocupat locul pentru o vreme în perioada Judecătorilor și cu toate că dovezile arheologice sînt limitate, au fost găsite morminte din această perioadă. Un mormînt din jurul anului 1000 î.d.Cr. a avut doi ocupanți cu multe obiecte; unul dintre acestea a fost un trident care ar putea fi un exemplu de „furculiță cu trei coarne" (*mazlēg*, 1 Sam. 2:13) folosită la aducerea de jertfe. A fost excavată o cameră mică datată în jurul anului 925 î.d.Cr. și s-a descoperit că conține un număr mare de obiecte religioase, inclusiv un altar, un *massebâ* și arzătoare de tămîie, care împreună cu fragmentele de figurine găsite în apropiere indică prezența religiei canaanite în Israel. La aceste practici de la Lachis se poate să se fi referit mai tîrziu prorocul Mica (1:13), care a spus că cetatea a fost „cea dintîi pricină de păcat pentru fiica Sionului".

Roboam a reconstruit cetatea (2 Cron. 11:5-10) după un plan complet nou, ca parte a unui sistem complex de apărare împotriva egiptenilor. Cetatea avea o clădire administrativă mare. Amația s-a refugiat la Lachis cînd a fugit de rebelii de la Ierusalim, dar ei l-au urmărit și l-au omorît acolo (2 Împ. 14:19; 2 Cron. 25:27). Cetatea era înconjurată de două ziduri; zidul interior era ridicat pe creasta dealului și era gros de 6 m, iar al doilea era construit la 16 m mai jos pe pantă. O poartă mare cu trei încăperi în zidul interior ducea la o rampă zidită care ducea în jos pe panta dealului la o a doua poartă. Aceste sisteme de apărare sînt descrise în basorelieful din palatul lui Sanherib de la Ninive (aflat acum în Muzeul Britanic) care descrie asedierea și cucerirea Lachisului în 701 î.d.Cr.. Vîrfuri de săgeată, zale de armură, pietre de praștie și o creastă de coif asirian au fost găsite în vecinătatea porții, fiind mărturii ale acestei bătălii. Cetatea propriu-zisă a fost rasă de pe fața pămîntului de către asirieni, lăsînd un strat de cenușă și de dărîmături pe locul cetății. Prin cucerirea Lachisului Sanherib a împiedicat ca ajutorul egiptean să ajungă la Ierusalim, unde și-a trimis mesageri ca să ceară capitularea lui Ezechia (2 Împ. 18:17; 19:8; Is. 36:2; 37:8).

După căderea cetății, Lachisul a fost administrat de un guvernator asirian care a avut ca una dintre misiuni strîngerea impozitelor de la Filistia. O clădire mare despre care s-a crezut anterior că a aparținut perioadei persane a fost redatată pe baza analogiei arhitecturale cu clădirile din secolul al 7-lea și pare să fi fost reședința guvernatorului. Zidurile și porțile au fost reconstruite, dar arheologii au găsit prea puțin din cetatea propriu-zisă. Se crede că în cetate s-au aflat luptători sciți mai tîrziu în același secol și faptul acesta ar putea explica în parte absența resturilor autohtone.

Nici Biblia și nici Cronica babiloniană nu menționează distrugerea Lachisului în primele campanii ale lui Nebucadnețar în Palestina. Cetatea a fost distrusă însă o dată cu restul țării lui Iuda în 588-587 î.d.Cr. cînd a fost singura poziție fortificată din apropierea Ierusalimului (Ier. 34:7) în afară de Azeca.

Lachisul a fost reocupat de israeliții care s-au întors din Exil (Neem. 11:30) și, deși s-au găsit foarte puține urme din locuințele din această perioadă, au fost scoase la lumină două temple care se remarcă prin asemănarea planurilor lor și care seamănă foarte mult cu un templu mai vechi de la *Arad. Cetatea a fost înconjurată cu ziduri în perioada persană și cea elenistică, iar apoi a fost abandonată.

Inscripții. La Lachis au fost descoperite o serie de obiecte cu inscripții datînd din Epoca Bronzului. Semne pictografice au fost gravate pe un pumnal din cca 1700 î.d.Cr. și au fost găsite inscripții proto-canaanite pe un ciob din cca 1600 î.d.Cr., un ulcior din cca 1250 î.d.Cr. și pe o cupă din aceeași perioadă.

Inscripțiile din vremea monarhiei Iudaice sînt numeroase și sînt cele mai importante pentru istoria scrierii ebraice. Primele cinci litere ale alfabetului ebraic au fost găsite gravate pe una dintre treptele unei clădiri mari din cca 800 î.d.Cr. Urma imprimată a unui sigil apare pe o bulă de la Lachis care are urme de papirus pe spate, indicînd că a sigilat un document de papirus sub formă de sul. Sigilul poartă numele lui *Ghedalia, administratorul regal (ebr. „care este peste casa ...") și se poate să fie cel care a fost numit de Nebucadnețar guvernator peste Iuda (2 Împ. 25:22; Ier. 40:11-12). Au fost desoperite de asemenea alte șaptesprezece bule de lut și multe mînere de ulcioare care poartă inscripții.

În casa porții au fost găsite în total douăzeci și două de ostraca (cioburi de lut care poartă inscripții) scrise în ultimele cîteva săptămîni dinainte de cucerirea cetății de către Nebucadnețar în 588-587 î.d.Cr.. Deși limba folosită este ebraica biblică, scrierea cur-

sivă a fost ștearsă aproape complet de pe multe *ostraca*, făcînd imposibilă descifrarea. Scrierile care se pot citi arată că această colecție este corespondența unui subordonat, Hoshayahu, căruia îi fusese încredințat un avanpost, de către superiorul său, Yaush, care era comandantul militar al garnizoanei de la Lachis. Hoshayahu își începe scrisorile cu salutul: „Fie ca YHWH să-l facă pe domnul meu să audă vești de pace în ziua aceasta", iar apoi trece la subiect care în majoritatea scrisorilor este un răspuns la acuzația că ar fi citit scrisori confidențiale de la rege. În scrisoarea a-II-a el răspunde cu cuvinte care ne aduc aminte de cuvintele rostite de Mefiboșet înaintea lui David (2 Sam. 9:8): „Cine este slujitorul tău, ca să te uiți la un cîine mort ca mine ... Fie ca YHWH să lovească pe cei care (spun) un zvon (rău) cu privire la care nu ai fost informat". S-a sugerat că aceste ostraca au fost păstrate la poartă în așteptarea unei judecăți, dar este mai probabil că sediul comandamentului militar la care au fost trimise scrisorile se afla în clădirea porții.

Scrisoarea a-IV-a se încheie astfel: „Urmărim să vedem semnale de la Lachis, potrivit cu toate indicațiile pe care le-a dat domnul meu, pentru că nu putem vedea Azeca". Aceasta ne aduce aminte de situația menționată de Ieremia (34:7) cînd Azeca, Lachis și Ierusalim au fost singurele cetăți fortificate care au rămas în Iuda. Azeca este la 11 km NE de Lachis și faptul că Hoshayahu nu putea vedea semnalele de acolo poate sugera că fusese deja cucerită.

Scrisorile a-III-a și a-XVI-a se referă la „prorocul". Identitatea lui a fost controversată. O posibilitate este ca să fost Ieremia. Uria care a fugit în Egipt (Ier. 26:20-22) în timpul domniei lui Ioiachim a fost de asemenea sugerat, dar ar fi nevoie de o redatare a scrisorilor. Alții cred că a fost un proroc necunoscut. Indiferent cum stau lucrurile, scrisoarea indică poziția prorocilor în Israelul antic și participarea lor în problemele de stat. Scrisoarea a-III-a menționează de asemenea o expediție făcută în Egipt de comandantul unei armate care se poate să fi fost o ultimă încercare disperată a lui Zedechia de a obține ajutor de la Egipt ca să se opună atacului babilonian inevitabil. Vezi de asemenea *GREUTĂȚI ȘI MĂSURI, *SCRIEREA.

BIBLIOGRAFIE. Rapoarte despre excavații: *Lachish* I, H. Torczyner, *The Lachish Letters*, 1935; II, O. Tufnell, *The Fosse Temple*, 1940; *III, The Iron Age; IV, The Bronze Age*. De asemenea, Y. Aharoni, *Lachish V*, 1975.

C.J.D.

LAHMI. Un nume de persoană găsit numai în 1 Cron. 20:5; este numele fratelui lui *Goliat Ghititul, despre care se relatează în pasajul amintit că a fost omorît de Elhanan. Nu există nici un motiv pentru a nu accepta această identificare, dar este posibil ca numele să reprezinte o eroare de copiere în loc de Betleemitul" (*cf.* 2 Sam. 21:19) - în limba ebr. ultima parte a acestui nume este tot „Lahmi". Totuși, nu există nici un manuscris autoritar care să confirme această speculație.

G.W.G.

LAMEH. (Ebr. *lemek*, poate de la un cuvînt arab care înseamnă „tînăr puternic"- vezi Dillmann, Holzinger).
1. *Un urmaș al lui Cain (Gen. 4:18 ș.urm.) care a* introdus poligamia. Unul dintre fiii săi a fost Tubal-Cain, primul lucrător al metalelor, iar cîntarea lui Lameh din Gen. 4:23 ș.urm. se crede uneori că a fost o „odă a sabiei" care glorifică armele de război inventate de fiul său. El se laudă în fața soțiilor sale, Ada și Țila, că a omorît oameni, și datorită puterii superioare pe care i-o furnizează armele sale, el nu are nevoie de protecția lui Dumnezeu, ca și Cain. S-ar putea ca Isus să Se refere la acest lucru în Mat. 18:22 cînd înlocuiește răzbunarea cu iertarea.

2. Un urmaș al lui Set și tatăl lui Noe (Gen. 5:25-31; 1 Cron. 1:3; Luca 3:36). Din faptul că „Lameh" și „Enoh" apar amîndoi în genealogiile lui Cain și Set, și pe baza altor asemănări, s-a susținut că acestea sînt variante ale aceleiași liste originale, potrivit lui J și P (*de ex.*, G. von Rad, *Genesis*, 1961). Există însă diferențe, în special în caracterul acestui Lameh, care a exprimat speranța pioasă că Noe va putea schimba blestemul rostit asupra lui Adam (Gen. 5:29; *cf.* 3:17 ș.urm.).

J.G.G.N.

LAMPĂ (SFEȘNIC, CANDELĂ)

I. Construcția și dezvoltarea

Vase mici de lut cu una sau mai multe buze mici și care pot fi identificate ca lămpi (ebr. *nēr*; gr. *lychnos, lampas*) apar pentru prima oară în Epoca Bronzului. Această formă simplă a continuat să fie folosită în tot timpul Epocii Fierului, buza vasului devenind mai pronunțată. Dezvoltarea finală a avut loc în perioada elenistică în această perioadă marginea curbată spre interior caracteristică stilului grec a devenit complet închisă, rămînînd numai un simplu orificiu central pentru alimentarea cu ulei (*cf.* Mat. 25:4). Aceste lămpi erau produse în serie folosind tipare, o parte formînd baza, iar cealaltă capacul. Lămpile din perioada helenistică sînt caracterizate de un cioc foarte lung; acesta a fost scurtat în perioada romană. Uneori erau adăugate și mînere mici. Tiparele folosite pentru capace aveau încrustate adesea motive florale și de alt tip, iar în perioada romană cînd capacul a devenit lat și concav, era ornat cu imagini care apar în relief pe lămpi. Începînd din secolul al 3-lea d.Cr. simbolurile creștine (crucea, peștii, alfa și omega) au constituit motive decorative, în timp ce lămpile evreiești purtau ca simbol sfeșnicul cu șapte brațe *(menorah)*. Lampa palestiniană standard din perioada Evangheliilor era simplă, rotundă, cu un orificiu de umplere destul de mare și cu o deschidere mai largă pentru fitil, înclinată în jos.

Lămpile puteau fi ținute în mînă, puteau fi puse pe un raft sau pe un suport (ebr. *m^e^nôrâ*, 2 Împ. 4:10; aram. *nebraštâ*, Dan. 5:5; gr. *lychnia*, Mat. 5:15; *cf. ANEP*, nr. 657, partea stîngă). Un suport simplu din lemn putea fi întîlnit în majoritatea caselor, dar unele lămpi din Epoca Fierului aveau o bază mai groasă sau aveau suporturi proprii scobite. Cînd era nevoie de lumină mai puternică erau folosite lămpi cu mai multe orificii; în Palestina au fost găsite lămpi din perioada aceasta avînd pînă la șapte orificii, iar în era romană existau lămpi prevăzute cu mai multe fitile.

Formele de lut au fost copiate în metal, dar s-au păstrat puţine exemplare din perioada VT. În cortul întîlnirii era un sfeşnic de aur frumos lucrat (Exod. 25:31 ş.urm.). De fiecare parte a suportului central erau trei braţe care se terminau cu nişte suporturi pentru lămpi de forma unor flori, iar braţul central avea de asemenea un suport de lampă. Reprezentările de pe anumite monede ale Macabeilor, o gravură pe piatră găsită la Ierusalim şi datată din perioada Irodiană, cît şi un basorelief de pe arcul de triumf al lui Titus completează descrierea evreiască şi se poate presupune că modelul dat în Exodul a fost urmat îndeaproape tot timpul. Zece sfeşnice similare au fost confecţionate pentru Templul lui Solomon (1 Împ. 7:49).

Lămpile simple descrise mai sus ardeau ulei brut de măsline sau grăsime şi puteau arde timp de 2 pînă la 4 ore, dacă ocazional se tăia fitilul confecţionat din in sau din alte fibre naturale (ebr. *pištâ*, Is. 42:3; 43:17). Lampa putea fi lăsată să se stingă singură noaptea, sau era păstrată aprinsă (1 Sam. 3:3; Prov. 31:18).

Lămpile pentru exterior puteau fi purtate în vase de lut, dar nu sînt cunoscute exemplare mai vechi decît epoca romană. Acestea aveau o bază plată, un mîner la partea superioară şi o deschizătură laterală pentru lumină. Probabil că aşa a arătat „felinarul" din Ioan 18:3 (gr. *phanos*), sau se poate să fi fost mai complex, confecţionat din metal. Termenul gr. *phanos* poate însemna şi „torţă", iar aici s-ar putea ca acesta să fie înţelesul termenului. Oamenii lui Ghedeon au avut torţe în vechime (ebr. *lappîḏ*, Jud. 7:16).

II. Folosirea simbolică

Lămpile erau puse în morminte încă din vechime, în parte pentru a ilumina încăperea, şi în acelaşi timp pentru a servi ca un simbol al vieţii. Expresia „lampa (candela) lui" este folosită metaforic în sensul acesta în VT (Iov 21:17; Prov. 20:20; 24:20; *cf.* 2 Sam. 21:17; 1 Împ. 11:36 etc.). Datorită scopului pentru care era confecţionată, lampa a devenit un simbol de bucurie şi prosperitate, precum şi un simbol al călăuzirii: vezi Ps. 119:105; 2 Sam. 22:29; Prov. 6:20, 23, şi nume personale cum este Neriia, „Domnul este lumina mea".

BIBLIOGRAFIE. D. M. Bailey, *Greek and Roman Pottery Lamps*, 1963; R. H. Smith, *BA* 27, 1964, p. 1-31, 101-124; 29, 1966, p. 2-27. A.R.M.

III. Folosirea simbolică şi de altă natură în Noul Testament

În traducerea VA a NT cuvîntul „lampă" (candelă, etc.) apare de 7 ori, fiind de fiecare dată o traducere a termenului *lampas*. VR traduce *lampas* cu „torţă" în Ioan 18:3 (ca şi VA) şi în Apoc. 8:10; în Fapt. 20:8 traduce cu „lumină" (ca şi VA); traduce „lampă" în Mat. 25:1, 3-4, 7-8; Apoc. 4:5 (ca şi AV). VA traduce termenul *lychnos* de fiecare dată cu „lampă" (VA: „lumină de 6 ori, „lumînare" de 8 ori).

Ar trebui să acceptăm traducerea VR, afară de cazurile din Mat. 25 şi Apoc. 4:5 unde traduce „lampas" cu „lampă". În ultimul text RSV foloseşte „torţă". În pilda fecioarelor (Mat. 25:1-13) ar trebui să urmăm RVmg, unde citim „torţă". Lămpile obişnuite erau destinate folosirii în casă, iar la nuntă era nevoie de o *torţă (cum se mai face uneori şi astăzi). Zdrenţele care formau fitilul trebuia să fie înmuiate în ulei. Se pare că fecioarele neînţelepte nu au avut ulei deloc (v. 3) şi de aceea cînd şi-au aprins torţele, acestea s-au şi stins imediat (v. 8). Cele înţelepte au luat ulei în vase separate, gata să-l folosească la momentul potrivit. Diferenţa dintre ele se pare că nu a fost cantitatea de ulei pe care l-au avut, ci faptul că unele au avut ulei, iar altele nu au avut ulei deloc. Cele neînţelepte ar fi putut merge să cumpere dacă s-ar fi gîndit mai devreme.

Termenul *lychnos* este folosit frecvent în sens simbolic. Este lampa care trebuie pusă pe un suport ca să dea lumină în toată casa (Mat. 5:15). Ioan Botezătorul a fost „lumina care este aprinsă şi luminează" (Ioan 5:35), care a venit „să mărturisească despre lumină" (Ioan 1:7). Cristos este Lumina (*phōs*). În Mat. 6:22 ochiul este numit „lumina trupului" deoarece primeşte lumină din afară.

Termenul *lychnia* este tradus „sfeşnic" în Evr. 9:2, 7 şi de 7 ori în Apoc.. Cele şapte biserici (Apoc. 1:12-13, 20; 2:1, 5) şi cei doi martori (Apoc. 11:4) sînt simbolizaţi prin sfeşnice similare cu cele folosite în cortul întîlnirii (Evr. 9:2). R.E.N.

LAODICEA. O cetate în SV Frigiei, în provincia romană Asia, în partea de V a Turciei asiatice din zilele noastre. A fost întemeiată de regele Seleucid Antiochus II în secolul al 3-lea î.d.Cr. şi a numit-o după soţia sa, Laodice. Se află în valea fertilă a rîului Lycus (un afluent al rîului Meandru), în apropiere de *Hierapolis şi *Colose; era numită Laodicea „pe Lycus" pentru a o deosebi de alte cetăţi care purtau acelaşi nume. Era situată la o întretăiere de drumuri foarte importante: drumul principal care traversa Asia Mică mergea spre V către porturile *Milet şi *Efes, la o depărtare de 160 km, iar spre E ducea pe o pantă domoală spre podişul central şi de acolo spre Siria; un alt drum mergea spre N la *Pergam, iar spre S ducea la coasta mării, la *Atalia.

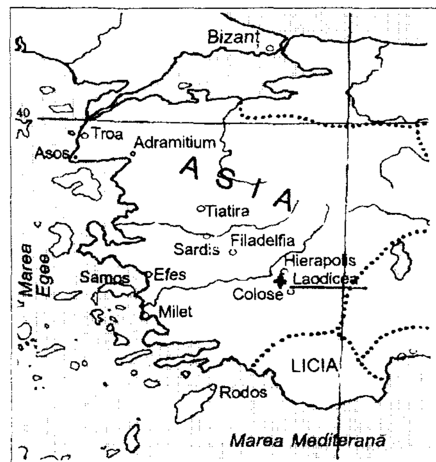
Această poziţie strategică a făcut ca Laodicea să fie un centru comercial extrem de prosper, în special sub stăpînirea romană. Cînd oraşul a fost distrus de un cutremur dezastruos în anul 60 d.Cr. (Tacitus, *Ann.* 14.27) şi-a putut permite să se descurce fără ajutor de la Nero. Era un centru bancar important şi un centru de schimb (*cf.* Cicero, *ad Fam.* 3.5.4, etc.). Produsele sale caracteristice au inclus haine din lînă neagră lucioasă (Strabo, *Geog.* 12.8.16 (578)) şi a fost un centru medical renumit pentru oftalmologie. Aşezarea oraşului a avut un dezavantaj: întrucît poziţia era determinată de sistemul de drumuri, oraşul era lipsit de o sursă de apă suficientă şi permanentă. Apa era adusă la oraş pe conducte de la izvoare termale aflate la oarecare depărtare spre S şi probabil că atunci cînd ajungea în oraş era călduţă. Depunerile care au format o crustă pe canale depun mărturie despre temperatura ridicată a apei. În cele din urmă Laodicea a fost abandonată, iar oraşul modern (Denizli) s-a format în apropierea izvoarelor.

Probabil că Evanghelia a ajuns la Laodicea la o dată timpurie, probabil pe cînd Pavel locuia la Efes (Fapt. 19:10), probabil prin Epafra (Col. 4:12-13). Deşi Pavel menţionează biserica de acolo (Col. 2:1; 4:13-16) nu avem nici o dovadă că ar fi vizitat-o. Este

evident că biserica a menținut legături strînse cu creștinii din Hierapolis și Colose. Se credea adesea că „Epistola de la Laodicea“ (Col. 4:16) a fost o copie a Epistolei către Efeseni, care a fost primită la Laodicea.

Ultima dintre scrisorile către „cele șapte biserici din Asia“ (Apoc. 3:14-22) a fost adresată bisericii din Laodicea. Imaginile folosite au prea puțină legătură cu VT, dar conțin aluzii directe la caracterul și circumstanțele orașului. Cu toată bogăția sa, nu a putut oferi nici puterea de vindecare a apelor termale, asemenea cetății învecinate Hierapolis, nici puterea răcoritoare a apei reci găsită la Colose, ci oferea doar apă căldicică, folositoare numai ca un emetic. Biserica a fost acuzată de o stare similară: era mulțumită de sine, fără tragere de inimă. La fel ca și cetatea, credea că „nu duce lipsă de nimic“. De fapt, din punct de vedere spiritual era săracă, goală și oarbă, și avea nevoie de „aur“, „veșminte albe“ și „alifie pentru ochi“ mai eficiente decît cele pe care le puteau oferi bancherii, croitorii sau doctorii lor. La fel ca niște cetățeni neospitalieri față de un călător care le oferă bunuri neprețuite, oamenii din Laodicea și-au închis ușile și L-au lăsat afară pe Cel ce le poartă de grijă. Cristos face un apel plin de dragoste către fiecare credincios în parte (v. 20).

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904; M. J. S. Rudwick și E. M. B. Green, *ExpT* 69, 1957-8, p. 176-178; C. J. Hemmer, *NIDNTT* 1, p. 317-319; idem, *Buried History*, 11, 1975, p. 175-190. M.J.S.R. C.J.H.



Laodicea, una din cele „șapte biserici din Asia“ (Apoc. 1-3).

LAPIDOT (Ebr. *lappîḏôṯ*, „torțe“). Soțul Deborei (Jud. 4:4). Unii comentatori evrei consideră că acest cuvînt este o descriere a Deborei și îl redau „o femeie cu sclipiri stălucitoare“, dar există prea puține dovezi care să sprijine această părere; alți comentatori evrei (la fel de lipsiți de dovezi) îl identifică cu Barac (Jud. 4:6), al cărui nume înseamnă „fulger“. J.D.D.

LAPTE (Ebr. *ḥālāḇ*; gr. *gala*). Laptele a făcut parte din hrana evreilor încă din vremurile patriarhale și acolo unde a existat lapte din belșug (Is. 7:22) oamenii au putut savura delicatețea smîntînii și untului (ebr. *hem'â*, „unt“). De aici vine atracția țării Canaan ca și țara în care curge lapte și miere (Exod. 3:8), deoarece abundența laptelui era un indiciu al pășunilor disponibile. *ḥālāḇ* poate fi lapte de vacă sau de oaie (Deut. 32:14; Is. 7:22), de capră (Prov. 27:27) și poate, în vremurile patriarhale, lapte de cămilă (Gen. 32:15). Laptele era păstrat în găleți (dacă aceasta este traducerea corectă a termeului din Iov 21:24) și în burdufuri de piele (Jud. 4:19), din care putea fi turnat cu ușurință ca o băutură răcoritoare pentru străini (Gen. 18:8) sau pentru a fi servită la masă (Ezec. 25:4). Laptele este menționat frecvent alături de miere și vin (Gen. 49:12; Is. 55:1; Ioel 3:18), cu care probabil că era amestecat uneori ca o delicatesă (Cînt. 5:1). Expresia: „*Miere și lapte se află sub limba ta*“ (Cînt. 4:11) se referă la o conversație drăgăstoasă cu un om iubit.

Sensul metaforic folosit pentru a descrie țara Canaan a fost menționat deja; Egiptul a fost descris în aceiași termeni de israeliții amăriți de anii de pribegie (Num. 16:13). În altă parte apare ca un simbol al *prosperității și abundenței* (Is. 60:16; Ioel 3:18) și de aceea nu este surprinzător că iudaismul de mai tîrziu l-a comparat cu Tora. Kimchi spune despre Is. 55:1: „La fel cum laptele hrănește un copil, tot așa legea hrănește sufletul“. Aceasta este o expresie similară cu cea folosită în NT cu privire la noii convertiți care sînt îndemnați să dorească „laptele duhovnicesc și curat“ (1 Pet. 2:2), deși Pavel duce metafora mai departe și afirmă că laptele nu este o mîncare potrivită pentru ucenicii maturi (1 Cor. 3:2; *cf.* Evr. 5:12 ș.urm.).

Interdicția mozaică ciudată de a nu fierbe un ied în laptele mamei sale (Exod. 23:19; 34:26; Deut. 14:21) probabil că se referă la un ritual canaanit. Pe baza acestui verset, însă, a fost elaborat întregul sistem de legi dietetice evreiești care interzic consumarea laptelui la orice masă la care se consumă carne; separarea între aceste două categorii de alimente este atît de mare încît evreii ortodocși impun folosirea unor vase și instrumente de bucătărie separate pentru pregătirea și gătirea mîncărurilor cu lapte și a celor cu carne. J.B.Tr.

LASEA, Se presupune că este identic cu orașul Lasos, menționat de Pliniu (*NH* 4.59), ale cărui ruine se află la 8 km E de *Limanuri Bune. Dacă această identificare este corectă, unul dintre dezavantajele portului Limanuri Bune ca port de iernat ar fi depărtarea sa de oraș. K.L.McK.

LAȘA (LEȘA). Probabil că numele este *lešaʻ*, dar este scris *lāšaʻ*, datorită prozodiei, în singurul caz unde apare, la sfîrșitul unui verset (Gen. 10:19). Apare în indicarea limitelor teritoriului țării Canaan, într-un context care sugerează că dacă am călători de la coasta Mediteranei, aceasta ar fi ultima cetate pe care am întîlni-o din grupul format de Sodoma, Gomora,

Adma și Țeboim. Aceasta indică o localitate undeva în apropiere de țărmul de SE al Mării Moarte, dar nu este cunoscut nici un loc care să poarte acest nume. Tradiția antică l-a identificat cu izvoarele termale de la *Kallirrhoē*, în prezent Zarqa Main, la SV de Madaba, aproape de coasta de E a Mării Moarte, iar unii cercetători moderni preferă să-l identifice cu *layiš* din *Dan, dar nici una dintre aceste sugestii nu poate fi confirmată.

T.C.M.

LAȘARON. O cetate regală canaanită menționată alături de Afec ca una dintre cetățile cucerite de Iosua (12:18). LXX (B) redă „regele din Afec în Șaron". Totuși, Eusebius (*Onomasticon*, s.v. „Saron"), menționează un district numit Sarona, între Mt. Tabor și Marea Tiberiadei, iar acest loc antic, la 10 km SV de Tiberiada, se poate să fie localitatea biblică Lașaron.

J.D.D.

LATINĂ (LIMBA). Cuvîntul este menționat numai de două ori în NT (Luca 23:38; Ioan 19:20). O limbă indo-europeană; a fost vorbită la început în Roma și în Latiumul învecinat de către un grup rasial care a intrat în Italia, probabil dinspre N, înainte de anul 900 î.d.Cr. Limba latină a fost limitată la enclava latiană datorită limbii etrusce de la N și a limbilor înrudite cu ea la E și S, limbile oscană și umbriană, care au fost aduse o dată cu un val mai tîrziu de emigranți, probabil de dincolo de Marea Adriatică. Limba latină s-a dezvoltat o dată cu Roma, a devenit a doua limbă din bazinul apusean al Mării Mediterane, a dat naștere la limbile romanice și a contribuit cu elemente majore la vocabularul teutonic și cel slavon. Cuvinte latine care apar în NT sînt: *as*, *charta*, *census*, *centurio*, *colonia*, *custodia*, *denarius*, *forum*, *flagellum*, *grabbatus*, *legio*, *lenteum*, *libertini*, *lolium*, *praetorium*, *quadrans*, *macellum*, *membrana*, *modius*, *raeda*, *semi-cinctium*, *sicarius*, *speculator*, *sudarium*, *taberna*, *titulus*, *zizanium*.

E.M.B.

LAȚ, vezi PLASĂ

LAUDĂ. În VT cuvintele folosite în principal pentru „laudă" sînt *hālal*, al cărui înțeles de bază este legat de a face gălăgie; *yāḏâ*, care a fost asociat la început cu acțiuni fizice și gesturi care însoțesc lauda; și *zāmar*, care este asociat cu cîntatul sau folosirea de instrumente muzicale. În NT cuvîntul favorit este *eucharstein* (lit. „a mulțumi"), sugerînd că persoana care dă laudă are o relație mai intimă cu persoana lăudată, decît în cazul termenului mai formal *eulogein*, „a binecuvînta".

Toată Biblia este presărată cu izbucniri de laudă. Ele se nasc spontan din „starea fundamentală" de bucurie care caracterizează viața poporului lui Dumnezeu. Dumnezeu găsește plăcere și desfătare în lucrările Sale de creație (Gen. 1; Ps. 104:31; Prov. 8:30-31) și toată creația, inclusiv îngerii, își exprimă bucuria prin laudă (Iov. 38:4-7; Apoc. 4:6-11). Omul a fost creat de asemenea pentru a se bucura de lucrările lui Dumnezeu (Ps. 90:14-16) și împlinește acest scop atunci cînd acceptă darurile lui Dumnezeu (Ecl. 8:15; 9:7; 11:9; Filip. 4:4, 8; *cf.* W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, 1951, p. 35).

Venirea Împărăției lui Dumnezeu în mijlocul lumii este marcată de restaurarea bucuriei și laudei la poporul lui Dumnezeu și la toată creația (Is. 9:2; Ps. 96:11-13; Apoc. 5:9-14; Luca 2:13-14), care sînt anticipate deja în ritualul și închinarea de la Templu, unde lauda se naște din simpla bucurie cauzată de prezența răscumpărătoare a lui Dumnezeu (Deut. 27:7; Num. 10:10; Lev. 23:40). Lauda îi este adusă lui Dumnezeu pe pămînt pentru lucrarea Sa în creație și în răscumpărarea oamenilor (Ps. 24; 136), această laudă fiind un ecou al laudei din ceruri (Apoc. 4:11; 5:9-10). Prin urmare, lauda este o trăsătură caracteristică a poporului lui Dumnezeu (1 Pet. 2:9; Efes. 1:3-14; Filip. 1:11). Păgînii se caracterizează prin faptul că refuză să-L laude pe Dumnezeu (Rom. 1:21; Apoc. 16:9). Actul de laudă implică cea mai strînsă părtășie cu Cel care este lăudat. „Prin urmare lauda nu numai exprimă bucuria ci o și completează; este împlinirea ei... În porunca de a-L glorifica pe El, Dumnezeu ne invită să ne bucurăm de El" (C. S. Lewis, *Reflections on Psalms*, 1958, p. 95).

Totuși, aducerea de laude lui Dumnezeu le este poruncită oamenilor ca o îndatorire și este evident că nu trebuie să depindă de starea sufletească, de sentimente sau de împrejurări (*cf.* Iov 1:21). A te „bucura înaintea Domului" făcea parte din ritualul poruncit pentru viața obișnuită a poporului Său ((Deut. 12:7; 16:11-12), în care oamenii se îndeamnă unii pe alții la a aduce laudă. Deși există psalmi care sînt laude aduse de persoane individuale, s-a crezut întotdeauna că lauda este exprimată cel mai bine de adunarea credincioșilor (Ps. 22:25; 34:3; 35:18), unde lauda nu aduce numai onoare și plăcere lui Dumnezeu (Ps. 50:23) ci depune și o mărturie despre poporul lui Dumnezeu (Ps. 51:12-15).

Aranjamente complexe erau făcute pentru ca leviții să aducă laudă în Templu. Psalmii erau folosiți în liturghii și în procesiuni sacre cu „strigăte de bucurie și de mulțumire" (Ps. 42:4). Cîntările probabil că erau antifonale, cu participarea a două coruri, sau cu solist și cor. Încă din cele mai vechi timpuri dansul a fost o modalitate de a exprima lauda (Exod. 15:20; 2 Sam. 6:14) și a fost folosit în acest scop în Templu (Ps. 149:3; 150:4). Ps. 150 dă o listă de instrumente muzicale folosite pentru a-L lăuda pe Dumnezeu. (*MUZICĂ ȘI INSTRUMENTE MUZICALE.)

Primii creștini au continuat să-și exprime bucuria prin participarea la serviciile de la Templu (Luca 24:53; Fapt. 3:1). Dar experiența vieții noi în Cristos trebuia să se exprime în forme noi de laudă (Marcu 2:22). Bucuria era starea sufletească dominantă în viața creștină și cu toate că închinarea și lauda pe care le inspira nu sînt descrise sau prescrise explicit, lucrul acesta se datorează faptului că erau considerate cunoscute. Cei care au experimentat personal sau care au fost martori la puterea de vindecare și curățire a lui Isus au izbucnit în laude spontane (Luca 18:43; Marcu 2:12), așa încît în biserica apostolică întîlnim frecvent asemenea izbucniri spontane, cînd oamenii au văzut

și au înțeles puterea și bunătatea lui Dumnezeu în Cristos (Fapt. 2:46; 3:8; 11:18; 16:25; Ef. 1:1-14).

Nu încape îndoială că Psalmii au fost folosiți pentru a exprima lauda în biserica primară (Col. 3:16; *cf.* Mat. 26:30). Au existat de asemenea cîntări creștine noi (*cf.* Apoc. 5:8-14), menționate în Col. 3:16; 1 Cor. 14:26. Avem exemple de inspirație pentru forme noi de laudă în *Magnificat (Cîntarea de laudă a Mariei), *Benedictus și *Nunc Dimittis (Luca 1:46-55, 68-79; 2:29-32). În alte locuri din NT găsim exemple de laudă formală în biserica primară. Pe baza formei literare și a conținutului pasajului din Filip. 2:6-11se pare că acesta a fost compus și folosit ca o cîntare de laudă pentru Cristos. Probabil că avem ecouri sau citate din cîntări ale Bisericii primare în pasaje cum sînt Efes. 5:14 și 1 Tim. 3:16. Doxologiile din cartea Apocalipsei (*cf.* Apoc. 1:4-7; 5:9-14; 15:3-4) trebuie să fi fost folosite în închinarea publică pentru a exprima lauda adunării credincioșilor (*cf.* A. B. Macdonald, *Christian Worship in the Primitive Church*, 1934).

Ar trebui remarcată legătura strînsă dintre laudă și jertfă. În ritualul de jertfă din VT își aveau locul atît jertfele de mulțumire cît și cele de ispășire (*cf.* Lev. 7:11-21). Recunoștința trebuia să fie motivul fundamental pentru aducerea primelor roade la altar (Deut. 26:1-11). În jertfa sinceră de laudă trebuie să existe o jertfă plăcută lui Dumnezeu (Evr. 13:15; Osea 14:2; Ps. 119:108). În jertfa de Sine adusă de Isus ca preot își are locul și acest aspect de mulțumire (Marcu 14:22-23, 26; Ioan 17:1-2; Mat. 11:25-26). Viața creștinului trebuie să fie o jertfire de sine motivată de recunoștință (Rom. 12:1), ca împlinire a preoției sale regale (Apoc. 1:5-6; 1 Pet. 2:9), iar faptul că o asemenea jertfă de sine poate fi adusă în mijlocul suferinței, leagă împreună suferința și lauda în viața creștină (Fil. 2:17). Mulțumirea sfințește nu numai suferința ci toate aspectele vieții creștinului (1 Tim. 4:4-5; 1 Cor. 10:30-31; 1 Tes. 5:16-18). Indiferent care ar fi subiectul rugăciunii, ea trebuie să includă laudă (Filip. 4:6).

BIBLIOGRAFIE. H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*, 1963; C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, 1965; A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, 1972, 1, p. 31-36; H.G. Link, *NIDNTT* 1, p. 206-215; H. Schultz, H.H. Esser, *NIDNTT* 3, p. 816-820.

R.S.W.

LAZĂR ȘI BOGATUL. În povestirea din Luca 16: 19-31 nu găsim numele bogatului. El nu a băgat în seama suferința lui Lazăr, cerșetorul de la poarta sa. După moarte Lazăr a mers în *sînul lui Avraam, iar bogatul a mers în Hades. Era imposibil de stabilit orice contact între ei. De asemenea, nu avea nici un rost să trimită pe Lazăr la frații bogatului, întrucît ei aveau suficiente învățături în cărțile lui Moise și ale profeților ca să-i aducă la pocăință.

Povestirea ne învață despre pericolul bogăției care îi orbește pe oameni față de nevoile semenilor lor și ne învață despre decizia irevocabilă cu privire la destinul etern pe care o facem în viața noastră pe acest pămînt. Nu sugerează că sărăcia este o virtute și că bogăția este un viciu, deoarece Avraam a fost un om bogat. Bogatul din această povestire nu a învățat nimic din lecția despre ispravnicul nedrept (Luca 16: 9). Referirea la înviere în 16:31 se aplică mai natural la învierea lui Cristos decît la aceea a lui Lazăr din Betania. (*PRĂPASTIE.)

BIBLIOGRAFIE. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, 1978, p. 632- 639.

R.E.N.

LAZĂR DIN BETANIA. Cercetătorii NT cunosc bine pe cele două surori din casa din Betania, dar nu știu nimic cu privire la caracterul și temperamentul lui Lazăr. Teoria potrivit căreia poate fi identificat cu tînărul bogat nu este decît o speculație fantezistă. (Această teorie apare pentru prima dată într-o inserție apocrifă între v. 34 și 35 din Marcu 10, citată într-o scrisoare atribuită lui Clement din Alexandria; *cf.* M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, 1973) Lazăr apare în narațiunea Evangheliei nu pentru vreo calitate strălucită a personalității sale, nici pentru vreo realizare răsunătoare, ci pentru simplul motiv că s-a petrecut cu el o minune uimitoare. Probabil că a fost un gen de om care nu se distingea prin nimic, un om despre care „puțini au auzit la o depărtare mai mare de 1 km de casă", și totuși, cu el s-a petrecut un lucru extraordinar.

Încercările laborioase de a explica sau de a contrazice minunea sînt condamnate de însăși absurditatea lor. A crede, ca și Renan, că ucenicii au aranjat cu Lazăr să pretindă că este mort pentru ca Isus să devină renumit prin pretinsa lui înviere din morți, și că Isus a fost de acord să ia parte la o asemenea înșelătorie, este un uimitor *tur de forță* al scepticismului ingenios. Povestirea este interpretată cel mai firesc dacă este luată ca o relatare sobră și convingătoare a unei întîmplări adevărate.

Prima parte din Ioan 11 pare să fie descrierea unui martor ocular la tot ce s-a întîmplat, care a fost cu Isus la E de Iordan și care s-a mirat de ce au rămas 2 zile acolo după ce au auzit de boala lui Lazăr (v. 6), care poate de asemenea să redea afirmațiile uimitoare ale lui Isus, cum este aceea cu privire la numărul de ore (v. 9) sau afirmația extraordinară din v. 25; un martor care a cunoscut distanța exactă dintre Betania și Ierusalim, pentru că a umblat adesea pe drumul acela (v. 18); care poate relata cuvintele rostite de Toma și de ceilalți ucenici (v. 8, 12-16). Faptele menționate constituie cîteva dintre numeroasele indicații că Evanghelia a patra a fost scrisă de cineva care a văzut faptele lui Isus și a auzit cuvintele Lui, care era familiar cu gîndurile Lui, cu temerile și dificultățile ucenicilor, pentru că era - în mod aproape cert - unul dintre ei, unul care ne aduce informații directe.

Dacă autorul narează evenimentele din prima parte a capitolului cu fidelitate și sobrietate, de ce să fie acuzat de fabulație cînd ajunge la groapa lui Lazăr? *Evanghelia lui Petru*, în relatarea ei fantastică a învierii lui Isus, ne arată ce poate realiza mintea inventivă a unui om, atunci cînd încearcă să descrie un eveniment pe care nu l-a văzut nici un ochi omenesc; pe de altă parte, sobrietatea calmă a povestirii celor întîmplate la mormîntul lui Lazăr pare să arate că a fost scrisă de un om care descrie ceva ce a văzut și descrie lucrurile întocmai cum le-a văzut. A. T. Olmstead spune că povestirea este relatată „cu toate detaliile circumstanțiale ale unui martor ocular convins. Forma este complet diferită de aceea a poveștilor literare miraculoase. La fel ca și în cazul multor relatări găsite în surse foarte bune, istoricul nu poate face decît să

repete întîmplarea, fără a căuta explicaţii psihologice sau de altă natură" (*Jesus in the Light of History*, 1942, p. 206).

Oare autorul unei povestiri romanţate care potrivit teoriilor sceptice avea intenţia să multiplice detaliile miraculoase, L-ar fi descris pe Isus plîngînd cu puţin timp înainte de a-l chema pe Lazăr din mormînt? Menţionarea lacrimilor lui Isus poate fi privită ca o confirmare indirectă a autenticităţii naraţiunii, întrucît „un om cu inimă rece sau de piatră care înviază morţii aparţine tărîmului ficţiunii" (E. W. Hengstenberg).

Se poate spune, pe bună dreptate, că lucrurile pe care nu le spune naraţiunea sînt la fel de impresionante ca şi conţinutul ei. Nu este redat nici măcar un singur cuvînt al lui Lazăr. Nu ni se spune nimic despre experienţele sale în decursul „celor patru zile" şi nu ne este dată nici o revelaţie cu privire la condiţiile de viaţă din lumea cealaltă.

S-au pus întrebări cu privire la relaţia dintre acest Lazăr şi cel din Luca 16:19 ş.urm., care nu a fost readus din morţi la viaţă; afirmaţia din Ioan 12:10 ş.urm. conform căreia marii preoţi au complotat omorîrea lui Lazăr pentru că mulţi au crezut în Isus din cauza lui, poate ilustra adevărul afirmaţiei din Luca 16:31: „dacă nu ascultă pe Moise şi pe prooroci, nu vor crede nici chiar dacă ar învia cineva din morţi".

BIBLIOGRAFIE. J. N. Sanders, „Those whom Jesus loved", *NTS* 1, 1954-5, p. 29-41.

A.R.
F.F.B.

LĂCOMIE. Evreii îşi închipuiau că sufletul este plin de dorinţe puternice care îl îndeamnă să-şi extindă influenţa asupra altor persoane şi lucruri. Termenul *hāmad* descrie dorinţa după posesiunile aproapelui (Deut. 5:21; Mica 2:2); *besa*, dorinţa de cîştig necinstit" (Prov. 28:16; Ier. 6:13) şi *'awâ*, dorinţa egoistă (Prov. 21:26). Aceste cuvinte sînt traduse „lăcomie". VT a pus lăcomia sub interdicţie (Exod. 20:17), iar Acan a fost împroşcat cu pietre pentru acest păcat (Ios. 7:16-26).

Termeul gr. *epithymia* exprimă orice dorinţă intensă, care dacă este direcţionată greşit se poate concentra asupra banilor, ca în Fapt. 20:33; 1 Tim. 6:9; Rom. 7:7. Cuvîntul gr. *pleonexeia* exprimă în general afirmarea de sine fără scrupule (2 Cor. 2:11; 7:2); este aplicată la posesiuni în Luca 12:15 şi este repudiată de Cristos în Marcu 7:22. Cuvîntul este asociat adesea cu imoralitatea în lista viciilor (Efes. 4:19; *cf.* Filo) şi, fiind în esenţă o venerare a eului, este caracterizată ca forma supremă de idolatrie în Efes. 5:5 şi Col. 3:5. Poate fi tradusă „zgîrcenie" în 2 Cor. 9:5 şi 2 Pet. 2:3. Termenul gr. *zēlos* este folosit pentru a imprima o dorinţă intensă după darurile spirituale în 1 Cor. 12:31, dar în Iac. 4:2 descrie o luptă carnală josnică.

D.H.T

LEA (Ebr. *lē'â*, „vacă sălbatică"?). Fiica cea mai mare a lui Laban, arameul. Prin înşelăciune ea a devenit soţia lui Iacov, datorită obiceiului local care interzicea fiicei mai tinere să se căsătorească înaintea celei mai bătrîne (Gen. 29:21-30). Ea a fost, natural invidioasă pe Rahela, sora ei mai frumoasă.

Ea a născut pe Ruben, Simeon, Levi, Iuda, Isahar, Zabulon şi Dina şi a fost lăudată alături de Rahela ca una dintre cele care au zidit casa lui Israel (Rut 4:11). Ele s-au aliat cu Iacov împotriva lui Laban, iar cînd s-au întîlnit cu Esau, Lea a fost plasată la mijlocul caravanei.

Ea a fost îngropată la Macpela, în Hebron, probabil înainte de coborîrea lui Iacov în Egipt (Gen. 49:31).

M.B.

LEB-KAMAI. Un cuvînt artificial (Ier. 51:1, RV), format prin metoda numită Atbaş (explicată în articolul *ŞIŞAC). Consoanele ebr. *l-b-q-m-y* reprezintă de fapt *k-s-d-y-m-o*, adică, *kasdîm*, „haldeii" (vezi trad. rom.). Vocalele adăugate de masoreţi dau cuvîntului un sens diferit: „Inima celor care se ridică împotriva mea". Versetul menţionează deschis pe babilonieni, aşa încît acesta este un joc de cuvinte, nu un cuvînt codificat. NEB şi unii teologi preferă să altereze textul.

D.F.P.

LEGARE ŞI DEZLEGARE (aram. *'ᵃsar* şi *šrā*; gr. *deō*, *lyō*). Termeni rabinici folosiţi în Mat. 16:19 cu privire la autoritatea doctrinară a lui Petru de a declara unele lucruri permise sau interzise; folosiţi şi în Mat. 18:18 cu privire la autoritatea disciplinară a apostolilor de a condamna sau de a ierta. Autoritatea disciplinară diferă de puterea rabinică personală prin faptul că este inseparabilă de Evanghelia proclamată; astfel, în Mat. 10:12-15 ucenicii care propovăduiesc nu rostesc nici o judecată omenească; în Mat. 13:30; 22:13 simbolismul „legării" semnifică judecata divină. Autoritatea doctrinară este exercitată prin învăţătura apostolică (Fapt. 2:42) şi prin lucrarea de învăţare a altora (2 Tim. 2:24-26), fiind făcută cu discernămînt.

Termenul *deō* (singur) este folosit în sens simbolic cu referire la căsătorie (1 Cor. 7:29), la legăturile legale (Rom. 7:2) şi la slujirea lui Pavel (Fapt. 20:22). Termenul *lyō* (singur) este folosit cu privire la legi care au fost uşurate (Mat. 5:19), la păcate iertate (Apoc. 1:5) şi (*cf. deō*) la izbăvire (Luca 13:16).

BIBLIOGRAFIE. *IDB*, 1, p. 438; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*², 1968; *JewE*, 3, p. 215; O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, 1953, p. 204-206.

D.H.T.

LEGĂMÎNT, ALIANŢĂ.

I. Terminologia

Cele două cuvinte cheie folosite în Biblie pentru legămînt sau alianţă sînt ebr. *bᵉrîṯ* şi gr. *diathēkē*. Termenul *bᵉrîṯ* se referă de obicei la actul sau ritualul de încheiere a unui legămînt, precum şi la contractul existent între doi parteneri. *diathēkē* este traducerea greacă (LXX) a cuvîntului *bᵉrîṯ* care este preluat în NT. Are sensul de „testament". Alături de *bᵉrîṯ* există şi alţi termeni care sînt folosiţi în contextul legămîntului. Cele mai importante sînt *'āhēḇ*, „a iubi", *hesed*, „dragoste prin legămînt" sau „solidaritate prin legămînt", *tôḇâ*, „bunătate" sau „prietenie", *šālôm*, „pace prin legămînt" sau „prosperitate prin legămînt", şi *yāḏa'*, „a sluji cu credincioşie în conformitate cu legămîntul". Cu excepţia termenului *hesed*, toţi ceilalţi termeni pot fi asociaţi într-un fel sau altul cu terminologia tratatelor din Orientul Apropiat.

Diferite verbe sînt folosite în legătură cu *b^erîṯ*. Termenul cel mai uzual este *kāraṯ b^erîṯ*, lit. „a tăia un legămînt", care indică ritualul antic de sacrificare a unui animal la încheierea unui tratat sau a unui legămînt. Cînd este folosit verbul *kāraṯ* cu prepozițiile *l^e* sau *'im*, indică direcția unui legămînt încheiat cu un superior. Multe alte verbe sînt folosite în loc de *kāraṯ*, de ex., *hēqîm*, „a stabili", *nāṯan*, „a da", *higgîḏ*, „a declara", *nišba'*, „a jura", *he'^emîḏ*, „a confirma", *siwwâ*, „a porunci" și *sām*, a face". Diferite verbe sînt folosite de asemenea pentru a indica participarea oamenilor la legămînt, de ex. *bô'*, „a intra într-o relație de legămînt cu Domnul" (2 Cron. 15:12), *āḇar* „a intra într-o asemenea relație" (Deut. 29:12) și *āmaḏ* „a fi într-o relație stabilită prin legămînt". Două verbe sînt folosite pentru a arăta respectarea legămîntului, *nāsar* și *šāmar*. O întreagă pleiadă de verbe sînt folosite pentru ruperea legămîntului: în *primul rînd*, *lō'* cu *nāsar* și *šāmar*, apoi, de ex. *šāḵah* „a uita", *āḇar* „a încălca", *mā'as* „a disprețui", *pārar* „a rupe", *šāqar* „a fi fals față de", *hillēl* „a profana și *šāhaṯ* „a corupe".

II. Ritualuri legate de legămînt

Din lipsă de material nu deținem informații precise cu privire la ritualurile asociate cu legămîntul. Există însă cîteva vestigii ale unor astfel de ritualuri în materiale care ne stau la dispoziție. Sacrificarea unui animal (oaie, măgar, taur, etc.) este descrisă în textele de la Mari, în tăblițele de la Alalah și în VT. Era obiceiul ca animalele să fie tăiate în două sau trei părți (așa susține mai recent Cazelles). O parte era arsă pentru a onora zeul iar o parte era mîncată la o masă de legămînt. În Gen. 15 este descris un asemenea ritual. În Exod. 24 este menționat același ritual. În cazul acesta jertfa și masa de legămînt sînt descrise clar. În anumite tratate de vasalitate din Orientul Apropiat se stipulează că vasalul are obligația să-l viziteze pe rege în fiecare an pentru a înnoi tratatul. Deși VT nu este clar în privința aceasta, nu este improbabil ca același obicei să fi existat și în Israel. Este posibil ca israeliții *să se fi adunat cu ocazia unei anumite sărbători* (sărbătoarea Anului Nou) pentru a înnoi legămîntul.

III. Alianță sau tratat

(i) În Orientul Apropiat antic. Ideea de încheiere a unui tratat este prezentă aproape în toată istoria Orientului Apropiat antic. Întîmplător sîntem bine informați cu privire la anumite tratate din Orientul Apropiat, *de ex.*, tratatele hitite, tratatele lui Esarhadon și tratatul aramaic din Sefire. Un studiu atent al tăblițelor de la Mari și al celor de la Amarna, de exemplu, arată că existau tratate între diferitele popoare și grupuri menționate. Folosirea unor termeni cum sînt tată-fiu sau domn-slujitor *(abdu)* arată că, într-o relație de prietenie, regele suzeran este numit de obicei „tată", iar regele vasal este numit „fiu", în timp ce în relații mai puțin amicale regele suzeran este numit „domn" iar vasalul este numit „slujitor". Pot fi întîlnite două tipuri majore de tratate: (1) un tratat între părți egale, în care cei doi parteneri sînt numiți „frați", *de ex.*, tratatul dintre Hattusilis III și Ramsese II. Prevederile dintr-un asemenea tratat sînt limitate în principal la recunoașterea granițelor și la înapoierea sclavilor fugari. (2) un tratat *de vasalitate*, stabilit între un mare rege cuceritor și un rege mai mic. Aceste tratate erau elaborate în general în jurul următoarei scheme: un preambul sau introducere, în care regele cuceritor este prezentat cu toate titlurile și atributele sale; prologul istoric, în care este schițată *istoria relației dintre regele cuceritor și strămoșii vasalului*, precum și vasalul însuși. Nu este o istorie stereotipă, ci sînt descrise evenimente istorice reale și se pune accentul pe gesturile de bunăvoință ale regelui cuceritor față de vasal și țara sa. După aceea sînt expuse prevederile tratatului. Acestea constau, de ex., din următoarele: interdicția de a stabili relații cu orice altă țară din afara sferei de influență a hitiților; interdicția ostilității față de alți vasali hitiți; acordarea imediată de ajutor pentru regele cuceritor în caz de război; vasalul nu trebuie să asculte cuvinte jignitoare la adresa regelui cuceritor, ci trebuie să le raporteze imediat acestuia; vasalul nu trebuie să ascundă sclavi fugari sau refugiați; vasalul trebuie să se prezinte o dată pe an înaintea regelui pentru a plăti impozitele sale și pentru a înnoi tratatul. Stipulațiile sînt urmate de obligația vasalului de a pune o copie scrisă a tratatului în templu și de a o citi din cînd în cînd. Urmează apoi o listă de zei care sînt martori, iar în această listă zeii regelui cuceritor ocupă locurile importante. Chiar și anumite elemente ale naturii cum sînt cerurile și pămîntul, munții, marea, rîurile, etc. sînt chemate ca martori. Tratatul de vasalitate se *încheie cu blesteme și binecuvîntări*. Anumite blesteme se vor împlini dacă tratatul este încălcat. Aceste blesteme fac parte dintr-o gamă variată și este clar că unele dintre ele sînt rezervate pentru sfera divină iar altele pot fi aduse la împlinire de armata regelui cuceritor. Cînd tratatul este respectat, vasalului îi revin anumite binecuvîntări, de ex., domnia eternă a urmașilor săi. Variațiuni ale acestei teme apar în tratatele de vasalitate de mai tîrziu; de ex., în tratatele de vasalitate ale lui Esarhadon se pune un accent puternic pe blesteme. În tratatul Sefire blestemul este ilustrat prin topirea unei figurine de ceară, etc., un fel de act magic.

(ii) În VT. Este clar din VT că relația stabilită prin tratat cu popoarele străine nu era un lucru necunoscut israeliților. În VT pot fi întîlnite ambele tipuri de tratate - tratate între parteneri egali și tratate de vasalitate. Vestigiile unui tratat pe baza de egalitate între israeliți și madianiți (Exod. 18) pot fi observate, deși rămîn multe probleme nerezolvate, *de ex.*, relația dintre madianiți și cheniți, și ostilitatea de mai tîrziu dintre madianiți și israeliți. Cel mai bun exemplu de tratat între parteneri egali, însă, este acela dintre *israeliți și fenicieni. Probabil că a fost început de David* și Hiram (observați cuvîntul *'ōhēḇ*, „iubit", în exprimarea relației dintre David și Hiram, 1 Împ. 5:1) și a fost înnoit pe o scară mai complexă între Solomon și Hiram. Ei se numesc frați și una dintre tranzacțiile lor, *anume*, cedarea unor cetăți în schimbul lemnului de construcție, etc. poate fi comparată cu același gen de tranzacție în tăblițele de la Alalah, care fac parte tot din sfera tratatelor. Această relație stabilită prin tratat este moștenită mai tîrziu de regatul de N al lui Israel, după împărțirea împărăției. Relațiile bune dintre dinastia lui Omri și fenicieni s-au bazat pe acest tratat. Știm, *de ex.*, că tratatul de paritate dintre Hattușil III și Ramses II s-a încheiat cu o căsătorie între fiica lui Hatușil și Ramses. Căsătoria dintre Izabela și Ahab trebuie interpretată ca o împlinire parțială a condițiilor tratatului.

Cel mai bun exemplu de tratat de vasalitate în VT este cel încheiat între israeliți și gabaoniți (Ios. 9-10).

Caracterul de vasalitate al tratatului este evident în terminologia folosită. Gabaoniții au venit la israeliți și le-au spus că vor să devină sclavii lor. Expresia „noi sîntem robii voștri" (*ʿᵃbādekā ʾᵃnāhnû*) este o referire clară la vasalitate. Tratatul a fost încheiat și apoi a existat un legămînt de pace (*šālôm*) între cele două părți. Deși majoritatea cercetătorilor moderni consideră că Ios. 10 este o adăugire tîrzie, trebuie observat că ajutorul militar dat de israeliți gabaoniților după stabilirea tratatului constituie o obligație binecunoscută a partenerului major al tratatului (această prevedere este enunțată clar în tratatele de vasalitate descoperite la Ugarit). Prin urmare, este foarte clar că israeliții erau familiarizați cu diverse forme de tratate care existau și în alte părți din Orientul Apropiat antic.

IV. Legăminte biblice

(i) Legămîntul cu Domnul. Ideea stabilirii unui legămînt între un zeu și un rege sau poporul său este bine atestată în toată istoria Orientului Apropiat antic. Ideea apare sub diferite forme și există o mare diversitate de material. Ea nu este exprimată întotdeauna direct, dar poate fi dedusă din terminologia folosită. Ideea unui asemenea legămînt nu le era deloc străină israeliților. În același timp ei cunoșteau tratatele prin care se stabileau relații, așa cum am văzut mai sus. Prin urmare, nu este surprinzător că Domnul a folosit această formă de relație pentru a exprima relația Sa cu poporul Său. Se poate ca lucrul acesta să fi început în vechime, deoarece ideea era bine cunoscută în Orientul Apropiat antic încă în mileniul al 3-lea î.d.Cr.

(ii) Legăminte vechi. Tradiția biblică menționează două legăminte între Dumnezeu și Noe (Gen. 6:18; Gen. 9:8-17). Este numit în mod clar un legămînt, cu anumite obligații din partea lui Noe și cu anumite promisiuni din partea Domnului. Acesta este un preludiu la legămintele biblice în care promisiunea joacă un rol important.

(iii) Legămîntul patriarhal. Acesta ne este transmis în două tradiții, *anume*, Gen. 15 și 17. Domnul a făcut acest legămînt cu Avraam și a pus un accent puternic pe promisiune (în special în Gen. 17). Au fost făcute două promisiuni, și anume, înmulțirea urmașilor lui Avraam și moștenirea *Țării promise. Este evident, de ex., din cartea Exodului că promisiunea unui mare număr de urmași este considerată împlinită (*cf.* Exod. 1:7-22). Descrierea cuceririi Țării promise în cartea lui Iosua indică împlinirea promisiunii cu privire la moștenire. Prin urmare, legămîntul patriarhal este în mare măsură bazat pe promisiune. În privința aceasta se aseamănă foarte mult cu legămîntul davidic. Deși autorul cărții Exodului descrie formarea unui legămînt nou la Sinai, el continuă să pună accentul pe importanța legămîntului patriarhal. Cînd a fost încălcat legămîntul de la Sinai (Exod. 32), autorul demonstrează că legămîntul patriarhal continua să fie în vigoare (Exod. 33:1). Trebuie remarcat că legămîntul de la Sinai nu a înlocuit legămîntul patriarhal, ci a co-existat alături de acesta.

(iv) Legamîntul de la Sinai. Potrivit tradiției biblice acest legămînt a fost stabilit prin Moise, ca mediator la Sinai, după ce israeliții au fost izbăviți în mod minunat de Domnul din robia lor egipteană. În Exod. 24 este descris ritualul încheierii legămîntului. Această descriere are un iz antic. A fost adusă o jertfă Domnului. Sîngele animalelor jertfite a fost împărțit în două părți, dintre care o parte a fost turnată pe altar. Este menționată de asemenea cartea legămîntului. Nu ni se spune nimic cu privire la conținutul acestei cărți. Unii cercetători susțin că se referă la Decalog, iar alții susțin că se referă la Codul Legămîntului care precede Decalogul. Aici avem un legămînt nou în care legea este citită, urmează apoi răspunsul poporului, jertfele, pecetluirea jurămîntului și, în fine, masa legămîntului. Este clar că autorul Exodului a combinat formarea legămîntului cu stipulațiile din Codul legămîntului. În Exod. 19 este descrisă teofania Domnului; în Exod. 20 este schițată politica Domnului pentru poporul Său (Decalogul); în Exod. 21-23 sînt date stipulațiile, iar în Exod. 24 este descris ritualul încheierii legămîntului. Este important să observăm că acest legămînt are o descriere detaliată a stipulațiilor. Așa cum am văzut din tratatele de vasalitate hitite, stipulațiile fac parte din forma tratatului. Dar trebuie să ținem cont că acesta este un legămînt israelit care ar fi putut urma în anumite aspecte forma bine cunoscută a tratatelor sau legămintelor, dar putea devia în alte aspecte de la o serie de forme prescrise pe care le cunoaștem din Orientul Apropiat. Stipulațiile din Codul Legămîntului sînt complet diferite prin conținutul lor de stipulațiile tratatelor care ne sînt cunoscute. Lucrul acesta poate fi explicat prin circumstanțele speciale și prin cadrul religios diferit. La sfîrșitul Codului Legămîntului poate fi observat un fel de epilog cu caracter de promsiune. Aici este reluată din nou referirea la Țara promisă.

(v) Legămîntul Davidic. Acest legămînt este în principal o promisiune. Noi sîntem de acord cu diferiți teologi care susțin că acest legămînt este asociat îndeaproape cu legămîntul de la Sinai. Nu trebuie privit ca un legămînt nou, ci ca o extindere a legămîntului de la Sinai. Legămîntul davidic a devenit necesar o dată cu dezvoltarea unei situații istorice. Regele israelit era acum un mediator între Domnul și poporul Său. Prin urmare, un legămînt cu acest rege a devenit o necesitate. Cercetări recente au arătat că există de asemenea legături strînse între legămîntul patriarhal și cel davidic. Amîndouă legămintele sînt în principal promisiuni. Promisiunile patriarhale au fost împlinite o dată cu creșterea populației israelite și cu moștenirea Palestinei. Prin urmare a fost necesar să fie făcute promisiuni noi în situația nouă care s-a dezvoltat. O dată cu promisiunea nouă dată lui David că va avea o domnie veșnică prin urmașii săi, legămîntul patriarhal a fost - într-un anumit sens - înlocuit de legămîntul nou. În 2 Sam. 7 legămîntul este încadrat într-o formă narativă, dar anumiți termeni indică limpede cadrul legămîntului, de ex., Dumnezeu va fi un Tată pentru fiul lui David și că regele va fi un fiu al lui Dumnezeu. Promisiunea pentru urmașii lui David că vor domni veșnic poate fi comparată cu binecuvîntarea din tratatele de vasalitate hitite, *anume*, că fiii vasalului credincios vor domni veșnic pe tronul lui. Legămîntul davidic, așa cum este clar din Ps. 2 și 110, a avut o influență profundă asupra speranțelor de mai tîrziu din VT și chiar din NT.

(vi) Legămîntul din NT. În cca 600 î.d.Cr. a avut loc o creștere semnificativă a interesului față de legămînt (*de ex.* în Ieremia). Influența ideii de legămînt a fost simțită puternic în perioada intertestamentală, așa cum au arătat K. Baltzer și A. Jaubert. Secta de la Qumran poate fi privită ca o comunitate a legămîn-

tului. Este de așteptat ca lucrul acesta să fie adevărat și în NT. În NT cuvîntul „legămînt" (*diathēkē*, traducerea gr. a termenului *b*ᵉ*rît*) este folosit în asociere strînsă cu *Cina Domnului (*cf.* Marcu 14:22-25; 1 Cor. 11:23-25). La instituirea Sfintei Împărtășanii Isus Se referă la trupul Său ca fiind pîinea, iar sîngele Său fiind vinul. Este evident că aceasta este o referire a lui Isus la mielul pascal care a trebuit să fie sacrificat la Paște și trebuia mîncat împreună cu ucenicii Săi. Mielul pascal a devenit animalul legămîntului și Sfînta Împărtășanie a devenit masa legămîntului. Este interesantă referirea lui Cristos la legămîntul nou al sîngelui Său. Observați rolul proeminent al sîngelui în instituirea legămîntului la Sinai (Exod. 24:8). Moartea lui Isus ca miel pascal urma să aibă loc a doua zi la Golgota. Jertfa lui Isus pe cruce este cea mai importantă parte în instituirea noului legămînt. Pavel a interpretat corect răstignirea lui Cristos ca fiind o luare asupra Sa a blestemelor legii pentru a răscumpăra omenirea (Gal. 3:13). O dată cu noul legămînt blestemul legămîntului vechi de la Sinai este îndepărtat de Cristos. El a devenit noul Rege davidic care domnește veșnic. Cele două legăminte vechi au fost înlocuite dintr-odată: blestemele legămîntului de la Sinai au fost îndepărtate și a fost împlinită promisiunea Legămîntului davidic.

(vii) Înnoirea și ratificarea legămîntului. Înnoirea legămîntului înseamnă că legămîntul este încălcat și trebuie reînnoit pentru a intra din nou în vigoare. Cel mai bun exemplu de acest fel este în Exod. 32-34, unde legămîntul de la Sinai este încălat de Aaron și de israeliți prin faptul că și-au făcut un vițel de aur la care să se închine. Cînd s-a întors Moise, blestemele încălcării legămîntului au fost aplicate prin omorîrea mai multor israeliți (Exod. 32:26-28). Moise a acționat ca mediator pentru a înnoi legămîntul încălcat. Moise s-a întors pe munte unde a primit încă o dată stipulațiile legămîntului înnoit (Exod. 34). Ieremia a considerat că legămîntul a fost încălcat într-o asemenea măsură încît trebuia să fie înlocuit de un legămînt nou (Ier. 31:31).

Ratificarea legămîntului are loc atunci cînd legămîntul este înnoit fără să fi fost încălcat. Cel mai bun exemplu este în Ios. 23-24. În Ios. 23 este dată o descriere a poruncilor finale date de Iosua israeliților în care li se cere să respecte legămîntul. Potrivit cu Ios. 24, care are un cadru puternic de legămînt, israeliții au fost adunați la Sihem pentru a înnoi legămîntul cu Domnul. Unii teologi cred că la Sihem s-a format pentru prima dată comuniunea legămîntului, pe baza unei tradiții vechi care aflăm că legămîntul a fost instituit aici. Noi acceptăm tradiția biblică și considerăm că întrunirea de la Sihem a fost o ratificare a legămîntului.

V. Legămîntul și prorocii

Concepția lui Wellhausen, care continuă să fie acceptată de mulți teologi, susține că ideea de legămînt este străină pentru prorocii din vechime. Ideea este dezvoltată numai începînd din perioada deuteronomiștilor (vezi, *de ex.*, concepțiile lui Kutsch și Perlitt). Această concepție este bazată în principal pe presupunerea că ideea de legămînt nu poate fi găsită la prorocii din vechime și că folosirea cuvîntului *b*ᵉ*rît* este inexistentă. Este adevărat că termenul *b*ᵉ*rît* este folosit foarte rar în aceste scrieri, dar nu știm dacă raritatea termenului poate fi atribuită sau nu inexistenței instituției legămîntului. Se poate să fi existat un motiv pentru evitarea termenului *b*ᵉ*rît*, *de ex.*, se poate ca cititorii și ascultătorii să fi avut o concepție greșită cu privire la adevăratul înțeles al termenului. Cercetări recente au arătat că ideea de legămînt există în majoritatea scrierilor profeților, dacă folosim o interpretare mai largă și căutăm diferitele elemente ale legămîntului, *de ex.* blestemul și binecuvîntarea, încălcarea legămîntului prin nerespectarea prevederilor. Ce se va întîmpla cînd sînt încălcate prevederile? Atunci urmează o judecată bazată pe legămînt. Legătura dintre slujba profetică și lege este clară dacă studiem cu atenție scrierile profetice. Nu există nici o diferență în modul în care este abordată legea de proroci cum sînt Osea, Amos, Isaia și Ieremia. De ce să fie declarat numai Ieremia un protagonist al legămîntului pentru simplul motiv că el a folosit cuvîntul *b*ᵉ*rît* iar ceilalți nu l-au folosit?

Una dintre problemele principale referitoare la scrierile profetice este originea amenințării profetice. O altă problemă este combinarea amenițărilor și binecuvîntărilor profetice. Un studiu atent al amenințărilor arată că multe dintre ele pot fi comparate cu blestemele din tratatele de vasalitate contemporane, de ex., cele ale lui Esarhadon și Sefire. Blestemul, însă, nu a fost limitat la tratate, ci în Orientul Apropiat a fost folosit pentru o diversitate de scopuri. Trebuie observat că blestemul din tratat are anumite caracteristici care apar și în amenințarea profetică. Astfel este posibil ca profeții să fi considerat că legămîntul fusese încălcat și, ca urmare a acestui fapt, aveau să se împlinească anumite blesteme. Aceasta presupune că prorocii erau familiari cu forma legămîntului. Faptul că ei au rostit amenințări atunci cînd legea (legămîntul) este încălcată, și binecuvîntări și prosperitate atunci cînd legea (legămîntul) este respectată, arată că ei au cunoscut foarte bine forma legămîntului. Întreaga problemă a amenințării și binecuvîntării poate fi explicată prin încălcarea sau respectarea legămîntului.

Judecata legămîntului, care este bine atestată în Orientul Apropiat antic, așa cum a arătat Harvey, poate fi trasată de la o sursă veche cum este Deut. 32 la profeții vechi și la cei de mai tîrziu, *de ex.* Is. 1:2-3, 10-20; Ier. 2:4-13; Mica 6:1-8. La judecată israeliții sînt acuzați de idolatrie. Aceasta înseamnă că ei au violat condițiile legămîntului, și anume, interdicția de a se închina oricărui alt dumnezeu. Pe baza aceasta judecata este pronunțată sub formă de amenințări sau blesteme. Este izbitor faptul că la anumite judecăți este chemat ca martor cerul și pămîntul. În cazul acesta este foarte folositoare comparația cu tratatele de vasalitate hitite mai vechi, în care cerul și pămîntul sînt considerate de asemenea martori. Aceasta indică legătura strînsă între forma tratatelor și forma legămîntului.

VI. Legămîntul și teologia

În cartea sa *Theology of the Old Testament*, Eichrodt consideră că ideea legămîntului este centrală pentru VT. Gîndirea religioasă israelită a fost construită în jurul acestui concept. Din discuția de mai sus reiese clar cît de dominantă și cît de importantă a fost pentru israeliți ideea de legămînt. Totuși, aceasta nu exclude alte moduri de exprimare a relației dintre Domnul și poporul Său. Legămîntul cu prevederile lui deschide posibilitatea încălcării legămîntului și posibilitatea

păcatului, avînd ca și consecință judecata și pedeapsa. Aceasta este una dintre temele principale ale VT. O altă caracteristică importantă a legămîntului este promisiunea și așteptarea. Legămîntul davidic și promisiunea unei domnii veșnice a dat naștere la așteptarea venirii glorioase a lui Mesia, Fiul lui David. Aceasta constituie o legătură importantă între VT și NT. În felul acesta legămîntul este una dintre cele mai importante legături între Testamente. O dată cu noul legămînt din NT *parousia* lui Mesia capătă o nouă speranță. Aceasta arată că legămîntul și speranța pe care o creează sînt răspunzătoare pentru tema principală a așteptării escatologice.

BIBLIOGRAFIE. Pentru o bibliografie solidă pînă în 1977, vezi D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant*[2], 1978. Urmează o selecție dintr-o bibliografie mai vastă: K. Baltzer, *The Covenant Formulary*, 1971; W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, 1965; P. J. Calderone, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty*, 1966; H.Cazelles, *DBS*,7,1964, p 736-858; R. E. Clements, *Abraham and David*, 1967; F. C. Fensham, „Covenant, Promise and Expectation", TZ 23, 1967, p. 305-322; *idem*, „Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and *Kudurru* inscriptions compared with Maledictions of Amos and Isaiah", *ZAW* 75, 1963, p. 155-175; *idem*, „The Treaty between the Israelites and the Tyrians", *VT Supp* 17, 1969, p. 78 ș.urm.; G. Fohrer, „AT-Amphiktyonie und Bund", *ThL*, 91, 1966, p. 802-816, 893-904; J. Harvey, *La plaidoyer proofétique contre Isrëel après la rupture de l'alliance*, 1967; D. R. Hillers, *Treaty-curses and the Old Testament Prophets*, 1964; *idem*, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, 1968; H. B. Huffmon, „The Covenant Lawsuit and the Prophets, *JBL* 78, 1959, p. 286-295; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, 1963; K. A. Kitchen, „Egypt, Ugarit, Qatna and Covenant", Festschrift für C.F.A. Schqeffer, 1980; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, 1963; E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz*, 1973; J. L'Hour, *La morale de l'aliance*, 1966; N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid*, 1967; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1963; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; J. Muilenburg, „The Form and Structure of the Covenantal Formulations", *VT* 9, 1959, p. 74-79; M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930; L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 1969; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; H. Graf Reventlow, *Gebobot und Predigt im Dekalog*, 1962; L. Rost, „Sinaibund und Davidsbuns", *ThL* 72, 1947, p. 129-134; W. Schottroff, *Der Altisraelitische Fluchspruch*, 1969; R. Smend, *Die Bundesformel*, 1963; G. E. Wright, „The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deut. 32", *In Honour of J. Muilenburg*, 1962, p. 26-27; W. Zimmerli, *The Law and the Prophets*, 1965.

F.C.F.

LEGĂMÎNTULUI, CARTEA. În Exod. 24:7 „cartea Legămîntului" *(sēper habbᵉrîṯ)* este citită de Moise ca temei al legămîntului lui Iahveh cu Israel, atunci cînd acesta este ratificat la poalele Mt. Sinai. Probabil că această „carte" a fost Decalogul din Exod. 20:2- 17. Totuși, s-a încetățenit obiceiul ca pasajul din Ex. 20: 22; 23:33 să fie numit „Cartea Legămîntului" (se poate ca acest pasaj să fi ocupat cîndva o poziție mai spre sfîrșitul cărții). În 2 Împ. 23:2, 21; 2 Cron. 34:30 „cartea legămîntului" este legea deuteronomică. (*DEUTERONOM.)

Aici ne ocupăm cu pasajul din Exod. 20:22-23:33 care este numit în mod convențional „Cartea legămîntului" și care este cea mai veche formulare a legii israelite sub formă de cod de legi care s-au păstrat pînă la noi. Cartea este alcătuită din „judecăți" (*mišpāṭîm*, „precedente") și „porunci" (*dᵉḇārîm*, lit. „cuvinte"). „Judecățile" iau forma unor cazuri legale: „Dacă un om va face cutare lucru, va trebui să plătească atît".. „Poruncile" iau forma categorică sau „apodictică": „Să (nu) faci cutare lucru". Între aceste două categorii se află legile participiale (numite astfel deoarece sînt exprimate prin folosirea participiului ebraic), de tipul: „Cine face cutare lucru să fie pedepsit cu moartea". Atunci cînd este prescrisă pedeapsa cu moartea acest tip de legi înlocuiește frecvent cele de tipul „Dacă un om...".

Principiul pe baza căruia sînt aranjate legile din acest cod nu poate fi observat cu ușurință, dar s-a argumentat în mod convingător că fiecare secțiune se încadrează în sfera uneia dintre cele Zece Porunci: prin urmare, codul ar putea fi descris ca un „midraș cursiv al Decalogului" (E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, p. 95; *cf.* A. E. Guilding, „Notes on the Hebrew Law Codes", *JTS* 49, 1948, p. 43 ș.urm.).

I. Reglementări cultice

Codul începe cu două reglementări cultice: este interzisă confecționarea unor zei de argint sau de aur (Exod. 20:22 ș.urm.) și este prescrisă confecționarea „unui altar de pămînt" (20:24-26), care să nu fie făcut din pietre cioplite și să nu aibă trepte, la fel ca și altarele mai complexe ale vecinilor lui Israel.

II. Judecățile

Urmează o serie de cazuri legale (21:1-22:17). Acestea includ cazuri civile și penale cu privire la modul în care evreii să trateze sclavii (21:2-6), vînzarea fiicei cuiva ca sclavă (21:7-11), omorul și omuciderea (21: 12-14), lovirea părinților (21:15, 17), răpirea de persoane (21:16), atacul și bătaia (21:18-27, care include *lex talionis*, 21:23-25), un bou care împunge (21:28-32), accidente cu animale (21:33 ș.urm.), omorîrea unui bou de către un altul (21:35 ș.urm.), furtul (22:1-4), dauna adusă recoltelor (22:5 ș.urm.), garanții și împrumuturi (22:7-15), seducerea (22:16 ș.urm.).

Această secțiune a legii prezintă asemănări cu alte coduri de legi antice din Orientul Apropiat - codurile lui Ur-nammu din Ur, Lipitishtar din Isin, Bilalama (?) din Eshununa și Hamurapi din Babilon. Acestea sînt elaborate pe aceleași linii generale ca și cazurile-legi israelite. Codul hitit, de asemenea, se aseamănă cu aceste legi israelite în cîteva aspecte de detaliu și aranjare, deși aspectul general al codului hitit diferă de celelalte coduri din Orientul Apropiat, reflectînd principiul indo-european de compensație pentru dauna adusă și nu insistența semitică asupra *talionului* (pedeapsă de retaliere).

Deși legile israelite bazate pe precedente sînt comparabile cu celelalte coduri, ele reflectă un mod de viață mai simplu. Ele presupun existența unei comunități agrare cu oameni care locuiau în case, dar nu

găsim nimic din organziarea urbană complexă sau stratificarea socială din codul lui Hamurapi. Bărbații adulți israeliți erau fie cetățeni, fie robi, în timp ce în codul lui Hamurapi pedeapsa pentru vătămare fizică, de exemplu, este gradată după cum persoana vătămată este superioară, egală, „vasală" sau roabă.

Codul sugerează cadrul de viață din zilele acelea de început ale agriculturii în Israel și ne putem aminti că asemenea așezări agricole au început să se formeze înainte de traversarea Iordanului - dacă nu la Cades-Barnea, în mod cert în Transiordania, cînd regatele cucerite ale lui Sihon și Og, împreună cu cetățile lor au fost ocupate de israeliți (Num. 21:25, 35).

În Exod. 18 avem o imagine a jurisprudenței israelite în perioada de formare; Moise și adjuncții săi judecă toate cazurile care le sînt prezentate. Cu aceasta se poate asocia numele alternativ al localității Cades, dat în Gen. 14:7, „En-Mișpat", *adică,* izvorul unde este făcută judecata.

III. Porunci

Legile „apodictice" care constituie restul codului au forma unor îndrumări *(tôrâ)* date de Dumnezeu prin unul dintre purtătorii Lui de cuvînt (*cf.* funcția de preot în Mal. 2:7), de preferință în sanctuar - în primul caz, prin Moise la Sinai sau Cades. Ele nu au paralel în codurile de legi antice din Asia de V, dar s-a arătat că au *afinități stilistice* cu tratatele din Orientul Apropiat, în special cu tratatele în care un superior impune condiții unui vasal. Decalogul, care este formulat de asemenea în acest stil apodictic, este constituția legămîntului stabilit de Iahveh cu Israel; celelalte legi apodictice sînt corolarii la legea-legămînt de bază. Multe dintre poruncile din Exod. 22:18 - 23:33 se ocupă cu ceea ce ar trebui să numim practică religioasă, de ex., jertfirea primelor roade (22:29 ș.urm.; 23:19a), anii și zilele sabatice (23:10-12), cele trei sărbători cu pelerinaj (23:14-17). În 23:15 găsim o nouă interpretare a acestor sărbători menite să comemoreze evenimente din istoria izbăvirii lui Israel. Exod. 23:10-19 a fost considerat un cod ritual de sine stătător (comparat cu așa-numitul cod „chenit" din 34:17-26). Poruncile includ de asemenea dispoziții etice și umanitare, pentru protejarea celor care nu au un protector natural (22:21-24), interzicerea severității excesive față de datornici (22:25- 27), insistența asupra nepărtinirii juridice, în special atunci cînd unul dintre cei în litigiu este un străin care s-ar putea simți dezavantajat (23:6-9). Ar trebui să ținem cont că israeliții nu făceau o distincție atît de netă între legile civile și religioase cum facem noi astăzi.

IV. Concluzii

Codul se încheie cu asigurarea dată de Iahveh cu privire la succesul și prosperitatea lui Israel dacă respectă legea și legămîntul Său, cît și un avertisment solemn împotriva fraternizării cu canaaniții.

În timp ce „poruncile" iau forma unor afirmații directe ale lui Dumnezeu, „judecățile" își trag autoritatea tot de la El (Exod. 18:19; 21:1).

BIBLIOGRAFIE. H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance,* 1946; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; A. Alt, „The Origins of Israelite Law", *Essays on OT History and Religion, E.T.* 1966; K. Baltzer, *The Covenant Formulary,* 1971; B. S. Childs, *Exodus*, 1974, p. 440-496.

F.F.B.

LEGE.

I. În Vechiul Testament

a. Terminologia

Termenul *tôrâ* este folosit în unele cazuri în VT pentru lege în general. În marea majoritate a cazurilor este folosit pentru poruncile vetitive („să nu faci"), imperative („să faci") și juridice (legislative) („trebuie să faci"). Este o poruncă dată de o persoană cu autoritate mai mare unei persoane aflată pe un plan inferior. S-ar putea să-și aibă originea în familie, unde se referă la educația dată de mamă copiilor ei. Strîns legată de *tôrâ* este *miswâ*. Termenul este folosit de obicei ca o poruncă directă de la o autoritate mai înaltă, *de ex.*, Domnul, regele, tatăl, etc. Aceste porunci sînt uneori prohibitive, iar în alte cazuri sînt formulate pozitiv (în l. germană *heischendes Präsens*). Termenul *hōq* sau *huqqâ* este folosit în multe sensuri diferite: *hōq* nu este ceva proclamat ca și tora sau *miswâ*, ci este ceva stabilit. Uneori indică stabilirea recentă a unei prevederi. În sfera sensului preoțesc însemna o obligație de cult; în sfera înțelesului regal însemna o proclamație regală. Termenul *d^ebārîm* este asociat de obicei cu poruncile Domnului. Atunci cînd Legea este aprobată de Domnul, ea devine *d^eb̲ārîm*. Termenul *mišpūt* are de asemenea o mare diversitate de înțelesuri, de la acela de verdict legal pînă la sensul de model fix pentru comunitatea legală. Din înțelesul de „verdict legal dat de un judecător" s-a dezvoltat sensul de cutumă sau lege cutumiară care devine normativă pentru judecătorii din viitor. În sensul acesta a fost folosit ca un termen consacrat pentru dreptul cutumiar. Termenul *ʿ^ed̲ûṯ* în sfera legală înseamnă „îndemn" (povață), iar *piqqud̲îm* înseamnă „datorie". În literatura ebraică de mai tîrziu, din perioada persană, termenul *dāt* este folosit pentru a indica un decret regal sau o lege guvernamentală, dar este folosit de asemenea pentru legea Domnului (*cf. de ex.*, Ezra 7:12, 14, 21). *Prin urmare este clar că diferiții termeni* își au originea ca termeni legali legați de declarațiile sau deciziile unei persoane cu o autoritate mai înaltă. În sfera religioasă este Domnul; în sfera legală poate fi regele, un judecător sau bătrînii *(z^eqēnîm)*; în sfera familiei poate fi tatăl sau mama.

b. Legea israelită și Orientul Apropiat antic

Descoperirea unor materiale legale din Orientul Apropiat antic a arătat clar că tradiția legală, așa cum o avem și în VT, a început încă în mileniul al 3-lea î.d.Cr. Un cod fragmentar al lui Ur-Nammu datează din dinastia a 3-a din Ur, 2050 î.d.Cr. Are un preambul ca și majoritatea celorlalte coduri. Cîteva prevederi care pot fi citite sînt scrise în stil cutumiar. Un alt cod sumerian este cel al lui Lipit-Ishtar din cca 1850 î.d.Cr. Are un preambul și un epilog. Cel mai vechi cod în limba acadiană este cel din cetatea Eshunna, datînd probabil din vremea lui Dadusha, cca 1800 î.d.Cr. Are de asemenea un preambul. A. Goetze, care a publicat tăblițele a putut indica în cîteva cazuri o asemănare remarcabilă între aceste legi și anumite legi din Codul legămîntului din VT (Exod. 21-23). Primul cod din Orientul Apropiat care a fost descoperit a fost codul lui Hamurapi, regele Babilonului. Dacă urmăm cronologia lui Albright, el datează din cca. 1700 î.d.Cr. Are un preambul și un epilog. Unele dintre aceste legi au ajutat la înțelegerea materialului legal din VT. Acesta

este cel mai cuprinzător corp de legi pe care-l avem din Orientul Apropiat antic. Legile asiriene medii provin din vremea lui Tiglat-Pileser I, în jurul anului 1100 î.d.Cr. Acestea au de asemenea un preambul și un epilog. Caracteristicile principale sînt abordarea draconică și prevederile detaliate cu privire la căsătorie. Numai o singură tăbliță a fost găsită din Legile neobabiloniene care datează de pe la 600 î.d.Cr. Legile hitite provin din vremea lui Hattușil III în cca 1280 î.d.Cr. Este clar, însă, că acest cod de legi este mult mai vechi. Principala caracteristică este că se face diferența între legile care sînt în vigoare și cele care sînt învechite. În afară de aceste coduri avem o mulțime de materiale juridice cum sînt contracte, proceduri legale, etc. Nu a fost descoperit încă nici un corp de legi din Egipt, dar avem multe materiale juridice dintre care cele mai importante sînt contractele de căsătorie.

Stilul general folosit în coduri este cel cutumiar și poate fi comparat cu o mare parte a materialului juridic din VT. Singura excepție sînt legile neo-babiloniene în care sînt folosite relativ puține sentințe și stilul cutumiar este folosit numai în secțiunile secundare. Cînd comparăm legile cutumiare din VT cu cele din Orientul Apropiat antic, iese în evidență similaritatea subiectului. În același timp, există anumite diferențe de detalii minore. Este evident că israeliții au operat în aceeași tradiție ca și mesopotamienii. Tradițiile juridice erau transmise în mod conservator din generație în generație. O parte a materialului cutumiar din Israel își are originea în Mesopotamia și indică o moștenire comună. Acest fapt este în armonie perfectă cu relatarea biblică despre migrația lui Avraam din Mesopotamia. O altă similaritate a formei constă în folosirea unui preambul și a unui epilog. În Mesopotamia codurile sînt însoțite de preambul și epilog pentru a plasa legile într-un cadru istoric și religios precis. Este menționat numele promulgatorului legii, precum și zeul căruia îi sînt dedicate legile. Codul legămîntului are un cadru similar în care Moise este menționat ca și cel care a primit legile, iar Domnul este Cel care le-a aprobat.

c. Stilul legii israelite și originea ei

A. Alt a adus o contribuție importantă la înțelegerea legii ebraice prin distingerea anumitor tipuri formale de legi și a originii lor. El a făcut distincție între trei tipuri de legi: în primul rînd, legea apodictică constînd din porunci pozitive și negative („să faci ..., să nu faci..."). Acest tip de lege a fost considerat Iahvist, fiind de origine pur israelită. În al doilea rînd, el a descoperit un tip de legi care constau din propoziții la participiu în care se poruncește omorîrea celui care a încălcat legea („cine face lucrul cutare trebuie să fie omorît"). El a considerat că legile de acest tip sînt înrudite îndeaproape cu legile apodictice și de aceea sînt tot de origine israelită. Al treilea tip este numit „cutumiar" („dacă un om..."). Stilul tipic impune ca legea să înceapă cu *kî* sau *'im* („dacă") și să enunțe infracțiunea în protasis (propoziția condițională antepusă) iar verdictul legal în apodosis. Cazul major este introdus întotdeauna prin *kî* iar secțiunle secundare prin *'im*. Acesta este de asemenea stilul general al legilor din Orientul Apropiat antic Alt a susținut că israeliții au venit în contact cu aceste legi în Palestina și le-au împrumutat de la canaaniți.

Între timp această teorie a lui Alt a fost examinată sub mai multe aspecte. Așa-numitele legi apodictice au fost studiate de E. Gerstenberger pe o scară mult mai largă. Cercetarea lui Alt s-a limitat într-o măsură mai mare sau mai mică la Codul legămîntului. Gerstenberger a extins sfera cercetării pentru a include acest gen literar și în Literatura poetică (de înțelepciune) și în altă parte. El a propus o nouă nomenclatură pentru aceste legi, numindu-le vetitive sau prohibitive („să nu..."). Căutînd un anumit *Sitz im Leben* (cadru de viață) pentru aceste legi, el a fost mai înclinat să le considere un *Ethos* și anume *Sippenethos* (etica unui clan). Cadrul de viață al acestor legi este cercul familiei, în care tatăl dă anumite porunci potrivit cu obiceiurile clanului din care face parte. Pasul următor a fost făcut de W. Richter care nu vrea să limiteze cadrul de viață numai la clan, ci face legătura între aceste tipuri de legi și situația școlii de gîndire. Trebuie să salutăm atitudinea de lărgire a sferei cadrului de viață. Situația pe care o avem în VT arată că legi vetitive și prohibitive pot fi date de o diversitate de persoane aflate în poziții de autoritate: Domnul (*cf.* Exod. 20), regele, liderul tribal, învățătorul, tatăl, etc. O întrebare importantă este dacă ar trebui să considerăm poruncile vetitive sau prohibitive ca legi sau nu. În VT ele sînt amestecate printre celelalte tipuri de legi. Aceasta ne poate face să acceptăm ideea că ele sînt într- adevăr prevederi juridice. Dar legile sînt oarecum amestecate cu materialul kerigmatic (*cf. de ex.* Exod. 22:27b, 26b în *MT*) care este de natură religioasă și care nu are nimic în comun cu materialul juridic. Astfel, putem considera că poruncile vetitive sau prohibitive sînt principii. Este preferabil să considerăm că Decalogul este expresia principiilor Domnului și nu un amalgam de legi. Se poate observa că în cazul poruncilor vetitive și prohibitive nu este prescrisă nici o pedeapsă, cum este cazul cu legile cutumiare.

Cele mai recente studii au arătat că propozițiile participiale și relative trebuie studiate în ansamblu. H. Schulz le-a studiat în special cele care conțin pedeapsa cu moartea și a ajuns la următoarea concluzie: cadrul lor de viață este sfera tribală. În sfera tribală șeful de trib era cel care dădea acest gen de verdicte, care implică pedeapsa cu moartea. Stabilirea unei tipologii pentru aceste legi nu este definitivată. G. Liedke a sugerat recent ca aceste legi să fie numite apodictice.

Materialul cutumiar este numit în VT *mišpāt* (*cf.* Exod. 21:1). Aceste legi sînt verdicte ale judecătorilor care au devenit exemple normative care să fie urmate de judecătorii de mai tîrziu. Astfel au ajuns să formeze dreptul cutumiar. Prezența acestor legi în codurile legale nu înseamnă că ele au apărut o dată cu promulgarea codului, ci ele au fost considerate exemple tipice care trebuie urmate. Recent Liedke a studiat atent aceste legi. El a susținut că sînt legi cutumiare elaborate din dreptul cutumiar și că au fost folosite ca exemple pentru soluționarea cazurilor civile.

d. Diferite coduri israelite

1. Codul legămîntului. Acesta este cel mai vechi cod de legi ebraice; esența codului datează din vremea lui Moise. Este posibil chiar ca o parte a dreptului cutumiar să dateze din vremea cînd patriarhii erau în Mesopotamia. Este de asemenea adevărat că a fost adăugat material mai recent și că materialul existent

a fost alterat mai tîrziu. Este de așteptat ca materialul juridic mai vechi să fie adaptat în permanență la circumstanțele noi. În Exodul acest cod este plasat într-un cadru istoric bine precizat, anume, instituirea legămîntului de la Sinai. Prin urmare, aceste legi sînt menite să fie stipulații ale legămîntului. Legile acestea, însă, nu cuprind toate domeniile juridice posibile și arată că ele reprezintă doar extrase de legi. Cea mai importantă caracteristică a Codului legămîntului este faptul că a fost aprobat de Domnul ca legea Sa pentru poporul Său.

2. Codul deuteronomic. Acesta poate fi găsit în Deut. 12-25. Aici avem codificarea vechilor legi ebraice în vremuri mai tîrzii, poate în vremea lui Iosia (cca 622 î.d.Cr.). Așa cum am văzut, este greșit să presupunem că promulgarea legilor indică data originii lor. Multe dintre legi au un caracter arhaic și unele dintre ele sînt similare cu legile din Codul legămîntului (*cf.* de ex. Exod. 23:15-16 și Deut. 22:23-29). Prin urmare este probabil că majoritatea prevederilor din Deuteronom au o vechime mare. Așa cum au arătat diferiți cercetători, Deuteronomul conține în unele cazuri material vechi, dar este de asemenea probabil că a fost adăugat material ulterior. Se poate ca lucrul acesta să fi avut loc în vremea lui Iosia. Atunci legile vechi au fost adaptate la circumstanțele noi și au fost adăugate legi noi, potrivit cu nevoile acelor vremuri.

3. Codul sfințeniei. Acesta poate fi găsit în Lev. 17-26. Această compilație de legi este numită Codul sfințeniei, datorită expresiei „Căci Eu sînt sfînt, Eu, Domnul, care vă sfințesc" (Lev. 21:8). Conținutul acestui cod constă în principal din prevederi în legătură cu sanctuarul, preoții și comunitatea legămîntului. Toate prevederile trebuie să fie respectate de către israeliți și trebuie să fie considerate sfinte, fiind astfel proprietatea Domnului. Deși aceste legi au fost compilate în vremuri mai tîrzii, caracterul arhaic al unora dintre ele este evident și ele pot data din vremea Exodului.

4. Compilarea finală a legilor. Multe dintre compilările legale nu au avut exact forma pe care o găsim în Pentateuh. După exil au fost întocmite compilări, unele legi fiind ajustate la circumstanțele noi, iar alte legi fiind adăugate. Diferitele coduri au fost plasate apoi în cadrul larg al Pentateuhului, așa cum îl avem astăzi. Forma finală a Pentateuhului a fost stabilită numai în cca 450 î.d.Cr., pe vremea lui Ezra, cînd a fost promulgat prin citirea publică (*cf.* Neem. 8).

e. Tipuri de legi israelite

1. Lipsa unei teorii legale. Una dintre caracteristicile legii israelite cît și a compilațiilor de legi din Orientul Apropiat antic este lipsa unei teorii legale. *De ex.*, este greu să găsim rațiunea sau succesiunea logică în aceste legi. Uneori avem un mănunchi de legi pe o anumită temă, *de ex.*, un bou care împunge (Exod. 21:28-32, 35-36). În cazul acesta în centrul raționamentului se află boul care împunge și nu genul de încălcare a legii. Subiectul poate fi schimbat brusc, trecînd de la violarea unei fecioare (Exod. 22:16-17) la vrăjitorie (Exod. 22:18), bestialitate (Exod. 22:19) și idolatrie (Exod. 22:20). Se poate să fi existat o rațiune pentru toate acestea pentru semiți, dar pentru noi s-a pierdut această rațiune.

2. Legea civilă și penală. Distincția pe care o facem noi între legea civilă și cea penală pare să nu fi fost făcută de semiți. Recent A. Phillips a susținut că așa-numitul material apodictic ar trebui considerat drept penal, dar în baza celor afirmate mai sus ideea nu poate fi confirmată. Ceea ce noi ar trebui să considerăm drept infracțiune penală, de ex., furtul, era considerat în legea evreiască drept o infracțiune civilă, iar în acest caz infractorul trebuia să compenseze pentru fapta sa prin plată în natură. Motivul acestei prevederi este redresarea pagubei produse proprietății cuiva, adică, restaurarea echilibrului. Chiar și în cazul violării unei fecioare infractorul trebuie să plătească tatălui prețul cuvenit pentru o mireasă, ca să-și recupereze pierderea, întrucît după violare el nu mai putea cere pentru fiica sa prețul unei mirese.

(i) Omor și ultraj. Trebuie remarcat că în legea evreiască se face diferența între omorul premeditat și omuciderea neintenționată (Exod. 21:12-14). În cazul omorului pedeapsa este moartea. În cazul omuciderii neintenționate, care este descrisă prin expresia „Dumnezeu l-a făcut să-i cadă în mînă" sau „a fost lovit de Dumnezeu", persoana poate să se adăpostească într-un loc de refugiu. Se face distincție între ultrajul împotriva părinților (Exod. 21:15), ultrajul care are ca rezultat o infirmitate (Exod. 21:18-19), ultragierea unei femei însărcinate (Exod. 21:22-25) și ultragierea sclavilor (Exod. 21:26-27). Aceste cazuri sînt abordate în mod diferit. Ca rezultat al convingerilor puternice cu privire la importanța solidarității familiei, fiul care își bate părinții este condamnat la moarte. Cazurile de invaliditate și de lovire a unei femei gravide sînt abordate din punctul de vedere al efectuării unei restituiri. Pentru un om care este invalid în urma unei lovituri, trebuie făcută o despăgubire pentru cheltuielile lui medicale și pentru timpul pierdut; în cazul unei femei gravide care a pierdut sarcina, trebuie plătită o compensație soțului pentru pierderea copilului său, proprietatea sa. Este foarte interesant cazul lovirii propriilor sclavi. Cînd are loc o vătămare fizică gravă, sclavul trebuie eliberat. Aceasta este o lege evreiască tipică și nu poate fi găsită în nici o altă culegere de legi din Orientul Apropiat antic. Aceasta constituie o mărturie despre tratarea umană a sclavilor, care era un fapt unic.

(ii) Furtul. Această infracțiune poate fi privită sub trei aspecte: răpirea, furtul de vite și furtul proprietății mobile care este dată spre păstrare. Răpirea era considerată o infracțiune gravă. Sînt menționate două dovezi de vinovăție, anume; cînd hoțul vinde persoana răpită, și cînd persoana răpită este găsită în posesiunea hoțului. În cazul acesta este prescrisă pedeapsa cu moartea (Exod. 21:16). Într-o societate nomadă și semi-nomadă proprietatea asupra animalelor era considerată foarte importantă. De aceea furtul animalelor era considerat o infracțiune gravă. Găsim unexemplu bun în Exod. 22:1-3. Despăgubirea trebuia făcută prin plata a cinci vite pentru o vită furată și a patru oi pentru o oaie furată. În unele cazuri pedeapsa este despăgubirea dublă în natură. Coexistența acestor două feluri de pedepse este o enigmă. B. S. Jackson a susținut că pedeapsa mai mare era mai veche și că despăgubirea dublă este o reducere ulterioară a pedepsei. Totuși, lucrul acesta nu poate fi dovedit. Apar anumite prevederi în care depozitarul unei proprietăți mobile, cum sînt vitele, este protejat împotriva furtului de către cel căruia i le-a încredințat. Dacă un asemenea furt poate fi dovedit, cel căruia i s-au încredințat bunurile trebuie să plătească dublu în natură (*cf.* 22:6-12).

(iii) Neglijență și daune. Neglijența este considerată pretutindeni în Orientul Apropiat antic drept o infracțiune gravă. În legea cuneiformă apare un termen consacrat, *egūm*, care lipsește din legea evreiască, deși neglijența ocupă un rol important în jurisprudența evreiască. Un exemplu bun este cazul boului care împunge. Dacă proprietarul unui bou știe că acesta are obiceiul să împungă, sau dacă i s-a atras atenția asupra acestui fapt, și dacă boul omoară un om liber - bărbat sau femeie - proprietarul și boul sînt socotiți vinovați. Amîndoi trebuie să fie omorîți (Exod. 21:29). Un alt caz de neglijență este cînd a fost săpată o fîntînă și nu a fost acoperită în mod adecvat. Dacă un animal cade în fîntînă, proprietarul fîntînii trebuie să-l despăgubească financiar pe proprietarul animalului.

(iv) Infracțiuni de natură morală și religioasă. În această secțiune putem include o diversitate mare de infracțiuni. Ele se referă la blestemarea părinților, seducerea unei fecioare, combaterea vrăjitoriei, bestialitate, idolatrie, o diversitate de prescrieri cultice (în special în Lev.) și nedreptățirea străinului, a văduvei și a orfanului. Vrem să scoatem în evidență ca exemplu ultima infracțiune (Exod. 22:21-24). Principiul protejării văduvei și a orfanului este un principiu foarte vechi. Acest principiu a fost propagat încă de pe vremea lui Urukagina (cca 2400 î.d.Cr.). Chiar și în Egipt sînt prezente urme ale acestui principiu. În cazul poruncilor evreiești, este dat ca un principiu al Domnului ca poporul Său să nu asuprească pe văduve și orfani.

(v) Legi cu privire la familie. În VT sfera familiei a fost considerată foarte importantă. Tatăl era capul familiei. Într-un anumit sens, soția și copiii erau proprietatea lui. Cele mai importante legi cu privire la familie sînt legile despre căsătorie și despre moștenire. În primul caz, au fost făcute legi care să interzică o căsătorie în anumite împrejurări (*de ex.* Lev. 18), să prescrie căsătoria pentru levirat (*cf.* în special Deut. 25:5-10) și să prescrie divorțul (*cf.* Deut. 24:1-4). Legile împotriva bătăii și blestemării părinților indică solidaritatea familiei în care autoritatea tatălui trebuie acceptată fără a fi pusă la îndoială.

(vi) Sclavia. Așa cum am văzut, în legile evreiești există o tratare umană a sclavilor. Trebuie făcută distincție între sclavii evrei și sclavii străini. Nu este întotdeauna clar la care categorie de sclavi se referă legea. Conform textului din Exod. 21:2-6, un sclav evreu care este luat în robie prin vînzare, probabil ca rezultat al datoriilor sale, trebuie să fie eliberat după 6 ani de slujire. În Exod. 21:7-11 este descris cazul soției a doua, care este considerat o formă de sclavie. Este interesant că în cazul acesta drepturile femeii sînt apărate de lege. Prin urmare, este clar că, în general, excesele sclaviei sînt combătute de legea evreiască.

(vii) *Lex talionis.* În Codul legămîntului, cea mai veche colecție de legi, legea talionului (retalierii) este introdusă în mod stîngaci. Legea anterioară tratează cazul lovirii unei femei însărcinate. Probabil că editorul final al Exodului a considerat că trebuie să dea pe lîngă acest caz de ultraj o introducere generală la problema ultrajului și să scoată în evidență cazurile în care poate fi aplicată *legea talionului* (Exod. 21:23-25). În pasajul acesta *legea talionului* este menită să limiteze răzbunarea de sînge la anumite cazuri prescrise, deoarece prezenta un pericol pentru prosperitatea societății. Nu este o formă primitivă de jurisprudență, ci este menită să descurajeze omuciderea și actele ultraj premeditat.

3. Legea internațională. În Orientul Apropiat antic a existat o lungă istorie juridică referitoare la legile internaționale. Au fost descoperite zeci de tăblițe cu tratate între diferite popoare. Apar două tipuri principale de contracte, anume, tratate de paritate între părți egale, și tratate de vasalitate. Israeliții au cunoscut ambele tipuri, deoarece ei au încheiat un tratat de paritate cu fenicienii și un trat de vasalitate cu gabaoniții. În materialul juridic din VT sînt date principiile pentru stabilirea tratatelor de vasalitate, în Deut. 20:10-14. Israeliții trebuie să ofere dușmanului pace (salom), care înseamnă o coexistență pașnică în care dușmanul, ca partener minor, trebuie să aibă anumite obligații, *de ex.*, să-l slujească pe partenerul major și să-i plătească impozit. Din tratatele de vasalitate știm că partenerul major este obligat de asemenea să-l apere pe partenerul minor dacă este atacat de un dușman.

f. Caracterul religios al legilor israelite

Din legile VT, chiar și din cele cu caracter pur secular, este clar că Domnul le-a promulgat în interesul poporului Său. În unele cazuri Domnul este menționat pe neașteptate la persoana a treia, la persoana a doua sau la persoana întîi pentru a da forță acelei legi (de ex. Exod. 21:13). Uneori poate fi observat un element kerigmatic (de ex. Exod. 22:9). Legile sînt date pentru a arăta îndurarea Domnului. Această caracteristică a legii evreiești este unică în tradiția legală a Orientului Apropiat antic. Ea indică o participare directă a Domnului la legile comunității legămîntului. Asocierea dintre legi și legămînt și cu Partenerul Major al legămîntului garantează că prevederile trebuie respectate, deoarece în caz contrar legămîntul este încălcat și este ruptă relația cu Domnul. Prin urmare, respectarea legilor este necesară pentru a asigura binecuvîntarea Domnului. Aceste legi au un caracter dublu: ele sînt menite să promoveze dragostea față de Domnul și dragostea față de semeni. Rezumatul legii dat de Isus (Mat. 22:35-40) este în perfectă armonie cu caracterul dublu al legii, așa cum este prezentat în VT.

BIBLIOGRAFIE. A. Alt, „The Origins of Israelite Law", în *Essays on Old Testament History and Religion*, 1968, p. 101-171; W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, 1965; D. Daube, *Studies in Biblical Law*, 1947- Z. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times*, 1964; F. C. Fensham, „Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature", *JNES* 21, 1962, p. 129-139; *idem*, „Aspects of Family Law in the Covenant Code", *Dine Israel* 1, 1969, p. 5-19; E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des 'apodiktischen Rechts'*, 1965; M. Greenberg, „Some Postulates of Biblical Criminal Law", în *Y. Kaufman Jubilee Volume*, 1960; B. S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, 1972; *idem*, *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, 1975; L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, 1953; G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentaliche Rechtssätze*, 1971; N. Lohfink, *Das Hauptgebot*, 1963; M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, 1966; G. Östborn, *Tora in the Old Testament*, 1945; S. M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant*, 1970; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; G. J. Wehham, „Grace and Law in the Old Testament" și „Law and the Legal System in the Old Testament", în B. N. Kaye și G. J.

Wenham (ed.), *Law, Morality and the Bible*, 1978; D. J. Wiseman, „Law and Order in Old Testament Times", *Vox Evangelica* 8, 1973, p. 5-21. F.C.F.

II. În Noul Testament

a. Înțelesul termenului

Există multă flexibilitate în folosirea termenului „lege" (*nomos*) în NT.

1. Adeseori termenul este folosit în sensul canonic pentru a indica VT în întregime sau numai o parte a acestuia. În Rom. 3:19a termenul se referă clar la VT în întregime; în contextul precedent Pavel a citat din diferite părți ale VT și trebuie să înțelegem că el extrage aceste citate din ceea ce el numește „legea". Dar flexibilitatea folosirii termenului de către Pavel este evidentă. Cînd el vorbește în propoziția următoare despre „cei care sînt sub lege", termenul „lege" are în cazul acesta un înțeles diferit. Este probabil că acest sens mai larg care cuprinde VT în întregime este sensul din Rom. 2:17-27. Este clar de asemenea că același este sensul folosit de Domnul nostru în cîteva împrejurări (*cf.* Mat. 5:18; Luca 16:17; Ioan 8:17; 10:34; 15:25).

Dar termenul este folosit de asemenea într-un sens canonic mai restrîns pentru a indica o parte a VT. În expresia „*legea și prorocii*", *termenul* „*lege*" *trebuie* înțeles ca referindu-se la VT în întregime care nu este inclus în „proroci" (*cf.* Mat. 5:17; 7:12; 11:13; 22:40; Luca 16:16; Fapt. 13:15; Rom. 3:21b). Într-un sens și mai restrîns termenul este folosit pentru a indica Pentateuhul, spre deosebire de celalelte diviziuni principale ale VT (*cf.* Luca 24:44). Există unele cazuri în care este incert dacă „legea lui Moise" se referă doar la Pentateuh sau dacă expresia este folosită într-un sens mai larg pentru a indica restul VT care nu este inclus în „proroci" (*cf.* Ioan 1:45; Fapt. 28:23). Întrucît termenul simplu „lege" poate fi folosit într-un sens mai cuprinzător, este posibil ca și „legea lui Moise" să includă mai mult decît ceea ce a fost scris de Moise. Faptul acesta indică de asemenea flexibilitatea folosirii termenilor în NT care, în contextul acesta, rezultă din faptul că expresia „legea și prorocii" este o descriere convenabilă a VT în întregimea sa.

2. Există cazuri în care termenul indică legea mozaică dată la Sinai. Acest sens este deosebit de evident în scrierile lui Pavel (*cf.* Rom. 5:13, 20; Gal. 3:17, 19, 21a). Strîns legată de această desemnare este folosirea de către Pavel a expresiei „sub lege" (1 Cor. 9:20; Gal. 3:23; 4:4-5, 21; *cf.* Efes. 2:15; Rom. 4:16). În acest context expresia înseamnă a fi în sfera de acțiune a legii lui Moise, sau, în cazul din 1 Cor. 9:20, a te considera încă legat de instituțiile mozaice. Sistemul mozaic, ca sistem de administrație, a avut aprobarea și autoritatea divină în perioada acțiunii sale. Această folosire a termenului „sub lege" nu trebuie confundată cu o altă aplicare a aceleiași expresii cu care ne vom ocupa mai tîrziu.

3. Adeseori termenul este folosit pentru a desemna legea lui Dumnezeu ca expresie a voii lui Dumnezeu. Cazurile sînt numeroare așa încît putem cita numai puține dintre ele (Rom. 3:20; 4:15; 7:2, 5, 7, 8-9, 12, 16, 22; 8:3-4, 7; 13:8, 10; 1 Cor. 15:56; Gal. 3:13; 1 Tim. 1:8; Iac. 1:25; 4:11). În aceste texte apare clar obligativitatea respectării legii și sanctitatea legii ca expresie a caracterului lui Dumnezeu care este sfînt, drept și bun. Obligația oamenilor este exprimată în termenii „a fi sub lege" (1 Cor. 9:21, *ennomos*).

4. *Uneori termenul* „*lege*" *este folosit la sinonim* virtual al legii revelate în mod special, în contrast cu lucrarea legii înscrisă din naștere în inima omului (Rom. 2:12-14). Trebuie să înțelegem că în celelalte sensuri legea, se referă la legea revelată în mod special. Dar în cazul citat atenția este concentrată asupra acestei considerații datorită contrastului dintre modul în care sînt revelate. Nu există nici un indiciu că este avută în vedere o lege diferită. Accentul este pus pe un caracter mai complet și mai clar al revelației speciale și asupra responsabilității corespunzător mai mari a celor care au primit-o.

5. Termenul „lege" este folosit în diferite expresii într-un sens peiorativ, pentru a indica statutul unei persoane care privește la lege și la faptele legii ca fiind calea de justificare și de acceptare de către Dumnezeu. Formula „sub lege" are această semnificație (Rom. 6:14-15; Gal. 5:18). Așa cum am arătat mai sus, folosirea acestei formule nu trebuie confundată cu aceeași expresie care se referă la sistemul mozaic (*cf.* Gal. 3:23 și alte texte citate). Interpretarea NT, în special a Epistolelor pauline, a fost complicată de faptul că nu s-a făcut această distincție. Omul care este „sub lege" în sensul din Rom. 6:14 este în robie față de păcat prin vinovăția, pîngărirea și puterea sa. Dar lucrul acesta nu a fost o consecință a faptului că s-a aflat în sistemul mozaic în decursul perioadei de la Moise la Cristos. Expresia „sub lege", folosită în sensul acesta, nu trebuie confundată cu un termen similar care este folosit cu referire la cel care crede în Cristos (1 Cor. 9:21). Expresia „din lege" (Rom. 4:14; Gal. 3:18; Filip. 3:9) are același sens peiorativ ca și expresia „sub lege"- expresia „prin faptele legii" (Rom. 3:20; Gal. 2:16; 3:2, 5, 10) se referă la aceeași idee. „Fără faptele legii" (Rom. 3:28) exprimă ideea opusă. Cîteva expresii trebuie interpretate în termenii acestei idei și ai poziției pe care o indică. Cînd Pavel spune: „Acum s-a arătat o neprihănire pe care o dă Dumnezeu fără lege" (Rom. 3:21), el se referă la o neprihănire (îndreptățire) fără faptele legii, care este deci opusă unei neprihăniri obținută prin fapte. Cînd el spune că am murit față de lege și am fost eliberați de sub lege (Rom. 7:4, 6), el se referă la ruperea legăturii care ne leagă de lege ca și cale de acceptare a noastră de către Dumnezeu (*cf.* Gal. 2:19). Legea prin sine, ca o poruncă necesitînd ascultare și pronunțînd un blestem asupra tuturor celor care o încalcă, nu are puterea sau capacitatea de a-i justifica pe cei păcătoși. Contrastul dintre neprihănirea (îndreptățirea) dată prin lege, care este propria noastră neprihănire (îndreptățire), și neprihănirea (îndreptățirea)lui Dumnezeu dată în *Cristos, este contrastul dintre meritul uman și Evan*ghelia harului (*cf.* Rom. 10:3; Gal. 2:21; 5:4; Fil. 3:9). Polemica lui Pavel din Epistolele către Romani și Galateni se ocupă de această antiteză.

6. Legea este folosită uneori în sensul unui principiu funcțional și guvernant. În sensul acesta Pavel vorbește despre „legea credinței" (Rom. 3:27), care este prezentată în contrast cu legea faptelor. Contrastul este acela dintre principiul credinței și cel al faptelor. Aceeași idee oferă cea mai bună interpretare a cuvîntului „lege" în Rom. 7:21, 23, 25b; 8:2.

Prin urmare există o mare diversitate în sensurile cuvîntului „lege" și uneori există o diferență profundă de nuanță. Rezultatul este că, dacă nu înțelegem diferența între sensurile folosite, putem impune cuvintelor autorului un înțeles cu totul diferit de cel avut în vedere de scriitorul sau vorbitorul din NT. Există cazuri, în special în scrierile lui Pavel, cînd tranziția de la un sens la altul apare în propoziții alăturate. În Rom. 3:21 dacă nu am remarca cele două sensuri distincte ale cuvîntului, am avea de-a face cu o contradicție clară. În Rom. 4:14 expresia „de lege" exclude credința. Totuși, în v. 16, expresia „sub (din) lege" nu exclude credința, deoarece aceia care sînt sub lege sînt prezentați ca unii cărora le-a fost garantată promisiunea. Prin urmare, trebuie să avem în vedere sensuri diferite. Există și alte clasificări în afară de cele date mai sus, și care ar sugera alte nuanțe ale sensului și alte aplicații. În numeroase cazuri este greu de stabilit care este sensul precis. În principal, însă, cînd sînt recunoscute deosebirile arătate mai sus, interpretarea va fi ferită de frecventele distorsiuni, soluționîndu-se dificultăți inutile.

b. Legea și Evanghelia

Analiza de mai sus arată clar cît este de importantă problema relației pe care un credincios o are în raport cu legea lui Dumnezeu. A fi „sub lege", într-un sens (Rom. 6:14), îl exclude pe om de la primirea harului pe care îl împarte Evanghelia; a fi „sub lege" este opusul stării de a fi „sub har" și înseamnă că omul este sclav al condamnării și puterii păcatului. Prin urmare, în sensul acesta putem spune că Evanghelia ne eliberează de lege (Rom. 7:6) și murim față de lege (Rom. 7:4) - „sîntem morți față de ceea ce ne ținea robi" (*cf.* Gal. 2:19). Evanghelia este anulată dacă nu este apreciat caracterul decisiv al acestei dezlegări. În cazul acela cădem din har și Cristos nu ne este de nici un folos (*cf.* Gal. 5:4).

Dar aceasta nu descrie în totalitate relația dintre lege și Evanghelie. Pavel a afirmat de asemenea în miezul expunerii sale și al apărării Evangheliei harului: „Deci, prin credință desființăm noi legea? Nicidecum. Dimpotrivă, noi întărim legea" (Rom. 3:31). Ca și credincios el protestează cînd acceptă faptul că legea este bună, că înlăuntrul său își găsește plăcerea în legea lui Dumnezeu, că mintea lui slujește legii lui Dumnezeu (Rom. 7:16, 22, 25), și că scopul lucrării lui Cristos a fost ca neprihănirea legii să fie împlinită în cei care nu trăiesc potrivit cu firea pămîntească, ci potrivit cu Duhul (Rom. 8:4). Un exemplu de lege la care s-a gîndit este în Rom. 7:7. Nu încape îndoială că în Rom. 13:9 el ne dă exemple concrete cu privire la legea pe care o împlinește dragostea, arătînd prin aceasta că nu există o incompatibilitate între dragoste - ca motiv conducător în viața credinciosului - și conformarea față de poruncile pe care le enunță legea lui Dumnezeu. Concluzia inevitabilă este că preceptele Decalogului sînt relevante pentru credincios ca și criterii pentru modul de viață pe care îl dictează dragostea față de Dumnezeu și față de aproapele nostru. Același apostol folosește termeni care au același sens ca și a fi „sub lege" cînd spune: „Nu sînt fără o lege a lui Dumnezeu, ci sînt sub legea lui Cristos" (1 Cor. 9:21). În ce privește obligația, el nu este separat de legea lui Dumnezeu, el nu este lipsit de o lege în raport cu Dumnezeu. Lucrul acesta este validat și exemplificat prin faptul că este supus legii lui Cristos.

Cînd Pavel spune că „dragostea este împlinirea legii" (Rom. 13:10) este evident că poruncile la care a făcut apel în versetul precedent sînt exemple ale legii avute în vedere. Dar prin cuvintele „și orice altă poruncă" el recunoaște că nu a enumerat toate poruncile. Prin urmare, se face distincție între „lege", ca termen generic, și poruncile care sînt expresii specifice ale legii. De aceea, deși apostolul Ioan nu vorbește în termenii împlinirii legii, accentul pus pe necesitatea respectării și împlinirii poruncilor (1 Ioan 2:3-4; 3:22, 24; 5:2-3) are același scop. Cînd el scrie că „cine păzește Cuvîntul Lui, în el dragostea lui Dumnezeu a ajuns desăvîrșită" (1 Ioan 2:5), el indică spre ceea ce definește în altă parte ca fiind esența dragostei de Dumnezeu, și anume, „păzirea poruncilor Lui" (1 Ioan 5:3). Concluzia este că respectarea poruncilor lui Dumnezeu este expresia practică a acelei dragoste fără de care nu-L cunoaștem pe Dumnezeu și fără de care mărturia noastră creștină este o minciună (*cf.* 1 Ioan 2:4; 4:8). Învățătura lui Ioan este o reproducere a învățăturii Domnului nostru și Ioan este cel care redă pentru noi poruncile corespunzătoare ale lui Isus (Ioan 14:15, 21; 15:10). De asemenea, este semnificativ faptul că Însuși Domnul nostru a trebuit să impună necesitatea respectării poruncilor, și a făcut apel la propriul Său exemplu de respectare a poruncilor Tatălui și, în felul acesta, de rămînere în dragostea Tatălui (*cf.* Ioan 10:17-18; 15:10).

Nici un scriitor din NT nu este mai dornic decît Iacov să vadă roadele care însoțesc și care confirmă credința. Criteriul pe baza căruia trebuie evaluate aceste roade este „legea desăvîrșită a slobozeniei" (Iac. 1:25). Iacov, la fel ca și alți scriitori ai NT, este conștient că dragostea este forța motrice. „Legea împărătească" este „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți" (Iac. 2:8). Dar Iacov nu concepe legea sau dragostea separate de exemple concrete de legi și de expresiile de dragoste din porunci, în cazurile pe care le dă (Iac. 2:11); Prin această lege vom fi judecați (Iac. 2:12); în această lege trebuie să perseverăm (Iac. 1:25); această lege trebuie să o respectăm în toate cerințele ei (Iac. 2:10); această lege trebuie să o împlinim (Iac. 4:11).

Motivul pentru acest apel susținut la legea lui Dumnezeu ca și normă prin care trebuie judecată conduita credinciosului și prin care trebuie condusă viața lui, stă în relația dintre lege și caracterul lui Dumnezeu. Dumnezeu este sfînt, drept și bun. La fel, „legea este sfîntă, porunca este sfîntă, dreaptă și bună" (Rom. 7:12). Prin urmare, legea este reflectarea perfecțiunii lui Dumnezeu. Într-un cuvînt, este transcrierea sfințeniei lui Dumnezeu cînd aceasta este exprimată ca o normă de gîndire și trăire în armonie cu gloria Lui. Noi trebuie să fim sfinți în toate aspectele vieții deoarece Acela care ne-a chemat este sfînt (1 Pet. 1:15-16). Eliberarea de cerințele pe care le prescrie legea ar contrazice relația cu Dumnezeu stabilită prin har. Mîntuirea este mîntuire de la păcat și „păcatul este nelegiuire" (1 Ioan 3:4). Prin urmare, a fi mîntuit înseamnă a fi salvat de la încălcarea legii și a fi salvat pentru a te conforma la lege. Tendința antinomiană atacă însăși natura Evangheliei. Ea spune, de fapt, să continuăm să păcătuim.

Credinciosul este re-creat după chipul lui Dumnezeu. De aceea el Îl iubește pe Dumnezeu și îl iubește pe aproapele său (1 Ioan 4:10-21). Și pentru că el Îl iubește pe Dumnezeu, el iubește ceea ce oglindește

perfecţiunea lui Dumnezeu. În lăuntrul său el îşi găseşte desfătarea în legea lui Dumnezeu (Rom. 7:22). Ascultarea este bucuria sa, neascultarea este plaga inimii sale. Sfîntul este destinat să se conformeze chipului Fiului lui Dumnezeu (Rom. 8:29) şi el este re-făcut după modelul Celui care n-a avut păcat şi care a putut spune: „Legea Ta este în inima Mea" (Ps. 40:8).

BIBLIOGRAFIE. J. Durham, *The Law Unsealed*, 1802; S. H. Tyng, *Lectures on the Law and the Gospel*, 1849; W. S. Plumer, *The Law of God as Contained in the Ten Commandments*, 1864; P. H. Eldersveld, *Of Law and Love*, 1954; C. H. Dodd, „Ennomos Christou" în *More New Testament Studies*, 1968, p. 134-148; C. H. Dodd, *Gospel and Law*, 1953; E. F. Kevan, *The Evangelical Doctrine of Law*, 1955; H. N. Ridderbos, *When the Time Had Fully Come*, 1957; H. H. Esser, *NIDNTT* 2, p. 436-456; H. Preisker, *TDNT* 2, p. 372 ş.urm.; J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970. (*ETICA BIBLICĂ.) J.M.

LEGIUITOR „toiagul de cîrmuire" (Ebr. *m^eḥōqēq*; gr. *nomothetēs*). În toate cele şase cazuri unde apare cuvîntul în VT în limba ebr. avem scrieri poetice. În Gen. 49:10; Num. 21:18; Ps. 60:7 (= Ps. 108:8) traducerea termenului prin expresia „toiag de cîrmuire" sau „sceptru" este de preferat avînd în vedere contextul şi textele paralele. Deut. 33:21; Jud. 5:14; Is. 33:22 atribuie conducerea juridică lui Gad, lui Manase şi Domnului. Iacov (4:12) mustră spiritul critic al cititorilor săi şi le aminteşte că numai Dumnezeu este Judecător.

Ideea de legiuitor, chiar dacă nu şi cuvîntul, este mult mai răspîndită în NT. În special, Cristos este caracterizat ca Legiuitor prin respectul Său faţă de Legea lui Moise (Mat. 5:17-18) şi prin comparaţie cu Moise (Mat. 17:3; Ioan 1:17). Superioritatea lui Cristos este subliniată în propriile Sale afirmaţii (Mat. 5:22 ş.urm.; 22:36-40) şi în altă parte prin scoaterea în evidenţă a poziţiei Sale (Gal. 3:19; Evr. 7:11), a scopului legii sale (Rom. 10:4; 13:8 ş.urm.), a naturii ei spirituale (Rom. 7-8; Iac. 1:25, etc.). P.A.B.

LEGIUNE. Termenul gr. *legeōn* (de la lat. *legio*), folosit de patru ori în NT, este denumirea celei mai mari unităţi din armata romană şi era alcătuită din 4000 pînă la 6000 de oameni. Era împărţită în zece cohorte, iar acestea la rîndul lor erau împărţite în şase centurii. Uneori avea ataşată o unitate mică de cavalerie *(ala)* de circa 120 de oameni. În secolul 1 d.Cr. trei sau patru legiuni erau de obicei staţionate în Siria, dar Palestina a văzut foarte puţini legionari pînă la începutul primei rebeliuni evreieşti în anul 66 d.Cr.; pînă atunci menţinerea ordinii era făcută de cohorte auxiliare. Cuvîntul este folosit în NT pentru a sugera un număr mare, cum este cazul în Mat. 26:53 (cu referire la îngeri) şi în Marcu 5:9, 15; Luca 8:30 (cu referire la demonii care stăpîneau pe demonizatul din Gherasa). R.P.G.

LEHABIMI. Al treilea fiu al lui Miţraim (Gen. 10:13; 1 Cron. 1:11). Numele (ebr. *l^ehāḇîm*) nu este întîlnit în afara acestor texte, dar mulţi cercetători îl identifică cu *lûbîm* din 2 Cron. 12:3, etc. (*LUBIM), termen care este considerat în general că se referă la libieni. În sprijinul acestei idei vine traducerea *Labieim* din LXX şi faptul că aceşti oameni, care apar în inscripţii egip. antice sub numele *rbw*, nu sînt menţionaţi în altă parte în afară de Gen.10, afară de cazul că *lûḏîm* (v. 13) ar trebui citit *lûbîm*, aşa cum susţin unii cercetători (*LUD, LUDIM). Problema rămîne deschisă.

T.C.M.

LEHI (Ebr. *l^eḥî*, *lehi*, „falca", Jud. 15:9, 14, 19; „Ramat-Lehi" în Jud. 15:17). Locul din Iuda unde Samson a omorît 1000 de oameni cu falca unui măgar. Localizarea este necunoscută, vezi însă F. F. Bruce, în *NBCR*, p. 271. J.D.D.

LEMUEL. Regele din *Masa; învăţăturile mamei sale cu privire la guvernarea bună şi la pericolele senzualităţii şi ale beţiei sînt redate în Prov. 31:1-9. Mulţi cercetători moderni nu au acceptat în general tradiţia rabinică potrivit căreia Lemuel şi numele din Prov. 30:1 sînt atribute ale lui Solomon, o încercare de a atribui lui Solomon întreaga carte a Proverbelor (*cf.* L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 6, 1946, p. 277). Vezi W. McKane, *Proverbs*, 1970, p. 407-412.

D.A.H.

LEUL LUI IUDA. O formă abreviată a unuia dintre titlurile mesianice ale lui Cristos găsit în Apoc. 5:5, „Leul din seminţia lui Iuda". O aluzie evidentă la Gen. 49:9, „Iuda este un pui de leu", acest titlu îl descrie pe Cristos ca şi culminarea curajului, puterii şi ferocităţii tribului lui Iuda. Satan îi atacă pe sfinţi ca şi un leu (1 Pet. 5:8), dar Cristos este leul care biruieşte, care este vrednic să deschidă cele şapte peceţi ale judecăţii. Folosirea termenului „leu" (*ANIMALE) în legătură cu judecata ar putea reflecta pasaje cum sînt Is. 38:13; Plîn. 3:10; Osea 5:14; 13:8, unde judecata lui Dumnezeu este comparată cu atacul unui leu. Împăraţii Etiopiei, convinşi că descind din Iuda, ca urmaşi ai lui Solomon şi ai Reginei din Seba, şi-au însuşit cu mîndrie acest titlu („Leul biruitor al lui Iuda") pînă la răsturnarea regimului lui Haile Selassie în 1974.

D.A.H.

LEVI. Al treilea fiu al lui Iacov şi Lea (Gen. 29:34). Numele (ebr. *lēwî*) este asociat aici cu rădăcina *lāwâ*, (a uni) şi un joc de cuvinte pe baza acestui înţeles este găsit în Num. 18:2, 4.

Singurul detaliu din viaţa lui care ne este cunoscut, afară de acele evenimente care sînt comune pentru toţi fiii lui Iacov, este atacul lui viclean asupra Sihemului, împreună cu Simeon (Gen. 34:24-26). Ar trebui remarcat că sensul normal al textului din Gen. 34:13, 27 arată că cei doi fraţi au acţionat în asentimentul tuturor. Cei doi au fost mai intersaţi deoarece Dina era sora lor după ambii părinţi. Cei doi tineri au putut îndeplini masacrul cu ajutorul sclavilor tatălui lor.

Este aproape general acceptat că Gen. 49:5-7 se referă la acest incident, dar lucrul acesta este îndoielnic. Nu există nici o validitate pentru modificarea din ultima propoziţie din v. 6 (AV) ca să devină „ei au

surpat un zid". Este preferabil să considerăm că timpurile verbale în v. 6 sînt timpuri „perfecte de experiență" și să traducem: „Căci în mînia lor au ucis oameni și în răutatea lor au tăiat vinele taurilor" (RSV, trad. rom.). Ei au fost blestemați să ducă o viață de violență și cruzime, iar Sihemul nu a fost decît un exemplu timpuriu și ieșit din comun. Istoria de mai tîrziu avea să arate că loialitatea urmașilor lui Levi față de Iahveh a putut transforma blestemul în binecuvîntare, iar împărțirea și împrăștierea lor în Israel a fost în calitate de reprezentanți ai Lui. Totuși, blestemul se pare că l-a afectat foarte puternic pe Levi. În recensămîntul din Num, 3:22, 28, 34, numărul bărbaților de la vîrsta de o lună în sus este surprinzător de mic în comparație cu numărul bărbaților de la 20 de ani în sus, din celelalte triburi (Num. 1). Nu avem nici o indicație de ce a fost așa. Levi se pare că a avut numai trei fii, Gherșon, Cohat și Merari, născuți înainte de a merge împreună cu Iacov în Egipt.

Cercetătorii critici moderni au pus la îndoială în diferite moduri relatarea biblică despre originea tribului lui Levi, dar majoritatea teoriilor au fost discreditate. Menționăm doar speculația lui Lagarde că Leviții au fost acei egipteni care „s-au alăturat" israeliților la Exod, și cea a lui Baudissin că ei sînt cei care „s-au alăturat", adică, au însoțit chivotul legămîntului - cu alte cuvinte, slujitorii preoților. Mult mai importantă este legătura făcută de Hommel între *lēwî* și *lawi'a*, care înseamnă „preot" în inscripțiile din Arabiei din perioada civilizației minoiene. Date referitoare la acest subiect precum și comentarii pe marginea sa se găsesc în G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, p. 242-245. El arată că este posibil ca minoienii să fi împrumutat termenul de la Israel. De fapt, majoritatea copleșitoare a cercetătorilor sînt de acord că textul din Gen. 49:5-7 este o dovadă convingătoare că Levi a început ca un trib secular. Menționarea lui Aaron „Levitul" în Exod. 4:14 este greu de explicat și probabil că cea mai bună explicație este că termenul a fost adăugat ulterior de un scrib.

Cu privire la Levi, fiul lui Alfeu, unul dintre cei Doisprezece (Marcu 2:13), vezi *MATEI. Numele apare de asemenea de două ori în genealogia Domnului nostru (Luca 3:24, 29). H.L.E.

LEVIATAN este o transliterare a unui cuvînt ebr. care apare în numai cinci pasaje din VT. În general se crede că derivă de la rădăcina *lāwâ*, *cf.* arab. *lawâ*, „a îndoi", „a răsuci". Înțelesul literal ar fi „răsucit" sau „care se pliază". Unii cercetători au sugerat că ar putea fi un cuvînt străin împrumutat, poate un cuvînt de origine babiloniană. Contextul în care este folosit în VT indică o formă de monstru acvatic. În Ps. 104:24 este clar că indică un animal marin și, în general, se crede că este vorba de balenă, deși a fost sugerat și delfinul. Este folosit în sens simbolic de două ori în Is. 27:1, referindu-se la imperiile Asiriei (șarpele „care fuge" este rîul Tigru, ale cărui ape curg repede) și Babilonului (șarpele „unduitor" al Eufratului). În Ps. 74:14 se referă la Faraon, iar textul paralel din Exodul folosește cuvîntul ebr. *tannîn*, „monstru marin sau acvatic". Cuvîntul apare din nou în Ezec. 29:3-5 referindu-se simbolic la Faraon și la egipteni, iar descrierea solzilor și fălcilor arată clar că este vorba de crocodil.

Leviatanul este menționat de două ori în Iov 3:8 și, în general, se susține că este vorba de balaurul care, potrivit mitologiei populare antice, provoca eclipse prin înfășurarea inelelor sale în jurul soarelui. Cea mai lungă descriere a leviatanului o găsim în Iov 41:1-34 și majoritatea cercetătorilor sînt de acord că aici este vorba de crocodil (*ANIMALE). Unii au obiectat spunînd că crocodilul nu ar fi fost descris ca un animal de care nu te poți apropia și că în VT nu există nici o referire la crocodili în Palestina. Totuși, probabil că autorul s-a gîndit la crocodilii din Nil și descrierea invincibilității animalului este retorică. Singura alternativă de interpretare acceptabilă consideră că leviatanul este un monstru mitologic, care ar putea fi identificat probabil cu zeița mamă a babilonienilor, Tiamat (tatăl Apsu) care, în Epopeea Creației, și chiar în lupta împotriva lui Marduk „recită descîntece și face vrăji". Cuvîntul este înrudit cu termenul ugaritic *ltn*, monstrul cu șapte capete, a cărui descriere ca „șarpele care fuge .... șarpele chinuitor" care a fost lovit de Baal ne aduce aminte de limbajul din Is. 27:1.

BIBLIOGRAFIE. C. F. Pfeiffer, „Lotan and Leviathan", *EQ* 32, 1960, p. 208 ș.urm.; J. N. Oswalt, „The Myth of the Dragon and OT Faith", *EQ* 49, 1977, p. 163 ș.urm. D.G.S.

LEVITICUL, CARTEA. A treia carte din Pentateuh este cunoscută în cercurile evreiești ca *wayyiqra* („și el a chemat"), acesta fiind cuvîntul cu care începe în ebraică. În Mișna cartea poartă nume diferite: *tôraṯ kôhᵃnîm*, „legea preoților", „*sēper kôhᵃnîm*, „cartea preoților", *tôraṯ haqqorbānîm*, „legea jertfelor"- aceste nume se referă la conținutul cărții. În LXX este numită *Leueitikon* sau *Leuitikon* (*sc. biblion*), „(cartea) Levitică". Versiunea latină Vulgata îi dă titlul *Leviticus (sc. liber)*, care înseamnă de asemenea „(cartea) Levitică"- în unele MS. latine numele apare ca *Leviticum*. Peshitta o numește „cartea preoților".

Se poate obiecta la numele „Leviticul" că această carte se ocupă mult mai puțin cu leviții decît cu preoții. Dar preoții aceștia sînt preoți leviți (*cf.* Evr. 7:11, „preoția levitică"). Numele Leviticul indică suficient de clar că această carte se ocupă de cult; acest nume se poate să fi fost ales deoarece „levitic" avea sensul de „cultic" sau „ritual".

I. Schița conținutului

Leviticul constă în principal din legi. Cadrul istoric în care sînt plasate aceste legi este șederea Israelului la Sinai. Cartea poate fi împărțită după cum urmează:

a. Legi cu privire la jertfe (1:1-7:38).

b. Slujirea practică la cortul întîlnirii (8:1-10:20).

c. Legi cu privire la curăție și necurăție (11:1-15:33).

d. Marea Zi a ispășirii (16:1-34).

e. Diferite legi (17:1-25:55).

f. Promisiuni și avertismente (26:1-46).

g. Anexa: evaluare și izbăvire (27:1-34).

Așa cum se poate vedea din această schiță, conținutul constă în mare măsură din legi rituale. În același timp trebuie remarcat că intenția este de a continua narațiunea experiențelor lui Israel la Sinai. Lucrul acesta este evident din primele cuvinte ale cărții și din formula repetată: „Domnul a chemat pe Moise ... și a zis" (1:1; 4:1; 5:14, *et passim*), cu care ar trebui

comparată expresia: „Domnul a vorbit lui Moise și lui Aaron și le-a zis" (11:1; *cf.* 13:1, etc.). Nu trebuie uitat cadrul istoric. Făcînd parte din Pentateuh, cartea ocupă un loc propriu în narațiunea Pentateuhului.

La Mt. Sinai poporul Israel este pregătit pentru misiunea sa, care este exprimată în cuvintele: „Îmi veți fi o împărăție de preoți și un neam sfînt" (Exod. 19:6). Lui Israel i s-a încredințat deja Decalogul, Cartea Legămîntului și reglementările cu privire la cortul întîlnirii. Această locuință a lui Dumnezeu fusese ridicată deja în mijlocul taberei (Exod. 40). Este posibil ca legile cu privire la jertfe (Lev. 1-7) să fi existat cîndva ca o unitate separată (*cf.* 7:35-38). Dar ele se încadrează foarte bine în contextul Pentateuhului în locul unde se află acum. Istoria jertfelor - despre care cartea Leviticului oferă multe informații, și pentru care creștinii ar trebui să manifeste un interes deosebit deoarece noi știm cît de perfect a fost împlinită semnificația lor cea mai profundă în Isus Cristos - începe demult în Pentateuh, încă în Gen. 4:3-5. Există de asemenea alte pasaje din Pentateuh, înainte de cartea Leviticului, în care sînt menționate jertfele și darurile. Dar în Leviticul Domnul reglementează întregul serviciu de jertfe și instituie o formă specială de jertfă ca o modalitate de a face ispășire pentru Israel. Lev. 17:11 spune care este motivul pentru interdicția de a mînca sînge („viața trupului este în sînge"); interdicția a fost impusă deja în 3:17 și 7:26 ș.urm., dar în nici unul dintre aceste locuri nu este enunțat clar motivul. Vărsarea și stropirea sîngelui prescrisă în cap. 1-7 trebuie privită prin prisma textului din 17:11. Aceasta este o indicație a unității cărții.

O altă indicație a unității sale stă în faptul că 17:11 ne pregătește pentru tranziția la reglementările despre necurăție, care sînt tratate în detaliu în cap. 11-15. De asemenea, 10:10 ne îndreaptă privirile spre tranziție prin distincția detaliată dintre curat și necurat care este făcută în cap. 11. Privite în lumina întregii cărți a Leviticului, legile cu privire la curăție și necurăție indică necesitatea ca Israelul să se ferească de păcat. Păcatul este cel care produce separarea dintre Domnul și poporul său, așa încît ei trebuie să se apropie de El prin mijlocirea jertfelor (cap. 1-7) și a preoției (cap. 8-10). Lev. 16:1 urmează îndeaproape ideea din 15:31 și ne îndreaptă privirile în urmă spre 10:1 ș.urm. În 20:25 avem o aluzie clară la legea cu privire la animale curate și necurate din cap. 11; acest verset oferă de asemenea o legătură mai strînsă între poruncile din cap. 18-20 și cele din cap. 11-15. Aceasta nu sprijină concepția celor care acceptă ideea că a existat cîndva un Cod al sfințeniei, separat, păstrat pentru noi în cap. 17-26. În 21:1- 22:16 expresii ca și cele din 11:44 ș.urm.; 19:2; 20:7 sînt repetate cu referire la preoți (*de ex.* 21:8, „Eu sînt sfînt, Eu, Domnul, care vă sfințesc"). Lev. 25:1 afirmă că următoarele cuvinte i-au fost revelate lui Moise pe Mt. Sinai, la fel cum se afirmă în legile rezumate în 7:37 ș.urm.

În forma pe care o are în prezent Leviticul, el constituie un tot unitar bine închegat și coerent. Partea istorică este mai mare decît am crede la prima vedere (*cf.* 10:1-7; 24:10-23; cap. 8-10 și formula „Domnul a vorbit lui Moise și a zis").

Este acordată atenție căsătoriei și castității, sfințeniei în viața de fiecare zi și atitudinii Israelului față de poruncile lui Dumnezeu (cf. 18:3-5, 30; 19:1-3, 18, 37; 20:26; 22:31-33; 26, etc.).

Avînd în vedere caracterul conținutului său, putem numi Leviticul „cartea sfințeniei lui Iahveh", a cărui cerință fundamentală este: „Voi să-Mi fiți sfinți, căci Eu sînt sfînt, Eu, Domnul" (20:26).

II. Autorul și compunerea

Autorul Leviticului nu este numit în carte. Iahveh vorbește în repetate rînduri cu Moise, sau cu Moise și Aaron, sau cu Aaron; dar nu este dată nici o poruncă de a scrie ce spune El. Conținutul cărții se datorează revelației divine dată la Sinai pe vremea lui Moise (*cf.* 7:37 ș.urm.; 26:46; 27:34); dar aceasta nu rezolvă problema cu privire la autorul cărții Leviticului. Moise nu este menționat ca autor al nici unei părți a cărții, în felul în care este menționat cu privire la anumite secțiuni din Exodul (*cf.* Exod. 17:14; 24:4; 34:27). Se poate ca un scriitor de mai tîrziu să fi pus în ordine materialul mozaic din care constă Levitic. Se poate la fel de bine ca Moise însuși să fi organizat această carte în forma care ne-a fost transmisă nouă.

Problema paternității cărții este legată de întreaga problemă a compunerii Pentateuhului. Leviticul este atribuit de obicei lui P (Codul Preoțesc). Obiecțiile la această ipoteză documentară sînt în general la fel de valabile cînd se aplică la Leviticul. Numele „Codul sfințeniei", dat secțiunii din Lev. 17-26, a fost dat de August Klostermann, care în 1877 a scris pentru *Zeitschrift für lutherische Theologie* un articol intitulat „Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz" („Ezechiel și Legea sfințeniei"), care a fost retipărit în cartea sa *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte (Pentateuhul: Contribuții la înțelegerea sa și a istoriei compunerii sale),* 1893, p. 368-418. Numele „Codul sfințeniei" a ajuns să fie la modă; mulți l-au găsit deosebit de potrivit datorită accentului repetat și explicit care se pune asupra *sfințeniei și sfințirii* în 19:2; 20:7-8, 26; 21:6-8, 15, 23; 22:9, 16, 32. Nu este posibil să dezbatem aici toată problema; trebuie să menționăm argumentul cu privire la existența separată a documentului H, pe baza trăsăturilor distinctive de stil și limbaj, așa cum arată, de ex., S. R. Driver, *LOT,* p. 47 ș.urm. Este indicată o relație strînsă între H și Ezechiel; de fapt, unii au considerat că Ezechiel a fost autorul sau redactorul documentului H, în timp ce alții adoptă părerea că Ezechiel a fost familiar cu documentul H. Dar majoritatea sînt de părere că documentul H este mai vechi decît cartea lui Ezechiel.

În ce privește părerea că Lev. 17-26 ar trebui considerat un cod de legi separat, nici unul dintre argumente nu pare să fie convingător. Nu trebuie să uităm că aici, la fel ca și în altă parte, cercetătorul VT este influențat în mare măsură de atitudinea pe care o adoptă cu privire la Sfînta Scriptură ca și Cuvîntul lui Dumnezeu. De exemplu, argumentul că Lev. 26 trebuie datat în vremea Exilului, deoarece în acest capitol este prevestit exilul, nu îndreptățește deloc revelația divină. Absența unui titlu special la începutul Lev. 17 este explicată cel mai bine prin ideea că aici cartea Leviticului se continuă cursiv.

III. Semnificația

Leviticul este o carte foarte semnificativă din mai multe puncte de vedere.

Mai întîi de toate, ne oferă un cadru pentru toate celelalte cărți din Biblie. Dacă vrem să înțelegem referirile la jertfe și la ceremoniile de curățire, sau la

reglementări cum ar fi de ex. anul sabatic și anul jubiliar (de veselie), aceasta este cartea pe care trebuie să o consultăm.

În al doilea rînd, ea este importantă din punctul de vedere religios în general. Datorită excavațiilor arheologice, putem compara reglementările pe care le abordează Leviticul cu cele ale altor popoare, de ex., fenicienii, canaaniții, egiptenii, asirienii, babilonienii și hitiții.

În al treilea rînd, evreii ortodocși găsesc în această carte, pînă în ziua de astăzi, regulile lor obligatorii - de ex., regulile cu privire la mîncare. Hoffmann, un exeget evreu al Leviticului, arată că alte confesiuni care se bazează pe VT aleg pentru studiu mai ales cartea Genesei, în timp ce evreii acordă o atenție specială Leviticului.

În al patrulea rînd, Leviticul proclamă pentru noi, care sîntem creștini, modul în care Dumnezeul lui Israel combate păcatul lui Israel. El îl combate prin jertfe și prin curățire - păcatul social prin anul sabatic și anul jubiliar, păcatele sexuale prin legea castității - cît și prin promisiunile și avertismentele Sale. Prin această combatere a păcatului, cartea Leviticului ni-L prezintă pe Cristos ca fiind mijlocul de ispășire, mijlocul de purificare, marele Preot, Proroc și Învățător, Regele care ne conduce prin poruncile Sale. Aceasta este semnificația permanentă a Leviticului. Este cartea sfințirii, a consacrării vieții (jertfele de ardere de tot ocupă un loc proeminent), cartea evitării și ispășirii păcatului, cartea combaterii și îndepărtării păcatului din mijlocul poporului Domnului. Ziua Ispășirii ocupă un loc central (Lev. 16); ceremonia cu cei doi țapi care este prescrisă pentru ziua aceea ne amintește că pe „cît este de departe răsăritul de apus, atît de mult depărtează El fărădelegile noastre de la noi" (Ps. 103:12). (*LEGE.)

BIBLIOGRAFIE. A. A. Bonar, *Commentary on Leviticus*[4], 1861, retipărit în 1959; S. H. Kellogg, *The Book of Leviticus, EB*, 1891; S. R. Driver și H. A. White, *The Book of Leviticus*, 1898; A. T. Chapman și A. W. Streane, *The Book of Leviticus, CBSC*, 1914; W H. *Gispen Het Boek Leviticus*, 1950; N. Micklem, *Leviticus, IB*, 2, 1955; H. Cazelles, *Le Lévitique, Bible de Jérusalem*, 2, 1958; L. G. Vink, *Léviticus*, 1962; J. L. Mays, *LBC*, 1963; K. Elliger, *HAT*, 1966; N. H. Snaith, *NCB*, 1967; M. Noth, *Leviticus*, E.T. 1968; W. Kornfeld, *Das Buch Leviticus*, 1972; B. Maarsingh, *Leviticus*, 1974; A. Ibàñez Arana, *El Levitico*, 1975; G. J. Wenham, *Leviticus*, 1978. W.H.G.

LIBAN. Un lanț muntos din Siria. Numele este dat și regiunilor învecinate (Ios. 13:5), fiind purtat de asemenea de republica modernă.

I. Numele

Cuvîntul ebr. *l*[e]*bānôn* este derivat din rădăcina *lbn*, „alb". Există doi factori cărora li se atribuie numele lanțului muntos: piatra albă de calcar din culmile înalte ale Munților Libanului și în special zăpada strălucitoare care acoperă crestele lor timp de 6 luni pe an; *cf.* Ier. 18:14. Libanul este atestat în scrierile antice începînd cel puțin din secolul al 18-lea î.d.Cr.; vezi mai jos secțiunea despre istorie. Asirienii l-au numit *Lab'an*, apoi *Labnanu*; hitiții, *Niblani*; egiptenii *rmnn* sau *rbrn;* canaaniții înșiși, *de ex.* la Ugarit, l-au numit *Lbnn*, la fel ca și evreii.

II. Topografia

Extremitatea de S al lanțului munților Liban se continuă direct cu dealurile din N Galileii și este despărțită de ele numai de cheile adînci orientate E-V ale cursului inferior a rîului Litani, care se varsă în mare la cîțiva km N de Tir. Lanțul muntos al Libanului este lung de aproape 160 km, avînd orientarea SV spre NE asemenea coastei feniciene din spatele Sidonului pînă la N de valea rîului Nahr el-Kebir (rîul Eleutherus din antichitate), care este orientată E-V de rîul care desparte Libanul de următorul lanț de munți. Acești munți sînt orientați pe direcția N-S și se întind mai departe spre N (Munții Nuseiri sau Ansariya).

Acest lanț muntos este marcat de o serie de vîrfuri. De la S spre N, principalele vîrfuri sînt Gebel Rihan, Tomat și Gebel Niha (de la peste 1630 m pînă la aproape 1900 m) în spatele Sidonului; Gebel Baruk, Gebel Kuneiyiseh și Gebel Sunnin (cca 2200 m, 2100 m și respectiv 2600 m) în spatele Beirutului; Qurnet es-Sauda, cel mai înalt vîrf de circa 3000 m, la ESE de Tripoli; la N este Qurnet Aruba, înalt de cca 2230 m. Pe acești munți înalți și pe fîșia de coastă cad ploi abundente, dar în zona de „streașină" Damascul și jumătatea de N a cîmpiei Biqā' au mai puțin de 25 cm de precipitații pe an și trebuie să depindă de apa rîurilor.

Flancurile de V ale acestui lanț muntos coboară pînă la Mediterana, lăsînd numai o cîmpie de coastă îngustă pentru cetățile canaanite/feniciene, și uneori ajung pînă la mare, și a fost necesar ca drumurile să fie tăiate de oameni prin asemenea pinteni. Asemenea formațiuni caracteristice sînt la Nahr el-Kelb, la N de Beirut. Flancurile de E ale Libanului coboară în valea Biqā'. *Această cîmpie, sau vale largă, este mai înaltă* în apropiere de Baalbek, și aceasta este valea *(biq'at)* Libanului" din Ios. 11:17. Coboară spre N odată cu rîul Orontes și spre S odată cu Litani și afluenții Iordanului. Este *Coelesiria („Siria goală") clasică și este mărginită în partea de E de lanțul munților Antiliban. Acest lanț muntos este de asemenea orientat de la SV spre NE și este întrerupt de două podișuri din care coboară rîul Barada spre E pentru a uda oaza incredibil de bogată a Damascului. Cel mai înalt vîrf este Mt. Hermon (peste 2800 m), la jumătatea de S a lanțului muntos. Structura întregii regiuni este arătată clar în diagrama lui D. Baly, *Geography of the Bible*, 1957, p. 11, fig. 3. Cu privire la drumurile care leagă Biqā', Antilibanul și Damascul, vezi *ibid*., p. 110-111.

Mt. Hermon din Antiliban a fost numit Sirion de către sidonieni (adică, fenicieni) și Senir de către amoriți (Deut. 3:9). Amîndouă numele sînt atestate în mod independent în antichitate. Senir este menționat ca Saniru de către Salmanaser II al Asiriei în 841 î.d.Cr. (*ANET*, p. 280b; *DOTT*, p. 48). În afară de menționarea de către hitiți a Sirionului sau Sariyana în cca 1320 î.d.Cr. (*ANET*, p. 205a), folosirea numelui Sirion pentru Hermon de către canaaniți și fenicieni este confirmată de textele ugaritice din secolul al 14-lea și al 13-lea care descriu Libanul și Sirionul ca locuri care furnizează lemn de construcție pentru templul lui Baal (*ANET*, p. 134a, & vi). Se crede că „munții cu multe piscuri, munții Basanului" din Ps.

68:15 se referă la Hermon, dar Baly (*op. cit.*, p. 194, 220, 222) sugerează că această descriere se potrivește la fel de bine pentru vîrfurile la fel de impresionante ale munților Gebel Druze. (*BASAN, *HERMON, *SENIR, *SIRION.)

Scriitorii biblici delimitează uneori în termeni generali țara promisă ca întinzîndu-se „de la pustie pînă la Liban și de la Rîul Eufrat pînă la marea de apus" (Deut. 11:24; Ios. 1:4), adică, între aceste limite S-N și E-V. Pentru cetățile feniciene de coastă, munții Libanului constituie o barieră naturală pentru invadatorii dinspre interiorul continentului. Regele asirian Shamshi-Adad I a ajuns la Laban în secolul al 18-lea î.d.Cr. (*ANET*, p. 274b), iar împăratul hitit Suppiluliuma a făcut din munții Liban granița sa de SV în secolul al 14-lea î.d.Cr. (Mt. Niblani, *ANET*, p. 318b), fără ca să afecteze deloc cetățile de coastă.

III. Resursele

Libanul a fost renumit mai presus de toate pentru pădurile dese care l-au acoperit în trecut. Ploile abundente din noiembrie și martie și crestele calcaroase dau naștere la multe izvoare și pîrîiașe care curg spre E și spre V (Cînt. 4:15; Ier. 18:14). Zona de coastă, Biqā' și coastele muntelui sînt propice pentru agricultură, pentru livezi de măslini, vii, livezi de fructe (mure, smochine, mere, caise, nuci) și lanuri mici de grîne (Rawlinson, *Phoenicia*, p. 17). La înălțimi mai mari se află păduri de mirt și conifere, culminînd în lunci cu cedri maiestuoși dintre care s-au păstrat numai una sau două lunci izolate (datorită defrișării extensive), cea mai importantă fiind la Basharreh la SE de Tripoli (fotografiată în L. H. Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, 1959, p. 13). Fertilitatea și rodnicia regiunii Libanului este reflectată în pasaje cum sînt Ps. 72:16; Cînt. 4:11; Osea. 14:5-7, cît și în inscripții vechi (Tuthmosis III, campaniile a 5-a și a 7-a, secolul al 15-lea î.d.Cr., *ANET*, p. 239a, b). Animale sălbatice mișunau de asemenea în Liban (de ex. 2 Împ. 14:9; Cînt. 4:8).

Cedrii maiestoși au fost un simbol potrivit pentru măreție și putere în imaginile biblice; *cf.* Jud. 9:15; 1 Împ. 4:33; 2 Împ. 14:9 (= 2 Cron. 25:18); Ps. 92:12; 104:16; Cînt. 5:15; Is. 35:2; 60:13. Au fost de asemenea simboluri ale mîndriei pămîntești care este ținta mîniei divine; *cf.* Ps. 29:5-6; Is. 2:13; 10:34; Ier. 22:6; Ezec. 31:3-14; Zah. 11:1-2. Aceste păduri au fost un loc de refugiu (Ier. 22:23). Dar mai presus de toate, cedrii de Liban și coniferele (brazi, chiparoși, etc.) au furnizat cel mai bun lemn de construcție din Orientul antic, fiind căutat deopotrivă de domnitori din Egipt, Mesopotamia și Siro-Palestina. Cele mai cunoscute furnizări de lemn sînt cele trimise lui Solomon de către Hiram I, regele Tirului, pentru Templul din Ierusalim (1 Împ 5:6, 9, 14 (= 2 Cron. 2:8, 16); 7:2; 10:17, 21 (= 2 Cron. 9:20)). Cu privire la prețul în alimente plătit de Solomon pentru lemnul de construcție, etc., vezi *MÎNCARE (alimentele pentru palatul lui Solomon). Brazii din Liban și Antiliban (Sirion) au furnizat lemn pentru corăbiile Tirului (Ezec. 27:5) și pentru plutele sacre din Egipt (*ANET*, p. 25b, 27a; cca 1090 î.d.Cr.), cît și pentru mobilă (Cînt. 3:9). Lemnul pentru al doilea Templu din Ierusalim a fost tăiat de asemenea în Liban (Ezra 3:7).

IV. Istoria

Istoria Libanului este în esență istoria cetăților feniciene de pe litoralul său și istoria exploatării lemnului său extraordinar. De la S spre N, cetățile canaanite/feniciene Tir, Ahlab, Sarepta, Sidon, Beirut, Byblos (Gebal, modernul Jebail) și Simyra (la N de Tripoli) au avut toate bogăția Libanului continental, în afară de comerțul maritim. Cu privire la istoria lor detaliată (cu excepția Beirutului și Simyrei), vezi articolele separate; vezi de asemenea *CANAAN și *FENICIA.

Comerțul Libanului cu lemn de construcție datează din vremuri străvechi. Faraonul Snofru din Dinastia a 4-a a achiziționat 40 de corăbii pline cu cedri încă în cca 2600 î.d.Cr. (*ANET*, p. 227a), și diferiți succesori i-au urmat exemplul în secolele care au urmat. Byblos, în special, a devenit practic o cetate dependentă de egipteni și prinții săi au asimilat complet cultura egipteană, pînă acolo încît și-au scris numele semitice cu hieroglife (*cf. ANET*, p. 229a). În schimbul lemnului ei au primit de la faraonii din Dinastia a 12-a (cca 1900-1800 î.d.Cr.) aur și bijuterii frumos lucrate.

Cînd faraonii Noului Regat au cucerit Siria ei au impus un tribut anual din „cedru autentic de Liban" (*ANET*, p. 240b: Tuthmosis III, cca 1460 î.d.Cr.), iar un basorelief al lui Sethos I (cca 1300 î.d.Cr.) prezintă pe prinții sirieni care cioplesc lemn de construcție din Liban pentru faraon (*ANEP*, p. 110, fig. 331, sau Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, p. 14; *cf. ANET*, p. 254, c, sfîrșitul). Mai tîrziu (în Dinastia a 20-a) faraonii a trebuit să plătească scump pentru asemenea lemn (*cf.* Solomon), așa cum a aflat din proprie experiență Wenamum, trimisul lui Ramses XI (*ANET*, p. 27a).

Din Canaanul mileniului al 2-lea î.d.Cr., epopeile ugaritice despre Baal și Anath și Aqath fac aluzie la „Liban și la copacii săi; Sirion și cedrii săi aleși" care furnizează lemn de construcție pentru casa (adică, templul) lui Baal (*ANET*, p. 134a, vi; C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 34) și material pentru un arc (*ANET*, p. 151b, vi; Gordon, *op. cit.*, p. 90).

Și asirienii au impus tribut plătit în lemn de construcție din Liban, pentru construcții de temple - așa au făcut Tiglat Pileser I, cca 1100 î.d.Cr. (*ANET*, p. 275a) și Esarhadon, în cca 675 î.d.Cr. (*ANET*, p. 291b) - dar au luat lemn adesea din pădurile Amanus care sînt mai departe spre N (*ANET*, p. 276b, 278b); *cf.* 2 Împ. 19:23; Is. 37:24. Nebucadnețar a urmat exemplul lor (*ANET*, p. 307; *DOTT*, p. 87). Habacuc (2:17) vorbește despre jefuirea Libanului de către babilonieni, fapt care a fost prevestit și de Isaia (14:8).

BIBLIOGRAFIE. În afară de lucrările citate mai sus pentru unele aspecte aparte, vezi de asemenea P. K. Hitti, *Lebanon in History*, 1957 și *History of Syria with Lebanon and Palestine*, 1951, și J. P. Brown, *The Lebanon and Phoenicia*, 1, 1969 (cu privire la sursele antice).

K.A.K.
A.K.C.

LIBERT (OM LIBER). Sînt folosite două cuvinte gr. **1.** *apeleutheros*, „om eliberat pe deplin", se aplică unui om care, fiind născut sclav, a fost eliberat. În 1 Cor. 7:22a se face referire la cel eliberat de Domnul din robia păcatului (*cf.* 1 Cor. 12:13; Col. 3:11; Apoc. 13:16, etc.). **2.** *eleutheros*, „om liber", apare în 1 Cor. 7:21, 22b; de asemenea în Apoc. 6:15; *eleuthera*, „femeie liberă" (Gal. 4:22-23, 30) prezintă în contrast

pe Sara, soţia lui Avraam, şi Agar, concubina lui, o sclavă egipteană. În Gal. 4:31 este făcută o aplicaţie metaforică a acestei idei. J.D.D.

LIBERTATE. Ideea biblică de libertate apare în cadrul conceptului de întemniţare sau sclavie. Domnitorii îi întemniţau pe cei pe care-i considerau făcători de rele (Gen. 39:20); o naţiune cucerită putea fi înrobită de un cuceritor, un prizonier de război poate fi înrobit de cuceritorul său, sau un om putea fi vîndut în robie, cum s-a întîmplat cu Iosif. Cînd Biblia vorbeşte despre libertate, se subînţelege întotdeauna o robie sau o întemniţare anterioară. Libertate înseamnă starea fericită de a fi fost eliberat din servitute pentru o viaţă de bucurie şi satisfacţie care nu era posibilă anterior. Ideea de libertate apare în Scriptură în sensul ei secular obişnuit (*de ex.* Ps. 105:20; Fapt. 26:32); dar mai primeşte şi un sens teologic semnificativ. Acesta rezultă din înţelegerea de către Israel că libertatea faţă de subjugarea de către străini, cum este cea de care se bucura Israelul, era darul lui Dumnezeu pentru ei. În NT libertatea devine un concept teologic important pentru descrierea mîntuirii.

I. Libertarea Israelului

La Exod Dumnezeu a eliberat pe Israel din robia egipteană pentru ca de atunci încolo naţiunea să-L servească pe El ca poporul legămîntului Său (Exod. 19:3 ş.urm.; 20:1 ş.urm.; Lev. 25:55; *cf.* Is. 43:21). El i-a dus în „ţara unde curge lapte şi miere" (Exod. 3:8; *cf.* Num. 14:7 ş.urm.; Deut. 8:7 ş.urm.), i-a aşezat acolo şi a urmărit să-i menţină în independenţă politică şi prosperitate economică atîta timp cît ei s-au opus idolatriei şi au respectat legile Lui (Deut. 28:1-14). Aceasta a însemnat că libertatea Israelului nu avea să depindă de eforturile lor în domeniul militar sau politic, ci de calitatea ascultării lor faţă de Dumnezeu. Libertatea Israelului a fost o binecuvîntare supranaturală, darul milostiv al lui Iahveh pentru poporul legămîntului Său; libertatea era nemeritată - fără El nu ar fi putut fi obţinută de la început, iar acum nu putea fi menţinută decît prin favorul Său continuu. Neascultarea, fie sub forma lipsei de pietate religioasă, fie sub forma nedreptăţii sociale, urma să aibă ca rezultat pierderea libertăţii. Dumnezeu avea să judece pe poporul Său prin dezastru naţional şi prin înrobire (Deut. 28:25, 47 ş.urm.; *cf.* Jud. 2:14 ş.urm.; 3:7 ş.urm., 12 ş.urm.; 4:1 ş.urm.; 6:1 ş.urm.); El avea să ridice împotriva lor forţe ostile şi în cele din urmă avea să-i facă să fie deportaţi într-o ţară în care nu puteau aştepta nici un semn al îndurării Sale (Deut. 28:64 ş.urm.;Amos 5; 2 Împ. 17:6-23; *cf.* Ps. 137:1-4).

Structura ideii teologice de libertate este clară aici. Libertatea, aşa cum o concepe VT, înseamnă, pe de-o parte, izbăvirea de forţele create care vor să-i împiedice pe oameni să-L slujească pe Creator şi să se bucure de El, iar, pe de altă parte, libertatea este fericirea de a trăi în părtăşie cu Dumnezeu în legămîntul Său, acolo unde Îi face Lui plăcere să Se arate şi să dea binecuvîntare. Libertatea este eliberarea *din* sclavia faţă de forţele care I se opun lui Dumnezeu şi *pentru* împlinirea revendicărilor Lui asupra vieţii omului. Libertatea nu este realizarea omului, ci este un dar gratuit al harului, ceva ce omul nu poate poseda fără acţiunea lui Dumnezeu. În permanenţa ei, libertatea este o binecuvîntare prin legămînt, o stare pe care Dumnezeu a promis să o menţină atîta timp cît poporul Său este credincios. Libertate nu înseamnă independenţă faţă de Dumnezeu; tocmai în slujirea lui Dumnezeu îşi găseşte omul libertatea perfectă. Omul se poate bucura de eliberarea din robia faţă de creatură numai atunci cînd devine rob al Creatorului său. Astfel, modul în care Dumnezeu îi eliberează pe oameni de stăpînii şi duşmanii lor este să-i facă proprii Săi sclavi. El îi eliberează pentru a-i aduce la Sine (Exod. 19:4).

Prorociile lui Isaia cu privire la eliberarea din captivitate şi restaurarea Ierusalimului dau un conţinut religios suplimentar ideii de libertate prin sublinierea faptului că aceste evenimente aveau să vestească o experienţă nouă şi fără precedent de părtăşie plină de bucurie şi satisfacţie cu Dumnezeul milostiv al lui Israel (Is. 35:3-10; 43:14-44:5; 45:14-17; 49:8; 50:30; 51:17-52:12, 54; 61:1 ş.urm., etc.; *cf.* Ezc. 36:16-36; 37:15-28).

Întrucît toţi mwmbrii naţiunii eliberate erau, ca atare, slujitori ai lui Dumnezeu (Lev. 25:42, 55), israeliţii care au fost siliţi de sărăcie să se vîndă robi casnici nu trebuia să fie trataţi ca si sclavii străini, ca simplă proprietate aflată în posesia ereditară a stăpînului lor (Lev. 25:44 ş.urm.). La fiecare 7 ani ei trebuia să fie eliberaţi (afară de cazul că ei hotărau să facă slujirea lor permanentă), ca aducere aminte a eliberării Israelului din robia egipteană (Deut. 15:12 ş.urm.). La fiecare al 50-lea an, în afară de eliberarea slujitorilor israeliţi, pămîntul înstrăinat trebuia să revină din nou proprietarului ereditar (Lev. 25:10). Ieremia a condamnat poporul pentru că după ce s-a decretat astfel libertatea pentru slujitorii evrei, au refuzat să acorde eliberarea (Ier. 34:8-17).

II. Libertatea creştinului

Dezvoltarea deplină a ideii de libertate o găsim în Evanghelii şi în Epistolele pauline, unde duşmanii de care Dumnezeu îl eliberează pe poporul Său prin Cristos sînt arătaţi a fi păcatul, Satan, legea şi moartea.

Lucrarea publică a lui Cristos a fost o lucrare de eliberare. El a început-o prin anunţul că El este împlinirea profeţiei din Is. 61:1: „... M-a uns să vestesc... prinşilor de război slobozirea" (Luca 4:16 ş.urm.). Ignorînd dorinţa pe care o aveau zeloţii, de a obţine eliberare naţională faţă de Roma, Cristos a declarat că El a venit să-i elibereze pe israeliţi din starea lor de robie faţă de păcat şi de Satan în care i-a găsit (Ioan 8:34-36, 41-44). El a spus că a venit ca să detroneze pe „stăpînitorul lumii acesteia", pe „cel tare", şi ca să elibereze pe prizonierii lui (Ioan 12:31 ş.urm.; Marcu 3:27; Luca 10:17 ş.urm.). Scoaterea de demoni (Marcu 3:22 ş.urm.) şi vindecările (Luca 13:16) au făcut arte din această lucrare de eliberare. Cristos a făcut apel la acestea (Luca 11:20; *cf.* Mat. 12:28) ca dovadă clară a venirii între oameni a *Împărăţiei lui Dumnezeu (adică, a stării escatologice promise în care oamenii vor primi efectiv iertarea lui Dumnezeu şi mîntuirea, şi în care vor fi supuşi efectiv voii Lui).

Pavel pune un accent mare pe ideea că Isus Cristos îi eliberează pe credincioşi, aici şi acum, de influenţele distructive la care fuseseră supuşi anterior: eliberarea de păcat, stăpînul tiranic a cărui plată pentru serviciile aduse este moartea (Rom. 6:18-23); eliberarea de lege, ca sistem de mîntuire, care a aţîţat păcatul şi i-a dat putere (Gal. 4:21 ş.urm.; 5:1; Rom. 6:14; 7:5- 13; 8:2; 1 Cor. 15:56); eliberare de „pute-

rile demonice ale întunericului" (Col. 1:13); eliberare de superstițiile politeiste (1 Cor. 10:29; Gal. 4:8); și eliberarea de povara ceremonialismului iudaic (Gal. 2:4). La toate acestea se va adăuga la vremea potrivită și eliberarea de robia parțială față de păcatul lăuntric (Rom. 7:14, 23) și față de putrezire și moartea fizică (Rom. 8:18-21).

Această libertate, în toate aspectele ei, este darul lui Cristos, care, prin moartea Sa, a eliberat poporul Său din robie (1 Cor. 6:20; 7:22 ș.urm.). Aici ar putea să existe o aluzie la ficțiunea legală prin care zeitățile grecești „cumpărau" sclavi pentru a-i elibera. Libertatea *prezentă față de lege, păcat și moarte* le este comunicată credincioșilor prin Duhul, care îi unește cu Cristos prin credință (Rom. 8:2 a 2 Cor. 3:17). Eliberarea aduce cu sine înfierea (Gal. 4:5); cei care sînt eliberați de vinovăție devin fii ai lui Dumnezeu și primesc Duhul lui Cristos ca Duhul înfierii, dîndu-le asigurarea că sînt cu adevărat fii și moștenitorii lui Dumnezeu (Gal. 4:6 ș.urm.; Rom. 8:15 ș.urm.).

Răspunsul omului față de darul divin al libertății *(eleutheria)* și mijlocul prin care aceasta este primită, este acceptarea de bună voie a slujirii *(douleia)* pentru Dumnezeu (Rom. 6:17-22), pentru Cristos (1 Cor. 7:22), pentru neprihănire (Rom. 6:18) și pentru toți oamenii, de dragul Evangheliei (1 Cor. 9:19-23) și al Mîntuitorului (2 Cor. 4:5). Libertatea creștină nu este o abolire a responsabilității sau o aprobare a libertinismului. Creștinul nu mai este „sub lege" (Rom. 6:14) ca să primească mîntuirea prin aceasta, totuși nu este „fără o lege față de Dumnezeu" (1 Cor. 9:21). Legea divină, așa cum este interpretată și exemplificată de Cristos Însuși, rămîne un standard pentru exprimarea voii lui Dumnezeu pentru slujitorii Săi care au fost eliberați (1 Cor. 7:22). Creștinii sînt astfel „sub legea lui Cristos" (1 Cor. 9:21). „Legea lui Cristos" (Gal. 6:2) - numită de Iacov „legea libertății" (slobozeniei) (Iac. 1:25; 2:12) - este legea dragostei (Gal. 5:13 ș.urm.; *cf.* Marcu 12:28 ș.urm.; Ioan 13: 34), principiul sacrificiului de sine voluntar și altruist pentru binele oamenilor (1 Cor. 9:1-23; 10:23-33) și pentru gloria lui Dumnezeu (1 Cor. 10:31). Această viață de dragoste este expresia recunoștinței pe care o cere și o determină Evangelia eliberatoare. Libertatea creștină este tocmai eliberarea pentru Dumnezeu și pentru slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor și, de aceea, cînd ea devine o scuză pentru un libertinism lipsit de dragoste (Gal. 5:13; *cf.* 1 Pet. 2:16; 2 Pet. 2:19) sau pentru lipsă de considerație iresponsabilă (1 Cor. 8:9-12), înseamnă că s-a abuzat de această libertate.

Pavel a scris Epistola către *Galateni pentru a contracara amenințarea pe care o constituia teologia iudaizatoare pentru libertatea creștină. Problema fundamentală, așa cum a văzut-o el, era suficiența lui Cristos pentru mîntuire, fără faptele legii. Iudaizatorii susțineau că păgînii care au crezut în Cristos trebuie mai întîi să fie tăiați împrejur. Pavel a argumentat că dacă ar fi așa, atunci pe baza aceluiași raționament, ar trebui ca ei să respecte toată legea lui Moise pentru a fi mîntuiți; dar aceasta ar însemna să caute justificarea prin lege, și o asemenea încercare ar însemna să cadă din har și de la Cristos (Gal. 5:2-4). Creștinul, a spus Pavel, *fie evreu, fie ne-evreu, este eliberat de* necesitatea de a împlini faptele legii pentru a fi acceptat, deoarece, ca și credincios în Cristos, el a fost acceptat deja pe deplin (Gal. 3:28), așa cum îi dovedește darul Duhului (Gal. 3:2 ș.urm., 14; 4:6; 5:18). Nu există nici un motiv pentru ca un ne-evreu convertit să se împovăreze cu ceremoniile mozaice (tăierea împrejur, sărbătorile (Gal. 4:10), etc.), lucruri care au aparținut de fapt erei pre-creștine. Lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos l-a eliberat complet de nevoia de a căuta mîntuirea prin lege (Gal. 3:13; 4:5; 5:1). Misiunea lui acum este, în primul rînd, să păzească libertatea dată de Dumnezeu împotriva oricui îi spune că credința în Cristos nu este suficientă pentru a-l mîntui (Gal. 5:1) și, în al doilea rînd, să-și folosească libertatea dîndu-i Duhului posibilitatea de a-l conduce la *o împlinire responsabilă a legii dragostei* (Gal. 5:13 ș.urm.).

Pavel exprimă o idee similară și în altă parte. Creștinul este eliberat de necesitatea de a lucra pentru mîntuirea sa și el nu este legat nici de ceremonialismul iudaic, nici de superstițiile și tabuurile păgîne. Există un domeniu mare de lucruri neutre în care „toate lucrurile îmi sînt îngăduite" (1 Cor. 6:12; 10:23). În acest domeniu creștinul trebuie să-și folosească libertatea cu discernămînt, fiind atent la ce este bine și ce edifică, luînd în considerare conștiința fratelui mai slab (*cf.* 1 Cor. 8-10; Rom. 14:1-15:7).

III. Voința liberă

Dezbaterea istorică cu privire la posedarea de către oamenii căzuți a „voinței libere" sau nu, este legată numai indirect de conceptul biblic de libertate. Trebuie făcute cîteva distincții pentru a indica problemele implicate.

1. Dacă expresia „voință liberă" este luată în sens moral și psihologic, ca fiind puterea neconstrînsă, spontană, voluntară și răspunzătoare de a face o alegere, Biblia presupune pretutindeni că oamenii o posedă, fie că sînt născuți din nou, fie că nu sînt.

2. Dacă expresia este luată în sens metafizic, lăsînd să se înțeleagă că acțiunile viitoare ale omului sînt nedeterminate și, de aceea, impredictibile (în principiu), Biblia se pare că nici nu afirmă și nici nu neagă caracterul nedeterminat al acțiunilor viitoare raportate la propriul agent moral și propria constituție fizică, dar se pare că dă de înțeles că nici un eveniment viitor nu este nedeterminat în raport cu Dumnezeu, deoarece El cunoaște dinainte toate lucrurile și, într-un oarecare sens, le rînduiește dinainte. (*PROVIDENȚĂ, *PREDESTINAȚIE.)

3. Dacă luăm expresia în sens teologic, ca indicînd capacitatea naturală a omului nenăscut din nou de a face lucruri bune înaintea lui Dumnezeu sau de a răspunde la chemarea Evangheliei, pasaje cum sînt Rom. 8:5-8; Efes. 2:1-10; Ioan 6:44 par să indice că nici un om nu este liber să asculte și să creadă decît atunci cînd este eliberat de sub stăpînirea păcatului prin harul preventiv. Toate alegerile lui voluntare sînt, într-un fel sau altul, acte de slujire a *păcatului pînă cînd harul înfrînge puterea păcatului și îl duce la ascultarea Evangheliei. (*Cf.* Rom. 6:17-22; *ÎNNOIRE.)

BIBIOGRAFIE. Arndt; *MM;* H. Schlier, *TDNT* 2, p. 487-502; J. Blunck, *NIDNTT* 1, p. 715-720; *LAE,* p. 326 ș.urm.; Calvin, *Institutio,* 3.19. J.I.P.

LIBIA. Apare pentru prima dată sub numele *Rbw* (= Libu) în texte egiptene din secolele al 13-lea și al 12-lea î.d.Cr., ca un trib libian ostil (Sir A. H. Gardiner,

Ancient Egyptian Onomastica, 1, 1947, p. 121*-122*). Numele *Libu*, în forma *lûḇîm* a devenit termenul ebr. pentru Libia, libieni, iar *libys* a devenit termenul gr. general „libian", referindu-se la țara și poporul de la V de Egipt. Astfel, termenii ebr. și gr. includ și alți libieni în afară de tribul *Rbw*. În perioada secolelor 12-8 î.d.Cr., libienii au pătruns în Egipt ca jefuitori, coloniști sau soldați în armata egipteană. De aici importanța pe care o are populația Lubim în armatele lui *Șișac (2 Cron. 12:3); Zerah (2 Cron. 14:9 cu 16:8); și în trupele faraonilor etiopieni care nu au reușit să apere No-Amon (Teba) de devastarea asiriană (Naum 3:9). *Lubbîm*, în Dan. 11:43, se poate să fie același cuvînt. (*LEHABIM; *PUT). K.A.K.

LIBNA (Ebr. *libnâh*). **1.** Un oraș important în Șefela, cucerit de Iosua și dat preoților (Ios. 10:29 ș.urm.; 15:42; 21:13); s-a revoltat față de Ioram (2 Împ. 8:22); a fost asediat de Sanherib (2 Împ. 19:8, 35); locul natal al lui Hamutal, soția lui Iosia. Bliss și Macalister l-au identificat cu Tell es-Safi (Cruciatul Blanchegarde), pe un teren calcaros la 7 km V de Azeca, dar identificarea este contestată în prezent; Sanherib nu ar fi trecut pe lîngă această cetate pentru a ataca mai întîi Lachisul, iar Ios. 15:42 sugerează o localizare mai îndepărtată spre SE. Alternativele sînt puține. Tell Bornat (W. F. Albright, *BASOR* 15, p. 19) este prea mic; Tell Judeideh (Tel Goded), la N de Beit Guvrin, este o poziție atrăgătoare, dar neconfirmată. Vezi Kallai-Kleinmann, *VT* 8, 1958, p. 155; G. E. Wright, *BA* 34, 1971, p. 81-85.

2. Un loc neidentificat unde a tăbărît poporul în pustie (Num. 33:20; posibil și Deut. 1:1).

J.P.U.L.

LIBNI. Un fiu al lui Gherșon, menționat în Exod. 6:17; Num. 3:18; 1 Cron. 6:17, 20; În 1 Cron. 6:29 Libni este menționat ca un fiu al lui Merari. Patronimicul „libniți" este menționat în Num. 3:21; 26:58. Libni este „Ladan" în 1 Cron. 23:7 ș.urm.; 26:21.

R.A.H.G.

LICAONIA. Un teritoriu în partea centrală și de S a Asiei Mici, numită astfel de la *Lykaones* care au populat acel ținut; este menționat de scriitori antici începînd de la Xenofon (începutul sec. al 4-lea î.d.Cr.). Cînd Pompei a colonizat V Asiei Mici (64 î.d.Cr.), partea de V a Licaoniei a fost adăugată la Cilicia, partea de E la Capadocia, iar partea de N la *Galatia, care a devenit provincie romană în 25 î.d.Cr. Partea de E Licaoniei a devenit mai tîrziu independentă față de Capadocia și începînd din anul 37 d.Cr. a constituit o parte a regatului client al lui Antiochus, regele din Commagene, și a fost cunoscută ca Licaonia Antiochiana. În NT Licaonia indică acea parte a teritoriului care a constituit o regiune din provincia Galatia, Licaonia Galatica. Listra și Derbe sînt numite „cetățile Licaoniei" în Fapt. 14:6, într-un context care dă de înțeles că Iconia se afla de partea frigiană a graniței care separa Licaonia Galatica de Frigia Galatica. W. M. Ramsay a afirmat că această însemnare geografică l-a făcut să-și schimbe pentru prima dată opinia cu privire la valoarea istorică a Faptelor Apostolilor. Pavel și Barnaba în prima lor călătorie misionară (47-48 d.Cr.) au recunoscut fără îndoială că au traversat o frontieră lingvistică dintre Iconia și Listra, deoarece în ultimul loc (în apropiere de localitatea modernă Hatunsaray) au auzit populația locală vorbind „limba licaonienilor" (Fapt. 14:11, gr. *lykaonisti*). Au fost identificate nume personale licaoniene în inscripții, cum este cea de la Sedasa făcută cu ocazia dedicării lui Zeus a unei statui a lui Hermes (*cf.* Fapt. 14:12). După ce au părăsit Listra, Pavel și Barnaba au mers la Derbe (în prezent Kerti Huyuk) și au înființat acolo o biserică, apoi s-au întors; dacă ar fi mers mai departe ar fi intrat în regatul lui Antiochus, dar aceasta nu făcea parte din planul lor de evanghelizare a teritoriului ne-roman.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *Historical Commentary on Galatians*, 1899, p. 185 ș.urm., 215 ș.urm.; M. H. Ballance, *AS* 7, 1957, p. 147 ș.urm; 14, 1964, p. 139 ș.urm.; B. Van Elderen, „Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey", în *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque și R. P. Martin, 1970, p. 156-161. F.F.B.

LICIA. Un district mic pe coasta de S a Asiei Mici care include valea largă a rîului Xanthus, munți care se înalță la peste 3000 m și porturile maritime *Patara și *Mira (Fapt. 21:1; 27:5). Deși s-au păstrat unele sculpturi și inscripții, originea poporului din Licia este incertă. Dintre toate popoarele din V Asiei Mici ei sînt singurii care s-au împotrivit regilor Lidiei, dar în anul 546 î.d.Cr. au fost înfrînți de perși.

Fiind eliberați de greci în secolul următor, ei au fost influențați puternic de civilizația greacă și în cele din urmă s-au supus voluntar lui Alexandru. Ei au adoptat limba și scrierea greacă și, pe cînd au intrat sub protectorat roman în secolul al 2-lea î.d.Cr. erau deja complet elenizați. În anul 43 d.Cr. Claudius a anexat Licia la provincia Pamfilia, dar se pare că Nero i-a restaurat libertatea, deoarece Vespasian i-a adus din nou la statutul de provincie (Suetonius, *Vespasian* 8). În toate aceste schimbări federația cetăților din Licia și-a menținut structura politică generală.

K.L.McK.

LIDA. Un oraș la aproximativ 18 km SE de Iafa, pe coastă, în cîmpia Șefela. Este aproape cert că poate fi identificat cu Lod din VT, care este menționat în lista Karnak a lui Tutmes III. În perioada israelită s-a aflat în teritoriul lui Beniamin; a fost reocupat după Exilul babilonian și mai tîrziu s-a aflat sub autoritatea guvernatorului Samariei, nefiind ocupat din nou de evrei decît în 145 î.d.Cr. (1 Mac. 11:34). Orașul a fost ars în timpul domniei lui Nero. După căderea Ierusalimului (70 d.Cr.) a devenit o vreme un centru rabinic. În primele secole creștine a avut un episcop. De atunci a purtat numele Diospolis, Ludd și iarăși Lod (în zilele noastre). D.F.P.

LIDIA. O femeie din Tiatira, în Lidia, care la Filipi a devenit prima persoană europeană convertită de Pavel; Lidia i-a găzduit pe Pavel, Sila și Luca (Fapt. 16:14-15, 40). „Lidia" ar putea fi o formă adjectivală, „femeie din Lidia" (asemenea nume etnice erau

obişnuite), dar era de asemenea nume personal (*de ex.* Horaţiu, *Od.* 1.8; 3.9). Era, evident, o femeie înstărită (*cf.* Fapt. 17:4, 12), fiind stăpîna casei, fie pentru că era văduvă, fie pentru că era necăsătorită. Purpura de Lidia, cu care făcea comerţ, era renumită (*cf.* Homer, *Il.* 4.141). Ea era o prozelită evreică, care participa la rugăciuni şi abluţiuni rituale în ziua de sabat; legăturile ei cu credinţa iudaică probabil că datau de cînd locuia în colonia Tiatira. Cu privire la biserica creştină înfiinţată acolo, vezi Apoc. 1:11; 2:18-29. Lidia s-ar putea să fie inclusă în referirea lui Pavel din Filip. 4:3 dar, întrucît ea nu este menţionată pe nume, se poate ca ea să fi murit sau să fi părăsit cetatea. Ospitalitatea ei a devenit tradiţională în biserica de acolo (*cf.* Filip. 1:5; 4:10). B.F.H

LIDIA, un district în centrul dealurilor din V Asiei Mici, care include văile Cayster şi Hermus, cele mai fertile şi cele mai intensiv cultivate regiuni din peninsulă, precum şi munţii Tmolus, care se înalţă la 2000 m. În afară de bogăţia ei naturală, poziţia ei pe drumurile principale care duc de la coastă spre interiorul Asiei Mici au conferit cetăţilor ei (incluzînd *Sardis, *Tiatira şi *Filadelfia) o mare importanţă comercială. Lidia era mărginită de Misia, Frigia şi Caria. Unele dintre cetăţile de coastă (incluzînd Smirna şi Efes) au fost socotite uneori lidiene, alteori greceşti.

Originea rasei din Lidia este necunoscută, dar este posibil să fi existat elemente semitice (*LUD). Croesus, ultimul rege al Lidiei, a dominat întreaga Asie Mică înainte de a fi înfrînt de Cirus, persanul, în 546 î.d.Cr. După aceea regiunea a fost stăpînită de Alexandru şi succesorii săi, şi a ajuns să facă parte din regatul Atalid al Pergamului mai înainte de a face parte din provincia romană Asia în 133 î.d.Cr. Au fost descoperite cîteva inscripţii lidiene din secolul al 4-lea î.d.Cr., dar la începutul erei creştine, limba greacă a devenit limba obişnuită şi, potrivit lui Strabo, limba lidiană era puţin folosită.

Lidia a fost primul stat care a folosit bani sub formă de monedă şi a fost patria unor inovaţii în muzică. K.L.McK.

LIGHEAN (Ebr. *sîr rahas*). Probabil un vas larg şi nu prea adînc în care erau spălate picioarele. Cuvîntul este folosit în sens batjocoritor cu privire la inferioritatea Moabului (Ps. 60:8; 108:9). A.R.M.

LIMANURI BUNE, în prezent Kaloi Limenes, un golf mic de pe coasta de S a Cretei, la cîţiva km de Capul Matala. Deşi protejat de insule mici, este prea deschis pentru a fi un port ideal de iernat (Fapt. 27:8), dar constituie cel puţin un loc unde corabia lui Pavel putea sta pentru a evita vîntul de NV, întrucît coasta se îndreaptă spre N dincolo de Capul Matala.
K.L.McK.

LIMBAJUL APOCRIFELOR. Aşa-numitele *„Apocrife" conţin o serie de cărţi heterogene, aşa încît tratarea limbajului lor ar necesita tratarea individuală a limbajului fiecărei cărţi precum şi a problemelor lingvistice pe care le ridică. Ele s-au păstrat pentru noi în MS ale LXX şi de aceea ne parvin ca şi traduceri în greacă. Limba greacă folosită în ele diferă mult: de ex., o „traducere greacă" evidentă în Tobit, Iudit, Înţelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, 1 Macabei; o limbă greacă relativ idiomatică în 1 Ezdra şi Înţelepciunea lui Solomon 1-9, în care pot fi observate totuşi urme din original; restul cărţilor Înţelepciunea şi 2 Macabei sînt scrise într-o limbă greacă neinfluenţată de alte limbi, deşi aceste două cărţi se deosebesc mult în ceea ce priveşte valoarea lor literară. Aşadar, în această haină greacă Apocrifele prezintă exemple de mai multe lucrări populare greceşti care erau circulate între evrei în primele trei secole înainte de Cristos. Scrierile prezintă probleme textuale care se încadrează în tiparul general al criticii textuale a LXX.

S-a presupus adesea că limba ebraică este limba originală a acelor lucrări din grup care este evident că sînt bazate pe un original semit. Cu privire la Apocrife şi la NT, C. C. Torrey, însă, a ridicat problema dacă nu cumva aramaica este limba originală. El a cunoscut foarte bine limba aramaică şi contribuţiile sale la studiul biblic au fost întotdeauna stimulante, oferind uneori soluţii la probleme vechi şi noi, dar nu întot-

Ebraică	Ebraică sau aramaică	Greacă
1 Macabei	Tobit	2 Macabei
Iudita	Epistola lui Ieremia (sau greacă?)	Înţelepciunea lui Solomon de la cap. 9 la sfîrşit.
Înţelepciunea lui Ben Sirah (Eclesiasticul)	(Părţi din) 1 Esdra	
	2 Esdra	
Adăugiri la Daniel Suzana 15 Rugăciunea lui Azaria Rugăciunea lui Manase	Adăugiri la Estera	
	2 Macabei (scrisorile din cap. 1 şi 2)	
Baruc		
(Părţi din) 1 Esdra		
Înţelepciunea lui Solomon 1-9		

Tabelul limbilor folosite pentru textele originale ale cărţilor apocrife.

deauna convingătoare sau necesare (vezi revizuirea făcută de G. R. Driver la lucrarea sa publicată postum despre Apocalipsa, *JTS n.s. 11, 1960, p. 383- 389). Trebuie să avem în vedere lucrul acesta atunci cînd evaluăm concepţiile sale despre limbajul Apocrifelor.*

Originea ebraică a mai multor cărţi nu este controversată nici măcar de Torrey. 1 Macabei a fost tradusă din ebraică de cineva care cunoştea mai bine greaca decît ebraica: indicaţii cu privire la originea ei pot fi găsite, de exemplu, în 1:28; 9:24; 14:28. Este clar că Iudit provine din ebraică, aşa cum arată expresii cum sînt *apo prosōpou, eis prosōpon* şi folosirea particulei en. Prologul la Înţelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, sau Eclesiasticul, cum este numit adesea, afirmă clar că limba originală este ebraica şi o mare parte a versiunii ebraice a fost găsită la Geniza din Cairo în 1896. Se poate arăta că adăugirile la Daniel se poate arăta că sînt de origine ebraică pe baza unor pasaje cum sînt Rugăciunea lui Azaria 17 (3:40 în textul grec continuu) şi Susana 15. Rugăciunea greacă a lui Manase este fluentă, dar obscurităţile din v. 4 şi 7, de pildă, par să derive din exprimarea imperfectă a locuţiunilor ebraice. Baruh conţine în 4:5 dovada unei erori de copiere în ebraică (*zikrôn* citit în loc de *zikrû*) care a fost tradusă în greacă. 1 Ezdra este o traducere a unui original cunoscut, parte în ebraică, parte în aramaică: este tradus idiomatic. În fine, tot din acest grup fac parte şi primele nouă capitole din Înţepelciunea lui Solomon, despre care se recunoaşte în prezent că sînt traduse după un original ebraic; ele sînt traduse de autorul restului cărţii, căruia îi putem atribui probabil adăugirile originale din 6:22-8:1.

Se recunoaşte, în general, că Tobit a fost tradusă dintr-o limbă semitică oarecare. Pfeiffer admite că pot fi propuse atît ebraica cît şi aramaica, dar argumentele în favoarea limbii aramaice sînt mai puternice. Torrey a căutat să găsească dovezi pentru ipoteza aceasta în cuvîntul fără sens Manase în 14:10 (MS B şi A), un participiu original cu sufix obiectiv *mᵉnassēh*, „cel care l-a înălţat", „binefăcătorul lui". (Fragmente din Tobit în ebraică şi în aramaică au fost identificate printre textele de la Qumran.) Epistola lui Ieremia recunoaşte controversa: unii continuă să susţină că originalul a fost grec. Un punct crucial îl constituie expresia „curvele de pe acoperiş" (v. 11). Torrey vede în această expresie dovada unei redări greşite a expresiei *'al 'ağrā*, „pentru plată", care este redată sub forma: *'al 'iggārā*. Totuşi, ambele traduceri în greacă *(stegous/ tegous)* pot fi redate „lupanar", aşa încît ideea unei traduceri greşite nu este o ipoteză necesară în cazul acesta. În cazul din 2 Ezdra (nu s-a păstrat în greacă) au fost propuse diferite ipoteze pentru originale ebraice sau aramaice. Problema adăugirilor la cartea Esterei este mai complexă decît o simplă discuţie lingvistică; dacă este corect argumentul lui Torrey că aceasta reprezintă forma originală a cărţii, atunci se poate ca originalul să fi fost aramaic. Dar acest argument nu a fost acceptat de majoritatea cercetătorilor.

În fine, 2 Macabei a fost compusă în greacă, într-o încercare foarte forţată de a atinge culmi retorice. Scrisorile care sînt găsite în cap. 1 şi 2 ar putea fi originale şi par să provină dintr-o sursă semitică, probabil aramaică.

În aceste controverse lingvistice este bine să avem în vedere remarcile lui G. R. Driver *(op. cit.)* care spune că, cel puţin în cazul unui autor, trebuie să considerăm ambele limbi, ebraica şi aramaica. Întrucît una dintre ele era vorbită tot mai mult pe vremea compunerii Apocrifelor, iar cealaltă continua să fie folosită ca limbă literară şi uneori ca limbă vorbită, se poate ca ambele să-şi fi lăsat amprenta asupra formei greceşti finale a acestor cărţi; şi faptul acesta a dus la posibilitatea de a avea asemenea argumente diferite cu privire la aceeaşi problemă.

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, 2 vol., 1913; C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature*, 1945; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, 1949; E. A. Speiser, „The Hebrew Origin of the First Part of the Book of Wisdom", *JQR* n.s. 14, 1924, p. 455-482; C. E. Purinton, „Translation Greek in the Wisdom of Solomon", *JBL* 47, 1928, p. 276-304; C. C. Torrey, „The Older Book of Esther", *HTR* 37, 1944, p. 1-40.

J.N.B.

LIMBA VECHIULUI TESTAMENT.

I. Limba ebraică

Limba ebraică face parte din grupul de limbi semitice din V (cuvîntul „semitic" derivă de la numele „Sem", fiul cel mai mare al lui Noe). Este înrudită îndeaproape cu limba din Ugaritul antic şi cu limba feniciană şi cea moabită. Limba *canaanită este cunoscută numai din cuvinte care apar ocazional în scrisorile de la *Amarna. Probabil că a fost limba din care a derivat ebraica. În VT este numită „limba (lit. „buza") Canaanului" (Is. 19:18) sau limba iudeilor (2 Împ. 18:26 ş.urm.; *cf.* Is. 36:11 ş.urm. şi Neem. 13:24). Denumirea de limbă „ebraică" apare pentru prima dată în Prologul la Eclesiasticul (Înţelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah cca 180 î.d.Cr.).

Un lucru caracteristic pentru limbile semitice este rădăcina triconsonată care funcţionează ca un fel de cadru pentru o serie de tipare de vocale. Inserarea unui tipar de vocale în cadru îi dă sensul specific. În cuvîntul *kōhēn*, de exemplu, *k-h-n* ar fi cadrul consonantic iar *o-e* este tiparul de vocale. Grupul acesta *o-e* dă un sens care este aproximativ echivalent cu participiul prezent din limba engleză; astfel, *kōhēn* înseamnă „(cel) care slujeşte".

Scrierea ebraică derivă din scrierea semitică de N sau din cea feniciană (*SCRIERE). Alfabetul constă din 22 de consoane (mai tîrziu š şi s au fost separate, ajungîndu-se la 23). Scrierea se face de la dreapta spre stînga. Conţine diferite sunete care nu sînt găsite în limbile indo-europene; de ex., consoane emfatice (*t, k, (q)* şi *s*) şi sunetul laringal *'ayin* (â). Acesta din urmă a fost transliterată adesea în greacă cu *gamma*, cum este de exemplu în „Gomora". Cînd ebraica nu a mai fost folosită, au fost inserate sisteme de marcare deasupra, dedesubtul consoanelor şi în interiorul lor ca să indice vocalele corecte (*TEXTE ŞI VERSIUNI).

Această vocalizare reprezintă o etapă sincronică importantă în ebraică şi este produsul unei tradiţii savante demnă de încredere, aşa cum se vede de pildă în grija cu care a făcut distincţie între anumite vocale ale unor verbe „substantivale" şi „adjectivale", în care modificările cadrului consonantic scot la lumină formele lor primitive. Există de asemenea o serie de semne de punctuaţie şi de intonaţie extra-alfabetice. Pronunţia cel mai des adoptată pentru ebraica biblică este cea Sephardică (iudeo-spaniolă).

FAMILIA LIMBILOR SEMITICE (toate datele sînt aproximative)

LIMBI SEMITICE DIN (N)-V		LIMBI SEMITICE DIN (N)-E		LIMBI SEMITICE DIN S	
„Eblaită" 2400 î.d.Cr.		Acadiana veche 2500-2000 î.d.Cr.			
Amorită Sec. 18 î.d.Cr.		Asiriana veche = Acadiană = Babiloniana veche 2000-1500 î.d.Cr.			
Ugaritică (Ras Shamra 1450-1200 î.d.Cr.		Asiriana medie 1500-1000 î.d.Cr.	Babiloniana medie		
Canaanita veche (Glosele de la Amarna) Sec. 14 î.d.Cr.					
Canaanită	Aramaică				
Ebraică (Clasică/Biblică) 1200-200 î.d.Cr.		Neo-asiriană 1000-600 î.d.Cr.	Neo-babiloniană 1000 î.d.Cr.		
Feniciană/punică Sec. 10 î.d.Cr. - Sec. 2 d.Cr.	Dialecte ale aramaicii vechi Sec. 10-7 î.d.Cr.				
Moabită Sec. 9 î.d.Cr.			Babiloniană tîrzie 625 î.d.Cr. - Sec. 1 d.Cr.		Araba antică (epigrafică) din S Sec. 8 î.d.Cr. - Sec. 6 d.Cr. Sabaeană Hadramautică Minaeană Qatabaniană
	Aramaica imperială/ Clasică Sec. 7-3 î.d.Cr. Include aramaica biblică.			Arabă din N Sec 5 î.d.Cr. - Sec. 4 d.Cr. Dedanită Safaitică Lihyanică Thamudică	
	Aramaica din V	Aramaică din E			
	Aramaica palestiniană iudaică 150 î.d.Cr. - Sec. 4. d.Cr.	Hatrenă Sec. 1 î.d.Cr. - Sec. 3 d.Cr.			
	Nabataeană 100 î.d.Cr. 200 d.Cr.				
	Palmyreană 100 î.d.Cr. - 200 d.Cr.				Etiopeană antică (*Ge'ez*)
Ebraică Mişnaică Sec. 1-14 d.Cr.					
		Siriacă Sec. 3-13 d.Cr.			
	Samariteană Sec. 4 d.Cr.	Mandaeană Sec. 3 d.Cr. înainte			
		Aramaica babiloniană Sec. 4-6 d.Cr.		Araba clasică Sec. 4 d.Cr.	
	Aramaica palestiniană creştină Sec. 5-8 d.Cr.	Dialecte neo-siriace			
					Harari Tigre Trigrina Amharic Gurage
Ebraica medievală					
Ebraica modernă				Dialecte arabe moderne	

Diagramă care arată familia de limbi semitice, inclusiv ebraica biblică şi aramaica.

Scribii au evitat cu scrupulozitate orice schimbări ale textului consonantic. Cînd au presupus că a existat o eroare de transcriere sau cînd un cuvînt nu mai era folosit curent, ei au plasat cuvîntul pe care l-au considerat corect sau de preferat pe margine, iar vocalele acestui cuvînt au fost adăugate la cuvîntul din text (deasupra lor era pus adesea un cerc mic). Consoanele din text sînt numite *K*ᵉ*tîḇ* („scrisul"), cele de pe margine sînt numite *Q*ᵉ*rē'* („ceea ce trebuie citit").

Limba ebraică nu are articol nehotărît. Articolul hotărît *(ha-)* precede substantivul. Folosirea lui diferă în multe privințe de cea a articolului hotărît în engleză. De exemplu, pronumele și adjectivele demonstrative sînt articulate cu articolul hotărît atunci cînd sînt folosite în sens atributiv referindu-se la un substantiv pe care-l determină (*de ex.*, cartea, aceasta; omul, grasul). Este folosit de asemenea cu un membru al unei clase sau cu ceva ce a fost menționat anterior.

În limba ebraică substantivele se disting prin gen și număr. Genul este gramatical: atît lucrurilor neînsuflețite, cît și celor însuflețite li se atribuie un gen. Femininul are de obicei o terminație specifică *(-â)*. O serie de substantive feminine, însă, nu au nici o terminație, dar genul lor este indicat de concordanța dintre adjective și verbe. Limba ebraică posedă de asemenea o terminație specifică pentru dual, care se limitează în general la membrele trupului care sînt perechi; terminațiile de caz au fost abandonate de mult, dar mai rămîn cîteva urme.

Există două clase principale de verbe: cele înrudite cu forme *substantivale* și cele înrudite cu forme *adjectivale*. În general, verbul „substantival" este dinamic, în timp ce verbul „adjectival" (numit adesea „stativ") este static. Verbul indică în principal felul acțiunii și face distincție între două aspecte principale: acțiuni încheiate (perfective) și neîncheiate (imperfective). În ce privește verbele perfective, elementul pronomial apare ca sufix; pentru cele imperfective apare ca prefix. La cele perfective, se face distincție de gen la persoana a 3-a singular și la a 2-a singular și plural, iar la cele imperfective și la persoana a 3-a plural. Limba ebraică are o serie de forme verbale pentru anumite categorii de acțiuni, cum sînt cele iterative, cauzative, tolerative, *etc*.

Substantivele sînt formate în mai multe feluri: printr-o diversitate de tipare de vocale și cu sau fără adăugarea anumitor consoane. Cînd sînt folosite consoane ele sînt de obicei precedate de un prefix, cele mai obișnuite fiind *m* și *t*. Este folosit adesea și singularul colectiv, avînd ca rezultat faptul că terminația feminină este folosită uneori ca un fel de terminația singulară, *de ex. sē'ār*, „păr", *sa'*ᵃ*râ* (fem.), „un singur fir de păr". Formele zero, adică formele în care lipsește un element morfologic comun unei clase, sînt destul de frecvente: *sō'n* (fem.), „turme", *cf. sō'n 'ōḇ*ᵉ*ḏôṯ*, „oaie pierdută", unde *ôṯ* indică elementul care lipsește. Substantivul care precede un genitiv are vocalele sale reduse la minim și omite articolul hotărît. Grupul este tratat de fapt ca un compus inseparabil. Pronumele posesive apar ca sufixe la substantiv.

Adjectivele pot fi folosite fie predicativ, cînd nu iau articolul hotărît și preced de obicei substantivul, sau atributiv, cînd urmează după substantiv și iau articolul hotărît, dacă substantivul este articulat. Adjectivul poate lua de asemenea articol hotărît și poate fi folosit independent, avînd valoare de substantiv. Comparația este redată prin folosirea prepoziției *min*, „din", care echivalează cu „mai mult ... decît". Gradul cel mai înalt al unei cantități este lăsat uneori neexprimat, de ex. „binele", adică „cel mai bine"; alteori superlativul este exprimat printr-o expresie care constă dintr-o formă singulară urmată de un plural, de ex., „cîntarea cîntărilor", adică, „cîntarea cea mai frumoasă".

Folosirea numeralelor prezintă cîteva particularități. Numeralele unu și doi se acordă după genul substantivului, dar de la trei la zece nu se acordă. Lucrul acesta poate indica o introducere tîrzie a genului gramatical.

Sînt folosite pe scară largă propozițiile nominale sau „fără verb", în care predicatul constă dintr-un substantiv, un pronume sau un adjectiv. De obicei în traducere noi introducem o formă a verbului „a fi", cum este de ex. „slujitorul lui Avraam (sînt) eu". În propozițiile cu un verb finit ordinea cuvintelor urmează de obicei tiparul - verb, subiect, complement. Adeseori este folosită particula *'eṯ* cu acuzativul. Dacă obiectul constă dintr-un pronume, poate fi adăugat la particula acuzativă sau poate fi adăugat ca o formă enclitică a verbului. Complementul indirect care constă dintr-o prepoziție și un sufix pronominal apare de obicei înaintea subiectului. Dacă există un complement circumstanțial acesta urmează după complementul direct. Pentru formele impersonale în ebraică se folosește persoana a 2-a sau a 3-a singular masculin, sau a 3-a plural.

Trăsătura cea mai caracteristică a stilului ebraic este caracterul sindetic sau coordinativ, adică, prevalența conjuncției simple „și", cît și folosirea puțin frecventă a conjuncțiilor subordonante. În comparație cu engleza, pare mai puțin abstractă. Limba ebraică, de exemplu, folosește foarte mult termeni pentru atitudinile fizice, pentru a descrie stări psihologice, sau folosește organe ale trupului și le asociază cu atitudini mintale. Este foarte dificil pentru cineva care este obișnuit cu procedura indo-europeană să-și disocieze modul de gîndire de sensurile originale; lucrul acesta este deosebit de evident într-o lucrare în care abundă, cum este de pildă Cîntarea Cîntărilor.

Imaginile din limba ebraică sînt luate din lucrurile și activitățile de fiecare zi. De aceea această limbă are o calitate universală și se pretează ușor la traducere. Limba ebraică folosește toate figurile de stil obișnuite, cum sînt pildele (de ex. 2 Sam. 12), comparațiile, metaforele, de ex., „steaua" sau „leul", însemnînd „erou", sau „stîncă", însemnînd loc de refugiu, „lumină", însemnînd viață și pentru revelația divină, „întuneric", însemnînd durere sau ignoranță.

Ebraica, în conformitate cu folosirea lingvistică generală, folosește foarte mult expresii antropomorfice; adică, transferă sau adaptează termeni pentru părți ale trupului uman și pentru activități umane la lumea neînsuflețită și la alte condiții la care nu pot fi atribuite în mod strict. Aceste expresii își au originea în metaforă și se încadrează în secțiunea „extinderea sensului", un mecanism care pare să fie esențial pentru toate limbile. Ele apar la fel de frecvent în alte limbi semitice ca și în ebraică. Limba acadiană, de exemplu, se referă la chila unei corăbii numind-o „spinarea" ei, de care sînt prinse „coastele". Evreii vorbesc despre „capul" unui munte, „fața" pămîntului, „buza" (țărmul) mării, „gura" unei peșteri, „mersul" apei (un verb care în altă parte este folosit adesea în sensul de „umblat"). Acestea și multe alte expresii au devenit

metafore „fosilizate". Cînd asemenea expresii sînt aplicate la activitățile sau atributele lui Dumnezeu, ar fi inadmisibil - pe temei lingvistic - să le interpretăm în sens literal, sau să ne bazăm crezul pe ceva ce reprezintă un mod intrinsec de exprimare, dictat de însăși natura comunicării lingvistice.

Nu sînt neobișnuite nici expresiile eliptice, în care conținutul semantic al unei expresii întregi este investit într-un singur membru al grupului; de ex., omiterea termenului „glas" după „înălțat" (Is. 42:2). Deși una dintre cele mai vechi referiri la schimbări semantice apare în VT (1 Sam. 9:9), există puține dovezi despre schimbarea limbii ebraice în cursul secolelor. Totuși, este probabil că multe părți au fost revizuite în raport cu o ebraică standard, poate aceea din Ierusalimul pre-exilic. În unele cărți pot fi găsite vestigii ale unor dialecte; de ex., în Rut, părți din 2 Împ. Forma mai tîrzie ale limbii pot fi observate în Estera, Cronici și alte pasaje. Prin însăși natura cazului, nu este ușor să detectăm cuvintele împrumutate din limbile înrudite. Cîteva exemple: *hêkāl*, „templu", din acad. *ekallu*, „palat", care la rîndul său a fost împrumutat din sumeriană, *e-gal*, „casă mare"- *'argāmān*, „purpură", vine din limba hitită.

Descoperirea a numeroase texte în limbile antice înrudite a clarificat mai bine o serie de aspecte. Există pericolul ca entuziasmul creat de o nouă descoperire să dea naștere la propuneri neîntemeiate care contravin regulilor bine stabilite ale limbii care previn ambiguitatea. Apelul frecvent la limba arabă dăunează traducerii NEB (vezi J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, 1968). Divergența mare între ebraică și alte limbi înrudite, datorată în mare parte acțiunii schimbărilor semantice, face să fie deosebit de riscant să încercăm ca, pe temeiuri etimologice, să atribuim sensuri cuvintelor ebraice care apar rar.

Stilul literar elevat al unei mari părți a VT pare să indice existența încă în vechime a modelelor literare sau a unui „stil major". Orientul Apropiat antic oferă exemple de stil elevat care a continuat să fie folosit vreme de multe secole. O mare parte a celor scrise despre divergențele din stilul ebraic sînt lipsite de valoare întrucît lipsesc criterii adecvate de evaluare.

Deși în prezent este clar că influența limbii ebraice asupra limbii grecești a NT nu este atît de mare cum au susținut mai demult unii cercetători, și-a lăsat totuși amprenta asupra vocabularului și asupra sintaxei. Există o serie de cuvinte împrumutate și multe traduceri împrumutate, *de ex. hilastērion*, pentru acoperitoarea chivotului care, în Ziua Ispășirii, era stropit cu sînge, sau o expresie cum este „Binecuvîntată ești tu între (lit. „în") femei", unde textul grec folosește prepozițiile ca și textul ebraic.

Influența limbii ebraice asupra literaturii europene este incalculabilă, chiar dacă o mare parte a venit indirect prin Vulgata. Cuvinte ebraice împrumutate în limba noastră sînt: sabat, sac, Satan, siclu, jubileu, aleluia, aloe (rășină aromată) și mir. Folosirea „inimii" ca sediu al emoțiilor și voinței și folosirea „sufletului" ca sediu al personalității probabil că este o traducere împrumutată.

BIBLIOGRAFIE. A. B. Davidson, *An Introductory Hebrew Grammar*[25], 1962; G. Beer și R. Meyer, *Hebräische Gram.*, 1, 1952; 2, 1955; 3-4, 1972; J. Weingreen, *Practical Grammar for Classical Hebrew*, 1959; T. O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, 1971; H. Bauer și P. Leander, *Historische Gram. der Hebräischen Sprache*, 1918-19; C. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*[29] (Gesenius-Kautzsch); W. Gesenius, *Hebrew Grammar* (tr. A. E. Cowley), 1910; F. Böttcher, *Lehrbuch der Hebräischen Sprache*, 1861; E. Konig, *Lehrgebaude der Hebraischen Sprache*, 1881; P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, 1023; E. Knig, Lehrgebäude der Hebräischen Sprache, 1881-1897; S. R. Driver, *Hebrew Tenses*, 1892; E. König, *Stilistik*, 1900; *idem*,. *Rythmik*, 1914; C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, 1956; F. I. Anderson, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, 1970; *idem*, *The Sentence in Biblical Hebrew*, 1974; Gesenius-Buhl, *Handwörterbuch*, 1921; L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und aramaisches Lexicon zum Alten Testament*, 1967 ș.urm.; *BDB*.

II. Limba aramaică

Limba aramaică, o limbă înrudită cu ebraica, dar nu derivată din aceasta, este limba folosită în Dan. 2:4-7:28; Ezra 4:8-6:18; 7:12-26; Ier. 10:11; două cuvinte din Gen. 31:47 și în Targumri (traduceri aramaice ale unor părți din VT). În secolul al 9-lea î.d.Cr. și în secolele următoare, limba aramaică și scrierea ei (preluată de la ebraica și feniciana alfabetică) a devenit rapid limba internațională a comerțului și diplomației. Încă în secolul al 9-lea î.d.Cr., Israelul și Damascul aveau negustori în capitalele respective (1 Împ. 20:34), iar în anul 701 î.d.Cr. ofițerii lui Ezechia au cerut să li se vorbească în aramaică - o limbă înțeleasă de domnitori și de negustori, dar nu și de „oamenii de pe stradă" (evrei) (2 Împ. 18:26). În Asiria propriu-zisă din cca 730 î.d.Cr., sub Tiglat Pileser II, aramaica a început să fie folosită în scrieri oficiale: au fost descoperite registre pe tăblițe cuneiforme, însemnări aramaice făcute de înalți demnitari asirieni, iar sculpturile asiriene arată însemnarea tributului făcută de scribi care scriu (în aramaică) cu o pană pe pergament precum și în scrierea cuneiformă pe tăblițe de lut. (Pentru informații complete, vezi R. A. Bowmann, *JNES* 7, 1948, p. 73-76, la care se adaugă ostraca pe care sînt enumerați exilații evrei din Asiria care se găseau la Calah, J. B. Segal, *Iraq* 19, 1957, p. 139-145, și Albright, *BASOR* 149, 1958, p. 33-36.) Trebuie să notăm aici și scrisoarea aramaică a lui Adon din Ascalon către faraonul Egiptului din 604 (?) î.d.Cr. (W. D. McHardy în *DOTT*, p. 251-255 și bibliografia). Cu excepția cazului în care ea reprezintă o notă către cititori ca să-i informeze că urmează un text în aramaică, nota din Dan. 2:4 „în aramaică" atunci cînd caldeii se adresează lui Nebucadnețar ar fi în perfectă concordanță cu faptul că limba aramaică era folosită la curtea asiro-babiloniană. În afară de exemplele de mai sus, epigrafe aramaice apar pe cărămizile folosite pentru construcția clădirilor mari din Babilonul lui Nebucadnețar și depun mărturie despre folosirea acelei limbi comune în perioada aceea (vezi R. Koldeway, *The Excavations at Babylon*, 1914, p. 80-81, fig. 52-53). Limba aramaică („Reichsaramaisch") a devenit limba oficială de comunicare în tot Imperiul persan poliglot - Ezra este un exemplu biblic clasic. Lucrul acesta este ilustrat de papirusuri aramaice din Egipt (secolul al 5-lea î.d.Cr.); cu privire la acestea vezi A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, 1923; H. L. Ginsberg în *ANET*, p. 222-223, 427-430, 491-492; E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953; G. R. Driver și alții,

Aramaic Documents of the Fifth Century BC, 1954, și o ediție prescurtată și revizuită, 1957.

Scrierea este la fel ca și cea ebraică și limba aramaică are aproximativ aceleași caracteristici fonologice, inclusiv poziția accentelor. Tiparul de vocale este în general mai atenuat și uneori păstrează forme mai primitive. Schimbările de consoane între cele două limbi nu se fac potrivit unei legi. Ebr. *z* = aram. *d* (d); ebr. *š* = aram. *t*, ebr. *ṣ* = aram. *ṭ* etc., dar schimbarea ebr. *ṣ*, *ṣd* cu aram. ʿ și *q* este greu de explicat fonetic.

Articolul hotărît este -*â* și apare ca sufix la substantive. Relația genitivală poate fi exprimată ca și în ebraică, unde substantivul care precede genitivul este scurtat dacă este posibil iar grupul este tratat ca o unitate inseparabilă. Relația este exprimată mai adesea prin *d'*, care a fost la origine un pronume demonstrativ; astfel, *hezwâ dî lēylâ*, „vedenia nopții" (sau „vedenie de noapte").

La fel ca și în ebraică, substantivul are singular, dual și plural. Există două genuri: masculin și feminin. Terminația feminină este -*â*, dar multe substantive feminine nu au nici o indicație cu privire la genul lor. Pronumele posesive apar ca sufixe la substantive.

Verbul are două timpuri care indică aspecte: perfectiv (acțiune încheiată) avînd ca sufix elemente pronominale, și imperfectiv (acțiune neîncheiată) avînd elementele pronominale ca prefix. Participiul activ este folosit mult pentru a exprima prezentul sau viitorul. Există aproximativ opt „forme verbale" sau conjugări: forma primară, cu modificări pentru diateza activă, pasivă și reflexivă; forma intensivă; și cauzativă, indicată prin prefixul *h'* sau *(š)*. Verbul „a fi", *hᵃwâ*, este folosit foarte mult ca un verb auxiliar.

Propozițiile lipsite de verb sînt obișnuite. În propozițiile cu verb, predicatul sau subiectul pot fi pe primul loc, dar cel mai adesea subiectul este primul. Ordinea cuvintelor este mai puțin rigidă decît în ebraică.

Aramaica *VT* este un subiect controversat. S. R. Driver (*LOT*, p. 502 ș.urm.) a afirmat că aramaica din Daniel a fost dialectul aramaic *apusean*, deci un dialect tîrziu. Pe vremea cînd a scris Driver, singurul material disponibil era datat prea tîrziu ca să fie relevant. Mai tîrziu R. D. Wilson, folosind materiale mai vechi care au fost scoase la lumină, a putut arăta că distincția dintre aramaica din E și V nu a existat în vremurile pre- creștine. Lucrul acesta a fost confirmat în detaliu de H. H. Schaeder. Schaeder a atras de asemenea atenția asupra faptului că natura statică a limbii „aramaice oficiale", cum a ajuns să fie numită, face imposibilă datarea documentelor scrise în această limbă, inclusiv Daniel și Ezra. El a arătat că și criteriile folosite pentru a dovedi că Daniel și Ezra au fost scrise la o dată tîrzie sînt doar rezultatul unui proces de modernizare ortografică din secolul al 5-lea î.d.Cr. (vezi F. Rosenthal, *Aramaistische Forschung*, p. 67 ș.urm.). Din ceea ce știm din documentele contemporane despre amploarea contactelor comerciale și diplomatice, nu sîntem surprinși să găsim cuvinte împrumutate în cele mai neașteptate locuri.

Progresul cunoștințelor bazate pe descoperiri vechi și noi arată că argumentele pentru datarea aramaicii VT după perioada persană sînt adeseori lipsite de temei. Sînt suficiente în această privință dovezile recente existente cu privire la o problemă. În aramaica veche a existat un sunet *(d) (dh)* care în vremurile persane a devenit din punctul de vedere al pronunțării identic cu „d" obișnuit. În V (Siria) această consoană era scrisă „z" (chiar și în nume ne-aramaice, Miliz în loc de Milid(h), „Melitene" în stela Zakir) și aceasta a persistat ca o scriere „istorică" în papirusurile aramaice din Imperiul persan. Dar în E „dh" era prezentat deja de asirieni ca „*d*" începînd din secolul al 9-lea î.d.Cr. (Adad-idri în loc de (H)adad-ezer). Adevărata pronunțare a lui „d" în vremea perșilor este trădată de diferite indicii: un text aramaic remarcabil în scrierea demotică egipteană, în secolul al 5-lea î.d.Cr., scrie „*t*"/„*d*" (J. A. Bowman *JNES* 3, 1944, p. 224-225 și n. 17), în timp ce în unele papirusuri aramaice normale există cazuri de arhaism fals în scrierea lui „*z*" în loc de „*d*" (nu „*dh*") în original, *cf.* E. Y. Kutscher, *JAOS* 74, 1954, p. 235 (*zyn wzbb*).

Aramaica *VT* folosește în scris un „d" cu adevărat fonetic, nu un „z" istoric, ca un V; aceasta nu indică o dată tîrzie ci arată unul din două lucruri. Fie că Daniel, Ezra, etc. au făcut doar să pună aramaica vorbită în secolele 6 și 5 î.d.Cr. în Babilon într-o scriere fonetică directă, fie că au folosit ortografia istorică eliminată în mare măsură de o revizuire a ortografiei de mai tîrziu.

BIBLIOGRAFIE. *Reallexikon der Assyriologie* (*s.v.* „Aramu"); E. Y. Kutscher, în T. A. Seboek (ed.), *Current Trends in Linguistics* 6, 1970, p. 347-412; R. D. Wilson, *Aramaic of Daniel*, 1912; *idem*, *Studies in the Book of Daniel*, 1917; H. H. Rowley, *The Aramaic of the Old Testament*, 1929; F. Rosenthal, *Aramaitische Forschung*, 1939; H. H. Schaeder, *Iraniscge Beiträge*, 1, 1930; K. A. Kitchen, în J. D. Wiseman (ed.), *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, 1965, p. 31-79; *Gramatici;* de H. Bauer și P. Leander, 1927; H. Strack, 1921; W. B. Stevenson, 1924; F. Rosenthal, 1961- *Lexicoane* - cele menționate în secțiunea Limba ebraică conțin suplimente despre limba aramaică.

W.J.M.
K.A.K.

LIMBA NOULUI TESTAMENT.

I. Caracteristici generale

a. Caracterul limbii „grecești de rînd"

Limba în care s-au păstrat documentele NT este „greaca de rînd" *(koinē)*, care a fost *(lingua franca)* limba amestecată vorbită în Orientul Apropiat și în țările mediteraneene în vremurile romane. A fost folosită în acest teritoriu vast în urma cuceririlor și a scopului cultural specific al lui Alexandru cel Mare, ale cărui colonii au constituit *focare* pentru extinderea folosirii limbii. Ea a exercitat o influență asupra vocabularului limbilor coptă, ebraică, aramaică, ebraică rabinică și siriacă, și a fost vorbită înspre V pînă la valea Ronului, colonizată din provincia Asia. Ea reprezintă, așa cum arată morfologia și elementele ei fundamentale, un amestec al dialectelor atic, ionic și grec apusean, care în cursul istoriei politice a grecilor și după cuceririle lui Alexandru au fuzionat pentru a forma o limbă unitară cu puține urme de diferențieri dialectale, din cîte arată documentele noastre. Este limba din care au descins greaca bizantină și cea modernă, care au fost folosite recent pentru a clarifica dezvoltarea limbii și formele ei normative.

O serie de scriitori din perioada romană s-au străduit să atingă idealul atic și de aceea în lucrările lor dialectul vorbit este ascuns în mare măsură (Dionisius

din Halicarnassus, Dio Chrysostom, Lucian); chiar și cei care au scris în *koinē* au fost influențați uneori în mod inevitabil de cadrul literar (Polybius, Diodorus Siculus, Plutarh, Josephus).

Limba NT, însă, aparține unui stil care nu este modelat de educația literară formală, ci face parte dintr-o tradiție de prezentare a materialelor tehnice și a filozofiei practice. Antecedentele acesteia sînt în scrierile științifice ale lui Aristotel și Theophrastus, cît și în scrierile medicale ale școlii lui Hipocrate. Paralele contemporane la greaca NT pot fi găsite în scrierile filozofice populare cum sînt discursurile lui Epictet sau în documente comerciale și legale care ne sînt cunoscute din papirusurile descoperite și din scrierile diferiților scriitori din perioada elenistică în probleme medicale și tehnice. Acest stil a oferit un mediu convenabil pentru prezentarea problemelor de interes general pe care dorea să le comunice Biserica primară, într-o limbă pe care probabil că o învățau străinii atunci cînd intrau în societatea greco-romană. Avea o tradiție intelectuală, dar nu era proprietatea unei clase de învățați sofisticați; nu era limbajul uzual de toate zilele, dar avea legături cu acesta, pe cînd limba literară cultă nu avea asemenea legături. Limba NT, de la solecismele din Apocalipsa la stilul foarte îngrijit al lui Luca sau al Epistolei către Evrei, se încadrează în această tradiție comună. Nu este un dialect separat dar aspectele sale caracteristice derivă din subiectul tratat, din cadrul avut în LXX și din amprenta limbii materne a majorității scriitorilor.

Greaca *koinē* este caracterizată prin pierderea sau atenuarea multor subtilități din perioada clasică și printr-o reducere generală a forței particulelor, conjuncțiilor și *Aktionsart* a conjungărilor verbale. Amploarea acestei tendințe de simplificare variază cum este și firesc chiar și în NT, și într-o măsură mult mai mare în cadrul întregului domeniu al monumentelor lingvistice ale dialectului. Numărul dual al substantivelor a dispărut complet. Modul optativ este puțin folosit și aproape niciodată nu este folosit în conformitate cu canoanele limbii clasice vorbite în Atica. Distincția dintre perfect și aorist nu este respectată uneori, o trăsătură reflectată frecvent în variantele textuale. Anumite particule, *de ex. te, hōs* și chiar *ge,* sînt folosite ca simple suplimente inutil pe lîngă altele. Distincțiile dintre diferite prepoziții, *de ex. eis* și *ein, hypo* și *apo* sînt vagi; de asemenea, folosirea aceleiași prepoziții *(de ex., epi)* cu diferite cazuri ale substantivului.

În vocabular, verbele compuse iau locul verbelor simple, cele tematice iau locul celor netematice, și apar retro-formațiuni; în cazul substantivelor există o tendință pronunțată de a folosi diminutive fără a subînțelege în mod necesar micimea. De asemenea, folosirea unor conjuncții cum sînt *hina* și *mē* a fost extinsă foarte mult; tiparul propozițiilor condiționale (fie cu ei, fie cu o relativă) și-a pierdut nuanțele bine definite. Aceasta nu înseamnă că limba în această formă a fost slăbită și lipsită de toată puterea de expresie și de subtilitate - ea a rămas un instrument de exprimare precis și fin - dar dacă cercetătorul nu este conștient de procesele de atenuare existente este în pericol să exagereze subtilitățile limbii cînd face exegeza textului.

În perioada scrierilor NT, sub dominația romană, *koinē* a fost expusă influenței limbii latine și aceasta și-a lăsat amprenta asupra limbii. Totuși, această amprentă este lăsată în principal asupra vocabularului, și poate fi văzută în două forme: cuvinte transliterate *(de ex, kentyriōn)* și expresii transpuse literal (*de ex. to hikanon poiein = satisfacere*). S-a încercat să se argumenteze că limba originală a Evangheliei după Marcu a fost limba latină, așa cum afirmă unele colofoane siriace, și a fost elaborat un argument plauzibil; dar această idee nu a fost acceptată, întrucît pentru o mare parte a dovezilor se pot găsi paralele fie în papirusuri, fie în greaca modernă. De fapt, o axiomă necontestată a cercetării contemporane din acest domeniu este că lucrurile care sînt familiare în greaca modernă sînt rezultatul dezvoltării unei locuțiuni elenistice, iar apariția lor în NT nu poate fi rezultatul unei influențe străine asupra limbii grecești a NT. În ceea ce privește limba folosită în Evanghelia după Marcu, ar trebui observat de asemenea că latinisme de ambele feluri sînt găsite și în Matei și Ioan, și chiar în Luca, iar textul Latin African, despre care se pretinde că este textul original, conține toate cele patru Evanghelii, nu numai Marcu.

b. Ebraisme în Noul Testament

Nu pot fi observate dialecte locale în cadrul limbii koinē și în scrierile care s-au păstrat par să existe prea puține diferențe în afară de diferențele de pronunțare. Au fost izolate cîteva „frigianisme" și „egiptenisme". Dar în scrierile NT întîlnim în special problema semitismelor, adică, locuțiuni anormale care indică o influență ebraică sau aramaică. Observăm că aici avem de-a face cu o problemă extrem de subtilă, în soluționarea căreia se pot discerne mai multe tipuri de influențe diferite. O mare parte dintre expresiile care li s-au părut ciudate cercetătorilor de mai demult și care au fost considerate ebraisme, în urma descoperirilor din papirusuri s-au dovedit a fi expresii comune în greaca din perioada respectivă. Rămîn totuși cîteva aspecte care continuă să fie controversate.

Ebraismele își au originea în principal în Septuaginta. Septuaginta (LXX) a fost în esență textul Bibliei care este cunoscut și folosit în perioada formării NT. Influența LXX asupra scriitorilor NT a fost diferită. Urmărirea acestei influențe este oarecum dificilă, cu excepția cazului citatelor directe sau a expresiilor împrumutate, deoarece datorită diferitelor nivele din LXX, unele părți sînt scrise într-o *koinē* idiomatică, altele într-o *koinē* de bună calitate literară, în timp ce Pentateuhul și alte porțiuni, în principal din motive reverențiale, aderă îndeaproape la textul ebraic, chiar și atunci cînd aceasta înseamnă o anumită constrîngere a regulilor gramaticale ale limbii grecești. Expresiile ebraice sînt redate cuvînt cu cuvînt în greacă, *de ex. pasa sarx*, „orice carne"; *akrobystia*, „netăiere împrejur", *enōpion tou kyriou*, „înaintea Domnului"; pronumele sînt folosite des, potrivit cu modul de exprimare ebraic; diferite caracteristici verbale ale limbii ebraice, în special infinitivul absolut, sînt redate cît mai literal posibil în greacă; *de ex.*, în cazul acesta prin participiul pleonastic sau prin substantivul înrudit la cazul dativ; diferite forme prepoziționale perifrastice sînt folosite pentru a imita limba ebraică, *de ex. en messō, dia cheiros*. În unele cazuri, cum este ultimul exemplu, este vorba doar de exagerarea folosirii unui element care putea fi observat deja în greaca populară din vremea aceea.

Limba greacă a NT, însă, nu este tradusă din ebraică; acolo unde pot fi observate ebraisme (citate,

etc.), avem de-a face cu lucrări din NT de un nivel stilistic înalt și caracterizate prin eleganță literară. Acestea sînt scrierile lui Luca, care folosește expresii din Septuaginta probabil în mod deliberat, și Epistola către Evrei, al cărei autor este foarte familiar cu LXX și în același timp este în stare să folosească un stil grec foarte complex și subtil. În Apocalipsa, greaca autorului, în esență *koinē*, a fost modelată de limba sa maternă semitică. De exemplu, tiparul verbal din ebraică și aramaică a fost impus pretutindeni în folosirea verbului grec și influența ebraică poate fi văzută și în numerale. Stilul care rezultă este puternic semitic, dar este distinct de stilurile din Septuaginta.

c. Așa-numita „abordare aramaică"

Această abordare este o metodă și mai dificil de urmat decît trasarea ebraismelor. Lucrul acesta se datorează mai multor factori. În primul rînd, au existat multe controverse cu privire la dialectul limbii aramaice în care se presupune că au fost rostite și păstrate afirmațiile lui Isus. La o primă vedere s-ar părea că Targumul palestinian, porțiunile aramaice din Talmudul Yerushalmi și scrierile aramaice Samaritene sînt probabil cel mai bun ghid, avînd ca mijloace auxiliare folositoare aramaica biblică și siriaca palestiniană creștină. În al doilea rînd, în timp ce pentru ebraisme avem o traducere cunoscută din ebraică pentru a ne călăuzi, în cazul limbii aramaice nu există scrieri traduse afară de versiunile cărților biblice despre care se știe că au fost traduse din aramaică și diferite pseudoepigrafe despre care se presupune că au fost traduse; numai în primul dintre aceste cazuri avem originalele cu care să comparăm interpretarea noastră. *Războiul evreilor* de Josephus, compus original în aramaică, a fost tradusă foarte bine în greacă într-o versiune care arată prea puține urme ale limbii originale. În al treilea rînd, o serie de semne despre care se presupune că sînt de origine aramaică (*de ex.* asyndeton, parataxis, o folosire pe scară largă a termenului *hina* despre care se spune că se bazează pe aramaicul *d*[e]) sînt găsite de asemenea în *koinē*, în care se întîlnește adesea o simplitate a construcției și uneori sînt pierdute nuanțele fine ale sensului.

Avînd în vedere aceste dificultăți, trebuie să studiem cu grijă. Cele mai ambițioase ipoteze care consideră că toate Evangheliile și părți din Faptele Apostolilor sînt traduceri din aramaică nu au fost acceptate de toți. Este necesar să fie adoptate poziții mai sobre. Trebuie să evaluăm această probabilitate în mare măsură pe baza preponderenței sau, a predilecției „ne-grecești" pentru anumite locuțiuni, sau prin intermediul unor ambiguități clare ce pot fi atribuite direct unor erori de traducere. Prin urmare, descoperim în general, că afirmațiile și materialul din discursuri se dovedește a fi cel care conține semnele cele mai clare de traducere din aramaică: anume, afirmațiile, enunțările grupate, pildele - în Evangheliile sinoptice; în special materialul din discursurile lui Ioan; cuvîntările din Faptele. În aceste secțiuni o serie de ambiguități au fost rezolvate prin apelul la sintaxa și stilul aramaic: aceasta este concluzia cea mai bine întemeiată cu privire la această metodă. Majoritatea încercărilor de a găsi traduceri greșite flagrante în greacă nu au întrunit acordul general; fiecare cercetător tinde să propună propriile sale sugestii, în detrimentul altora și pentru criticarea lor. În cazul Evangheliei după Ioan nu toți sînt gata să accepte surse aramaice nici măcar pentru discursuri: dimpotrivă, s-a postulat că este lucrarea unui autor bilingv, în care aramaica mai naturală a lăsat o amprentă de neșters asupra limbii grecești mai educate. Este cert că așa stau lucrurile în cazul lui Pavel, a cărui limbă *koinē* viguroasă este marcată pretutindeni de cunoașterea profundă a LXX și uneori, probabil, de limba sa maternă, aramaica.

II. Caracteristici stilistice individuale

După ce am rezumat caracteristicile generale ale limbii grecești a NT, putem face o scurtă caracterizare a fiecărui autor individual. Evanghelia după Marcu este scrisă în greaca omului de rînd; cunoștințele noastre crescînde despre papirusuri au contribuit mult la clarificarea modului în care folosește el limba, deși rămîn unele aramaisme, în special folosirea impersonală a persoanei a treia plural a verbelor active pentru a exprima o acțiune generală sau o idee. Matei și Luca folosesc amîndoi textul lui Marcu, dar fiecare corectează solecismele și cizelează stilul lui, potrivit cu principiile pe care le găsim ilustrate în forma lor extremă în Phrynichus. Stilul lui Matei este mai puțin distinctiv decît cel al lui Luca - el scrie într-o limbă greacă gramaticală, sobră dar cultă, avînd totuși unele elemente marcante din Septuaginta; Luca este capabil să atingă culmi stilistice înalte în tradiția atică, dar îi lipsește puterea să le susțină; el revine în porțiuni mari la stilul surselor sale sau la o *koinē* foarte modestă. La amîndoi evangheliștii, desigur, fondul aramaic al materialului iese la iveală mereu, în special în redarea vorbirii directe. Primele două capitole din Luca au creat unele controverse: ele sînt de obicei descrise ca o pastișă a LXX, dar este mai plauzibil argumentul că sînt traduse direct dintr-o sursă ebraică. Greaca lui Ioan poate fi comparată îndeaproape cu cea a lui Epictet, dar după părerea celor mai mulți cercetători pare să fie o *koinē* scrisă de cineva a cărui tipar de gîndire și limbă maternă au fost aramaice; se poate ca unele pasaje să fie traduse din limba aceea. Anumite calități ale stilului său, în special declarațiile de tip teofanic „EU SÎNT", pot fi comparate îndeaproape cu scrierile Mandeane care își au originea în V Siriei; și lucrul acesta întărește descrierea Evangheliei ca avînd un caracter semitic pronunțat. Faptele este lucrarea lui Luca, al cărui stil fluctuează ca și în Evanghelie și în ciuda realizărilor sale spasmodice rămîne la discreția surselor sale.

Pavel scrie într-o limbă greacă viguroasă, cu o schimbare de stil care poate fi observată cînd comparăm Epistolele sale timpurii cu cele de pe urmă. Schimbarea în Efeseni și în Epistolele pastorale este atît de izbitoare încît a dus la ipoteza unei compuneri pseudonime; lucrul acesta se pretează la alte explicații după părerea cercetătorilor conservatori (*PSEUDONIME). Epistola către Evrei este scrisă într-o limbă greacă foarte cizelată de un autor care este familiar cu scrierile filozofilor și cu tipul de gîndire și exegeză exemplificat de Filon, și cu toate acestea LXX a afectat limba și stilul Epistolei, pe cînd Filon nu a fost afectat. Iacov și 1 Petru arată familiaritate cu stilul clasic, iar în Epistola lui Iacov poate fi întîlnită o greacă foarte „iudaică". Epistolele lui Ioan folosesc un limbaj similar cu Evanghelia, dar sînt mai uniforme și chiar mai monotone, ca stil, deși diferența de gen literar și de subiect s-ar putea să fie factorul determinant. Iuda și 2 Petru indică o greacă foarte întortocheată și complexă; a doua lucrare a fost acuzată de

fapt de aticizare și a fost descrisă ca una dintre scrierile NT care are de cîștigat în urma traducerii. Apocalipsa, așa cum am indicat este o scriere *sui generis* în limbajul și stilul său; vigoarea, forța și succesul ei nu pot fi contestate, chiar dacă reprezintăun *tour de force*.

III. Concluzii

Prin urmare greaca NT, deși indică în unele locuri tipare semitice pronunțate, rămîne în esență prin gramatică, sintaxă și chiar stil limba greacă. Din punct de vedere semantic, însă, s-a ajuns la recunoașterea faptului că a fost modelată puternic de folosirea LXX precum și de originea, etimologia și folosirea în greacă. Înțelegerea acestui fapt a dus la *TDNT* fondat de Kittel și a avut o contribuție majoră la cercetările prezente din teologia biblică; pentru cititorul de limbă engleză sînt accesibile de asemenea lucrările lui C. H. Dodd din acest domeniu, în special *The Bible and the Greeks* și *The Interpretation of the Fourth Gospel*. La baza termenilor „neprihănire" și „justificare", „credință" și „a crede", „cunoaștere" și „har" stau concepte ebraice care transformă într-o mare măsură semnificația greacă și lucrul acesta trebuie înțeles, pentru a nu interpreta greșit Evanghelia. Necunoașterea acestui fapt a afectat chiar și pe cei mai bun exegeți patristici și medievali, iar teologii de mai tîrziu au avut de asemenea de suferit din cauza ei. Înțelegerea acestui fapt este una dintre cele mai mari realizări ale cercetării biblice moderne: observați însă critica adusă de J. Barr.

În rezumat, putem afirma că greaca NT ne este cunoscută astăzi ca limba „înțeleasă de popor" și putem afirma că ea a fost folosită cu diferite grade de măiestrie stilistică, dar cu impetuozitate și vigoare, pentru a exprima în aceste documente un mesaj care, pentru propovăduitorii săi, a fost o continuare a mesajului scripturilor VT - mesajul unui Dumnezeu viu, preocupat de relația omului cu Sine, îngrijindu-Se de mijloacele de împăcare. Această Evanghelie a modelat limbajul și sensul lui așa încît chiar și disciplinele lingvistice pentru analiza lui au devenit în ultimă instanță părți din teologie.

BIBLIOGRAFIE. R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament* (rev. de F. Blass și A. Debrunner, *Grammatik der neutestamentlichen Griechisch*), 1961; J. H. Moulton, *Grammar of the New Testament Greek*, 1[3], 1908; 2 (ed. W. F. Howard), 1929; 3, 1963; 4, 1976; F. M. Abel, *Grammaire du Grec Biblique*, 1927; M. Black, *An Aramaic Approach to the Four Gospels and Acts*[2], 1953; L. Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache u. Neues Testament*, 1967; G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek*, 1971; C. F. D. Moule, *An Idion Book of New Testament Greek*[2], 1959; *TDNT*; Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der übrigen urchristlichen Literatur*[5], 1957-8; W. F. Arndt și F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1957 (tradus și îmbogățit din Bauer[4]); C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1934 și *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953; J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 1961; *idem*, *Biblical Words for Time*, 1962.

J.N.B.

LIMBĂ. Ebr. *lāšôn*, gr. *glōssa*, atît limba omului cît și, prin extensie, limba vorbită. Cuvîntul ebr. este folosit și pentru limba animalelor și a reptilelor (Iov 20:16), existînd concepția comună greșită că otrava șarpelui se află pe limba lui. Cuvîntul este folosit și pentru obiecte sau fenomene de forma limbei, *de ex.* o placă de aur (Ios. 7:21) sau un golf al mării (Ios. 15:2).

Se pare că în vremurile biblice oamenii credeau că muțenia se datorează unei paralizii sau legări a limbii sau faptului că este lipită de cerul gurii (Ps. 137:6; Marcu 7:35; Luca 1:64) (vezi *TRUP pentru o discuție despre credința evreilor că organele funcționau semi-independent).

Limba este folosită în paralel sau ca echivalent pentru *buză și *gură, ca instrumente ale vorbirii sau pentru concepte înrudite; se spune că limba poate fi bună sau rea (Ps. 120:2; Prov. 6:17; 10:20), poate fi învățată (Is. 50:4), poate cînta (Ps. 51:14) și vorbi (Ps. 71:24). După cum se poate spune despre gură că ar conține ceva, tot așa se poate spune că răutatea este ascunsă sub limbă (Iov 20:12).

Metafora unei limbi ascuțite a fost folosită în vremea VT. Despre limbă se spunea că poate fi ascuțită ca o sabie (Ps. 64:3; *cf.* 140:3; Evr. 4:12; Apoc. 1:16) și este folosită comparația cu arcul și săgeata (Ier. 9:3, 8). Influența extraordinară a cuvintelor pentru bine sau rău este exprimată prin faptul că limbii îi este atribuită putere (Prov. 18:21; Iac. 3:5-6).

Foametea și setea se spune că lipesc limba de cerul gurii (Plîn. 4:4), iar boala face să putrezească limba (Zah. 14:12).

În Ps. 55:9 limba este folosită figurativ pentru a se referi la încurcarea limbilor ca la Babel (Gen. 11:1 ș.urm., este cuvîntul pentru limba vorbită este „buză", *sāpâ*; *cf.* Is. 19:18). Înstrăinarea oamenilor datorită prăpastiei create de diferența de limbă - trecînd peste întreaga gamă de sentimnente instinctive, interese comune și cooperare - este atribuită în pasajul din Gen. mîndriei păcătoase a omului, care a atras asupra sa această pedeapsă de la Dumnezeu.

Cuvîntul „limbă" este folosit pentru a descrie diferite popoare sau triburi care, în general, au o limbă distinctivă (Is. 66:18; Apoc. 5:9).

(*LIMBI, DARUL.) B.O.B.

LIMBI, DARUL. Vorbirea în limbi sau glosolalia (un cuvînt derivat în sec. al 19-lea de la gr. *glōssa*, limbă și *lalia*, vorbire) este un dar spiritual menționat Marcu 16:17; Fapt. 10:44-46; 19:6 și descris în Fapt. 2:1-13; 1 Cor. 12-14. Același fenomen poate sta la baza unor pasaje cum sînt 1 Tes. 5:19; Rom. 12:11.

Cînd ucenicii adunați au fost umpluți de Duhul Sfînt în ziua Cincizecimii ei au început să „vorbească în alte limbi *(lalein heterais glōssais)* după cum le da Duhul să vorbească" (Fapt. 2:4), așa încît mulți evrei din Diaspora au fost uimiți să audă laudele lui Dumnezeu în limbile lor materne (*glōssa*, v. 11; *dialektos*, v. 6, 8). Deși în general este acceptată ideea că Luca a intenționat ca expresia „să vorbească în alte limbi" să însemne că ucenicii au vorbit în limbi străine, explicația aceasta nu a fost universal acceptată. Încă din vremea primilor Părinți ai bisericii unii au văzut în v. 8 o dovadă că minunea a fost efectuată asupra

auzului ascultătorilor. Grigore De Nazian (*Orat.* 41. 10, *In Pentecosten*) a respins această concepție pe temeiul faptului că transferă minunea de la ucenici la mulțimea neconvertită. De asemenea, această concepție trece cu vederea faptul că vorbirea în limbi a început înainte ca mulțimea să audă (v. 4; *cf.* v. 6) și unii din apropiere au crezut că aud bîlbîiala unor oameni beți (v. 13).

După părerea celor mai mulți cercetători glosolalia din Fapt. 21:1-13 a fost similară cu aceea descrisă în 1 Cor. 12-14 și a constat dintr-o vorbire extatică neinteligibilă. Ei propun diferite teorii ca să explice de ce Luca a scris în schimb despre limbi străine. Unii cred că se poate să fi interpretat greșit informațiile sale și să fi introdus cuvîntul „alte" (Fapt. 2:4) din propria sa inițiativă; alții au sugerat că se poate ca el să fi interpolat referiri la limbi străine ca o explicație mai favorabilă cînd glosolalia a căzut în dizgrație. Alții consideră că narațiunea lui este o creație dogmatică în care combină relatări despre glosolalia extatică cu legende despre darea legii la Sinai în 70 de limbi (Midraș, *Tanhuma* 26c), concepția că Cincizecimea este o reversare a blestemului de la Babel (*Gen.* 11:1-9) și propriul său universalism. Totuși, este puțin probabil ca Luca, un istoric meticulos (Luca 1:1-4) și un însoțitor apropiat al lui Pavel (care a vorbit în limbi, 1 Cor. 14:18), să fi interpretat greșit natura glosolaliei. Dacă ucenicii nu au vorbit în limbi străine în ziua Cincizecimii, atunci cea mai satisfăcătoare explicație este că Luca redă din informațiile sale convingerea celor prezenți care au crezut că au recunoscut cuvinte de laudă pentru Dumnezeu în alte limbi. Caracterul direct al narațiunii și ironia batjocoritorilor (v. 13) vin ca argumente împotriva concepției că vorbirea ucenicilor a fost lipsită de particularități (v. 7; *cf.* Marcu 14:70) și a fost făcută inteligibilă pentru ascultătorii lor, dintre care majoritatea probabil că vorbeau greaca sau aramaica.

Vorbirea „în limbi noi" (*glōssais kainais*) este menționată în Marcu 16:17 (care nu este o parte originală a Evangheliei) ca un semn care vine după credința în Cristos. A însoțit revărsarea Duhului Sfînt asupra păgînilor convertiți (Fapt. 10:44-46; 11:15) și a fost fără îndoială una dintre manifestările întîlnite la primii credincioși samariteni (Fapt. 8:18). Grupul izolat de ucenici din Efes, care se poate să fi fost dintre primii care au crezut în Cristos dar care nu au știut de Rusalii (N. B. Stonehouse, *WTJ* 13, 1950-1, p. 11 ș.urm.) au vorbit de asemenea în limbi atunci cînd Duhul Sfînt S-a pogorît peste ei (Fapt. 19:6). În fiecare caz glosolalia spontană a fost o dovadă perceptibilă a repetării revărsării inițiale a Duhului la Rusalii, în legătură cu propovăduirea unui apostol (*cf.* 2 Cor. 12:12) și se pare că a confirmat includerea noilor credincioși în biserica creștină formată din evrei foarte precauți (*cf.* Fapt. 10:47; 11:17-18). Dacă limbile servesc drept semn pentru judecata lui Israel pe baza legămîntului (Is. 28:10 ș.urm.; *cf.* Deut. 28:49; 1 Cor. 14:21 ș.urm.) și limbile de la Rusalii reprezintă luarea împărăției de la Israel și darea ei la oameni din toate popoarele (vezi O. P. Robertson, *WTJ* 38, 1975, p. 43-53), tiparul cazurilor de glosolalie din Faptele accentuează această tranziție.

Glosolalia din Corint s-a deosebit în anumite privințe de aceea descrisă în Faptele. În Ierusalim, la Cezarea și Efes, grupuri întregi asupra cărora S-a pogorît Duhul au început să vorbească imediat în limbi, în timp ce la Corint nu toți au posedat darul rîvnit (1 Cor. 12:10, 30). Glosolalia din Faptele pare să fi fost o experiență inițială irezistibilă și probabil temporară, în timp ce îndrumările lui Pavel pentru Corinteni subînțeleg continuarea darului sub controlul vorbitorului (1 Cor. 14:27-28). La Rusalii „limbile" au fost înțelese de ascultători, dar la Corint era necesar darul suplimentar de „tălmăcire" pentru a le face inteligibile (1 Cor. 14:5, 13, 27). Numai la Rusalii este menționată în mod explicit vorbirea în limbi străine. Pe de altă parte, glosolalia este prezentată în altă parte ca și constînd din vorbiri cu sens inspirate de Duhul Sfînt și folosite în principal pentru închinăciune (Fapt. 2:11; 10:46; 1 Cor. 14:2, 14- 17, 28).

În expresia „felurite limbi" (1 Cor. 12:10) se pot include limbi care nu au fost învățate încă, limbi inexistente sau alte forme de vorbire (*cf.* S. D. Currie, *Int* 19, 1965, p. 274-294). La Corint se pare că nu au fost limbi străine, pe care Pavel le indică printr-un cuvînt diferit (*phone*, 14:10-11), deoarece pentru înțelegerea lor era necesar un dar special, nu o competență lingvistică; nu erau nici sunete extatice lipsite de sens, deși mintea era inactivă (v. 14), iar vorbirea - fără tălmăcire - era neinteligibilă chiar și pentru vorbitor (v. 13), deoarece cuvintele (v. 19) și conținutul (v. 14-17) puteau fi recunoscute, iar vorbirea în limbi tălmăcită era echivalentă cu prorocia (v. 5). O formă lingvistică bine definită este sugerată de cuvintele gr. pentru „a tălmăci" (a traduce), care în altă parte în NT, cu excepția textului din Luca 24:27, înseamnă întotdeauna „a traduce" (*cf.* J. G. Davies, *JTS* n.s. 3, 1952, p. 228 ș.urm.; R. H. Gundry, *JTS* n.s. 17, 1966, p. 299-307) și Pavel probabil că le-a considerat limbi cerești care nu aveau caracteristici omenești obișnuite, fiind inspirate de Duhul Sfînt pentru închinăciune, ca un semn pentru necredincioși (O. P. Robertson, *op. cit.*, J. P. M. Sweet, *NTS* 13, 1966-7, p. 240-257), iar cînd sînt tălmăcite servesc pentru edificarea credincioșilor. Corintenii au apreciat atît de mult glosolalia și au abuzat de ea în asemenea măsură încît Pavel a limitat strict exercitarea ei în public (1 Cor. 14:27-28) și a pus accent pe valoarea superioară a prorociei pentru întreaga biserică (1 Cor. 14:1, 5). Deși este incert dacă manifestările glosolaliei de mai tîrziu se aseamănă cu fenomenul din NT, studii recente le evaluează ca și cadențe de vocalizare, fără să fie limbi.

BIBLIOGRAFIE. J. Behm, *TDNT* 1, p. 722-727; G. B. Cutten, *Speaking with Tongues*, 1927; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975; A. A. Hoekema, *What about Tongue-Speaking?*, 1966; M. T. Kelsey, *Tongue Speaking*, 1973; J. P. Kildahl, *The Psychology of Speaking in Tongues*, 1972; W. J. Smarin, *Tongues of Men and Angels*, 1972; A. C. Thiselton, „The Interpretation of Tongues? A new suggestion on the light of Greek usage in Philo and Josephus", *JTS* n.s. 30, 1979.

W.G.P.

LINUS. Un creștin din Roma care a transmis salutări lui Timotei, 2 Tim. 4:21; cu privire la relația sa cu alții *in loc.*, vezi *CLAUDIA. Numele (un fiu al lui Apolo) nu este folosit frecvent. Listele de sucesiune conțin un Linus, identificat de Irenaeus (*Adv. Haer.* 3.3.2) și de scriitorii de mai tîrziu cu prietenul lui Timotei, care a fost primul episcop al Romei după apostoli. Cu privire la problemele acestor liste, vezi Lightfoot, *Clement I*,

p. 201-345; A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession*, 1953. Scriitorii dominați de acest ultim obicei (*de ex.* Rufinus, *Prefața la Clem. Recog.*) s-au străduit să arate că atît Linus cît și *Clement au fost rînduiți de către apostoli. Linus a avut un impact prea mic asupra tradițiilor sau legendelor de mai tîrziu. (*Cf. Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, 1, p. 53, 121, însemnări sumare; Tiscchendorf, *Acta Apocrypha*, p. xixf., cu privire la martirizarea lui Petru și Pavel.) A.F.W.

LISANIA(S) menționat în Luca 3:1 drept „cîrmuitorul (tetrarhul) din *Abilene", *cca* 27-28 d.Cr. Josephus (*Ant.* 20.138) vorbește despre „Abila, care fusese tetrarhul lui Lisanias". Numele lui apare într-o inscripție de la Abila, datată între anii 14 și 29 d.Cr., care se referă la un dar pentru templu făcut de un libert al lui „Lisanias, tetrarhul" (*CIG*, 4521). Nu este cert dacă monedele cu inscripția „Lisanias tetrarh și mare preot" se referă la el sau la un Lisanias de mai demult, „regele itureenilor" (numit astfel de Dio Cassius), care a fost executat de Antoniu pe la 36 î.d.Cr. (Jos. *Ant.* 15.92; *cf.* 14.330). În *CIG*, 4523, sînt menționați doi membri ai acestei familii, din generații diferite, care poartă numele Lisanias.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, „Lysanias of Abilene Inscriptions", în *Documents of NT Times*, ed. A. R. Millard (în curs de apariție). F.F.B.

LISTRA. Un oraș neînsemnat din podișul Licaoniei (în apropiere de orașul modern Hatunsaray), ales de Augustus pentru una dintre numeroasele colonii romane menite să consolideze provincia nouă Galatia. Nu sînt cunoscute avantajele acestui loc. Poziția îndepărtată și apropierea de regiunile muntoase nelocuite din S sugerează motive defensive, așa cum dau de înțeles inscripțiile care s-au păstrat din această așezare de mărime considerabilă, în care se vorbea limba latină. Siguranța oferită de un asemenea loc a fost lucrul care i-a atras pe Pavel și Barnaba cînd s-au retras în grabă din Iconia (Fapt. 14:6), unde au avut de suferit mult. Venerarea superstițioasă cu care au fost tratați, și pe care apostolii înșiși au încercat să o împiedice, a fost transformată de agitatori într-o ostilitate drastică, fapt care a atras după sine împroșcarea lui Pavel cu pietre cu aprobarea autorităților (v. 19). Nu există nici o indicație de ordine sau justiție romană. NT nu spune că Listra ar fi fost o colonie romană. Este evident că a existat un număr mare de locuitori ne-greci (v. 11), precum și greci și evrei (Fapt. 16:1). Cu toate acestea, a fost înființată o biserică (Fapt. 14:20-23) din care a provenit Timotei, „fiul" cel mai devotat al lui Pavel (afară de cazul că Timotei a provenit din Derbe, care se afla în apropiere, Fapt. 16:1-2).

BIBLIOGRAFIE. B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, 1967. E.A.J.

LITERATURA HERMETICĂ. O colecție de scrieri asociate cu numele lui „Hermes Trismegistos" („Hermes cel de trei ori mare").

I. Originea și caracterul

Scrierile reprezintă o îmbinare a modurilor de gîndire egiptean și grec, combinate adesea cu religia personală mistică. Sincretismul elenistic îl identifică pe Toth, scribul zeilor în religia egipteană, cu zeul grec Hermes, ale cărui funcții erau asemănătoare. În felul acesta numele străvechiului și înțeleptului „Hermes Trismegistos" a fost asociat cu învățătura magică și astrologică de la templele egiptene, învățătură care a fost presărată acum cu știință greacă și a fost prezentată sub forma unei revelații. Scrierile de acest tip care s-au păstrat datează începînd din secolul al 2-lea î.d.Cr.

Un interes mai permanent este legat de tratatele filozofice și religioase grecești care pot fi recunoscute, avînd autori diverși dar necunoscuți, în care Hermes, Tat (de fapt o formă secundară a lui Thoth, dar considerat distinct de acesta), Asclepius și alții, apar ca învățători și ucenici. Tratatele sînt datate în secolele al 2-lea și al 3-lea d.Cr., dar unele s-ar putea să fie ceva mai vechi. Principalele lucrări care s-au păstrat formează o serie de optsprezece tratate (dintre care unul a fost compilat din fragmente) păstrate în manuscrise creștine tradiționale, și un tratat lung dedicat lui Asclepius, păstrat în traducere latină și într-o versiune coptă în biblioteca de la Nag Hammadi (*CHENOBOSKION). În afară de acestea există vreo treizeci de fragmente hermetice în *Antologia* lui Stobaeus și în scrierile altor scriitori antici. Alte trei tratate incluse în Codexul 6 din biblioteca de la Nag Hammadi, în afară de versiunea coptă a lui *Asclepius 21-29, constituie învățătura autoritară, Cuvîntarea despre al optulea și al nouălea tratat și Rugăciunea de mulțumire. Asclepius* și *Cuvîntarea* îl menționează direct pe Hermes, dar toate lucrările conțin similarități cu documente anterioare cunoscute din literatura hermetică. *Rugăciunea*, deși scurtă, este valoroasă datorită luminii pe care o revarsă asupra practicilor cultice hermetice.

Unele dintre tratate sînt scrise sub forma de discursuri epistolare: altele sînt dialoguri socratice. Cel mai faimos dintre ele, *Poimandres*, este o vedenie care ne aduce aminte de Hermas (*LITERATURA PATRISTICĂ).

II. Conținutul

Poimandres poate fi considerată o lucrare hermetică tipică. În această lucrare Poimandres (derivat probabil de la *p-emi-n-re*, „cunoașterea zeului (soare)"), descris ca „Gîndirea *(Nous)* Suveranității", oferă să-i reveleze lui Hermes ceea ce dorește să cunoască: „lucrurile care sînt și pentru a le înțelege natura și pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu". Urmează istoria creației universului și a căderii omului. Istoria creației are elemente extrase din Gen. 1; istoria căderii omului descrie modul în care omul arhetipic, imaginea lui Dumnezeu, a intrat într-o relație fatală cu Natura și ca atare a devenit o ființă mixtă, atît muritoare cît și nemuritoare. Totuși, scăparea din mîna moartă a Naturii este posibilă pentru aceia care se pocăiesc și care abandonează corupția, pînă cînd înălțarea sufletului este încheiată la moarte, cînd trupul, patimile și sentimentele sînt abandonate complet și omul intră în Dumnezeu.

Nu toate scrierile hermetice sînt la fel de coerente, dar scopul declarat și concepția reflectată în *Poimandres* sînt în general dominante. Țelul este cunoașterea; trupul muritor este blestemul; regenerarea (descrisă entuziast în Tratatul 13) este purificarea sufletului de murdăria materiei, cel mai mare bine

pentru eliberarea finală a sufletului și absorbirea în Dumnezeu. Există un aspect devoțional cald: apelul către omenirea dezorientată în *Poimandres* și strigătul și mai puternic din Tratatul 7 sînt mișcătoare, iar cîntările care apar uneori sînt frecvente și înălțătoare.

La această pietate mistică se adaugă o filozofie de slabă calitate, în parte platonică, în parte stoică, folosind cu larghețe mitul cosmogonic. Sînt folosite surse iudaice și există ecouri din limbajul folosit în LXX. De fapt, s-ar putea argumenta că influențele iudaice sînt cele care au stimulat la început o religie de acest tip. Elementele diferite nu sînt întotdeauna coerente: există inconsecvențe și contradicții de idei în colecția aceasta de scrieri. Întreaga tendință este monoteistă, dar nu polemică. Se spune puțin despre ceremonii sau ritualuri sacre. Deși nu există dovezi despre existența unei „biserici" hermetice, există în tratatul de la Nag Hammadi, *Cu privire la al optulea și al nouălea*, o referire la o societate fraternală constînd din sfinți hermetici, iar în *Rugăciune* este menționat sărutul cultic și mîncarea cărnii fără sînge.

III. Literatura hermetică și Biblia

Așa cum am menționat deja, nu poate fi pusă la îndoială folosirea VT în literatura hermetică. Relația dintre religia hermetică și NT este evaluată diferit. Lactantius, un părinte creștin, care a crezut că „Hermes" a scris cu mult timp în urmă, a remarcat cu plăcere monoteismul lui și faptul că se adresează lui Dumnezeu ca „Tată" (*Divine Institutes* 1.6). Scriitori mai recenți indică paralele mai subtile cu ideile și limbajul NT, deși nu toate au o semnificație egală. De exemplu, Logosul din gîndirea hermetică, este atît un Logos cosmic, cît și o activitate a sufletului, dar nu este o persoană. O afirmație cum este Tu, care printr-un singur cuvînt ai făcut toate lucrurile care există" (*Poimandres* 21) poate fi privită în cadrul textului din Gen. 1; în original nu este folosit articolul hotărît. Mai izbitoare sînt expresii de genul: „Nimeni nu poate fi mîntuit înainte de renaștere" (*Trat.* 13.1), „Cine iubește trupul, acela locuiește în întuneric" (*Poimandres* 19) și vocabularul „Ioanin" despre lumină și întuneric, viață și moarte, credință și mărturie. Influența directă a NT asupra literaturii hermetice de mai tîrziu nu este imposibilă, dar nu este dovedită: influența directă a literaturii hermetice asupra NT ar fi și mai greu de dovedit. Totuși, deși scrierile hermetice care s-au păstrat sînt aproape cu siguranță mai recente decît majoritatea scrierilor NT, este clar că ele provin dintr-o tradiție bine închegată; s-ar putea să aibă dreptate cei care sugerează că Ioan are în vedere cititori cu acest gen de educație și viață devoțională. Trebuie să ținem cont, însă, că scrierile hermetice nu sînt decît un exemplu de scrieri pioase contemporane; limbajul din scrierile Ioanine poate fi comparat și cu cel iudaic și cu dualismul de la Qumran, care este în esență biblic.

În ce privește conținutul, se poate observa că literatura hermetică prezintă asemănări superficiale cu NT: asemănări cu procesul de răscumpărare, dar nu și cu natura esențială a procesului și cu mijloacele prin care este efectuat. În ce privește păcatul privit ca ignoranță sau patimă care trebuie eliminată, și nu ca rebeliune care necesită împăcarea, și dorința de mîntuire care implică zeificarea prin unirea cu Dumnezeu, forțele motrice ale hermeticilor mențin o direcție păgînă și nu una biblică. Deși învățătura etică a scrierilor hermetice este insistentă și înaltă, caracterul ei detașat o face să nu fie atît de concretă ca și etica biblică. C. H. Dodd a spus că literatura hermetică împărtășește a doua, dar nu și prima dintre descrierile „religiei curate" din Iac. 1:27. (*GNOSTICISM.)

BIBLIOGRAFIE. Cele mai bune ediții sînt cele scoase de A. D. Nock și A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum*², 4 vol., 1960 (cu traducere franceză); vezi de asemenea W. Scott, *Hermetica*, 4 vol., 1924-36; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., 1944-9; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935 - *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, p. 10 ș.urm. Cu privire la scrierile hermetice noi, vezi J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, E.T. 1960, p. 275 ș.urm.; L. S. Keizer, *The Eighth Reveals the Ninth*, 1974; *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson, 1977. A.F.W.

LITERATURA PATRISTICĂ. Este general recunoscută importanța pe care o are, pentru multe ramuri ale studiului NT, literatura creștină primară extra-canonică, atît prin fragmentele din scrierile neortodoxe și *Apocrifele NT, pe de-o parte, cît și prin scrierile patristice (adică, scrieri creștine antice ne-apocrife și ne-sectare), pe de altă parte. Referințele patristice și citatele din cărțile biblice sînt indispensabile pentru istoria *Canonului NT și pentru stabilirea textului acestuia (*TEXTE ȘI VERSIUNI, **IV**). În domeniul exegezei, de asemenea, trebuie să se țină seama în mod special de Părinții greci și ceea ce au avut de spus scriitori cum sînt Irenaeus, Clement din Alexandria și, mai presus de toți, Origen, cu privire la tradițiile nescrise. Într-un sens mai larg, biserica de limbă greacă și latină din secolul al 2-lea, cu toate diferențele sale etnice față de era apostolică, este produsul adunării de la Ierusalim, de la Rusalii, și orice clarificare a căii probabil că va revărsa lumină atît în urmă cît și înainte.

Din nefericire, în prezent există un tunel slab luminat între sfîrșitul epocii apostolice și marii apologeți de la jumătatea și sfîrșitul secolului al 2-lea. Este o perioadă de persecuție intensă și de propagandă periculoasă (așa cum s-a prezis în 2 Tim. 3 și în altă parte); biserica este împrăștiată foarte mult dincolo de Imperiul roman și de granițele acestuia (în E); Israelul a fost repudiat în anul 70 d.Cr. și odată cu aceasta s-a încheiat și primatul efectiv al bisericii din Ierusalim. Denumirea de „Părinți apostolici" a fost menită inițial să-i indice pe bărbații care au fost în contact cu apostolii sau care au fost numiți de apostoli (în poziții de conducere în biserică); denumirea a fost extinsă și asupra scrierilor asociate din această perioadă. Listele de Părinți apostolici diferă considerabil. Titlul acesta este dat cu regularitate la trei persoane - Clement din Roma, Ignațiu și Policarp - deși numai pentru Policarp există dovezi indubitabile de contact cu apostolii. Toate aceste scrieri vechi sînt practice și nu savante sau speculative. Se poate simți imediat legătura lor cu NT, avînd un caracter direct, spre deosebire de intelectualismul încîlcit al *Evagheliei Adevărului*, de pildă, o scriere contemporană din acea perioadă, sau de atmosfera fetidă a apocrifelor.

Lucrările menționate mai jos reprezintă cîteva dintre scrierile patristice vechi.

I. Clement din Roma

O scrisoare lungă în greacă, adresată de biserica lui Dumnezeu din Roma către cea din Corint a ajuns să

fie cunoscută sub numele de „Clement" (*1 Clement*). Nu există nici un temei pentru a-l identifica cu Clement din Filip. 4:3 sau cu Flavius Clemens, vărul lui Domițian. Nu încape îndoială că el este al treilea care apare în lista de succesiune episcopală din Roma, dar termenul „episcopul Romei" - în sensul obișnuit al cuvîntului - ar fi un anacronism, deoarece în scrisoare termenul „episcop" este echivalent cu „presbiter".

Prilejul scrierii este o tulburare din biserica din Corint în care a fost respinsă legitimitatea presbiterilor numiți. Clement, în numele bisericii sale, face un apel pentru pace și ordine și le cere să-și aducă aminte de ordinea din închinarea vechiului Israel și de principiul apostolic de numire a unei succesiuni de bărbați cu o reputație bună.

Data scrierii este în mod aproape cert vremea persecuției lui Domițian, 95-96 d.Cr., adică în perioada NT.

Așa-numita a doua epistolă a lui Clement (*2 Clement*) este o homilie scrisă la o dată necunoscută (dar în secolul al 2-lea) și de un autor necunoscut. Vezi K. P. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, 1974.

II. Ignațiu

Ignațiu, episcopul Antiohiei, se îndrepta spre Roma unde avea să fie martirizat în timpul domniei lui Traian (98-117 d.Cr., probabil către sfîrșitul acelei perioade), cînd a scris cele șapte scrisori care sînt adunate într-un volum: către bisericile din Asia, de la Efes, Magnesia, Tralles, Filadelfia și Smirna, către prietenul său Policarp, episcopul Smirnei, și către biserica din Roma, cerîndu-le să nu intervină ca să împiedice martirizarea sa.

Ignațiu se apropie de sublim mai mult decît orice alt scriitor din secolul al 2-lea atunci cînd vorbește despre misterele întrupării și mîntuirii. Dar el scrie în grabă și adesea în mod obscur; este mistuit de dorința de martirizare și este obsedat de necesitatea adeziunii strînse față de episcop. Unii au atribuit acestor cuvinte sensul că o conducere exercitată de un singur episcop - spre deosebire de conducerea exercitată de mai mulți presbiteri - era un lucru relativ nou în Asia. Ignațiu nu menționează nici un episcop atunci cînd se adresează bisericii din Roma.

Falsificatori, datați de obicei în secolul al 4-lea, au făcut interpolări masive și alte adăugiri (vezi însă J. W. Hannah, *JBL* 79, 1960, p. 221 ș.urm.). Cu privire la cadrul scrierii, vezi V. Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, 1960.

III. Policarp

Policarp a fost unul dintre personajele cele mai respectate în creștinismul antic. El a fost episcopul Smirnei atunci cînd a scris Ignațiu; a fost foarte înaintat în vîrstă cînd a fost martirizat. Data martirizării sale - despre care s-a păstrat o descriere mișcătoare - este controversată: au fost propuși anii 155/156 și 168 d.Cr. (vezi W. Telfer, *JTS* n.s. 3, 1952, p. 79 ș.urm.). El i-a cunoscut pe apostoli, în special pe Ioan, și a fost dascălul lui Irenaeus (Irenaeus, *Adv. Haer.* 3.3.4; Eusebius, *EH* 5.20). El face legătura între biserica apostolică și biserica de la sfîrșitul secolului al 2-lea. S-a păstrat o scrisoare către Filipeni, scrisoare care este scrisă pe un ton sobru și elegant. Cap. 13 este scris fără a cunoaște soarta lui Ignațiu. P. N. Harrison (*Polycarp's Two Epistles to the Philippians*, 1936) argumentează că aceasta este o scrisoare separată mai veche, iar capitolele 1-12 au fost scrise în jurul anilor 135-137 d.Cr. și au fost combinate cu scrisoarea mai veche.

IV. Didache

Didache este o lucrare problematică și constă din învățături (care apar în alte lucrări) cu privire la căile vieții și morții, o descriere scurtă a ordinii din biserică, în care se vorbește despre botez, post, rugăciune, eucharist, predicatori și proroci, și se încheie cu o apocalipsă. Are multe trăsături caracteristice care nu se potrivesc exact nici cu ordinea din biserica din NT și nici cu ceea ce știm despre biserica din secolul al 2-lea. S-a argumentat că ar fi o lucrare autentică mai veche (de ex. J. P. Audet, *La Didache*, 1958, o datează în anul 60 d.Cr.); alții au susținut că este o reconstituire mai tîrzie din secolul al 2-lea sau că reprezintă o biserică aflată în afara cursului principal al mișcării creștine. Pare să fie de origine siriană.

V. Papias

Papias a fost episcop de Hierapolis în prima parte a secolului al 2-lea și a acordat o mare grijă în elaborarea lucrării sale în cinci volume, „Expunere despre cuvîntările Domnului", care s-a păstrat numai în fragmente scurte în scrierile lui Irenaeus și Eusebius. Data scrierii este incertă: putea fi scrisă după anul 130 d.Cr. În orice caz, el a fost în legătură cu unii care i-au ascultat pe apostoli (*MARCU, EVAGHELIA DUPĂ; *MATEI).

VI. Barnaba

Epistola lui Barnaba probabil că provine din Alexandria, din prima parte a secolului al 2-lea. Are un ton puternic anti-iudaic și este caracterizată de o exegeză alegorică forțată. Include o formă a „Celor două căi". Lucrarea este anonimă; nu încape îndoială că atribuirea ei lui Barnaba (dacă este avut în vedere apostolul) este doar o speculație. Totuși, ca, datorită acestui fapt, se poate Epistola să fi fost citită pentru o vreme în unele biserici (*cf.* Eusebius, *EH* 3.25). Vezi de asemenea P. Prigent, *L'Epitre de Barnabe 1-16*, 1962.

VII. Hermas

Păstorul de Hermas este o lucrare simbolică menită să trezească o biserică moleșită și să-i cheme la pocăință pe creștinii care au păcătuit: lucrarea clarifică o idee - evident, controversată - păcatul comis după botez nu este în mod necesar un păcat de neiertat. Cartea este împărțită, destul de arbitrar, în Vedenii, Tratate și Porunci.

Problemele critice și istorice abundă. Fragmentul Muratorian afirmă că lucrarea a fost scrisă recent de fratele episcopului Pius al Romei (*cca* 140 d.Cr.), dar există unele indicii ale unei date mai vechi și, chiar dacă acum ne apare ca o lucrare inferioară, a existat o perioadă cînd a fost acceptată în unele biserici ca și Scriptură. Apare în Codex Sinaiticus al NT. Vezi H. Chadwick, *JTS* n.s. 8, 1957, p. 274 ș.urm. Vezi de asemenea J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy*, 1973, pentru un studiu al Poruncii a unsprezecea.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 5 vol. (o comoară de informații și comentarii judicioase, cu texte de Clement, Ignațiu și Policarp); J. B. Lightfoot, J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers*, 1891 (texte și traduceri); K. Lake, *The Apostolic*

Fathers (texte și traduceri), 1917-19; J. A. Kleist, *Ancient Christian Writers* 1, 4, 1946-8; C. C. Richardson, *Early Christian Fathers*, 1953; R. M. Grant (ed.) *The Apostolic Fathers*, 1-6, 1964-8; T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, 1948; J. Quasten (ed.), *Patrology*, 1950; B. Altaner, *Patrology*, 1960; J. Lawson, *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers*, 1961; L. W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, 1966. A.F.W.

LIVADĂ. Binecunoscute în diferite țări biblice din antichitate, acestea erau plantații de pomi fructiferi, incluzînd în special rodii (Ecl. 2:5 și Cînt. 4:13, unde „livadă" traduce termenul ebr. *pardēs*). În Neem. 2:8 *pardēs* a furnizat lemn de construcție, așa încît termenul este tradus *„pădure". K.A.K.

LÎNĂ. Valoarea mare acordată lînii ca materialul principal pentru îmbrăcăminte (Iov 31:20; Prov. 31:13; Ezec. 34:3) este reflectată prin includerea lînii între primele roade care să fie aduse ca daruri de către preoți (Deut. 18:4) și prin faptul că lîna a fost un produs important în tributul lui Meșa (2 Împ. 3:4). lîna de Damasc era apreciată pe piața din Tir (Ezec. 27:18); LXX compară calitatea ei cu aceea a lînii de Milet, care era renumită în lumea antică (Pliniu 8.73). Motivul interdicției mozaice de a purta haine făcute dintr-un amestec de lînă și in (Deut. 22:11) nu este clar. Josephus (*Ant.* 4.208) susține că hainele de lînă și in erau rezervate pentru preoți, dar nu dă nici o dovadă. Electricitatea statică acumulată într-o asemenea combinație de materiale ar fi neplăcută pentru cel ce le poartă (*NBCR*, p. 223). Albul strălucitor al lînii după spălare este folosit pentru a ilustra curăția (Is. 1:18) precum și dinții frumoși (Cînt. 4:2) și este comparat cu zăpada (Ps. 147:16). N.H.

LOCAȘURI (gr. *monai*, vulg. *mansiones*, „locaș", „locuință"). S-au făcut diferite speculații cu privire la figura de stil folosită de Domnul nostru în cuvîntarea din Ioan 14:2 (*de ex.* B. F. Westcott, *The Gospel according to St. John*, 2, 1908, p. 167). Majoritatea cercetătorilor sînt de acord că Domnul a vrut să spună că Tatăl va asigura loc suficient în locuința veșnică. Cuvîntul gr. apare în altă parte din NT numai în v. 23 din acest capitol. Vezi F. Hauck, *TDNT* 4, p. 579-581. J.D.D.

LODEBAR. Locul unde Mefiboșet a locuit înainte de a fi chemat de David (2 Sam. 9:4); la E de Iordan (*cf.* 2 Sam. 2:29; 17:27); poate *Debir, **3**. J.D.D.

LOGOFĂT, (SCRIB) În Israelul antic, după răspîndirea alfabetului, monopolul logofeților asupra scrierii a fost întrerupt, dar profesia lor a rămas importantă. Termenii echivalenți pentru „scrib" în ebraică (*sôpēr*, de la *sāpar*, „a număra, a povesti"- Pi'el, „a relata"), în canaanită *(spr)* și acadiană (*šapāru*, „a trimite", „a scrie") cuprind îndatoririle principale ale acestei slujbe de înaltă calificare. Mulți logofeți erau folosiți pentru a transcrie contractele legale necesare (Ier. 32:12), pentru a scrie scrisori, pentru a ține conturi sau cronici, din dictare (Ier. 36:26). Alții cunoscuți ca și „logofeții regelui" (2 Cron. 24:11) erau angajați în administrația publică și erau atașați casei regale; Marele Logofăt avea funcția de „Secretar de stat" și avea un rang mai înalt decît Cronicarul *(mazkîr)*, care ținea cronica evenimentelor de stat (2 Sam. 8:16; 1 Împ. 4:3). În calitatea sa de funcționar înalt, arele Logofăt era unul dintre sfetnicii regelui (1 Cron. 27:32). Astfel, logofătul Șebna, care mai tîrziu a avansat și a devenit „mai mare peste casă" (adică, prim ministru), a fost trimis de Ezechia împreună cu primul ministru și cu bătrînii pentru a negocia cu asirienii care asediau Ierusalimul (2 Împ. 18:18; 19:2; Is. 36:3). Unii logofeți erau folosiți în mod special pentru slujbe militare, care includeau compilarea unei liste cu cei chemați la război (Jud. 5:14) sau cu prada de război; funcționarul oficial principal era numit „logofătul căpeteniei oștirii" (2 Împ. 25:19; Ier. 52:25). Deși alți logofeți au avut îndatoriri la Templu, legate de strîngerea veniturilor (2 Împ. 12:10), profesiunea de logofăt - pînă la Exil - a fost separată de aceea de preot, întrucît preoții aveau proprii lor logofeți oficiali. Logofeții principali aveau propriile lor încăperi în palat (Ier. 36:12-21) sau în Templu (Ier. 36:10).

Logofătului Șafan i s-a dat un sul al legii descoperit recent pentru a-l citi înaintea regelui (2 Împ. 22:8), dar abia în vremea post-exilică logofeții și-au asumat rolul de copiști, păstrători și comentatori ai legii (Ezra 7:6). *Ezra a fost atît preot cît și logofăt (cărturar) (7:11) și se poate să fi avut la curtea babiloniană funcția de consilier în probleme evreiești, la fel ca și scribii specialiști din Asiria și Babilonia. În secolul al 2-lea î.d.Cr. majoritatea logofeților erau preoți (1 Mac. 7:12) și au fost înaintașii *cărturarilor (scribilor religioși) din vremea NT.

Logofătul, ca persoană educată și înstărită, putea purta haine scumpe avînd la brîu o „călimară" (Ezec. 9:2). Echipamentul său includea pane de trestie (Ier. 8:8); un cuțit mic pentru ștersături și pentru tăiat papirus (Ier. 36:23) și, în unele cazuri, stilete pentru *scrisul în scrierea cuneiformă. Profesiunea era adesea adoptată de familii întregi (1 Cron. 2:55) și sînt menționați cîțiva fii care au pășit pe urmele tatălui lor în această funcție.

BIBLIOGRAFIE. A. S. Diamond, *The Earliest Hebrew Scribes*, 1960; B. M. Metzger, „When did Scribes begin to use Writing Desks?", *Akten der XI internationalen Byzantinisten-Kongress*, 1960, p. 356 ș.urm. D.J.W.

LOGOFĂT. Funcționarul numit *grammateus* (Fapt. 19:35) a fost adesea secretarul unui grup de magistrați, fiind răspunzător pentru înscrierea exactă a deciziilor oficiale. La Efes este clar că el a fost președintele adunării. Meticulozitatea lui cu privire la detalii legale și teama lui cu privire la intervenția romană arată că el făcea parte din aristocrația romanizată, la care Pavel a găsit sprijin (v. 31). Cuvîntarea lui a fost admirată mult ca o mini-capodoperă de abilitate politică. E.A.J.

LOGOS. Un cuvînt grec obișnuit folosit în scrierile lui Ioan într-un sens quasi-specializat ca titlu pentru Cristos. Termenul are o varietate de sensuri diferite: traducerea fundamentală este „cuvînt", adică, rostire logică; de aici au derivat multe sensuri cum sînt „afirmație, declarație, discurs, subiect, doctrină, problemă", și într-un alt sens, însemnînd „rațiune, cauză, considerație, respect". Ca termen gramatical înseamnă propoziție finită; în sens logic înseamnă o afirmație, definiție sau judecată bazată pe fapte; în sens retoric înseamnă o cuvîntare retorică corect construită. Ca termen psihologic și metafizic a fost folosit de Stoa, urmînd sensul lui Herakleitos, și înseamnă puterea divină de funcționare prin care universul capătă unitate, coerență și sens (*logos spermatikos*, „Cuvînt seminal", care, la fel ca și sămînța, dă formă materiei *lipsite de formă*): omul este făcut după același principiu și despre el însuși se spune că posedă Logos, atît lăuntric (*logos endiathetos*, rațiune) cît și exprimat în vorbire (*logos prophorikos*). Termenul este folosit de asemenea ca un model sau o normă pe baza căruia omul trăiește „în armonie cu Natura".

În LXX Logos este folosit pentru a traduce termenul ebr. *dāḇār*. Rădăcina acestui cuvînt înseamnă „ceea ce stă în spatele" și de aceea cînd este tradus „cuvînt" înseamnă „sunet cu sens"- poate însemna de asemenea „lucru". Potrivit unei caracteristici comune a psihologiei ebr. *dāḇār*-ul unui om este considerat ca o extensie a personalității sale și este considerat că posedă o existență substanțială proprie. Cuvîntul lui Dumnezeu, deci, este revelație de sine prin Moise și proroci; poate fi folosit pentru a desemna *atît* vedenii și rostiri singulare cît *și întregul conținut al revelației*, în special în Pentateuh. Cuvîntul posedă o putere asemănătoare cu aceea a lui Dumnezeu care îl rostește (*cf.* Is. 55:11) și împlinește voia Lui fără nici o împotrivire. De aceea termenul se poate referi la cuvîntul creator al lui Dumnezeu. În Literatura poetică (de înțelepciune) puterea creatoare a lui Dumnezeu este numită „înțelepciunea" lui Dumnezeu și într-o serie de pasaje este descrisă ca o *hypostasis distinctă față* de El (vezi în special Prov. 8:22-30; Înțelepciunea lui Solomon, 7:21 ș.urm.).

Sub influența combinată a VT și a gîndirii grecești, Filon a folosit frecvent termenul Logos, căruia i-a dat o semnificație foarte complexă și o poziție centrală în schema lui teologică. El a derivat termenul din surse stoice și, potrivit cu descoperirea gîndirii grecești în Scripturile ebr., l-a folosit pe baza unor pasaje cum este Ps. 33:6 pentru a exprima mijloacele prin care Dumnezeul transcendent poate fi Creatorul universului și Cel care S-a revelat lui Moise și Patriarhilor. Sub aspectul grec al exegezei, el a identificat Logosul cu conceptul platonic de Lume a ideilor astfel încît el devine atît planul lui Dumnezeu cît și puterea de creație a lui Dumnezeu. Sub aspectul biblic a exegezei, Logosul este identificat cu Îngerul Domnului și Numele lui Dumnezeu și este descris printr-o diversitate de termeni cum este Mare Preot, Căpetenie și Cîrmuitor, Avocat (Paraclet) și Fiul lui Dumnezeu. Este numit un al doilea Dumnezeu și, pe de altă parte, este descris ca Omul Ideal, Modelul lui Dumnezeu pentru creația pămîntească a omului. În ciuda acestei terminologii de personificare, însă, termenul rămîne - în mod inevitabil, dacă avem în vedere iudaismul solid al lui Filon (cel puțin în intenție) - un termen și o unealtă filozofică și teologică.

Un alt factor determinant cu privire la folosirea termenului Logos în pasajele pe care trebuie să le examinăm, este folosirea termenului pentru a indica mesajul Evangheliei. Termenul este folosit în sens absolut (*de ex.* a propovădui Cuvîntul) și cu o serie de genitive (Cuvîntul lui Dumnezeu, lui Cristos, al crucii, al împăcării, al vieții, etc.). Acestea arată că povestirea Evangheliei este privită în NT ca fiind în esență o prezentare a lui Isus însuși; El este Cuvîntul care este propovăduit. Dar faptul acesta nu este nicidecum subînțeles în expresie.

Există trei pasaje în care termenul Logos a fost folosit într-un sens consacrat, anume, Ioan 1:1 și 14; 1 Ioan1:1-3; Apoc. 19:13.

Ioan 1:1 este singurul caz lipsit de ambiguitate. Aici avem un prolog extrem de metafizic la Evanghelie în care semnificația lui Cristos este interpretată din punct de vedere teologic. Teologii au păreri diferite cu privire la sursa primară a acestor versete și cu privire la sensul principal al termenului Logos. S-au făcut încercări de a lega prologul de folosirea în VT a termenului *dāḇār* sau cu învățătura rabinică cu privire la Tora. Acestea au eșuat deoarece conceptele folosite nu sînt diferențiate suficient de Dumnezeirea supremă așa încît să rămînă nealterate în v. 14. Înțelepciunea oferă mai multe paralele, dar lipsește identificarea cu Cuvîntul în sursele noastre: învățătura despre Omul Primordial și Omul ceresc, pe care au invocat-o alții, este prea speculativă pentru a merita încredere. Numai învățătura lui Filon despre Logos oferă o schemă teologică clară în care Cuvîntul posedă o unitate asemănătoare cu a lui Dumnezeu și o distincție asemănătoare față de El, și în care îi sînt atribuite atît creativitatea cît și activitatea de susținere în univers și activitatea de revelație față de om. În plus, conceptul unic de întrupare este o consecință adecvată a identificării Logosului cu Omul Ideal pe care a făcut-o Filon. La baza folosirii termenului de către Ioan este, fie modul în care a fost folosit de Filon, fie un cadru similar din cercurile intelectuale ale evreilor eleniști.

Este puțin probabil ca expresia „Cuvîntul vieții" din 1 Ioan 1:1 să aibă înțelesul de Logos, în sensul teologic specializat al termenului; atît contextul cît și construcția pasajului argumentează împotriva acestei interpretări. Chiar dacă acest text este scris de același autor ca și autorul Evangheliei (lucru pe care unii cercetători îl consideră îndoielnic), scrisoarea poate proveni dintr-o perioadă dinainte de adoptarea doctrinei Logosului în forma ei deplin dezvoltată. Sensul de „Evanghelie creștină" se potrivește cel mai bine în acest context.

În Apoc. 19:13 sensul de „Evanghelie" poate sta la baza atribuirii titlului de Logosul lui Dumnezeu la personajul triumfător; comparați cu 6:2, unde după părerea unor exegeți personajul călare reprezintă Evanghelia care înaintează triumfător.

Putem face de asemenea o comparație cu imaginea din Înțelepciunea lui Solomon 18:15-16. Dar întrucît în Apocalipsa ni se spune direct că personajul este Regele regilor și Domnul domnilor, probabil că avem de a face cu un sens metafizic latent. Genul literar al cărții explică în mare măsură de ce acest sens nu este dezvoltat aici în același mod ca și în Evanghelia a patra.

Toate cele trei pasaje menționate ilustrează modul în care plinătatea lui *Cristos* epuizează întotdeauna toate imaginile și ideile pregătitoare, cît și faptul că multe pasaje necesită o exegeză în care se face apel la multe surse pentru o expunere completă. Isus dă un sens nou terminologiei care, pînă atunci a exprimat mistere mai mici.

BIBIOGRAFIE. Pauly-Wissowa, art. „Logos"; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1954; A. Debrunner *și alții*, *TDNT* 4, p. 69-143; H. Haarbeck *și alții*, *NIDNTT* 3, p. 1078-1123. J.N.B.

LOIS. Bunica lui Timotei, probabil mama lui *Eunice (2 Tim. 1:5). Nu încape îndoială că Pavel face aluzie la credința ei creștină: dacă ea *ar fi fost doar* o evreică evlavioasă, devoțiunea ei ar fi fost probabil mai puțin cunoscută. Este greu de găsit o paralelă a numelui în această perioadă. A.F.W.

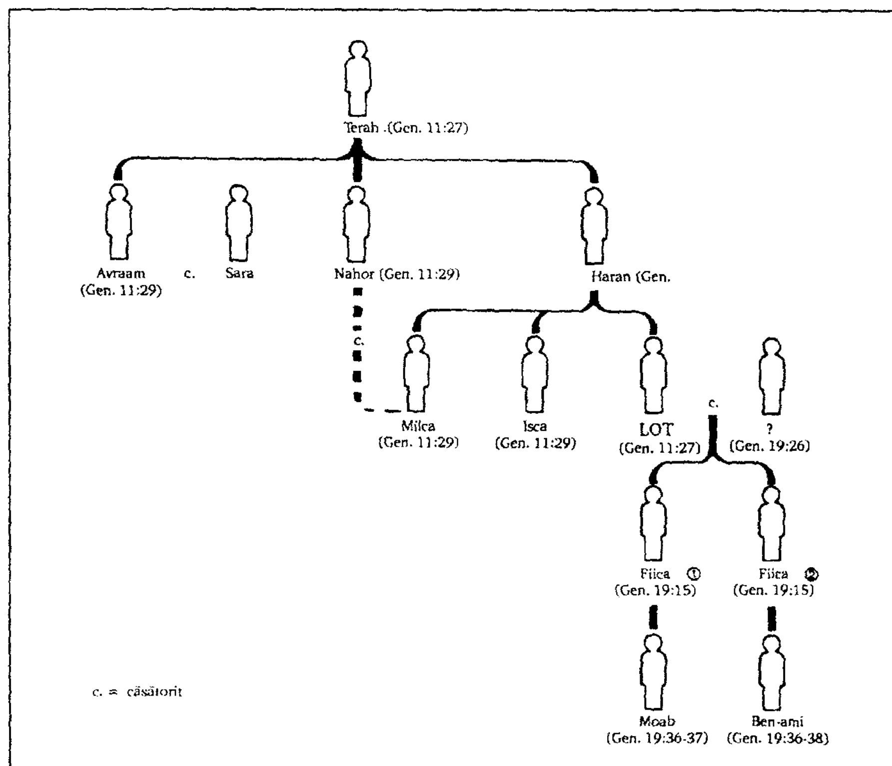
LOPATĂ (Ebr. *yā'*). Au fost făcute lopeți de bronz pentru curățirea cenușii de pe altarul pentru arderea de tot (Exod. 27:3) și mai tîrziu, de către Hiram, pentru Templul lui Solomon (1 Împ. 7:40, 45). S-au descoperit lopeți canaanite, de ex. la Meghido (*BA* 4, 1941, p. 29 și fig. 9).

Termenul rahat, menționat în Is. 30:24, se referă probabil la o lopată din lemn. (*VÎNTURĂTOARE, *AGRICULTURĂ.) A.R.M.

LOT (Ebr. *lôṭ*, „acoperitoare" ?). Fiul lui Haran, fratele cel mai tînăr al lui Avraam, și prin urmare nepotul lui Avraam. În afară de relatarea vieții sale în Genesa, numele lui lipsește din VT (cu excepția referirilor la urmașii săi în Deut. 2:9, 19; Ps. 83:8), dar este menționat de Domnul nostru în Luca 17:28-32 și de asemenea în 2 Pet. 2:7 ș.urm.

El i-a însoțit pe Terah, Avram și Sarai în călătoria lor de la Ur la Haran și apoi a continuat drumul împreună cu Avram și Sarai în Canaan, apoi în Egipt și apoi iarăși în Canaan (Gen. 11:31; 12:4-5; 13:1). Defectele din caracterul său ies la iveală prima dată cînd el a ales în mod egoist valea Iordanului care era bine udată (Gen. 13:8-13). Lucrul acesta l-a adus în mijlocul oamenilor răi din Sodoma și a trebuit să fie eliberat de rezultatele nesăbuinței sale, mai întîi de Avraam (Gen. 14:11-16) și apoi de doi îngeri (Gen. 19). În acest ultim incident a ieșit la iveală slăbiciunea lui și înclinația lui spre compromis. Salvarea lui din Sodoma este legată în mod expres de faptul că Dumnezeu Și-a adus aminte de Avraam în Gen. 19:29.

În urma îmbătării sale, cele două fiice ale sale au zămislit copii de la el și aceștia au devenit strămoșii



Familia lui Lot.

moabiților și amoniților (Gen. 19:30-38; *cf.* Deut. 2:9, 19; Ps. 83:8).

Domnul nostru ilustrează învățătura sa pe tema întoarcerii Sale folosind povestea lui Lot și a soției sale (Luca 17:28-32), pecetluind în felul acesta istoricitatea întîmplării, iar 2 Pet. 2:7 ș.urm. afirmă cu tărie neprihănirea lui. Este probabil că Petru face aici în mod deliberat aluzie la rugăciunea lui Avraam pentru cei „neprihăniți" din Sodoma. G.W.G.

LOVITURI. Termenul acesta traduce mai multe cuvinte ebr. și gr. dintre care numai unul (gr. *plege*) apare mai mult decît de două ori. Legea deuteronomică a limitat la patruzeci numărul de lovituri pe care le putea prescrie un judecător (Deut. 25:2-3). Pedeapsa era aplicată în general cu un bici cu trei limbi și însuși călăul era pedepsit dacă era depășit numărul de lovituri prevăzute. Astfel, ceea ce Pavel descrie în „lauda lui nebunească" (2 Cor. 11:24) a fost de fapt pedeapsa maximă, întrucît cele patruzeci de lovituri erau, de obicei; reduse la treizeci și nouă pe baza principiului de a „ridica un gard în jurul legii".

Loviturile pot fi un simbol de pedeapsă corectivă pozitivă (Ps. 89:32; *cf.* Prov. 13:24) și o aducere aminte a jertfei Domnului (Is. 53:5; 1 Pet. 2:24). (*BICIUIRE.) J.D.D.

LUCA. Unul dintre însoțitorii lui Pavel care au trimis salutări în Epistola sa către Coloseni este „Luca (gr. *Loukas*) doctorul preaiubit" (Col. 4:14); modul în care este descris sugerează că el a acordat îngrijire medicală lui Pavel, fără îndoială, în timpul întemnițării sale. În Filim. 24, epistolă care probabil că a fost scrisă în aceeași perioadă, Luca este descris ca un tovarăș de lucru al lui Pavel, fapt care sugerează că aportul lui la Evanghelie nu a fost limitat la cunoștințele sale medicale. Există o a treia referire la el în ceea ce pare să fie ultimul mesaj al lui Pavel: „Numai Luca este cu mine" (2 Tim. 4:11) și aceasta confirmă legătura strînsă dintre cei doi bărbați. În general, se crede că Luca nu a fost evreu, dar E. E. Ellis (p. 51-53) a argumentat că Col. 4:11 se referă la un anumit grup din cercul mai mare de evrei creștini și se poate ca Luca să fi fost un evreu creștin din Diaspora.

Irenaeus (*cca* 180 d.Cr.) este prima persoană care se referă clar la Luca și care îl numește autorul Evangheliei a treia și a cărții Faptelor. Aceeași tradiție este întîlnită în Canonul Muratorian și în așa-numitul Prolog anti-Marcionit la Evanghelia după Luca. Ultimul dintre aceste documente afirmă că Luca provenea din Antiohia Siriei și că L-a slujit pe Domnul fără să fie căsătorit sau să aibă familie și a murit la vîrsta de 84 de ani în Boeotia; vechimea și credibilitatea acestei tradiții este incertă.

Tradiția potrivit căreia Luca a fost autorul Evangheliei după Luca și al cărții Faptelor probabil că poate fi urmărită pînă la începutul secolului al 2-lea. Faptul că Marcion, un urmaș fanatic al teologiei lui Pavel, a ales Evanghelia după Luca drept singura pe care o recunoștea, dă probabil de înțeles că a considerat-o lucrarea unuia dintre însoțitorii lui Pavel. Faptele Apostolilor conține o serie de pasaje scrise la persoana întîi plural care descriu evenimentele din punctul de vedere al unui însoțitor al lui Pavel (Fapt. 16:10-17; 20:5-21:18; 27:1-28:16). Faptul că autorul cărții Faptelor nu a făcut nici o încercare de a rescrie aceste pasaje la persoana a 3-a singular este explicat cel mai bine prin identificarea lui cu autorul original. Dintre însoțitorii posibili ai lui Pavel, care ne sînt cunoscuți din Epistolele sale, dar care nu sînt numiți în Faptele, pare cel mai probabil că Luca este autorul cărții Faptelor, cît și al Evangheliei după Luca. Identificarea este găsită într-o variantă a textului din Fapt. 20:13 („Dar eu, Luca, și cei care au fost cu mine, ne-am urcat în corabie"), care s-ar putea să dateze din prima parte a secolului al 2-lea.

Argumentul bazat pe dovezile interne din Fapte este puternic. Este confirmat de dovezile externe din tradiția din secolul al 2-lea menționate mai sus și în special de faptul că nu a fost sugerat nici un alt candidat pentru a fi autor al Faptelor. Afirmația că tradiția se bazează pe o deducție din dovezi ale NT și nu are nici o valoare independentă este o pură ipoteză. Există mai multă forță în obiecția că tabloul Bisericii primare zugrăvit în Fapte, și mai ales tabloul lui Pavel, nu sînt ceea ce am aștepta de la un însoțitor al lui Pavel, dar se poate răspunde la această obiecție (F. F. Bruce, *NBCR*, p. 968-973).

Stilul literar al Evangheliei după Luca și al Faptelor demonstrează că autorul lor a fost un om educat și deosebit de înzestrat în exprimare. Elementele de limbaj medical și interesul manifestat față de problemele medicale sînt în armonie cu faptul că autorul este „doctorul preaiubit". Talentul de istoric al lui Luca a fost recunoscut de mulți cercetători care au evaluat lucrarea lui pe fondul ei clasic și l-au comparat favorabil cu cei mai buni istorici antici.

Admirația lui Luca pentru Pavel rezultă clar din cartea Faptelor. Prin contactul său strîns cu alți lideri creștini și ca o consecință a vizitelor sale la Ierusalim și Cezareea (*cf.* Fapt. 21:17 ș.urm.). Luca a avut multe prilejuri să obțină informații directe despre viața lui Isus și istoria Bisericii creștine primare. El a putut afirma pe bună dreptate în prologul la Evanghelia sa că era foarte calificat pentru această lucrare, deoarece a cercetat cu atenție și în detaliu toate faptele relevante, așa cum i-au fost comunicate de martori credibili din biserică (Luca 1:1-4).

Tabloul care se conturează este cel al unui om modest stăpînit de o dragoste puternică față de oameni și care s-a considerat un slujitor al Cuvîntului. Date fiind talentele sale literare, istorice și teologice, el a fost foarte potrivit ca să relateze istoria începuturilor creștinismului într-un mod nou, adaptat la nevoile generației a doua din biserică.

BIBLIOGRAFIE. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, p. 15-50; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951, p. 1-40; C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, 1961; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*[2], 1974, p. 2-62; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971. I.H.M.

LUCA, EVANGHELIA DUPĂ.

I. Schița conținutului

a. Prefața (1:1-4).
b. Nașterea și copilăria lui Isus (1:5-2:52).
c. Ioan Botezătorul și Isus (3:1-4:13).
d. Propovăduirea în Galileea (4:14-9:50).

e. Călătoria spre Ierusalim (9:51-19:10).
f. Propovăduirea în Ierusalim (19:11-21:38).
g. Patimile și învierea lui Isus (22:1-24:53).

II. Sursele Evangheliei
Tiparul general al Evangheliei după Luca este similar cu al celorlalte două *Evanghelii sinoptice. La fel ca și Evanghelia după Matei, ea se ocupă cu nașterea lui Isus, deși cele două Evanghelii relatează această întîmplare din unghiuri diferite. Urmează în general schița propovăduirii lui Isus găsită în Evanghelia după Marcu (și de asemenea în Matei), dar are o secțiune mult mai lungă despre călătoria lui Isus din Galileea la Ierusalim. Chiar dacă Evanghelia după Marcu nu a inclus în original o relatare a arătărilor lui Isus după înviere, Luca și Matei prezintă fiecare propria lor relatare a acestor arătări.

Într-o mare măsură conținutul Evangheliei după Luca este comun cu celelalte Evanghelii. În general, este acceptat faptul că una dintre principalele surse ale lui Luca a fost Evanghelia după Marcu și că, la fel ca și Matei, a extras cea mai mare parte a relatării propovăduirii și lucrărilor lui Isus din Evanghelia mai veche. Aproape tot conținutul Evangheliei după Marcu a fost încorporat în Evanghelia după Luca, dar a fost rescris în stilul literar mai cizelat al lui Luca. Luca a inclus de asemenea o mare parte a învățăturilor lui Isus care sînt găsite în Evanghelia după Matei (dar nu și în Marcu) și în general se presupune că cele două Evanghelii s-au bazat pe o sursă comună (sau o colecție de surse) scrisă sau orală. În ce privește acest material este mult mai puțin probabil ca una dintre Evanghelii să fi preluat material din cealaltă. Deși relația dintre sursele Evangheliei după Ioan și a celorlalte Evanghelii continuă să fie incertă, este clar că Luca și Ioan reflectă folosirea unor tradiții comune, în special în istoria patimilor și a învierii. În plus, există o serie de informații despre Isus care sînt specifice lui Luca, o mare parte dintre acestea fiind găsite în relatarea călătoriei lui Isus spre Ierusalim. În unele locuri unde Luca pare la prima vedere să depindă de Marcu, ca de ex. în relatarea Cinei de pe urmă, este foarte probabil ca ei să fi avut acces la aceleași tradiții.

Aceasta înseamnă că Luca s-a bazat pe mai multe surse de informații pentru scrierea Evangheliei sale și ilustrează propria sa declarație (Luca 1:1-4) conform căreia mulți alții au încercat mai demult să scrie relatări ale lucrurilor care s-au petrecut. Aceeași afirmație sugerează că Luca a fost familiar nu numai cu relatările despre propovăduirea lui Isus ci și cu persoanele care au fost martori oculari, și că el a scris Evanghelia după o examinare atentă a diferitelor surse de informații.

III. Autorul, data și locul scrierii
Problema autorului Evangheliei după Luca este strîns legată de problema autorului Faptelor. Cele două cărți fac parte dintr-o singură lucrare și încercările de a contesta că au un autor comun nu au avut succes. Atribuirea ambelor cărți lui *Luca rămîne cea mai probabilă posibilitate. Dovezile sînt derivate în esență din *Faptele Apostolilor. În ce privește Evanghelia, aceasta conține prea puține dovezi concrete în favoarea sau împotriva concepției tradiționale despre autorul cărții. Afirmația că lucrarea este pătrunsă de atmosfera perioadei sub-apostolice (adică, perioada după moartea lui Luca) este prea subiectivă pentru a avea vreo valoare.

Ceea ce a scos la lumină discuția modernă despre autorul cărților este că Luca nu a imitat servil concepția teologică a lui Pavel. El a avut propriul său punct de vedere cu privire la credința creștină. Prin urmare, Evanghelia sa nu este nicidecum o reinterpretare paulină a istoriei lui Isus, ci reprezintă propria sa evaluare independentă a semnificației lui Isus, pe baza tradițiilor transmise de biserica primară. Nu știm cum a privit Pavel viața pămîntească a lui Isus, întrucît menționează lucrul acesta prea puțin în scrisorile sale și, de aceea, nu avem nici o posibilitate de comparare a concepțiilor sale cu concepțiile lui Luca. Dacă nu putem stabili măsura în care sînt în armonie, nu putem stabili nici dezacordurile dintre ele.

Într-un sens, identificarea autorului Evangheliei aruncă prea puțină lumină asupra ei, întrucît știm foarte puține despre autor, afară de ceea ce poate fi spicuit din Evanghelia după Luca și din Faptele Apostolilor. Într-un alt sens, însă, cunoașterea identității autorului este importantă, deoarece confirmă că a fost o persoană calificată (potrivit propriei sale afirmații explicite) să cunoască conținutul tradiției Evangheliei și să îl reformuleze. Valoarea istorică a Evangheliei este și mai mare decît dacă ar fi fost lucrarea unui personaj necunoscut dintr-o perioadă mai tîrzie.

Nu știm cînd sau unde a fost scrisă Evanghelia. Există două posibilități cu privire la dată, fie în prima parte a anilor 60, fie în deceniile mai tîrzii ale secolului. Decizia depinde de data atribuită Evangheliei după Marcu și de faptul dacă Luca a scris înainte sau după căderea Ierusalimului profețită de Isus. Este cert că datarea Evangheliei după Marcu înainte de anul 70 nu poate fi exclusă. În cazul Evangheliei după Luca, se poate considera referirile relativ frecvente și mai precise la căderea Ierusalimului, deși bazate pe proorocia autentică a lui Isus, reflectă interesul față de împlinirea proorociei. Pe de altă parte, lipsa de interes pentru căderea Ierusalmului în cartea Faptelor, precum și modul în care cartea își încheie povestirea înainte de moartea lui Pavel, sînt indicații puternice că această carte a fost scrisă înainte de anul 70 d.Cr. Este posibil ca alcătuirea cărților să fi fost încheiată în mare măsură înainte de data aceea, deși se poate ca data completării să fi fost mai tîrzie.

Deși există o tradiție de dată incertă despre compunerea Evangheliei în Ahaia, scrierea propriu-zisă nu conține nimic care să confirme această idee. Este mai probabil că ar trebui să asociem compunerea Evangheliei cu Roma (unde Evanghelia după Marcu era disponibilă și unde Luca s-a aflat împreună cu Pavel), sau cu Antiohia Siriei (cu care este asociat de Luca de o tradiție mai credibilă și unde a fost probabil compilată sursa „Q" pe care a folosit-o împreună cu Matei). La baza Evangheliei, însă, se află tradițiile curente din Palestina. În ultimă instanță este mai importantă legătura lui Luca cu Biserica primară din Palestina și din Siria decît locul unde s-a întîmplat să scrie Evanghelia.

IV. Scopul și caracterul
Faptul că Luca și-a enunțat propriile sale intenții la începutul Evangheliei reprezintă o situație fericită. În același timp putem trage anumite concluzii chiar din caracterul lucrării. Preocuparea lui a fost de a prezenta istoria lui Isus în așa fel încît să scoată în evidență semnificația și credibilitatea ei pentru cei ce au crezut în Isus; el a făcut lucrul acesta în contextul unei lucrări

din două părți care se continuă cu istoria Bisericii primare în așa fel încît să demonstreze modul în care s-a răspîndit mesajul Evangheliei, potrivit cu prorocia și cu porunca lui Dumnezeu, pînă la capătul pămîntului și a adus mîntuirea la cei care l-au acceptat. Luca a scris pentru oameni care au fost la oarecare distanță de propovăduirea lui Isus, atît geografic cît și în timp. El se adresează unui oarecare *Teofil, a cărui identitate rămîne necunoscută, dar este clar că aceasta este doar o dedicație literară pentru un prieten al autorului, iar cartea a fost destinată pentru un grup mai mare de cititori. Dedicația sugerează că a fost destinată pentru membrii unei biserici și conținutul cărții confirmă această idee, dar în același timp a putut fi folosită ca un manual și ca o unealtă pentru evanghelizare; forma exterioară, care se aseamănă cu lucrările istorice și literare ale vremii, sugerează cu tărie că autorul a avut în vedere un grup mai mare de cititori.

Luca a scris ca un om de cultură și educat, iar lucrarea lui poate pretinde mai mult decît celelalte Evanghelii că este o creație literară deliberată. Este clar că autorul a fost un om de litere, familiar cu VT în greacă și cu stilul literaturii contemporane, care a fost în stare să producă o lucrare care să facă cinste Evangheliei prin calitatea sa literară. Chiar dacă E. Renan a intenționat mai curînd să condamne decît să o laude atunci cînd a descris-o ca fiind „cea mai frumoasă carte care a fost scrisă vreodată", comentariul lui nu este lipsit de adevăr. Arta literară este folosită aici ca o slujitoare a Evangheliei.

În același timp, Luca scrie ca un istoric. Dovezile cu privire la interesul său istoric și calitățile sale istorice sînt mai evidente în Faptele Apostolilor, dar și Evanghelia este menită să fie o lucrare istorică al cărei scop este să demonstreze credibilitatea tradiției despre Isus. În pasajele în care putem compara scrierea lui cu sursele folosite, vedem că Luca le-a redat cu fidelitate, deși nu le urmează cu servilitate literală.

Arta literară și calitățile istorice, însă, sînt slujitoare ale unui scop evanghelistic și teologic conștient. Două grupe importante de cuvinte ne prezintă centrul interesului lui Luca. Primul este verbul „a propovădui Evanghelia" (*euangelizomai*), un cuvînt care caracterizează mesajul Crăciunului (Luca 1:19; 2:10), propovăduirea lui Ioan (Luca 3:18), lucrarea lui Isus (Luca 4:18, 43; 7:22 etc.) și activitatea Bisericii primare (Fapt. 5:42; 8:4 etc.). Faptul că acest verb, întîlnit frecvent în scrierile lui Pavel, este practic absent din celelalte Evanghelii (Mat. 11:5; substantivul corespunzător, însă, este folosit mai frecvent) este o indicație a semnificației pe care a avut-o pentru Luca atunci cînd descrie natura lucrării lui Isus a bisericii primare. Celălalt cuvînt cheie este „mîntuire" (și cuvintele înrudite). Un loc proeminent în istoriile nașterii îl are ideea că Dumnezeu aduce un Mîntuitor pentru poporul său (Luca 1:47, 69, 71, 77; 2:11, 30); deși cuvintele din această familie nu sînt atît de evidente în altă parte din Evanghelia după Luca și din Fapte, accentul pus la început oferă cheia pentru natura mesajului Evangheliei, la fel cum accentul pus de Ioan la început pe Cuvînt oferă cheia pentru înțelegerea Evangheliei sale. Spre deosebire de Marcu, Luca scoate în evidență natura mesajului lui Isus despre Împărăția lui Dumnezeu ca *mîntuire* pentru cei pierduți; iar unde Matei are tendința să-L prezinte pe Isus ca Învățătorul adevăratei *neprihăniri*, Luca pune un accent mai mare pe acțiunea sa ca *Mîntuitor*; aceste contraste, însă, pot induce în eroare dacă sînt împinse prea departe.

Luca arată cum lucrarea lui Isus reprezintă împlinirea profeției VT (Luca 4:18-21; 10:23 ș.urm.; 24:26 ș.urm., 44-47). Era nouă a mîntuirii a început și este caracterizată prin propovăduirea Veștii Bune a Împărăției (Luca 16:16). Deși realizarea deplină a domniei lui Dumnezeu este de domeniul viitorului (Luca 19:11), Dumnezeu a început deja să izbăvească pe oameni de puterea lui Satan și a demonilor (Luca 11:20; 13:16), iar păcătoșii se pot bucura de iertare și de părtășie cu Isus. În persoana lui Isus este manifestată puterea mîntuitoare a lui Dumnezeu (Luca 7:16; Fapt. 10:38).

Cel prin care Dumnezeu acționează în felul acesta este în mod evident un proroc, uns cu Duhul Sfînt, dar pentru Luca este mai mult decît un proroc, mai mult chiar și decît prorocul unic asemenea lui Moise, pe care îl așteptau oamenii (Luca 24:19-21; Fapt. 3:22 ș.urm.). El este Regele uns care va domni în Împărăția viitoare (Luca 22:29 ș.urm.; 23:42) și El poate fi descris deja ca „Domnul", titlul care indică rolul lui Isus confirmat prin învierea și înălțarea Lui (Fapt. 2:36). La baza acestor roluri împlinite de Isus se află natura Lui unică de Fiu al lui Dumnezeu (Luca 1:32).

În prezentarea lucrării lui Isus, Luca atrage atenția în mod special asupra preocupării lui Isus față de cei desconsiderați de societate; toate Evangheliile depun mărturie pentru acest fapt istoric indubitabil, dar Luca este cel care atrage atenție în mod deosebit asupra lui (Luca 14:15-24; 15; 19:1-10). El arată că Isus a fost preocupat de soarta femeilor (Luca 7:36-50; 8:1-3), a samaritenilor (Luca 9:51-56; 10:30-37; 17:11-19) și a ne-evreilor (Luca 7:1-9); totuși, Luca respectă *faptul istoric* că *lucrarea lui Isus s-a îndreptat în mod* aproape exclusiv către evrei și s-a limitat să sugereze o răspîndire mai largă a Evangheliei în Faptele Apostolilor (Luca 2:32; 13:28 ș.urm.; 24:47). O altă preocupare a lui Isus asupa căreia ne atrage atenția Luca este grija Lui pentru cei săraci și avertismentele Lui că cei bogați care au trăit în mod egoist s-au exclus singuri din Împărăția lui Dumnezeu. În Împărăția lui Dumnezeu valorile umane sînt supuse la o reevaluare radicală. Nu există loc pentru cei înfumurați care cred că bogăția lumească îi va scuti de judecată (Luca 6:20-26; 12:13-21; 16:19-31) sau pentru cei care se consideră singuri neprihăniți și care nu văd nevoia să se pocăiască (Luca 18:9-14). Dimpotrivă, intrarea în Împărăția lui Dumnezeu este rezervată pentru cei săraci, adică, pentru cei care își cunosc sărăcia și de aceea se bazează pe Dumnezeu, și pentru cei pocăiți care își recunosc păcatul și se lasă la voia milei lui Dumnezeu. O asemenea pocăință înseamnă întoarcerea hotărîtă de la păcat și voința de a-L urma pe Isus, indiferent care ar fi prețul (Luca 9:23); prețul acela se poate să fie renunțarea la posesiunile materiale (Luca 14:33; 19:8).

Nu încape îndoială că tabloul lui Isus zugrăvit în Evanghelia după Luca este menit să fie un exemplu și un model pentru ucenicii Lui. Lucrul acesta poate fi văzut cînd comparăm viața lui Isus în Evanghelie și descrierea bisericii și a membrilor ei din Faptele Apostolilor. Astfel, după cum viața lui Isus a fost guvernată de planul lui Dumnezeu, revelat în parte în prorocia VT, tot așa viața bisericii este condusă în toate privințele de Dumnezeu. După cum Isus Și-a îndeplinit

lucrarea prin puterea Duhului (Luca 4:14, 18), tot așa Biserica primară a fost umplută de Duhul pentru lucrarea ei de mărturie (Luca 24:49). De asemenea, la fel cum Isus a fost un om al rugăciunii, primind călăuzire și inspirație din comuniunea Sa cu Dumnezeu (Luca 3:21; 6:12; 9:18, 28 ș.urm.; 22:32), tot așa și biserica trebuie să se roage neîncetat lui Dumnezeu (Fapt. 1:14).

În linii mari, acesta este tabloul caracteristic al lui Isus și al învățăturii Sale pe care îl zugrăvește Luca. Tabloul are o serie de aspecte semnificative. Mai întîi, prezintă istoria lui Isus în termenii împlinirii proorociei. Luca acordă o mare importanță promisiunii și împlinirii ei, întrucît acestea oferă cadrul gîndirii sale istorice. În al doilea rînd, Luca pune un accent puternic pe prezența efectivă a mîntuirii în lucrarea lui Isus. Accentul cade pe ceea ce a făcut deja Isus și nu pe aspectul viitor, deși dimensiunea viitoare nu lipsește. În al treilea rînd, Luca asociază lucrarea lui Isus de formarea Bisericii primare și arată cum biserica decurge din lucrarea lui Isus. El este conștient că începutul creștinismului a inclus ambele domenii cuprinse în Evanghelie și în Faptele Apostolilor.

Rezultatul acestor considerații este să arate că Luca a privit istoria lui Isus ca făcînd parte din istoria lumii. Cea mai importantă discuție modernă despre Luca, aceea a lui H. Conzelmann, susține că Luca a considerat lucrarea lui Isus drept punctul central al istoriei (fiind precedat de istoria lui Israel și urmată de perioada bisericii). Conzelmann susține că aceasta a fost o concepție nouă despre Isus și a fost în contrast cu concepțiile mai vechi. Pînă atunci Isus fusese considerat drept Cel care a proclamat Împărăția iminentă a lui Dumnezeu. Luca a scris într-o perioadă cînd biserica a început să se bucure de o existență stabilă și realizarea în viitor a Împărăției s-a dovedit a fi o speranță care a dezamăgit. De fapt, Luca a remodelat teologia creștină pentru a o adapta la generația a doua și la generațiile viitoare de creștini, prin faptul că a abandonat aproape complet speranța sfîrșitului iminent al lumii și a considerat că lucrarea lui Isus constituie mai curînd punctul de mijloc în istoria relațiilor lui Dumnezeu cu oamenii, decît preludiul imediat al sfîrșitului. Chemarea creștină la pocăință înainte de sfîrșitul iminent a fost transformată într-o relatare istorică a venirii lui Isus, iar perioada bisericii, în timpul căreia Duhul Sfînt avea să-i călăuzească pe membrii bisericii la misiune, a înlocuit speranța Împărăției viitoare a lui Dumnezeu.

La fel ca și multe teorii primare despre un caz, interpretarea dată de Conzelmann scrierilor lui Luca este unilaterală și exagerată, dar are meritul de a demonstra că Luca a fost un teolog atent și de a îi încuraja pe alți cercetători să ofere o concepție mai echilibrată despre teologia lui. Adevărul este că mesajul lui Isus și al Bisericii primare nu a fost atît de unilateral futurist așa cum sugerează Conzelmann, și că Luca nu a făcut decît să atragă atenția asupra trăsăturilor actuale din acel mesaj. „Istoria mîntuirii" nu a fost nicidecum o născocire a lui Luca. În același timp, Luca nu abandonează deloc speranța sfîrșitului care avea să vină și lucrarea lui reține elementul acela de tensiune dintre realizarea prezentă și speranța viitoare, element care este tipic pentru creștinismul primar. Efectul lucrării sale, însă, este că a abătut atenția bisericii de la urmărirea semnelor apocaliptice ale sfîrșitului, pentru a se concentra asupra misiunii sale de a răspîndi Evanghelia.

Trebuie să facem distincție între factorii care au modelat lucrarea lui Luca și scopurile conștiente care au guvernat scrierea ei. Între factorii modelatori trebuie să includem nevoia de a prezenta din nou istoria lui Isus într-un mod care să o actualizeze pentru biserica din vremea sa. Între scopurile scrierii sale, cel mai important a fost acela de a-L prezenta pe Isus ca Mîntuitor și de a arăta modul în care Duhul lui Dumnezeu a constituit biserica să fie un martor pentru Isus. În combinația acestor factori și scopuri putem găsi secretul caracterului distinct al acestei Evanghelii în care o relatare istorică a devenit mijlocul de echipare a bisericii pentru evanghelizare.

BIBLIOGRAFIE. Comentarii despre textul în limba engleză: T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949; J. N. Geldenhuys, *NICLC*, 1950; A. R. Leaney, *BNTC*, 1958; F. W. Danker, *Jesus and the New Age*, 1972; E. E. Ellis, *NCB*², 1974; L. Morris, *TNTC*, 1974; pentru textul grec: A. Plummer, *ICC*⁵, 1922; J.M. Creed (Macmillan), 1930; I. H. Marshall (Paternoster), 1978; în limba germană: K. H. Rengstorf, *NDT*, 1937; W. Grundmann, THNT³, 1966; H. Schürmann, *HTKNT*, 1, 1969; J. Ernst, *Regensburger NT*, 1977; G. Schneider, *Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT*, 1977.

N. B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ*, 1951; H. Conzelmann, *The Theology of St Luke*, 1960; H. Flender, St Luke: *Theologian of Redemption History*, 1967; I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 1970; S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, 1973; C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, 1974; E. Franklin, *Christ the Lord*, 1975; J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gopel*, 1976.

I.H.M.

LUCEAFĂR (LUCIFER) (lat. „purtător de lumină"). Acesta a fost numele latin al planetei Venus, cel mai strălucitor corp ceresc afară de soare și lună, care apare uneori ca steaua serii, alteori ca steaua dimineții. În Is. 14:12 este traducerea termenului *hēlēl* („cel strălucitor": LXX *heōsphoros*, „purtător de lumină"; *cf.* numele arab pentru Venus, *zuhratun*, „cea care strălucește puternic"), folosit în mod sarcastic ca un titlu pentru regele Babilonului care, în gloria și fastul său, s-a considerat în rîndul zeilor. Acest nume este potrivit, întrucît civilizația Babilonului a început în zorii nebuloși ai istoriei și a avut legături astrologice puternice. Babilonienii și asirienii au personificat steaua de dimineață în persoana lui Belit și Iștar. Unii au considerat că expresia „fiul dimineții" s-ar putea referi la semilună; *cf.* Gray în *ICC, ad. loc.*; alții (*de ex.* S. H. Langdon, *ExpT* 42, 1930-1, p. 172 ș.urm.) au argumentat pentru o identificare cu planeta Jupiter. Similaritatea descrierii de aici cu cea din pasaje cum sînt Luca 10:18 și Apoc. 9:1 (*cf.* 12:9) a dus la folosirea titlului pentru Satan. În Apoc. 22:16 ni se arată că Acela care poate revendica pe bună dreptate acest titlu este Domnul Isus Cristos, în gloria Lui cerească.

D.H.W.

LUCIU. Gr. *Loukios*, transcriere sau imitare a prenumelui roman. *Loukas* (Luca) era un diminutiv. (Pentru inscripţii, vezi Ramsay, *BRD*, p. 370-384.)

1. Un proroc din Cirena şi învăţător din Antiohia (Fapt. 13:1), probabil unul dintre primii misionari (cf. Fapt. 11:19-21). *Un citat african ciudat care se referă* la Fapt. 13:1, observat de Zahn (*cf. INT*, 3, p. 28 ş.urm.) adaugă: „Care rămîne pînă în ziua aceasta". Probabil că acest scriitor, la fel ca şi Ephraem Syrus *in loc.*, îl identifică pe Luciu cu tradiţionalul Luca din Antiohia.

2. Un tovarăş al lui Pavel în Corint, care trimite salutări în Rom. 16:21. El este „rudenie" cu Pavel, adică, evreu (*cf.* Rom. 9:3). Origen *in loc.* menţionează o identificare cu Luca.

Identificarea acestora cu Luca este improbabilă. Nu încape îndoială că ei erau evrei; Este aproape cert că Luca a fost ne-evreu (vezi Col. 4:11, 14).

BIBLIOGRAFIE. H. J. Cadbury, *BC*, 1, 5, p. 489-495.

A.F.W.

LUCRARE. Principalele cuvinte folosite sînt ebr. *ma'ᵃseh* (de 181 ori), „lucrare" (*cf.* Gen. 5:29; Exod. 5:4, etc., şi în special în Psalmi, referindu-se la lucrările lui Dumnezeu, Ps. 8:3, 6; 19:1); *mᵉlā'kâ* (de 117 ori; *cf.* Gen. 2:2-3; Exod. 20:9, etc.); *pō'al* (de 30 ori), „faptă" (*cf.* Deut. 32:4 etc.). Termenul gr. *ergon* (de 142 ori) este întîlnit frecvent în Ioan, Evr., Iac. şi Apoc. Mai puţin frecvent este termenul abstract *energeia*, literal „energie". Acest cuvînt este caracteristic pentru scrierile lui Pavel (Efes. 1:19; 3:7; 4:16; Filip. 3:21; Col. 1:29; 2 Tes. 2:9). Ar trebui să notăm de asemenea termenul ebr. *yᵉgî'â*, „trudă", „osteneală" şi *'āmāl*, „trudă", „suferinţă"; *cf.* gr. *kopiaō* „a trudi", „a fi ostenit" (*cf.* Mat. 11:28; Ioan 4:38 etc.) şi *ergatēs*, „lucrător" (Mat. 9:37-38; 20:1-2, 8; Luca 10:2, 7; Iac. 5:4).

În greaca clasică verbul *kopiaō* se referă la oboseala pe care o produce munca (*cf. LSJ, ad loc.*), dar în NT indică truda în sine (*cf.* Mat. 6:28; 11:28; Luca 5:5; 12:27; Ioan 4:38). Cuvîntul *ergatēs* se referă la comerţ sau la meşteşugul prin care oamenii îşi cîştigă existenţa (Fapt. 19:25) şi este folosit de asemenea pentru a indica profitul care rezultă din activitatea lor (Fapt. 16:16, 19), cît şi efortul pe care-l impune urmărirea cîştigului. Termenul *ergasia* apare într-un sens etic în Efes. 4:19 şi înseamnă literal „a face un meşteşug din; *cf.* lucrător" (*ergatēs*) în Luca 13:27; 2 Cor. 11:13; Filip. 3:2 şi într-un sens bun în Mat. 10:10; 2 Tim. 2:15. Se crede că folosirea de către Luca a latinismului *dos ergasian*, „a face un efort" (Luca 12:58), pentru a accentua avertismentul lui Cristos cu privire la împăcarea cu un adversar, derivă din studiile sale medicale, unde termenul se referă la prepararea unui amestec, amestecul propriu zis, lucrarea de digestie, lucrarea plămînilor etc. (*cf.* W. K. Hobart, *The Medical Language of St Luke*, 1882, p. 243). Expresia, însă, apare în LXX (*cf. Înţelepciunea* 13:19) cu care Luca era familiar.

I. Sensul general

Din folosirea interschimbabilă a anumitor cuvinte pentru a indica activitatea lui Dumnezeu şi a omului este clar că lucrarea, sau activitatea este un fapt rînduit de Dumnezeu Însuşi. Încă de la început munca a fost în planul lui Dumnezeu pentru oameni, iar în Ps. 104:19-24 şi Is. 28:23-29 este prezentat ca o prevedere a înţelepciunii divine. Creaţia însăşi „lucrează" (*cf.* Prov. 6:6-11). Faptul că lucrarea constituie o parte integrantă din tiparul scopului divin pentru om este subînţeles în porunca a patra. Dar intrarea păcatului în lume a transformat munca din plăcere în trudă (*cf.* Gen. 3:16-19). Munca a devenit astfel o povară în loc să fie o binecuvîntare şi, deşi nu este rău în sine, şi-a pierdut adevărata valoare. A devenit un prilej pentru păcat; are ca rezultat idolatria atunci cînd devine un scop în sine (*cf.* Ecl. 2:4-11, 20-23; Luca 12:16-22). După părerea unora a devenit un mijloc de exploatare şi de asuprire (*cf.* Exod. 1:11-14; 2:23; Iac. 5:4). Dar prin răscumpărare, munca a fost transformată din nou într-un mijloc de binecuvîntare. De la începuturile sale creştinismul a condamnat lenea chiar şi atunci cînd a fost ascunsă sub masca religiei (*cf.* 1 Tes, 4:11; vezi şi Efes. 4:28; 1 Tim. 5:13). Domnul nostru, lucrînd ca tîmplar (Marcu 6:3) a sfinţit munca, iar Pavel a dat un exemplu de muncă cinstită (Fapt. 18:3). El a stabilit practic o lege socio-economică în declaraţia sa din 2 Tes. 3:10: „Cînd eram la voi vă spuneam lămurit: Cine nu vrea să lucreze, nici să nu mănînce". Cealaltă latură a principiului proclamat de Domnul nostru rămîne la baza societăţii: „Vrednic este lucrătorul de plata sa" (Luca 10:7).

În perioada harului lucrările omeneşti capătă o nouă valoare şi devin mai demne. Ele sînt făcute de dragul Numelui lui Cristos. Împlinirea lor în acest context aduce o binecuvîntare întreită. Cel care lucrează este binecuvîntat prin primirea harului divin de a îndeplini lucrarea pentru gloria lui Dumnezeu; cei care primesc rezultatele unor asemenea eforturi făcute într-un spirit nou şi cu o calitate nouă beneficiază şi ei; şi în toate acestea Dumnezeu Însuşi este glorificat. O asemenea muncă este făcută „în" şi „pentru" Domnul (*cf.* Rom. 14:7-8; Efes. 6:5-9; Col. 3:23-24). În felul acesta omul devine un ispravnic al bogăţiilor lui Dumnezeu (1 Cor. 4:1-2; *cf.* Mat. 25:14-30) şi un slujitor al aproapelui său (Mat. 25:40; Gal. 5:13; 1 Pet. 4:10). Autenticitatea credinţei omului este dovedită în final prin calitatea faptelor sale (*cf.* Mat. 16:27, *praxis*). Totuşi, în final acceptarea lucrătorilor va fi un act al harului divin (*cf.* 1 Cor. 3:8-15; vezi în special v. 10).

II. Aspectul spiritual şi etic

Cuvîntul „lucru" este folosit cu referire la actul de creaţie şi la providenţa lui Dumnezeu. În Psalmi acest aspect este accentuat în mod special. Lucrările lui Dumnezeu sînt mari şi numeroase (*cf.* Ps. 92:5; 104:24; 111:2 etc.). Ele Îi aduc laudă veşnică (*cf.* Ps. 145:4, 9-10), proclamă neprihănirea Lui (145:17) şi Îi aduc bucurie (104:31). La fel stau lucrurile în NT (*cf.* Evr. 4:10; Ioan 1:3; Fapt. 13:41; Apoc. 15:3). Termenul este folosit de asemenea pentru lucrarea de mîntuire încredinţată de Tatăl Fiului. Aceasta este o idee specific ioanină.

Fiul a venit ca să facă lucrarea Tatălui (*cf.* Ioan 4:34; 5:36; 9:4; 10:25, 37 etc.), lucrare pe care a isprăvit-o (Ioan 15:24; 17:4). Aceasta înseamnă că nimic nu poate fi adăugat la lucrarea pe care a făcut-o El, întrucît este făcută o dată pentru totdeauna. Prin urmare, *mîntuirea nu rezultă în urma faptelor bune sau a meritului, ci a *harului. Dar omul răscumpărat

va lucra, va sluji, va munci și va fi lăudat de Domnul Însuși. El va aduce roadă în orice faptă bună (Col. 1:10; *cf.* Gal. 6:4; 2 Tes. 2:17; 2 Tim. 2:21 etc. Cei care fac o lucrare specială pentru Dumnezeu trebuie să fie respectați pentru munca lor (*cf.* 1 Tes. 5:13; vezi și Filip. 2:29). Totuși, nici o lucrare pentru Dumnezeu nu poate fi făcută fără lucrarea lăuntrică a harului Său (*cf.* Efes. 2:10; 3:20; Filip. 2:13; Col. 1:29 etc.). Așa este „lucrarea credinței" și „lucrarea dragostei" (1 Tes. 1:3; *cf.* 2 Tes. 1:11).

BIBLIOGRAFIE. J. Calvin, *Institutes*, 3.7; A. Richardson, *The Biblical Doctrine of Work*, 1952; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957, p. 82-106; H. -C. Hahn, F. Thiele, în *NIDNTT* 3, p. 1147-1159.

H.D.McD.

LUCRĂRI, FAPTE Principalele trei sensuri în care este folosit acest termen, deși distincte, sînt înrudite în esență: lucrările lui Dumnezeu, lucrările lui Isus Cristos și lucrările sau faptele omului în raport cu credința.

1. În VT lucrările lui Dumnezeu sînt prezentate ca dovezi ale puterii, autorității, înțelepciunii și bunăvoinței supreme a lui Dumnezeu. VT nu definește Dumnezeirea în termeni abstracți cum sînt omnipotența, ci prin activitatea Sa. Moise a adus lucrările lui Dumnezeu ca dovezi ale deosebirii Sale unice față de alți zei (Deut. 3:24). În Psalmi lucrările lui Dumnezeu sînt proclamate adesea ca dovezi convingătoare ale puterii și autorității Sale și ale dreptului Său unic de a primi închinarea. Aceste lucrări sînt activitatea lui creatoare (Ps. 104:24) și acțiunile Lui suverane pentru poporul Său răscumpărat (Ps. 77:11-20) și pentru popoare (Ps. 46:8-10).

2. Prin lucrările Sale Isus a revelat că a fost atît Mesia cît și Fiul lui Dumnezeu, așa cum arată răspunsul dat lui Ioan Botezătorul (Mat. 11:2-5). Evanghelia după Ioan relatează activitatea semnificativă a lui Isus avînd ca scop precis să reveleze Mesianitatea și Dumnezeirea Lui așa încît să producă credință în Persoana Lui (Ioan 20:30-31). Deseori Isus a indicat lucrările Sale ca o dovadă a faptului că a fost trimis de Tatăl (Ioan 5:36; 10:37-38). Fiind însăși lucrările lui Dumnezeu (Ioan 9:3-4), lucrările Lui sînt un temei suficient pentru credința în El, că El are o relație specială cu Tatăl (Ioan 10:38; 14:10-11). Deoarece El a egalizat lucrările Lui cu cele ale lui Dumnezeu a fost acuzat de blasfemie, identificarea Sa cu Dumnezeu (Ioan 5:17-23). Moartea Lui a desăvîrșit lucrarea aceea (Ioan 17:4; 19:30).

3. Credinciosul demonstrează de asemenea prin faptele sale bune activitatea divină care are loc înlăuntrul lui (Mat. 5:16; Ioan 6:28; 14:12). De asemenea, omul care nu are credință demonstrează prin faptele lui rele separarea sa de Dumnezeu (Ioan 3:19; Col. 1:21; Efes. 5:11; 2 Pet. 2:8 etc.). Prin urmare, faptele bune sînt dovada unei credințe vii, așa cum subliniază Iacov în opoziția sa față de cei care susțin că sînt mîntuiți numai prin credință, fără fapte (Iac. 2:14-26). Iacov este în armonie cu Pavel, care a declarat de asemenea în repetate rînduri necesitatea faptelor, adică, o conduită potrivită cu viața nouă în Cristos care vine, viața în care am intrat numai prin credință (Efes. 2:8-10; 1 Cor. 6:9-11; Gal. 5:16-26 etc.). Faptele pe care le respinge Pavel sînt cele prin care oamenii pretind că ar cîștiga favoarea lui Dumnezeu și pentru a obține descărcarea lor de vinovăția păcatului (Rom. 4:1-5; Efes. 2:8-9; Tit 3:5). Întrucît mîntuirea este dată prin harul lui Dumnezeu, nu există nici o lucrare bună care să o merite. Prin urmare, faptele bune ale păgînilor nu sînt de nici un folos ca un mijloc de mîntuire, întrucît omul însuși se bazează pe carne și nu pe harul lui Dumnezeu (Rom. 8:7-8). J.C.C.

LUD, LUDIM. În Gen. 10:22 și 1 Cron. 1:17 Lud este unul dintre urmașii lui Sem, iar Josephus (*Ant.* 1.144) se referă la lidieni (*LIDIA) ca fiind urmași ai săi. Relatarea lui Herodot cu privire la lidieni (50.7) nu exclude o origine semitică. În Is. 66:19 Lud este un popor păgîn caracterizat prin folosirea arcului (lucru care probabil nu este adevărat cu privire la lidieni); în Ezec. 27:10 și 30:5 ei sînt aliați cu Tirul și, respectiv, Egiptul, și ca atare Lidia (*Lūdu*) este menționată în analele neo-babiloniene.

Ludim apare în Gen. 10:13 și 1 Cron. 1:11 ca un urmaș al lui Ham, iar în Ier. 46:9 apar ca arcași auxiliari ai Egiptului. Este posibil să fie un popor african necunoscut. dar unii cercetători modifică textul în *Lubim* (Libia) și modifică în unele pasaje și singularul *Lud* în *Lub*. K.L.McK.

LUHIT, SUIȘUL. Un loc din Moab unde poporul s-a refugiat din calea babilonienilor (Is. 15:5; Ier. 48:5). Eusebius îl plasează între Areopolis și Țoar, dar locul nu a fost identificat cu certitudine. J.D.D.

LUME. Cuvîntul gr. *kosmos* înseamnă prin derivare „lumea *ordonată*". Este folosit în NT, dar nu și în LXX, pentru ceea ce am putea numi „universul", lumea creată, descrisă în VT ca „toate lucrurile" sau „cerul și pămîntul" (Fapt. 17:24). „Lumea" în sensul acesta a fost creată prin Cuvînt (Ioan 1:10); aceasta este „lumea" despre care a spus Isus că nu i-ar folosi nimic unui om dacă ar cîștiga toată lumea, dar și-ar pierde sufletul în procesul acesta (Mat. 16:26).

Dar pentru că omenirea este cea mai importantă parte din univers, cuvîntul *kosmos* este folosit adesea într-un sens limitat la ființele umane, fiind un termen sinonim cu *hē oikoumenē gē*, „locuitorii pămîntului", tradus în NT prin cuvîntul „lume". În această „lume" sînt născuți oamenii și tot în ea trăiesc pînă la moarte (Ioan 16:21). Toate regatele acestei lumi au fost oferite de diavol lui Cristos dacă i S-ar închina lui (Mat. 4:8-9). Lumea aceasta, lumea oamenilor de carne și sînge, este lumea pe care a iubit-o Dumnezeu (Ioan 3:16) și în care a venit Isus ca să fie născut dintr-o mamă umană (Ioan 11:27).

Totuși, faptul că această lume de ființe umane, apogeul creației divine, lumea pe care Dumnezeu a făcut-o tocmai pentru a oglindi gloria Lui, este acum răzvrătită față de El reprezintă o axiomă a Bibliei. Prin păcatul unui singur om păcatul a intrat în lume (Rom. 5:18) avînd consecințe universale. Ca urmare, a devenit o lume *dezordonată* aflată în mîna celui rău (1 Ioan 5:19). De aceea, foarte adesea în NT și în special în scrierile lui Ioan, cuvîntul *kosmos* are o semnificație sinistră. Nu este lumea așa cum a intenționat-o Dumnezeu să fie, ci „lumea *aceasta*" aflată în opoziție față de Dumnezeu, urmîndu-și propria înțelepciune și tră-

ind potrivit cu propria sa rațiune (1 Cor. 1:21), fără să recunoască Sursa oricărei adevărate vieți și iluminări (Ioan 1:10). Cele două caracteristici dominante ale *„acestei* lumi" sînt *mîndria*, născută din neputința omului de a accepta poziția sa de creatură și dependența sa față de Creator, mîndrie care-l face să acționeze ca și cum el ar fi stăpînul și dătătorul vieții; și *lăcomia*, care-l face să dorească și să posede tot ce este atrăgător în sensul fizic (1 Ioan 2:16). Și întrucît omul are tendința să se închine la ceea ce poftește, o asemenea *lăcomie* este idolatrie (Col. 3:5). În consecință, caracterul lumesc înseamnă întronarea unui lucru în locul lui Dumnezeu ca obiect suprem al interesului și afecțiunii omului. Plăcerile și preocupările omului, care nu sînt neapărat rele în sine, devin rele cînd li se acordă o atenție absolută.

„Lumea *aceasta*" este pătrunsă de un spirit propriu care trebuie să fie îndepărtat de Duhul lui Dumnezeu, pentru a nu rămîne sub stăpînirea rațiunii și a priceperii umane" (1 Cor. 2:12). Omul este robit de elementele care alcătuiesc lumea (Col. 2:20) pînă cînd este eliberat de ele de către Cristos. El nu le poate birui pînă cînd nu este el însuși „născut din Dumnezeu" (1 Ioan 5:4). Legalismul, ascetismul și ritualismul sînt substitutele slabe ale lumii acesteia pentru adevărata religie (Gal. 4:9-10); numai o adevărată cunoaștere a lui Dumnezeu așa cum este revelat de Cristos îi poate împiedica pe oameni să se bazeze pe ei înșiși. Acesta este motivul pentru care evreii s-au bazat pe ei înșiși și nu L-au recunoscut nici pe Cristos în zilele întrupării Sale (Ioan 1:11) și nici pe urmașii Lui (1 Ioan 3:1). De asememnea, profeții falși care propagă asemenea lucruri sau anticriștii care sînt antinomieni în învățătura lor, vor fi ascultați întotdeauna de cei care aparțin lumii acesteia (1 Ioan 4:5).

Cristos, pe care Tatăl L-a trimis ca să fie Mîntuitorul acestei lumi (1 Ioan 4:14) și a cărui prezență a fost o judecată asupra lumii (Ioan 9:39), i-a eliberat pe oameni de forțele întunericului prin faptul că S-a angajat El Însuși într-o luptă pe viață și pe moarte cu „prințul" ei, eternul instigator la răul care este în lume. Criza acestei lumi a avut loc atunci cînd Isus a părăsit camera de sus și S-a dus să înfrunte pe prințul acesta (Ioan 14:30-31). Prin supunerea voluntară la moarte, Isus l-a înfrînt pe cel care i-a ținut pe oameni în strînsoarea morții, dar care nu a avut nici o putere asupra lui Isus (Ioan 12:31-32; 14:30). Pe cruce a fost pronunțată judecata împotriva stăpînitorului lumii acesteia (Ioan 16:11); credința în Cristos, ca Fiul lui Dumnezeu, care a adus singura jertfă care îi poate curăți pe oameni de vinovăție și de puterea păcatului (curățire simbolizată prin curgerea apei și sîngelui din coasta Lui străpunsă, Ioan 19:34), îi dă putere credinciosului să biruiască lumea (1 Ioan 5:4-6) și să îndure necazurile pe care lumea le aduce în mod inevitabil asupra lui (Ioan 16:33). Dragostea creștinului față de Dumnezeu, Tatăl lui Isus Cristos, Răscumpărătorul său, care este jertfa de ispășire pentru păcatele întregii lumi (1 Ioan 2:2), acționează cu puterea expulzivă a unei noi afecțiuni: îl face să urască lumea și să nu-și mai concentreze afecțiunea asupra „acestei lumi" care, fiind despărțită de adevărata sursă de viață, este trecătoare și conține în sine sămînța propriei sale descompuneri (1 Ioan 2:15-17). Un om care a ajuns să cunoască dragostea superioară față de Dumnezeu, și față de Cristos și frații săi, trebuie să abandoneze dragostea inferioară pentru tot ce este contaminat de spiritul lumii: prietenia cu lumea este în mod necesar dușmănie cu Dumnezeu (Iac. 4:2).

Isus, în ultima Sa rugăciune din camera de sus, nu s-a rugat pentru lume, ci pentru aceia pe care I i-a dat Tatăl din lume. Prin acest „dar" oamenii pe care Isus îi descrie ca fiind „ai Săi" au încetat să mai aibă caracteristicile lumii; și Isus S-a rugat ca ei să fie păziți de influențele rele ale lumii (Ioan 17:9), deoarece a știut că după plecarea Sa ei vor trebui să înfrunte ura înverșunată a lumii care pînă atunci a fost îndreptată aproape în totalitate împotriva Lui. După înviere și înălțare *Cristos continuă să-Și limiteze mijlocirea* la cei care se apropie de Dumnezeu prin El (Evr. 7:25); și El continuă să se arate nu lumii, ci celor care sînt ai Săi în lume (Ioan 14:22).

Este foarte clar că ucenicii lui Cristos nu pot și nu trebuie să încerce să se retragă din această lume. El îi trimite în această lume, în *toată lumea* (Marcu 16:15); și ogorul în care trebuie să-și facă biserica lucrarea de mărturisire despre adevărul care este în Isus este tocmai lumea (Mat. 13:38). Lumea este lumea lui Dumnezeu, chiar dacă în prezent se află sub dominația celui rău. În final „adevărata frumusețe a pămîntului va fi restaurată"- și cînd orice rău va fi nimicit și vor fi arătați fiii lui Dumnezeu, întreaga creație va fi „izbăvită din robia stricăciunii, ca să aibă parte de slobozenia slavei copiilor lui Dumnezeu" (Rom. 8:21). Atunci Dumnezeu va fi „totul în toți" (1 Cor. 15:28); sau, „va fi prezent în mod total în univers" (J. Hering în *Vocabulary of the Bible*, 1958). Vizionarul Apocalipsei vede ziua cînd niște voci puternice din cer vor proclama: „Împărăția lumii a trecut în mîinile Domnului nostru și ale Cristosului Său. Și El va împărăți în vecii vecilor" (Apoc. 11:15). R.V.G.T.

LUMINĂ. *Cuvîntul este folosit în legătură cu bucuria*, binecuvîntarea și *viața, în contrast cu durerea, adversitatea și moartea (*cf.* Gen. 1:3 ș.urm.; Iov 10: 22; 18:5 ș.urm.). Încă din vechime a ajuns să simbolizeze prezența lui Dumnezeu și favoarea Lui (*cf.* Ps. 27:1; Is. 9:2; 2 Cor. 4:6) în contrast cu judecata lui Dumnezeu (Amos 5:18). De aici și din alte surse se naște dualismul etic între lumină și întuneric, adică, bine și rău, dualism care este destul de pronunțat în NT (*cf.* Luca 16:8; Ioan 3:19 ș.urm.; 12:36; 2 Cor. 6:14; Col. 1:12 ș.urm.; 1 Tes. 5:5; 1 Pet. 2:9). Unii, de ex. C. H. Dodd, au considerat că paralele elenistice sînt semnificative în privința aceasta, dar folosirea dualismului în acest sens în iudaism, *de ex. Războiul dintre Fiii Luminii și Fiii Întunericului* în *DSS*, face ca o asemenea presupunere să fie inutilă și oferă un comentariu mai potrivit pentru conceptele din NT.

*Sfințenia lui Dumnezeu este exprimată în termenii luminii, de ex. în 1 Tim. 6:16 unde ni se spune că El „locuiește într-o lumină de care nu poți să te apropii"; vezi 1 Ioan 1:5, unde ni se spune că „Dumnezeu este lumină" și alte pasaje din Epistola aceea unde sînt tratate explicațiile acestui fapt pentru credincioși. Aceeași idee este văzută în expresia tipic ebraică „copiii luminii" care este folosită de două ori de Pavel (Efes. 5:8; *cf.* 1 Tes. 5:5; Ioan 12:36).

În Evanghelia după Ioan termenul „lumină" nu se referă atît la sfințenia lui Dumnezeu cît la *revelația* dragostei Lui în Cristos și la penetrarea acelei dragoste în viețile întunecate de păcat. Astfel Cristos Se

numește pe Sine „Lumina lumii" (Ioan 8:12; 9:5; *cf.* 12:46), iar în Predica de pe Munte folosește acest termen cu referire la ucenicii Săi (Mat. 5:14-16). În mod asemănător, Pavel poate vorbi despre „lumina Evangheliei slavei lui Cristos" și despre Dumnezeu Însuși care „ne-a lumina inimile" (2 Cor. 4:4-6).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; *ISBE;* C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1954, p. 201-212; D. Flusser, „The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity", *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, ed. C. Rabin and Y. Yadin, 1958, p. 215-266; H. Conzelmann, *TDNT* 9, p. 310-358; H. -C. Hahn *et al.*, *NIDNTT* 2, p. 484-496.

E.E.E.

LUNA. Crearea Lunii este menționată în Gen. 1:16, unde este numită „luminătorul mic", în contrast cu soarele. A fost așezată pe cer ca să stăpînească noaptea și împreună cu ceilalți luminători să fie „semne care să arate vremile, zilele și anii" (1:14). Apariția Lunii în faze regulate pe cerul nopții a oferit o bază pentru întocmirea primelor *calendare și cuvîntul cel mai des folosit (*yārēah)* este înrudit îndeaproape cu cuvîntul *yeraḥ*, „lună calendaristică". Același cuvînt apare în acadiană *([w]arhu)*, ugaritică *(yrh)*, feniciană *(yrh)* și în alte limbi semitice. Un alt cuvînt folosit adesea pentru Lună este *lᵉbānâ*, „cea albă" (Cînt. 6:10; Is. 24:23; 30:26).

Prima zi a fiecărei luni noi era considerată o zi sfîntă. De aici vine asocierea în VT a „lunii noi" din fiecare lună calendaristică și sabatul săptămînal (de ex. Is. 1:13). Acest început nou era marcat de jertfe speciale (Num. 28:11-15) peste care se suna din trompetă (Num. 10:10; Ps. 81:3). Amos îi descrie pe negustorii din vremea sa care așteptau cu nerăbdare sfîrșitul lunii noi și al sabatului ca să-și poată relua comerțul fraudulos. De aceea se pare că a fost considerată ca o zi de sabat, ca o zi în care nu se făceau lucrările obișnuite de fiecare zi. Totuși, referirea s-ar putea să fie la luna nouă din luna a 7-a, în care Legea prevedea în mod special să nu fie făcută nici o lucrare (Luca 23:24-25; Num. 29:1-6). Textul din 2 Împ. 4:23 sugerează că atît luna nouă cît și sabatul ofereau un prilej de a-i întreba pe proroci, iar Ezechiel marchează luna nouă ca o zi specială de închinare (Ezec. 46:1, 3).

Luna este menționată alături de soare ca un simbol al permanenței (Ps. 72:5). Este citată ca o minune a creației (Ps. 8:3), că prin comportarea ei va anunța venirea lui Mesia (Marcu 13:24; Luca 21:25). Ps. 121:6 sugerează că se consideră că Luna poate afecta gîndirea omului, iar în NT sînt folosite în Mat. 4:24 și 17:15 cuvinte grecești care înseamnă literal „lovit de Lună".

Luna este menționată ca obiect al închinării idolatre în Iov 31:26, iar arheologia a arătat că Luna a fost zeificată în V Asiei încă din vremurile sumeriene vechi pînă în vremurile islamice. În Mesopotamia zeul sumerian Nanna, numit *Sin de către acadieni, era venerat în special în Ur, unde era principalul zeu al cetății, precum și în cetatea Haran din Siria, care avea legături religioase strînse cu cetatea Ur. Textele ugaritice ne-au arătat că o zeitate a Lunii era venerată sub numele *yrh*. Acest zeu este reprezentat pe monumente printr-o semilună (*AMULETE). La Hațor, în Palestina, a fost descoperit un altar canaanit mic din Epoca Bronzului, care conținea o stelă de bazalt zugrăvind două mîini înălțate ca în rugăciune spre discul Lunii, indicînd poate că altarul acela era dedicat zeului Lunii (vezi *IBA*, fig. 112).

T.C.M.

LUZ. Numele vechi al *Betelului, dat de Iacov după ce a avut visul cu scara de la cer la pămînt, cînd a petrecut o noapte în apropierea cetății (Gen. 28:19; 35:6; 48:3). De fapt, numele Betel a fost dat locului unde a înnoptat Iacov în apropiere de cetate și nu cetății propriu-zise (Ios. 16:2), dar locul acesta a devenit mai tîrziu atît de important încît a fost dat și cetății (Ios. 18:13; Jud. 1:23). Cetatea, însă, a continuat să fie cunoscută de locuitorii canaaniți sub numele Luz, deoarece atunci cînd israeliții au cucerit cetatea în vremea cuceririi țării, un canaanit pe care l-au silit să le arate intrarea în cetate pentru ca să-i cruțe viața a fugit în „țara hitiților" și a întemeiat o altă cetate cu numele Luz (Jud. 1:24-26).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 371.

T.C.M.

MAACA. 1. Maaca este folosit ca nume pentru următorii bărbați: pentru tatăl lui Șefatia, unul dintre căpeteniile lui David (1 Cron. 27:16); pentru tatăl lui Hanan, unul dintre războinicii lui David (1 Cron. 11:43); și pentru tatăl lui Achiș, împăratul Gatului în perioada cînd în Israel domneau David și Solomon.

2. Acest cuvînt este folosit ca nume și pentru următoarele femei: pentru țiitoarea lui Caleb, mama lui Șeber și a lui Tirhana (1 Cron. 2:48); pentru soția lui Machir, mama lui Pereș (1 Cron. 7:16); pentru soția lui Gabaon, sau Ieiel, unul dintre strămoșii lui Saul (1 Cron. 8:29; 9:35); pentru fiica lui Talmai, împăratul Gheșurului, care s-a căsătorit cu David și a fost mama lui Absalom și a Tamarei (2 Sam. 3:3); pentru soția favorită a lui Roboam care era fiica lui Absalom și mama lui Abia (2 Cron. 11:20-22); și pentru mama lui Asa, împărăteasa lui Iuda pînă cînd a fost îndepărtată din cauza idolatriei ei (2 Cron. 15:16). (*Împărăteasă).

3. Copilul lui Nahor, fratele lui Avraam, și al țiitoarei lui Reuma, se numea Maaca, dar nu avem nici un indiciu în privința sexului acestui copil (Gen. 22: 24).

4. Acest termen mai este și numele unui stat mic așezat la SV de Muntele Hermon, la hotarele unei jumătăți din seminția lui Manase (Deut. 3:14; Iosua 13:8-13) și care este posibil să se fi întins dincolo de Iordan pînă la Abel-Bet-Maaca. În timpul lui David, împăratul aramean al acestui stat a pus o mie de soldați la dispoziția amoniților și a arameenilor, în încercarea acestora de a-l nimici pe Israel. După înfrîngerea suferită la Helam, statul Maaca a trebuit probabil să-i plătească tribut lui David (2 Sam. 10). Maaca a fost mai tîrziu absorbit în împărăția Damascului, care a fost restabilită în timpul domniei lui Solomon (1 Împ. 11:23-25).

BIBLIOGRAFIE. B. Mazar, „Geshur and Maacah", *JBL* 80, 1961, p. 16 ș.urm.

M.B.
A.R.M.

MAARE-GHIBEA (Jud. 20:33, în RV și AV „pășunile din Ghibea"). În ebraică, *ma'ᵃrēh* înseamnă „loc deschis, la vedere", dar cuvintele *dysmon* din LXX și *occidentali urbis parte*, din Vulgata ne sugerează cuvîntul ebraic *ma'ᵃrāḇ*, „vest, apus", care aici se potrivește mai bine. (vezi Ghibea.) A.R.M.

MACABEII. *Makkabaios* a fost forma în greacă a poreclei eroului evreu Iuda ben Mattathias (1 Mac. 2:4): acest nume a ajuns să fie folosit și pentru familia sa cît și pentru gruparea pe care a condus-o. Originea acestui cuvînt este destul de obscură: „ciocănarul" sau „eradicatorul" sînt poate cele mai frecvente interpretări din zilele noastre. Conform celor scrise de Josephus, numele de familie pare să fi fost Hasmon: de aci rezultă și denumirea de hasmonean pe care o întîlnim în literatura rabinică.

1. Răscoala Macabeilor

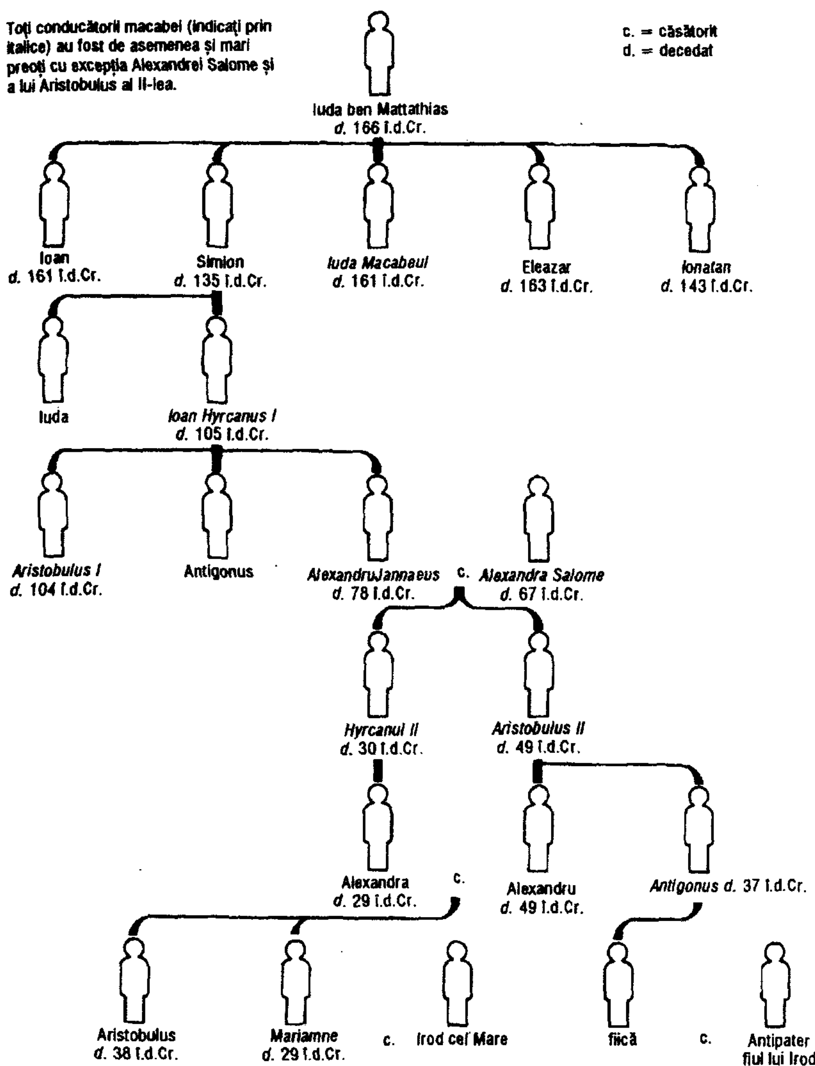
Palestina a fost în mod repetat teatrul luptelor pentru putere dintre urmașii seleuciți și ptolemaici ai Imperiului lui Alexandru cel Mare. Unul dintre rezultate a fost formarea în Iudeea a unei grupări pro-siriene și a unei grupări pro-egiptene, iar tensiunea dintre aceste două grupări a avut o influență inevitabilă asupra politicii interne a statului evreu, precum și a situațiilor de invidie create între familii și este legată și de mișcarea evreilor „liberali" de a adopta standardele lumii grecești. Conflictul care a rezultat a atras după sine intervenția decisivă a Siriei. Împăratul seleucit, Antiochus al IV-lea (Epiphanes), care a fost nebun, rău și periculos, a vîndut slujba de mare preot celui care a oferit mai mult, unuia pe nume Menelaus, care nu era deloc calificat pentru această slujbă, și cînd în 168 î.d.Cr., cel numit de el a fost expulzat, Antiochus și-a trimis armatele conduse de un ofițer, ca să prade Ierusalimul și să-i ucidă pe locuitorii lui.

Curînd după aceea, Antiochus a dezlănțuit o persecuție religioasă de o cruzime fără precedent. Ținerea sabatului și practicarea tăierii împrejur au fost interzise sub amenințarea cu moartea: au fost introduse în Templu jertfele păgîne și prostituția; iar evreii care iubeau Legea au fost supuși defăimării și brutalității (*cf.* Dan. 11:31-33). Fără îndoială că mulți au cedat, dar au fost mulți și dintre aceia care au suferit eroic (1 Mac. 1:60 ș.urm.; 2:29 ș.urm.; 2 Mac. 6:18 ș.urm.) și Antiochus nu a putut estima capacitatea de redresare a grupării Hasidim (sau a oamenilor legămîntului), care „de bună voie s-au oferit (pe ei înșiși) pentru Lege" (1 Mac. 2:42). O acțiune și mai drastică a început în Modein, la cca. 30 km de Ierusalim, unde vîrstnicul Mattathias plin de furie a ucis pe un evreu care a venit să aducă o jertfă pe altarul împărătesc și pe un ofițer sirian care a venit să supravegheze această acțiune. Apoi, acesta i-a chemat pe toți cei care sînt zeloși pentru Lege să-l urmeze pe el și pe cei cinci fii ai lui, Ioan, Simon, Juda, Eleazar și Ionatan în munți. Așa a început răscoala Macabeilor.

II. Iuda Macabeul

Dealurile Iudeii erau un loc nimerit pentru luptele purtate de partizani. Mattathias și fiii lui au fost însoțiți de mulți membri ai acestei grupări de zeloți denumită Hasidim și, la început eis-au mulțumit să-i terorizeze pe apostați, distrugîndu-le altarele și obligîndu-i să respecte Legea. Mattathias a murit și cel de-al treilea fiu al său, Iuda, s-a dovedit a fi un conducător de genul și calibrul lui Ghedeon. Poate că nici o armată nu a avut vreodată un moral mai ridicat decît moralul acestei armate prin a cărei forță ea a repurtat victorii strălucite împotriva forțelor siriene superioare din punct de vedere numeric. Antiochus a fost ocupat în războaie mai mari cu parții și regentul său Lysias nu a avut nici o alternativă decît să facă pace cu Iuda și să anuleze în 165 î.d.Cr. detestabilele decrete. Într-o atmosferă de veselie, Iuda s-a îndreptat spre Ierusalim, Templul a fost curățat cu solemnitate și închinarea înaintea lui Dumnezeu a fost restaurată (1 Mac. 4); un eveniment comemorat la praznicul Hanukkah, sau praznicul Înnoirii Templului (Ioan 10: 22).

Succesul repurtat de Macabei a dus la o persecutare nemiloasă a minorității evreiești în orașele cu o populație mixtă. Iuda a lansat apelul: „Luptați astăzi pentru frații voștri" (1 Mac. 5:32) și, împreună cu fratele său Ionatan, a făcut expediții în Transiordania pentru a-i pedepsi pe persecutori, în timp ce Simon a făcut același lucru în Galileea. La moartea lui Antiochus Epiphanes în 164 sau 163 î.d.Cr., Iuda a încercat să împresoare *Akra*, cetățuia siriană din



Familia Macabeilor.

Ierusalim, simbolul suzeranității Seleucizilor: el a fost prins în cursă și se găsea într-o situație disperată, însă datorită izbucnirii unei tulburări politice în Siria s-a produs diversiune, iar sirienii au trebuit să se mulțumească cu un tratat de pace prin care s-a menținut nescimbată starea de lucruri, existentă înainte de război.

În cele din urmă, Demetrius I (Soter) a reușit să urce pe tron și a numit în slujba de mare preot un prosirian pe nume Alcimus. Mulți dintre membrii grupării Hasidim erau gata să-i acorde sprijinul acestui bărbat, căci era unui din spița lui Aaron, dar acțiunile strigătoare la cer ale acestuia au ajuns să fie cunoscute de Iuda. Iuda s-a răzbunat împotriva celor care au dezertat și o mare armată siriană a fost chemată de către aceștia în ajutor. Sirienii au fost înfrînți la Adasa, dar după un răgaz, ei au risipit armata iudaică la Elasa, unde Iuda a fost ucis în bătălie, în 161 î.d.Cr.

III. Ionatan

Ionatan, cel mai tînăr dintre frații Macabei, era acum conducătorul grupării Macabeilor. Pentru o perioadă lungă de timp, el a trebuit să se limiteze la lupte de partizani în munți, dar luptele dintre diferitele grupări

politice au devenit un lucru la ordinea zilei în Imperiul Seleucit, așa că sirienii au început să fie preocupați tot mai puțin de el. În timpul acesta el a fost practic cel care conducea Iudeea și pretendeții rivali la tronul seleucit se străduiau fiecare să-i cîștige sprijinul. Unul dintre aceștia, Alexandru Balas, l-a numit pe Ionatan ca mare preot în anul 153 î.d.Cr. și guvernator militar și civil în anul 150 î.d.Cr. El a continuat să profite de punctele slabe ale Seleucizilor, pînă cînd a fost ucis mișelește de către un pretins aliat în 143 î.d.Cr.

IV. Simon

Simon, ultimul supraviețuitor dintre fiii lui Mattathias, s-a dovedit a fi tot atît de hotărît ca și frații lui. După eforturi diplomatice susținute, el a încheiat un pact cu Demetrius al *II-lea*, prin care acesta din urmă a renunțat pur și simplu la suzeranitatea asupra Iudeii și „jugul Neamurilor a fost îndepărtat din Israel" (1 Mac. 13:41). Sirienii au fost alungați din *Akra*, granițele Iudeii au fost lărgite în mai multe locuri în detrimentul vecinilor ei și a început o perioadă de pace și prosperitate relativă, avîndu-l ca mare preot și conducător cu o autoritate de necontestat pe Simon.

V. Hasmoneenii de mai tîrziu

Simon a fost ucis de ginerele său în 135 î.d.Cr. Fiul său, Ioan Hyrcanus, a fost silit să se supună pentru o bucată de vreme Imperiului Seleucit care se dezintegra, dar, la moartea lui în 104 î.d.Cr., ținutul Iudeii a cunoscut cea mai mare întindere din vremea lui Solomon încoace. Fiul său Aristobulus (104-103 î.d.Cr.) și-a asumat în mod oficial titlul de rege și o dată cu el începe trista poveste a omorurilor, a intrigilor și a invidiilor dintre familii, care au făcut din statul iudeu o pradă în fața puterii tot mai mari a Romei. Antigonus, ultimul dintre regii Hasmoneeni care slujea și ca mare preot, a fost executat în 37 î.d.Cr., iar Irod cel Mare, un pro-roman, a început o eră nouă. Cîțiva dintre membrii de mai tîrziu ai casei lui Irod au fost rude de sînge cu Hasmoneeni din partea mamei.

VI. Importanța dinastiei Macabeilor

Conform celor scrise în Daniel 11:34, răscoala Macabeilor să aducă „puțin ajutor" poporului lui Dumnezeu, căci Daniel descrie evenimente ale planului suprem și plin de bunăvoință al lui Dumnezeu care aparțin unei perioade îndelungate de timp. Mulți membri ai grupării Hasidim, care așteptau ca Dumnezeu să împlinească aceste evenimente, au crezut probabil că după derogarea proscrierii religiei iudaice și după curățirea Templului în 165 î.d.Cr. acțiunea militară ar trebui să înceteze. În orice caz, există tot mai multe indicii cu privire la disocierea celor din gruparea Hasidim, de Macabei. Faptul că Ionatan și apoi Simon și familia lor și-au însușit slujba de mare preot se pare că i-a supărat pe membri grupării religioase Hasidim, iar urmașii lor de mai tîrziu, fariseii, au fost cu totul detașați de lumeștii și tiranii regi Hasmoneeni care îndeplineau și slujba de mari preoți și care au ajuns la un apogeu neobișnuit în persoana lui Alexandru Jannaeus (103-76 î.d.Cr.), un bețiv și un dezechilibrat.

Oricum ar fi greșit, să categorisim idealurile Macabeilor în două: mai întîi în cucerirea libertății religioase, iar apoi a libertății politice. Iuda și frații lui au luptat pentru Israel, și au dorit, în Numele Dumnezeului lui *Israel*, să îndepărteze „jugul Neamurilor". Este elocvent procesul ușor și natural prin care slujba de mare preot - transmisă pe cale ereditară și care fără îndoială a incorporat și conducerea civilă - a integrat în ea și monarhia care a reînviat. În războaiele pe care le-au purtat, atît Ioan Hyrcanus cît și regii Hasmoneeni au avut înaintea ochilor lor idealul împărăției de pe vremea lui David și avem mărturii istorice că anumite teritorii pe care aceștia le-au cucerit au fost iudaizate în mod forțat.

Din anumite puncte de vedere, Macabeii au fost inițiatorii naționalismului iudaic și ai gîndirii mesianice pentru perioada NT. Iuda și urmașii lui au păstrat relații bune cu romanii, dar în perioada lor Roma nu era pregătită să dețină control absolut asupra Palestinei. În perioada NT însă, iudeii au ajuns din nou „sub jugul Neamurilor", de data aceasta sub jugul Romei. Dar în memoria lor era încă trează amintirea cum în trecut, în Numele lui Dumnezeu, Israel a sfidat un alt imperiu păgîn, cum s-a angajat în luptă și a biruit; și-au adus aminte de felul în care granițele Israelului se apropiaseră de granițele din perioada de glorie a lui David. „Misiunea lui Isus a suferit un declin... cînd iudeii din Palestina și-au mai adus încă aminte de victoriile repurtate de Macabei și cînd încă nu cunoșteau nimic despre ororile legate de împresurarea Ierusalimului de către Titus" (T. W. Manson, *The Servant-Messiah*, 1953, p. 4).

W.R. Farmer ne-a atras atenția asupra preponderenței numelui „Macabeul" printre agitatorii antiromani din perioada NT și a asociat partida Zeloților cu idealurile Macabeilor iar reacția mulțimii la intrarea triumfală a Domnului nostru în Ierusalim cu triumful lui Iuda și al lui Simon.

Obiceiul care era odată la modă, de a data mulți Psalmi ca aparținînd perioadei Macabeilor aproape că nu mai există. Pentru alte probleme de ordin literal, vezi * APOCRIFE, *DANIEL, CARTEA LUI, *SCRIERILE PSEUDOGRAFE, *ZAHARIA.

BIBLIOGRAFIE. 1 și 2 Macabei (*APOCRIFE): Josephus, *Ant.* 12-14; E. Schurer, HJP, 1, 1973, p. 146-286; R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, 1949; E. Bickerman, *The Macabees*, 1947; W.R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus*, 1956 (*cf. JTS* s.n. 3, 1952, p. 62 ș.urm.).

A.F.W.

MACEDONIA. Un ținut așezat în centrul cîmpiilor golfului Tesalonic, care urcă în sus pe marile văi ale rîurilor pînă în Munții Balcani. Aceste ținuturi erau renumite pentru cherestea și metale prețioase. Țara a fost condusă în antichitate de cavalerii care aparțineau unei dinastii elenizate; regii Macedoniei au dominat afacerile Greciei începînd cu cel de-al patrulea secol î.d.Cr., iar apoi dinastiile de după Alexandru Macedon au domnit pretutindeni în Mediterana de răsărit, pînă cînd au fost întrecute în superioritate și putere de romani. Monarhia statului a fost prima desființată în anul 167 î.d.Cr., cînd Macedonia a fost constituită într-o serie de patru federații de republici (structură la care este posibil să se refere Faptele 16:12), completînd astfel procesul ei de elenizare. Ulterior ele au fost grupate sub conducere provincială romană și, pînă la consolidarea Moesiei și a Traciei ca provincii în perioada Noului Testament, aceste provin-

cii au fost puternic întărite împotriva agresiunii din nord. Provincia cuprindea partea de nord a Greciei de astăzi, de la Marea Adriatică pînă la rîul Hebrus, şi era traversată de Via Egnatia, principalul drum care lega Italia de Răsărit. După anul 44 î.d.Cr., proconsulul şi-a stabilit reşedinţa la Tesalonic, în timp ce adunarea statelor greceşti s-a întîlnit la Berea, reşedinţa cultului imperial. Provincia a inclus şase colonii romane, printre care era şi Filipi. Au existat de asemenea comunităţi organizate pe triburi. În ciuda acestei diversităţi, în mod normal, NT se referă la această zonă ca la o unitate geografică, după felul în care romanii întrebuinţau cuvîntul.

Vedenia lui Pavel în care i se arată „un om din Macedonia" (Fapt. 16:9) marchează o nouă linie de dezvoltare a metodelor sale de evanghelizare. La Filipi (Fapt. 16:37) el a profitat pentru prima dată de un mediu cu un grad înalt de civilizaţie. El s-a bucurat de sprijin în cercurile intelectuale din care făcea parte în mod natural (Fapt. 16:15; 17:4, 12), în contrast cu ostilitatea pe care a întîlnit-o din partea unor astfel de intelectuali la o dată anterioară a călătoriilor sale misionare (Fapt. 13:50; 14:5). El îşi aducea aminte de Macedonia cu o afecţiune deosebită (1 Tes. 1:3; Filip. 4:1) şi a fost întotdeauna nerăbdător să se întoarcă acolo (Fapt. 20:1; 2 Cor. 1:16). Macedonenii au contribuit de bună voie la ajutoarele pe care Pavel le-a adunat pentru biserica din Ierusalim (2 Cor. 8:1-4) şi mai mulţi dintre macedoneni l-au însoţit în mod regulat în călătoriile sale (Fapt. 19:29; 20:4). Macedonia a fost aşadar locul în care Pavel s-a dovedit în final un conducător misionar independent.

BIBLIOGRAFIE. J. Keil, *CAH*, 9, p. 566-570; J.A.O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman History*, 1955, p. 103-104, 113-115; idem în T. Frank, *An Economic Survey of Ancient Rome*, 5, 1940, p. 436-496. E.A.J.

MACHAERUS. O fortăreaţă la răsărit de Marea Moartă (oraşul El- Mekawar din zilele noastre), lîngă frontiera de sud a regiunii Perea, fortăreaţă zidită de Alexandru Jannaeus (103-76 î.d.Cr.), distrusă de comandantul roman Gabinius (57 î.d.Cr.), rezidită de Irod (37-4 î.d.Cr.) care a recunoscut valoarea izvoarelor de apă caldă de la Calirrhoe nu departe de locul acesta (Wadi Zerka Ma'in). Aici, după cele spuse de Josephus (*Antichităţi* 18. 112, 119), Irod Antipa l-a întemniţat pe Ioan Botezătorul şi mai tîrziu l-a ucis; tot aici prima soţie a lui Antipa, fiica regelui Aretas IV, şi-a întrerupt călătoria în drum spre casă în capitala tatălui său, Petra, cînd Antipas a divorţat de ea ca să se căsătorească cu Irodiada. Cînd Perea a fost adăugată la provincia Iudeii (anul 44 d.Cr.), Machaerus a fost ocupată de o garnizoană romană, care a evacuat-o în preajma începutului războiului din anul 66 d.Cr. Apoi ea a fost ocupată de o grupare a insurgenţilor iudei, dar a fost predată guvernatorului Lucilius Bassus în anul 71 d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. Josephus, *BJ* 7, 163-209.

F.F.B.

MACHEDA. (În ebraică, *maqqēḏāh*). Un oraş în ţinutul deluros capturat de Iosua (Iosua 10:28; 12: 16); în ţinutul Lachisului (15:41). După ce au fost înfrînţi, Adonizedec şi aliaţii lui s-au ascuns într-o peşteră din apropiere (10:16 ş.urm.). Eusebius (*Onom* p. 126) afirmă că Macheda era aşezată la opt mile romane de Beit Guvrin-Chirbet el Cheişum, la NE de Azeca, pare să fie prea departe, în timp ce Tell Bornat (Kallai-Kleinmann, *VT* 8, 1958, p. 155) este la numai 3 km de Beit Guvrin. S-a crezut că Macheda este actualul El Mughar, la SE de Yibna, dar probabilitatea este mică.

BIBLIOGRAFIE. GTT, p. 273; F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, p. 378; J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, p. 181. J.P.U.L.

MACHIR (În ebraică, *māḵîr*). **1.** Un nepot al lui Iosif şi fiu al lui Manase a fost numit Machir (Gen. 50:23). Mai tîrziu aflăm că acesta a fost tatăl lui Galaad, strămoşul galaadiţilor (Num. 26:29). Mai tîrziu copiii lui au cucerit Galaadul, deposedîndu-i pe amoriţi (Num. 32:39-40). Galaadul este atribuit mai tîrziu lui Machir (Ios. 17:1-3). Pentru alte referinţe, vezi Deut. 3:15; Ios. 13:31; Jud. 5:14; 1 Cron. 2:21-23; 7:14-17.

2. Fiul lui Amiel care l-a ţinut sub protecţia sa pe Mefiboşet în Lodebar (2 Sam. 9:4-5). Mai tîrziu, Machir a fost unul dintre cei care i-au adus provizii lui David (2 Sam. 17:27-29). E.J.Y.

MACPELA. Numele acesta se referă la cîmpia, la peştera şi la terenul înconjurător pe care le-a cumpărat Avraam ca loc de îngropare pentru soţia sa, Sara (Gen. 23). A fost cumpărat de la Efron, un hetit, cu patru sute de sicli de argint (v. 8-16). Locul este aşezat la E de Mamre (v. 17), în ţinutul Hebronului. Aici a fost îngropat mai tîrziu Avraam (Gen. 25:9), Isaac şi Rebeca (Gen. 49:31) şi Iacob (Gen. 50:13).

Cuvîntul în ebr. *(hammakpēlâ)* denotă că numele are o oarecare semnificaţie, iar în greacă (*to diploun*, „dublul, dubla") se consideră că ar descrie forma peşterii din Gen. 23:17 (LXX). Faptul că în Faptele 7:16 apare Sihem în loc de Hebron se poate datora naturii concise a acestei cuvîntări, care iniţial a amintit şi de înmormîntarea lui Iosif la Sihem.

Locul care se atribuie astăzi acestei peşteri-mormînt (60m x 34m) încorporat în partea de S a Hebronului numită Haram al-Halîl, este venerat de evrei, de creştini şi de musulmani. Ca o măsură de vigilenţă este îngrădită cu ziduri de piatră, probabil opera lui Irod, cu toate că vîrsta antică a peşterii n-a fost verificată de către arheologi. Monumentul ridicat în amintirea Sarei se mai vede şi astăzi printre alte monumente, în moscheea care este aşezată deasupra peşterii (vezi Vincent, Mackay şi Abel, *Hébron, le Haram al Khalîl*, 1923).

Se credea că în legile Asiriei Mijlocii şi ale Hetiţilor se găsesc informaţii foarte vechi (înaintea anului 1200 î.d.Cr.) cu privire la anumite aspecte detailate ale cumpărării de către Avraam a Macpelei (Gen.23, *BASOR* 129, 1953, p. 15-23), dar această afirmaţie este acum contestată (*JBL* 85, 1966, p. 77-84).

D.J.W.

MACTEŞ. O aşezare în Ierusalim sau în împrejurimi (Ţefania 1:11). Cuvîntul înseamnă „mortar" sau „vale". Cea mai veche sugestie este că acest cuvînt se referă la Valea Chedronului; aşa spun targumele. Dar

astăzi, cei mai mulţi cercetători savanţi ai Bibliei cred că este vorba despre o porţiune a Văii Tyropoeon, din interiorul zidurilor cetăţii, unde se adunau negustorii străini; vezi *NEB* care traduce prin „oraşul de jos".

D.F.P.

MADIANIŢII. Aceştia erauîmpărţiţi în cinci familii, înrudite cu Avraam prin Madian, fiul ţiitoarei Chetura. Avraam i-a trimis împreună cu toţi ceilalţi fii ai săi născuţi din ţiitoare în Răsărit (Gen. 25:1-6). Aşadar, îi găsim pe Madianiţi aşezaţi la marginile deşertului din Transiordania, de la Moab şi pînă dincolo de Edom.

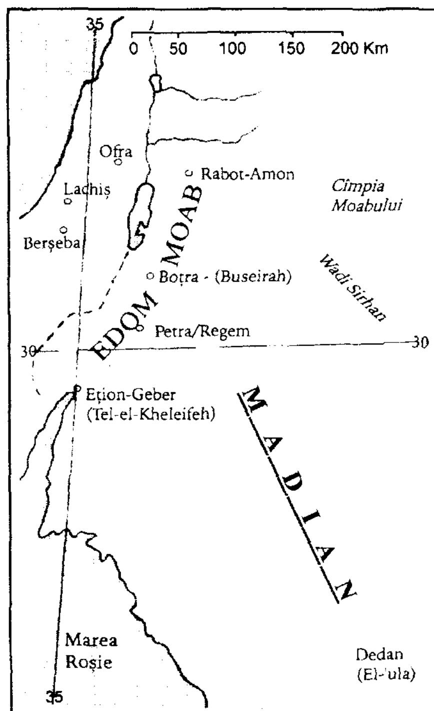
Eu erau locuitori ai deşertului, împreună cu Ismaeliţii şi Medaniţii pe vremea cînd Iosif a fost vîndut în Egipt (Genesa 37:28, 36); (în original în v. 36 nu se referă la „Madianiţi" aşa cum găsim în traducerea Cornilescu şi Galaction, ci la „Medaniţi", n.tr.).

Pentru suprapunerea parţială a acestor trei termeni, vezi Jud. 8:24, 26, unde ni se spune că madianiţii bătuţi de Ghedeon erau ismaeliţi, căci purtau cercei şi inele de aur în nas.

Moise a avut o soţie madianită, Sefora, un socru madianit Ietro/Reuel (Exod. 2:21; 3:1; etc.) şi un cumnat pe nume Hobab (Num. 10:29, Jud. 4:11). Moise i-a cerut lui Hobab care era un om al deşertului să-l conducă pe Israel pînă vor traversa acea pustie (Num. 10:29-32).

Mai tîrziu, în cîmpia Moabului, conducătorii madianiţilor şi ai moabiţilor s-au unit şi i-au cerut lui Balaam să-l blesteme pe Israel (Num. 22 ş.urm.) iar aceste popoare l-au dus pe Israel la idolatrie şi imoralitate (Num. 25), şi din această cauză, trebuiau nimicite (Num. 25:16-18; 31). Cei cinci prinţi ai madianiţilor au fost aliaţii lui Sihon, regele amoriţilor (Ios. 13:21). În timpul judecătorilor, prin mîna lui Ghedeon şi a micii lui oştiri (Jud. 6:8; 9:17), Dumnezeu l-a izbăvit pe Israel de asuprirea madianiţilor, a amaleciţilor şi a altor „fii ai Răsăritului" care călăreau pe cămile, un eveniment evocat de unul dintre psalmişti şi de unul dintre proroci (Ps. 83:9; Is. 9:4; 10:26). În prezent, aceasta este cea mai veche aluzie care s-a făcut vreodată la utilizarea cămilelor într-o luptă (W.F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 132-133), dar nu este nicidecum prima aluzie care se face la cămile domestice (* ANIMALE, Cămila; şi W.G. Lambert, *BASOR* 160, 1960, p. 42-43, pentru dovezi indirecte din Vechiul Babilon). Cămilele cu o singură cocoaşă sînt menţionate în Is. 60:6. În Hab. 3:7, Madian este menţionat în paralel cu Etiopia (sau Cuş, n.tr.), un termen vechi care probabil îşi are originea în Kushu, menţionat în textele egiptene care datează din cca. 1800 î.d.Cr. (vezi W.F. Albright, *BASOR* 83, 1941, p. 34, n. 8; vezi, G. Posener, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie*, 1940, p. 88 şi B. Maisler, *Revenue d'Historie Juive en Egypte* 1, 1947, p. 37-38; * FEMEIE ETIOPEANĂ.

K.A.K.



Ţinuturile madianiţilor

MADMANA (*madmannâh*). Un oraş în SW ţinutului lui Iuda. Odată o cetate a lui Caleb (1 Cron. 2:49), se pare că a trecut sub jurisdicţia lui Simeon şi a devenit cunoscută sub denumirea de Beth-marcabot (vezi Ios. 15:31 şi 19:5; W.F. Albright, *JPOS* 4, 1924, p. 159 ş.urm.). S-a sugerat că este posibil ca acest oraş să fie actualul Khirbet umm Deimneh, 6 km la S de Dhahiryah, sau Khirbet Tatrit, 2 1/2 km mai la S.

D.J.W.

MADMEN. Un oraş din Moab, împotriva căruia a prorocit Ieremia (48:2).

Întrucît nimic nu se cunoaşte despre locul acesta din alte surse, s-a sugerat ori că în ebraică textul conţine cuvintele *gm-dmm tdmm*, „şi tu (Moabule) vei fi redus la tăcere cu desăvîrşire" (LXX, Syr., Vulg.), ori că trebuie să citim Dimon, o scriere posibilă (dar puţin probabilă) a numelui capitalei *Dîbôn*. S-ar putea ca locul să se refere la actualul oraş Khirbet Dimneh. Există o mică probabilitate ca Madmen să fie acelaşi cu Madmana care este aşezată la miazăzi (Ios. 15:31; 1 Cron. 2:49), sau Madmena, la N de Ierusalim (Is. 10:31).

D.J.W.

MADMENA. Un loc menţionat numai în descrierea pe care Isaia o face rutei pe care o armată invadatoare s-a apropiat de Ierusalim de la N (Is. 10:31). Se crede că actualul Shufat, la 2 km N de M-tele Scopus este vatra pe care a fost aşezat acest oraş.

A.R.M.

MADON (În ebr. *mādôn*). O cetate în partea de N a Canaanului (Ios. 11:1; 12:19; în LXX *marrōn*, ca în 11:7 pentru Merom). Dacă cele două nume sînt identice (după cum susţine LOB, p. 106, 111, 206), *d* este o greşeală de transcriere în locul lui *r. Mdn* de pe lista Tuthmosis III (no. 20) nu este un echivalent. Pentru Khirbet Madjan/Qarn Hattin, vezi * Adama.
J.P.U.L.

MAGBIŞ. Ori un oraş în Iuda (GTT, p. 380) ori numele unui clan. Ezra 2:30 menţionează că 156 dintre „fiii" lui (sau „locuitori") s-au întors din exil. În mod inexplicabil este omis din lista paralelă din Neem. 7.
D.J.A.C.

MAGDALA, MAGDALENA. Numele „Magdala" apare o singură dată în NT (Mat. 15:39), unde cele mai bune manuscrise (de care se folosesc VSR, NBE) au cuvîntul „Magadan". Anumite manuscrise însă conţin de asemenea „Magdala" sau „Magadan" pentru Dalmanuta (necunoscută din alte surse) din Marcu 8:10. Oraşul Magdala (sau Tarichaea) a fost aşezat pe ţărmul de V al Mării Galileii, la N de Tiberiada şi Hamat, şi la S de Capernaum. Numele provine de la cuvîntul ebr. *migdāl*, „turn". Este posibil ca astăzi pe locul acela să fie aşezat Khirbet Mejdel. Magadan a fost o *localitate* aşezată pe ţărmul de V al lacului, spre care s-a îndreptat Isus traversînd lacul după ce a hrănit mulţimile, şi probabil că el includea şi oraşul Magdala. Este evident că Maria numită Magdalena provenea din acest oraş sau din împrejurimile lui. (Pentru „Maria Magdalena", vezi * MARIA, 3.)
S.S.S.

MAGI. Termenul este folosit în Herodot (1. 101, 132) cu privire la un trib al Mezilor care îndeplineau o slujbă preoţească în Imperiul Persan; în lucrările altor scriitori clasici termenul este sinonim cu „preot". Pe lîngă aceste utilizări, Daniel (1:20; 2:27; 5:15) utilizează cuvîntul pentru o clasă de „înţelepţi" sau astrologi care tălmăcesc visurile şi mesajele ce le primesc de la zeităţile lor. În NT sensul este mai larg şi îi include pe toţi cei care practică arta magiei (vezi, Fapt. 8:9; 13:6, 8).

Atît Daniel cît şi Herodot ne ajută să înţelegem cine au fost magii din Mat. 2:1-12. Se pare că aceşti magi au fost astrologi religioşi ne-evrei, care din studiul mişcării astrelor au dedus naşterea unui mare rege iudeu. După ce au căutat să obţină informaţii de la autorităţile iudaice, ei au venit la Betleem să aducă omagii noului născut. Nu este sigur dacă „Răsăritul" de unde au venit ei se referă la Arabia, la Babilon sau la vreo altă ţară.

Istoricitatea vizitei magilor a fost pusă la îndoială datorită tăcerii pe care au păstrat-o alte surse, atît cu privire la evenimentul propriu-zis cît şi cu privire la ulterioara ucidere a copiilor de către Irod, precum şi datorită faptului că a fost considerată ca o parte legendară a naraţiunii. Deşi trebuie să acordăm deplină greutate descrierilor istorice din istorisire (de exemplu, steaua care a stat deasupra Betleemului), simbolismul descriptiv nici nu confirmă nici nu neagă istoricitatea evenimentului în discuţie. O abordare ad litteram, fie ea cu scopul de a dezbrăca naraţiunea de elementul istoric ori de a exagera elementul miraculos este incompatibilă cu semnificaţia pe care evanghelistul o dă naraţiunii. Pentru Matei, vizita magilor reprezintă relaţia pe care o are Mesia cu lumea Neamurilor şi este de asemenea o introducere a altor evenimente privitoare la copilăria lui Isus, semnificative din punct de vedere profetic. Naraţiunea descrie fidel aspiraţiile mesianice ale evreilor şi caracterul lui Irod. Poate că există într-o anumită măsură o confirmare şi din punct de vedere astronomic referitoare la stea, *STELE în suprapunerea lui Jupiter şi a lui Saturn în anul 7 î.d.Cr. şi în raportul privitor la o cometă în China în anul 4 î.d.Cr. Dar paralele de genul acesta trebuie utilizate cu precauţie.

Tradiţiile creştine de mai tîrziu i-au privit pe magi ca pe nişte regi (datorită Ps. 72:10; Is. 49:7; 60:3) şi au stabilit numărul lor la trei (datorită darurilor) sau la 12. În calendarul creştin ...(Epifania), original asociată cu Botezul lui Cristos, reflectă importanţa vizitei magilor pentru creştinătatea de mai tîrziu. (* MAREA VESTIRE; * CÎNTAREA MARIEI).
E.E.E.

MAGIE ŞI VRĂJITORIE.

1. Conceptul biblic

Magia şi vrăjitoria încearcă să influenţeze oamenii şi evenimentele prin mijloace supranaturale sau oculte. Ele pot fi asociate cu anumite forme de *ghicire, cu toate că ghicirea în sine este încercarea de a folosi mijloace supranaturale pentru a descoperi evenimente, fără a le influenţa însă.

Magia este universală şi poate fi „neagră" sau „albă". Magia neagră încearcă să producă efecte nefaste prin metode cum ar fi blestem, vrăji, distrugerea unor figurine reprezentînd unduşman şi prin alianţa cu spiritele rele. Deseori aceasta ia forma vrăjitoriei. Magia albă caută să anuleze efectul blestemelor şi al vrăjilor şi să folosească forţe oculte pentru binele personal şi al altora. Magicianul caută să determine un zeu, un demon sau un spirit să acţioneze în favorul lui; sau urmează un tipar de practici oculte ca să supună voinţei sale forţele psihice. Fără îndoială că magia şi vrăjitoria nu sînt întotdeauna numai nişte superstiţii, ci au în spatele lor ceva real. Trebuie să ne împotrivim unor astfel de practici şi să le biruim prin puterea lui Dumnezeu, în numele lui Isus Cristos.

I. Termeni biblici

Pentru a descrie practicile magice şi pe cei ce practică magia, Scriptura foloseşte următoarele cuvinte de bază:

a. În Vechiul Testament

1. *kšp*. „Vrăjitor", „vrăjitorie", „vrăjitoare". Rădăcina cuvîntului înseamnă probabil „a tăia", şi s-ar putea să se refere la ierburile tăiate pentru a fi folosite la farmece şi la descîntece (Exod. 2:18; Deut. 10:18; Is. 47:9, 12; Ier. 27:9; etc.).

2. *hrtm*. „Magician". Acest termen provine din cuvîntul de origine egipteană *hry-tp*, „mare preot, preot-lector", titlu purtat de cei mai renumiţi magicieni ai Egiptului (Gen. 41:8; Exod. 7:11, etc.).

3. *hbr*. „Descîntec", „descîntător". (Deut. 18:11; Is. 47:9, 12; etc.). Rădăcina cuvîntului conţine ideea de a lega, probabil cu amulete şi farmece.

4. *kasdîm*. „Caldeeni". În Dan. termenul este folosit ca să descrie o rasă (de ex. Dan. 5:30; 9:1) și face aluzie la o clasă specială care a avut anumite afinități cu magicienii (Dan. 2:2, 4, 10, etc.). Cuvîntul este folosit cu un sens similar de către Herodot (1. 181 ș.urm.) și este posibil să fi fost folosit curent cu acest înțeles special chiar înainte de această perioadă. Vezi A.R. Millard, EQ, 49, 1977, p. 69-71.

5. *qsm*. „Ghicire", în special a viitorului (Deut. 10:18; Ezec. 21:21). Despre prorocii falși (Ier. 14:14; Ezec. 13:6).

6. *lt*. „Arte secrete". Magicienii lui Faraon (Exod. 7:22).

7. *nhš*. „Descîntec" cu vrăji (Num. 23:23; 24:1).

8. *lhš*. „Expert în vrăji" (Is. 3:3). Farmece cu șerpi (Psalm 58:5; Ecl. 10:11; Ier. 8:17).

b. În Noul Testament

1. *magos* (și alte cuvinte din aceeași familie). „Magician", „magie"; în Mat. 2, „magi". Inițial descriind un grup rasial din Media și anume grupul Magian, s-a ajuns, ca în cazul Caldeenilor, ca acest cuvînt să dobândească un (*de ex.* Fapt. 8:9, 11; 13:6, 8; care se găsește numai în Mat. și Fapt.; * MAGI).

2. *pharmakos* (și familia de cuvinte) „Vrăjitor", „vrăjitorie". Ideea de bază este cea a leacurilor și a băuturilor fermecătoare (Apoc. 9:21; 18:23; 21:8; 22:15; în alte cărți numai în Gal. 5:20).

3. *goēs*. „Impostor" (VA, „seducător") (2 Tim. 3:13) poate să fie o aluzie și la un magician care leagă prin vrăji. În greaca clasică și elenistică este folosit cu sens magic.

4. *periergа*. „Arte magice", AV „arte curioase" (Fapt. 19:19). Adjectivul conține ideea de a fi extrem de ocupat, apoi de a fi preocupat de afacerile altor oameni și apoi de a te amesteca în problemele altora prin artele magice.

5. *baskainō*. În Gal. 3:1 este folosit metaforic cu privire la - i galatenii care au fost vrăjiți să îmbrățișeze credințe false.

II. Evaluarea biblică a magiei

Textele biblice date în prima parte a acestui articol arată că magia și vrăjitoria sînt întotdeauna condamnate în Scriptură. Magia este un rival al religiei adevărate, căci poate fi practicată în asociere cu idei religioase greșite. Adevărata religie este centrată în experiența personală pe care un om o are cu singurul Dumnezeu și care încearcă să trăiască o viață în conformitate cu voia Lui. Credinciosul umblă smerit cu Dumnezeul lui, el se roagă, și este pregătit să accepte circumstanțele vieții ca fiind sfera în care să-L glorifice pe El. Magia, pe de altă parte, are de-a face cu ființe supranaturale inferioare lui Dumnezeu, sau încearcă să forțeze lucrurile sau desfășurarea evenimentelor folosindu-se de forțe psihice, chiar dacă acele evenimente sau lucruri sînt menite să-L glorifice pe Dumnezeu. Practicile care sînt condamnate în mod specific de Biblie sînt cele de mai jos.

a. Purtarea de amulete

În lista podoabelor femeiești din Is. 3:18-23, cuvîntul tradus „amulete" (în versiunea Cornilescu, „băierile descîntate", n.tr.) din v. 20 este cuvîntul care în ebr. are rădăcina lhs (**I.a.8**, de mai sus); unii consideră că este probabil ca acest cuvînt să fi fost inițial *nhš*, „șarpe", caz în care amuleta ar fi avut forma unui șarpe. În același pasaj, în v. 18, se vorbește despre „lunișoare". Este clar că acestea sînt niște podoabe în formă de lună, iar singurul loc unde acest cuvînt (*sah^arōnîm*) mai apare este Jud. 8:21-26, unde aceste „lunișoare" sînt purtate atît de cămile cît și de regii madianiți. Cuvîntul anterior din Is. 3:18 (*š^ebîsîm*), tradus în unele versiuni în limba engl. prin „bandă de purtat pe cap" (în versiunea Cornilescu, „sorișori", n.tr.), apare numai aici în Scriptură, dar un cuvînt similar pe inscripțiile de la Ras Shamra pare să se refere la medalioane în formă de soare care atîrnau de niște lănțișoare.

Probabil că în Gen. 35:2-4, unde se spune că Iacov împreună cu casa lui și-au scos „dumnezeii străini" și „cerceii", se face aluzie tocmai la aceste amulete. Acesta este cuvîntul normal pentru cercei, dar asocierea lui în acest pasaj cu idolii ne sugerează că acești cercei au fost de fapt niște amulete.

b. Magicienii, vrăjitorii și vrăjitoarele

Genesa și Exodul vorbesc despre vrăjitorii din Egipt, iar 2 Tim. 3:8 îi menționează pe doi dintre aceștia cu numele, pe Iane și pe Iambre. Cartea Exodului spune că magicienii Egiptului l-au imitat pe Moise transformînd și ei toiegele lor în șerpi (7:11), transformînd apa în sînge (7:22) și creînd broaște (8:7), dar nu au reușit să creeze păduchi (8:18-19, și nu au mai putut face vrăjitorii atunci cînd ei înșiși au fost atacați de bube (9:11). Relatarea ne dă libertatea de a decide noi înșine dacă ei au fost numai niște scamatori iscusiți sau dacă au folosit metode oculte.

Există prea puține aluzii la vrăjitori și la vrăjitoare în Israel. Este incorect să vorbim despre „vrăjitoarea" de la En-Dor (1 Sam. 28) întrucît Biblia o descrie ca fiind un mediu și nu o magiciană. Este interesant că Izabela a practicat vrăjitoria (2 Împ. 9:22), iar Mica 5:12 sugerează că vrăjitoria nu era nicidecum rară în Israel. Manase personal a încurajat vrăjitoria împreună cu alte rele (2 Împ. 21:6).

Există o aluzie la practicile magice în Is. 28:15, unde poporul a fost amăgit să facă un fel de legămînt magic care, credeau ei, le va conferi imunitate în fața morții.

Cea mai uluitoare aluzie la vrăjitorie printre evrei se găsește la Ezec. 13:17-23. Aici prorocițele evreice mai practicau și arta magiei pentru protejarea respectiv distrugerea unor persoane. Căutînd să facă lucrul acesta, ele au mers mai departe decît prorocii falși din Mica 3:5, care proroceau de bine sau de rău, după cum li se plătea. Nu este ușor să înțelegem toate detaliile practicilor magice pe care le întîlnim aici. Brasardele (în versiunea Cornilescu și Galaction „perinuțele", n.tr.) și mahramele sînt purtate atît de către victime (18) cît și de către vrăjitoare (20:21). Practica vrăjitoriei sugerează o legătură psihică între vrăjitoare și clientul ei prin schimbul de anumite materiale încărcate cu descîntece bune sau rele. Mahramele sînt făcute după mărimea omului (18) și probabil vrăjitoarea a făcut o mahramă de o mărime care să reprezinte dușmanul clientului ei. Apoi vrăjitoarea purta mahrama pentru un timp și o impregna cu descîntece răufăcătoare (cum ar fi astăzi folosirea păpușilor). Brasardele la încheieturile mîinilor aduceau noroc celor care le purtau. J.G. Frazer, în cartea lui *Folk-Lore in the Old Testament*, sugerează că femeile pretindeau că prind sufletele și le leagă în benzi din material textil. Această vrajă îl determina pe cel care poseda

sufletul respectiv să se stingă treptat. Sufletul poate fi reprezentat printr-un obiect care aparţine victimei, de exemplu sînge, păr sau unghii.

III. Este Biblia de acord cu magia?
Ne vom ocupa acum de nişte pasaje unde ni s-ar părea că Biblia ar încuraja magia şi superstiţia.

a. Folosirea mandragorelor
De-a lungul secolelor, femeile din Răsărit au folosit mandragorele pentru a se asigura că vor fi în stare să conceapă (vezi Gen. 30:14-18). Întrucît investigaţiile de astăzi au arătat că unele medicamente primitive conţin deseori anumite elemente care sînt într-adevăr eficace, ar fi absurd să catalogăm acest exemplu magie.

b. Iacov şi nuielele descojite
În Gen. 30:37-41, Iacov a fost probabil influenţat de ideile primitive în ce priveşte efectul pe care îl are obiectele văzute asupra celui ce nu se născuse încă. Dar v. 40 ne spune că metoda a dat rezultate, în sensul că a făcut o selecţie prin care a îmbunătăţit rasa oilor sale (vezi D.M. Blair, *A Doctor Looks at the Bible*, 1959).

c. Samuel şi apa
Se crede deseori că acest incident (1 Sam. 7:6) denotă o magie prin imitaţie, turnarea cu solemnitate a apei dintr-un vas pentru a produce furtună. În acest context însă, nu găsim nici cea mai mică aluzie la aşa ceva. Conform celor scrise în 2 Sam. 14:14, apa vărsată pe pămînt este un simbol al slăbiciunii şi al caracterului temporar al omului, iar acţiunea lui Samuel poate fi interpretată foarte bine ca un semn de înjosire şi umilire înaintea lui Dumnezeu.

d. Părul lui Samson
Frazer şi alţii au relatat istorisiri din toate părţile lumii în care sufletul sau tăria unui om stă în părul lui, sau chiar într- un obiect exterior lui. Însă relatarea biblică (Jud. 16) ne arată că părul netăiat al lui Samson era simbolul credincioşiei lui faţă de legămîntul de nazireu şi că Duhul lui Dumnezeu i-a dat putere atîta timp cît el a fost credincios acestui legămînt (de ex., Jud. 13:25; 14:19). Cei care vor să ne contrazică argumentînd de pe o poziţie naturală, pot observa că pierderea puterii s-a datorat unor motive psihologice şi a avut loc atunci cînd Samson şi-a dat seama de vinovăţia lui. Există cazuri foarte bine atestate de isterie care cauzează orbirea, paralizia, etc.

e. Leviatanul întărîtat
Iov a cerut ca ziua naşterii lui să fie blestemată de cei care blestemă zilele, care sînt gata să întărîte leviatanul (Iov 3:8). Unii văd în acest verset o aluzie la magicienii despre care se credea că întărîtă pe un balaur să înghită soarele în timp de eclipsă solară. Dacă lucrurile stau aşa, atunci acest verset conţine un limbaj extravagant al lui Iov prin care el cheamă pe oricine, fals sau autentic, care ar putea să aducă blesteme peste ziua în care s-a născut.

f. Puterea binecuvîntării şi a blestemului
VT pune un mare accent pe acestea. Patriarhii şi-au binecuvîntat copiii şi Isaac nu poate anula ceea ce i-a promis deja prin binecuvîntare lui Iacov (Gen. 27:33, 37). Balaam este chemat să-l blesteme pe Israel (Num. 22 ş.urm.). Mai găsim referiri incidentale la cazuri de genul acesta în tot VT. Ar trebui să observăm însă că Biblia nu consideră binecuvîntările sau blestemele rostite de cineva ca fiind eficace dacă ele sînt contrare voii lui Dumnezeu. Patriarhii au crezut într-adevăr că Dumnezeu le arată viitorul descendenţilor lor şi binecuvîntările lor reflectau tocmai lucrul acesta. Balaam nu reuşeşte să-i blesteme pe cei pe care i-a binecuvîntat Dumnezeu (Num. 23:8, 20). Psalmistul ştie că Dumnezeu poate schimba un blestem nemeritat într-o binecuvîntare (Ps. 109:28), în timp ce ezitarea lui David de a-şi face de lucru cu Şimei se bazează pe teama că poate tocmai Dumnezeu l-a pus pe Şimei să-l blesteme pentru vreun lucru pe care l-a făcut (2 Sam. 16:10).

g. Minuni
Desigur lumea păgînă a privit minunile pe care le făceau anumiţi indivizi ca fiind un rezultat al magiei (Fapt. 8:9-11), dar Biblia nu tratează niciodată minunile divine ca pe o magie superioară, adică, nu se folosesc deloc descîntecele, invocarea spiritelor sau farmecele. Moise nu i-a redus la tăcere pe magicienii lui Faraon prin faptul că a fost un magician mai bun, ci prin faptul că a acţionat doar ca un agent al lui Dumnezeu, la vremea şi în modul în care i-a poruncit Dumnezeu. Toiagul lui nu a fost bagheta magică a unui vrăjitor, ci simbolul intenţiei lui Dumnezeu. A fost „toiagul lui Dumnezeu" (Exod. 4:20).

În ce priveşte exorcismul şi vindecările, nimeni nu trebuie să fie surprins atunci cînd găseşte o asemănare între vocabularul relatărilor din evanghelii şi cel al magiei păgîne, întrucît vocabularul demonologiei şi cel care se referă la boli este restrîns. Dar nu s-a considerat niciodată că Cristos sau ucenicii ar fi utilizat formule proprii practicilor magice. Pentru o discuţie completă în ce priveşte vocabularul, vezi John M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 1974. J.S.W.

2. Magia egipteană şi asiro-babiloneană
I. Magia antică
Acolo unde relaţiile şi procesele obişnuite ale vieţii au putut fi influenţate prin observarea unor cauze şi efecte evidente şi prin acţiunea unui minim de cunoştinţă şi/sau îndemînare dobîndită, acest lucru era de ajuns. Dar cînd cauzele efectelor erau învăluite în mister şi cînd mijloacele obişnuite nu erau suficiente pentru a obţine rezultatele dorite, atunci se apela la magie. Magia era exploatarea puterilor miraculoase sau oculte prin metode specificate în amănunţime pentru a obţine rezultate care nu ar fi putut să fie obţinute pe altă cale.

Magia şi religia erau strîns legate una de cealaltă şi anume: întrucît „societatea" se ocupa în principal de relaţiile dintre om şi om, iar „religia" de relaţiile dintre divinitate şi omenire, puterile magiei şi-au găsit aplicare în ambele sfere. În general, vezi *Sources Orientales 7: Le monde du sorcier*, 1966.

II. Magia egipteană în Biblie
Învăţaţi în scrierile sacre, în ritualuri şi în vrăji, instruiţi în „Casa Vieţii" (şcoli pe lîngă temple unde se producea, se copia şi se preda acest gen şi alte genuri de literartură), cei mai mari magicieni ai Egiptului au fost mari preoţi-lectori, în limba egipteană *hry-hbt*

hry-tp, denumire prescurtată mai tîrziu pe vremea lui Moise (sec. XIII î.d.Cr.) la *hry-tp*. De aici provine cuvîntul ebraic *hartōm*, „magician". Acest termen esențialmente egiptean apare într-un document asirian (sec. al VII-lea î.d.Cr.), ca *har-tibi*, și ca *hrtb* în povestirile magicienilor din sec. I, d.Cr. (Vezi A.H. Gardiner, *JEA* 24, 1938, p. 164-165; și mult mai complet, J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, p. 66-94, 206, cu trimiteri complete. Astfel, asocierea dintre „vrăjitori" și „magi" în Gen. 41:8 și între „vrăjitori" și „înțelepți" în Exod. 7:11 reflectă tradiția egipteană autentică; vezi paragrafele *a* și *c*, de mai jos.

BIBLIOGRAFIE. Pentru o bună și riguroasă analiză a magiei egiptene, vezi A.H. Gardiner în *ERE*, 8, p. 262-269. Mult material este adunat (în texte și fotografii) în cartea lui F. Lexa, *La Magie dans l'Égypte Antique*, 3 vol., 1925.

a. Magicienii și visurile faraonului din timpul lui Iosif
În Gen. 41:8, faraonul din timpul lui Iosif îi cheamă pe magicienii și pe înțelepții lui să-i tălmăcească visurile. Acest fapt reflectă importanța visurilor în Egiptul antic și în Răsărit; visurile și interpretările lor au fost adunate în niște veritabile manuale de interpretare a visurilor. Originalul unui manuscris de felul acesta, papirusul Chester Beatty 3 Dinastia (a 19-a sec. al XIII-lea î.d.Cr.) poate data din perioada de mijloc a împărăției Egiptului, în timp ce papirusurile Carlsberg 13 și 14 din cel de-al doilea secol d.Cr. și alte colecții din surse mai vechi. Regula generală este că, dacă un om se vede pe sine într-un vis făcînd un lucru oarecare sau trecînd printr-o oarecare situație, înseamnă că este bine sau rău și că asupra lui se va abate cutare sau cutare lucru. Pentru această temă, vezi A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956; *Sources Orientales 2: Les Songes et leurs Interprétations*, 1959.

b. Iosif și ghicirea
În Gen. 44:4-5, 15, Iosif joacă teatru în fața fraților săi, ca și cum ar fi fost un învățat egiptean, un maestru în arta ghicitului. Sînt posibile două interpretări ale acestui pasaj.

(i) Iosif i-a cerut slujitorului său să spună, conform traducerii obișnuite a v. 5, că el ghicește cu ajutorul paharului său de argint; aceasta ar fi denotat o cunoaștere a ghicirii cu paharul (... lecanomanție) în Egiptul din perioada Hicsoșilor, cca 1700 î.d.Cr. Prin această tehnică, interpretarea se făcea în funcție de mișcarea unor picături de ulei deasupra apei din acel pahar. Această tehnică este de origine mesopotamiană, care după cîte se pare a fost folosită chiar și de sumerieni (*cf.* B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2, 1925, p. 284. Un manual care se ocupă de această tehnică se mai păstrează pe două tablete cu inscripții cuneiforme, datînd din secolele 19-17 î.d.Cr., adică aproximativ din perioada în care a trăit Iosif.

În Egipt însă, practica ghicitului cu paharul este atestată numai de două ori, una din cele două surse de informații fiind neconcludente. Două statuete mici, datînd după cîte se pare din perioada de mijloc a împărăției egiptene (cca 1900-1700 î.d.Cr.) arată fiecare o persoană îngenunchiată cu bărbia pe un pahar pe care-l ține în mîini și este posibil ca aceste statuete să reprezinte practica ghicitului cu paharul (J. Capart, *Chronique d'Egypte* 19, 1944, p.263). Egiptul nu ne mai oferă nici o altă mărturie pînă cînd tehnica apare într-un papirus din secolul al doilea d.Cr. Dar influența babiloniană, inclusiv ghicirea, a fost simțită deja în Palestina în cel de-al doilea mileniu î.d.Cr. Practica de ghicire babiloniană este atestată la Hazor: în cel de-al doilea templu din secolul al XV-lea î.d.Cr. a fost găsit un model de lut care reprezenta un ficat pe care era oinscripție cu semne cuneiforme (vezi Y. Yadin, *BA* 22, 1959, p. 7 cu fig. 5). Bazîndu-ne pe aceste mărturii, putem presupune fără nici o dificultate că se cunoșteau și alte *forme de ghicire* în Mesopotamia, așa cum era ghicirea cu paharul în Palestina din vremea lui Iosif sau în partea de răsărit a deltei egiptene, care în vremea aceea se afla sub conducerea semită a Hicsoșilor.

(ii) Pe de altă parte, cuvintele slujitorului lui Iosif ar putea fi redate în felul următor: „Oare nu acesta este paharul din care bea domnul meu și despre care va ghici cu siguranță?", adică va demasca furtul. Conform acestei traduceri, paharul lui Iosif nu este decît un vas din care el obișnuia să bea, și nu s-ar face nici o aluzie la vreun pahar de ghicit iar forma pretinsei lui ghiciri va rămînea total nespecificată. Această traducere s-ar potrivi foarte bine cu v. 15 în care Iosif spune fraților săi: „Nu știți că un om ca mine are putere să ghicească?", adică, el pretinde că a aflat despre furtul lor prin ghicire, cu scopul de a-și recupera paharul. Pentru acest punct de vedere, vezi J. Vergote, Joseph en Egypte, 1959, p. 172-173.

c. Moise și magicienii
În Exod. 7:8-13, cînd, la porunca lui Moise, Aron aruncă toiagul său în fața lui Faraon și acesta se preface în șarpe, magicienii și vrăjitorii lui Faraon „au făcut și ei la fel prin vrăjitoriile lor" (v. 11). O vrăjitorie de acest gen, s-ar putea explica astfel: cobra egipteană (în arabă *naja haye*) poate fi imobilizată (catalepsie) dacă se aplică o presiune pe mușchii de la spatele gîtului; vezi L. Keimer, *Histoires de Serpents dans l'Égypte ancienne et moderne (Mémoires, Institut d'Égypte*, 50), 1947, p. 16-17. Șarpele trebuie mai întîi ademenit, apoi apucat de gît așa cum este arătat pe mai multe amulete din Egiptul antic (Keimer, *op. cit.*, fig. 14-21) și era astfel imobilizat (vezi, H.S. Noerdlinger, *Moses in Egypt*, 1956, p. 26; *EBr*11, 6, p. 613). Șarpele lui Aaron, prefăcut din nou în toiag, a reprezentat însă omnipotența lui Dumnezeu care se deosebea întru totul de puterea magicienilor. Cu privire la plăgi, vezi *Plăgile din Egipt.

III. Magia asiro-babiloniană
a. Rolul ei
Magia defensivă și curativă a fost abordată de oameni în principal pentru a-i scăpa de nenorociri - de boli, de demoni, etc. - care își puteau avea originea în cel ce suferea. Exorcistul putea deseori să recurgă la ritualuri și la vrăji citite dintr-un „manual" numit *Šurpu*, „Ardere" (adică, la ritualuri purificatoare), enumerînd orice greșeală posibilă pe care cel ce suferea ar fi putut să o comită. Nenorocirea putea însă să vină și din afară - putea fi rezultatul blestemului unui vrăjitor. Pentru a anihila efectul unui astfel de blestem, exista un „manual" însoțitor numit Maqlu, care înseamnă tot „Ardere" (arderea unei figurine de ceară sau a unei efigii din lemn, care să-l personifice pe vrăjitor. „După cum se clatină, se topește și piere figurina,tot așa să se clatine, să se topească și să piară vrăjitorul și vrăjitoarea!" (E.A.W. Budge, *British*

Museum: A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities, 1922, p. 201). Există de asemenea colecţii de rugăciuni pentru eliberare şi pentru dezlegare. Există o traducere integrală în engleza modernă a manualului Surpu în cartea lui E. Reiner, *Šurpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, 1958; cu privire la Maqlu, vezi G. Meier, *Die Assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, 1937.

Magia de pronosticare, adică ghicirea, s-a bazat pe convingerea că orice eveniment, bun sau rău, poate fi prevestit şi însoţit de un anumit semn observabil. Preoţi învăţaţi au compilat sistematic serii de semne prevestitoare împreună cu interpretările lor în manuale de referinţă autentice. Semnele prevestitoare erau observate ori în natură, ori căutate prin tehnici specifice.

1. Semnele prevestitoare naturale erau luate din întreaga gamă de fenomene ce puteau fi observate de către om: ... halourile şi eclipsele de soare şi de lună, grupările corpurilor cereşti, etc. (astrologie); zborul păsărilor, acţiuni şi stări ale animalelor şi ale insectelor; naşterile animalelor şi ale oamenilor, în special dacă nu erau naşteri normale - toate erau enumerate în serii lungi pe tăbliţe cu semne prevestitoare. Pentru o persoană bolnavă, semnele prevestitoare bune sau rele determinau dacă această persoană va supravieţui sau va muri (vezi, R. Labat, *Traité Akkadien de Diagnostics et Prognostics Medicaux*, 2 vol., 1951). Is. 47:9-13 critică asemenea practici.

2. Tehnicile specifice de ghicire includeau examinarea configuraţiilor unui ficat de oaie, sau a celorlalte organe interne, examinarea urmelor de ulei pe apă (sau vice versa) dintr-un pahar. (lecanomanţie) Pentru traduceri ale rapoartelor privitoare la ghicitul pe ficat, vezi A. Goetze, *JCS* 11, 1957, p. 89-105. Această formă de ghicire babiloniană, care era şi cea mai faimoasă, a pătruns printre hitiţii din Asia Mică şi printre cananiţii din partea de N a Siriei şi din Palestina (vezi *Magia egipteană*, II.b., de mai sus). Vezi de asemenea Ezec. 21:21-22. Ca şi în Egipt, şi în magia asiro-babiloniană tălmăcirea visurilor a ocupat un loc important. Vezi de asemenea, *La divination en Mésopotamie ancienne (Rencontre, Strasbourg)*, 1966; A. Caquot, M. Leibovici, *La divination*, 1-2, 1968.

b. Despre magicieni

Ca şi în Egipt, magia a fost practicată de învăţaţi cu rang de preoţi care erau asociaţi cu templele. Exorcismul a fost practicat de preoţii *'āšipu* (vezi cuvîntul în ebr. *aššāpîm*, „descîntători", Dan. 1:20) cu ajutorul zeilor Ea şi Marduk, zeii magiei. Procedura elaborată a ghicirii era încredinţată preotului-*bārû*; el trebuia să fie perfect din punct de vedere fizic, trebuia să întreprindă studii laborioase şi să fie iniţiat. Cei ataşaţi pe lîngă curtea împărătească erau chemaţi ori de cîte ori era cazul să tălmăcească tot felul de lucruri. Vezi G. Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, 1954, p. 281-283, 286-295.

BIBLIOGRAFIE. Cu privire la magia mesopotamiană, vezi de asemenea pe scurt L.W. King, *ERE*, 4, 1911, p. 783-786, 8, 1915, p. 253- 255. Observaţii utile pot fi găsite în E. Dhorme şi R. Dussaud, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie... des Hittites, etc.*, 1949, p. 258-298. Prezentări destul de detaliate ale magiei şi ale ghicirii, cu traduceri bogate din texte, se pot găsi în M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 1940; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2, 1925, p. 198-282.

IV. Magia asiro-babiloniană în Biblie.

a. Balaam

Se pare că Balaam din Num. 22-24 este un ghicitor care sub constrîngere divină a ajuns proroc. Astfel Balac a trimis soli „avînd cu ei daruri pentru ghicitor", ca să-l plătească pe Balaam să blesteme pe Israel (Num. 22:7, vezi şi v. 18), iar la început Balaam a apelat la „descîntece", natura obiectelor folosite fiind nespecificată (Num. 24:1). Evident, Balac i-a cerut lui Balaam să rostească descîntece rele prin care să-l blesteme pe Israel. A fost găsit la Qatna un text de natură astrologică (*Revue d'Astrologie* 44, 1950, p. 105-112) şi ghicitori-*bârû* în textele de la Alalah din secolele al 18-lea şi al 14-lea î.d.Cr. (D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953, p. 158 sub bâru), ambele în partea de N a Siriei. Apoi o pecete a lui „Manum ghicitorul *bârû*", descoperit cu ocazia săpăturilor de la Beth-shan în Izreel, în straturi care aparţin secolului al 13-lea î.d.Cr. Aceasta este perioada în care a trăit Balaam şi căreia - din punct de vedere lingvistic - i se pot atribui cuvintele lui Balaam (W.F. Albright, *JBL* 63, 1944, p. 207-233). De aceea, relatarea se potriveşte întru totul cu faptul binecunoscut că un rege moabit obişnuia să-şi plătească un ghicitor din partea de N a Siriei (Petor pe Rîul Eufrat), în ţara fiilor lui Amaw (Num. 22:5; vezi Albright, *BASOR* 118, 1950, p. 15-16, n. 13).

b. Legea şi magia în Canaan

Prevederile din Legea mozaică ce interziceau magia şi vrăjitoria practicate de alte naţiuni (de exemplu, Lev. 19:26; 20:27; Deut. 18:10-14) au fost foarte relevante, avîndu-se în vedere starea de lucruri din Canaanul de atunci. Pentru influenţa babiloneană care pătrunsese în Canaan, vezi mai sus. Poemele din partea de N a Canaanului din * Ugarit/Ras Shamra (tăbliţe din sec. 14/13 î.d.Cr.) îl arată pe Danil sărutînd plantele şi grîul care creştea, invocînd o binecuvîntare peste Aqhat (*ANET*, p.1153: 60 ş.urm.); nu este tot atît de sigur că activităţile lui Pugat sînt legate de vrăjitorie. Este de asemenea demn de menţionat faptul că Exod. 22:18 condamnă în mod expres vrăjitoarele.

*c. *Daniel*

În Daniel 1:4, procedura de educare a tinerilor evrei în ştiinţa babiloniană după programa stabilită de Nebucadneţar, urmăreşte cu acurateţe tiparul procedurii de educare a maeştrilor magicieni-*bārû*.

Scopul interpretării sau al „tălmăcirii" visurilor era acela de a „spulbera îndoielile" (Dan. 5:12, 16, VA), adică, dea spulbera neliniştea cauzată de un vis sau de un semn (încă neexplicat, vezi Dan. 4:5). După ce această tălmăcire avea loc, beneficiile pe care le aducea un vis bun puteau fi acceptate, iar ameninţarea prevestită printr-un vis rău putea fi evitată printr-un act de magie. Cu privire la acestea, vezi A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, p. 218-220, 300-307. Acest accent deosebit pus pe visuri este caracteristic împăraţilor din perioada neobabiloniană, în special lui Nabonid, tatăl lui Belşaţar. Pentru visul lui, vezi Oppenheim, *op. cit.*, p. 202-206, 250, şi într-o oarecare măsură T. Fish în *DOTT*, p. 89 ş.urm. De la stela lui Nabonid care se găseşte în Harran, ne-au parvenit noi texte care se

referă la acest împărat și la visurile sale și ale venerabilei lui mame; vezi C.J. Gadd, AS8, 1958, p. 35-92 și 1-16, în special p. 49, 57, 63; *ANET*[3], p. 560-563. Foarte apropiat de conținutul lui Daniel 4 este „Rugăciunea lui Nabonid" din Manuscrisele de la Marea Moartă, în care unui înțelept iudeu exilat (numele nu i s-a păstrat) i se permite să intre la împărat să-i explice acestuia cauza nenorocirii care a venit peste el. E.T. în M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, 1958, p. 400; text publicat de J.T. Milik, *RB* 63, 1956, p. 407-415; comentarii scurte, D.N. Freedman, *BASOR* 145, 1957, p. 31-32.

BIBLIOGRAFIE. „Magie (evreiască)" în *ERE*; E. Langton, *Good and Evil Spirits*, 1942; idem, „The Reality of Evil Powers Further Considered", *HJ* 132, Iulie 1935, p. 605-615; M.F. Unger, *Biblical Demonology*, 1952, p. 107-164; A.D. Duncan, *The Christian, Psychotherapy and Magic*, 1969; D. Basham, *Deliver us from Evil*, 1972. K.A.K.

MAGOR-MISABIB. (în ebr. *māḡôr missāḇîḇ*, „teroare de-o parte și de cealaltă"). Un nume simbolic pe care Ieremia l-a dat lui Pașhur, fiul lui Imer (Ier. 20:3, VA; vezi * PAȘHUR, 1). J.D.D.

MAHALA. În VA și în VR apare cel mai frecvent ca un echivalent al cuvîntului în ebr. *migrāš*, din Lev. 25:34, care se traduce cel mai corect cu „ținuturi pentru păscut" ca și în VR și „pămînt al tuturor" în VSR. Este folosit în mod special, dar nu exclusiv, cu privire la pămîntul necultivat, bun de pășune pentru animale, care înconjura cetățile levitice; înstrăinarea acestor pămînturi de seminția leviților era interzisă (Lev. 25:34, etc.).

În 2 Împ. 23:11, versiunea VA, cuvîntul „mahala" este traducerea cuvîntului ebr. *parwārîm* (VR și VSR traduc prin „împrejurimi"), un cuvînt cu o origine și semnificație dubioasă, dar posibil derivate, ca în cazul lui parbar („antecameră") din 1 Cron. 26:18, din cuvîntul *frabada*, „curtea dinainte", din persana veche. F.F.B.

MAHANAIM. (În ebr. *mah^{a}nayim*, „două tabere"). Un loc în Galaad unde Iacov a văzut îngerii lui Dumnezeu, înainte de a ajunge la Peniel și de a-l întîlni pe Esau (Gen. 32:2). Căzută la sorți să fie o cetate levitică (sub stăpînirea fiilor lui Merari) de pe teritoriul lui Gad (Ios. 21:38; 1 Cron. 6:80), Mahanaim era situată la granița dintre seminția lui Gad și ținutul Galaadului din seminția lui Manase (Ios. 13:26, 30). Pentru scurt timp a fost reședința lui Iș-Boșet, fiul lui Saul (2 Sam. 2:8-12, 29), iar mai tîrziu un loc de refugiu pentru David cînd a fugit de Absalom (2 Sam. 17:24, 27; 19:32; 1 Împ. 2:8), iar apoi a devenit capitala unei regiuni conduse de un slujbaș al lui Solomon (1 Împ. 4:14). Poziția cetății Mahanaim este și acum incertă; vezi, J.R. Bartlett în *POTT*, p. 252, al. 47. De obicei este plasată în mijlocul părții de N a Galaadului la Khirbet Mahneh, 20 de km N de rîul Iaboc, dar fiincă granița Gadului este de-a lungul albiei rîului Iaboc, poate este mai bine să considerăm că Mahanaimul era plasat undeva pe țărmul de N al rîului, sau pe o înălțime de unde se vede rîul. Mahanaimul era totuși la o oarecare distanță de Iordan, după cum relatează textul din 2 Sam. 2:29, orice am înțelege prin Bitron. Dacă Bitron înseamnă „rîpă, defileu" (așa cum este tradus în mod obișnuit), Abner a pornit de la Iordan în sus pe valea Iabocului spre E și apoi a trecut prin vadul lui înainte de a ajunge la Mahanaim. Dacă ar fi să adoptăm traducerea VSR, atunci fuga lui Abner spre E a necesitat „toată dimineața" (în versiunile Cornilescu și Galaction, „toată noaptea", n.tr.). De aici rezultă că după toate probabilitățile, Mahanaim se afla în zona actualului Jerash, sau pînă la 10-15 km S-SW de Jerash, pe malul de N al rîului Iaboc. Vezi K.D. Schunck, *ZDMG* 113, 1963, p. 34-40. (* GAD, * GALAAD). K.A.K.

MAHANE-DAN. (În ebr. *mah^{a}nēh-ḏān*, „tabăra lui Dan"). Locul unde Duhul lui Dumnezeu a venit peste Samson (Jud. 13:25), și primul popas al seminției lui Dan în căutarea lor după o moștenire (Jud. 18:12). Punctele de reper geografice care ne sînt date „între Țorea și Eștaol" și „la apus de Chiriat-Iearim", nu se potrivesc una cu cealaltă, și numele însuși ne sugerează o așezare temporară. Întrucît seminția lui Dan nu avea asigurată o moștenire (Jud. 18:1), probabil datorită presiunii din partea filistenilor, faptul că două locuri poartă același nume nu prezintă o dificultate. Nu este surprinzător faptul că nu ne-a rămas nici o urmă care să ateste existența unui astfel de campament temporar.

A.E.C.

MAHER-ȘALAL-HAȘ-BAZ. Un nume simbolic („grăbește de prădează, aruncă-te asupra prăzii") dat unuia dintre fiii lui Isaia ca un semn că Siria și Israelul, dușmanii lui Iuda, aveau să fie alungați dinaintea lui Iuda de către asirieni. Acest lucru urma să aibă loc înainte ca acest copil să știe să spună „tată!" și „mamă!" (Is. 8:3-4).

E.J.Y.

MAHLI. (În ebr. *mahlî*, „slab", „bolnăvicios"). **1.** Cel mai în vîrstă copil al lui Merari și nepotul lui Levi (Exod. 6:19, VA „Mahali"; Num. 3:20; 1 Cron. 6:19, 29; 23:21; 24:26, 28; Ezra 8:18). Urmașii lui sînt menționați în Num. 3:33; 26:58. **2.** Fiul lui Muși, un alt fiu al lui Merari (1 Cron. 6:47; 23:23; 24:30; așadar nepotul lui **1.**, de mai sus.

J.D.D.

MAHOL. (În ebr. *māḥôl*, „dans"). Tatăl unor înțelepți pe care Solomon i-a întrecut în înțelepciune (1 Împ. 4:31). Dar în 1 Cron. 2:6, ni se spune că ei sînt „fiii lui Zerah". Cuvîntul „fii" poate să însemne pur și simplu „descendenți", și într-un caz și în celălalt. Oricum, „fiii lui Mahol" poate fi o expresie apelativă care să însemne „fiii dansului" (vezi „fiicele muzicii" în original în Ecl. 12:4). Un astfel de dans ar fi în cazul acesta o parte a ritualurilor de închinare, ca în Psalm. 149:3, 150:4 (vezi și titlurile Ps. 88-89).

J.G.G.N.

MAHRAME. Trad. termenului ebr. *mispāhôṯ*, numai în forma de plural; este un cuvînt asociat cu practicarea ghicirii; apare în pasajul obscur din Ezec. 13:18, 21. Unii înțeleg că acestea ar fi fost niște văluri lungi care erau puse pe capul celor care consultau profetesele false. Aceste mahrame care erau pentru „oameni de orice statură" ajungeau pînă jos la glezne și aveau de a face cu inițierea purtătorului în cercul magicienilor. Alții sugerează că acest cuvînt se referă la o tichie strînsă pe cap (comp. ebvr. *sāpah*, „a alătura"), care de asemenea îndeplinește condițiile unei forme de ghicire care cere ca participantul să aibă capul acoperit. Vezi de asemenea *AMULETE, *MAGIE ȘI VRĂJITORIE, II. *b*; iar pentru o discuție completă asupra contextului și a interpretărilor posibile, vezi G.A. Cooke, *Ezekiel*, *ICC*, 1936, p. 144 ș.urm.

J.D.D.

MALCAM. **1.** Un beniamit, fiul lui Șaharaim, pe care i l-a născut Hodeș (1 Cron. 8:9).

2. Zeu al amoniților, posibil zeitatea lor supremă (Amos 1:15, VA și VSR redau „împăratul lor"). Este aproape cert că poate fi identificat cu Milcom (1 Împ. 11:5, 33; 2 Împ. 23:13), și Moleh sau Moloh (Lev. 18:21; 1 Împ. 11:7; Ier. 32:35, etc.). Toți acești termeni au rădăcina de bază *mlk* care este și rădăcina cuvîntului „împărat". Atît VA cît și VR traduc *malkam*, „împăratul lor" în Ier. 49:1, 3 (VSR „Milcom"). Vezi Țef. 1:5 (VSR „Milcom").

J.A.T.

MALCHIA. („Yah este Împărat"). Acesta este un nume obișnuit în VT. A fost numele următorilor: **1.** Un descendent de al lui Gherșom și strămoș al lui Asaf (1 Cron. 6:40); **2.** un preot, tatăl lui Pașhur (1 Cron. 9:12; Ier. 21:1); **3.** Căpetenia unei case preoțești (1 Cron. 24:9), poate același cu **2; 4, 5, 6,** sînt trei israeliți care în perioada post exilică și-au luat neveste neevreice (Ezra 10:25, 31). În 1 Ezdra 9:26, 32 aceștia sînt numiți Malchia, Asibias și Malchia; **7.** „fiul lui Recab", care a dres poarta gunoiului (Neemia 3:14); **8.** „fiul argintarului", probabil același cu 4, 5, 6 sau 7, care au ajutat la repararea zidului (Neem. 3:31).

9. Unul care a stat alături de Ezra cînd acesta citea Legea (Neem. 8:4); **10.** unul care a pecetluit legămîntul, poate același cu 9 (Neem. 10:3); **11.** un preot care a luat parte la sfințirea zidurilor (Neem. 12:42), poate același cu 9 și/sau 10.

12. Proprietarul gropii în care a fost întemnițat Ieremia și poate un membru al familiei regale (Ier. 38:6).

J.D.D.

MALHU. (În gr. *Malchos* din ebr. *meleḵ*, „împărat"). Slujitorul marelui preot, căruia i-a tăiat Petru urechea atunci cînd Isus a fost arestat în Grădina Ghetsimani (Mat. 26:51; Marcu 14:47; Luca 22:50; Ioan 18:10). Numai Ioan menționează numele acestui bărbat, confirmînd prin aceasta că-l cunoștea bine pe marele preot Caiafa și pe cei din casa lui (vezi Ioan 18:15); și numai Luca (22:51), cu interesul pe care-l manifesta pentru problemele medicale, menționează despre vindecarea urechii. Malhu este un nume arab obișnuit în inscripțiile nabateene și cele din Palmyra.

J.D.D.

MALEAHI, CARTEA LUI.

I. Autorul, data scrierii și cadru istoric

LXX ia cuvîntul nu ca un substantiv propriu, ci ca pe un substantiv comun și-l traduce cu „mesagerul meu", care este de fapt semnificația cuvîntului în limba ebr. Mulți cercetători ai Scripturii sînt de acord cu traducerea LXX și cred că numele autorului nu este dat. Dar prin analogie, cucelelalte cărți profetice care dau numele autorului sprijină punctul de vedere conform căruia numele pe care îl are cartea se referă la autor. Acest punct de vedere este sprijinit de una dintre targume care adaugă la titlu expresia „al cărui nume este Ezra, cărturarul".

Din mărturiile pe care le găsim în însuși conținutul cărții poate fi aproximată data cînd a fost scrisă prorocia. Jertfele se mai aduceau în Templu (1:7-10; 3:8). Implicația este că Templul era în picioare; mai mult, că el era în picioare de mai mult timp, lucru care ne sugerează că data pe care o căutăm este prin secolul al V-lea î.d.Cr. Acest lucru este confirmat de menționarea în 1:8 a lui peha, care este cuvîntul pentru un guvernator persan. Se pare că se practicau căsătorii mixte (2:10-12). Expresia „fiica unui dumnezeu străin" înseamnă „o femeie care are o religie străină". Se pare că această practică de a se căsători cu persoane din afara poporului legămîntului a fost atît de răspîndită încît legile care interziceau lucrul acesta au fost uitate de multă vreme. Jertfele din această perioadă nu mai erau aduse cu grijă (1:7). Preoții L-au disprețuit pe Domnul aducînd daruri de mîncare necurate. Cînd se aduc jertfe cu cusur, acesta este semnul unei atitudini de nepăsare, și o astfel de atitudine nu li se potrivește cu zelul de la început de care au dat dovadă exilații reîntorși acasă. Această atitudine pare să fi fost însoțită și de o neglijență în ce privește plata zeciuielilor cerute (3:8-10). Abuzurile pe care le condamnă Maleahi sînt cele pe care a încercat să le corecteze Neemia.

Este imposibil să datezi cartea cu exactitate, dar este posibil să fi fost scrisă în timpul vizitei lui Neemia la Susa. Cel puțin așa se pare că ea ne parvine aproximativ din această perioadă.

II. Schița conținutului

Cartea conține două părți principale, iar scopul ei poate fi evaluat prin studierea conținutului ei. Prima parte (cap. 1 și 2) are de a face cu păcatul lui Israel, iar cea de-a doua parte (cap. 3 și 4) cu judecata care va veni asupra celor vinovați și cu binecuvîntarea de care vor beneficia cei care se pocăiesc.

Am putea analiza cartea astfel:

a. Titlul (1:1)

Există o legătură între acest titlu și cele scrise la începutul capitolului 3. Indiferent că Maleahi este sau nu este un nume propriu, acest cuvînt ne spune că el este un mesager al lui Dumnezeu.

b. Dragostea lui Dumnezeu pentru Israel (1:2-5)

Dumnezeu Își declară dragostea față de popor prin faptul că l-a ales pe Iacov și l-a lepădat pe Esau. Acest lucru se vede din faptul că Edom este devastat și refugiații din Edom nu vor reuși niciodată să se reîntoarcă și să reconstruiască, în timp ce Israel s-a întors deja în țara promisă.

c. O descriere a păcatului lui Israel (1:6-2:9)
Prorocul începe acum să descrie cu îndrăzneală cele mai mari şi mai caracteristice păcate ale naţiunii care au atras mînia lui Dumnezeu asupra naţiunii. Dumnezeu este Tatăl poporului, căci El i-a hrănit şi i-a făcut să crească. Un tată merită cinste şi dragoste, dar Israel nu şi-a manifestat aceste atitudini faţă de Dumnezeu. Această plîngere se referă în mod particular la preoţi, care sînt reprezentanţii poporului înaintea lui Dumnezeu. Aceşti preoţi care trebuiau să fie un exemplu de teamă sfîntă în ceea ce priveşte închinarea, au dispreţuit, de fapt, numele Domnului. Închinarea în chip nevrednic i-a caracterizat şi pe strămoşii lor din secolele VIII şi VII î.d.Cr., pînă cînd pedeapsa exilului a căzut peste Iuda. Acum exilul este de domeniul trecutului, dar lecţia lui nu a fost învăţată. Restaurat în ţara sa, cu posibilitatea de a se închina în Templu, Iuda păcătuieşte şi acum împotriva Domnului, în acelaşi fel ca şi înainte.

Acuzaţiile care i se aduc lui Israel sînt prezentate sub forma unui dialog. La fiecare acuzaţie a Domnului se ridică o întrebare sau se contestă acuzaţia respectivă. De exemplu, Domnul îi acuză pe preoţi că au adus înaintea Lui daruri de mîncare necurate. Ei răspund: „Cu ce Te-am spurcat?" Reiese deci foarte clar că preoţii au adus Domnului jertfe care aveau cusur. Acest lucru era o încălcare directă a Legii, care cerea ca darurile să fie fără cusur. În schimb, ei au adus animale care erau oarbe şi slăbănoage şi, făcînd lucrul acesta, şi-au manifestat dispreţul faţă de Domnul.

Cînd mîinile lor au adus astfel de jertfe, cum se puteau ei oare aştepta să fie primiţi de Domnul şi să găsească trecere înaintea Lui? (1:9). Mai bine ar fi ca porţile Templului să se închidă cu totul, decît să se aducă înaintea Domnului astfel de jertfe (1:10). Atît jertfa cît şi cel care o aducea erau de neacceptat înaintea Domnului, iar preoţii erau dispreţuiţi de popor.

Dumnezeu nu doreşte astfel de jertfe, căci chiar şi între Neamuri Numele Lui va fi mare, aşa încît I se vor aduce jertfe curate (1:11). Acestea nu se referă la jertfele pe care naţiunile păgîne le aduc dumnezeilor lor, ci la vremea cînd adevărata Evanghelie se va răspîndi în toată lumea şi cînd toate popoarele I se vor închina Dumnezeului cel adevărat. Israel, însă, a întinat masa Domnului şi a găsit că a-L sluji pe Dumnezeu este un lucru plictisitor, lucru care a făcut din ei un popor care se amăgea şi care era egoist.

Dacă nu se vor pocăi, atunci un blestem va veni asupra preoţilor. În 2:5-7, Domnul arată clar care este adevărata datorie a preoţilor, şi astfel apare un contrast puternic între ceea ce ar trebui să fie preotul şi ceea ce era în realitate. Într-adevăr, prin exemplul slab pe care-l dădea, în loc să-i înveţe pe alţii, el îi ducea în rătăcire. El îi învăţa pe alţii cu părtinire (2:9b).

d. *Condamnarea căsătoriilor mixte şi a divorţurilor* (2:10-17).
Toţi israeliţii aveau acelaşi tată: Dumnezeu a fost acela care a întemeiat naţiunea. De aceea, ei trebuie să dea dovadă de unitate. În schimb, ei s-au comportat cu perfidie. Ei au profanat sfinţenia Domnului practicarea căsătoriilor mixte. (căsătorindu-se cu cei dintre Neamuri). Cei care au făcut lucrul acesta, însă, aveau să fie nimiciţi. Divorţul era un alt lucru frecvent, şi Domnul urăşte divorţul. Ei au început să justifice aceste păcate şi să aducă argumente raţionale în favoarea lor. Domnul declară că poporul L-a obosit cu cuvintele lor. Ei L-au ignorat şi au acţionat ca şi cum El nici nu ar fi existat.

e. Venirea zilei Domnului (3:1-6)
Maleahi începe acum să folosească un limbaj caracteristic prorociei, declarînd că mesagerul Domnului va veni într-adevăr şi va pregăti ziua venirii Domnului pe care-L caută poporul. El va veni ca un topitor care va purifica şi va curăţa naţiunea, şi cine va putea sta în picioare în ziua venirii Lui? Ca rezultat al activităţii Lui, jertfele lui Iuda şi cele ale Ierusalimului vor fi plăcute înaintea Domnului (3:4). Dar venirea Lui va aduce cu sine judecata, şi aceasta va cădea asupra acelora care îi asupresc pe alţii. Negreşit însă, Iacov nu va fi nimicit cu totul, căci Domnul nu se schimbă; El rămîne credincios promisiunilor Lui (3:6).

f. Pocăinţa şi zeciuiala (3:7-12)
Apostazia naţiunii nu este un lucru nou, ci a continuat din vremuri străvechi. Aceasta s-a manifestat prin faptul că ei au încetat să-I mai dea lui Dumnezeu zeciuiala pe care o poruncise El. Acest lucru însemna că ei Îl furau pe Dumnezeu. Dacă naţiunea şi-ar aduce zeciuielile aşa cum ar trebui să o facă, Dumnezeu va răspunde închinării ei şi Îşi va revărsa peste ea o binecuvîntare care va atrage atenţia şi altor naţiuni.

g. *O promisiune de eliberare din mîna păgînilor* (3:13-4:3)
Naţiunea rostise lucruri pline de resentiment împotriva lui Dumnezeu. Se pare că poporul considera că nu mai meritasă-L slujească pe Dumnezeu. Dar printre ei mai erau şi dintre aceia care se temeau de Domnul, şi aceştia se încurajau unul pe celălalt. Domnul a luat aminte la aceştia, iar pe ei pe lîngă faptul că-i va cruţa, îi va face moştenirea Lui. Ziua judecăţii va veni cu siguranţă şi îl va nimici pe cel îngîmfat, dar pentru cei ce se tem de Numele Domnului, neprihănirea va răsări ca un soare şi în aripile ei va fi vindecare, bucurie şi victorie.

h. Concluzie (4:4-6)
Prorocia se încheie cu sfatul ca poporul să-şi aducă aminte de Legea lui Moise şi cu vestea că înainte de a veni marea şi îngrozitoarea zi a Domnului va veni Ilie.

BIBLIOGRAFIE. J.G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi, TOTC*, 1972; D.R. Jones, *Haggai, Zechariah and Malachi, TBC*, 1962; J.M.P. Smith, in Mitchell, Smith and Bewer, *Haggai, Zechariah, Malachi and Johah, ICC*, 1912.

E.J.Y.
J.G.B.

MALTA. (În gr. *Melite;* Fapt. 28:1, VA „Melita"). O insulă în centrul Mării Mediterane, la 100 de km S de Sicilia, cu o suprafaţă de aprox. 246 km pătraţi (a nu se confunda cu insula Mljet sau Melitene de pe coasta Dalmaţiei; vezi O.F.A. Meinardus, „St. Paul Shipwrecked in Dalmatia", BA 39, 1976, p. 145-147.) Aici a fost purtată corabia lui Pavel din Creta, de vîntul care bătea din E sau NE şi care se numea Eurachilon (27:14, VSR „nord- est"; *VÎNT). După naufragiu, şi înainte de a-şi continua drumul spre Roma, prin Siracusa, Regio şi Puzole (28:11-13), Pavel a petrecut trei luni pe această insulă. El a făcut aici vindecări, iar grupul naufragiaţilor s-a bucurat de un mare respect.

Începînd cu secolul al VII-lea î.d.Cr., Malta a fost ocupată de fenicieni. Numele în sine în limba feniciană înseamnă „refugiu“ (J.R. Harris, *ExpT* 21, 1909-1910, p. 18). Mai tîrziu, grecii sicilieni au venit și ei în Malta; pe insulă există inscripții bilingve care datează din primul secol d.Cr. În anul 218 î.d.Cr., insula a trecut de sub controlul cartaginez sub control roman (Titus Livius 51.21), dobîndind mai tîrziu statutul de „civitas“ (lat. *cetate*, n.ed.). Locuitorii ei erau barbari (barbaroi, 28:2, 4) numai în sensul că nu vorbeau greaca. Probabil că Luca se referă la unul din zeii lor în v. 4 cînd se referă la *Dikē* (Dreptatea). Publius, „mai marele“ (v. 7), a fost probabil un subordonat al patronului Siciliei. Titlul său (în gr. *protos*) este atestat de inscripții (*CIG*, 14, 601; *CIL*, 10, 7495).

Locul naufragiului se pare să fi fost ceea ce astăzi se numește „Golful Sf. Pavel“, la 13 km NW de Valletta de astăzi (vezi W.M. Ramsey, *SPT*, p. 314 ș.urm.).

BIBLIOGRAFIE. J. Smith, *Voyage and Shipwreck of Paul*[4], 1880; W. Burridge, *Seeking the Site of St Paul's Shipwreck*, 1952; J.D. Evans, *Malta*, 1959; C.J. Hemer, „Euraquilo and Melita“, *JTS* s.n. 26, 1975, p. 100-111. B.F.H.

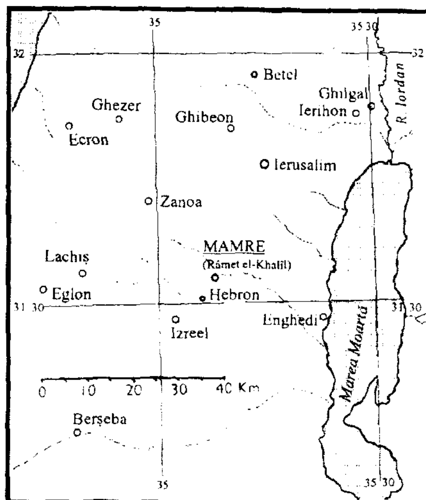
MAMONA. Acest cuvînt apare în Biblie numai în Mat. 6:24 și Luca 16:9, 11, 13 și este o transliterare a cuvîntului aramaic *mamona*. Acest cuvînt înseamnă bogăție sau profit, dar Cristos vede în el lăcomia egocentristă care pune stăpînire pe inima omului și care, de aceea, îl înstrăinează de Dumnezeu (Mat. 6:19 ș.urm.): cînd un om „posedă“ un lucru, în realitate acel lucru îl posedă pe om. (Vezi punctul de vedere care susține că Mamona vine de la cuvîntul de origine babiloniană *mimma*, „absolut nimic“). „Bogățiile (mamon) nedrepte“ din Luca 16:9 se referă la bogății cîștigate în mod necinstit (F. Hauck, *TDNT* 4, p. 388-390) sau pur și simplu, bogății cîștigate din motive egoiste (vezi Luca 12:15 ș.urm.). Înțelesul posibil este că astfel de bani, folosiți pentru alții, pot fi transformați prin aceasta în adevărate bogății în viața de apoi (Luca 16:12).

BIBLIOGRAFIE. C. Brown, *NIDNTT* 2, p. 836-840; J.D.M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970. E.E.E.

MAMRE. (În ebr. mamre). **1.** Un loc în ținutul Hebronului, la V de Macpela (Gen. 23:17, 19; 49:30; 50:13), pe care îl întîlnim atunci cînd studiem viața lui Avraam (Gen. 13:18; 14:13; 18:1) și Isaac (35: 27). Avraam a locuit o perioadă destul de îndelungată sub stejarii de la Mamre; acolo a zidit un altar, acolo a auzit că Lot a fost prins, acolo i-a făcut Iehova promisiunea că-i va da un fiu, acolo a mijlocit el pentru Sodoma și tot de acolo a văzut el fumul ridicîndu-se deasupra Sodomei și a cetăților dimprejurul ei. Locul a fost identificat ca fiind Râmet el-Khalîl, la 4 km N de Hebron. Aici Constantin a zidit o basilică, alături de un stejar foarte vechi despre care se spunea în vremea lui (ca și pe vremea lui Josephus cu 250 de ani mai devreme) că este copacul sub care Avraam i-a primit pe îngeri, fără să știe că sînt îngeri (Genesa 18:4, 8). A existat un altar în locul acesta în perioada monarhală, dar el a fost un loc sfînt încă înainte de vremea lui Avraam, la începutul epocii de bronz.

2. O căpetenie a amoriților, care locuia la Mamre și care împreună cu frații lui Eșcol și Aner i s-au alăturat lui Avraam în lupta împotriva lui Cherdorlaomer (Gen. 14:13, 24).

BIBLIOGRAFIE. E. Mader, *Mambre*, 2 vol., 1957. F.F.B.



Mamre, identificat cu modernul Râmet el-Khalîl.

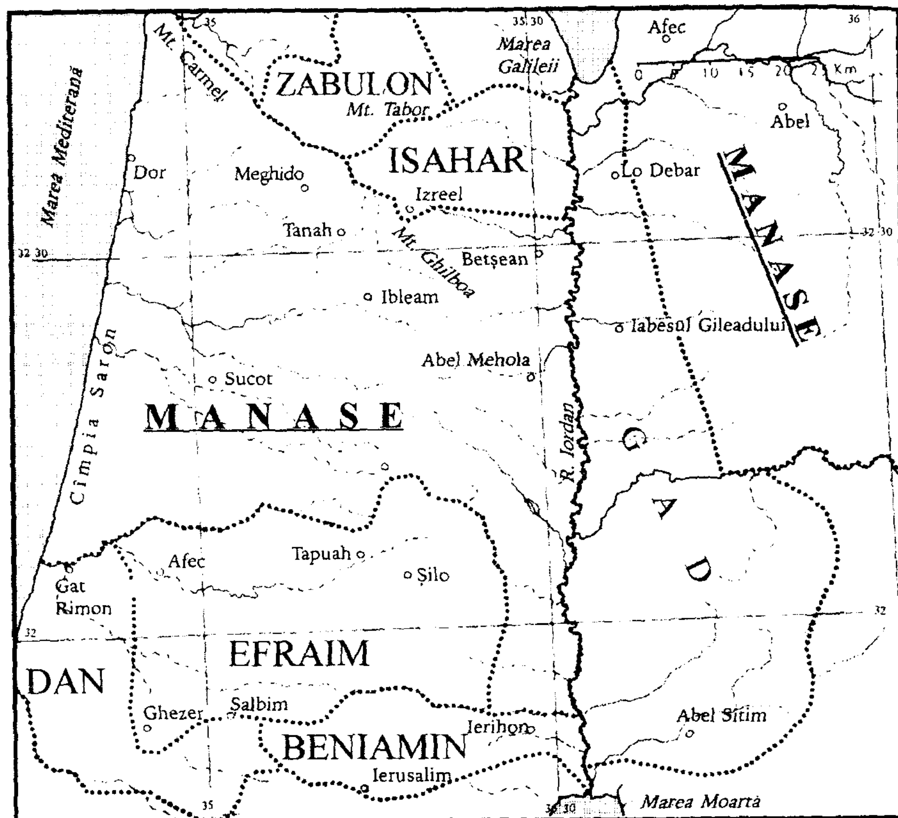
MANAEN. Forma în gr. a numelui ebr. Menahem („mîngîietor“). Crescut (ca și frate adoptiv) cu Irod Antipa, viața lui Manaen a luat o întorsătură foarte diferită față de cea a guvernatorului, și îl găsim ca fiind unul dintre liderii creștini din Antiohia, împreună cu Pavel și cu Barnaba (Fapt. 13:1). Posibil să fi fost înrudit cu un alt Manaen sau Menahem, un esean care, după cele relatate de Josephus (*Ant.* 15.373), a fost un prieten al lui Irod cel Mare. J.D.D.

MANAHAT, MANAHETIȚII. 1. Fiul lui Șobal, fiul lui Seir, horitul (Gen. 36:23; 1 Cron. 1:40), care a fost strămoșul unui clan care locuia în Munții Seir și care îi purta numele. Mai tîrziu acest clan a fost asimilat de Edom.

2. Numele unei cetăți unde au fost duși în captivitate niște beniamiți (1 Cron. 8:6) și care pare să fi fost așezată în vecinătatea Betleemului (după *GTT*, p. 155). *ISBE* și Grollenberg sugerează că această cetate ar trebui identificată cu Manocho, un oraș în ținuturile deluroase ale Iudeii, care este menționată în Iosua 15:59, LXX, care la rîndul ei ar trebui probabil identificată cu Malîha din zilele noastre, la SV de Ierusalim. Manahat mai poate fi așezarea Nohah din Jud. 20:43, căci ambele nume înseamnă „loc de odihnă“. Scrisoarea Amarna 292 (*ANET*, p. 489) menționează o așezare numită Manhatu în apropiere de Ghezer, care se referă probabil la același loc.

Manahetiții, locuitorii Manahatului, sînt menționați în 1 Cron. 2:52, 54. Ei erau descendenții lui Caleb. Jumătate din ei erau descendenții lui Șobal și jumătate descendenții lui Salma. (* SALMON).

J.D.D.



Harta prezentînd ţinuturile alocate seminţiei lui Manase.

MANASE („care face să uite"). **1.** Cel mai mare fiu al lui Iosif, născut în Egipt dintr-o mamă egipteancă pe nume Asnat, fiica lui Poti-Fera, preotul lui On (Gen. 41:51). Israel i-a acceptat pe Manase şi pe Efraim ca avînd drepturi egale cu Ruben şi Simeon, dar Manase şi-a pierdut dreptul de *întîi născut (b*ᵉ*kôr),* în avantajul fratelui său mai tînăr Efraim (Gen. 48:5, 14). O paralelă interesantă poate fi găsită într-o perioadă precedentă în literatura ugaritică, *Keret Legend* (Tab. 128, 3, 15), „Pe cel mai tînăr dintre ei îl voi face *cel dintîi născut (abrkn).*

2. Seminţia lui Manase se trăgea din şapte familii: una din Machir, iar celelalte şase din Galaad. Ei au ocupat ţara de ambele părţi ale Iordanului; partea de la E le-a fost dată de Moise, iar partea de V de Iosua (Ios. 22:7). După trecerea Iordanului şi aşezarea poporului în ţara promisă, Iosua a permis unei jumătăţi din seminţia lui Manase, împreună cu Ruben şi Gad, să se întoarcă pe teritoriile pe care le-au cucerit de la Sihon, împăratul Hesbonului şi de la Og, împăratul Basanului (Num. 32:33). Partea de E a jumătăţii seminţiei lui Manase acoperea partea Galaadului şi tot Basanul (Deut. 3:13). Jumătăţii de V a seminţiei i s-a dat un pămînt bun la N de Efraim şi la S de Zebulon şi de Isahar (Ios. 17:1-12). Această parte de V a fost împărţită în zece părţi: cinci au fost date familiilor cu descendenţi de parte bărbătească şi cinci părţi celei de-a şasea familii din seminţia lui Manase, adică urmaşilor lui Hefer, tuturor femeilor şi fiicelor lui Ţelofhad (Ios. 17:3). Partea de V a lui Manase a inclus o salbă de fortăreţe canaanite şi de cetăţi puternice, printre care au fost * Meghido, * Taanac, * Ibleam şi * Betşan. Ei nu au reuşit să cucerească aceste cetăţi, ci le-a obligat în cele din urmă să plătească tribut. Cu toate că partea alocată lui Manase şi Efraim, seminţiei lui Iosif, a fost întinsă, ei s-au plîns lui Iosua cerîndu-i mai mult pămînt. Ca răspuns, el i-a sfătuit să se dovedească vrednici curăţind suprafeţele împădurite care nu au fost cerute de nimeni (Ios. 17:14-18). Golan, o cetate a Basanului, la E de Manase, a fost una din cele şase * cetăţi de refugiu (Ios. 20:8; 21:27; 1 Cron. 6:71).

Seminţia a fost renumită pentru vitejia ei; printre eroii ei se numără Ghedeon în partea de V (Jud. 6:15) şi Iefta în partea de E (Jud. 11:1). Nişte oameni din seminţia lui Manase s-au unit cu David la Ţiclag (1 Cron. 12:19-20) şi de asemenea l-au sprijinit la Hebron ca să ajungă pe tron (v. 31). Manasiţii au fost printre cei care au fost deportaţi în Asiria de către Tilgatpalassar (1 Cron. 5:18-26).

S-au găsit dificultăți în genealogiile seminției lui Manase, așa cum sînt acestea date în Num. 26:28-34; Ios. 17:1-3; 1 Cron. 2:21-23; 7:14-19 (vezi *HDB*, „Manase"). Dar se acceptă ideea unei corupții în textul din 1 Cron. 7:14-15, atunci armonia poate fi restaurată. Este posibil ca termenii „Hupim și Șupim" să fi fost introduși în mod eronat din v. 12 în v. 15 și este posibil ca termenul „Asriel" să reprezinte o greșeală strecurată în timpul copierii.

O comparație a textului în ebr. a acestor versete cu LXX, Peșita siriană și Vulgata indică posibilitatea ca textul original să fi avut următoarele cuvinte: „Fiul lui Manase (Asriel)... a cărui țiitoare siriană... l-a născut pe Machir tatăl lui Galaad și Machir și-a luat o nevastă... și numele sorei lui Maaca și numele...Țelofhad; și Țelofhad a avut fete... În afară de aceste versete, genealogiile se potrivesc unele cu celelalte.

3. Fiul lui Ezechia și al lui Hefțiba. A început să domnească la Ierusalim la vîrsta de 12 ani și a domnit 55 de ani (2 Împ. 21:1; 2 Cron. 33:1); probabil conducînd împreună cu tatăl său între 696-686 î.d.Cr. și singur între anii 686 și 642 î.d.Cr. (E.R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1951, p. 154 ș.urm.). Timpul cît a domnit a fost, în ce privește religia, o perioadă de regres, cauzat de spaima care le-a inspirat-o Asiria și de fascinația pe care au avut-o pentru cultele păgîne ale acesteia. Această fascinație a rezultat într-un sincretism (o combinație între slujirea lui Dumnezeu și slujirea lui Baal). Baalismul era un cult al Astarteelor, în care se practica închinarea pe „înălțimi", închinarea la aștri însoțită de spiritism și ghicire. Lunga lui domnie a fost sîngeroasă și reacționară, și notorie pentru introducerea altarelor ilegale în curțile Templului și pentru faptul că „și-a trecut fiii prin foc", în valea fiului lui Hinom.

Numele „Manase, regele lui Iuda" apare pe Prisma lui Esarhaddon *(Me-na-si-i šar Ia-ú-di)* și pe Prisma lui Assurbanipal *(Mi-in-si-e šar Ia-ú-di)*, printre cei 22 de regi care erau tributari Asiriei (*ANET*, p. 291, 294). Cartea Cronicilor relatează despre deportarea lui Manase la Babilon, despre căința și eliberarea lui (2 Cron. 33:10-13). Ca episod paralel cu acesta menționăm prinderea și apoi eliberarea lui Neco I, regele Egiptului, de către Assurbanipal (Rassam Cylinder, *ANET*, p. 295). Întrucît în timpul domniei lui Manase a avut loc o revoltă împotriva Asiriei, cu scopul de a-l sprijini pe Șamaș-șum-ukin, vice-rege al Babilonului, este posibil ca și Manase să fi fost implicat în această revoltă (*ANET*, p. 298). Reforma lui pare să fi fost superficială și a fost suprimată în timpul domniei fiului său.

R.J.A.S.

MANĂ. O substanță care a constituit hrana de bază a israeliților în timpul pribegiei de 40 de ani prin pustie (Exod. 16:35). Cînd Israel a murmurat în pustia Sinai că nu are hrană, Dumnezeu le-a dat „pîine din cer" (Exod. 16:4; Ps. 78:23-24), și nu a încetat să le-o dea, în ciuda murmurelor lor (Num. 11:6; vezi Neem. 9:20), pînă cînd nu au intrat în Canaan și au mîncat din roadele acelei țări (Ios. 5:12). Israeliții trebuiau să adune fiecare cîte un omer (o unitate de măsură egală cu 2.2l n.tr.) timp de cinci zile, iar a șasea zi o cantitate dublă, pentru a avea și în ziua Sabatului, căci în ziua Sabatului mana nu mai cădea. De obicei mana nu se păstra pînă a doua zi, făcea viermi și primea un miros greu; însă mana care trebuia păstrată pentru ziua Sabatului nu se altera, deoarece trebuia fiartă sau coaptă dinainte (Exod. 16:4-5; 16-30). În fiecare dimineață după ce dispărea roua, pe pămînt se găsea ceva rotund ca și bruma, alburiu, ca și sămînța de coriandru sau ca niște bobițe de beldium, cu un gust ca și mierea; putea fi măcinată și folosită la gătit sau coaptă. Poporul a spus: „Ce *(man)* este aceasta?" și au numit-o mană *(man)*. Acestea sînt informațiile pe care le avem în Exod. 16:14-15, 31; Num. 11:7-9). La porunca lui Dumnezeu, a fost păstrat un omer de mană de către Aaron, ca o mărturie pentru generațiile viitoare (Exod. 16:33-34; Evr. 9:14).

Mulți au făcut tot felul de speculații în ce privește natura exactă a acestei mane, și se cunosc mai multe apariții parțial similare în acest sens a acestei mane. Pînă în vremea noastră în Sinai, există anumite insecte care într-o anumită perioadă a anului, mai precis cîteva săptămîni în luna iunie, produc excreții în formă de miere extraflorală pe ramurile de tamarisc. Noaptea, aceste bobițe cad de pe ramuri pe sol, pînă cînd căldura soarelui atrage furnicile care le adună. Bobițele sînt mici, lipicioase, ușor colorate și dulci ca zahărul, asemănîndu-se uimitor de mult cu descrierile care le găsim în Exod. 16 și Num. 11. Alte insecte care produc această miere extraflorală sînt cunoscute în Sinai și în multe alte părți, de exemplu anumiți greieri. Totuși, produsele acestor insecte nu se potrivesc în toate caracteristicile cu descrierea biblică. Cu privire la acestea, vezi F.S. Bodenheimer, *BA* 10, 1947, p. 1-6; pentru o fotografie care prezintă o ramură de tamarisc cu aceste bobițe, vezi W. Keller, *The Bible as History*, 1956, planșa de la paginile 112 și 113. În partea de S a Algeriei, în 1932 și de asemenea cu aprox 70 de ani înainte de acest an, în urma unei stări atmosferice neobișnuite, „au apărut precipitații cu o substanță făinoasă albuirie, fără miros și fără gust, care a acoperit corturile și vegetația în fiecare dimineață" (A. Rendle *Short, Modern Discovery and the Bible*[3], 1952, p. 152). Tot în 1932, o substanță albă ca mana a acoperit într-o dimineață o suprafață de 640 x 18 m pe o fermă în Natal, și a fost mîncată de către băștinași (H.S. Gehman în *WDB*, p. 375a). Nici unul din aceste fenomene nu a satisfăcut datele biblice, și de aceea furnizarea manei rămîne pînă la urmă de domeniul miracolului, în special în ceea ce privește continuitatea cantitatea și periodicitatea de șase zile în care era furnizată. Exemplele paralele citate mai sus pot indica, totuși, natura bazei fizice pe care a folosit-o Dumnezeu ca să furnizeze această hrană.

Mana a fost folosită de Dumnezeu atît ca o lecție spirituală cît și ca un mijloc de subzistență. Lui Israel i s-a spus că atunci cînd ducea lipsă de altă hrană („te-am lăsat să suferi de foame"), Dumnezeu prin trimiterea manei l-a învățat că "omul nu trăiește numai cu pîine, ci cu orice lucru care iese din gura Domnului" (Deut. 8:3, vezi v. 16). Dumnezeu le-a dat mana șase zile și le-a reținut-o în cea de-a șaptea zi ca să-i învețe ascultarea, dar i-a găsit vinovați de neascultare (Exod. 16:9, vezi v. 20, 25-30). Isus Cristos folosește mana, „pîinea din cer" pe care o dă Dumnezeu, ca un simbol care vorbește despre El, adevărata Pîine a vieții, și pune în contrast simbolul cu substanța reală: „părinții voștri au mîncat mana în pustie și au murit" (Ioan 6:49), dar a putut să spună: „Eu sînt Pîinea vieții... care s-a pogorît din cer. Dacă mănîncă cineva din pîinea aceasta, va trăi în veac" (Ioan 6:35, 51, și vezi v. 26-59 *passim*). Viața veșnică a fost pusă

la dispoziția omului prin meritul morții lui Cristos (v. 51). În Apocalipsa 2:17, „mana ascunsă" reprezintă subzistența spirituală împărtășită de către Duhul lui Cristos.

K.A.K.

MANOAH. Tatăl lui Samson. Numele este identic în ce privește forma cu cuvîntul care înseamnă „loc de odihnă, stare de odihnă", care provine din rădăcina *nwh*, „a se odihni" *(BDB)*, și cu Wâdi el-Munâh, care de la Tibneh (= Timna) intră în Wâdi Șarâr. Manoah a fost un danit din Țorea *(șo'rā)* (Jud. 13:2) și este posibil ca un nume să derive din celălalt. O legătură cu Manahatiții din 1 Cron. 2:54 pare mai puțin plauzibilă. Aceștia au format un clan al calebiților în Iuda (1 Cron. 2:50 ș.urm.) și este posibil să fi fost printre oamenii lui Iuda care au trăit în Țorea în perioada post-exilică (Neem. 11:29). Pentru o discuție asupra acestor coincidențe, vezi C.F. Burney, *Book of Judges*, 1920, p. 341. Manoah este cunoscut în primul rînd pentru că a primit din partea unui înger vestea privitoare la nașterea lui Samson. El pare să fi fost un om rugativ și temător de Dumnezeu. A încercat să-l convingă pe Samson să nu se căsătorească cu o femeie care nu era din Israel (Jud. 14:3). A murit înaintea fiului său (Jud. 16:31).

A.G.

MAON, MAONIȚII. 1. Descendenții lui Caleb din seminția lui Iuda. Maon a fost fiul lui Șamai și tatăl locuitorilor din Bet-Țur (1 Cron. 2:45). După lista din Ios. 15:55, orașul Maon se află în Iuda. În această zonă s-a ascuns David și oamenii lui cînd au fugit de Saul (1 Sam. 23:24-25) și tot acolo a locuit și brutalul Nabal (1 Sam. 25:2). Maoniții sînt menționați în listele oficiale ale celor care s-au întors din exil (Ezra 2:50, VA „Mehunim", VSR „Meunim"; Neem. 7:52, „Meunim"). Khirbet-el-Maîn, la 14 km S de Hebron și la 65 km V de Gaza este situat pe locul străvechii așezări. Aici au fost descoperite rămășițele unor vase care datează de pe la începutul epocii fierului, precum și ruinele unei importante sinagogi cu mozaicuri datînd dintr-o perioadă mai tîrzie, și anume din sec.IV-VI d.Cr. Orașul este înconjurat de pășuni, probabil ceea ce se numea „pustia Maon", unde a căutat David refugiu cînd fugea de Saul (1 Sam. 23:24-25) și undea fost salvat datorită unui atac al filistenilor (1 Sam. 23:27 ș.urm.).

2. Un popor ostil în Transiordania, care s-a aliat cu Amalec și cu Sidoniții, ca să-l asuprească pe Israel (Jud. 10:12); un popor de păstori atacat de Ezechia (VSR, „Meunim", 1 Cron. 4:41) și de Ozia (2 Cron. 26:7). Legătura lor cu moabiții și cu amoniții (2 Cron. 20:1) ne sugerează că *Ma'ān*, la SE de Petra a fost reședința lor.

J.A.T.

MARA. (În ebr. *mārâ*, „amar"). Acesta a fost prima tabără a Israeliților după trecerea Mării Roșii, care a purtat un nume. Locul a fost numit Mara pentru că acolo nu s-au găsit decît ape amare (Exod 15:23; Num. 33:8-9), și este posibil ca acest lucru să se fi datorat și comparării acestor ape cu apele dulci ale Nilului cu care era obișnuitpoporul. Presupunînd în mod plauzibil că ruta lor ducea spre munții din partea de S a peninsulei Sinai, deseori Mara este indentificată cu orașul modern Ain Hawarah, la cca. 75 de km SSE de Suez. Oricum, H.H. Rowley (*From Joseph to Joshua*, 1950, p. 104) și J. Gray (*VT* 4, 1954, p. 149 ș.urm.) au identificat Mara cu * Cadeș, punct de vedere respins de *GTT*, p. 252, n. 218; B. Rothenberg și Y. Aharoni, *God's Wilderness*, 1961, p. 11, 93 ș.urm., 142 ș.urm., prezintă ambele puncte de vedere. (* PUSTIA EXODULUI).

BIBLIOGRAFIE. B.S. Childs, *Exodus*, 1974, p. 265-270.

J.D.D.
G.I.D.

MARANATA. O formulă aramaică, folosită în 1 Cor. 16:22 în forma ei transliterată, fără să i se dea nici o explicație. În *Didache* (10:6), această formulă apare ca o parte a liturghiei euharistice. Probabil că expresia ar trebui înțeleasă ca fiind *māranā tā*, „Vino, Domnul nostru!" (vezi G.H. Dalman, *Grammatik des judisch-palastinisch Aramaisch*, p. 120, n. 2; 297, n. 2; de asemenea *Jesus-Jeshua*, 1929, p. 13, despre hotărîrea asupra expresiei maranâ etâ care are același înțeles). Așteptarea și dorința nespusă exprimate în această rugăciune din perioada Bisericii primare pot fi văzute în 1 Cor. 16:22 (vezi contextul din *Didache*). și în Apoc. 22:20. Faptul că expresia apare în 1 Cor. 16:22 este un rezultat al ideii de judecată care este conținută în v. 21, strîns legată la rîndul ei de ideea celei de a doua veniri (vezi manuscrisul Latin Vechi *g* și versiunea etiopeană, care traduc *maranata* cu „la venirea Domnului").

În manuscrisele grecești unde avem accentele și semnele de punctuație arătate, deseori expresia apare ca și cum ar reprezenta *maran 'atā*, „Domnul nostru a venit". Această formulare pare mai puțin probabilă, avînd în vedere legătura care există în context între expresia respectivă și ideea de euharist și de judecată, cu excepția cazului în care ea se referă la prezența Domnului în Euharist.

BIBLIOGRAFIE. T. Zahn, *INT*, 1909,1, p. 303-305; K.G. Kuhn, *TDNT* 4, p. 466-472; W. Mundle, C. Brown, *NIDNTT* 2, p. 895-898; C.F.D. Moule, „A Reconsideration of the Context of Maranatha", *NTS* 6, 1959, 1960, p. 307 ș.urm.; Arndt, s.v.

J.N.B.

MARCU, EVANGHELIA DUPĂ.

I. Schița conținutului

a. Prolog (1:1-13)

Lucrarea lui Ioan (1:1-8); botezul și ispitirea lui Isus (1:9-13).

b. *Lucrarea de început a lui Isus în Galileea* (1:16 - 6:44)

Împărăția lui Dumnezeu în Galileea (1:14-45); începutul conflictului (2:1;3:6); adîncirea conflictului (3:7-35); pildele cu Împărăția (4:1-34); Isus, făcînd abstracție de sinagogă, se prezintă pe Sine lui Israel (4:35; 6:44).

c. *Lucrarea de mai tîrziu în Galileea* (6:45 - 9:50)

Înlăturînd barierele, Isus se prezintă Neamurilor (6:45; 8:10); El refuză să dea un semn fariseilor, iar cînd ucenicilor li se dă un semn, aceștia nu reușesc să-l

vadă (8:11-26); destăinuirea și schimbarea la față (8:27 - 9:10); prezicerea suferințelor Sale (9:11-50).

d. Drumul spre Ierusalim (10:1-52)
Dezbaterea unor probleme importante în Perea (10:1-34); testul dorinței de mărire (10:35-45); vindecarea lui Bartimeu (10:46- 52).

e. Lucrarea lui Isus în Ierusalim (11:1; 13:37)
Intrarea în Ierusalim (11:1-14); curățirea Templului (11:15-19); sfaturi și dezbaterea unor probleme (11:20; 12:44); cuvîntarea de pe Muntele Măslinilor (13:1-37).

f. Patimile și învierea (14:1 - 16:8)
Cina cea de taină (14:1-25); Chinul cumplit din Ghetsimani (14:26-42); prinderea lui Isus (14:43-52); Isus înaintea Sinedriului (14:53- 72); Isus înaintea lui Pilat (15:1-15); răstignirea (15:16-41); îngroparea și învierea (15:42; 16:8).

(Pasajul 16:9-20 este o adăugire ulterioară la această evanghelie.)

Evanghelia după Marcu tratează, așadar, se ocupă de propovăduirea apostolică din perioada primară, începînd cu Ioan Botezătorul și încheindu-se cu învierea (vezi Faptele 10:36-43; 13:24-37). Acei cercetători ai Bibliei care susțin că original Marcu s-a încheiat la 13:37, cel puțin la „prima ediție" a evangheliei (de exemplu, E. Trocme), spun că versete ca 9:9 presupun mărturia învierii, așa că oricum, sfera evenimentelor tratate în evanghelie rămîne aceeași.

II. Autorul
Această relatare despre lucrarea Domnului nostru, cea mai scurtă și mai simplă dintre toate evangheliile, așa cum susține tradiția, a fost compilată de către Ioan Marcu din Ierusalim, a fost în diverse ocazii un însoțitor mai tînăr al lui Pavel, al lui Barnaba și al lui Petru, (*MARCU, (IOAN)). Alte opinii din vremea noastră, susțin că evanghelia ar fi fost scrisă de Filip evanghelistul.

a. Mărturia lui Papias
Cea mai timpurie afirmație cu privire la originea acestei evanghelii este făcută de Papias (păstrată în opera lui Eusebius, EH 3, 39): „Marcu, care a fost un comentator al lui Petru, a redat în scris tot ceea ce și-a amintit, atît faptele cît și cuvintele lui Cristos, dar nu în ordinea desfășurării lor. Căci el nici nu L-a auzit pe Domnul și nici nu L-a însoțit; ci mai tîrziu, după cum am spus, el l-a însoțit pe Petru, care a modificat relatările lui după cum era necesar, dar nu în sensul că el ar fi compilat cuvintele Domnului. Așadar, Marcu nu a făcut nici o greșeală cînd a așternut în scris lucruri de felul acesta, în ordinea în care și le-a amintit; căci pe el l-a preocupat un singur lucru - să nu-i scape nimic din ce a auzit și să nu includă nici o afirmație falsă printre lucrurile pe care le scria".

Informațiile pe care le avem de la Papias (cca 140 d.Cr.) sînt amplificate după o generație, în prologul anti-marcionit care s-a scris la Evanghelia după Marcu și în scrierile lui Irenaeus. Prologul anti-marcionit, din care a supraviețuit numai o parte, spune că Marcu „a fost numit „cel cu degete butucănoase" (*kolobodaktylos*) fiindcă degetele lui erau scurte, *disproporționate* față de celelalte părți ale trupului; el a fost comentatorul lui Petru, și după moartea lui Petru, el s-a apucat să-și scrie evanghelia, undeva în Italia". Irenaeus (*Adv. Haer.* 3.1.1), după ce afirmă că Marcu a scris evanghelia „cînd Petru și Pavel predicau Evanghelia la Roma și au întemeiat acolo biserica", adaugă că „după moartea lor *(exodos)* Marcu, ucenicul lui Petru, ne-a transmis în scris conținutul propovăduirii lui Petru". Aceste două surse - ambele demne de încredere - ne sugerează că Evanghelia după Marcu a fost scrisă la scurt timp după moartea lui Petru, deși Părinții Bisericii de mai tîrziu pretind, poate tendențios, că ea a fost scrisă în timpul vieții lui Petru.

b. Influența lui Petru
Evanghelia după Marcu a fost numită uneori în termeni mai populari *Evanghelia lui Petru* (*a se face* distincție între aceasta și lucrările eretice de mai tîrziu care au purtat același titlu sau titluri similare), nu numai datorită mărturiei acestor scriitori din secolul al II-lea ci și datorită faptului că și în cazul în care scrisul este al lui Marcu, tonul vocii este al lui Petru, judecînd după natura incidentelor, alegerea subiectelor și maniera în care le tratează. Totuși, este corect să afirmăm că se pot găsi și alte explicații pentru toate acestea de mai sus (vezi Nineham și Trocme), dacă le luăm individual: negreșit, dovezile cumulate pe care le avem pentru punctul de vedere prezentat mai sus sînt foarte convingătoare. Astfel, s-ar putea foarte bine să nu fie numai o tradiție goală faptul că această evanghelie este relatarea scrisă a propovăduirii lui Petru, transmisă inițial celor convertiți de curînd din Roma sau din Răsăritul grecizat, și că a fost scrisă cînd sursa ei orală (adică Petru, n.tr) a murit, sau cînd moartea părea iminentă pentru cel care a scris-o. Aceasta ar fixa o dată pentru scrierea evangheliei undeva în cea de-a doua jumătate a primului secol, poate între data morții lui Petru în anul 65 d.Cr. și căderea Ierusalimului în anul 70 d.Cr., dacă al 13-lea capitol a fost scris înainte de căderea Ierusalimului, așa cum a fost după toate probabilitățile (spre deosebire de pasajele paralele din Matei și Luca). În orice caz, dacă vom considera că această evanghelie a fost folosită de Matei și Luca, cu greu am putea plasa data scrierii ei mai tîrziu de anul 75 d.Cr.

Alții au găsit de cuviință să o descrie ca o evanghelie scrisă pentru romani (dacă a avut în spatele ei influența puternicei biserici din Roma, atunci rapida și aparenta ei acceptare universală ar fi imediat explicabilă), sau ca o evanghelie pentru Neamuri; dar în cazul primei opinii exprimată mai sus, este posibil ca susținătorii acestei teorii să fi fost influențați mai mult de numele latin purtat de Marcu, pe lîngă numele său evreiesc Ioan, și de locul tradițional de origine al evangheliei, decît de o examinare atentă a conținutului cărții. Însă din toate punctele de vedere, Evanghelia după Luca are mai multe motive să fie numită o evanghelie a Neamurilor; și, cu toate că Petru a fost folosit la început pentru convertirea unora dintre Neamuri cum a fost Corneliu (Fapte. 15:7), totuși el a fost universal recunoscut în Biserica primară ca un apostol al celor tăiați împrejur (Gal. 2:8), nu ca un apostol al Neamurilor, așa cum a fost Pavel. Astfel, se înțelege de la sine că nu este deloc plauzibil ca forma învățăturii lui Petru să fi fost inițial concepută și *adaptată pentru cei dintre Neamuri. În orice caz,* cercetătorii Bibliei din zilele noastre ne sugerează tot mai mult că toate evangheliile au o un caracter profund iudaic, deși este adevărat că Marcu se străduiește

să explice cuvinte și obiceiuri iudaice, ca și cum s-ar adresa unui public neevreu elenizat.

III. Legătura cu Matei și Luca

Timp de mai bine de un secol, de la Lachmann încoace, problema dependenței literare dintre Evanghelia după Marcu și celelalte evanghelii a atras atenția cercetătorilor Bibliei din Occident. Spre deosebire de Evanghelia după Ioan, care din multe puncte de vedere stă detașată, este clar că există o legătură strînsă între celelalte trei evanghelii. În mod obișnuit acestea sînt numite evanghelii sinoptice deoarece, luate împreună, ele prezintă un tablou foarte similar în ceea ce privește lucrarea și învățăturile lui Cristos. Critica izvoarelor este știința care face investigații asupra unei presupuse dependențe literare directe a unei evanghelii de o altă evanghelie, sau a ambelor evanghelii, în aceeași măsură, de o a treia sursă, fie ea reală sau ipotetică.

a. Prioritatea Evangheliei după Marcu

Cei mai mulți cercetători protestanți ai Bibliei din ultima vreme, împărtășind punctul de vedere al lui Lachmann, au susținut cu fermitate prioritatea Evangheliei după Marcu, considerat-o cea mai veche dintre cele trei evanghelii sinoptice, dacă nu în forma ei prezentă, cel puțin într-o formă pe care am putea s-o numim o ediție timpurie, care probabil a conținut numai capitolele 1-13. Într-adevăr, mulți cercetători din zilele noastre consideră că Marcu a fost cel care a creat evanghelia ca gen literar, o formă literară care mai tîrziu a devenit foarte populară (Luca 1:1-3), prin combinarea de către el a diferitelor discursuri și minuni ale lui Isus care nu erau legate unele de celelalte, punîndu-le într-un cadru pe care el singur și l-a creat.

Măsura în care acest cadru se caracterizează printr-o aranjare cronologică și printr-o structură teologică este un subiect disputat: iar astăzi, unii cercetători susțin că și acest cadru a fost în mod tradițional prezent în Biserică. Dacă acest lucru este adevărat, atunci înseamnă că Marcu stă atît la baza Evangheliei după Matei cît și a Evangheliei după Luca, fiind sursa lor principală. O a doua presupusă sursă timpurie scrisă a fost o colecție de materiale care nu sînt conținute în Marcu dar pot fi găsite atît în Matei cît și în Luca; după ce această sursă, a fost izolată ea a fost notată cu simbolul „Q" care este inițiala cuvîntului germ. Quelle adică „sursă". Evanghelia după Marcu și sursa Q, deci, au fost primele exemplare de evanghelii, ca gen literar, cu toate că este un fapt recunoscut că și Matei și Luca au fiecare materialul lor specific, materiale pentru identificarea cărora s-a adoptat ca simbol o literă adecvată. În contextul acestui sistem, s-a considerat că Marcu și-a scris evanghelia în anii care au precedat imediat căderea Ierusalimului din anul 70 d.Cr., fiind astfel prima evanghelie scrisă; astfel, unele din particularitățile ei au fost explicate prin această prismă, ca datorîndu-se caracterului „primitiv" al cărții. Pericolul a fost că, dacă Matei și Luca păreau să difere de Marcu, putea să se afirme că ei sînt și mai puțin credibili, întrucît și-au alterat sursa pentru anumite scopuri pe care le urmăreau. Devine însă din ce în ce mai clar că și Marcu și-a selectat materialul dintr-o sursă cu mult mai vastă decît ar arăta conținutul evangheliei sale (vezi Ioan 21:25) și l-a aranjat ca să se potrivească scopului său teologic (chiar dacă acesta a fost al întregii biserici), așa că aceste obiecții sînt nejustificate. În ce privește istoricitatea materialului pe care l-au folosit, toți evangheliștii împărtășesc aceeași soartă: ori rămîn toți în picioare, ori cad toți.

b. Prioritatea Evangheliei după Matei

O perioadă destul de îndelungată, erudiții romano-catolici nu au subscris la punctul de vedere prezentat mai sus, cu toate că situația din zilele noastre este foarte diferită; pentru ei era un articol de credință să creadă în prioritatea lui Matei, și și-au susținut punctul de vedere cu multă iscusință, deși trebuie să spunem că în afara cercurilor lor au făcut-o fără prea multă putere de convingere. Cel puțin au putut argumenta că Biserica primară a crezut în prioritatea lui Matei - altfel cum se explică, întreabă ei, că Biserica primară a așezat Evanghelia după Marcu pe locul doi în canon, după Matei? Dar principiul aranjării cărților în diferite diviziuni ale NT este încă prea puțin înțeles pentru a ne justifica să considerăm valabil un astfel de argument psyhologic.

Punctul lor de vedere, dacă este adevărat, ar acorda Evangheliei după Marcu o importanță secundară în ce privește autoritatea ei, și ar încerca să trateze cuvintele ei ca purtînd în ele o greutate mai mică decît cele ale lui Matei. După toate calculele însă, lucrurile nu stau tocmai așa: de exemplu, putem vedea motivele pe care le-ar fi putut avea Matei de a-l șlefui sau de a atenua tonul lui Marcu, dar nu putem găsi nici o explicație pentru procesul invers. Bătălia s-a dezlănțuit; simbolurile matematice s-au înmulțit și, în cele din urmă, înmulțirea surselor literare însușite au dus la fragmentare. În loc de evanghelii au existat suluri de documente, iar cercetătorii biblici s-au găsit înămoliți în mlaștina agnosticismului literar. A existat vreo portiță de ieșire? Ca și în cazul cercetărilor în VT întreprinse în zilele noastre, ipoteza literară s-a prăbușit sub propria ei greutate.

c. Critica formei

Între timp, a apărut din paralel o nouă forță, care în sine avea să anihileze întreaga bătălie și să o facă lipsită de sens. Aceasta a fost critica formei, inițiată în jurul anului 1920 de M. Dibelius, care a fost urmat îndeaproape de R. Bultmann. Această metodă poate fi descrisă ca o abandonare a studiului întregului în favoarea studiului unei părți, și la început, a fost o metodă pur descriptivă și clasificatoare.

Diferite incidente și cuvîntări despre care relatează Marcu (numite de obicei „pericopee", de la cuvîntul grecesc pentru „paragraf") au fost acum examinate și clasificate după natură și conținut. Pînă aici totul pare să fie în regulă. Această clasificare a fost făcută dintr-un nou unghi, a avut meritul de a aduce prospețime și a produs anumite rezultate pozitive și valoroase. Dar următoarea treaptă a fost aceea de a analiza acele circumstanțe ipotetice și nevoi religioase practice ale comunității, care au dus la păstrarea fiecărei cuvîntări în parte. Este periculos însă să faci exegeză pe baza unei reconstruiri ipotetice. Pentru unii critici mai radicali, acest lucru a însemnat că relatarea a fost ori creată ori modelată de nevoile Bisericii care era la începuturile ei; alți cercetători ai Scripturilor mai puțin radicali spun simplu că relatările au fost selectate și povestite ținînd cont de aceste nevoi.

Astfel, ceea ce a început ca o mișcare pur neutră s-a terminat pronunțîndu-se asupra istoricității textului Scripturii. Într-un anumit sens, o afirmație de genul acestei din urmă fraze ar fi nesemnificativă pentru unul care aderă la această școală de gîndire,

căci ipotezele documentare au fost abandonate în favoarea tradiției orale, exact cum s-a întîmplat în cazul studiilor contemporane ale VT. Este discutabil, însă, dacă există în cele din urmă o diferență între considerarea unui anumit volum de materiale ca fiind un document scris sau considerarea lui ca fiind un complex al tradiției orale, în special atunci cînd se ține seama de caracterul fix al tradiției orale din cercul rabinic al primului secol d.Cr.

Negreșit, acest accent pus pe critica formei și pe tradiția orală, în loc să rezolve marea parte a vechilor probleme, le-a depășit. Mai mult decît atît, a făcut imposibilă soluționarea problemei care privește data scrierii Evangheliei după Marcu, dacă nu și lipsită de orice semnificație. Cercetătorul poate încerca să dateze compilarea tradiției în forma ei literară actuală, dar originile Evangheliei după Marcu aparțin unei perioade mult mai timpurii, aparțin tradiției orale a generației care a trăit în perioada răstignirii și a învierii. Desigur, lucrul acesta își are părțile lui bune, în sensul că cititorul este confruntat direct cu amintirile celor care au fost ei înșiși martori oculari ai evenimentelor respective (Luca 1:2). Munca de cercetare efectuată în sensul acesta a fost constructivă și detaliată și a dat rezultate valoroase. În particular, se pare că multe dintre tradițiile folosite de Marcu au fost mai curînd „tradiții ale Bisericii" decît „tradiții individuale": relatările erau deja vechi la vremea cînd le-a folosit el și reprezentau mărturia unei biserícii (poate a Bisericii din Roma) despre Cristos.

d. Istoria tradiției
Un studiu și mai recent este încercarea de a descoperi mijloacele prin care tradiția orală a ajuns în forma ei prezentă; și aceasta se face printr-o cercetare și mai profundă, în istoria preliterară a textului. Prin natura ei, acest studiu este și mai ipotetic. Putem spune ce a devenit în Matei și Luca o anumită cuvîntare sau incident care aparține relatării lui Marcu și putem sugera și motivele acestor modificări; dar în prezent nu avem nici o modalitate de a cerceta dincolo de textul lui Marcu, decît dacă ne pretăm la metoda ghicirii. În cele din urmă, sîntem obligați să abordăm textul pe care-l avem: singurul Cristos pe care-L cunoaștem este Cristosul evangheliilor. A spune că acesta este Cristosul credinței este un adevăr: a nega însă că El este Cristosul istoriei este o afirmație nefondată.

e. Critica redactării
O altă mișcare recentă își concentrează atenția asupra contribuției evangheliștilor înșiși (critica redactării). În cazul Evangheliei după Marcu, această metodă de studiu ne duce la o examinare a lui Marcu ca teolog. Fără îndoială că evanghelistul a fost selectiv atunci cînd a folosit materialul care i-a stat la dispoziție, dar trebuie să fim atenți să nu lăsăm impresia că el a impus asupra materialului folosit propria sa teologie.

f. Abordarea liturgică
A existat o tendință tot mai accentuată (reprezentînd poate mai degrabă spiritul vremii decît vreo nouă descoperire) de a interpreta atît Evanghelia după Marcu cît și Evanghelia după Matei ca fiind fiecare în parte o „evanghelie a bisericii" și de a considera, de exemplu, că relatările privitoare la patimile lui Isus au fost scrise avînd ca sursă de inspirație sărbătorile „săptămînii patimilor" ce erau ținute de Biserica primară. Uneori în paralel cu ideea aceasta avem și crezul că pînă și ordinea relatărilor din evanghelie ar putea să aibă de a face cu un calendar liturgic al Bisericii primare Deși acest punct de vedere, deși nu ridică obiecții, pare prea sofisticat pentru o perioadă atît de timpurie, în special în afara Ierusalimului: acest punct de vedere merge uneori în paralel cu ideea că Evanghelia după Marcu a fost scrisă de un tînăr din primul secol, care a dorit să combată anumite puncte de vedere eclesiologice și lipsite de spirit misionar din acele zile. În orice caz, Marcu nu ne lasă impresia că este un individualist strălucit, ci mai degrabă că este un membru de rînd al unei biserici, loial în ce privește reproducerea tradiției comune a acesteia, indiferent dacă aceasta a fost păstrată într-un context liturgic sau nu.

g. Descoperiri recente
Împotriva acestei tendințe care privește tradiția orală ca fiind adevărata sursă a evangheliilor și ca o reacție la ea, în ultima generație a apărut o altă tendință care consideră că documentele scrise într-o perioadă timpurie constituie de fapt sursa. Această tendință a fost facilitată de descoperirea în Egipt a mai multor papirusuri care conțin porțiuni atît din evangheliile canonice, cît și din cele necanonice. Prin faptul că provin dintr-o perioadă timpurie, acestea stabilesc data scrierii evangheliilor, în sensul modern al cuvîntului, cel tîrziu la sfîrșitul primului secol creștin. Oricît de importante ar fi fost aceste descoperiri, ele au fost umbrite de descoperirea din peșterile de lîngă Qumran, de pe teritoriul Iordaniei, din 1947 și anii următori, a unor colecții de manuscrise în ebraică, aramaică și greacă. Aceste * Manuscrise de la Marea Moartă sînt în mare măsură din perioada pre-creștină, aparținînd după cîte se pare unei comunități semi-monastice de sectariști iudei. Însăși existența acestor manuscrise dovedește că nu există mărturii apriorice împotriva existenței unor documente creștine, în greacă sau aramaică, ca surse ale evangheliilor, în special a unor colecții de „prorocii mesianice" și de „mărturisiri".

h. Influențe aramaice
Mai departe, descoperirea unor astfel de documente semitice a ridicat o problemă care era deja în discuție de o jumătate de secol și anume: care a fost limba originală a surselor evangheliilor (în cazul nostru a Evangheliei după Marcu), greacasau aramaica? În lumina criticii formei, această întrebare poate fi lipsită de semnificație: totul depinde de stadiul tradiției pe care noi o desemnăm ca sursă a evangheliei, întrucît, cu cît mergem mai înapoi în timp, cu atît mai plauzibilă pare sugestia că ele au fost scrise în aramaică, mai precis în Galileea. Și aceasta ne duce la o altă problemă, aceea de a vedea în ce măsură greaca lui Marcu este numai greaca *koinē*, *lingua franca* a zonei mediteraneene a Imperiului Roman (* LIMBA NOULUI TESTAMENT), sau a fost în realitate o „greacă tradusă". Așadar, multele semitisme din Marcu s-ar datora nu numai reminiscențelor din VT sau influenței limbii grecești „traduse" a Septuagintei, a VT grecesc, și nici structurilor de vorbire semitice păstrate în limba iudeului palestinian (cunoașterea regionalismelor de către Marcu ar putea fi cu greu explicate altfel), chiar dacă cel puțin în ultimii ani el a vorbit greaca în mod curent, ci se datorează originalelor în aramaică ce stau așternute în fața evanghelistului.

Este adevărat că pentru cercetătorii biblici care subscriu acestui punct de vedere, multe versete dificile

din Marcu au fost interpretate ca fiind rezultatele unei înțelegeri greșite sau a unei traduceri greșite a unor surseoriginale în aramaică pierdute, indiferent dacă acestea au fost scrise sau orale. Pare destul de sigur că aramaica a fost limba maternă a Domnului și a apostolilor Lui, dacă judecăm după unele cuvinte și expresii aramaice care au rămas, chiar într-o haină „grecizată" (vezi Marcu 5:41; 7:34; 15:34). În timp ce teoria lui C.C. Torrey - care considera că evangheliile au fost în întregime niște traduceri - nu s-a bucurat de o accepțiune generală printre cercetătorii Bibliei, întrucît se situa pe o poziție prea extremă și conținea prea multe argumente forțate, totuși, sînt puțini cei care neagă importanța structurii aramaice care stă la baza fiecărei evanghelii și valoarea pe care o prezintă luarea în considerare a vocabularului aramaic și a expresiilor aramaice, atunci cînd textul în greacă prezintă dificultăți. Recent problema a fost abordată cu mai multă atenție, în engleză, în special de către Matthew Black. Acest proces de traducere este sprijinit în mod tradițional în mărturiile care ne-au rămas de la Papias, păstrate în scrierile lui Eusebius; dar cînd spune că Marcu a fost „comentatorul" lui Petru, este puțin probabil că el se referă numai la simplul fapt că Marcu a tradus aramaica în care predica Petru, în greacă. Latinismele lui Marcu pot fi un argument care să sprijine ideea că evanghelia a fost scrisă la Roma: pe de altă parte, ele pot pune simplu în evidență greaca vorbită de populația de rînd din partea de răsărit a imperiului. În orice caz, aceste latinisme nu sînt la fel de importante ca semitismele sale.

IV. Caracteristici speciale

În esență, limba în care a fost scrisă Evanghelia după Marcu este cea mai directă și concisă, comparativ cu celelalte evanghelii; Evanghelia după Matei conține mult material care reflectă interesele specific evreiești, aspecte care nu pot fi găsite în Marcu, iar Luca conține subiecte de natură „medicală" sau „umană" care nu pot fi găsite în Marcu, cum ar fi cele trei pilde celebre din Luca 15. Sfîrșitul brusc al lui Marcu constitue o problemă în sine, cu toate că ar trebui probabil să fie văzut mai degrabă cao problemă textuală, nu una teologică. Diferitele alternative care ne sînt puse înainte de manuscrise ne sugerează toate că evanghelia originală s-a sfîrșit brusc în același loc, indiferent dacă acest lucru a fost un accident sau s-a planificat în felul acesta: această a doua variantăeste mai puțin împărtășită. S-ar putea că teoria de mai sus constitue o descriere negativă a naturii și a conținutului Evangheliei după Marcu.

Într-adevăr, acesta este motivul precis pentru care în zilele de glorie a criticii surselor (izvoarelor) Evanghelia după Marcu a fost considerată cea mai veche și mai primitivă dintre evanghelii, și o sursă pentru celelalte două evanghelii sinoptice. Dar ce se întîmplă cînd toate sursele de documentare dispar în egală măsură în masa haotică a tradiției orale? Observația de bază cu privire la natura și la stilul lui Marcu rămîne în picioare. Aceasta nu este numai impresia subiectivă a unora care au trăit în secolul XX; Papias din Hierapolis ne arată că problema a fost simțită tot atît de acut și în cel de-al doilea secol. Dacă Marcu a cunoscut mai multe lucruri despre Domnul, de ce nu le-a relatat? De ce omite atît de multe lucruri pe care ceilalți evangheliști le relatează? Pe de altă parte, de ce în mod obișnuit narațiunile lui sînt mai detailate și mai vii decît narațiunile paralele din celelalte evanghelii? În plus, la prima vedere Marcu pare să prezinte aspectele din viața Domnului în mod cronologic, cu alte cuvinte să facă un fel de „biografie", în sensul elenist și modern al cuvîntului (cu toate că Marcu însuși precizează că lucrarea lui este o „evanghelie", nu o „biografie", Marcu 1:1). Dar este structura lui Marcu cea a unei evanghelii? Și dacă nu, putem discerne vreun principiu după care s-a aranjat materialul? În trecut s-au făcut încercări de a corela vrînd-nevrînd cronologia celorlalte evanghelii după cronologia lui Marcu. Dar s-a ajuns la concluzia că lucrul acesta este imposibil cu toate că, în linii mari vorbind, Matei și Luca respectă același schelet de bază pe care își clădesc propriul lor material - poate datorită comodității sau poate datorită faptului că structura era deja cunoscută și general acceptată.

Poate că răspunsul trebuie căutat în folosirea atentă a noii înțelegeri cu privire la natura și importanța tradiției orale care stă la baza Evangheliei după Marcu, în forma pe care o avem noi. Căci este un lucru bine cunoscut că repetarea orală constantă duce nu la diversitate ci la uniformitate, în special cînd această repetiție este făcută de dascăli mai vîrstnici și lipsiți de imaginație, al cărui scop nu este acela de a-i distra pe catehumenii din biserică, ci de a-i instrui. Relatările nu se ramifică ci se simplifică, dacă sînt făcute cu un scop pur didactic; evenimentele sînt simplificate la maximum. Într-o astfel de tradiție, diferitele variante ale unei relatări nu pornesc de la o singură relatare originală; tendința este aceea de a asimila variantele originale, dar într-un mod cu totul inconștient.

Cercetătorii biblici n-au recunoscut întotdeauna lucrul acesta, pentru că de prea multe ori ei i-au analizat pe primii păzitori ai tradiției creștine prin prisma tradițiilor existente între naratori arabi, celți sau scandinavieni, după tiparele culturale care le erau deja cunoscute acestor cercetători. Învățătorul mai vîrstnic de Școală duminicală dintr-o biserică de la țară ar putea fi luat ca o paralelă destul de reușită, căci practicînd rugăciunea lui „improvizată" el tinde să devină în anumite situații cvasiliturgic, iar rugăciunile lui să aibă o formă fixă. Văzută în această lumină, Evanghelia după Marcu nu este cea mai primitivă și cea mai puțin dezvoltată dintre evanghelii. Cea de-a doua evanghelie nu este o înșiruire de fapte prezentate sec, căruia i s-au adăugat înflorituri de către alți scriitori, după cum le-a dictat imaginația. Dimpotrivă, Marcu este cea mai dezvoltată dintre toate evangheliile în sensul că este uzată datorită faptului că a fost atît de mult folosită, curățată de tot ceea ce nu era semnificativ, cît și în sensul că forma în care au fost fixate învățăturile din ea a rezistat la testul timpului. La urma urmelor, aceasta este tocmai ceea ce a spus Papias.

Aceasta nu ne spune nimic cu privire la data cînd a fost scrisă Evanghelia după Marcu în forma ei prezentă; doar prin observație empirică ne dăm seama că ea poartă, mai clar decît oricare altă evanghelie, caracteristicile unui manual didactic din secolul întîi, o colecție de fapte care a păstrat numai ceea ce a considerat că este semnificativ, îndepărtînd fără milă orice surplus. Spre deosebire de aceasta,Evanghelia după Luca a fost de la bun început concepută special să fie un document scris, alături de alte documente scrise (Luca 1:1-4), urmărindu-se un contrast voit

profund între conținutul ei și învățături ca cele din Marcu ce nu au nici o legătură între ele. Luca, de fapt, se pretinde o lucrare literară, ca și Faptele Apostolilor de fapt (Fapt. 1:1); Marcu nu revendică o astfel de pretenție. După toate probabilitățile, el nu a fost un om cu o educație aleasă, cum a fost Luca sau Pavel și lucrul acesta ar putea explica foarte bine unele situații în care a dat dovadă de vădită stîngăcie în Evanghelia lui. Dar nici ascultătorii lui nu au fost oameni cu o educație aleasă, și scopul lui nu era acela de a ajunge la desăvîrșire literară, ci de a comunica adevărul. Chiar și evangheliile lui Matei și Ioan par a fi aranjate cu atenție, deși aranjarea se face în fiecare caz după principii diferite; dar în ce privește conținutul lui Marcu, principiul aranjării pare să fie în mare măsură mnemonic. Întîmplările și cuvîntările sînt legate unele de celelalte prin cuvinte-cheie sau prin similaritatea subiectelor, și nu după criteriul ordinii cronologice. Acolo unde ordinea evenimentelor diferă de cea pe care o găsim în Evangheliile după Matei și Luca, această diferență poate fi uneori demonstrată prin faptul că apare un cuvînt-cheie sau un cuvînt de legătură diferit de cel pe care îl întîlnim în Matei sau Luca.

Toate acestea se potrivesc perfect cu prezentarea schematică de mai sus a originii și a naturii Evangheliei după Marcu, iar în punctele unde găsim că datele prezentate mai sus se potrivesc exact cu cele mai vechi tradiții privitoare la evanghelie, aceste aspecte fac ca tradițiile respective să fie și mai bine atestate. Căci Papias, de la care ne parvine cea mai veche mărturie, pare să îl apere pe Marcu în citatul prezentat mai sus, exact împotriva acelorași învinuiri pe care i le-ar putea aduce un savant al zilelor noastre - omiterea unor detalii semnificative și lipsa unui aranjament cronologic. Apărarea pare a consta tocmai în natura evangheliei care, spune Papias, nu este decît o prezentare permanentă a învățăturilor lui Petru, prezentate în felul acesta pentru posteritate, la vremea cînd sursa primară a acestora se stingea din viață. Ordinea cronologică atentă și catalogarea completă a faptelor nu pot fi găsite la Petru, spune Papias, pentru că acestea nu erau un obiectiv pentru el. Scopul lui a fost pur practic și instructiv. Este incorect să aduci o învinuire unui om pentru că nu a reușit să realizeze ceva ce nu și-a propus. Dacă toate lucrurile sînt așa cum le-am prezentat, Marcu este absolvit, alături de Petru, iar în ce privește multe alte particularități ale evangheliei, motivele pe care le-a avut devin dintr-o dată clare. (* EVANGHELII).

BIBLIOGRAFIE. Comentarii de A. Menzies, *The Earliest Gospel*, 1901; H.B. Swete, 1913; C.H. Turner, 1928; A.E.J. Rawlinson, 1936; V. Taylor, 1952; C.E.B. Cranfield, *CGT*, 1960; R.A. Cole, *TNTC*, 1961; D.E. Nineham, 1963; W.L. Lane, 1974; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1946; G.R. Beasley; Murray, *A Commentary on Mark Thirtheen*, 1957; N.B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, 1958; A.M. Farrer, *A Study in St. Mark*, 1951; E. Trocme, *The Formation of the Gospel Acording to Mark*, E.T. 1975; R.P. Martin, *Mark - Evangelist and Theologian*, 1972.

A.C.

MARCU (IOAN). Conform tradiției, autorul celei de-a doua evanghelii. După cîte se pare a fost iudeu, de loc din Ierusalim. Numele lui în ebr. a fost cuvîntul care apare și în VT, *yōhānān*, „Iehova și-a arătat îndurarea" (vezi 2 Împ. 25:23, etc.). Nu cunoaștem cu certitudine ce motiv a avut să adopte numele latin Marcus. Uneori familiile iudaice care fuseseră duse în captivitate în urma războiului, și care mai tîrziu erau eliberate, adoptau ca și nume de „libert" numele familiei romane ai căror sclavi fuseseră; dar se pare că lucrurile nu stau așa în cazul nostru, cu atît mai mult cu cît Marcu este un prenume, nu un nume de familie. Nu era un lucru neobișnuit pentru iudeii din primul secol să poarte pe lîngă numele lor evreiesc (religios) un nume grecesc sau roman; vezi o altă poreclă de felul acesta în Fapt. 1:23, din nou de origine latină, nu grecească. Același fenomen este obișnuit și printre iudeii de astăzi. Dacă porecla sa, *kolobodaktylos*, „degete butucănoase", este o tradiție autentică (vezi prologul anti-marcionit al Evangheliei după Marcu, care după toate mărturiile de care dispunem, datează din ultima parte a sec. al doilea), atunci această poreclă se referă ori la o particularitate fizică a autorului, ori la anumite aspecte stilistice ciudate ale evangheliei, care i-au pus în uimire pe criticii din toate timpurile. Datorită confuziei lui Marcus cu adjectivul latin *mancus*, „mutilat, schilod", s-ar putea însă să nu fie decît o adăugire ulterioară.

Scriptura ne dă cîteva informații foarte clare cu privire la familia lui, și există, de asemenea, mai multe adăugiri cu diferite grade de probabilitate. Mama lui, care se numea Maria, a fost rudă cu Barnaba (Col. 4:10), levitul bogat din Cipru, care a fost proprietar de pămînt (Fapt. 4:36) și care în zilele despre care ne relatează primele capitole din Faptele locuia în Ierusalim, indiferent care era țara de unde provenea. Maria pare să fi fost o femeie bogată care se bucura de o anumită pozițiein societate. Era creștină. Cu siguranță casa ei era destul de încăpătoare pentru a acomoda mai multe persoane, și era folosită ca loc de întîlnire de către biserica apostolică, chiar și în timpul persecuției (Fapt. 12:12). Este semnificativ faptul că Petru, eliberat din închisoare, nu are nici o îndoială cu privire la locul unde îi va găsi pe creștini adunați. Tatăl lui Ioan Marcu nu este menționat nicăieri în Scriptură și, luînd în considerare faptul că această casă din Fapt. 12:12 este numită casa Mariei, s-a tras concluzia, probabil cea corectă, că la acea dată el era mort, deci Maria era văduvă.

Nu găsim nici o mărturie mai veche decît cea de mai sus referitoare la Ioan Marcu însuși, deși se consideră că tînărul din Marcu 14:51, care s-a salvat fugind într-un mod umilitor, era Marcu. Nu ar fi fost nici o dovadă de precauție și nici un lucru obișnuit ca un autor să-și menționeze numele, în împrejurări ca acestea (vezi Ioan 21:24 pentru o situație similară de anonimitate voită). Mai puțin probabilă însă, și în parte dependentă de tentativa de identificare de mai sus, este teoria că Cina cea de taină din Marcu 14 a avut loc în realitate în casa lui Ioan Marcu; în cazul acesta obscurul „stăpîn al casei" din v. 14 ar fi tatăl lui Ioan Marcu, care trăia încă la data respectivă, dar care a murit înainte de data celor descrise în Faptele 12:12.

Se pare că Ioan Marcu a rămas acasă pînă cînd a fost dus la Antiohia de către Barnaba și Pavel, care se întorceau dintr-o misiune de ajutorare a fraților din Ierusalim (Fapt. 12:25). Cînd cei doi au plecat spre Cipru în prima călătorie misionară, după o perioadă

de timp Marcu i-a însoţit ca tovarăş de călătorie şi ca slujitor al lui Pavel şi al lui Barnaba, care erau mai vîrstnici (Fapt. 13:5). Dar cînd au ajuns la Perga, pe coasta Asiei Mici, Ioan Marcu s-a despărţit de ei şi s-a întors la Ierusalim (Fapt. 13:13), în timp ce Barnaba şi Pavel şi-au continuat drumul singuri. Se pare că Pavel a considerat fapta lui Marcu un fel de dezertare, şi astfel, în cea de-a doua călătorie misionară, cînd Barnaba îi sugerează să-l ia ca tovarăş de drum pe Marcu, el a refuzat categoric (Fapt. 15:38). Atitudinea pe care cei doi au avut-o faţă de Ioan Marcu nu era o toană, ci o chestiune de principiu (vezi Faptele 9:27 şi 11:25 pentru caracterul lui Barnaba), aşa că despărţirea era inevitabilă: Barnaba l-a luat cu el pe Marcu şi a plecat înapoi în Cipru, iar Pavel în schimb l-a luat pe Sila.

După această relatare, Marcu este omis în Faptele, dar apare din cînd în cînd în epistole. La data celor relatate în Col. 4:10, el se află în compania lui Pavel care era întemniţat, probabil la Roma; se pare că Pavel intenţiona să-l trimită într-o misiune la Colose, aşa încît probabil că iertase şi a uitase trecutul. Filim. 24 îl menţionează de asemenea, ca făcînd parte din acelaşi grup de apostoli care îl include de data aceasta şi pe Luca. La data scrierii celor relatate în 2 Tim. 4:11, Marcu este plecat cu Timotei în misiunea din Asia Mică preconizată după cum am văzut mai sus, dacă Timotei a fost într- adevăr în Efes.

În scrierile lui Petru există o informaţie semnificativă, anume în 1 Petru 5:13, unde cuvîntul prin care i se adresează Petru lui Marcu ne arată existenţa unei relaţii între cei doi ca între un tată şi un fiu. Dacă, aşa cum este posibil, „Babilonul" din acest verset se referă la Roma, atunci poate fi adevărată şi tradiţia care spune că Evanghelia după Marcu a fost scrisă la Roma. Tradiţia care susţine că Marcu a întemeiat mai tîrziu biserica din Alexandria (Eusebius, *EH* 2. 16) nu poate fi sprijinită cu dovezi. Întrucît Marcu a fost cel mai frecvent dintre toate numele romane, unii au susţinut că pasajele biblice care menţionează acest nume s-ar putea referi nu la o singură persoană, ci la mai multe. Dar în cazuri de felul acesta, Biblia face ea însăşi diferenţierea (*de ex.*, Ioan 14:22), aşa încît putem respinge obiecţiunea. Pentru bibliografie, vezi * MARCU, EVANGHELIA DUPĂ. A.C.

MARDOHEU (În ebr. *mordᵉkay; mordºkay*; Ezra 2:2).

1. Un lider al exilaţilor, care s-a întors cu Zorobabel (Ezra 2:2; Neem. 7:7; 1 Ezdra 5:8).

2. Un exilat evreu care s-a mutat în Susa, capitala Persiei, unde a fost angajat la palatul împărătesc. El a fost un beniamit, fiul lui Iair şi un urmaş al lui Chiş, luat ca prins de război în Babilon de către Nebucadneţar (Est. 2:5-6). El a crescut-o pe verişoara lui care era orfană şi care se numea Hadasa (* ESTERA) şi pentru că a descoperit un complot împotriva regelui Xerxes, a fost răsplătit cu introducerea numelui săuîn cronicele împărăteşti (Est. 2:7, 21-23). (Unii susţin că Mardoheu a fost un funcţionar în probleme de finanţe, lucrînd la Susa în perioada lui Xerxes.)

El s-a opus vizirului Haman care a căutat să-i omoare pe toţi evreii (Est. 3). Cînd această răutate s-a întors împotriva lui Haman, Mardoheu i-a luat locul, fiind al doilea în rang după rege (cap. 5-6; 6-10). El s-a folosit de această funcţie ca să-i încurajeze pe evrei să se apere împotriva masacrului pe care l-a pus la cale Haman. În semn de respect faţă de Mardoheu, oficialii provinciei persane cărora le-a scris el l-au sprijinit în acţiunea lui de a-i apăra pe evrei. Sărbătorirea acestui eveniment prin festivalul anual * Purim a fost mai tîrziu asociată cu „ziua lui Mardoheu" (2 Macabei 15:36).

Mardoheu este probabil traducerea în ebr. a unui nume babilonian foarte frecvent şi anume, Mardukaya. Acest nume apare în texte, inclusiv într-unul care datează de la cca 485 î.d.Cr. (*AfO* 19, 1959-60, p. 79-81) şi într-un altul care vorbeşte despre un oficial din Ushtannu, satrap de Babilon (*ZAW* 58, 1940-41, p. 243 ş.urm.; vezi S.H. Horn, *BibRes* 9, 1964, p. 14-25). D.J.W.

MARE (În ebr. *yām*; în gr. *thalassa* şi *pelagos*: acest ultim termen care înseamnă „mare deschisă", apare o singură dată, în Fapt. 27:5.

Desigur, marea care apare cel mai frecvent în VT este Marea Mediterană. Într-adevăr, cuvîntul yam mai înseamnă şi „vest", „spre vest", adică „spre mare", luînd în considerare poziţia Mării Mediterane faţă de Palestina. Mediterana este numită „Marea cea Mare" (Ios. 1:4), „marea de la apus" (Deut. 11:24) şi „marea filistenilor" (Exod. 23:31).

Alte mări menţionate în VT sînt Marea Roşie, literal „marea trestiilor" (Exod 13:18); Marea Moartă, literal „marea de sare" (Gen. 14:3); Marea Galileii, literal „Marea kinneret" (Num. 34:11). Cuvîntul *yām* a mai fost folosit şi privitor la un rîu de lăţime mare, cum ar fi Eufratul (Ier. 51:35, ş.urm.) şi Nilul (Neem. 3:8). Este folosit şi cu privire la marele bazin din curtea Templului (1 Împ. 7:23).

Aşa cum este de aşteptat, cuvîntul thalassa din NT este folosit pentru aceleaşi mări ca şi în VT.

Evreii şi-au manifestat puţin interes sau entuziasm faţă de mare. Probabil că frica lor de ocean îşi are rădăcina în anticul crez semit că adîncul personifica puterea care lupta împotriva divinităţii. Dar pentru Israel, Domnul era Creatorul mării (Gen. 1:9 ş.urm.) şi ca atare, Stăpînul ei (Ps. 104:7-9; Fapt. 4:24). El o obligă să acţioneze spre binele omului (Gen. 49:25; Deut. 33:13) şi în cele din urmă spre lauda Sa (Ps. 148:7). În limbajul figurativ folosit de Isaia (17:12) şi de Ieremia (6:23) marea se supune întru totul poruncii lui Dumnezeu. Multe dintre manifestările puterii miraculoase ale Domnului au avut de a face cu marea (Exod. 14-15; Ps. 77:16; Iona 1-2). Tot aici se încadrează şi umblarea lui Cristos pe mare şi potolirea furtunii (Matei 14:25:33; vezi G. Bornkamm, „The Stilling of the Storm in Matthew", în G. Bornkamm, G. Barth şi H.J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, 1963, p. 52 ş.urm.). Triumful final al lui Dumnezeu va atrage după sine dispariţia mării în lumea de apoi (Apoc. 21:1). J.G.S.S.T.

MAREA DE STICLĂ. De două ori a văzut Ioan în cer „un fel de mare de sticlă" (*hōs thalassa hyalinē*), „înaintea scaunului de domnie" al lui Dumnezeu, „asemenea cu cristalul" (Apoc. 4:6) şi mai tîrziu „amestecată cu foc" (Apoc. 15:2). Imaginea unei mări în cer o găsim şi în literatura apocaliptică (*de ex.*, *Testamentul lui Levi* 2:7; 2 *Enoh* 3:3), dar poate că îşi are originea în „apele care sînt deasupra întinderii" din

Gen. 1:7, Ps. 104:3; 148:4. Asemănarea cu cristalul este în contrast cu semiopacitatea celor mai multe calităţi de *sticlă din antichitate şi reprezintă sfinţenia pură a cerului; amestecul cu foc ne sugerează ideea mîniei lui Dumnezeu (vezi Gen. 7:11; 1 Enoh 54:7; 8). Alături de mare sau pe mare stau cei ce au biruit fiara: cîntarea lor (Apoc. 15:3) ne aduce aminte de cîntarea pe care au cîntat-o israeliţii pe malul Mării Roşii (Exod. 15:1 ş.urm.). M.H.C.

MAREA MOARTĂ. VT: „Marea Sărată" (Gen. 14: 3). „Marea de răsărit" (Ezec. 47:18); „Marea cîmpiei" (Deut. 4:49); clasic. *Asphaltites*, mai tîrziu „Marea Moartă"; în arab. „Marea lui Lot".

Valea formată prin fisurarea scoarţei tereste atinge punctul ei cel mai adînc în bazinul Mării Moarte. Nivelul apei este la 427 m. sub nivelul mării, iar cel mai adînc punct al bazinului cu 433 de m decît nivelul apei. Marea are o lungime de aproximativ 77 km şi se întinde de la stîncile abrupte ale Moabului pe o lăţime de 10-14 km, pînă la dealurile Iudeii. Pe malul acesta de V, ţărmul este foarte îngust, fiind mărginit de multe terase, ceea ce a mai rămas din plajele de demult. Cu excepţia cîtorva izvoare (de ex., 'Ain Feshkha şi En-gedi, comp. Cînt. 1:14), coasta Iudeii este aridă şi lipsită de orice vegetaţie. Patru cursuri principale de apă alimentează marea de la E: Mojin (Arnon), Zerqa Maâin, Kerak şi Zered. Rata evaporării este atît de mare (temperatura atinge cifra de 43 grade C în timpul verii), încît debitul acestor ape plus debitul Iordanului nu reuşesc decît să menţină nivelul mării constant. Cantitatea anuală deprecipitaţii este de aproximativ 5 cm. La punctul de vărsare al acestor rîuri şi în unele locuri unde există izvoare de apă se găseşte vegetaţie luxuriantă. Oazele din jurul deltelor rîurilor Kerak şi Zered arată cît de fertil ar putea fi acest bazin (comp. Gen. 13:10), aşa cum a văzut Ezechiel în vedenie, un rîu care curgea din Ierusalim pentru a îndulci apele Mării Moarte (Ezec. 47:8-12).

Pînă pe la mijlocul sec. al 19-lea, a fost posibil să treci marea ca printr-un vad, de la Lisan („limbă"), o peninsulă care porneşte de lîngă Kerak spre ţărmul opus, pe o lungime de 3 km. S-au păstrat aici urmele unui drum roman. Masada, o fortăreaţă aproape inaccesibilă, construită de Macabei şi de Irod,păzea acest drum pe partea dinspre Iudeea. La S de Lisan, adîncimea mării este foarte mică, marea dispărînd treptat în mlaştina sărată (Ţef. 2:9) numită Sebkha.

Este posibil ca substanţele chimice concentrate (sare, potasiu, magneziu, clorura şi bromura de calciu, care ating în total o concentraţie de 25 la sută din apă), şi care dau Mării Moarte flotabilitate şi au efect fatal asupra peştilor, să se fi aprins în timpul unui cutremur de pămînt şi să fi produs o ploaie de pucioasă şi foc, distrugînd Sodoma şi Gomora. Soţia lui Lot, care s-a oprit şi a privit înapoi, a fost prinsă de sarea care cădea, în timp ce familia ei care se grăbea, a scăpat (Gen. 19:15-28). Dovezile arheologice ne sugerează că a existat o întrerupere de mai multe secole în ceeace priveşte continuitatea populării acestor locuri, începînd din prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr. Un deal de sare (*Jebel Usdum*, Mt. Sodoma) în partea de SV, este erodat în forme foarte interesante, inculsiv sub forma unor stîlpi care sînt denumiţi de arabii din acele locuri „soţia lui Lot" (comp. Înţelepciunea 10:7). Sarea a fost obţinută de pe ţărm (Ezec. 47:11), iar Nabateenii au făcut schimburi comerciale cu bitumul care pluteşte la suprafaţă (vezi P.C. Hammond, BA 22, 1959, p. 40-48). În toată perioada VT, Marea Moartă a acţionat ca o barieră între Iuda şi Moab şi Edom (comp. 2 Cron. 20:1-30), cu toate că putea fi folosită de mici corăbii comerciale, aşa cum s-a întîmplat în perioada romanilor. (*CETĂŢILE DIN CÎMPIE *EPOCA PATRIARHALĂ; *ARHEOLOGIE; *IORDAN; *ARABAH; *MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ.)

BIBLIOGRAFIE. G.A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 1931, p. 499-516; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974. A.R.M.

MAREA MOARTĂ, MANUSCRISELE DE LA. Este numele popular dat colecţiei de manuscrise găsite în mai multe locuri în partea de V a Mării Moarte în 1947 şi în anii care au urmat. În general, acestea se clatină în trei grupe independente.

I. Textele de la Qumran

Cele mai importante dintre manuscrisele de la Marea Moartă sînt cele care au fost descoperite începînd cu anul 1947 în 11 peşteri, în Wadi Qumran şi împrejurimi, la NV de Marea Moartă. Manuscrisele care s-au găsit în aceste peşteri sînt aproape tot ceea ce a mai rămas din biblioteca unei comunităţi evreieşti care era localizată în complexul de clădiri din apropiere care acum se numeşte Khirbet Qumran. Se pare că această comunitate a ocupat acest loc timp de două secole, înainte de anul 70 d.Cr. (cu o întrerupere de 30 de ani între cca 34 şi 4 î.d.Cr.).

Această comunitate, după toate probabilităţile o ramură a * esenienilor, s-a format în jurul iudeilor pioşi (*ḥ^asîdîm*) care şi-au păstrat loialitatea faţă de legămînt nealterată în timpul persecuţiei din zilele lui Antiochus Epiphanes (175-164 î.d.Cr.). Ei nu au putut accepta aranjamentul prin care s-a acordat dinastiei Hasmoneene înalta preoţie precum şi puterea civilă şi militară ca fiind voia lui Dumnezeu. Sub conducerea unuia pe care-l numeau „Învăţătorul neprihănirii" ei s-au retras în pustia Iudeii, unde s-au organizat ca rămăşiţa credincioasă a lui Israel, „un popor pregătit pentru Domnul". Ei au aşteptat sosirea curîndă a epocii noi care avea să aducă sfîrşitul „epocii răutăţii"din timpul lor. Ei s-au străduit ca, printr-un studiu asiduu şi prin păstrarea Legii, să cîştige bunăvoinţa lui Dumnezeu faţă de ei şi să ispăşească greşelile celorlalţi israeliţi de asemenea, ei au sperat să fie executorii judecăţii divine asupra celor necredincioşi, în vremurile de pe urmă.

Aceste vremuri credeau ei, vor fi marcate de apariţia a trei personalităţi prezise în VT - proroc care i se va asemăna lui Moise despre care este scris în Deut. 18:15 ş.urm., Mesia din seminţia lui David şi un mare preot din spiţa lui Aaron. Acest preot va fi şeful statului din epoca cea nouă, mai înalt în rang chiar şi decît Mesia din seminţia lui David. Mesia va fi un prinţ războinic, care va conduce oştirile credincioase ale lui Israel şi leva da acestora o biruinţă prin care îi vor nimici pe „fiii întunericului" (cei dintîi dintre aceştia fiind forţele păgîne ale Chitimului, probabil romanii). Prorocul va transmite poporului voia lui Dumnezeu la sfîrşitul acelei epoci, aşa cum Moise a făcut la începutul istoriei lor.

Bărbații din Qumran au refuzat să recunoască autoritatea marilor preoți de la Ierusalim din „epoca răutății", în parte datorită faptului că aceștia nu aparțineau familiei lui Țadoc (îndepărtat în timpul lui Antiochus Epiphanes) și în parte datorită faptului că ei nu corespundeau din punct de vedere moral slujbei sfinte pe care o aveau de îndeplinit. Unul dintre ei, evident un rege-preot Hasmonean, care probabil că poate fi identificat cu Ionatan, fratele și succesorul lui Iuda Macabeul, este descris ca și „Preotul cel vicios" prin excelență, datorită violenței manifestate față de Învățătorul neprihănirii și față de urmașii acestuia. Comunitatea a păstrat în rîndurile sale ierarhia preoților după rînduiala lui Țadoc și pe cea levitică, fiind oricînd pregătiți să restaureze adevăratele jertfe în Templul curățit de la Ierusalim (care nu era cetatea cerească, ci vechiul Ierusalim reînnoit). Dar pînă la acea vreme a restaurării, comunitatea a constituit un templu viu, numărul lor fiind locul sfînt, iar consiliul lor fiind Sfînta sfintelor. Jertfele vrednice de a fi primite erau buzele care aduceau laude și viețile lor caracterizate prin ascultare.

Biblioteca acestei comunități, din care au fost indentificate aproximativ500 de documente (majoritatea lor fiind într-o stare foarte fragmentată), a conținut scrieri biblice și nebiblice. Aproximativ 100 de suluri sînt cărți ale VT, în ebraică- printre acestea sînt reprezentate toate cărțile VT (unele de mai multe ori), cu excepția cărții Esterei. Este dificil să precizăm dacă această excepție are vreo semnificație sau este accidentală. Aceste manuscrise biblice datează din ultimele secole î.d.Cr. și din prima parte a primului secol d.Cr. Ele ne prezintă cel puțin trei genuri distincte de text al Scripturii evreiești - tipul protomasoretic (probabil de proveniență babiloniană) din care provine textul ebraic primit; textul care stă la baza Septuagintei (probabil de proveniență egipteană); și un text (probabil de proveniență palestiniană) foarte asemănător Pentateuhului Samaritean. Unele însă conțin un text mixt; de ex., în peștera nr. 4 s-a găsit un manuscris din Numeri (4Q Num.b), al cărui text se situează între tipul samaritean și tipul LXX, și altul din Samuel (4Q Sam.b) despre care s-a crezut că este superior atît față de *MT* cît și de LXX. Un alt manuscris din Samuel găsit în aceeași peșteră (4Q Sam.a) prezintă un interes deosebit; textul nu numai că este apropiat de cel care stă la baza LXX, dar este mai apropiat decît MT de textul din Samuel folosit de cronicar. Descoperirea acestor manuscrise biblice a redus cu mai bine de 1000 de ani perioada dintre timpul scrierii cărților și timpul la care s-au scris cele mai vechi manuscrise care au supraviețuit, aducînd contribuții imense la istoria textuală a VT. (* TEXTE ȘI VERSIUNI).

În peșterile de la Qumran s-au mai fost găsit și fragmente din LXX și din literatură targumică - în special o targumă aramaică din Iov găsită în peștera nr. 11. Au mai fost identificate și unele cărți apocrife, printre care Tobit (în aram. și ebr.), Eclesiasticul (în ebr.), *Epistola lui Ieremia* (în gr.), 1 Enoh (în aram.) și *Jubilee* (în ebr.).

Sulurile nebiblice împreună cu probele furnizate de excavațiile de la Khirbet Qumran și dintr-o clădire de lîngă 'Ain Feshkha, la 3 km spre S, ne pun la dispoziție informații utile referitoare la crezurile și la practicile comunității. Trebuie să reținem, desigur, că nu orice carte din biblioteca uneicomunități reflectă ideile și comportamentul acelei comunități. Dar marea parte a literaturii de la Qumran prezintă un tablou consecvent cu sine însuși pe care ne putem baza în mod rezonabil în ilustarea vieții comunității din Qumran.

Comunitatea de la Qumran a practicat o disciplină riguroasă. Intrarea in comunitatea se făcea în baza unor condiții stricte, care includeau și o perioadă de inițiere de încercare. Ei interpretau legea într-un mod sever, mai sever decît cea mai severă școală a fariseilor. Într-adevăr, este posibil ca la farisei să se refere expresia care se găsește în literatura de la Qumran și care îi menționează pe „căutătorii de lucruri ușoare" (*comp.* Is. 30:10). Bărbații de la Qumran aveau abluțiuni ceremoniale regulate, aveau mese de părtășie, la care intrarea era permisă numai membrilor, și urmau un calendar asemănător celui descris în cartea *Jubileelor.* Ei interpretau năzuința lui Israel în termeni apocaliptici și credeau că ei înșiși joacă un rol important în realizarea acestei năzuinți. Au interpretat Scripturile profetice ca și cum acestea s-ar fi referit la persoane și laevenimente din zilele lor și din perioada imediat următoare. Această interpretare a găsit cea mai clară expresie în comentariile biblice *(p^e^šārîm)*, dintre care multe au fost recuperate din peșterile de la Qumran. Conform exegeților specializați în textele de la Qumran, prorocii știau prin revelație ce avea Dumnezeu de gînd să facă în vremurile de pe urmă, dar nu știau cînd aveau să vină aceste vremuri de pe urmă. Această revelație suplimentară i-a fost dată de Dumnezeu Învățătorului Neprihănirii, care a transmiso mai departe ucenicilor lui. Aceștia aveau cunoștințe despre semnificația oracolelor profetice, cunoștință care nu le- au fost date altor evrei, și erau conștiențe de favorul pe care li l-a făcut Dumnezeu, descoperindu-le misterele planului Său, timpul și manierea în care acest plan se va duce la îndeplinire.

Năzuințele comunității de la Qumran, însă, nu s-au împlinit așa cum s-au așteptat ei. Se pare că membrii acestei comunități și-au părăsit sediul în timpul războiului dintre anii 66-73 d.Cr.; se pare că tot în perioada aceasta ei și-au pus cărțile la adăpost în peșterile din împrejurimi. Nu se știe prea binece s-a întîmplat cu supraviețuitorii comunității, dar pare posibil ca cel puțin cîțiva dintre ei să se fi asociat cu biserica din Ierusalim care se refugiase.

S-au trasat asemănări dintre comunitatea de la Qumran și Biserica primară cu privire la punctele lor de vedere escatologice, conștiința care le-a rămas, exegeza biblică și practicile religioase. Dar de cealaltă parte, există și deosebiri importante. Abluțiunilelor rituale și mesele de părtășie nu au avut semnificația sacramentală a botezului și a Euharistului creștin. Primii creștini, așa cum a făcut și Isus însuși, au simțit libertatea de a trăi liberi printre oameni și nu au format comunități ascetice în pustie. Noul Testament Îl prezintă pe Isus ca Proroc, Preot și Prințul casei lui David, o singură Persoană îndeplinind toate cele trei funcții, șinu distribuie aceste funcții la trei persoane diferite, așa cum este cazul în escatologia comunității de la Qumran. Și într-adevăr, Isus este Cel ce dă creștinismului caracterul lui unic. Învățătorul Neprihănirii a fost un mare lider și învățător, dar el nu a fost un Mesia și un Mîntuitor, nici măcar în ochii urmașilor lui. Pentru creștini, Isus a fost tot ceea ce a fost Învățătorul Neprihănirii pentru comunitatea de la Qumran, și încă mai mult - Mesia și Mîntuitor,

Slujitorul Domnului și Fiul Omului. Cînd Învățătorul Neprihănirii a murit (sau, folosind expresia celor de la Qumran, „a fost cules" - o expresie care sugerează o moarte naturală), este posibil ca urmașii lui să se fi așteptat să învieze din morți înainte de învierea generală de la vremea sfîrșitului (cu toate că acest lucru este foarte îndoielnic); cu siguranță că nimeni nu a pretins vreodată că El ar fi înviat.

Probabil că sulul de cupru găsit în Peștera 3 nu are nimic de face cu comunitatea de la Qumran. Se pare mai curînd că el a fi aparținut unui grup de zeloți care în timpul războiului din anii 66-73 își avea sediul la Qumran; se pare că acest sul conține (codificat) un inventar al comorii din Templu, divizată în 61 de depozite secrete din Ierusalim și din regiunea din S și din E.

II. Textele războiului lui Bar-Kokhba

În peșterile de la Wadi Murabbaat, la aproximativ 18 km S de Qumran, s-a găsit în jurul anului 1952 o cantitate destul de mare de manuscrise. Majoritatea acestora aparțin perioadei cînd aceste peșteri au fost ocupate de un post al armatei lui Bar-Kokhba, liderul celei de a doua revolte împotriva Romei (132-135 d.Cr.). Documentele au inclus și scrisori scrise lui Bar-Kokhba și două scrisori scrise de el, din care reiese că adevăratul lui nume patronimic a fost Ben-Kosebah; el s-a numit pe sine însuși „Simeon Ben-Kosebah, prințul lui Israel". (Numele Bar-Kokhba, „fiul stelei", s-a datorat faptului că Rabi Akiba îl considera „steaua" din Num. 24:17, sau cu alte cuvinte, Mesia din seminția lui David.) În aceste peșteri s-au găsit multe fragmente ale unor manuscrise biblice, toate avînd un text „proto-Masoretic".

În aceeași perioadă în care au fost explorate peșterile de la Murabba-at, și alte manuscrise din perioada lui Bar-Kokhba au fost descoperite în Nahal Hever, la S de En-gedi. Acestea au inclus fragmente din Scriptura ebr. și o copie fragmentată a unei versiuni în gr. a Prorocilor mici, textul fiind similar cu cel folosit de Iustin Martirul (cca 150 d.Cr.). D. Barthelemy a încercat să identifice această versiune cu *Quinta* lui Origen.

Descoperiri similare au fost făcute apoi în alte trei văi, din aceeași regiune. Și aici au existat peșteri folosite ca și cartiere generale de către contigentele forțelor de gherilă ale lui Bar-Kokhba. Documentele găsite în ele includ două fragmente de sul înscrise cu pe care era scris un pasaj din Exod. 13:1-16 și un fragment mic care conține porțiuni din șapte rînduri din Ps. 15.

III. Khirbet Mird

Din ruinele așezării Khirbet Mird (în trecut o mănăstire creștină), la N de valea Chedronului, s-au scos la suprafață manuscrise de o mare importanță, de către membri ai tribului de beduini Ta'amire (același trib care a făcut și descoperirile de la Qumran). Acestea au fost manuscrise mai recente decît cele de la Qumran și de la Murabba'at. Ele includ fragmente de papirus ce conțin scrisori particulare în arabă, din sec. al 7-lea și al 8-lea, o scrisoare în sir. pe papirus, scrisă de un călugăr creștin, un fragment din *Andromaca* de Euripide și mai multe texte biblice în gr. și în siriaca palestiniană. Textele biblice din gr. includ fragmente ale codicelor unciale din Înțelepciunea, Evangheliile după Marcu, Ioan și Faptele Apostolilor, care trebuie datate între sec. 5-8 d.Cr.; cele scrise în siriaca palestiniană (majoritatea fiind palimpseste) includ fragmente din Iosua, Luca, Ioan, Faptele și Coloseni.

BIBLIOGRAFIE. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, 1955, și *More Light on the Dead Sea Scrolls*, 1958; F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*², 1961; J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, 1959; F.F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*³, 1966; *The Teacher of Righteousness in the Qumran Texts*, 1957, și *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, 1960; A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, 1961; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*², 1975; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran: Hebraisch und Deutsch*, 1964; A.R.C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning*, 1966; R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 1973; J.A. Sanders, „The Dead Sea Scrolls - A Quarter Century of Study", *BA* 36, 1973, p. 110 ș.urm.; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, 1977; D. Barthelemy și J.T. Milik (ed.), *Discoveries in the Judaean Desert*, 1955 ș.urm.; J. Carmignac (ed.), *Revue de Qumran*, 1958 ș.urm. F.F.B.

MAREȘA (În ebr. *mārē'šāh*). Un oraș în partea de miazăzi (Iosua 15:44), acoperind drumul care duce spre Hebron pînă la Wadi Zeita; acum Tell Sandahanna (Tel Maresha). Locuitorii acestui oraș au pretins că sînt urmașii lui Șela (1 Cron. 4:21). Roboam a fortificat-o și în zona aceasta Zerah, etiopianul, a fost înfrînt de Asa-Eliezer, prorocul, s-a născut aici (2 Cron. 11:8; 14:9; 20:37). Mai tîrziu a devenit o colonie sidonită și o fortăreață importantă din Idumeea (1 Mac. 5:66; 2 Mac. 12:35; Zeno, Muzeul din Cairo, doc. nr. 59006; Josephus, *Ant.* 12. 353; 14. 75). Parții au distrus-o în anul 40 î.d.Cr. (*Ant.* 14. 364); în locul ei s-a ridicat Eleutheropolis, acum Beit Guvrin sau Jibrin, la 1,5 km spre N. Există acum un sat spre V, care se numește Khirbet Marash. Se crede că numele, care probabil derivă de la *rō'š* (cap), nu era unic (Rudolph privitor la 1 Cron. 2:42). J.P.U.L.

MARI. Excavațiile de la Mari, astăzi Tell Hariri, în SE Siriei, la cca 12 km NNV de Abu Kemal care este pe Eufrat, au fost efectuate între anii 1933-9 și 1951-64, sub conducerea lui André Parrot pentru Muzeul Luvru. Cu toate că nu este menționată în VT, această așezare strategică s-a dovedit a fi capitala unui mare oraș-stat amorit din perioada celui de-al doilea mileniu î.d.Cr. Mai bine de 22.000 de tablițe de lut conținînd inscripții, dintre care un sfert sînt corespondență statală, ne furnizează informații importante cu privire la era patriarhală.

Întemeiat în cel de-al treilea mileniu î.d.Cr., Mari era deja un centru puternic pe vremea cînd a ajuns sub suzeranitatea Ebrumului lui Ebla și cînd, mai tîrziu a fost cucerit de către Sargon din Agade, cca 2250 î.d.Cr. După aceea a fost condus de guvernatori care depindeau de * Ur, pînă a fost eliberat de amoritul Ishbi-Irra. Pe la 1820 î.d.Cr. o familie puternică de lideri condusă de regele Yahdun-Lim, fiul lui Yaggid-Lim, deținea controlul asupra regiunii pînă la Mediterana. El stăpînea peste triburile semi-nomade din jur cu mînă fermă dar cu dreptate. Printre aceste triburi

se numără Sutu, Amnanum, Ben- Yamini („beniamiți") și mai tîrziu Hapiru („evreii"), dar nu evreii de mai tîrziu pe care-i găsim în Biblie. Urmașii lui Yasmah-Adad și Zimri-Lim (cca 1775 î.d.Cr.), cu toate că erau puternici, s-au văzut înconjurați de orașe-state puternice cum au fost Aleppo (Yamhad), Asiria (Ninive) și Babilon. Dinastia a căzut prin 1760 î.d.Cr., fiind răsturnată de Hammurapi din Babilon, despre care unul din agenții lui Zimri-Lim a relatat că „nici un rege nu este puternic cu adevărat de unul singur. Zece regi din cincisprezece luptă alături de Hammurapi din Babilon, tot atîția alături de Rim-Sin din Larsa, de Ibal-pi'el din Eshnunna și de Amut-pi'el din Watānum. Douăzeci luptă alături de Yarimlim din Yamahad".

Diplomația a fost o cauză majoră a corespondenței internaționale și a schimbului de daruri între conducători (*Iraq* 18, 1858, p. 68-110), cei care dețineau funcții de același rang se adresau unii altora cu „frate", iar vasalii îi numeau pe cuceritorii lor „părinte" sau „domn". Șefii de triburi erau numiți „părinți" și, după cum a fost cazul în Ebla, administrația locală era în mîinile unor sub-guvernatori (*šāpitum*; vezi cuv. în ebr. *šopet*, deseori tradus cu „judecător") care erau responsabili cu legea și ordinea, cu strîngerea impozitelor, cu ospitalitatea față de demnitarii care treceau prin ținutul lor, etc., avînd în mare măsură un rol similar cu cel pe care și l-a asumat Avraam (*BS* 134, 1977, p. 228-237). Legăturile cu vecinii erau reglementate de tratate sau *legăminte scrise. Acestea imitau îndeaproape modelul celor care erau folosite în Siria, Mesopotamia și Palestina din secolele următoare. La Mari, unele legăminte erau ratificate în contextul unui ritual care cerea „sacrificarea unui măgar" *(hayaram qatālum)*, lucru pe care-l întîlnim și la evrei și care pare să fi fost păstrat în numele lui Sihem Bene Hamar (fiul unui măgar; Hamar însemnînd în ebr. „măgar", vezi *HAMOR, n.ed.), Ios. 24:32, care a făcut un legămînt cu Iacob (Gen. 33:14; 34:1-3). La Mari, prorocii, *āpil(t)u*, „bărbat sau femeie care dă răspuns", puneau întrebări zeității, puteau acționa în grup și erau întreținuți de guvern. Alții care se numeau *muhhû*, erau oficiali religioși de rang inferior care probabil într-o stare de extaz, vorbeau la persoana întîi în numele unui zeu. Alții însă se numeau „vorbitori" *(qabbātum)* și fiecare din ei erau asociați cu un zeu sau cu un templu. Se cunosc de asemenea cazuri cînd și persoane neinițiate făceau preziceri divine sau declarau că au avut vedenii. Pe un fond muzical, unii din oficialii templului (*de ex., assinnu*) declarau: „Așa vorbește zeul...". O relatare pe care Itur-Asdu i-o face regelui Zimri-Lim vorbește despre o descoperire prin vis, care a avut loc în templul lui Dagan, la Terqa. Mesajul revelației care se adresa regelui nu era un mesaj bun, căci regele nu vorbise în mod regulat cu zeul său. „Dacă ar fi făcut lucrul acesta, eu i-aș fi dat pe șeicii beniamiți în mîinile lui Zimri-Lim". În felul acesta și regele era înștiințat de jertfele care se pretindeau de la el. Un alt profet pare să fi prezis căderea unei cetăți. Această activitate se baza în mare măsură pe tehnici de ghicire și de *magie, pe visuri, pe citirea în măruntaiele animalelor de jertfă și pe anumite observații astronomice. Acestea sînt într-un contrast puternic cu claritatea, gama, conținutul și scopul prorociilor din Israel. La Mari, ca și în Israel, recensămîntul avea o importanță religioasă și ceremonială care întrecea orice semnificație politică, militară sau economică (vezi 2 Sam. 24). În timp ce implica reforme politice și probleme cu privire la dreptul de posesiune a pămîntului, se considera că recensămîntul influențează purificarea poporului (în ebr. *kōper*, Mari *tebibtum*), înrolarea lui (*pqd*, „chemat să dea socoteală"- vezi Exod. 30:13-14) și starea lui civilă și socială. Numeroasele liste conțin nume de persoane de o proveniență foarte cosmopolită unele similare, dar neindentificabile cu persoane din VT: Ariukku (vezi Arioc din Gen. 14:1), Abarama, Yakub-îel, sau titlul *dawīdum*, „șef" (vezi David), despre care se crede acum că ar însemna „a înfrînge" (*JNES* 17, 1958, p. 130). Unele toponime care sînt menționate în texte includ cîteva care se aseamănă cu cele biblice: Har(r)an, Nahur (Nahor), Til-Turahi (Terah) și Sarug (Serug; vezi Gen. 11:23-24). Singura cetate din Palestina care este menționată direct este * Hazor.

Textele ne furnizează informații detailate cu privire la viața de toate zilele, în special informații cu privire la palatul împărătesc care avea 300 de încăperi (pe o suprafață de peste 6 hectare), cu diferitele arhive care conțineau detalii nu numai despre afacerile interstatale ci și despre importurile de vin, de miere, de ulei, lînă, ghiață și alte produse. Alte note arată în detaliu cantitățile de mărfuri care au ieșit din magaziile palatului, atît pentru oaspeții împărătești cît și pentru sărbătorile rituale legate de venerarea strămoșilor decedați. Panteonul din Mari includea soarele (Saps), luna (Sin, Yerah), pe zeul furtunii (Adad) cît și pe zeița Ishtar, pe „Attar, zeul Dagan (* DAGON), pe Baal, El, Rasap (zeul lumii de desupt) și pe mulți alții (inclusiv Lim, „cei o mie de zei"). Este posibil ca Terah să fi fost familiarizat cu toți acești zei (Ios. 24:2). O astfel de bogăție de surse, inclusiv o sursă care vorbește despre situația socială a femeii și a familiei, scrisă într-un dialect semit foarte similar cu primele cărți ale Pentateuhului, aruncă multă lumină asupra practicilor din epoca patriarhală.

BIBLIOGRAFIE. A. Parrot, *Mari, Capitale fabuleuse*, 1974; G. Dossin et al., *Archives royales de Mari*, 1-15, 1941-78;J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; B.F. Batto, *Studies in Women at Mari*, 1974. Cu privire la prorociile de la Mari, vezi *VT* Supp. 15, 1966, p. 207-227; *VT* Supp. 17, 1969, p. 112-138; *HTR* 63, 1970, p. 1-28; *VT* 27, 1977, p. 178-195; E. Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari*, 1977.

D.J.W.

MARIA. În NT, numele apare ca *Maria* sau *Mariam*. Ambele nume sînt forme grecizate ale numelui care în ebr. este Miriam și care în LXX apare ca Mariam (numele surorii lui Moise). Este posibil ca numele să fie derivat din cuvîntul egiptean Marye, „preaiubit(ă)" (dar vezi comentariul lui A.H. Gardiner, *JAOS* 56, 1936, p. 194-197). În NT numele este folosit cu privire la următoarele persoane:

1. Maria, mama Domnului. *Majoritatea informa*țiilor pe care le avem cu privire la mama lui Isus sînt cuprinse în relatările nașterii și ale pruncieі lui Isus scrise de Matei și Luca. Acolo aflăm că atunci cînd îngerul a anunțat nașterea lui Isus, Maria locuia la Nazaret în Galileea, și era logodită cu un dulgher pe nume Iosif (Luca 1:26 ș.urm.). Luca ne spune că Isus era un descendent al lui David *(ibid)*, și cu toate că arborele genealogic al Mariei nu ni se dă, este posibil ca ea să fi avut aceeași descendență, mai ales dacă

după cum se pare, arborele genealogic al lui Cristos din Luca 3 este cel din partea mamei Lui. Despre zămislirea lui Isus se spune că a fost „de la Duhul Sfînt" (Matei 1:18; vezi Luca 1:35), iar nașterea Lui a avut loc la Betleem, spre sfîrșitul domniei lui Irod cel Mare (Matei 2:1; Luca 1:5; 2:4). (* NAȘTEREA DIN FECIOARĂ.)

Găsim scris atît în Matei 2:23 cît și în Luca 2:39 că, după nașterea lui Isus, familia sfîntă a locuit la Nazaret. Matei este singurul care menționează despre fuga în Egipt, unde Iosif, Maria și pruncul Isus și-au găsit refugiul din calea mîniei pline de invidie a lui Irod. Luca scrie despre vizita Mariei la verișoara ei Elisabeta care a salutat-o cu cuvintele „Binecuvîntată ești tu între femei", numind-o „mama Domnului meu" (1:42, ș.urm.). Evanghelia după Luca mai conține, și cîntarea de laudă a Mariei (1:46-55, unde cîteva manuscrise vechi arată că Elisabeta este cea care vorbește, nu Maria; * CÎNTAREA MARIEI). Un singur crîmpei de informație ni se dă despre copilăria lui Cristos de către Luca (2:41-51), care redă cuvintele pline de îngrijorare ale mamei Sale atunci cînd și-a găsit băiatul care era pierdut (v. 48), precum și binecunoscuta replică a Lui: „Oare nu știați că trebuie să fiu în casa Tatălui Meu?" (v. 49).

Celelalte informații pe care le găsim în evanghelii cu privire la Maria sînt numai cîteva și relativ nesemnificative. Se pare că ea nu L-a însoțit pe Domnul nostru în călătoriile Lui misionare, cu toate că a fost prezentă alături de El la nunta din Cana (Ioan 2:1 ș.urm.). Mustrarea pe care a rostit-o Isus cu această ocazie: „Femeie, ce am a face Eu cu tine?" (v. 4) denotă mai degrabă uimire decît asprime (vezi Luca 2:49, și utilizarea cu delicatețe a aceluiași cuvînt gynai, „femeie" din Ioan 19:26; vezi de asemenea Marcu 3:31 ș.urm., unde Domnul dă prioritate fidelității spirituale în detrimentul relațiilor de familie; vezi v. 35, *cf.* Luca 11:27 ș.urm.). În cele din urmă, o găsim pe Maria la cruce (Ioan 19:25), cînd ea și ucenicul preaiubit sînt încredințați fiecare în grija celuilalt (v. 26-27). Mai există o singură altă referire clară la Maria în NT, și aceasta se găsește în Fapt. 1:14, unde ni se spune despre ea și despre ucenici că „stăruiau cu un cuget în rugăciune".

Scurta prezentare pe care o găsim în NT cu privire la Maria și la relația dintre ea și Domnul nostru lasă multe goluri care au fost în scurt timp umplute de legende pioase. Dar noi nu putem să forțăm relatările Evangheliei dincolo de limitele lor istorice și aceasta înseamnă că trebuie să ne mulțumim să observăm cel puțin umilința Mariei, ascultarea ei și devotamentul ei clar față de Isus. Și fiindcă a fost mama Fiului lui Dumnezeu, noi nu putem spune despre ea mai puțin decît a spus verișoara ei Elisabeta, și anume, că este „binecuvîntată... între femei".

BIBLIOGRAFIE. J. de Satge, *Mary and the Christian Gospel*, 1976; R.E. Brown (ed.), *Mary*, 1977; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, 1975.

2. Maria sora Martei. Ea este menționată cu numele numai în Luca și Ioan. La Luca 10:38-42 se relatează că după întoarcerea celor șaptezeci de ucenici, Isus a intrat într-un sat (al cărui nume este precizat în Ioan 11:1 ca fiind Betania,aflat la aprox. 2 km E de la vîrful Muntelui Măslinilor), unde Marta, care avea o soră pe nume Maria, L-a primit în casa ei. În relatarea care urmează, Marta este mustrată de Domnul pentru faptul că s-a plîns de sora ei Maria, care asculta cuvintele Lui și nu o ajuta cu lucrul casei.

Ioan 11 ne descrie întîlnirea din Betania dintre Isus și cele două surori, Marta și Maria, întîlnire prilejuită de moartea fratelui lor Lazăr. Despre Maria se spune aici (v. 2) că este „aceea care a uns pe Domnul cu mir și I-a șters picioarele cu părul ei"; iar după ce Isus l-a înviat pe Lazăr (11:43 ș.urm.), ni se spune imediat de această ungere (12:1 ș.urm.).

Toate cele patru evanghelii conțin cîte o relatare cu privire la ungerea lui Isus de către o femeie (Mat. 26:6-13; Marcu 14:3-9; Luca 7:37-50; Ioan 12:1-8). Problema mai dificilă este aceea de a decide dacă cele patru relatări se referă la o ocazie identică și dacă nu cumva este vorba nu despre o singură femeie, ci despre mai multe. Relatările lui Matei și Marcu par să se potrivească destul de bine una cu cealaltă; relatarea lui Luca diferă foarte mult (în special prin faptul că plasează evenimentul în Galileea, în vreme ce Ioan Botezătorul era în închisoare, și nu în Betania în zilele premergătoare morții lui Cristos). Relatarea lui Ioan este independentă de toate celelalte trei. Ioan este singurul care menționează numele femeii și, așa cum am văzut, ni se spune clar că ea este Maria, sora Martei. Luca este singurul care adaugă că femeia era „o păcătoasă" (7:37); Matei și Marcu plasează cu precizie scena în „casa lui Simon leprosul"; iar Matei și Marcu spre deosebire de Luca și Ioan, spun de comun acord că femeia a uns capul lui Isus, nu picioarele Lui.

S-au făcut diferite încercări de a rezolva aceste diferențe. O încercare a fost aceea de a sugera că Luca descrie o întîmplare cu totul diferită, dar că, în ambele situații, este vorba de aceeași femeie. Dificultatea pe care o prezintă acest punct de vedere (susținut mai mult în Biserica latină) o constituie acea descriere a evlavioasei Maria din Betania ca fiind o femeie „păcătoasă". Tocmai această descriere, împreună cu absența unor alte informații, i-a determinat pe cărturarii medievali să o identifice pe femeia păcătoasă din relatarea lui Luca cu Maria Magdalena (pentru o discuție asupra acestui subiect, vezi paragraful de mai jos cu titlul „Maria Magdalena"), iar pe Maria Magdalena însăși, datorită confuziei pe care tocmai am menționat-o, cu Maria din Betania. Și totuși, este imposibil ca Ioan să nu fi cunoscut adevărata indentitate a celor două Marii și să se complacă în crearea unei confuzii printre cititorii săi. Nu există nici o justificare pentru a identifica pe Maria din Betania cu Maria Magdalena și, cu siguranță, nici pentru a identifica pe vreuna din ele cu femeia păcătoasă din Luca 7.

Al doilea punct de vedere este că în timpul lucrării Domnului nostru pe pămînt, au avut loc două ungeri ale Lui, una făcută de o păcătoasă din Galileea care să căia, și cealaltă de către Maria din Betania. În cazul acesta, specificația din Ioan 11:2 că Maria este „aceea care a uns pe Domnul" se referă la o acțiune care, raportată la momentul narațiunii de față, avea să aibă loc în viitor. Singura dificultate pe care o prezintă acest punct de vedere este repetarea unei acțiuni pe care Isus o consideră unică, al cărei caracter singular intenționează să-l sublinieze în mod clar prin lauda care i-o aduce (Mat. 26:13; Marcu 14:9). Aceasta pare să fie cea mai satisfăcătoare interpretare, și numărul problemelor pe care le soluționează este mai mare decît numărul celor pe care le prezintă. Origen suge-

rează că au existat cel puțin trei cazuri cînd Isus a fost uns, implicînd două sau trei persoane diferite.

Acțiunea Mariei este privită ca o expresie spontană a devotamentului față de Isus, acțiune care prin caracterul ei și timpul la care a avut loc anticipează și, de aceea, este asociată cu moartea Lui.

3. Maria Magdalena. Probabil că numele ei provine de la orașul galilean *Magdala. Înainte de narațiunile legate de suferințele lui Isus, numele ei apare în Luca 8:2, unde citim că printre femeile care au fost eliberate de demoni și care L-au însoțit pe Domnul și pe ucenici în lucrarea de evanghelizare a fost și „Maria, zisă Magdalina, din care ieșiseră șapte draci" (vezi Marcu 16:9).

Nu este posibil, cel puțin din dovezile biblice de care dispunem, să limităm boala de care a fost vindecată Maria la un singur domeniu: la cel fizic, la cel mintal sau la cel moral. Acesta este un alt motiv pentru a nu accepta identificarea între Maria Magdalena și „femeia păcătoasă" din Luca 7 (vezi mai sus, paragraful **2**). Dacă Luca ar fi știut că Maria din cap. 8 era aceeași persoană cu „femeia păcătoasă" din cap. 7, oare nu ar fi prezentat el explicit acest lucru?

Maria apare din nou la scena răstignirii, în compania unor alte femei care au călătorit împreună cu Domnul nostru din Galileea (vezi mai jos, paragraful 4). În relatarea cu privire la Înviere din Evanghelia după Ioan, ni se spune că Domnul S-a arătat Mariei separat. Varianta pe care o prezintă Marcu este mai succintă și nu este aranjată cronologic. Apar mici diferențe în relatările care vorbesc despre sosirea femeilor la mormînt. Maria pornește la drum împreună cu alte femei (Mat. 28:1; Marcu 16:1), dar se pare că fuge înaintea lor și ajunge prima la mormînt (Ioan 20:1). Apoi ea povestește lui Petru și ucenicului preaiubit cele întîmplate (Ioan 20:2) și în timpul acesta ea este însoțită de celelalte femei (Luca 24:10). Ea se întoarce cu Petru și cu ucenicul preaiubit la mormînt, iar după ce aceștia au plecat, ea zăbovește în urma lor plîngînd (Ioan 20:11). Acum este momentul cînd ea vede doi îngeri (v. 12) și, în final, pe Cristos Însuși, care înviase (v. 14) și care i se adresează cu faimoasa poruncă *noli tangere* („Nu mă atinge!", v. 17, n.tr.). Este clar că relația pe care o are Maria cu Domnul ei după învierea Lui avea să fie diferită și să continue la o altă dimensiune.

4. Maria, mama lui Iacov; „cealaltă Marie"; Maria „lui * Cleopa". Este foarte posibil ca aceste trei nume să se refere la aceeași persoană. Maria, mama lui Iacov și a lui Iose este menționată în aceeași listă în care apare și Maria Magdalena, făcînd parte din grupul femeilor care L-au însoțit pe Domnul spre Ierusalim și care au fost prezente la răstignire (Matei 27:55 ș.urm.). Cînd se relatează că Maria Magdalena și „cealaltă Marie" „ședeau în fața mormîntului" după îngroparea lui Isus, se pare că este vorba despre aceeași Marie, mama lui Iacov. „Cealaltă Marie" apare din nou împreună cu Maria Magdalena în dimineața învierii (Mat. 28:1).

De la autorii celorlalte două evanghelii sinoptice aflăm și alte detalii. Marcu se referă la ea (15:40) numind-o „Maria, mama lui Iacov cel mic și al lui Iose". Ea a fost prezentă la scena răstignirii împreună cu Maria Magdalena și Salome. În Marcu 15:47, ea este numită *Maria hē Iōsētos* („Maria a lui Iose", n.tr.), iar în 16:1 ea reapare (ca „Maria, mama lui Iacov") împreună cu Salome și Maria Magdalena, aducînd în dimineața Învierii mirodenii la mormînt, ca să ungă trupul mort al lui Isus. Luca adaugă (24:10) că Ioana, împreună cu Maria Magdalena și cu Maria, mama lui Iacov au fost printre femeile care au privit răstignirea și care au dus apostolilor vestea învierii.

Ioan folosește pentru această Marie termenul descriptiv Kl(o)pa („a lui Clopa"), atunci cînd relatează (19:25) că lîngă crucea lui Isus erau mama Lui și sora mamei Lui, Maria „nevasta lui Clopa" și Maria Magdalena. Se pare că este corect să traducem genitivul Kl(o)pa cu „(soția) lui Clopa", nu cu „(fiica) lui Clopa". Judecînd atunci după lista dată în Marcu 15:40 pe care am menționat-o mai sus, ni se pare destul de clar ca Maria lui Clopa (pace Jerome) să fie aceeași persoană cu Maria lui Iacov. Hegesippus ne spune (vezi Eus. *EH* 3. 11) că * Clopa (în VA, *Cleophas*) a fost fratele lui Iosif, soțul Mariei, mama lui Isus. („Cleopa" din Luca 24:18 este un altul.)

5. Maria, mama lui Marcu. Singurul loc unde se amintește despre această Marie este Fapt. 12:12. După ce Petru a scăpat din temniță (12:6 ș.urm.), el se îndreaptă spre casa ei din Ierusalim, care evident era un loc de întîlnire al creștinilor. Fiindcă * Marcu este prezentat ca și verișorul lui Barnaba (Col. 4:10), se înțelege că Barnaba era nepotul Mariei.

6. Maria căreia Pavel îi transmite salutări. Numele ei apare printe cele 24 de persoane enumerate în Rom.16, cărora Pavel le trimite salutări (v. 6). În acest verset se spune că ea „s-a ostenit mult" pentru Biserică. Acestea sînt toate lucrurile care se cunosc despre ea. S.S.S.

MARTA. Numele derivă de la un cuvînt aramaic care nu are corespondent în ebr. și care înseamnă „doamnă" sau „stăpînă". El apare numai în NT, cu privire la o singură persoană (Luca 10:38-41; Ioan 11:1, 5, 19-39; 12:2). Marta a fost sora Mariei care a turnat mir pe Domnul nostru, nu cu mult înainte de moartea Lui (Matei 26:6 ș.urm., și textele paralele); Lazăr, pe care Isus l-a înviat din morți (Ioan 11) a fost fratele ei. Conform celor scrise în Ioan 11:1, familia aceasta locuia în Betania, un sătuleț așezat la cca 4 km de Ierusalim, pe drumul spre Ierihon. După felul în care plasează evenimentele, Luca pare să sugereze că Marta locuia în Galileea (Luca 10:38). Această dificultate este înlăturată însă, dacă acceptăm că incidentul prezentat de Luca nu este bine plasat din punct de vedere cronologic (așa cum găsim în *HBD*, 3, p. 277), sau și mai rezonabil, atunci cînd luăm în considerare faptul că aceasta a fost numai una din multele călătorii pe care le-a făcut Isus la Ierusalim în ultimele șase luni pe care le-a trăit pe acest pămînt (*cf.* Ioan 10:22).

Matei, Marcu și Ioan sînt cu toții de acord că mirul a fost turnat pe Domnul nostru în Betania, iar Matei și Marcu specifică ambii (presupunînd că se referă la aceeași ocazie) că incidentul a avut loc în casa lui Simon leprosul. Întrucît după relatarea lui Luca Isus a fost primit în casa Martei și Marta le-a servit cina în casa lui Simon din Betania, timp în care Maria a turnat mirul pe Domnul nostru, unii au presupus că Marta a fost soția lui Simon (sau chiar văduva lui, sugerează alții). Rolul conducător pe care și-l asumă în ambele ocazii ne sugerează că ea era sora mai mare.

În relatarea lui Luca (10:38 ș.urm.), Isus o mustră cu blîndețe pe Marta pentru că nu era răbdătoare cu sora ei și pentru preocuparea ei excesivă de amănuntele practice privitoare la cina pe care o pregătea (v. 40). Ea nu era mai puțin devotată lui Isus decît Maria

(vezi răspunsul pe care l-a dat Domnului în Ioan 11:27), dar ea nu a reușit să vadă cum trebuie să-L primească pe Isus și să fie în întregime după placul Lui - „un singur lucru trebuiește". Cîteva dintre cele mai vechi manuscrise conțin aici cuvintele „puține lucruri sînt folositoare, sau numai unul" (vezi *VSRmg*). Probabil că „puține" se referă la cele materiale, iar „unul" la percepția spirituală.

Vezi J.N. Sanders, „Those whom Jesus loved", *NTS* 1, 1954-5, p. 29 ș.urm.; și comentariul asupra pasajului din Luca 10:38-42 de E.E. Ellis, *The Gospel of Luke*[2], 1974, p. 161 ș.urm. (* MARIA, 2.) S.S.S.

MARTOR, MĂRTURIE. În VE „a fi martor", „a depune mărturie", un „martor", „a mărturisi", „mărturie" (cu cîteva traduceri suplimentare mai puțin importante) reprezintă o traducere arbitrară și nu întotdeauna consecventă a următoarelor cuvinte în gr. și ebr. În VT: *'ānâ* (lit. „a răspunde"), *'ûd* (verb), *'ēd*, *'ēdâ*, *'edûṯ*, *t*e*'ûdâ*; în NT: *martyreō* (verb) și compușii lui *martys, martyria, martyrion*.

'ēd și sinonimul lui *'ēdâ* care este foarte rar, se referă întotdeauna la persoana sau la lucrul care depune mărturie. Exemple de lucruri care stau ca mărturie pot fi găsite în următoarele pasaje: Gen. 31:48, 52; Ios. 22:27-28, 34; 24:27; Is. 19:20. Echivalentul NT, *martys*, este folosit numai cu privire la persoane. Nu există nici un exemplu în care acest cuvînt să se refere la un lucru care stă ca mărturie.

Ebraica, o limbă care evită ideile abstracte, vorbește rareori despre o mărturie în sensul unei dovezi care este prezentată. În cele trei cazuri în care face totuși lucrul acesta (Rut 4:7; Isa. 8:16, 20), este folosit termenul *t*e*'ûdâ*. În gr. conceptul este folosit frecvent, dar greaca face deosebire între *martyria*, acțiunea de a mărturisi sau de a face depoziție, și martyrion, lucrul care poate sluji ca o mărturie sau o dovadă, sau faptul stabilit prin dovezi.

'edûṯ, tradus întotdeauna prin „depoziție", cu excepția versiunii VA care la Num. 17:7-8; 18:2; 2 Cron. 24:6 conține „mărturie", și-a pierdut semnificația juridică și este un termen consacrat religios (*LEGĂMÎNT), tradus de KB prin „semn de avertisment, aducere aminte, sfat". Exemplul de frunte a lui *'edûṯ* sînt tablele cu cele Zece porunci (Exod. 16:34; 25:16, 21, etc.). De aceea chivotul în care au fost așezate aceste tăblițe era „chivotul mărturiei" (Exod. 25:22, etc.), cortul care le sălășluia era „cortul mărturiei" (Num. 17:7) și perdeaua care despărțea Locul prea sfînt era numită „perdeaua mărturiei" (Lev. 24:3). Termenul este folosit cu un sens mai larg și se referă frecvent la lege ca un întreg; de ex. Psalm 78:5; 119:2. Semnificația acestui cuvînt în 2 Împ.11:12 este îndoielnică (vezi *ICC*, loc. ad.).

Este foarte dificil să găsim o justificare pentru traducerea „martyr" pe care o găsim în VA la Fapt. 22:20; Apoc. 2:13; 17:6 (la ultimul pasaj și în VR și VSR), cu toate că martys a dobîndit destul de repede această semnificație; vezi *Arndt*, p. 495b.

BIBLIOGRAFIE. L. Coenen, A.A. Trites, în *NIDNTT* 3, p. 1038-1051; A.A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, 1977; H. Strathmann, *TDNT* 4, p. 474-514. H.L.E.

MASA. Conform celor relatate în Gen. 25:14 și 1 Cron. 1:30, Masa este cel de-al șaptelea dintre cei 12 voievozi ai lui Ismael și se pare că s-a stabilit în partea de N a Arabiei. Poate că acest trib trebuie identificat cu Masîa care împreună cu Tema a plătit bir lui Tiglatpalassar III (*ANET*, p. 283) și împreună cu așezarea *Masanoi*, localizată de Ptolemeu (5. 9, 12) la *NE* de Duma. Poate că Meșec din Ps.120:5 ar trebui să fie corectat în Masa, care este o paralelă mai apropiată a lui Chedar. În Prov. 30:1 și 31:1, *hammassā'* („prorocia" în VA) poate fi considerată un nume propriu. Dacă Agur și * Lemuel sînt urmași de a lui Masa, atunci colecțiile lor de proverbe sînt exemple ale caracterului internațional al literaturii de înțelepciune ebraice, care ocazional a fost adoptată și adaptată de israeliți, ca să se conformeze credinței lor istorice.

D.A.H.

MASA. Conform celor scrise în Deut. 6:16 și 9:22, acesta este un loc în pustie, unde Israel L-a pus pe Dumnezeu la încercare: Masa (de la *nissâ*, „a încerca") înseamnă „încercare". În Exod. 17:7, numele este cuplat cu Meriba (= „ceartă, plîngere", de la rîb = „a se lupta, a se plînge"), într-o relatare care provine din sursele mai vechi ale Pentateuhului. Aceste surse ni-i prezintă pe israeliți protestînd din pricina lipsei de apă de la Refidim, un loc aproape de Mt. Horeb (v. 6). Aceste două nume apar din nou împreună în Ps. 95:8, ca o avertizare pentru generațiile de mai tîrziu care ar putea învăța din acest episod.

Numele Meriba mai apare (fără Masa) în legătură cu *Cadeș, ambele localități făcînd parte dintr-o listă a hotarelor (Ezec. 47:19) și ca locul unde a avut un episod similar (care provine în principal din P), a cărui rezultat a fost că atît lui Moise cît și lui Aaron nu li s-a permis privilegiul să intre în țara făgăduinței (Num. 20:1-13 (*cf.* v. 24); 27:14; Deut. 32:51; Ps. 106:32).

Ambele narațiuni sînt etiologice, adică implică faptul că numele acestor locuri le-au fost date ca urmare a evenimentelor din zilele lui Moise. Dar datorită conotației juridice a verbului *rîḇ*, s-a sugerat deseori că Meriba a fost înainte de toate un loc unde erau soluționate disputele legale (*cf. En-mishpat*, „fîntîna judecății", un alt nume pentru Cadeș (Gen. 14:7). Aceasta poate fi numai o ipoteză, dar mai sînt și alte motive care ne fac să ne întrebăm dacă nu cumva explicarea directă a numelor este corectă din punct de vedere istoric.

Deseori s-a încercat să se facă deosebire între un eveniment care a avut loc la Masa și un alt eveniment separat care a avut loc la Meriba, ambele fiind prezentate în Exod. 17:1-7; dar cu toate că există într-o anumită măsură o repetiție neașteptată (v. 2-3), aceasta nu este suficientă pentru a justifica existența a două evenimente separate care derivă din surse diferite. Același lucru se poate spune despre Num. 20:1-13. Este mult mai posibil ca în ambele cazuri relatarea originală să fi fost amplificată de un autor dintr-o perioadă mai tîrzie. În Exod. 17:1-7, aluzia la Meriba (și poate chiar la Masa) în v. 2 și 7, se poate datora acestei amplificări.

Este puțin probabil ca Deut. 33:8 și Ps. 81:7, unde aceste nume apar din nou, să se refere la aceleași evenimente, pentru că aici nu există nici o umbră de

critică la adresa lui Israel și Dumnezeu este Cel care „încearcă", nu Israel. Tema aceasta a încercării lui Israel de către Dumnezeu apare de mai multe ori în Exod.(15:25; 16:4; 20:20). Pare destul de posibil ca și alte evenimente, menționate poate în alte locuri din Biblie (Exod. 32?), să fi fost vreodată legate de aceste locuri. Pînă astăzi nu s-a făcut o corelare pe deplin satisfăcătoare între diferite pasaje, și s-ar putea ca problemele literare și istorice să fie imposibil de a fi rezolvate. Pentru anumite sugestii ingenioase, deși speculative, vezi H. Seebass, Mose und Aaron, 1962, p. 61 ș.urm.

BIBLIOGRAFIE. B.S. Childs, *Exodus*, 1974, p. 305-309.

G.I.D.

MASĂ. Masa ca obiect de mobilier (în ebr. *šulḥān;* în gr. *trapeza*). Masa în pustie (Ps. 23:5; 78:19), era o suprafață pregătită sau bucăți de piei așezate pe pămînt (în ebr. *šlḥ*). În celelalte pasaje, cuvîntul este folosit, ca și în zilele noastre, pentru masa făcută din lemn sau metal, care era o piesă de mobilă obișnuită (2 Împ. 4:10). A mînca „la masa împăratului" era un semn de cinstire (2 Sam. 9:7; vezi Luca 22:21), în timp ce a mînca la „propria masă" însemna, pe lîngă sensul literal, a trăi pe propria-ți cheltuială (1 Împ. 18:19; Neem. 5:17). Expresia „masa Domnului" (Mal. 1:7, 12; Ezec. 4:22; 44:16; 1 Cor. 10:21, * ALTAR) implică masa la care El este gazda. Semnificația Ps. 69:22 este incertă.

D.J.M.

MATEI. Matei apare în listele celor 12 apostoli (Mat. 10:3; Marcu 3:18; Luca 6:15; Fapt. 1:13). În Mat. 10:3 ni se maispune despre el că era „vameș". În Mat. 9:9, Isus îl găsește „șezînd la vamă" și îl cheamă să-L urmeze. În pasajele paralele din Marcu și Luca, vameșul care este chemat de la vamă este prezentat cu numele de Levi, Marcu adăugînd că era „fiul lui Alfeu". *Evanghelia lui Petru* vorbește de asemenea despre Levi, fiul lui Alfeu, prezentîndu-l ca pe un ucenic al lui Isus. Mai tîrziu, Isus este musafir în casele multor vameși și păcătoși. Relatările din Mat. 9:10 și Marcu 2:15 nu precizează nici una în a cui casă a avut loc masa, dar Luca 5:29 afirmă că „Levi I-a făcut un ospăț mare la el în casă". Pe baza acestor dovezi, se presupune de obicei că Matei și Levi sînt una și aceeași persoană.

Afirmația lui Papias că Matei *„a compilat oracolele" (synegrapsato ta logia)* în ebraică a fost considerată de Biserica primară ca o dovadă a faptului că Matei a fost autorul evangheliei care s-a transmis generațiilor următoare cu titlul „(Evanghelia) după Matei". Cei mai mulți cercetători ai Bibliei din zilele noastre cred că Papias s-a referit la o compilare a cuvîntărilor lui Isus sau a textelor mesianice din VT care au fost compilate de către Matei. Este posibil ca includerea ulterioară a cîtorva dintre aceste cuvîntări și a unor texte mesianice în evanghelie să fi fost motivul pentru care documentul a ajuns să fie intitulat „după Matei", de pe la mijlocul secolului al doilea d.Cr. Pentru bibliografie, vezi *MATEI, EVANGHELIA DUPĂ.

R.V.G.T.

MATEI, EVANGHELIA DUPĂ.

I. Schița conținutului

a. Evenimentele legate de nașterea lui Isus, Mesia (1:1 - 2:23).

b. Isus este botezat și ispitit și începe misiunea lui din Galileea (3:1 - 4:25).

c. Aspectele etice ale Împărăției lui Dumnezeu sînt prezentate de Isus, prin porunci și ilustrații (5:1 - 7:29).

d. Isus își arată puterea pe care o are asupra bolilor, a diavolului și asupra naturii (8:1 - 9:34).

e. Isus le dă o însărcinare Celor doisprezece și îi trimite ca propovăduitori (9:35 - 10:42).

f. Isus îl laudă pe Ioan Botezătorul, face o invitație amabilă celor greu împovărați, afirmă că este Domnul sabatului, dovedește că El nu este Beelzebub și explică condițiile care trebuie împlinite pentru a deveni membru în noua familie a Lui (11:1 - 12:50).

g. Isus spune șapte pilde cu privire la Împărăția cerurilor (13:1-52).

h. Isus este respins de către locuitorii Nazaretului, orașul Lui, iar Ioan Botezătorul este martirizat (13:53 - 14:12).

i. Alte minuni înfăptuite de Isus, despre care Petru recunoaște că este Cristosul. Mai tîrziu se produce schimbarea la față a lui Isus în prezența a trei dintre ucenicii Săi, iar El prezice moartea și învierea Sa care se apropiau (14:13 - 17:27).

j. Isus îi învață pe ucenicii Săi să fie umili, să fie atenți la felul în care se poartă cu alții, iar în viața de toate zilele să dea dovadă de un spirit iertător (18:1-35).

k. Isus călătorește spre Ierusalim. În drumul pe care-l face, El îi învață pe oameni cu privire la divorț, la felul de a fi al copiilor, la cursa bogățiilor și la răutatea poporului lui Dumnezeu, poporului iudeu; El vindecă pe doi orbi la Ierihon (19:1 - 20:34).

l. După ce a intrat triumfal, și totuși smerit, în Ierusalim, Isus își manifestă autoritatea prin faptul că îi izgonește pe vînzători din Templu, blestemînd smochinul fără rod și prin faptul că îi atacă și contra-atacă pe marii preoți și pe farisei (21:1 - 23:35).

m. Isus prezice căderea Ierusalimului și a doua Sa venire (24:1-51).

n. Isus spune trei pilde cu privire la judecată (25:1-46).

o. Isus este trădat, judecat, tăgăduit, batjocorit, răstignit și îngropat (26:1 - 27:66).

p. Isus învie dintre cei morți și este văzut de prietenii Lui (28:1-10).

q. Isus dă ultimile porunci, înainte de întoarcerea Sa la Dumnezeu în ceruri (28:11-20).

II. Caracteristici și autorul

În această evanghelie, întîmplările din viața lui Isus care constituie „Evanghelia" predicată de către apostoli sînt combinate cu învățăturile etice ale lui Isus, într-o măsură mai mare decît în oricare altă carte a NT; și aspectul acesta al cărții, împreună cu maniera ordonată în care este prezentat materialul, au făcut ca, de la bun început, ea să fie evanghelia cea mai citită și, într-un anumit sens, cea mai influentă dintre cele patru evanghelii. Cercetătorii Bibliei din zilele noastre ezită să accepte punctul de vedere tradițional conform căruia autorul ei a fost apostolul *Matei,

întrucît el pare să fi depins de un document compus de un autor care nu fusese apostol, documentul fiind Evanghelia după Marcu, și anume într-o măsură atît de mare, încît acest lucru ar fi fost improbabil, dacă apostolul Matei ar fi fost autorul original al acestei Evanghelii. Pentru o discuție completă asupra acestei probleme a autorului, vezi Introducerea scriitorului la *TNTC*.

III. Influența lui Marcu

Este clar că Matei a inclus aproape întregul conținut al Evangheliei după Marcu, deși el a prescurtat în mare măsură povestirile lui Marcu referitoare la minunile înfăptuite de Isus, pentru a face loc volumului mare de material care nu-i aparține lui Marcu și pe care el dorea să-l introducă (*EVANGHELIILE; * MARCU, EVANGHELIA DUPĂ). Alături de istorisirile pe care le ia de la Marcu, evanghelistul include numeroase cuvîntări ale lui Isus, luate, se pare, dintr-o sursă din care s-a inspirat el și Luca; și îmbină aceste cuvîntări cu altele care se găsesc numai în evanghelia lui, rezultatul fiind acela că se constituie cinci pasaje care conțin numai învățături, cap. 5:7, 10, 13, 18 și 24-25, fiecare pasaj încheindu-se cu formula: „După ce a sfîrșit Isus cuvîntările acestea". Tema acestei evanghelii este completată prin adăugarea mai multor narațiuni care nu se găsesc în nici o altă carte. În cea mai mare parte ele par a fi prelucrări ale tradițiilor folosite de creștini în scop apologetic, pentru a se apăra împotriva iudeilor defăimători. Stilul lor ne sugerează că aceste narațiuni au fost mai întîi scrise chiar de evanghelist (vezi G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, 1946).

IV. Deosebiri față de Evanghelia după Marcu

Faptul că evanghelia aceasta s-a născut într-o comunitate creștină iudaică în care se vorbea limba greacă explică în mare măsură accentul deosebit pus pe diferite elemente care alcătuiesc conținutul propovăduirii creștine a Bisericii primare, precum și maniera în care sînt prezentate învățăturile lui Isus. Aspectul *împlinirii* prorociilor este mult mai accentuat aici decît în Evanghelia după Marcu. Autorul are tot interesul să stabilească adevărul că viața pămîntească a lui Isus, în ce privește originea și scopul ei, cît și maniera în care s-au desfășurat evenimentele ce au caracterizat-o, a constituit activitatea lui Dumnezeu însuși, care în desfășurarea ei împlinea propriile Sale cuvinte rostite prin proroci. Nici o altă evanghelie nu leagă atît de bine VT de NT; și nici o altă carte a NT nu prezintă persoana lui Isus, viața și învățăturile Lui, atît de clar ca o împlinire a „Legii și a prorocilor". Pe lîngă faptul că evanghelistul adaugă citate din VT la pasajele preluate de la Marcu, ca de exemplu, în 27:34 și 43, în anumite puncte ale narațiunii el prezintă aceste unsprezece citate speciale din VT cu formula „acestea s-au întîmplat ca să se împlinească ce a fost vestit prin prorocul". Efectul cumulat al acestor introduceri este remarcabil (vezi 1:23; 2:18; 2:23; 4:15 ș.urm., 8:17; 12:18 ș.urm., 13:35; 21:5; și 27:9; ș.urm.). Evenimentele sînt prezentate așa cum au avut loc, căci Dumnezeu a vrut ca ele să se desfășoare astfel. Ele nu au fost evenimente anormale, izolate și inexplicabile. Ele s-au desfășurat „după Scripturi" și au fost expresia voinței lui Dumnezeu.

V. Viața lui Isus

Descrierea evenimentelor cu privire la viața și la moartea lui Isus, care erau de o importanță și o semnificație deosebită pentru evanghelia creștină prezentată de Matei, îi aparține în cea mai mare parte lui Marcu. În cap. 8 și 9, evanghelistul nostru colectează în trei grupe de cîte trei multe dintre relatările lui Marcu cu privire la minunile făcute de Isus- iar în cap. 11 și 12, el combină din Marcu și din alte surse relatări cu privire la legătura pe care o avea Isus cu diferite personalități importante din vremea Sa, cum era Ioan Botezătorul sau cum erau fariseii. El nu intenționează să relateze aceste incidente într-o ordine cronologică. Ordinea cronologică se poate găsi numai în relatarea cu privire la suferințele lui Isus, care datorită faptului că stau în centrul Evangheliei creștine, au fost povestite într-o formă cronologică din primele zile ale Bisericii primare. Matei reproduce relatarea lui Marcu despre viața lui Isus, însă mult mai complet, prefațînd-o cu o genealogie și cu ceea ce se cunoștea în mod tradițional despre copilăria lui Isus și adăugînd la sfîrșitul ei două cazuri în care S-a arătat Isus cel înviat. Narațiunile legate de pruncia lui Isus nu conțin descrierea nașterii lui Isus, aceasta fiind menționată doar în treacăt în 2:1. Scopul evanghelistului pare să fie acela de a arăta prin această genealogie că Isus, cu toate că S-a născut dintr-o fecioară, a fost negreșit un descendent legitim al lui Avraam și un descendent al dinastiei lui David; iar prin cele conținute în 1:18-25, să răspundă calomniei că Isus nu ar fi fost fiul legitim al Mariei, precum și să apere acțiunea întreprinsă de Iosif. Povestirea care urmează în legătură cu fuga în Egipt este, în parte, un răspuns la întrebarea ofensatoare a iudeilor, de ce Isus, cunoscut ca Isus din Nazaret, a trăit o perioadă atît de lungă din viața Sa în Nazaret, dacă în realitate S-a născut în Betleem.

Cele două arătări ale lui Isus după învierea Sa, care îi sînt caracteristice lui Matei (28:9-10, 16-20) pot constitui o încercare de a completa relatările lui Marcu. Cu siguranță că sfîrșitul brusc pe care îl găsim în Marcu este evitat aici prin faptul că, spre deosebire de Marcu, unde femeile nu au istorisit nimic despre cele ce au auzit și au văzut, în Matei ele ascultă îndată porunca îngerului și transmit fraților Domnului mesajul că ei trebuie să meargă în Galileea unde Îl vor vedea și, de asemenea prin afirmația că, în timp ce femeile au pornit să le aducă acestora mesajul, ele L-au întîlnit pe Isus cel înviat. Descoperierea importantă pe care le-a făcut-o Isus în Galileea, și anume că, prin victoria Lui asupra morții, Lui I s-a dat stăpînire asupra întregului univers precum și însărcinarea pe care le-a dat-o celor unsprezece ucenici de a începe lucrarea de evanghelizare în toată lumea avînd încredințarea că El va fi cu ei pînă la sfîrșitul veacului, constituie punctul culminant al evangheliei.

În aceste relatări care se ocupă de perioada pruncieí lui Isus și de perioada de după înviere, Matei face adăugiri semnificative la cele povestite de Marcu. În locurile unde el amplifică istorisirile lui Marcu pe care le include în evanghelia sa, Matei adaugă de obicei material care constituia un interes pentru Biserica creștină din perioada la care scria el. Spre exemplu, întîmplarea cu Petru care a mers pe mare îndreptîndu-se spre Isus (14:28-31) și pasajul faimos despre Petru din 16:18-19 erau importante în perioada cînd apostolul era unul dintre conducătorii Bisericii; iar problema pe care o prezentau impozitele în special după anul 70 d.Cr., cînd o dată cu dărîmarea Templului impozitele pentru întreținerea lui au fost transferate templului lui Jupiter Capitolinus, poate fi elucidată într-o anumită măsură prin narațiunile pe care le

găsim în 17:24-27. În plus, pe măsură ce timpul trecea și curiozitatea biografică tindea să fie tot mai mare, se pare că s-a început să se acorde o atenție crescîndă personajelor secundare incluse în narațiunea vieții lui Isus. Așadar, discuția lui Matei cu privire la soarta lui Iuda Iscarioteanul (27:3-10) precum și incidentul cu soția lui Pilat (27:19) ne-ar ajuta să răspundem întrebărilor încuietoare de felul: „De ce L-a trădat Iuda pe Stăpînul său?" și „De ce L-a condamnat Pilat pe Isus?".

În relatarea cu privire la răstignire și la înviere, Matei face patru adăugări principale la narațiunea lui Marcu, pe care o urmează îndeaproape. El relatează că în momentul morții lui Isus a avut loc un cutremur de pămînt însoțit de învierea unor sfinți care au prezis venirea lui Mesia și care acum au înviat ca să salute moartea Lui pe Calvar (27:51-53). Celelalte trei adăugări ale lui Matei la narațiunea pe care o scrie Marcu cu privire la învierea lui Isus sînt de natură apologetică. Acestea sînt: paza specială de la mormînt și sigilarea lui (27:62-66); eșecul acestor măsuri de precauție, în parte datorită faptului că cei ce păzeau mormîntul au căzut ca și morți în urma unui alt cutremur de pămînt și în parte, datorită unui înger care a apărut și care a rostogolit piatra de la intrarea mormîntului (28:2-4); și mituirea soldaților ca aceștia să zvonească o variantă care eraîncă în circulație la vremea cînd s-a scris evanghelia, și anume că ucenicii lui Isus au venit în timpul nopții și I-au furat trupul (28:11-15). Scopul acestor adăugări este acela de a nega posibilitatea ca trupul lui Isus să fi fost luat din mormînt printr-un alt mijloc, decît într-o manieră supranaturală. Din multe puncte de vedere, Evanghelia după Matei poate fi numită o apologie creștină primară.

VI. Noul Israel

Consecința principală a vieții și a morții lui Isus pe care o subliniază Evanghelia după Matei este nașterea Bisericii universale a lui Dumnezeu, Israelul cel nou, în care atît iudeii cît și Neamurile își găsesc un loc. Evanghelia începe cu prorocia că Isus este Emanuel, Dumnezeu cu noi (1:23); și se încheie cu promisiunea că același Isus, acum Cristos cel înviat, va fi cu ucenicii Lui care vor fi atrași din toate națiunile, pînă la sfîrșitul veacului. Nota de universalitate care se face simțită la început în relatarea cu privire la felul în care Isus le-a fost descoperit magilor, este reluată în porunca cu care se încheia evanghelia și anume, porunca dată ucenicilor de a merge în toată lumea și de a face ucenici din toate națiunile. Evanghelistul găsește destul de semnificativ faptul că Isus Și-a desfășurat lucrarea parțial în „Galileea Neamurilor" (4:15); iar pe El Îl prezintă ca pe Robul Domnului care „va vesti Neamurilor judecata... și Neamurile vor nădăjdui în Numele Lui" (12:18-21). Biserica creștină, universală în ce îi privește pe membrii ei, nu este însă o biserică nouă. Ea este vechiul Israel transformat și lărgit datorită faptului că majoritatea evreilor L-au respins pe Isus. Isus a mărturisit că El a fost trimis în primul rînd la „oile pierdute ale casei lui Israel" (15:24); și la aceleași oi i-a trimis El pe apostolii Săi să le proclame sosirea Împărăției Lui (10:6). Dar într-un sutaș roman s-a găsit o credință mai mare decît în oricare alt israelit (8:10); și ca o consecință, locurile de la ospățul mesianic care nu au fost ocupate de iudei vor fi vacante pentru credincioșii de la răsărit și de la apus, în timp ce „fiii Împărăției" vor rămîne afară (8:11-12).

Întrucît Isus Mesia a devenit pentru iudei o „piatră de poticnire", Împărăția va fi luată de la ei și va fi dată unei națiuni „care va aduce roadele cuvenite" (21:42-43). Patriarhii Israelului celui nou, apostolii, vor beneficia de victoria finală a lui Mesia, îndeplinind la judecată rolul de asesori, așa cum spune clar Isus în cuvintele pe care le redă Matei în 19:28, și așa cum subliniază evanghelistul prin faptul că adaugă cuvintele „cu voi" la expresia care îi aparține lui Marcu și pe care Matei o include în 26:29.

VII. Isus ca Judecător

Cel de-al patrulea element în propovăduirea Bisericii primare a fost acela de a-i chema pe oameni la pocăință în vederea reîntoarcerii lui Isus ca Judecător al celor vii și al celor morți. Această chemare răsună puternic în Matei. Ioan Botezătorul cheamă în această evanghelie pe Israel să se pocăiască cu aceleași cuvinte pe care le-a folosit Isus, căci se află în pragul activității lui Mesia (3:2); iar la încheierea învățăturilor lui Isus citim despre Pilda judecății viitoare, care se găsește numai în această evanghelie (25:31-46). Această pildă încheie un grup de cuvîntări și pilde care s-au ocupat în mod exclusiv de venirea lui Mesia ca judecător. La vremea scrierii acestei evanghelii poate în primii ani ai deceniului nouă din primul secol, o parte din judecata divină se abătuse deja asupra lui Israel prin căderea Ierusalimului; iar cuvintele din 21:41 și 22:7 s-au împlinit într-adevăr.

Multe dintre pildele care îi sîntspecifice lui Matei, cum ar fi pilda neghinei, pilda robului nemilostiv, pilda nuntașului fără haina de nuntă și pilda celor zece fecioare accentuează caracterul inevitabil și natura serioasă a judecății divine; și tocmai în aceste pilde găsim repetate în mod constant expresiile solemne specifice acestei evanghelii, „întunericul de afară", „sfîrșitul veacului" și „plînsul și scrîșnirea dinților". În perspectiva acestei evanghelii, această ultimă venire a lui Cristos, cu toate că este absolut sigură, nu este descrisă ca avînd loc imediat, deoarece, așa cum am văzut, cuvîntarea de încheiere a lui Cristos cel răstignit vorbește despre o perioadă de durată nedefinită, în care El este prezent și domnește în Biserica Sa, înainte de apariția Lui finală ca Judecător. De aceea, este probabil ca, în lumina învățăturilor evangheliei luată în ansamblu, să trebuiască să interpretăm cele două cuvîntări foarte dificile din 10:23 și 16:28 ca referindu-se la înălțarea lui Isus la dreapta lui Dumnezeu, după triumful învierii Sale, cînd a început să domnească într-un domeniu și mai vast, în inimile urmașilor Lui. Altfel am fi forțați să acceptăm concluzia nesatisfăcătoare conform căreia ori prorociile au rămas neîmplinite, și au fost ca atare prorocii false, ori că ele nu sînt cuvintele autentice ale lui Isus.

VIII. Învățătura etică

Evanghelia după Matei se evidențiază de asemenea prin volumul și maniera în care sînt prezentate învățăturile etice ale lui Isus. Pentru acest evanghelist, ca și pentru creștinii evrei în general, și de asemenea și pentru Pavel (căci tocmai lui îi aparține expresia) există ceea ce se numește „Legea lui Cristos". Unii cercetători ai Bibliei au considerat că cele cinci grupuri de învățături din această evanghelie au fost privite de autor ca un termen de comparație cu cele cinci cărți ale Legii. Chiar dacă lucrurile stau așa, se pare destul de clar că el Îl prezintă pe Isus ca pe un mare

Învățător care proclamă de pe munte, pentru un nou Israel o Lege revizuită (5:1), după cum și Moise a rostit o lege divină care i-a fost dată pe Mt. Sinai. Mesia îl cheamă pe Israel nu numai la pocăință, ci și la fapte bune; iar dorința de a le face și acceptarea de a suferi pentru ele, îi face binecuvîntați pe cei ce fac binele (5:6, 10). Neprihănirea ucenicilor lui Cristos trebuie să o întreacă pe cea a fariseilor (5:20). Este adevărat că prin tradițiile lor, prin faptul că au fost sclavii unor texte izolate și, prin neputința lor de a înțelege implicațiile mai adînci ale Legii, fariseii au anulat o bună parte din ea; dar Legea a rămas integral o parte a revelației divine. Aceasta este Legea care își găsește împlinirea în Cristos, Cel care a venit nu să o strice, ci să o completeze și să corecteze felul greșit în care au interpretat-o cărturarii (5:17). În mod corespunzător, o mare parte a Predicii de pe munte se ocupă de explicarea Decalogului, explicație în care Isus stabilește standardele morale după care trebuie să fie judecată conduita ucenicilor Săi.

Una dintre dificultățile majore ale acestei evanghelii este că ea Îl prezintă pe Isus ca pe unul care susține validitatea Legii mozaice și care de asemenea declară că are autoritatea de a o „împlini" astfel încît unora li s-a părut că El de fapt o contrazicea uneori. Faptul că El a privit VT ca posedînd o valabilitate permanentă este vădit în cuvintele care nu admit compromis din 5:17-19. În același timp, autoritatea absolută a cuvintelor lui Isus este accentuată atît de mult, încît în anumite instanțe caracterul permanent al vechii Legi pare să fie negat. Avînd în vedere însă afirmația categorică cu privire la valabilitatea Legii, evanghelistul nu-i putea lăsa pe cititorii lui să tragă concluzia că exista vreo antiteză reală între afirmațiile conținute în ea și comentariile lui Isus pe marginea acestor afirmații. De șase ori în Predica de pe munte Isus pare să facă anumite afirmații împotriva a ceea ce s-a spus înainte, și în fiecare caz „ceea ce s-a spus înainte" constă într-un citat din Legea mozaică sau cel puțin îl include.

S-a arătat însă foarte bine că expresiile din cap. 5: „Ați auzit că s-a spus" cît și „S-a zis" nu corespund exact expresiei „Este scris", pe care Isus o folosește deseori cînd apelează la autoritatea Scripturii. De fapt, prin aceste expresii El le atrage atenția nu numai la ceea ce a spus Legea ci la interpretarea pe care i-o dădea învățătorii Legii și pe care o propovăduiau poporului. În iudaism, Legea ocupa poziția supremă. În creștinism, locul acela este ocupat de Cristos Însuși. În evanghelia iudeo-creștină a lui Matei, Cristos rămîne autoritatea domninantă. Este semnificativ faptul că aceasta este singura evanghelie care include invitația Lui plină de grație dar imperioasă: „Veniți la Mine, toți cei trudiți și împovărați, și Eu vă voi da odihnă. Luați jugul Meu asupra voastră învățați de la Mine, căci Eu sînt blînd și smerit cu inima; și veți găsi odihnă pentru sufletele voastre. Căci jugul Meu este bun, și sarcina Mea este ușoară" (11:28-30).

BIBLIOGRAFIE. G. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, 1963; W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 1964; J.D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, 1975. Vezi de asemenea, comentariile de W.F. Albright și C.S. Mann, 1971; F.V. Filson, 1960; H.B. Green, 1975; D. Hill, 1972; E. Schweizer, 1976; R.V.G. Tasker, *TNTC*, 1961. R.V.G.T.

MATIA. Cel care l-a înlocuit pe Iuda Iscarioteanul, după ce acesta din urmă a ieșit din rîndul Celor doisprezece (Fapt. 1:15-26). Faptul alegerii lui și maniera în care a fost ales au fost uneori considerate ca fiind nespirituale și pripite, pretinzîndu-se că Matia a luat locul care îi era hărăzit lui Pavel (vezi, *de ex.*, G. Campbell Morgan, *Acts.*, 1924, *ad. loc.*), dar Luca nu ne lasă deloc să înțelegem că acest punct de vedere ar fi corect: baza tragerii la sorți, cu precedentul ei în VT (*cf* 1 Sam. 14:41; *URIM ȘI TUMIM), a fost că Dumnezeu l-a *ales deja* pe apostolul Său (v. 24), și că era potrivit ca grupul de bază al apostolilor să fie completă revărsarea Spiritului peste Biserică și peste prima ei propovăduire (*APOSTOL). Faptul că Matia a îndeplinit condițiile din v. 21-22, face ca afirmația lui Eusebius (*EH*, 1. 12), care spune că el era unul dintre cei Șaptezeci, să fie verosimilă.

Despre cariera lui de mai tîrziu nu se cunoaște nimic. Numele lui a fost deseori confundat cu cel al lui Matei, o confuzie fără îndoială încurajată de grupurile gnostice care au pretins că dețin scrieri secrete de ale lui (Hippolytus, *Filoz.* 7. 8). Clement din Alexandria știa despre o carte care conținea astfel de tradiții (*Strom.* 2.9; 3.4; *cf.* 7.17). Lui i-au fost atribuite și alte scrieri apocrife.

Identificarea lui Matia cu Zacheu, care datează dintr-o perioadă timpurie (Clement, *Strom.* 4.6) se poate datora de asemenea faptului că el a fost confundat cu Matei, vameșul. Este greu să înțelegem înlocuirea lui în Fapt. 1 din versiunea Siriacă Veche cu Tholomaeus.

Numele lui este probabil o prescurtare a numelui Matatia. A.F.W.

MĂRTURISIRE. Cuvîntul „a mărturisi", are atît în ebr. cît și în gr. (*yāḏâ* și *homologein*) un înțeles dublu. Există o mărturisire de credință și o mărturisire a păcatului. Pe de o parte, a mărturisi înseamnă a declara public o relație personală cu Dumnezeu și loialitate față de El. Este un act de consacrare plină de bucurie făcută deschis în fața lumii, prin care o adunare sau credincioșii individual se obligă să-I fie loiali lui Dumnezeu sau lui Isus Cristos. Este o mărturisire a credinței care poate avea consecințe eterne. Pe de altă parte, înseamnă să-ți recunoști păcatul și greșeala în lumina revelației lui Dumnezeu, și astfel, este în general un semn exterior al pocăinței și al credinței. S-ar putea să fie sau să nu fie urmată de iertare (Ios. 7:19; Lev. 26:40; Ps. 32:5; Mat. 27:4; 1 Ioan 1:9).

Felul în care este folosit cuvîntul în Biblie pare să reflecte limbajul tratatelor din antichitate cînd un vasal cade de acord cu condițiile *legămîntului stabilite de suzeranul său, și se obligă prin jurămînt să-i fie loial. În același fel, din contextul legal al mărturisirii greșelii într-un tribunal, termenul este transferat conceptului de mărturisire a păcatelor înaintea lui Dumnezeu.

I. În Vechiul Testament

În VT mărturisirea are în mod frecvent un caracter de laudă, în care credinciosul declară plin de recunoștință ceea ce a făcut Dumnezeu ca să-l răscumpere pe Israel sau propriul său suflet. Substantivul (*tôdâ*) poate astfel însemna mărturisire, mulțumire, laudă,

sau chiar să fie folosit pentru un grup de persoane care cîntă cîntece de laudă. O astfel de recunoaștere a mărețelor fapte de îndurare ale lui Dumnezeu a faptelor Sale și de eliberare este strîns legată de mărturisirea păcatului. Ambele aspecte ale mărturisirii formează o parte integrală a rugăciunii și a adevăratei închinări (Gen. 32:9-11; 1 Împ. 8:35; 2 Cron. 6:26; Neem. 1:4-11, 9; Iov 33:26-28; Ps. 22; 32; 51; 116; Dan. 9). Mărturisirea îl poate duce pe credincios în punctul în care să se rededice lui Dumnezeu, să-I cînte imnuri de laudă, să-I ofere jertfe cu bucurie și poate trezi în el dorința de a spune altora despre îndurarea lui Dumnezeu și de a se identifica cu adunarea care I se închină lui Dumnezeu la Ierusalim.

Mărturisirea nu este numai personală sau individuală; ea are și o conotație liturgică, cînd, așa ca și în Ziua *Ispășirii, în contextul ispășirii și al mijlocirii, preotul măruturisea păcatele poporului, punîndu-și mîinile pe capul unui țap viu care, simbolic, îndepărta păcatele din comunitatea legămîntului (Lev. 16:21). În același mod, Moise a pledat pentru Israel (Exod. 32:32; *cf.* Neem. 1:6; Iov 1:5; Dan. 9:4 ș.urm.).

În sensul de recunoaștere însoțită de bucurie, mărturisirea este proeminentă în textele de la Qumran, unde psalmii încep frecvent cu: „Îți mulțumesc Ție, Doamne, pentru că ...", într-un mod similar cu rugăciunea Domnului nostru din Mat. 11:25 (1*QH* 2. 20, 31, etc.).

II. În Noul Testament

În NT, cuvîntul gr. pentru „a mărturisi" are înțelesul generic de a recunoaște ceva care este susținut și de alții; el este folosit în primul rînd pentru credința în Cristos. Cuprinde și aspectele mulțumirii și ale laudei pline de bucurie din VT, precum și nuanța de supunere de bunăvoie, ca în Mat. 11-25; Rom. 15:9; Evr. 13:15. Din acest punct de vedere, este folosit cu același sens ca și în LXX, ca de ex. în Ps. 42:6; 43:4-5; Gen. 29:34. Înseamnă, însă, mai mult decît o aprobare intelectuală. Implică o decizie de a-I rămîne loial lui Isus Cristos ca Domn, ca răspuns la lucrarea Duhului Sfînt.

A-L mărturisi pe Isus înseamnă a-L recunoaște pe El ca Mesia (Mat. 16:16; Marcu 4:29; Ioan 1:41; 9:22), ca Fiul lui Dumnezeu (Mat. 8:29; Ioan 1:34, 49; 1 Ioan 4:15), a recunoaște că El a venit în trup (1 Ioan 4:2; 2 Ioan 7) și că El este Domn, în primul rînd în baza învierii și a înălțării Lui (Rom. 10:9; 1 Cor. 12:3; Filip. 2:11).

A-l mărturisi pe Isus Cristos este un act strîns legat de mărturisirea păcatelor. A-L mărturisi pe Cristos înseamnă a mărturisi că „El a murit pentru păcatele noastre", și invers, a mărturisi păcatele cu un duh de pocăință înseamnă a căuta iertare la Cristos (1 Ioan 1:5-10). Pregătind venirea lui Cristos, Ioan Botezătorul i-a chemat pe oameni să-și mărturisească păcatele, și mărturisirea a fost un element constant atît în lucrarea de propovăduire a Domnului, cît și în cea a apostolilor (Mat. 3:6; 6:12; Luca 5:8; 15:21; 18:13; 19:8; Ioan 20:23; Iac. 5:16).

Cu toate că Îi este adresată lui Dumnezeu, mărturisirea credinței în Isus Cristos trebuie făcută deschis „înaintea oamenilor" (Mat. 10:32; Luca 12:8; 1 Tim. 6:12), prin cuvîntul care ne iese de pe buze (Rom. 10:9; Filip. 2:11) și se poate ca ea să coste (Mat. 10:32-39; Ioan 9:22; 12:42). Este opusul „tăgăduirii" Domnului. În același fel, mărturisirea păcatelor Îi este adresată în primul rînd lui Dumnezeu, dar poate fi făcută și înaintea oamenilor, de exemplu, în timpul unei mărturisiri colective a unei adunări, sau prin reprezentantul acesteia, în rugăciune publică. Acolo unde mărturisirea este spre beneficiul bisericii sau al altora, o persoană poate să-și mărturisească păcatele deschis în fața adunării sau în fața altor credincioși (Fapt. 19:18; Iac. 5:16), dar trebuie avut grijă ca lucrul acesta să fie edificator (Efes. 5:12). Adevărata pocăință poate necesita recunoașterea vinovăției înaintea unui frate (Mat. 5:23-24), dar nu există nici o sugestie că un păcat personal trebuie mărturisit unui prezbiter.

Mărturisirea lui Isus Cristos este lucrarea Duhului Sfînt, și semnul adevăratei Biserici, Trupul lui Cristos (Mat. 10:20; 16:16-19; 1 Cor. 12:3). De aceea, ea însoțește botezul (Fapt. 8:37; 10:44-48), practică din care au luat naștere primele mărturisiri de credință ale bisericii, mărturisiri care au fost tot mai importante, pe măsură ce au apărut erorile și doctrinele false (1 Ioan 4:2; 2 Ioan 7).

Modelul perfect de mărturisire ne este dat de Însuși Isus Cristos, care a depus o bună mărturie înaintea lui Pilat din Pont (1 Tim. 6:12-13). El a mărturisit că este Cristosul (Marcu 14:62) și că este Împărat (Ioan 18:36). Mărturisirea a fost făcută înaintea oamenilor, pe fondul mărturiei false a dușmanilor Lui (Marcu 14:56) și a tăgăduirii unui ucenic (Marcu 14:68), și a fost nespus de costisitoare, cu consecințe eterne pentru toți oamenii. În mărturisirea ei, Biserica se identifică pe sine „înaintea multor martori" printr-o „bună mărturie" despre Mîntuitorul ei cel răstignit și înviat. Mărturisirea ei (atît a credinței cît și cea a păcatului) este o dovadă că omul cel vechi este „mort împreună cu Cristos" și că ea este proprietatea Domnului ei, pe care s-a hotărît să-L slujească. În mărturisirea ei, ea este chemată să participe prin Duhul în mijlocirile pe care le face Cristos pentru alții, „apostolul și Marele Preot al mărturisirii noastre" (Evr. 3:1), care a mărturisit deja păcatele noastre pe cruce și I-a dat laudă lui Dumnezeu (Evr. 2:12; Rom. 15:9; citînd Ps. 18:49; 22:22).

Ca și tăgăduirea lui Cristos, în NT mărturisirea Lui are o perspectivă escatologică, care duce ori la judecată, ori la mîntuire, pentru că este manifestarea exterioară a credinței sau a lipsei acesteia. Într-o zi, Cristos îi va mărturisi înaintea Tatălui pe cei care Îl mărturisesc pe El astăzi și Se va lepăda de cei ce se leapădă de El (Mat. 10:32-33; Luca 12:8; 2 Tim. 2:11-13). Mărturisirea cu gura se face spre mîntuire (Rom. 10:9; 10, 13; 2 Cor. 4:13-14) iar mărturisirile noastre astăzi sînt o umbră a mărturisirilor pe care le va face Biserica în ziua de apoi, cînd orice limbă va mărturisi că Isus Cristos este Domnul (Rom. 14:11-12; Filip. 2:11; Apoc. 4:11; 5:12; 7:10).

BIBLIOGRAFIE. O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*, 1949; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950; H.N. Ridderbos, în lucrarea editată de R. Banks, *Reconciliation and Hope* (Leon Morris Festschrift), 1974; R.P. Martin, *An Early Christian Confession*: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation, 1960.

J.B.T.

MĂRUNTAIE. (În ebr. *mē'îm*; în gr. *splanchna*). Evreii nu aveau cunoștințe prea clare despre fiziologia organelor interne. RSV traduce *mē'îm* și *splanchna* prin mai multe cuvinte: cu „abdomen" în Iona 1:17;

*„trup", 2 Sam. 7:12; *„piept", Ps. 22:14; *„inimă", Iov 30:27; 1 Ioan 3:17; *„suflet", Is. 16:11; *„stomac", Ezec. 3:3; *„pîntec", Ps. 71:6; și cu „măruntaie" numai acolo unde referirea se face clar la intestine, de obicei unde acestea sînt vizibile în urma morții sau a unei spintecări a abdomenului, 2 Sam. 20:10; Fapt. 1:18.

Uneori, traducerea este de asemenea la modul figurativ, „chin" (Ier. 4:19); în special în NT, „afecțiune" (2 Cor. 6:12). Gr. are un verb înrudit *splanchnizomai* (Luca 10:33), „a simți compasiune".

B.O.B.

MĂSLINE. (În ebr. *zayiṯ;* în gr. *elaia*). Unul dintre cei mai valoroși pomi ai evreilor în antichitate, măslinul este menționat pentru prima dată în Gen. 8:11, cînd porumbelul s-a întors la corabie cu o frunză de măslin. Cînd israeliții au luat în stăpînire țara Canaanului, măslinul reprezenta o caracteristică a vegetației care atrăgea atenția (vezi Deut. 6:11). Mai tîrziu, împreună cu vinul, măslinele au fost considerate a fi o sursă de venit profitabilă (1 Sam. 8:14; 2 Împ. 5:26).

Cu toate că numele botanic al măslinului este Olea europaea, se crede că acest pom este originar din partea vestică a Asiei, fiind introdus mai tîrziu și în zona mediteraneană. Popoarele orientale au considerat că măslinul este simbolul frumuseții, al tăriei, al binecuvîntării și al prosperității divine. În armonie cu tradiția legată de potopul lui Noe, măslinul și porumbelul au fost venerate ca simboluri ale prieteniei și ale păcii (vezi. Ps. 52:8).

În multe părți ale Palestinei, măslinul, care există în mai multe soiuri în Orientul Apropiat, este încă și acum singurul pom care poate fi văzut în împrejurimi. Măslinul cultivat crește pînă la 6 m înălțime, cu un trunchi strîmb și cu o coroană bogată. Pomul crește încet, dar de multe ori dacă nu este deranjat poate atinge o vîrstă de mai multe secole. Dacă este tăiat, din rădăcină cresc noi lăstare, încît pot să apară pînă la cinci noi trunchiuri. Și măslinii care sînt pe moarte dau lăstari tot în felul acesta (Ps. 128:3). Măslinii au fost considerați ca unul dintre cele mai valoroase bunuri datorită faptului că era o resursă de *ulei, iar în plus, erau prețuiți ca un adăpost împotriva căldurii toride a soarelui și ca un loc de meditație (Luca 22:39).

În antichitate, măslinii erau răspîndiți din abundență pretutindeni în Palestina. Livezile de măslini de la marginea cîmpiei feniciene erau deosebit de impresionante, așa cum erau de fapt și cele din cîmpia Esdraelon și din valea Sihem. Betleemul, Hebronul, Galaadul, Lachișul și Basanul au fost toate renumite în timpurile biblice pentru bogăția lor în păduri de măslini.

Măslinele se coceau toamna timpuriu și erau recoltate spre sfîrșitul lui noiembrie. Metoda primitivă și destul de neavantajoasă de a recolta măslinele, care este descrisă în Deut. 24:20, adică prin scuturarea pomilor sau prin baterea lor cu o prăjină, este utilizată foarte mult și astăzi. În antichitate se lăsau unele măsline în pom sau pe sol sub pom, pentru cei săraci. Recolta de măsline eratransportată spre prese de obicei în coșuri, pe spinarea măgarilor. Uleiul era extras din măsline în felul următor: erau așezate în niște rezervoare de piatră și erau zdrobite cu o piatră de moară verticală și destul de mare. Uneori strivirea lor se făcea cu picioarele, de cei care le recoltau (Deut. 33:24; Mica 6:15), dar aceasta era o metodă destul de ineficace. După ce erau lăsate să stea o anumită bucată de vreme, uleiul se separa singur de celelalte reziduri și era depozitat în ulcioare sau rezervoare de piatră.

Heruvimii din Templul lui Solomon au fost făcuți din lemn de măslin (1 Împ. 6:23), și întrucît erau înalți de 4-5 m, cu o deschizătură a aripilor de aproximativ aceeași dimensiune, s-a tras concluzia că erau făcuți din mai multe bucăți de lemne de măslin încleiate laolaltă. Fiindcă lemnul de măslin este folosit și astăzi în Palestina pentru producerea mobilelor de calitate, știm că trunchiurile scurte și strîmbe nu pot furniza bucăți foarte lungi de scînduri, grinzi, etc. După ce este ținut la uscat timp de mai mulți ani, acest lemn cu fibrele gălbui de culoarea chihlimbarului poate fi lustruit pînă obține un luciu ca oglinda.

Fiind un pom atît de prolific, natural că măslinul a căpătat o diversitate de întrebuințări. A fost considerat vrednic de a fi numit regele copacilor (Jud. 9:8), iar la înscăunările regilor, uleiul lui a fost folosit ca și un simbol al suveranității. Ramurile de măslin au fost folosite la construirea corturilor în timpul praznicului prilejuit de Sărbătoarea corturilor (Nem. 8:15). Atît măslinele proaspete cît și cele murate, consumate cu pîine constituiau o parte foarte importantă a meniului din Palestina antică. Uleiul era folosit în multe feluri ca un unguent, fiind folosit de asemenea și ca ulei de păr. În plus, era utilizat de asemenea ca și carburant (Matei 25:3), ca medicament (Luca 10:34; Iacov 5:14) și ca aliment (2 Cron. 2:10).

Măslinul avea multe întrebuințări simbolice printre evrei. Virilitatea și rodnicia pomului era simbolul omului ideal și drept (Ps. 52:8; Osea 14:6), a cărui urmași erau comparați cu niște „lăstari de măslin" (Ps. 128:3). O aluzie la ușurința cu care măslinul își pierde uneori florile se găsește la Iov 15:33, unde Elifaz afirmă că cel rău „își va pierde florile, ca și pomul de măslin". În Zah. 4:3, cei doi măslini sînt simbolul rodniciei, indicînd abundența pe care Dumnezeu a adus-o pentru a rezolva nevoile omenești.

Măslinul menționat în Is. 41:19 (în ebr. *'ēṣ šāmen;* VA, „pom de ulei") a fost identificat cu specia *Elaeagnus angustifolia,* care nu este înrudită din punct de vedere botanic cu măslinul, și care produce un ulei inferior acestuia; dar contextul favorizează interpretarea acestuia ca adevăratul măslin.

Fructul măslinului sălbatic este mic și nefolositor. Ca să devină roditor, măslinul trebuie altoit, un proces prin care o mlădiță bună este incastrată într-un arbust sălbatic. Pavel folosește acest procedeu al altoirii ca o alegorie plină de sens (Rom. 11:17); el arată felul în care Neamurile sînt datoare Israelului cel adevărat, afirmînd că este împotriva naturii ca ramura de măslin sălbatic să fie altoită într-un butuc bun.

BIBLIOGRAFIE. W.M. Ramsay, *Pauline and Other Studies*, 1906, p. 219 ș.urm.; H.N. și A.L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, p. 157-160; A. Goor, „The place of the olive in the Holy Land and its history through the ages", *Economic Botany* 20, 1966, p. 223-243; A. Goor și M. Nurock, *The Fruits of the Holy Land*, 1968, p. 89-120.

R.K.H.
F.N.H.

MĂTASE. Versiunea VSR traduce prin acest termen două cuvinte biblice.

1. Cuvîntul ebraic *meši* (Ezec. 16:10-13), care probabil se traduce cu „fir de mătase", dar sensul este neclar. Întrucît cuvîntul în ebr. pare să fie împrumutat din egipteană (unde înseamnă de obicei „in" sau „pînză de in"), și întrucît mătasea n-a fost introdusă în Egipt decît în perioada ocupației romane, unii pun la îndoială această identificare. LXX are *trichaptos*, „păr țesut"; în alte versiuni apar alte traduceri. 2. Cuvîntul grecesc *serikon* (Apoc. 18:12) „mătase", „de mătase", enumerat printre produsele foarte scumpe care se vindeau pe piețile Babilonului.

Versiunea VA traduce tot cu „mătase" și cuvîntul ebr. *šeš* (Pr. 31:22 și nota marginală din Gen. 41:42 și din Exod. 25:4) pe care alte versiuni îl traduc cu „*in subțire".

Mătasea adevărată se obține din gogoașa unei molii care provine din China și care se hrănește cu frunzele unui dud alb (Morus alba). Firul de mătase era un produs comercial foarte scump care se obținea direct din China, întrucît creșterea acestor viermi de mătase nu a fost practicată în V decît în evul mediu. Există, însă, o altă specie de viermi de mătase, la răsărit de Mediterana, care se hrănește cu chiparos și cu stejar. În general a fost omis faptul că în antichitate, în Cos și în Sidon s-a dezvoltat o industrie care producea o mătase transparentă, probabil tocmai mătasea la care se referă citatele biblice.

J.D.D.
F.N.H.

MEAH, TURNUL. În Neem. 3:1, un turn din Ierusalim care era situat între Poarta Oilor și Poarta Peștilor, probabil lîngă colțul de NE al cetății. Cuvîntul în ebr. este *(ham-mē'â)*, care înseamnă „suta"; AV conține „Meah", omițînd articolul hotărît, în timp ce RSV îl traduce literal. Este posibil ca numele să se refere la înălțimea lui - poate 100 de coți; sau la numărul treptelor lui; sau la numărul soldaților pe care i-a adăpostit. (* IERUSALIM.)

D.F.P.

MECONA. Un oraș lîngă Țiclag, care a fost ocupat de către evrei sub conducerea lui Neemia (Neem. 11:28). Simons (GTT, 155) a considerat că este vorba despre Madmana, dar Grollenberg consideră că este vorba despre Machbena, o altă așezare din ținutul lui Caleb, ca și Madmana (1 Cron. 2:49). Așezarea este necunoscută.

J.P.U.L.

MEDAN. Un fiu al lui Avraam, născut de Chetura (Gen. 25:2; 1 Cron. 1:32). Numele altor fii și urmași ai Cheturei, cum ar fi Madian și Dedan, au fost cunoscute mai tîrziu a fi numele unor triburi arabe de la N (* ARABIA), așa că se poate presupune că și Medan s-a așezat în zona aceasta, cu toate că acest nume nu este cunoscut în afara Bibliei. Conform celor găsite în Gen. 37:36, *MT*, urmașii lui Medan s-au asociat cu madianiții ca să-l vîndă pe Iosif.

T.C.M.

MEDEBA (în ebr. *mêḏᵉḇā*, posibil „apa tăcerii"). O cîmpie și o cetate a lui Ruben (Ios. 13:9, 16), la N de Arnon. Fiind un vechi oraș moabit, luat de la Moab de către Sihon (Num. 21:21-30), acesta a fost folosit de către amoniți, aliații sirienilor, ca o tabără, după ce au fost înfrînți de Ioab (1 Cron. 19:6-15). După aceea se pare că a fost capturat pe rînd de mai multe popoare. Pe inscripția moabită (vezi, *MOAB, INSCRIPȚIE) este menționat ca fiind luat de Omri, poate de la Moab, iar apoi se arată că a fost capturat din nou de Meșa și fortificat. Recapturat de la Moab de către Ieroboam al II-lea, este din nou sub stăpînire moabită în Is. 15:2.

Apare din nou în istoria perioadei intertestamentale (1 Mac. 9:36 ș.urm. ca Medaba; Josephus, *BJ* 1. 63), înainte de a fi capturat de Hyrcanus după o lungă împresurare (Jos. *Ant.* 13. 11, 19).

Vatra acestui oraș, numită astăzi Madaba, se află la 10 km S de Heshbon. În 1896, în timpul săpăturilor care s-au făcut acolo pe locul unei biserici, a fost descoperită o hartă din sec. al VI- lea, făcută din mozaic, care arăta o parte din Palestina, de la Bet-Șean pînă la Nil. Vezi M. Avi-Yonah, The Madaba Mosaic Map, 1954. În plus, mai există multe ruine care datează în principal din era creștină, inclusiv un templu mare și niște rezervoare foarte mari. Au mai fost găsite și morminte din Epoca fierului.

J.D.D.

MEDIA (în ebr. *madai*; în asir. *(A)mada*; în persiana veche *Mada;* în gr. *Medai*).

Media a fost numele ținutului care se întinde în partea de NV a Iranului, la SV de Marea Caspică și la N de M-ții Zagros, acoperind provincia care astăzi se numește Azerbaidjan și o parte din ținutul persan al Kurdistanului. Locuitorii se numeau mezi și erau iafetiți (adică, urmașii lui Iafet, n.tr.) (Gen. 10:2), a căror genealogie ariană este confirmată de Herodot (7. 62), de Strabo (15. 2. 8) și prin urme ale limbii lor care au supraviețuit. Mezii erau locuitori ai stepei. Numele lor a fost menționat pentru prima dată de Shalmaneser III care a făcut incursiuni în cîmpiile lor în anul 836 î.d.Cr., ca să obțină faimoasa lor rasă de cai. Mai tîrziu, regii asirieni care l-au urmat au căutat să țină deschise trecătorile din partea de E pentru comercianți. Adadnirari al III-lea (810-781 î.d.Cr.) afirmă că a cucerit „țara mezilor și Parsua (Persia)", ca de alt fel și Tiglat-palassar al III-lea (743 î.d.Cr.) și Sargon al II-lea (716 î.d.Cr.). Acesta din urmă a exilat pe unii israeliți în Media (2 Împ. 17:6; 18:11), după ce a cotropit țara care era condusă de Dayaukku (Deioces), pe care l-a exilat pentru o vreme la Hamat.

Esarhaddon i-a ținut în jug pe vasalii săi mezi printr-un tratat (*Iraq* 20, 1958, p. 1-91), dar curînd aceștia s-au răzvrătit și s-au alăturat sciților (Ashguza) și cimerienilor împotriva puterii în declin a Asiriei, după anul 631 î.d.Cr. Sub Fraortes au început atacuri deschise care au culminat cu căderea Ninivei (612 î.d.Cr.) și a Haranului (610 î.d.Cr.), în mîinile lui Kyaxares din Media și a aliaților săi babilonieni. Mezii au deținut control asupra tuturor țărilor din partea de N a Asiriei și s-au războit cu Lidia pînă cînd au semnat tratatul de pace, în anul 585 î.d.Cr.

În 550 î.d.Cr., Cirus din Anshan (*ELAM) l-a înfrînt pe Astyages și a pus stăpînire pe Media, capturînd capitala Ecbatana și adăugîndu-și la titlurile pe care le avea și titlul „Rege al mezilor". Multor mezi li s-au dat funcții de răspundere, iar obiceiurile și legile lor au fost combinate cu cele ale perșilor (Dan. 6:8-15). Numele de Media a fost folosit uneori avîndu-se în vedere de fapt Persia, dar de cele mai multe ori a fost folosit împreună cu Persia, ca o parte majoră a unei noi confederații (Dan. 8:20; Est. 1:19). Mezii, așa cum sînt văzuți de prorocii Isaia (13:17) și Ieremia (51:11, 28), au luat parte la capturarea Babilonului (Dan. 5:28). Noul cîrmuitor al Babilonului, * Darius, a fost numit „Medul" (Dan. 11:1), fiind fiul lui Ahașveroș care era originar din Media (Dan. 9:1).

Mai tîrziu, mezii s-au răzvrătit sub Darius I și Darius II (409 î.d.Cr.). Istoria evreilor în Media este relatată în cartea Esterei (1:3, 14, 18-19), iar asuprirea mezilor de către sirieni (seleucizi) și de către parți este descrisă în 1 Mac. 14:1-3; Jos. *Ant.* 10.232. Media a fost organizată în două satrapii: cea de-a 11-a și cea de-a 18-a satrapie. Împreună cu parții și cu elamiții, mezii sînt menționați în Fapt. 2:9. După sasanizi (membri ai dinastiei lui Sasan, n.tr), numele de Media a fost folosit numai ca termen geografic.

BIBLIOGRAFIE. G. Widengren, POTT, p. 313 ș.u. [illegible]

MEFIBOȘET. Este posibil ca forma originală a numelui să fi fost Meribbaal, care probabil că se traduce „Baal este apărătorul" (1 Cron. 8:34; 9:40a), sau Meribbaal, „eroul lui Baal" (1 Cron. 9:40b). În revizuirea pe care Lucian a făcut-o Septuagintei (cu excepția versetului din 2 Sam. 21:8), forma este Memfibaal, care probabil că se traduce cu „cel care spintecă pe Baal în bucăți (*cf.* Deut. 32:26). Această formă de tranziție a fost probabil modificată mai departe prin înlocuirea lui *ba'al* cu *bōšet*, „rușine" (vezi, Ișboșet, Ierubeșet, în 2 Sam. 11:21, iar în 1 Împ. 18:19-25, LXX are „prorocii rușinii" în locul expresiei „prorocii lui Baal"). Vezi BDB; Smith, *ICC, Samuel*, 1899, p. 284-285; S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*[2], 1913, p. 253-255 cu referințele. Pe de altă parte, este posibil ca Mefiboșet și Meribbaal să fie nume care se exclud reciproc (* IȘBOȘET).

Au existat doi bărbați care au purtat acest nume. **1.** Fiul lui Ionatan, care la rîndul lui a fost fiul lui Saul. Cînd aceștia au fost uciși, avea de cinci ani și a rămas olog datorită unei căzături în timp ce fugea cu doica lui (2 Sam. 4:4). David i-a scăpat viața, i-a dat un loc de cinste la curte, din pricina lui Ionatan și l-a numit pe Ziba, unul din slujitorii lui Saul, ca să-i slujească (2 Sam. 9-21:7). Perfidia lui Ziba și reconcilierea lui David cu Mefiboșet din timpul răzvrătirii lui Absalom sînt relatate în 2 Sam. 16:1-6; 19:24-30. **2.** Fiul lui Saul pe care i l-a născut țiitoarea sa, Rițpa. El a fost printre cei executați de gabaoniți, în semn de răzbunare pentru masacrul care l-a făcut Saul (2 Sam. 21:8).

A.G.

MEGHIDO. Un oraș important al VT, așezat în lanțul munților Carmel, la aprox. 30 de km SSE de portul care astăzi se numește Haifa.

I. Mărturii biblice

Orașul Meghido (în ebr. megiddo) este menționat pentru prima dată printre cetățile pe care le-a capturat Iosua în timpul cuceririi Palestinei (Ios. 12:21) și a fost dat mai tîrziu seminției lui Manase, în teritoriul lui Isahar (Ios. 17:11; 1 Cron. 7:29). Manase, însă, nu i-a nimicit pe canaaniții din cetate, ci i-a supus la bir (Jud. 1:28). O curioasă aluzie indirectă se face la Meghido în Cîntarea Deborei, unde se spune că Taanacul este așezat lîngă „apele Meghido" (*'al-mê m^e giddô*, Jud. 5:19), dar Meghido nu este deloc menționat ca fiind un nume de oraș, spre deosebire de numele unui curs de apă (*CHISON). Următoarea mențiune specifică a lui Meghido ca oraș ne parvine din timpul lui Solomon, unde acest oraș a fost inclus în cel de-al cincilea district administrativ, sub conducerea lui Baana (fiul lui Ahilud) (1 Împ. 4:12) și a fost selectat ca împreună cu Hațor și Ghezer, să fie una din principalele lui fortărețe în afara Ierusalimului, în care acomoda caii și carăle de război (1 Împ. 9:15-19). Meghido este menționat pe scurt ca fiind locul unde Ahazia, împăratul lui Iuda, a murit după ce a fost rănit pe cînd fugea de Iehu (2 Împ. 9:27), iar mai tîrziu a fost scena morții lui Iosia, atunci cînd acesta a încercat să-l împiedice pe

*Neco, împăratul Egiptului, de a da ajutor Asiriei (2 Împ. 23:29- 30; 2 Cron. 35:22, 24). Numele apare sub forma *m^e giddôn* în Zaharia (12:11), și aceasta este forma în care el este folosit în termenul * Armaghedon din NT (Apoc. 16:16), care provine de la *harm^e giddôn*, „dealul Meghido".

II. Surse în afara Bibliei

Se consideră că vatra vechiului oraș Meghido este ținutul deluros al deșertului care astăzi se numește Tell el-Mutesellim, care este așezat în partea de N a crestei muntelui Carmel și care administrează cea mai importantă trecătoare ce face legătura între cîmpia de pe țărmul mării și valea Izreel. Mormanul acesta de ruine are o înălțime de aproape 21 de m, cu o suprafață de peste 10 acri pe vîrful dealului, iar cetățile mai vechi ce erau așezate mai la poalele dealului erau și mai mari.

Primele săpături au fost efectuate de o expediție germană condusă de G. Schumacher, între anii 1903 și 1905. Pe vîrful acestui delușor a fost săpat un șanț și au fost găsite mai multe clădiri, dar datorită cunoașterii limitate care exista în vremea aceea cu privire la vasele de lut, puțin s-a putut învăța de pe urma acestor descoperiri. Săpături nu s-au mai făcut pe locul acela pînă în anul 1925, cînd Institutul de Studii Orientale al Universității din Chicago, sub conducerea lui J.H. Breasted, a ales ca acesta să fie primul proiect major în planul lor de săpături arheologice din Orientul Apropiat. Lucrările au fost conduse succesiv de C.S. Fisher (1925-27), de P.L.O. Guy (1927-35) și de G. Loud (1935-39). Intenția inițială a fost aceea de a face excavații complete în toată movila, strat după strat pînă la bază, și în scopul acesta s-a săpat în primul rînd la baza acestei movile pe o suprafață oarecare, pentru a nu fi îngropată ulterior de pămîntul basculat de pe vîrful ei. Războiul a oprit lucrările și, cu toate că a fost descoperit planul întregului oraș din epoca de fier, straturile care aparțineau unor perioade mai timpurii nu au fost cunoscute decît pe suprafețe relativ mai mici. S-au făcut săpături în continuare în 1960, în 1966-67 și în 1971 de Y. Yadin, pentru a elucida unele

probleme mai importante care au apărut în timpul săpăturilor anterioare.

Au fost identificate 20 de straturii principale, datînd din perioada așezărilor calcolitice de la începututl mileniului al 4-lea (straturile XX și XIX). O particularitate interesantă a stratului XIX o constituie un mic sanctuar cu un altar în el. În prima perioadă a epocii bronzului (mileniul al III-lea), la Meghido a existat o cetate destul de mare (straturile XVIII-XVI). O particularitate interesantă a acestei cetăți era o platformă circulară de blocuri de piatră apropiate printr-un șir de trepte, care era acoperită cu oseminte de animale și cu ceramică spartă. Este posibil ca locul acesta să fi fost un *bāmâ*, adică o *„înălțime". Această platformă a continuat să fie folosită în perioada mijlocie a epocii bronzului (straturile XV-X; prima jumătate a celui de-al doilea mileniu), o perioadă marcată de influența egipteană, al cărei început este marcat de o activitate de reconstruire la scară mare, cînd platforma circulară a devenit nucleul a trei temple construite în stil micenian, cu *altare. În aceste straturi s-a mai descoperit și o poartă frumoasă cu trei stîlpi, în genul celor construite pentru prima dată în Mesopotamia. Necesitatea unor porți atît de puternice a fost arătată de mărturiile istorice care vorbesc despre mai multe distrugeri majore care au avut loc într-o perioadă mai tîrzie a acestei epoci, culminînd cu o mare distrugere, care probabil că a avut de a face cu recucerirea Palestinei de către Egipt, după expulzarea dinastiei Hicsoșilor din Egipt.

Mărturiile care vorbesc despre actele sporadice de violență sînt mai puțin frecvente în ultima parte a Epocii bronzului (straturile VIII și VII) și, cu toate că aceasta a fost o perioadă de dominație egipteană, cultura Palestinei a oglindit în mare măsură civilizația canaanită de N. Aceasta a fost perioada în care a avut loc bătălia descrisă cu cel mai mare lux de amănunte din toată antichitatea, și anume, bătălia în care Tuthmosis III a pus pe fugă o coaliție asiatică la Meghido, la cca 1468 î.d.Cr. Vestigiile arhitectonice ale acestei perioade includ un templu, un palat și o poartă, iar influența culturală de N se poate vedea clar într-un număr de peste 200 de obiecte de fildeș sculptat, care au fost găsite într-o vistierie subterană, sub palatul din stratul al VII-lea. Aceasta este una dintre cele mai vechi colecții a unui gen de artă, care era bine cunoscut în Epoca fierului, începînd din * Samaria și pînă în Asiria, și cu toate că practic nici un obiect de artă de genul acesta nu s-a descoperit în Fenicia, se pare că multe dintre ele au fost făcute în atelierele din Fenicia sau de către meșteșugari fenicieni expatriați. Faptul că în această perioadă au existat legături cu Mesopotamia este pus în evidență prin descoperirea recentă la limita acestei movile a unui fragment din Poemul epic al lui Ghilgameș, de origine babiloniană care, după scrierea lui cuneiformă poate fi datat ca aparținînd sec. al XIV-lea î.d.Cr.

O altă descoperire, probabil din această perioadă, a fost rețeaua de apeducte a orașului. Într-o porțiune a aceste movile unde nu au existat construcții s-a săpat un puț adînc de 37 m, la baza căruia se afla o coloană în jurul căreia erau scări, tăiate în roca de la bază. De la piciorul acestei coloane, scările intrau într-un tunel care după aprox. 50 de m ducea într-o peșteră. La celălalt capăt al peșterii exista un izvor de apă. Se pare că inițial acest izvor curgea pe pantă în jos, în afara cetății, dar mai tîrziu tunelul a fost blocat din interiorul cetății, și la fel și peștera, a cărei intrare a fost mascată din motive strategice.

Deși există urme de distrugere spre sfîrșitul secolului al 12-lea î.d.Cr., nu mult după sosirea israeliților, și semne ale unei abandonări temporare după această distrugere, se pare că cel care au restaurat ruinele (stratul V) nu au fost israeliți. Acest lucru s-ar potrivi cu afirmația biblică după care locuitorii din Meghido nu au fost scoși din cetate la cucerirea ei de israeliți, ci că ulterior au fost puși la munci (Jud. 1:27- 28). Mai multe obiecte de cult, altare cu coarne pentru tămîiere, făcute din piatră calcaroasă, postamente și vase pentru arderea tămîiei, găsite în stratul acesta și în straturile următoare, au aparținut probabil canaaniților care, împotriva poruncii lui Dumnezeu, nu au fost nimiciți. S-a găsit o poartă a cetății cu șase încăperi și peretele unei cazemate alăturate (*ARHITECTURĂ) care, după cum a arătat Y. Yadin, probabil că aparține sfîrșitului perioadei ce caracterizează acest strat și începutul perioadei ce caracterizează stratul următor (VA și IVB). Proiectul acestora este aproape identic cu cel al porții găsite la Hațor și Ghezer, și probabil că fără prea multe îndoieli ar trebui să atrbuim această poartă perioadei lui Solomon, lucru care ar arunca o lumină asupra pasajului din 1 Împ. 9:15-19.

Săpăturile arheologice din perioada premergătoare Celui de-al doilea Război mondial, au scos la suprafață o serie de grajduri în care încăpeau pînă la 450 de cai, iar cei ce au efectuat săpăturile au asociat aceste descoperiri cu Solomon, despre care se cunoaște că a înființat în cadrul oastei sale o divizie de care de război. Investigațiile pe care le-a făcut Yadin au arătat că aceste grajduri datează din ultimii ani aiperioadei corespunzătoare stratului IV (IVA), fiind probabil reconstruite după distrugerea cetății lui Solomon de către Faraon Sheshonq

(*Șișac). Așadar, este foarte posibil ca grajdurile să fie lucrarea lui Ahab, despre care se știe din Analele lui Shalmaneser că a avut 2.000 de care de război Ultimul strat ce conține vestigii proprii culturii israelite (stratul III) a fost probabil distrus în 733 î.d.Cr., de către Tiglatpalissar III, cînd orașul a devenit capitala unei provincii asiriene. O dată cu declinul Asiriei, această cetate (stratul II) a ajuns din nou în teritoriul lui Israel, iar înfrîngerea și moartea în acest loc a luiIosia, în 609 î.d.Cr. este probabil marcată de nimicirea ei.

Săpăturile de la Meghido au arătat ce civilizație puternică au avut de înfruntat israeliții sub conducerea lui Iosua, cînd au intrat în Canaan.

BIBLIOGRAFIE. G. Schumacher și C. Steuernagel, *Tell el-Mutesellim*, 1, *Fundbericht*, 1908; C. Watzinger, 2, *Die Funde*, 1929; R.S. Lamon și G.S. Shipton, *Megiddo I: Seasons of 1925-34*, 1939; G. Loud, *Megiddo II: Seasons of 1935-1939*, 1948; H.G. May, *Material Remains of the Megiddo Cult*, 1935; P.L.O. Guy și R.M. Engberg, *Megiddo Tombs*, 1938; G. Loud, *The Megiddo Ivories*, 1939; W.F. Albright, *AJA* 53, 1949, p. 213-215; G.E. Wright, *JAOS* 70, 1950, p. 56-60; *idem*, *BA* 13, 1950, p. 28-46; Y. Yadin, *BA* 33, 1970, p. 66-96; *idem*, Hazor (Schweich Lectures, 1970), 1972, p. 150-164; A. Goetze și S. Levy, „*Fragment of the Gilgamesh Epic* from Megiddo", *'Atiqot*, 2, 1959, p. 121-128; *IDBS*, 1976, p. 583- 585.

T.C.M.

MELHISEDEC (În ebr. *malkîṣeḏeq*, „Ședeq este regele (meu)" sau, ca și în Evrei 7:2, „Împăratul neprihănirii"). El a fost împăratul Salemului (probabil Ierusalimul) și preotul „Dumnezeului celui Preaînalt" (*'ēl 'elyôn*), care i-a urat de bine lui Avram cînd acesta s-a întors biruitor din lupta în care l-a pus pe fugă pe Chedorlaomer și pe aliații lui. Melhisedec i-a ieșit înainte cu pîine și cu vin, l-a binecuvîntat în numele Dumnezeului Celui Preaînalt și a primit de la Avram a zecea parte din prada de război pe care acesta a luat-o de la dușmani (Gen. 14:18 ș.urm.). Apoi Avram a refuzat oferta împăratului Sodomei care i-a propus să țină toată prada în afară de prinșii de război, jurînd pe Dumnezeul cel Preaînalt că nu-i va permite nici unui om să aibă onoarea de a-l face bogat (v. 22, unde Textul Masoretic (dar nu cel samaritean), LXX și Peșita adaugă *Iahve* înainte de *'el 'elyôn*, subliniind că cele două nume se referă la același Dumnezeu). Probabil că evenimentul trebuie datat pe la mijlocul Epocii bronzului (*AVRAAM). Numele lui Melhisedec poate fi comparat cu cel al unui alt împărat al Ierusalimului dintr-o perioadă ulterioară, și anume cu Adoni-Țedec (Ios. 10:1 ș.urm.).

În Ps. 110:4, un împărat din seminția lui David este aclamat ca „preot în veac, după rînduiala lui Melhisedec". Contextul acestei ovații îl constituie cucerirea Ierusalimului de către David, pe la 1000 î.d.Cr., prin care David și casa lui au devenit moștenitori ai seminției preoțești a lui Melhisedec. Isus și contemporanii Lui L-au identificat pe împăratul aclamat în felul acesta cu Mesia din spița lui David (Marcu 12:35 ș.urm.). Dacă Isus este Mesia din spița lui David, atrunci El trebuie să fie „preot(ul) în veac, după rînduiala lui Melhisedec". Autorul Epistolei către Evrei trage această concluzie inevitabilă, el cel care dezvoltă tema preoției cerești a Domnului pe baza Psalmului 110:4, explicat în lumina celor scrise în Gen. 14:28 ș.urm., unde Melhisedec apare și dispare brusc, fără să se spună nimic despre nașterea și moartea sa, despre strămoșii sau urmașii lui. El este prezentat ca și cum ar fi superiorul lui Avram, și implicit, superior neamului preoțesc al lui Aaron care se trage din Avram. Astfel este stabilită superioritatea lui Cristos și a rînduirii stabilită de El față de orînduirea levitică din perioada VT (Evr. 5:6-11; 6:20-7:28).

Un fragment descoperit în peștera 11 de la Qumran (11QMelch.) îl prezintă pe Melhisedec ca pe un judecător al tribunalului ceresc, numit de Însuși Dumnezeu, interpretînd tot cu înțelesul acesta și Ps. 7:7 ș.urm. și 82:1 ș.urm. (*cf.* A.S. van der Woude, „Melchisedech als himmlische Erlosergestalt", *OTS* 14, 1965, p. 354 ș.urm.).

BIBLIOGRAFIE. Comentarii la cartea Genesei, la Psalmi, la Epistola către Evrei; F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews, NIC*, 1964, p. 94 ș.urm., 133 ș.urm.; H.H. Rowley, „Melchizedek and Zadok", *Festschrift für A. Bertholet* (ed. W. Baumgartner et. al.), 1950, p. 461 ș.urm.; A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 1959, p. 83 ș.urm.; J.A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the NT*, 1971, p. 221-269; F.L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 1976; B.A. Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7:1-10 from the Reformation to the Present*, 1976.

F.F.B.

MELȚAR. Un slujitor împărătesc care răspundea de Daniel și de însoțitorii lui, căruia i s-a adresat Daniel pentru a face o schimbare în meniul lor (Dan. 1:11-16). În VA, cuvîntul este tradus ca un nume propriu, ca și în Teodosian, Lucian și în versiunile Siriacă, Vulgata și Arabă. LXX are „Abiesdri" și îl identifică în v. 3 cu șeful eunucilor. Astăzi, cei mai mulți cercetători ai Bibliei socotesc că acest cuvînt este un titlu, probabil un cuvînt împrumutat din asiriană, unde *massāru* însemna „gardian" (vezi *BDB*). Probabil că ar trebui să-l traducem cu „administrator" (VSR), „supravegheator" (Nowack), sau „temnicer" (J.A. Montgomery, *Daniel*, *ICC*, 1926). J.G.G.N.

MEMFIS, vezi NOF.

MENAHEM (În ebr. *mᵉnaḥēm*, „mîngîietor", 2 Împ. 15:14-22). Fiul lui Gadi și guvernatorul militar al Tirței, capitala veche a lui Israel.

Cînd * Șalum a uzurpat tronul într-o perioadă de anarhie, Menahem i s-a împotrivit, l-a atacat pe Șalum în Samaria, a capturat cetatea, l-a omorît pe uzurpator și s-a proclamat pe sine împărat (cca 752 î.d.Cr.). Anumite facțiuni au continuat să-i fie potrivnice, iar în cetatea Tifsah Menahem a reprimat o răscoală mare, evident cu o cruzime inutilă. Ca să-și întărească poziția, a devenit vasalul lui Pul, împăratul Asiriei (*TIGLATPALASSAR III; *DOTT*, p. 53-58; *ANET*, p. 283). Acest privilegiu l-a costat pe Menahem 1.000 de talanți, pe care i-a perceput de la bogații de sub stăpînirea lui. Alianța aceasta a ajuns să fie un dezastru pentru Israel, căci a dus în cele din urmă la anexarea sa de către Asiria. În Israel politica lui Menahem a întîmpinat opoziție din partea partidei antiasiriene, dar el și-a menținut tronul pînă la moartea sa (cca 742/1) și a fost urmat pe tron de fiul său Pecah. Menahem a fost ultimul împărat al lui Israel al cărui fiu l-a urmat la tron.

Pentru cronologia evenimentelor importante din timpul domniei lui, vezi H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana*, 8, 1961, p. 248-266. J.D.D.

MENE MENE TECHEL UPFARSIN. Este inscripția de pe peretele din odaia ospățului lui Belșațar (Dan. 5:25, VSR; „MENE MENE TEKEL și PARSIN",

„MENE, MENE, TECHEL, și PARSIN" (mn' mn' tql prs), textul într-un manuscris în aramaică din sec. 6-5 î.d.Cr., interpretată de Daniel la ospățul lui Belșațar.

întrucît *u* din *U-pharsin* este conjuncţia „şi", după care *p* devine sunetul aspirat *ph (p)*. Conform interpretării pe care o dă Daniel (v. 26-28), *meně* derivă din termenul aramaic *menā*, „a număra", indicînd că zilele imperiului haldeilor au fost numărate şi se apropiau de sfîrşit; *teqēl* derivă din termenul aramaic *teqal*, „a cîntări" (vezi în ebr. *šāqal*, de unde provine şi „siclu"), indicînd faptul că Belşaţar a fost cîntărit în cîntarele divine şi a fost găsit uşor; iar forma de plural parsîn este înlocuită de singularul peres, care derivă din termenul aramaic *peras*, „a împărţi", indicînd că imperiul lui avea să fie *împărţit* între mezi şi perşi (*pārās*, un alt derivat al aceleiaşi rădăcini prs (VSR, VA, NVI, „PERES").

Misterul constă nu în descifrarea cuvintelor aramaice, ci în înţelesul pe care-l au. La suprafaţă ele se refereau la o serie de măsurători sau la unităţi monetare, „o mina, o mina, un siclu şi jumătate de siclu". Dar aceste cuvinte erau lipsite de contextul care le-ar fi făcut inteligibile pentru împărat şi pentru înţelepţii lui.

Mai mulţi erudiţi în studiile biblice au făcut diferite încercări de a asocia unităţile de măsură specificate cu conducătorii care s-au perindat la cîrma Babilonului, de ex. Nebucadneţar (o mina), Belşaţar (un siclu), mezii şi perşii (jumătăţi de măsură) (C.S. Clermont-Ganneau, A.H. Sayce); Evil-Merodac şi Nergal-Şareţel (două mina), Labaşi-Marduc (un siclu), Nabonid şi Belşaţar (două jumătăţi de mina) (E.G. Kraeling); Nebucadneţar (o mina), Evil-Merodac (un siclu), Belşaţar (o jumătate de mina) (H.L. Ginsberg); Nebucadneţar (o mina), Nabonidus (un siclu), Belşaţar (o jumătate de mina) (D.N. Freedman, care trage concluzia din *Rugăciunea lui Nabonid*, care s-a găsit la Qumran, că original în cartea lui Daniel au fost menţionaţi toţi aceşti trei împăraţi ai haldeilor). Aceste încercări sînt fascinante dar neconcludente.

BIBLIOGRAFIE. Comentarii la cartea lui Daniel de către J.A. Montgomery, 1927, E.W. Heaton, 1956, A. Jeffery, *IB*, 6, 1956, şi J.G. Baldwin, *TOTC*, 1978, *ad. loc.*; C.S. Clermont-Ganneau, *Journal Asiatique*, Series 8.1, 1886, p. 36 ş.urm.; A.H. Sayce, *The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments*, 1895, p. 530 ş.urm.; E.G. Kraeling, *JBL*, 63, 1944, p. 11 ş.urm.; H.L. Ginsberg, *Studies in Daniel*, 1948, p. 24 ş.urm.; O. Eissfeldt, „Die Mene-tekel-Inschrift", *ZAW* 62, 1951, p. 105 ş.urm.; D.N. Freedman, *BASOR* 145, februarie 1957, p. 31 ş.urm.

F.F.B.

MERAB. Fiica cea mai mare a lui Saul (1 Sam. 14:49). I-a fost promisă lui David, dar i-a fost dată în schimb lui Adriel din Mehola (1 Sam. 18:17-20), incident pe care LXX îl omite. Mulţi cercetători ai Bibliei înlocuiesc pe Mical din 2 Sam. 21:8 cu Merab, considerînd că avem de a face cu o eroare veche a scribilor. Ei spun că după moartea ei, fiii ei au fost spînzuraţi ca să ispăşească fapta lui Saul de a-i fi omorît pe gabaoniţi, încălcînd legămîntului lui Israel (Ios. 9).

M.B.

MERARI, MERARIŢII. Merari, cel de-al treilea fiu al lui Levi, a fost capul uneia dintre cele trei familii mari ale leviţilor. Familia lui a fost subdivizată în casa lui Mahli şi a lui Muşi. Merariţii au fost cei care au purtat prin pustie scîndurile cortului, drugii, stîlpii curţii şi picioarele lor, ţăruşii şi funiile lor. Ca să-şi ducă la îndeplinire sarcina pe care o aveau li s-a dat patru care şi opt boi. Ei şi-au întins corturile în partea de N a Cortului întîlnirii. Numărul celor de parte bărbătească, începînd de la vîrsta de o lună în sus, număra 6.200; cei care erau în stare să facă vreo slujbă (a căror vîrstă era între 30 şi 50 de ani) erau în număr de 3.200 (Num. 3:33-39; 4:42-45; 7:8). Li s-au dat 12 cetăţi în ţară (Ios. 21:7).

După reorganizarea pe care a făcut-o David, membrii familiei lui Etan (Iedutun), care erau urmaşi ai merariţilor, au primit sarcina de a se ocupa de cîntări în Templu, în timp ce alţi merariţi au fost uşieri (1 Cron. 6:31-48; 25:3; 26:10-19). Merariţii sînt menţionaţi ca fiind prezenţi la ridicarea cortului pentru chivot (1 Cron. 15:6), şi din nou la curăţirile repetate ale Templului din timpul lui Ezechia şi Iosia (2 Cron. 29:12; 34:12). Despre unii dintre ei se spune că au slujit în timpul lui Ezra (Ezra 8:18-19) şi a lui Neemia (vezi Neem. 11:15 şi 1 Cron. 9:14). D.W.G.

MERATAIM (În ebr. meratayim). Este un termen pe care-l găsim în Ier. 50:21, avînd două înţelesuri „dublă amărăciune" sau „dublă răzvrătire". Unii susţin că acest înţeles dublu exprimă mai degrabă răzvrătirea împotriva Domnului (*cf.* v. 24); alţi cercetători ai Bibliei sugerează că acest cuvînt trebuie identificat cu termenul babilonian nar marratu (Golful Persic) = Babilonia de S (vezi *BDB; GTT*), dar acest punct de vedere este discutabil. J.D.D.

MERODAC. Este forma ebr. a numelui unei divinităţi babiloniene, Marduk. În vremea lui *Hammurapi (cca 1750 î.d.Cr.), pe al cărui monument este posibil să fie reprezentat tocmai acest zeu (*IBA*, fig. 24), zeul Marduk (în sumeriană, *amar. utu*) a preluat multe dintre însuşirile zeului Enlil. Marduk a fost cel mai important zeu al *Babilonului, iar mai tîrziu a fost cunoscut după epitetul lui, Bel (Ba'al), astfel încît înfrîngerea lui a avut loc o dată cu cea a poporului lui (Ier. 50:2), aşa cum s-a întîmplat şi cu zeul Baal al canaaniţilor, dintr-o perioadă anterioară. Poemul epic babilonian al creaţiei *(enuma eliš)* comemorează victoria acestui zeu asupra forţelor răului şi cinstea care i s-a dat ca „rege al zeilor". Merodac apare ca element divin în traducerea în ebr. a unor nume de zeităţi babiloniene cum ar fi Evil-Merodac, Merodac-Baladan şi *Mardoheu. (Vezi imaginea de pe pagina următoare)

D.J.W.

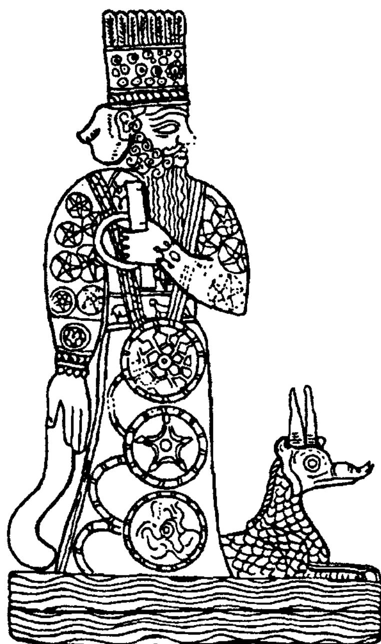
MERODAC-BALADAN. Cunoscut din textele cuneiforme ca fiind numele lui Marduk-apla-iddina II, împăratul Babilonului care a trimis o solie la Ezechia (Is. 39:1). Scrierile ebraice ale numelui conţin numai consoanele, conform metodelor de transciere folosite în secolele al VIII-lea şi al VII-lea î.d.Cr. (*mrdkbldn*; 2 Împ. 20:12, Berodach-Baladan, are o variantă fonetică), vocalele fiind adăugate de versiunile de mai tîrziu. Este posibil ca tatăl lui, care nu este menţionat în sursele cuneiforme, să se fi numit Bēl-iddin, avînd aceleaşi consoane ca şi Baladan *(bldn)*, la transcrierea

numelui în ebr. (Is. 39:1). Vezi *TynB* 22, 1971, p. 125-126.

El a fost un conducător al districtului Bit-Yakin, la N de Golful Persic, și a pretins că este urmaș al lui Eriba-Marduk, împărat al Babilonului între 782-762 î.d.Cr. Cînd Tiglatpalassar III a intrat în Babilon în 731 î.d.Cr., Merodac-Baladan i-a adus daruri la Sapia și i-a sprijinit pe asirieni împotriva unui șeic răzvrătit pe nume *Ukîn-zer* (*Iraq* 17, 1953, p. 44-50). O dată cu succesiunea la tron a lui Sargon în 721 î.d.Cr., Merodac-Baladan a intrat în Babilon și a pretins tronul. Asirienii au reacționat și au atacat în anul următor pe aliații elamiți ai Babilonului.

Rezultatul bătăliei este necunoscut, se știe însă că Merodac-Baladan a rămas pe tron pînă în 710 î.d.Cr., cînd Sargon, după ce i-a neutralizat pe elamiți, a intrat în Babilon fără a i se opune rezistență. Cînd asirienii s-au deplasat spre S în Bit-Yakin, Merodac-Baldan a fost menținut ca un conducător local și, în toată perioada cît a mai domnit, nu i s-a opus pe față celui care îi era acum stăpîn.

La moartea lui Sargon, însă, în 705 î.d.Cr., Merodac-Baladan a început să facă demersuri pentru obținerea independenței față de Asiria. Probabil că acesta a fost momentul cînd a trimis acea solie la Ezechia, căreia i s-au arătat bogățiile lui Iuda (2 Împ. 20:12-19; Is. 39), cu scopul de a încuraja acțiunile împotriva Asiriei din partea de V. Pe lîngă faptul că împotrivirea lui Isaia a zădărnicit planul acesta al lui Merodac-Baladan, babilonienii înșiși i-au luat-o înainte, numindu-l ca și împărat pe Marduk-zakir-sum, în 704 î.d.Cr. El l-a destituit pe împăratul de curînd întronat în Babilon și a condus poporul din prietenosul oraș învecinat, Borsippa. În ciuda ajutorului primit de la armatele elamite, conduse de Imbappa și trimise de Sutur-Nahundu, Sanherib i-a înfrînt pe rebeli în bătălia de la Cuta și Chiș și au intrat în Babilon, unde l-a așezat pe tron pe Bel-ibni. Bit-Yakin a fost singurul oraș prădat, iar Merodac- Baladan a fugit spre SV în Elam, unde ulterior a și murit.



Zeul babilonian Marduk (în ebr. Merodac) poartă o cunună împărătească și ține în mînă un sceptru și un inel, simboluri ale autorității. El este zugrăvit deasupra simbolului lui, o creatură compusă (mušruššu) *al cărei trup era un șarpe. Extras dintr-un cilindru sculptat găsit la Babilon.*

BIBLIOGRAFIE. J.A. Brinkman, „Merodac-Baladan II", în *Studies presented to A.L. Oppenheim*, 1964, p. 6-53. D.J.W.

MEROM, APELE DE LA (În ebr. *mērôm*). Locul în care și-au dat întîlnire cei ce s-au aliat cu Hațorul împotriva lui Iosua, care i-a luat prin surpindere și i-a pus pe fugă (Ios. 11:5-7). Nu este clar dacă Merom este (a) Meironul de astăzi, un sat la 5 km V-NV de Safed (Safat), lîngă izvoarele care alimentează Wadi Leimur sau partea de V a Meironului (M. Noth, *Iosua*[2], p.67); sau (b) Maroun er-Ras, la 15 km spre N, deasupra unei văi care duce la iazul Huleh, la N de Hațor (LOB, p. 205.; J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, p. 191 ș.urm., 395). Indiferent dacă este sau nu aceeași așezare cu * Madon, Merom pare să fi fost o așezare importantă (lista lui Tuthmosis III nr. 85; *ANET*, p. 283); la Meiron nu s-au găsit nici o urmă de felul acesta (E. Meyers, *BASOR* 214, 1974, p. 2 ș.urm.). J.P.U.L.

MERONOT, MERONOTIȚII. Iehdia (1 Cron. 27: 30) și Iadon (Neem. 3:7) au fost meroniți. Neemia 3:7 pare să ne sugereze că Meronotul a fost aproape de Gabaon și de Mițpa, dar nu este clar dacă în acest verset este într-adevăr vorba despre Mițpa (*GTT*, p. 387). Ca și alții dinaintea lui, Grollenberg, în *Atlas*, consideră că această așezare se afla pe vatra orașului Beituniyeh din zilele noastre, la NV de Gabaon.
A.R.M.

MEROZA (În ebr. *mērôz*), în Jud. 5:23 este o așezare identificată neconvingător cu Khirbet Maruș, la 12 km S de casa lui Barak de la Chedeș-Neftali) asupra căreia Debora a rostit un blestem, întrucît locuitorii ei nu au luat parte la lupta împotriva lui Sisera. Usturimea blestemului ne sugerează că Meroza era sub o obligație sfîntă de-a asculta de Barac. F.F.B.

MESE.

I. Surse în afara Bibliei

Poate că cea mai veche scenă a unui banchet care s-a păstrat vreodată a fost cea de pe un sigiliul cilindric din lapislazuli, găsit în ruinele de la Ur din Mesopotamia. Acest obiect de artă antică care acum se găsește la Muzeul Universității din Philadelphia, datează de pe timpul împărătesei Shub-ad (cca2600 î.d.Cr.). Acesta zugrăvește un ospăț la care invitații

împărătești stau pe niște scăunele joase, sînt serviți cu pocale de vin de către servitori care poartă robe de lînă. Un muzicant delectează auditoriul cu ajutorul harfei în timp ce alți servitori încearcă să răcorească pe invitați în căldura toridă a Mesopotamiei, cu niște evantaie.

Scene similare au mai fost păstrate de la artiștii babilonieni de mai tîrziu, iar una dintre cele mai interesante este un basorelief mare din Asiria. Regele Assurbanipal este zugrăvit stînd la masă împreună cu soția lui, în grădina palatului regal de la Ninive. În timp ce regele se lasă pe spate într-un fotoliu cu perinițe făcut special pentru servitul mesei, el ridică un pocal cu vin și-l duce la gură. Și soția lui este reprezentată bînd dintr-un pocal elegant, dar ea stă pe un scaun mic, care are o treaptă mai joasă ca un sprijin pentru picioare. Ca și în cazul sigiliului din Ur, servitorii stau gata cu evantaiele să-i răcorească pe cei ce iau masa și să alunge insectele supărătoare. Basorelieful prezintă cîteva instrumente muzicale așezate pe jos, alături de niște ramuri de viță și niște palmieri, gata să fie întrebuințate de cîntăreții de la curte.

Cel mai vechi meniu detailat pe care îl avem păstrat se referă la un ospăț dat de Assurnasirpal al II-lea, la inaugurarea noului său palat de la Nimrud. La acest ospăț au participat 69.574 de persoane și a durat 10 zile. Detaliile ne sînt date pe un monument care a fost ridicat în 879 î.d.Cr. (vezi *IBA*, fig. 43).

II. Surse din Biblie

a. Mese la palate

Genul de eleganță menționată mai sus, caracteristică Mesopotamiei antice, a fost cu mult întrecută de delicatețea și experiența care caracteriza mesele împărătești din Egiptul antic. Picturile de pe pereții mormintelor și ale altor clădiri ne-au furnizat dovezi remarcabile cu privire la splendoarea unor sărbători cum ar fi banchetul zilei de naștere a faraonului care a trăit în vremea lui Iosif (Gen. 40:20). La ocazii de genul acesta invitații, cu peruci elegante și parfumați, erau așezați pe fotolii în fața unor mese joase. Meniul lor includea pasăre la frigare, vegetale, carne de vită prăjită, mai multe sortimente de paste făinoase și dulciuri. Băuturile mai populare includeau bere care era fabricată din orz, și vin. Imaginile de pe pereții mormintelor prezintă slujitori care aduc vase mari de vin și care dau invitaților tuburi de sticlă îndoite care erau introduse în vas. Invitații beau pînă ajungeau în stare de ebrietate și cădeau pe dușumea lîngă fotoliile pe care obișnuiau să stea la cină.

Obiceiurile legate de ospețele persane din sec. al cincilea î.d.Cr. au fost păstrate în cartea Esterei, în care sînt păstrate cinci ocazii festive de genul acesta care au avut loc la Susa. Primul a fost un ospăț „maraton" de 180 de zile dat de împărat în cinstea prinților mezi și perși (Est.1:3 ș.urm.). Acesta a fost urmat de un ospăț de șapte zile în grădinile împărătești, la care au fost invitați toți demnitarii de la palat. Invitații erau protejați de lumina orbitoare a soarelui cu tende albastre, verzi și albe, culorile regale ale Persiei, iar fotoliile în care se lua masa erau incrustate cu aur și argint. Alte ospețe menționate au fost: unul pentru femeile de la palat (Est. 1:9), ospățul nunții împărătesei Estera (2:16-18), ospățul dat de Ahașveroș și Haman la care s-a băut vin (5:4; 7:1-8) și praznicul cunoscut sub numele de Purim (9:1-32).

Spre deosebire de acestea, mesele de la palatele evreiești au avut un caracter sobru pînă în zilele lui Solomon. Invitații și servitorii erau numeroși și în zilele lui Saul, iar refuzul de a onora o invitație de a lua masa cu împăratul era suficientă pentru a stîrni supărarea acestuia (1 Sam. 20:6). Generozitatea lui David a fost arătată prin măsura pe care a luat-o înaintea curții împărătești cu privire la Mefiboșet, fiul paralizat al lui Ionatan (2 Sam. 9:7). Solomon a urmat exemplul monarhilor națiunilor înconjurătoare în ce privește minuțiozitatea cu care erau pregătite ospețele și splendoarea lor. A fost sugerat de către unii că probabil pe timp de vară, Solomon servea masa în grădini ca cea descrisă în Cîntarea cîntărilor. În curtea împărătească de la Samaria, regina Izabela a ținut 400 de proroci ai Astarteelor și 450 de proroci ai lui Baal (1 Împ. 18:19). Sărăcia Iudeii de după exil stă într-un viu contrast cu masa pe care a dat-o guvernatorul Neemia. El a hrănit 150 de evrei pe lîngă ceilalți invitați, iar pentru hrana zilnică a acestora era necesar să se sacrifice zilnic șase oi, un bou și numeroase păsări, la care se adăugau fructe și vin (Neem. 5:17-19).

b. Mesele lucrătorilor

Pentru lucrătorii din timpurile biblice, însă, situația era foarte diferită. Ziua de lucru începea dis-de-dimineață, iar în loc ca aceștia să aibă un dejun decent, ei își duceau la centură sau în niște vase niște pîini mai mici brînză de capră, smochine, măsline și alte alimente de felul acesta, pe care le mîncau în drum spre locul de muncă. Se pare că egiptenii își aveau masa principală a zilei la amiază (Gen. 43:16), dar lucrătorii evrei se mulțumeau în general cu o masă ușoară și cu un timp de odihnă (Rut 2:14). Abstinența de la această masă însemna post (Jud. 20:26; 1 Sam. 14: 24). Cina, cea mai importantă masă a zilei, avea loc după ce se termina lucrul zilei (Rut 3:7). O dată ce hrana era gătită, întreaga familie lua masa împreună, la care participau și invitații care se întîmpla să fie prezenți. La ocazii festive, exista obiceiul să se desfășoare activități distractive, și acestea includeau ghicitorile (Jud. 14:12), muzica (Is. 5:12) și dansurile (Mat. 14:6; Luca 15:25). În perioada patriarhală cei care luau masa stăteau în grup pe jos (Gen. 18:8; 37:25), dar perioadele de mai tîrziu s-a încetățenit obiceiul de a se sta la masă (1 Împ. 13:20; Ps. 23:5; Ezec. 23:41) după moda egipteană, dar poate într-o poziție semi-înclinată pe spate (Est. 7:8).

c. Așezarea la masă

În NT, se servea masa adesea pe o dușumea ce era la un nivel mai înalt decît cea pe care stăteau în mod normal animalele domestice și animalele favorite de pe lîngă casă (vezi Marcu 7:28). Fără excepție, musafirii se întindeau în fotolii care erau aranjate pe trei părți ale unui pătrat, în jurul unei mese joase. În mod normal, în fiecare canapea nu erau mai mult de trei persoane, deși uneori numărul lor era de patru sau de cinci. Fiecare canapea era prevăzută cu perini pe care se sprijinea cotul stîng, iar brațul drept rămînea liber, după moda greco- romană a zilei. Invitații se așezau în canapea în așa fel încît fiecare își putea rezema capul pe pieptul celui care se așeza în spatele lui. Astfel el stătea culcat „pe sînul" vecinului (Ioan 13:23; vezi Luca 16:22), o poziție apropiată care facilita comunicarea unor informații confidențiale. Locul ce

se bucura de cea mai mare onoare sau „canapeaua de onoare" era prima canapea din dreapta servitorilor, luînd ca referință latura camerei pe unde intrau aceștia ca să servească masa. Dimpotrivă, locul ce se bucura de cea mai puțină cinste, sau „odaia de jos" era canapeaua din stînga servitorilor, exact vis-a-vis de de „canapeaua de onoare". Cei trei invitați de pe fiecare canapea ocupau locuri care erau numite: locul cel mai înalt, locul de mijloc și locul cel mai de jos (aceste denumiri referindu-se bineînțeles la onoarea care i se acorda invitatului, n.tr.). Aceste denumiri au fost sugerate de faptul că un musafir care stătea întins pe pieptul altuia părea întotdeauna să stea mai jos decît cel din spatele lui. De aceea, locul cel mai rîvnit (Mat. 23:6) a fost, locul cel mai înalt de pe canapeaua cea mai înaltă. Aceste cuvinte de „înalt" și „jos" nu se referă de loc la înălțimea fizică la care stăteau persoanele.

d. Meniul în sine
Masa principală a zilei era în general o activitate relaxantă și de bună dispoziție. Cei ce luau masa își spălau întotdeauna mîinile înainte de a se așeza la masă, căci obiceiul era ca toți să mănînce din același blid. Acesta era un vas mare de lut, plin cu carne și zarzavaturi, și era așezat pe o masă în jurul căreia erau dispuse canapelele. VT ne vorbește despre un singur caz cînd asupra mîncării care urma să fie mîncată se rostește o binecuvîntare (1 Sam. 9:13), dar NT menționează mai multe ocazii cînd Cristos rostește binecuvîntarea înainte de a începe servitul mesei (Mat. 15: 36; Luca 9:16; Ioan 6:11).

Cu toate că, în general obiceiul era ca fiecare mesean să-și introducă mîna în blidul care era al tuturora (Mat. 26:23), au fost și cazuri cînd fiecărui mesean i s-au servit porții separate (Gen. 43:34; Rut 2:14; 1 Sam 1:4:5). Fiindcă lipseau cuțitele și furculițele, bucăți mici de pîine erau ținute între primele trei degete ale mîinii drepte ca să absoarbă zeama și sosul din blid (Ioan 13:26). Mai erau folosite și niște tacîmuri în genul lingurilor pentru scoaterea bucăților de carne care erau duse la gură sub forma unui sandwich. Dacă unul din cei așezați la masă scotea o bucată de carne delicioasă, era socotit ca un act de mare politețe să o dea altuia (Ioan 13:26). Cînd masa era gata, obiceiul era să se rostească încă odată binecuvîntarea, în coformitate cu porunca din Deut. 8:10, după care mesenii își spălau mîinile pentru a doua oară.

Anumite cazuri din Biblie, cum ar fi cel al lui Rut printre culegătorii de spice (Rut 2:14), cel al lui Elcana și a celor două soții ale lui (1 Sam. 1:4-5) și cel a fiilor și al fiicelor lui Iov (Iov 1:4), ne fac să credem că femeile luau masa împreună cu bărbații. Dar întrucît după toate probabilitățile pregătirea mesei și servitul mesenilor cădeau în mod obișnuit în seama femeilor din casă (Luca 10:40), fără îndoială că ele erau forțate să ia masa într-un timp mai scurt și nu atît de regulat.

O masă familială obișnuită nu conținea mai mult de un fel de mîncare, așa încît după ce acesta a fost servit, persoana din familie care a gătit mîncarea respectivă nu mai avea altceva de făcut. Ideea aceasta explică poate motivul pentru care * Marta a fost mustrată (Luca 10:42), atunci cînd Cristos spune: „Dar un singur lucru trebuiește", sugerînd că era necesar un singur fel de mîncare. În timpurile VT, cînd mîncarea era adusă în odaia de servire a mesei de către persoana care a gătit-o (1 Sam. 9:23), capul familiei distribuia porții diferite (1 Sam. 1:4), mărimea fiecăreia putînd să fie diferită în funcție de preferința pe care acesta o avea pentru anumiți indivizi din grupul respectiv (Gen. 43:34; 1 Sam. 1:5).

e. Mese speciale
Ospețele speciale prilejuite de sărbătorirea zilelor de naștere, a căsătoriilor sau a prezenței unui musafir respectabil erau caracterizate printr-o ceremonie mai accentuată. Vizitatorii erau primiți de gazdă cu un sărut (Luca 7:45) iar pentru înviorarea lor li se punea la dispoziție un lighean cu apă pentru a-și spăla picioarele (Luca 7:44). În anumite cazuri, li se dădeau haine deosebite (Mat. 22:11) și erau împodobiți cu împletituri de flori (Is. 28:1). În anumite ocazii festive, capul, barba și fața iar uneori și hainele erau parfumate și unse cu diferite uleiuri (Ps. 23:5; Amos 6:6; Luca 7:38; Ioan 12:3). Banchetul în sine era condus de o persoană special desemnată, care în NT era cunoscută ca „administratorul" ospățului (Ioan 2:8), căruia îi revenea sarcina de a degusta diferitele sortimente de mîncare și băutură, înainte ca acestea să fie puse pe masă.

Musafirii erau așezați la masă după rangul lor (Gen. 43:33; 1 Sam. 9:22; Marcu 12:39; Luca 14:8; Ioan 13:23), și deseori li se serveau porții separate de mîncare (1 Sam. 1:4-5; 2 Sam. 6:19; 1 Cron. 16:3). Invitații de onoare erau de obicei scoși în evidență prin faptul că li se oferea ori o porție mai mare (Gen. 43:34) sau mai delicioasă (1 Sam. 9:24) decît li se oferea celorlalți participanți la banchet.

În zilele lui Pavel banchetul consta dintr-o masă sofisticată care în general erau urmată de un simpozion sau de odiscuție intelectual. Discursurile ținute în asemenea ocazii durau pînă noaptea tîrziu, și atacau subiecte care puteau fi politice sau filozofice.

f. Participarea lui Isus la mese
NT ne vorbește despre mai multe cazuri cînd Isus a fost invitat la cină. Ospățul din Cana prilejuit de o nuntă (Ioan 2:1-11) a fost o ocazie festivă pentru care s-au împărțit invitații din timp, ca și în cazul ospățului din Pilda nunții fiului de împărat (Mat. 22:2-14). Ocazia în care Matei a fost gazda unui ospăț (Mat. 9:10) a urmat modelul mai tipic al meselor grecoromane din sec I d.Cr. Isus S-a așezat la masă împreună cu ucenicii Lui, cu cu vameșii și cu alți invitați. Este posibil ca odaia în care s-a ținut ospățul să fi fost deschisă spre stradă, așa încît au fost puse niște draperii lîngă intrare; astfel musafirii erau protejați într-o anumită măsură de privirile curioase ale trecătorilor. După obiceiul zilei, însă, oamenii priveau prin aceste draperii și șușoteau cu privire la cei prezenți la ospăț. Acest obicei le-a dat fariseilor posibilitatea să se întrebe dacă era cuviincios din partea lui Cristos să mănînce la masă cu vameșii și cu păcătoșii (Mat. 9:11).

Cu o altă ocazie, într-o odaie de cină similară (Luca 7:36-50), Isus a fost văzut de o femeie care trecea pe acolo și ea s-a întors cu un vas de alabastru din care a turnat mir mirositor pe picioarele lui Cristos. Acțiunea ei a fost interpretată ca o îndeplinire a gestului de ospitalitate pe care gazda a neglijat să-l facă față de musafir, cu toate că acest gest cădea în sarcina gazdei. Se pare că a neglijat de asemenea să-i ofere

musafirului un lighean cu apă pentru a-și spăla picioarele, neglijență care constituia o încălcare gravă a regulilor de politețe din acele zile. Masa care i-a fost dată lui Isus în Ierihon de către Zacheu (Luca 19:6) a fost probabil deosebit de bogată. Mult mai modeste au fost întrunirile familiale din Betania (Luca 10:40; Ioan 12:2) și masa de la Emaus care a fost întreruptă înainte de a lua sfîrșit (Luca 24:30-33) și care a avut loc în prima zi după învierea lui Isus. Ocazional Isus a neglijat spălarea tradițională a mîinilor înainte de masă, cu scopul de a-i învăța pe oameni un principiu spiritual important (Luca 11:37-42).

g. Mese în călătorie
Persoanele care călătoreau în alte părți ale țării unde ospitalitatea celor cu care veneau în contact nu era un fapt sigur, purtau de obicei cu ele un ulcior de lut cu apă (Gen. 21:14) și mîncare cum ar fi turte de smochine sau de stafide, pîine și grîu prăjit. Problemele de care se puteau lovi cei care „uitaseră să ia pîini" (Marcu 8:1-9, 14) puteau fi foarte serioase în anumite împrejurări.

III. Semnificația religioasă a meselor

a. Printre semiți
Caracterul comun al unei mese a fost transmis și în sfera religioasă de către toate popoarele semite. Descoperirile arheologice de la Ras Shamra (Ugarit) au scos în evidență caracterul predominant al acestor mese în viața religioasă a Canaanului. În mod frecvent, inaugurarea templelor lui Baal era urmată de ospețe și chefuri prelungite. La Sihem, ruinele unui templu din timpul dinastiei Hicsoșilor dezvăluie existența unor săli pentru ospețele care urmau după desfășurarea ritualurilor în cadrul cărora se aduceau jertfe. Prin aceste mese evreii căutau atît să aibă părtășie cu divinitatea, cît și să obțină iertare (*PAȘTE, *JERTFĂ, *PRAZNIC). Sîngele și grăsimea erau partea lui Dumnezeu, în timp ce preoții și poporul își primeau fiecare partea care le era destinată (Lev. 2:10; 7:6). Jertfele de genul acesta se desfășurau cu regularitate și în perioada împăraților (1 Sam. 9:11-14, 25; 1 Cron. 29:21-22; 2 Cron. 7:8-10), dar erau lipsite de caracterul licențios și de destrăbălarea care caracterizau mesele religioase ale canaaniților.

b. Printre creștini
Principala masă sacră a creștinilor era *Cina Domnului, instituită de Cristos, chiar în ajunul răstignirii Sale (Marcu 14:22-25; Mat. 26:26-29; Luca 22:14-20). În Biserica primară, sărbătoarea Cinei Domnului era precedată în mod frecvent de agape, o masă comună care era expresia dragostei frățești ce exista între credincioși. (*MESE DE DRAGOSTE; *MÎNCARE)

BIBLIOGRAFIE. *EBi*, 3, 2989-3002; E.W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, p. 81 ș.urm.; A.C. Bouquet, *Everyday Life in New Testament Times*, 1954, p. 69 ș.urm. R.K.H.

MESIA.

I. În Vechiul Testament

Acest cuvînt, folosit ca un titlu oficial pentru personalitatea centrală a VT care era așteptată, este în principal un produs al iudaismului de mai tîrziu. Folosirea lui este, desigur, validată de NT, dar în VT termenul nu se găsește decît de două ori (Dan. 9:25-26).

Ideea de *ungere și conceptul de persoană unsă pentru un anumit scop sînt bine fundamentate în VT. Un exemplu care a creat uneori dificultăți cercetătorilor VT, este de fapt deosebit de util în definirea termenului. În Is. 45:1, Cir persanul este prezentat ca „unsul (*m*e*šîḥô*) Lui (adică, a lui Iahve)". Există aici cinci aspecte care, în lumina altor pasaje din Scripturi, definesc anumite caracteristici principale ale mesianismului din VT. Cir este un om ales de Dumnezeu (Is. 41:25), numit să înfăptuiască o lucrare în beneficiul poporului lui Dumnezeu (45:11-13) și o judecată împotriva dușmanilor lui (47). Lui i s-a dat stăpînire peste națiuni (45:1-3); și în toate activitățile sale, agentul real este Însuși Iahve (45:17). Starea de „uns" al lui Cir, arată pur și simplu că există o utilizare „laică" (ca să ne exprimăm așa) a terminologiei proprii conceptului mesianic (vezi, „ungerea" lui Hazael, 1 Împ. 19:15; și folosirea cuvintelor „robul Meu" pentru Nebucadnețar, Is. 25:9). Nu poate exista un rezumat mai bun al punctului de vedere al VT cu privire la calitatea de „uns" a unei persoane; în plus, este cît se poate de clar că aceste cinci puncte sînt prin excelență valabile pentru Domnul Isus Cristos, care S-a văzut pe Sine Însuși ca fiind o împlinire a năzuințelor mesianice ale VT. În lumina celor spuse mai sus, cel mai bun și cel mai simplu plan pentru studiul nostru este să aplicăm cuvîntul „mesianic" tuturor proorociilor care scot în evidență o persoană ca pe un agent al mîntuirii, al răscumpărării (punct de vedere împărtășit de Vriezen).

Cît de veche este năzuința mesianică? Unul din punctele de vedere cu privire la această chestiune (sugerat de Mowinckel) este că Mesia este o personalitate escatologică în sensul strict al cuvîntului: adică, nu numai un prototip al unei năzuințe de viitor, ci o personalitate care în mod absolut aparține „zilelor de pe urmă". În consecință, întrucît toate pasajele escatologice corect definite privesc îndărăt spre monarhia davidică, ca spre un fapt istoric al trecutului, Mesia trebuie să aparțină deci perioadei post-exilice, și nu îl găsim ca subiect al prezicerilor în documentele din perioada pre-exilică. După cîte s-ar crede, pasajele mesianice din perioada monarhică trebuie interpretate ca fiind simple remarci la împăratul care domnea în perioada respectivă și, ca atare, nu trebuie să li se acorde nici o semnificație mesianică, adică escatologică. Ni se spune că revizuiri ulterioare le-au adaptat în pasaje mesianice, iar scriitorii mesianici de mai tîrziu s-au folosit de anumite ilustrații din aceste pasaje, dar evaluate corect, ele nu sînt în sine de natură mesianică.

Împotriva acestui punct de vedere ni se spune (de ex. de către Knight), pe un ton foarte categoric, că este aproape de neconceput ca unii termeni ca, de exemplu, cei folosiți în psalmii lui David, să fie folosiți cu aluzie la monarhii pe care- i cunoaștem din cărțile Împăraților. Vom demonstra lucrul acesta în curînd, dar deocamdată să ne mulțumim să spunem că pasaje de felul acesta vorbesc despre oficiul de împărat al lui Israel ca atare și despre o năzuință care stă tocmai în acest oficiu împărătesc. Chiar dacă Mowinckel a fost corect cînd a insistat că Mesia trebuie să fie o personalitate escatologică, acest lucru nu înseamnă nici pe departe că toți specialiștii în VT trebuie să fie de

acord că escatologia este de natură post-exilică (conf., de ex., Vriezen), dar trebuie cu siguranță să ne întrebăm dacă nu cumva el a definit conceptul de escatologie prea rigid. Dacă, de exemplu, el refuză să considere ca „escatologic" orice pasaj care zugrăvește supraviețuirea și viața vreunei rămășițe în urma unei intervenții divine, consecința logică a acestui refuz este că el neagă personalitatea escatologică a Domnului Isus Cristos, și prin aceasta contrazice punctul de vedere biblic cu privire la „ultimile zile" (*de ex.* Evrei 1:2; 1 Ioan 2:18). Este mult mai satisfăcător să-L definim pe Mesia ca pe o „personalitate teologică". Un lucru care a aparținut în mod unic poporului lui Israel a fost înțelegerea pe care au avut-o cu privire la scopul vieții. Ei au posedat această înțelegere de la bun început (vezi Gen. 12:1-3), și lucrul acesta i-a făcut ca ei să fie singurii istorici adevărați ai lumii antice.

Atașarea corectă aacestei năzuințe de o personalitate împărătească din viitor nu are nimic de a face cu căderea istorică a monarhiei, căci genealogia davidică a fost un faliment de la bun început, și năzuința, ba chiar tînjirea, după Mesia cel de neam împărătesc nu a aparținut necesarmente numai unei perioade de după Solomon. De aceea, planul nostru este să căutăm în VT o „personalitate-mîntuitor" și asociind căutarea noastră mai degrabă cu teologia lui Israel, decît cu o teologie definită mai strict, vom găsi motive bine întemeiate de a susține că o asemenea speranță a fost îmbrățișată din cele mai vechi timpuri de poporul ales, originînd încă în acel faimos „protoevanghelium" care se găsește în Gen. 3:15.

a. Mesia ca prototip al marilor personalități istorice

Punctul de vedere teologic al lui Israel cu privire la viața de pe pămînt, la care ne-am referit deja, s-a întemeiat pe cunoașterea Dumnezeului unic care li S-a revelat. Credincioșia și caracterul de sine stătător al Dumnezeului lor le-a dat o înțelegere cu privire la viitor, atît cît i-a fost necesar credinței de a înțelege lucrurile care vor urma. Dumnezeu a acționat „tipic" și în mod caracteristic în anumite persoane și evenimente mari ale trecutului, și întrucît Dumnezeu nu se schimbă, El va lucra din nou tot în felul acesta. Trei persoane de felul acesta din trecut au fost încadrate în mod special în modelul acesta mesianic: Adam, Moise și David.

1. *Mesia și Adam.* Există anumite aspecte ale viitorului mesianic care într-un mod foarte clar sînt o repetare a unor stări de fapt din Eden. Pentru o mai bună înțelegere le grupăm sub două subtitluri și anume: prosperitate (Amos. 9:13; Isaia 4:2; 32:15, 20; 55:13; Ps. 72:16) și pace (armonia din lumea viețuitoarelor: Is. 11:6-9; și din sfera relațiilor umane: Is. 32:1-8). Evaluînd căderea omului în păcat numai după efectele pe care le-a avut asupra acestei lumi, acestea au fost aspecte care s-au pierdut odată ce blestemul lui Dumnezeu a intrat în vigoare. Cînd acțiunea blestemului este anulată și Omul lui Dumnezeu restaurează toate lucrurile, scena edenică reapare. Aceasta nu este o interpretare a faptelor așa cum am dori noi să fie, ci un efect logic și corect al doctrinei creării lumii de către un Dumnezeu sfînt. Toate pasajele citate mai sus vorbesc despre Împăratul mesianic și despre natura domniei și a împărăției Lui. Iată o repetare reală a primului om, care a avut „stăpînire" peste toate celelalte lucruri create (Gen. 1:28; 2:19-20), dar care a căzut atunci cînd a permis ca această stăpînire să-i fie uzurpată (vezi Gen. 3:13). Stăpînirea va fi restaurată în persoana lui Mesia. Se poate admite deschis că conceptul de Mesia ca un nou * Adam nu este dezvoltat, nici în ce privește volumul scrierilor pe marginea acestui concept și nici în ce privește detaliile, „dar este posibil să avem dovezi care să susțină faptul că ideologia aceasta despre Mesia ca împărat să fi fost influențată de conceptul de împărat al paradisului" (Mowinckel). Doctrina NT privitoare la „Cel de-al doilea Adam" are în mod clar rădăcini vechi testamentale, pe care le găsim în pasajele citate.

2. *Mesia și Moise.* Nu este surprinzător faptul că exodul și conducătorul lui a avut o impresie atît de puternică asupra poporului lui Israel încît viitorul a fost conceput după o schemă similară. Așa cum a fost păstrat și transmis generațiilor viitoare ale națiunii, modelul primului exod a constituit o revelație eternă a lui Dumnezeu (Exod. 3:15). Conceptul unui al doilea exod nu se încadrează întotdeauna specific într-un context mesianic. Uneori se subliniază faptul că Dumnezeu va face din nou ceea ce a făcut la ieșirea poporului din Egipt, dar într-un mod și mai măreț acum, fără a se menționa însă numele vreunui om prin care va face lucrarea aceasta, așa cum a îndeplinit-o în trecut prin Moise (de ex. Osea 2:14-23; Ier. 31:31-34; Ezec. 20:33-44; observați cuvîntul „Împărat" în v. 33 (VR, VSR): se prea poate ca Moise să fie numit „împărat" în Deut. 33:5). Uneori, însă, cel de-al doilea exod este prezis ca fiind de natură mesianică, de ex. Is. 51:9-11; 52:12; Ier. 23:5-8. Din nou, este corect să menționăm că în cel mai fericit caz, subiectul este exprimat implicit. Oricum, în cazul lui Moise putem să mai facem un pas în studiul nostru, căci avem propria lui prorocie în Deut. 18:15-19, care spune că Domnul va ridica un proroc ca și Moise.

În general, exegeza acestui pasaj are tendința de a susține în mod exclusiv un punct de vedere sau altul: ori că Mesia este prezis aici ori că pasajul se referă pur și simplu la măsura providențială care prevede existența continuă a unui lanț neîntrerupt de proroci. În lucrările recente, ultimul punct de vedere este sprijinit de majoritatea teologilor, cu toate că uneori este acceptată și ideea că trebuie să-i dăm și o semnificație mesianică, deși aceasta este văzută ca fiind de o importanță secundară. Pasajul, însă, pare să ceară ambele interpretări, căci unele aspecte ale lui pot fi împlinite numai de către această continuitate a prorocilor, pe cînd altele numai de către Mesia.

Astfel, contextul favorizează foarte mult primul punct de vedere. Moise, avertizînd cu insistență pe ascultătorii lui împotriva urîciunii canaaniților, subliniază în special practicile de ghicire care căutau să afle viitorul. Această avertizare este sprijinită tocmai de această prorocie privitoare la Prorocul Mozaic. Iată, spune Moise, alternativa Israelului la ghicire; cei vii nu trebuie să se consulte cu cei morți, căci Dumnezeul lui Israel va vorbi poporului Lui printr-un om pe care-l va ridica tocmai în scopul acesta. Aceasta pare să fie o promisiune a unei revelații continue; o prezicere a unui Mesia îndepărtat nu ar fi satisfăcut nevoia de călăuzire despre care vorbește Moise.

Din nou, v. 21-22, care ne pun la dispoziție criteriile de testare a prorocilor, pot fi văzute ca anticipînd situația care se ivea deseori în zilele prorocilor biblici și care a cauzat atîta amărăciune sufletului lui Ieremia (23:9 ș.urm.). Oricum, acest aspect nu are greutatea celui dinainte, căci nu ar fi deloc incorect ca și lui

Mesia să I se facă o anumită testare. Apariția unui mesia fals era tot atît de probabilă ca și apariția unui proroc fals și, într-adevăr, ca să nu prelungim discuția, Isus însuși Și-a bazat declarațiile Sale de a fi Mesia pe coincidența dintre cuvintele și faptele Sale, iar împotrivitorii Săi iudei exercitau încontinuu presiuni asupra Lui să le dea un semn de netăgăduit că El este Mesia.

Dacă considerăm că cuvintele lui Moise prezic o continuitate a prorocilor, atunci, desigur, ele s-au împlinit în mare măsură. Orice proroc adevărat a fost „ca Moise", căci el a avut menirea să-l învețe pe popor învățăturile pe care le-a dat Moise. Atît Ieremia (23:9 ș.urm.) cît și Ezechiel (13:1-14:11) au făcut distincție între un *proroc fals și unul adevărat după conținutul* mesajului lui: prorocul cel adevărat are ceva de spus împotriva păcatului, dar cel fals nu are. Aceasta înseamnă pur și simplu a spune că teologia adevăratei *prorocii derivă de la Sinai. Acest adevăr este transmis de asemenea în cartea Deuteronom, căci problema prorociei false este ridicată în cap. 13, și se cere precis ca fiecare proroc să fie pus față în față și comparat cu revelația din Exodul (v. 5, 10) și cu învățătura lui Moise (v. 18). Moise este prorocul standard- ca atare, fiecare proroc adevărat este un proroc „ca Moise".

Dar există o altă latură a exegezei acestui pasaj. Conform celor scrise în Deut. 34:10, Moise este o persoană unică, iar un altul ca el nu se născuse încă. Indiferent ce opinie împărtășim cu privire la data la care a fost scrisă cartea Deuteronomului, acest verset ne face să înțelegem Deut. 18:15 ș.urm. ca fiind o aluzie la *Mesia: căci dacă Deuteronomul a fost scrisă* atît de tîrziu cum susțin unii, sau dacă versetul 10 din cap. 34 este o adăugire făcută de un editor de mai tîrziu, atunci aici ni se spune că nici un proroc de unul singur, și nici toți luați împreună, nu au împlinit cele prezise în 18:15 ș.urm.

În plus, cînd ajungem la acest pasaj, trebuie să acordăm o atenție specială tocmai termenilor de comparație cu Moise. Pasajul nu spune, la modul general, că se va ridica un proroc „ca Moise", ci în mod specific ne spune că se va ridica un proroc care, în ce privește persoana și lucrarea lui, poate fi comparat cu Moise la Horeb (v. 16). Nici unul din prorocii VT nu poate fi comparat cu Moise din acest punct de vedere. La Horeb, Moise a fost mijlocitorul legămîntului; prorocii au fost propovăduitorii legămîntului și prezicătorii moștenitorului legămîntului. Moise a fost unul care a originat; *prorocii au fost unii care au propagat.* O dată cu Moise, religia lui Israel a intrat într-o fază nouăprorocii au luptat pentru implementarea și menținerea acelei faze și au pregătit o cale pentru următoarea fază, pe care o întrezăreau. De aceea, cerința strictă a v. 15-16 poate fi satisfăcută numai de Mesia.

Atunci, cum putem concilia cele două interpretări? Am remarcat mai sus, cu privire la nevoia continuă a lui Israel de a beneficia de călăuzirea lui Dumnezeu, că un Mesia îndepărtat în timp nu ar satisface această nevoie. Afirmînd lucrul acesta, am vorbit ca și cum informațiile din secolul al 20-lea ar fi fost la dispoziția Israelului din antichitate. Cu siguranță acest pasaj Îl prezice pe prorocul-Mesia, dar nu spune nimic despre faptul că El ar fi „departe". Numai trecerea timpului poate verifica acest lucru. Iată dar cum se împacă cele două puncte de vedere: din punctul de vedere al prorocilor, Israel se găsea în exact aceeași situație ca și din punctul de vedere al împăraților (vezi mai jos). Lanțul împăraților a început cu promisiunea că va veni un mare împărat, și fiecare nou împărat a fost salutat în mod voit cu expresii de natură mesianică, atît pentru a-i aduce aminte de vocația sa pentru un anumit tip de împărăție, cît și pentru a exprima dezideratul național că este posibil ca Mesia să fi venit în cele din urmă. Același lucru s-a întîmplat și cu prorocii. Și ei au trăit sub umbra acestei promisiuni; și ei trebuiau să se conformeze unui tipar. Fiecare împărat trebuia să fie, în măsura posibilităților, ca și împăratul din trecut (David), pînă la venirea Celui care avea să reformuleze tipul davidic de împărat și să fie Împăratul viitorului; deci, tot așa și cu prorocii, fiecare trebuia să fie, în măsura posibilităților, ca și Moise, pînă la venirea Celui care va fi în stare să reformuleze tipul mozaic și să fie un Proroc, un Legiuitor și un Mijlocitor al noului legămînt din viitor.

3. Mesia și David. Ni se spune despre Iacov (și nu există nici un motiv întemeiat de a pune la îndoială afirmația aceasta) că pe patul de moarte a prorocit cu privire la viitorul fiilor lui. Pe bună dreptate, prorocia cu privire la Iuda a atras atenția multora (Gen. 49:9-10). A fost necesar ca disputa să se învîrtă în jurul semnificației expresiei *'ad kî yābô šîlōh*. Ezechiel 21: 27 pare să ne sugereze interpretarea „pînă va veni cel care are dreptul" și, cu siguranță, aceasta este interpretarea cea mai veche a versetului. În perioada mai recentă, s-a impus punctul de vedere că avem de a face aici cu un cuvînt împrumutat din acadiană care înseamnă „conducătorul lui (adică, al lui Iuda). În orice caz, *Iuda este investit cu autoritatea de a conduce* seminția și se prezice venirea unui conducător oarecare din seminția lui Iuda în care se va materializa suveranitatea acestei seminții. Inițial și, în același timp, într-un sens normativ, acest lucru s-a întîmplat în persoana lui David din Iuda, cu care au fost comparați toți împărații care au venit după el, indiferent dacă au fost buni sau răi (*de ex.*, 1 Împ. 11:4-6; 14:8; 15:3, 11-14; 2 Împ. 18:3; 22:2). Oricum, este una să vezi că David a fost un împărat-etalon; dar este cu totul altceva să spui de ce tocmai el trebuie să fie prototipul Împăratului care va veni. Prorocia lui Natan (2 Sam. 7:12-16) nu reclamă neapărat un singur împărat pentru a se se împlini, ci mai degrabă prezice o casă, o împărăție și un tron pentru David, care se vor caracteriza prin stabilitate. Trebuie să presupunem că, pe măsură ce ultimii ani de eșec și declin ai lui Solomon *și-au făcut prezența tot mai simțită*, zilele lui David străluceau tot mai puternic în memoria lui Israel, și speranța se cristaliza tot mai mult în acel „David" al viitorului (de ex., Ezec. 34:23). Această năzuință este prezentată mai ales în două grupuri de pasaje.

(i) Psalmii. Există anumiți psalmi care se ocupă de problema împăratului, și ei zugrăvesc cu foarte multă precizie atît persoana împăratului cît și cariera lui. În rezumat, acest împărat este confruntat cu împotrivirea lumii (2:1-3; 110:1), dar fiind victorios (45:3-5); 89:22-23) și cu ajutorul lui Iahve (2:6-8; 18:46-50; 21:1-13; 110:1-2), el ajunge să conducă lumea (2:8-12; 18:43-45; 45:17; 72:8-11; 89:25; 110:5-6) din Sion (2:6), iar domnia lui se caracterizează prin faptul că el este preocupat în primul rînd de moralitate (45:4, 6-7; 72:2-3, 7; 101:1-8). Domnia lui este veșnică (21:4; 45:6; 72:5);*împărăția lui se bucură de* pace (72:7), de prosperitate (72:16), și își manifestă

reverența neabătută față de Iahve (72:5). Deși superior celorlalți oameni (42:5, 7), el este prietenul celui sărac și dușmanul asupritorului (72:2-4; 12-14). Sub conducerea lui cel drept prosperă (72:7). El va rămîne pe veci în memoria oamenilor (45:17), va avea un nume veșnic (72:17) și este obiectul unor mulțumiri nesfîrșite (72:15). În ce privește relația dintre el și Iahve, el este beneficiarul unei binecuvîntări veșnice (45:2). Este moștenitorul legămîntului lui David (89: 28-37; 132:11-12) și a preoției lui Melhisedec (110: 4). El Îi aparține lui Iahve (89:18) și Îi este devotat (21:1, 7; 63:1-8, 11). El este fiul Său (2:7; 89:27), stă la dreapta Lui (110:1), și are El Însuși o natură divină (45:6).

Modelul mesianic, așa cum a fost dedus mai sus din citatele care vorbesc despre Cir, este clar și aici. Este de neconceput ca astfel de noțiuni să fi fost acceptate într-un mod personal de împărații care au urmat după David în Iuda. De aceea, aici avem de a face ori cu flatarea cea mai bătătoare la ochi, ori cuexpresia unui mare ideal. Este necesar să comentăm puțin asupra aluziei la caracterul divin din Ps. 45:6. Fără îndoială că există căi prin care să evităm în mod legitim atribuirea titlului de „Dumnezeu" împăratului (vezi Johnson), dar avînd în vedere faptul atît de clar exprimat în VT că un Mesia de natură divină era așteptat, o interpretare de felul acesta nu este necesară. Faptul că în v. 7 al psamului care se referă tot la împărat, găsim expresia „Dumnezeule, Dumnezeul tău" nu constituie un argument împotriva afirmației de mai sus. Cu siguranță, intenția este ca noi să tragem concluzia că există o anumită diferență între Dumnezeu și împărat, chiar dacă pentru împărat se folosește cuvîntul „Dumnezeu", dar lucrul acesta nu trebuie să ne surprindă, deoarece același lucru are loc pe tot parcursul pasajelor care vorbesc despre năzuința mesianică, așa cum vom vedea, și asemenea situații apar de asemenea în cazul, de exemplu, al * Îngerului Domnului care este și de natură divină, dar și poate fi distins de Dumnezeu.

(ii) Isaia 7-12, *etc*. Tratarea cea mai detailată a temei lui Mesia ca urmaș al lui David se poate găsi în Isaia 1-37 și în special în capitolele 7-12 care împreună formează un întreg de sine stătător. Începînd cu anul 745 î.d.Cr., presiunea spre V exercitată de imperialismul Asiriei care se renăștea, le-a forțat pe toate statele Palestinei să se îngrijească de securitatea lor. Aram și Israel (Efraim) au devenit aliate pentru a-și asigura o apărare reciprocă și au căutat să întărească această alianță prin formarea unui front palestinian unit. După cîte se pare, atunci cînd Iuda a stat deoparte și nu a intrat în această alianță siro-efraimită, s-a exercitat o presiune de a determina regatul din S să facă o judecată mai bună. Nu este necesar să revizuim cursul evenimentelor (vezi 2 Împ. 15:37; 16:20; 2 Cron. 28); dimpotrivă, trebuie să ne concentrăm asupra punctului de vedere pe care l-a împărtășit Isaia. Este clar că el a văzut amenințarea ca avînd un caracter tranzitoriu (7:7, 16), dar ocazia a fost văzută ca fiind decisivă pentru viitorul poporului lui Dumnezeu. Dacă în fața acestei amenințări poporul ar fi refuzat să își găsească siguranța numai în Iahve și ar fi căutat-o în vreun tratat de pace, atunci, așa cum vedea prorocul lucrurile, nu numai actualul împărat (Ahaz) ci și dinastia davidică însăși s-ar fi dovedit ca fiind lipsită de credință. Ar fi respins promisiunile și chemările stăruitoare ale Dumnezeului lor într-un mod decisiv și final și ar fi urmat nenorocirea. Acesta este motivul pentru care el îl identifică pe Ahaz cu dinastia (7:2, 13, 17), cheamă la o dependență totală de Iahve (7:4, „Ia seama și fii liniștit"), avertizează că lucrul care va determina destinul dinastiei și al națiunii va fi credința lor (7:9), oferă în numele lui Iahve un semn atît de măreț încît va stîrni credința (7:10-11) și atunci cînd acesta este respins, el vorbește despre un alt semn, Emanuel, în care este văzută speranța națiunii ca fiind copleșită de triumful Asiriei (7:14 ș.urm.)

Există deci o logică în pasajul din 7:1-25. Vine momentul cînd se oferă credință într-un mod decisiv și dincolo de acea ofertă nu mai rămîne decît nenorocirea care vine peste necredință. Dar pentru Isaia, lucrul acesta creează tot atîtea probleme cîte și rezolvă. Un lucru este să spui că Ahaz care nu a crezut este lovit datorită necredinței sale și face ca nenorocirea lui să se abată și asupra dinastiei și a națiunii. Dar ce putem spune despre promisiuni? Își retrage Dumnezeu cuvîntul? Nu se mai împlinește promisiunea care vorbea despre un rege davidic numai pentru simplul fapt că Ahaz plin de necredință a refuzat să și-o însușească? Depinde planul mesianic al lui Dumnezeu de alegerea omului în așa de mare măsură? Aceasta este problema pe care o tratează Isaia în aceste capitole ale cărții lui, iar discuția este centrată în jurul persoanei lui Emanuel.

Personajul Emanuel trebuie discutat în primul rînd cu privire la ceea ce se spune despre nașterea Lui; nașterea Lui este văzută ca un „semn" și ca nașterea dintr-o *'almâ*. În ambele cazuri ceea ce vrea Isaia să spună este controversat. Cuvîntul „semn" este folosit în VT cu privire la un fapt care convinge în prezent (ca în 7:11; *cf.* Deut. 13:1) și cu privire la un lucru care se va confirma în viitor (*de ex.*, Exod. 3:12). În ce sens este Emanuel un „semn"? În ce o privește pe mama lui Emanuel, majoritatea opiniilor erudiților insistă asupra faptului că termenul *'almâ* se referă la o tînără de vîrsta căsătoriei care, în cazul acesta, avînd în vedere starea ei de femeie însărcinată, trebuie să considerăm că a fost căsătorită, și că dacă Isaia ar fi vrut să se refere la o *virgo intacta*, el ar fi fost obligat să folosească alt cuvînt, *b^{e}tûlâ*. Problema nu este însă rezolvată, așa cum mulți comentatori sugerează. „Dintr-o trecere în revistă a unor mărturii a căror sursă nu este Biblia, fără să riscăm putem trage concluzia că termenul *'almâ*, în măsura în care poate fi stabilit acest lucru, nu a fost folosit niciodată cu privire la o femeie căsătorită", spune E.J. Young (*Studies in Isaiah*, 1954, p. 170); și din cele opt cazuri cînd cuvîntul este folosit în Biblie, nici unul din ele nu ne dă motive să credem că este vorba despre o femeie măritată. Ordinea în care apare cuvîntul în Gen. 24:14, 16, 43 este demnă de a fi menționată: Slujitorul lui Avraam se roagă ca să găsească o „fată" (v. 14, *na^{a}râ*) pentru Isaac; cînd vine Rebeca, el observă că ea este de vîrsta căsătoriei, dar că este necăsătorită (v. 16, o *b^{e}tûlâ* care nu a cunoscut bărbat); dispunînd de această informație, el repetă întreaga întîmplare familiei din care făcea parte Rebeca, folosind acum cuvîntul *'almâ* (v. 43). În trecere, este important să ne întrebăm de ce, dacă *b^{e}tûlâ* este de fapt termenul consacrat pentru o „fecioară", trebuie el să fie explicat în mai multe ocazii, cum ar fi Gen. 24:16 (*cf.* Lev.21:3; Jud. 11:39; 21:12). Există, de fapt, motive temeinice să afirmăm că Isaia a folosit cuvîntul *'almâ* deoarece este cel mai apropiat cuvînt în ebr. care exprimă noțiunea de *virgo intacta*

și că Matei nu a făcut nici un exercițiu de prestidigitație atunci cînd a acceptat traducerea *parthenos* (1:23).

În al doilea rînd, Isaia îl plasează pe Emanuel în contextul speranței lui Israel. Capitolele 7-11 formează o parte integrată de învățături profetice în care pasajul 7:1-9:7 își concentrează atenția asupra împărăției de S (Iuda) iar 9:8-11:16 asupra împărăției de N (Iacov, în 9:8). Fiecare secțiune parcurge aceleași patru sub-secțiuni: momentul deciziei (7:1-17; 9:8-10:4), judecata (7:18-8:8; 10:5-15), rămășița (8:9-22; 10:16-34) și speranța glorioasă (9:1-7; 11:1-16). Pe măsură ce se parcurg aceste subsecțiuni, copilul-minune, Emanuel (cel care este posesorul (8:8) și siguranța (8:10) poporului său) devine într-un mod tot mai clar eliberatorul împărătesc din 9:1-7 și împăratul cel drept din 11:1-16. În fiecare loc el este un conducător al lumii (9:7; 11:10) și în fiecare loc rămîne elementul misterului creat în jurul persoanei Sale. În 9:6, cel care stă pe tronul lui David (v. 7) este de asemenea și un „Dumnezeu tare" - și în lumina faptului că exact aceleași cuvinte se referă clar la Iahve în 10:21, din punct de vedere al metodei exegetice nu se face să nu traducem aici expresia ori să-i redăm implicația - iar în 11:1, 10 cel care iese din tulpina lui Isai este de asemenea Vlăstarul lui Isai.

În cel de-al treilea rînd, trebuie să facem o legătură între Emanuel și Maher-Șalal-Haș-Baz (8:1-4). Am menționat mai sus o problemă și ne-am întrebat cum ar trebui să-L considerăm pe Emanuel ca semn: ca pe un lucru care ne convinge în prezent sau pe un lucru care se confirmă în viitor. Implicația celor scrise în 7:15-17, și anume că El se va naște să moștenească dezastrul pe care Asiria îl va produce seminției lui Iuda pare să rezolve problema. Și totuși, se pare că într-un mod subliniat și voit, Isaia transferă această sarcină de a fi un semn fiului său (8:1- 4), iar în restul capitolelor 8 și 9 există un puternic contrast între acest copil al lui care purta un nume din patru cuvinte și care semnifica nenorocirea (8:1-4) și Cel a cărui naștere va avea loc în „vremurile viitoare" (9:1) și care are un nume tot din patru cuvinte (9:6) dar care semnifică slava. S-a răzgîndit oare Isaia cu privire la Emanuel și la data nașterii Lui? Sau cum ar trebui să înțelegem această nefericită tensiune care este atît de evidentă? Ajungem cel mai aproape de soluție atunci cînd presupunem că de la bun început Isaia a văzut nașterea lui Emanuel ca o confirmare care va avea loc în viitor cu privire la lepădarea lui Ahaz de către Dumnezeu și a dinastiei lui David pe care acesta o reprezenta: marele, așteptatul Rege se va naște din urmașii lui Ahaz ca să moștenească nimic, o cunună fără semnificație și un popor subjugat. Dacă Emanuel s-ar fi născut în locul și la vremea proorociei, așa ar fi stat lucrurile; dar, așa cum știm, și atunci cînd S-a născut Emanuel situația a fost aceeași. Într-un mod delicat, Isaia elimină posibilitatea nașterii lui Emanuel în prezent și o plasează într-un viitor nespecificat, înlocuind-o cu nașterea fiului său și atribuindu-i nașterii lui Emanuel o dată deschisă „vremurile viitoare" (9:1).

b. Alte personalități mesianice

1. Robul. Isaia 40-55 este dominat de portretul mesianic al Robului Domnului (42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12). Robul Domnului este Unsul lui Iahve (42:1), îndeplinește o slujbă împărătească de „judecător" (mispat, 42:1, 3-4) și de stăpînire (53:12), dă dovadă de însușirile unui proroc (49:1-2; 50:4), își desfășoară lucrarea printre Neamuri (42:1, 4; 49:6b) și în Israel (49:5-6a), este agentul unei revelații mondiale (42:1, 3-4) și a unei mîntuiri pentru întreg pămîntul (49:6), și, nu ca preot ci ca victimă, se supune de bunăvoie unei morți care trebuie înțeleasă în termenii substituției caracteristice jertfelor levitice (53:4-6, 8, 10-12).

Legătura între primul imn al Robului Domnului și contextul lui poate fi văzut în dubla repetare a cuvîntului „iată", în 41:29 și 42:1. Primul verset constituie punctul culminant al cunoașterii pe care o avea Isaia cu privire la nevoia Neamurilor; cel de-al doilea verset este prezentarea Celui care va aduce *(mišpāt)* Neamurilor („Religia lui Iahve privită ca un sistem de decrete practice", Skinner, *Isaia*, 1905, *ad loc.*). Atît în ce privește creația (40:12-31) cît și în ce privește istoria (41:1-29), Dumnezeul lui Israel este singurul Dumnezeu. Acest lucru constituie un motiv de mîngîiere pentru Israel (40:1-11; 41:8-20) dar în același timp scoate la lumină o problemă dificilă cu care este confruntată partea cealaltă mai mare a populației lumii (40:18-20, 25; 41:5-7, 21-24, 28-29). Robul Domnului este înzestrat cu putere de la Dumnezeu (42:1) cu scopul precis de a satisface această problemă (42:1b, 3b-4).

Între primul și cel de-al doilea imn închinat Robului Domnului înregistrăm o modificare semnificativă a liniei de gîndire. Primul imn nu ridică problema identității Robului Domnului, dar își concentrează atenția asupra sarcinilor acestuia. Imediat însă ce Iahve confirmă această misiune arătînd că ea este voia Sa cu privire la Robul Domnului (42:5-9) și se obligă să o ducă la îndeplinire (42:10-17), prorocul se întoarce spre Israel și-i prezintă problema dificilă cu care este confruntat (42:18-25). Acest pasaj semnificativ trebuie studiat în profunzime de toți cei care vor să înțeleagă această secțiune de la mijlocul cărții lui Isaia: națiunea lui Israel este oarbă, surdă (v. 18-19), sclavă (v. 22), stă sub judecată pentru păcat (v. 23-25a) și îi lipsește percepția spirituală (v. 25b). Pe parcursul capitolelor sîntem informați că Robul Domnului nu poate fi națiunea. Dar Isaia nu manifestă preocuparea pe care o avem cu privire la identitatea Robului Domnului și trece mai departe (43:22-44:23) să arate pe calea promisiunilor că atît nevoile politice (43:1-21) cît și cele spirituale (43:22; 44:23) ale lui Israel vor fi satisfăcute de Iahve. În ce privește nevoile politice, mijlocul prin care acestea vor fi satisfăcute este Cir (44:24-48:22), înaintea căruia cadzidurile Babilonului (46:1; 47:15) și prin care Israel se întoarce din captivitate (48:20-22).

O preocupare majoră pe care o găsim în Is. 48 este starea de păcătoșenie a lui Israel (v. 1, 4-5, 7-8, 18, 22). Așadar, avem două lucruri care stau unul lîngă celălalt: eliberarea din Babilon și continuarea în păcat. Versetul 22 este potrivit pentru a fi un punct culminant și o introducere la cel de-al doilea imn închinat Robului Domnului. O schimbare a adresei (din Babilon acasă) nu înseamnă și o schimbare a inimii; chiar dacă s-a întors în țara lui, poporul nu s-a întors la Iahve. Ceea ce li s-a promis cu privire la răscumpărarea spirituală (43:22; 44:23) va fi împlinit de Robul Domnului care moștenește numele pe care ei au pierdut dreptul de a-l mai purta (49:3; cf. 48:1) și care fără a uita de misiunea de a aduce mîntuire

Neamurilor, adaugă la această misiune și pe aceea de a-l aduce pe Iacov la Iahve (49:5-6).

În conținutul său, al treilea imn Îl prezintă pe Robul Domnului ca fiind Unul care ascultă în toate, care suferă din pricina ascultării Lui, iar în contextul său îl prezintă pe acest Rob ca fiind detașat chiar și de cei credincioși din poporul lui Dumnezeu. În contrast cu Sionul care este descurajat (49:14-26) și insensibil (50:1-3), Robul Domnului răspunde chemărilor lui Iahve (50:4-5) cu o credință vie și plină de optimism (50:6-9) și devine un Exemplu pentru toți cei care se vor teme de Iahve (50:10): într-adevăr, despărțit de Robul Domnului, omul este lăsat în seama propriei sale capacități de a se lumina și sub condamnarea divină (50:11).

Porunca de a fi atenți („Iată", 52:13) constituie de fapt punctul culminant al mai multor ocazii în care Dumnezeu Se adresează celor credincioși (51:1, 4, 7), văzuți atît ca persoane cît și simbolizați prin Ierusalim/Sion (51:17; 52:1). Astfel, Isaia continuă să facă distincție între Robul Domnului și rămășiță pînă cînd acesta se impune „clar ca o Persoană" (H.H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1965, p. 52), triumfînd peste întreg pămîntul (53:13-15), respins (53:1-3), purtînd păcatele (53:4-6), nevinovat și suferind de bunăvoie din partea celor fărădelege, consemnat să aibă groapa „pusă între cei răi și mormîntul Lui la un loc cu cel bogat" (53:7-9), și totuși trăind ca să împartă roadele morții Sale, El beneficiarul de drept al laudelor lui Dumnezeu, „Îi voi da pe mulți să fie partea Lui și va lua pe cei puternici ca pradă" (53:10-12, Cornilescu traduce: „Îi voi da partea Lui la un loc cu cei mari, și va împărți prada cu cei puternici", n.tr.). Și în toate acestea, caracterul universal al lucrării de răscumpărare al Robului Domnului nu este uitată. Chemarea i se face mai întîi Fiicei Sionului care este stearpă (54:1-17), de a intra într-un legămînt de pace (54:10) și de a moșteni neprihănirea (54:14, 17), iar apoi întregii lumi de a primi mîntuirea în dar (55:1-2) și de a se bucura de îndurările promise lui David (55:3).

Descrierea Robului Domnului este astfel directă și armonioasă, dar persoana Robului Domnului își reține elementul propiu de mister: un om printre oameni (53:2-3), care de asemenea este „brațul Domnului" (53:1). Cu foarte multă abilitate, Mowinckel subliniază corect: „Cine ar fi putut să creadă ceea ce am auzit? Cine ar fi putut să vadă aici brațul lui Iahve?" (53:1). Căci „brațul lui Iahve" nu este altul decît Iahve Însuși (52:10), care lucrează și acum așa cum a lucrat la ieșirea din Egipt și la Marea Roșie, ca să răscumpere și să mîntuiască (51:9-11).

2. *Unsul cuceritor*. Ce-a de-a treia parte a cărții lui Isaia completează descrierea profetică a lui Mesia. În cap. 1-37, Isaia a zugrăvit un împărat care va împărăți peste tot pămîntul, fără să arate însă modul în care Neamurile vor intra în stăpînirea Lui. Atunci cînd L-a descris pe Robul Domnului, el a prezis mîntuirea pentru întreg pămîntul, care îi va aduce pe toți răscumpărații sub stăpînirea lui David. Ambele părți au inclus, dar fără să sublinieze, subiectul răzbunării asupra dușmanilor lui Iahve (de ex., 9:3-5; 42:13, 17; 45:16, 24; 49:24-26). Această temă a răzbunării predomină acum cînd Unul, care este uns cu Duhul și cu Cuvîntul (59:21) ca și Împăratul (11:2, 4) și ca Robul Domnului (42:1; 49:2), apare pe scenă.

Viziunea unei Case de rugăciune pentru toți oamenii (56:1-8) este în pericol să se destrame datorită unor prinți care își caută numai satisfacțiile proprii (56:9 ș.urm.), datorită corupției religioase (57:3 ș. urm.), datorită incapacității de a se ridica pe înălțimile adevăratei religii spirituale (58:1 ș.urm.) și de a găsi calea păcii (59:1 ș.urm.). În aceste împrejurări, și datorită faptului că nu este un al Mîntuitor, Iahve Însuși se învesmîntă cu haina de Mîntuitor (59:16-20), venind ca Răscumpărător în Sion. Este plin de mister, însă, faptul că legămîntul care rezultă este adresat Celui care este înzestrat cu Duhul lui Iahve și care rostește cuvintele lui Iahve (59:21), dar este clar că această lucrare orientată spre Sion este o lucrare mondială, căci imediat după aceea se face o chemare universală (60:1 ș.urm.). Într-o manieră care ne aduce aminte de metoda literară din cap. 40-55, afirmația că Iahve se va grăbi să împlinească marea vedenie (60:22) se continuă cu mărturia celui care este înzestrat cu Duhul și cu Cuvîntul lui Iahve, pentru a mîngîia (61:1-2a) și pentru a face dreptate (v. 2b). Prorocul este preocupat de lucrarea de mîngăiere pînă la sfîrșitul capitolului 62, și acum este momentul cînd Cel asupra căruia este Duhul îmbracă veșmintele de Mîntuitor (61:10-11), așa cum mai înainte a făcut Însuși Iahve (59:16 ș.urm.). Cel puternic (63:1-6) relatează lucrarea de răscumpărare interlocutorului Lui,

În ce privește persoana Lui, acest Cuceritor mesianic nu se deosebeșteprea multde Împăratul și de Robul Domnului. El este înzestrat cu aceleași calități spirituale; el este un om printre oameni. Dar aici ne mai sînt date alte două informații suplimentare. În primul rînd, El este descris ca și Cuceritorul lui Edom, lucru care nu a fost dus la îndeplinire de nici un împărat al lui Israel cu excepția lui David (*cf.* Num. 24:17-19). Nu putem oare să vedem aici că Unsul cuceritor este unul și același cu Mesia din spița lui David? În cel de-al doilea rînd, pe parcursul evoluției acestei teme, se ajunge ca în cele din urmă El să fie acela care poartă veșmintele de Mîntuitor și veșmintele răzbunării pe care le-a purtat și Iahve Însuși (59:16 ș.urm.). Prorocul introduce încă o dată ideea dominantă cu privire la Mesia: identitatea și deosebirea dintre Iahve și Unsul Său.

3. *Vlăstarul.* Sub numele acesta a lui Mesia se găsesc o serie de preziceri care se îmbină armonios între ele. Ier. 23:5 ș.urm. și 33:14 ș.urm. sînt practic două pasaje identice. Yahve îi va ridica „lui David" un Vlăstar. El este un împărat în zilele căruia Israelul va fi mîntuit. Domnia lui se va caracteriza prin judecată și dreptate. Numele lui este „Iahve, Dreptatea noastră".

Cel de-al doilea pasaj asociază prorocia despre Vlăstar cu afirmația că preoții nu vor accepta niciodată ca un om să aducă jertfa. Acest lucru ar părea oarecum neesențial, dacă mai tîrziu Zaharia nu ar folosi aceeași metaforă mesianică. În Zah. 3:8, despre Iosua și despre preoții care lucrau împreună cu el se spune că sînt un semn care vorbește despre scopul lui Yahve de aduce pe „Robul Meu, Odrasla", care va îndeplini lucrarea preoțească de a îndepărta nelegiuirea din țară într-o singură zi. Din nou în 6:12 ș.urm., Zaharia se întoarce la Odraslă, care va crește în locul ei, va zidi Templul lui Iahve, va fi un preot pe tronul Lui și se va bucura de pace deplină, prin legămînt, cu Iahve. De aceea, este clar că Odrasla este Mesia, văzut în oficiile de Împărat și Preot, pe care le

ocupă. El este împlinirea Ps. 110, care vorbește despre un preot după rînduiala lui Melhisedec.

Ajungînd la punctul acesta, este corect să ne referim acum la Isaia 4:2-6. Aluzia la Mesia din v. 2 este subiectul unor dispute și este deseori negată, dar, văzînd că următoarele versete cad de acord tocmai cu sensul în care a fost folosit cuvîntul Odraslă în pasajele deja citate, nu trebuie să ne împotrivim concluziei că și aici este vorba tot despre Mesia. El este Odrasla lui Iahve și Îl găsim aici în asociere cu lucrarea preoțească de spălare a murdăriilor fiicelor Sionului (v. 4) și cu domnia împărătească a lui Iahve în Ierusalim (v. 5-6). Tabloul Odraslei cuprinde tot ceea ce Isaia a prezentat mai pe larg și a analizat cu privire la lucrarea Împăratului, a Robului Domnului și a Cuceritorului. Ideea dominantă a caracterului uman și a caracterului divin al lui Mesia, cît și cea a identității lui cu Divinitatea cît și a distincției lui de Divinitate, sînt prezente și aici, fiindcă Odrasla îi aparține lui David și totuși, este „a lui Iahve" - chiar metafora folosită vorbind despre origine și despre natură; El este „Robul Meu" și totuși numele lui este „Iahve neprihănirea noastră".

4. *Sămînța femeii.* Am observat în acest studiu că se subliniază caracterul uman al lui Mesia. În particular, originea omenească a lui este deseori descrisă ca o însușire pe care o moștenește prin mama lui. Este ușor să exagerezi în sublinierea unor detalii de mică importanță, dar negreșit trebuie observat faptul că atît Emanuel (Is. 7:14) cît și Robul Domnului (Is. 49:1) intră aici în discuție. În același fel, Mica 5:3 vorbește despre „cea care are să nască", și într-un mod foarte asemănător, Ier. 31:22 se referă la zămislirea și la nașterea unui copil deosebit. Cea mai remarcabilă prorocie cu privire la sămînța femeii, și cea din care este posibil să fi originat întreaga noțiune, ne este dată în Gen. 3:15. Este aproape universal acceptată ideea că aici nu avem nici o aluzie la Mesia și că acest verset este „o afirmație destul de generală despre oameni și șerpi, și despre lupta dintre ei" (Mowinckel). Dar ca un subiect direct al exegezei acestor capitole din Genesa, este incorect să izolăm acest verset de contextul lui și să-l tratăm etiologic. Ca să vedem forța promisiunii făcută în 3:15, trebuie să fim atenți la rolul jucat de șarpe în tragedia căderii în păcat a omului. Gen. 2:19 ne arată superioritatea omului față de lumea animalelor. Plin de îngăduință, Creatorul îl învață pe om care este diferența dintre el și animale; el le poate stăpîni, dar printre ele nu se găsește nici „un ajutor potrivit" pentru om. Perechea lui nu se află printre ele.

Dar acum, în Gen. 3, avem de a face cu un alt fenomen: cu un animal vorbitor, un animal care într-un fel sau altul a reușit să se ridice deasupra speciei sale și se prezintă ca un egal al omului, capabil de a întreține o conversație inteligibilă cu el, ba se prezintă chiar ca un superior al lui, capabil de a-l învăța anumite lucruri în care el (omul) a fost inițial indus în eroare, capabil să-i dea o așa zisă înțelegere corectă a legii și a persoanei lui Dumnezeu. Șarpele vorbește ca unul care este capabil să-L pună pe Dumnezeu în cîntar și să-L găsească ușor, să discearnă gîndurile cele mai intime ale Celui Atotputernic și să expună motivele Lui ascunse! Chiar mai mult, el își manifestă deschis ostilitatea față de Dumnezeu: ura față de caracterul lui Dumnezeu, dispoziția de a distruge planul creației conceput de El, batjocura plină de sarcasm la adresa Celui Preaînalt. Pur și simplu, nu este suficient să vedem în șarpe spiritul curiozității nestăpînite a omului (Williams) sau orice alt lucru de felul acesta. Biblia știe numai de unul singur care își manifestă această aroganță nelegiuită, această ură față de Dumnezeu, și nu este de mirare că șarpele din Eden devine „*șarpele cel vechi care este Diavolul și Satan*" (Apoc. 20:2). Dar unde se înmulțește păcatul, harul se înmulțește și mai mult, și așa se face că tocmai în momentul cînd Satan pare să fi cîștigat, se anunță că sămînța femeii îl va zdrobi și-l va distruge. Mesia care este sămînța femeii va fi zdrobit în această luptă, dar va fi victorios. Sămînța femeii va inversa toată calamitatea căderii omului în păcat.

5. *Fiul omului.* Cu privire la Daniel 7, un pasaj care a dat naștere atîtor discuții și atîtor opinii diferite, atît aici cît și în întregul articol nu putem să prezentăm decît un singur punct de vedere. Ideea de bază a vedeniei este scena judecății, în care Cel îmbătrînit de zile stăpînește peste forțele lumești și ostile - notăm în trecere faptul că reapare tema împăratului din Ps. 2 - și I se aduce înaintea Lui „pe norii cerurilor... unul ca un fiu al omului", care primește o stăpînire universală și veșnică. Este clar că aluzia generală trebuie asociată într-un fel sau altul cu stăpînirea universală pe care am remarcat-o deja în toate pasajele mesianice, dar nu trebuie să ne grăbim să decidem dacă acel „unul ca un fiu al omului" este Mesia Însuși sau o personificare a poporului lui Dumnezeu. Ni se spune că v. 18 și 22 vorbesc despre judecată și despre împărăția care le-a fost dată „sfinților Celui Preaînalt", și că, în consecință, rațiunea cere să socotim că tot despre acești sfinți se vorbește și în v. 13 și 14, unde sînt văzuți ca o singură persoană.

Putem, însă, să mai observăm și faptul că există o descriere dublă a fiarelor care sînt dușmanii sfinților. Versetul 17 spune: „Aceste patru fiare mari sînt patru împărați", iar v. 23 arată că „fiara a patra este a patra împărăție". Metaforele se referă atît la persoane individuale (la împărați) cît și la colectivități (împărății). *Trebuie să adoptăm acelaşi principiu preliminar* și pentru acel „unu ca un fiu al omului". Apoi, trebuie să vedem relația împărat-împărăție în contextul ei vechi testamental. Regele este primul, iar împărăția este un derivat. Nu împărăția este cea care îl fasonează pe împărat, ci inversul este adevărat. Cît despre împărații întruchipați prin fiare, ei sînt dușmanii împărăției sfinților, și alături de persoanele lor ei implică în această dușmănie și împărățiile pe care le conduc. În același fel, acel „unu ca un fiu al omului" primește stăpînire universală și în această stăpînire este inclusă și stăpînirea care-i este dată poporului lui (cf. stăpînirea lui Israel în stăpînirea cuceritorului, Is. 60, etc.). În baza acestui fapt, ni se spune că acel „unu ca un fiu al omului" este personajul mesianic. Astfel, El se potrivește bine în modelul general care se găsește în întreaga gamă a pasajelor care exprimă această năzuință: El este un Împărat, lumea I se împotrivește, dar ajunge să stăpînească peste întreaga lume datorită rîvnei Domnului de care este mînat, adică pe care o are de la Cel Îmbătrînit de zile, din vedenia lui Daniel; după cuvintele care sînt folosite pentru titlul Lui, El este un om, și totuși, obîrșia Lui nu este printre oameni, ci El vine „pe norii cerurilor", o poziție caracteristică lui Dumnezeu (*vezi, de ex.*, Ps. 104:3; Naum 1:3; Is. 19:1). Găsim aici aceeași polaritate a naturii umane și a naturii divine pe care o găsim aproape fără excepție in pasajele mesianice ale VT, și care de pe acum nu ar mai trebui să ne surprindă.

6. Unsul, Cîrmuitorul. Poate că pasajul din Dan. 9:24-27 deține recordul în ceea ce privește volumul cercetărilor care s-au făcut pentru a-l interpreta și numărul interpretărilor sugerate. Prezentăm una sau două idei generale cu privire la această noțiune a Unsului, în parte pentru că este nimerit ca, după ce am început studiul nostru cu un „prinț uns" păgîn, și anume cu Cir, să-l sfîrșim cu Însuși Unsul Mesia.

Versetele menționate se împart în două părți inegale: în mod clar, v. 25-27 indică un program care trebuie pus în practică în istorie. El începe cu o poruncă de a rezidi Ierusalimul (v. 25), iar de la această poruncă pînă la venirea „Unsului", a „Cîrmuitorului" vor trece 62 de săptămîni. Versetul 26 vorbește despre ceea ce se va întîmpla după cele „șase zeci și două de săptămîni", iar v. 27 încheie subiectul în discuție cu un „sfîrșit decretat". Versetul 24, însă, stă detașat, oferindu-ne un tablou general al scopurilor care trebuie duse la îndeplinire. Trei scopuri au un caracter de eradicare și sînt: acela de a pune capăt nelegiuirii, de a pune capăt păcatului și de a plăti plata păcatului (*kipper*, a plăti prețul reconcilierii). Cele trei scopuri pozitive sînt: introducerea dreptății veșnice, atestarea veridicității vedeniei și a prorocului și ungerea celui mai sfînt loc (lit., „Sfînta sfintelor", în altă parte această expresie referindu-se la cea mai intimă încăpere a Cortului întîlnirii, Exod. 26:33, la altarul arderii de tot, Exod. 29:37, la Cortul întîlnirii cu tot mobilierul lui, Exod. 30:29, la tămîie, Exod. 30:36, la acea parte din darurile de mîncare care revenea preoților, la jertfa pentru păcat, la jertfa pentru vinovăție, Lev. 2:3, 10; 6:17, 25; 7:1, 6, la pîinile pentru punerea înainte, Lev. 24:9 (Num. 4:7) și la fiecare lucru „închinat" Domnului, inclusiv persoanele închinate Lui, Lev. 27:28). Cu toate că în această afirmație cu privire la scopurile care trebuiesc împlinite există cîteva dificultăți legate de anumite cuvinte sau expresii unice, semnificația întregului este foarte clară: „că epoca mesianică se va caracteriza prin abolirea și prin iertarea păcatului, cît și printr-o stare de neprihănire perpetuă" (S.R. Driver, *Daniel*, 1900, p. 136).

Este foarte dificil să ne imaginăm că vreunul din aceste scopuri înălțătoare poate fi explicat în contextul acelor interpretări care consideră că prorocia îl are în vedere pe Antiohus Epifanes: sînt 7 „săptămîni" între prorocia lui Ieremia (*cf.* Dan. 9:2) și venirea prințului uns de Dumnezeu, adică a lui Cir; cele 62 de „săptămîni" acoperă istoria Ierusalimului pînă în anul 175 î.d.Cr., pe vremea marelui preot Onias al III-lea care a fost „stîrpit", fiind asasinat și înlocuit cu fratele lui, cu toate că a fost unsul Domnului. Domnul din v. 26 este Antiohus Epifanes însuși. Dar s-ar putea ca cineva să se întrebe: Unde este sfîrșitul nelegiuirii, plata prețului de reconciliere, aducerea neprihănirii veșnice?

Opinia că acest pasaj Îl are în vedere pe Domnul Isus Cristos nu denotă o mai mare lipsă de previziune din partea noastră decît aceea care îl vede în pasaj pe Antiohus Epifanes, dimpotrivă, această abordare ne furnizează o folosire mai convingătoare a expresiilor, precum și o mai completă aducere la îndeplinire a scopurilor menționate în v. 24. Perioada între decret și prințul uns este de 69 de săptămîni (v. 25, lit. așa cum îl traduce versiunea *NBAS*, „De la darea decretului... (vor fi) șapte săptămîni și șaizeci și două de săptămîni"). Divizarea a perioadei în două poate să fie o aluzie la perioada dintre Cir și Neemia-Ezra (un moment demn de a fi menționat în istoria orașului) și apoi dintre Neemia-Ezra și venirea „Unsului, a Cîrmuitorului" care va veni. În timpul „săptămînii" Lui, Unsul „va face un legămînt trainic cu mulți" (v. 27) și va face să înceteze jertfa - cu toate că, așa cum știm, ritualul fără sens al jerfelor animale a continuat și după moartea lui Cristos, pînă cînd nimicitorul a distrus Templul cel vechi.

Este una să interpretezi după plac cuvintele dîndu-le forme nenaturale, cu scopul de a le face să se potrivească unor informații ulterioare. Este însă cu totul altceva să refuzi ajutorul unor informații ulterioare în încercarea de a elucida unele obscurități. Faptul că lui Daniel i s-a spus să-L aștepte pe Cel care va pune capăt domniei lungi a păcatului; să aștepte instaurarea veșnică a neprihănirii și inaugurarea adevăratei religii nu poate fi pus la îndoială deloc, căci pînă la Isus, și nici după El, asemenea lucruri nu s-au împlinit. Tot la fel, nu există nici un altul în care să-și găsească împlinirea întreaga gamă de pasaje mesianice ale VT, în care să fie atestate atît vedenia cît și prorocul.

BIBLIOGRAFIE. H. Ringgren, *The Messiah in the OT*, 1956; A. Bentzen, King and Messiah, 1956; S. Mowinckel, *He that Cometh*, 1956; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 1956; H.L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament*, 1953; B.B. Warfield, „The Divine Messiah in the Old Testament", în *Biblical and Theological Studies*, 1952; H.H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952; A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955; IDB, s.v. „Messiah"; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961; G.A.F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, 1959; J.A. Motyer, „Context and Content in the Interpretation of Is. 7:14", *TynB* 21, 1970; G.J. Wenham, *B^eTULAH* - „A Girl of Marriageable Age", *VT* 22, 1972, p. 326-347; E.J. Young, *Daniels Vision of the Son of Man*, 1958; P. and E. Achtemeier, *The Old Testament Roots of our Faith*, 1962. J.A.M.

II. În Noul Testament

Cristos, „Unsul", este echivalentul grecesc al cuvîntului ebr. *m^ešîah* și a cuvîntului în aramaică *m^ešîhā* (transliterat ca *messias* în Ioan 1:41, 4:25, în ambele cazuri explicat imediat într-o paranteză prin cuvîntul *Cristos*). În marea majoritate a cazurilor cînd este folosit în NT, indiferent că apare singur sau în combinația *Isus Cristos*, pare a fi folosit ca un nume pentru Isus, fără a se face însă aluzie la sensul lui original, așa cum folosim și noi astăzi numele „Cristos". Aceste cazuri în care cuvîntul este folosit ca un simplu nume (cazuri care pot fi întîlnite foarte frecvent în epistolele NT, cu toate că unele pot fi întîlnite și în Faptele și Apocalipsa, iar cîteva și în evanghelii) nu sînt discutate în acest articol.

a. Evangheliile

În special în Evanghelia după Ioan (1:20, 25, 41; 4:25, 29; 7:26 ș.urm., 31, 41 ș.urm.; 9:22; 10:24; 11:27) dar și în evangheliile sinoptice (Marcu 8:29; 14:61; Luca 2:11, 26; 3:15; 4:41) cuvîntul *cristos* se referă într-un sens foarte general la un izbăvitor care este așteptat. O astfel de utilizare ne lasă impresia unei pasionate așteptări generale, fără însă a fi implicată vreo personalitate sau vreo temă a speranței VT. Uneori însă, cînd termenul *cristos* este folosit în evan-

ghelii cu privire la Isus, acestuia i se atașează o notă de naționalism, în special cînd termenul este asociat cu titlul „împăratul iudeilor" (Mat. 2:4; 26:68; 27:17, 22; Marcu 12:35; 15:32; Luca 23:2). Cu toate că în Palestina secolului întîi au existat mai multe curente de gîndire legate de năzuința mesianică, unele dintre ele reflectîndu-se în NT (în special ideea unui proroc ca și Moise (mai sus I.a.2) așteptat de iudei și de samariteni; vezi Ioan 6:14; *cf.* Mat. 21:11; Luca 7:16; așteptarea unui astfel de proroc stă și la baza pasajului din Ioan 4:25), speranța care domina în rîndurile maselor era aceea că Mesia va fi un împărat ca și David, avînd rolul de eliberator și cîrmuitor politic. Pare să fie destul de clar că acesta a fost felul în care poporul a înțeles termenul *Cristos*.

Pe fondul acestei semnificații a cuvîntului trebuie să ne explicăm remarcabila ezitare a lui Isus de a-Și atribui titlul acesta de Cristos. Singurul loc în care El folosește titlul acesta cu privire la Sine (cu excepția a două pasaje cînd cuvîntul pare să nu însemne mai mult decît „Eu", și unde este probabil o adăugire a unui editor de mai tîrziu, Marcu 9:41; Mat. 23:10) este în conversația cu femeia samariteancă, căreia cuvîntul îi transmite ideea unui proroc ca și Moise, nu a unui împărat iudeu (Ioan 4:25 ș.urm.). În discuția Lui cu privire la identitatea lui Mesia din Marcu 12:35-37, El nu pare să-și atribuie titlul de Cristos, iar discuția pare să disocieze acest nume de conotația politică a expresiei „fiul lui David".

Acest lucru nu înseamnă că El ar fi negat că este Mesia. Faptul că a subliniat în mod constant că speranțele VT se împlinesc în lucrarea Lui (*ISUS CRISTOS, **VII.***b, c*) trebuie să reflecte această implicație. Ioan Botezătorul, auzind despre lucrurile pe care le face *Cristos*, L-a întrebat dacă el era „cel care trebuia să vină", iar Isus a răspuns arătînd împlinirea cuvînt cu cuvînt a celor scrise în Is. 35:5 ș.urm. și 61:1, ultimul fiind un pasaj mesianic neambiguu (Mat. 11: 2-5). În Nazaret, El a afirmat că acest pasaj s-a împlinit „astăzi" (Luca 4:18 ș.urm.).

Dar cînd Petru a afirmat că el este *Cristos*, Isus a poruncit ucenicilor să țină lucrul acesta în secret, iar apoi a continuat să le spună că El trebuia să sufere și să fie respins, lucruri pe care Petru le vedea incompatibile cu noțiunea pe care o avea el cu privire la Mesia. Titlul pe care l-a folosit Isus cînd a vorbit în felul acesta despre Sine nu a fost *Cristos*, ci „Fiul omului" (Marcu 8:29-33). Cînd marele preot I-a cerut lui Isus să spună dacă El era *Cristos-ul*, El a răspuns afirmativ (cu toate că felul în care se exprimă Matei și Luca ne sugerează că Isus a ezitat să folosească termenul cu privire la Sine), dar a continuat și a spus că rolul Său (ca „Fiu al omului", nu ca Cristos) de ocrotitor și de domn aparțin viitorului, și nu privește puterea politică prezentă (Marcu 14:61 ș.urm. și textele paralele).

Toate acestea ne spun că, în ce-L privește pe Isus, concepția Lui cu privire la rolul mesianic era atît de diferită de conotația populară a termenului *Cristos* încît El a preferat să evite acest titlu. Misiunea Lui a fost inaugurată de declarația pe care a făcut-o Dumnezeu la botezul Lui (Marcu 1:11; *ISUS CRISTOS, IV.b) și ale cărui cuvinte au făcut aluzie la două pasaje cheie din VT, unul (Ps. 2:7) scoțînd la lumină rolul Lui de Împărat mesianic din spița lui David, dar celălalt (Is. 42:1) arătînd că acest rol a fost dus la îndeplinire prin ascultarea, suferința și moartea *Robului Domnului. Această declarație a modelat într-un mod clar înțelegerea pe care a avut-o Isus cu privire la vocația Sa mesianică, lucru care se poate vedea din atenția cu care selectează pasajele din VT atunci cînd Își explică misiunea Sa. Printre aceste pasaje, un loc de cinste îl ocupă Is. 53, cu potretul explicit al Robului Domnului care va avea să sufere și să moară ca să-Și răscumpere poporul (* ISUS CRISTOS, **VII.** *g.*). Dar El nu Și-a atribuit multele preziceri care vorbeau despre un împărat din spița lui David (cu excepția lui Marcu 12:35-37, unde intenția Lui a fost aceea de a nega acest aspect al rolului lui Mesia) și a evitat titluri de genul „Fiul lui David" sau „Împăratul lui Israel" pe care alții le-au folosit referitor la El (de ex., Marcu 10:47 ș. urm.; 15:2; Matei 12:23; 21:9, 15; Ioan 12:13; 18:33 ș.urm.) cu aceeași consecvență cu care a evitat titlul de Cristos. Dovedirea pe față a lui Mesia la intrarea în Ierusalim (Marcu 11:1-10) a fost pusă la cale în mod intenționat, pentru a le aduce oamenilor aminte de prorocia lui Zaharia care vorbea despre un împărat smerit, aducător de pace, nu de război (Zah. 9:9 ș.urm.). Dar cînd mulțimea entuziasmată a vrut să-L facă rege, în înțelesul tradițional și național al cuvîntului, El S-a făcut nevăzut (Ioan 6:15). El S-a referit explicit la suferințele Lui ca la suferințele lui *Cristos* (Luca 24:26, 46) numai după moartea și învierea Sa, cînd nu mai exista nici o posibilitate ca cineva să-I înțeleagă greșit misiunea, considerîndu-l eliberator politic.

Așa cum am văzut, în două ocazii semnificative, cu toate că Isus nu a negat că este *Cristos*, El a renunțat repede la titlul acesta în favoarea altuia, și anume acela de „Fiu al omului". Este de necontestat faptul că acesta a fost titlul pe care El a preferat să-l folosească cu privire la Sine. Această afirmație se bazează pe numărul mare de cazuri cînd expresia apare în NT (de 41 de ori, fără să numărăm textele paralele, în evangheliile sinoptice și de 12 ori în Ioan, *toate* expresiile ieșind de pe buzele lui Isus; cu o singură excepție, Faptele 7:56, această expresie nu mai este folosită în restul NT cu sensul acesta clar de titlu). Faptul că acesta este titlul Lui preferat este negat de cei care se situează pe o poziție mai radicală, singurul motiv pe care-l invocă fiind acela că aceste expresii relevante sînt neautentice, deci trebuie excluse în masă. Este de asemenea clar și faptul că El Și-a însușit acest titlu nu numai privitor la slava pe care o va avea în viitor (așa cum sugerează Dan. 7:13 ș.urm., unde expresia „Fiul omului" apare pentru prima dată), ci și cu privire la starea Lui de umilință de pe pămînt, și în special cu privire la suferințele și la moartea Sa. Astfel, se pare că aceasta era expresia pe care Și-a ales-o El, ca să redea întregul spectru al vocației mesianice așa cum Și-a închipuit-o El, ca fiind deosebită de noțiunea pe care o avea poporul despre *Cristos*. Aceasta s-a datorat faptului că, în afara folosirii speciale a expresiei „fiul omului" în *Pildele lui Enoh* (probabil o lucrare izolată, scrisă după perioada activității lui Isus pe pămînt; *SCRIERILE PSEUDOGRAFE, I), ea nu a fost folosită în mod curent ca un titlu mesianic. (Cu privire la subiectul acesta vezi R.T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, p. 187 ș.urm.; Dan. 7:13 ș.urm. a fost interpretat ca o prorocie mesianică, dar fără să facă din expresia aramaică „fiul omului" un titlu.) Isus a

putut atunci să o folosească pentru a fi expresia concepţiei Sale unice cu privire la Mesia, fără să importe idei străine care existau deja în titlu, aşa cum a fost cazul cu Cristos sau „fiul lui David". Vezi mai departe *ISUS CRISTOS, TITLURI.

b. Faptele Apostolilor şi epistolele

În centrul celei mai timpurii propovăduiri creştine, aşa cum o avem relatată în Faptele apostolilor, este afirmaţia că Isus care a fost respins şi răstignit de către liderii iudeilor este, de fapt, Mesia. Această siguranţă se bazează pe Înviere, care în cele din urmă a justificat declaraţia sa: „Să ştie bine dar, toată casa lui Israel, că Dumnezeu a făcut Domn şi Cristos pe acest Isus, pe care L-aţi răstignit voi" (Fapt. 2:36).

Această afirmaţie a fost atît de improbabilă în lumina concepţiei populare despre Mesia încît s-au căutat din greu motive în Scripturi care să justifice respingerea, moartea şi învierea lui Mesia (de ex., Fapt. 2:25-36; 3:20-26; 13:27-37; 18:28). În această activitate apologetică şi de propovăduire printre evrei, se pare că creştinii nu au şovăit atunci cînd trebuiau să folosească termenul *Cristos*, el apărînd frecvent în Faptele în acest context, nu ca un nume pentru Isus, ci ca un titlu în sensul lui iniţial de eliberator care este aşteptat să vină (*de ex.*, Fapt. 2:31, 36; 3:18, 20; 5:42; 9:22; 17:3; 18:5-28). Ceea ce în timpul lucrării lui Isus era un termen care inducea în eroare, acum după moartea şi învierea Lui nu mai era utilizabil pentru a-L descrie pe Isus un eliberator politic, ci termenul a fost preluat de către discipolii Lui ca un mijloc de a prezenta iudeilor justeţea afirmaţiilor Lui cu privire la identitatea Sa.

Faptul că Isus a fost Mesia în timp ce era pe pămînt nu a fost singurul lor mesaj. Principalul lor mesaj a fost că acum, înălţat la dreapta Tatălui, Isus a fost întronat ca Împărat mesianic. Psalmul 110:1, la care Isus a făcut aluzie în acest sens (Marcu 14:62) este citat de Petru la sărbătoarea Cincizecimii (Fapt. 2:34-36) şi devine poate versetul Vechiului Testament cel mai frecvent citat în NT. Isus nu este un împărat pe tronul lui David în Iersalim, ci ca Domn al lui David, este Domnul unei Împărăţii veşnice şi cereşti, care aşteaptă la dreapta Tatălui pînă toţi duşmanii Lui Îi vor fi puşi sub picioare. Mesia a cărui umilinţă pe pămînt a fost într-un contrast atît de izbitor cu puterea politică a lui Mesia pe care îl aştepta poporul transcende acum cu mult acea speranţă a poporului care nu aştepta decît o împărăţie pămîntească.

Proclamaţia triumfantă a primilor creştini care în ciuda aparenţelor afirmau că Isus a fost într-adevăr *Cristos-ul* se pare că a creat repede un anturaj prielnic unei asimilări categorice a acestui adevăr în cercurile creştine astfel încît cuvîntul *Cristos*, atît singur cît şi în combinaţie cu *Isus*, a ajuns să fie un nume pentru Isus, iar urmaşii lui Isus au ajuns să fie cunoscuţi sub numele de *cristianoi* (creştini, Fapt. 11:26). Deja de pe vremea primelor epistole ale lui Pavel, *Cristos* a încetat să fie un termen tehnic şi a devenit un nume. Fără îndoială că a fost un nume care a continuat să fie plin de semnificaţie pentru un creştin iudeu, dar este semnificativ faptul că din cele aproape 400 de cazuri cînd *Cristos* apare în epistolele lui Pavel (desigur, majoritatea lor fiind scrise către bisericile care erau formate în majoritate din Neamuri) există o singură instanţă clară cînd cuvîntul este folosit cu sensul lui tehnic original (Romani 9:5, semnificativ fiind faptul că apare într-un pasaj care discută problema iudeilor). Acelaşi lucru este adevărat, dar poate nu tot atît de izbitor, cu privire la celelalte epistole ale NT, cu toate că 1 Petru 1:11 foloseşte *Cristos* cu privire la Mesia din prorocia VT, iar 1 Ioan 2:22-5:1 arată că încă se mai punea şi atunci problema dacă Isus era sau nu Cristosul (cu toate că acum se punea probabil mai diferit, prin faptul că avem de a face nu cu o opoziţie iudaică ci cu una gnostică).

Dar dacă sensul tehnic al cuvîntului Cristos a fost repede eclipsat de utilizarea lui ca nume propriu, aceasta nu înseamnă că Biserica a încetat să mai fie interesată dacă Isus a împlinit sau nu speranţele VT. Pavel a subliniat faptul că elementele de bază ale lucrării lui Isus s-au desfăşurat „după Scripturi" (1 Cor. 15:3 ş.urm.). Această subliniere nu a fost necesară numai pentru o propovăduire care să se bucure de succes printre evrei, ci a constituit un deosebit interes chiar pentru creştini. Clădind pe explicaţia pe care le-a dat-o Isus cu privire la „ce era cu privire la El... în toate Scripturile" (Luca 24:27), ei au cercetat mai departe în toate pasajele VT pentru a căpăta lumină asupra rolului Său mesianic. Începînd cu predicile din Faptele 2, 7 şi 13, ei au continuat să pună cap la cap texte relevante (de ex., Rom. 10:5-21; 15:9-12; Evr. 1:5-13; 2:6-13, etc.) şi să exploreze temele VT care preziceau lucrarea lui Isus (de ex., frecventa temă a *„pietrei" sau *preoţiei lui Melhisedec din Ps. 110:4 care furnizează un material atît de bogat pentru autorul Epistolei către evrei, 5:5-10; 7:1-28). Vezi * CITATE.

Epistola către evrei în special, cu toate că nu se foloseşte prea mult de titlul *Cristos*, constă în mare măsură din expuneri detaliate a unor teme din VT şi a împlinirii lor în Isus, care a venit să inaugureze noul legămînt şi să aducă noua realitate a cărei umbre se puteau vedea în aspectele dispensaţiei VT.

Aşadar, dacă termenul Cristos a avut tot mai mult tendinţa de a fi folosit simplu ca un nume pentru Isus, faptul că Isus a fost Cel prin care Dumnezeu Îşi ducea acum la îndeplinire planul de mult promis al mîntuirii a rămas de o importanţă centrală în gîndirea creştină primară; scriitorii NT nu s-au limitat însă la simpla afirmare a faptului că Isus era Mesia, ci au continuat să exploreze tot mai adînc conţinutul şi semnificaţia acelei lucrări de mîntuire.

BIBLIOGRAFIE. W. Manson, *Jesus the Messiah*, 1943; T.W. Manson, *The Servant-Messiah*, 1953; V. Taylor, *The Names of Jesus*, 1953; idem, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 1959 (în special cap. 5); R.H. Fuller, *The Foundations of the New Testament Christology*, 1965; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, 1969; F.F. Bruce, *This is That*, 1968; R.N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, 1970; G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974, p. 135 ş.urm., 328 ş.urm., 408 ş.urm.

R.T.F.

MESOPOTAMIA. Cuvîntul gr. *Mesopotamia*, „între două rîuri", este împrumutat de VA din LXX, pentru a traduce cuvîntul de origine ebr. *'ᵃram nahᵃrayim* (excepție făcînd titlul Psalmului 60). Acesta a fost ținutul fertil de la E de rîul Orontes, acoperind cursul inferior și superior al Eufratului și ținutul udat de rîurile Tigru și Habur, adică partea de E a Siriei și de N a Iraqului din zilele noastre. Ținutul acesta include Haranul (unde s-a mutat Avraam după ce a plecat din Ur, din Babilonia (Haldeea, n.tr.) și orașele din jurul lui, unde a fost trimis Eliazar ca să caute o soție pentru Isaac (Gen. 24:10). Mesopotamia a fost ținutul natal al lui Balaam (Deut. 23:4; *PEOR) și a fost țara condusă de Cușat-Rișeataim, cel care a asuprit pe Israel (Jud. 3:8-10). În timpul lui David, Mesopotamia a furnizat care de război și călăreți amoniților - dușmanii lui Israel (1 Cron. 19:6). Acest detaliu se potrivește cu mărturiile pe care le avem privitor la ocuparea acestui întreg ținut în cel de-al doilea mileniu de către mitani și huriani (*HORIȚII), indo-arieni care se ocupau de creșterea cailor.

Scriitorii greci și romani de după cel de-al patrulea secol î.d.Cr., au extins înțelesul cuvîntului Mesopotamia, descriind prin el întreaga vale dintre Tigru și Eufrat, adică, Iraqul de astăzi. Astfel, Ștefan s-a referit la locul natal al lui Avraam, la Ur din Babilonia, ca fiind în „Mesopotamia, înainte ca să se așeze în Haran" (Faptele 7:2). Faptul că locuitorii din Mesopotamia au fost menționați alături de parți, de mezi și de elamiți poate fi un indiciu că evreii din diaspora babiloniană au fost prezenți la Ierusalim și l-au ascultat pe Petru (Faptele 2:9). Așadar, NT folosește sensul mai general al numelui geografic care este adoptat și astăzi de unii savanți.

Vezi de asemenea *ARAM, *SIRIA, iar privitor la istoria regiunii, *ASIRIA și *BABILONIA.

BIBLIOGRAFIE. J.J. Finkelestein, *JNES* 21, 1962, p. 73-92. D.J.W.

MEȘA. 1. Rege al Moabului, succesor al tatălui său care a domnit 30 de ani și i s-a închinat lui * Cemoș (Inscripția moabită, 2-3). S-a răzvrătit după moartea lui Ahab (2 Împ. 1:1; 3:5). Întrucît planul de invadare a ținutului său pus la cale de Iuda, de Israel și de Edom a dat greș, înlăturarea lui de la putere a avut probabil loc la cca. 853 î.d.Cr., cînd Ahab și Israelul au angajat pe asirieni. Detaliile privitoare la domnia lui pe care le găsim pe * Inscripția moabită arată că el a construit orașe și a reglementat aprovizionarea cu apă. Răzvrătirea lui a fost probabil o încercare de a cîștiga un control direct al comerțului impresionant cu lînă pe care-l făcea cu Tirul (2 Împ. 3:4-5; *POTT*, p. 235, 275).

2. Fiul întîi născut al lui Caleb (1 Cron. 2:42).

3. Un beniamit născut în Moab, fiul lui Șaharaim pe care l-a avut cu nevasta sa Hodeș (1 Cron. 8:9).

D.J.W.

MEȘA. Un loc menționat ca graniță a teritoriului ocupat de urmașii lui Ioctan (Gen. 10:30), cealaltă graniță fiind * Sefar. Unii cercetători sînt înclinați să identifice acest loc cu Masa care este în partea de N a Arabiei (*MASA), dar așezarea probabilă a Sefarului în partea de S a Arabiei ne sugerează o așezare similară și pentru Meșa, deși nu s-a sugerat că ar exista vreun loc cu numele acesta în regiunea respectivă.

T.C.M.

MEȘAC (în ebr. *mēšak*). Numele dat lui Mișael („cine este ceea ce este Dumnezeu?"), unul dintre însoțitorii lui Daniel în captivitate în Babilon, de către căpetenia famenilor lui Nebucadnețar (Dan. 1:7; 2:49; etc.). Semnificația cea mai plauzibilă a numelui este cuvîntul babilonian *mēšāku* („am devenit slab"), dată poate datorită asemănării cu numele evreiesc.

D.J.W.

MEȘEC (MT *mešeḵ*; LXX *Mosoch*). Unul dintre fiii lui Iafet (Gen. 10:2; 1 Cron. 1:5) care atît aici cît și în altă parte este asociat cu Tubal. 1 Cron. 1:17 îl descrie ca un urmaș al lui Sem, prin Aram, în timp ce pasajul paralel (Gen. 10:23) îi dă numele ca Maș. Se presupune că unul din aceste două nume este eronat și *Moșok* ce apare în LXX în Gen. 10:23 sugerează faptul că s-a pierdut un *k*. Căsătoria între două persoane din seminții diferite care este sugerată implicit aici prin apariția aceluiași nume printre copiii lui Sem și copiii lui Iafet, nu pare imposibilă (* NAȚIUNI, TABEL).

Despre urmașii lui Meșec se spune mai tîrziu că exportau sclavi și cupru (Ezec. 27:13), că erau un popor războinic care amenința din N (Ezec. 32:26; 38:2-3; 39:1), și că duceau o viață tipică societății barbare (Ps. 120:5). Asocierea frecventă a numelui cu Tubal ne spune despre posibila lor identificare cu popoarele care sînt deseori menționate împreună ca *Tabāl* și *Musku* sau *Mušku* în inscripțiile asiriene și Tibarenoi și Moschoi în Herodot. *Muš-ka-a-ia* sînt menționați pentru prima dată în analele lui Tiglat-Pileser I (cca. 1100 î.d.Cr.) ca formînd o armată de 20.000 de soldați în partea de N, și este posibil ca ei să fi fost deja în partea de SE a Mării Negre cu un secol mai devreme, cînd textele menționează pe unul numit Mitas în zona respectivă, căci acest nume este similar cu cel al împăratului tribului Muski din cel de-al 8-lea secol. Ei sînt menționați în analele lui Tukulti-Ninurta II și ale lui Ashurnasirpal II în cel de-al 9-lea secol și ale lui Sargon în secolul al 8-lea. Acest rege dă conducătorilor lor numele de *mi-ta-a*, care în opinia unor cercetători ar trebui să se refere la Midas al Frigiei, împărăția care a urmat după hetiți în Asia Mică și de aceea ei sugerează că muski sînt de fapt frigienii. Cuvîntul *musku* nu este menționat în inscripțiile ahemeniene, dar Herodot îi menționează pe moschoi ca făcînd parte din cea de-a 19-a satrapie a lui Darius (3. 94) și ca formînd un contigent în armata lui Xerxes (7.78). Această informație ne face să ajungem la concluzia că Meșec se referă la un popor care vorbea o limbă indo-europeană și care a intrat în Orientul Apropiat prin stepa din partea de N. Ei s-au impus ca și conducători ai populației indigene din zona de E a Anatoliei.

BIBLIOGRAFIE. S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, 1970, p. 252-253; R.D. Barnett, *CAH*³, 1975, p. 417-442; J.N. Postage, *Iraq* 35, 1973, p. 21-34. T.C.M.

METEG-AMAH. Se pare că este o eroare textuală în 2 Sam. 8:1, care face foarte dificilă înțelegerea

acestui nume. Nici o interpretare nu este sigură, dar trei dintre ele se impun. 1. Că este numele unui loc, evident lîngă Gat, în cîmpia filistenilor (*cf.* „coasta Ama", 2 Sam. 2:24). 2. Că este de preferat traducerea VR, „frîul cetății-mamă"; adică, un nume figurat pentru Gat, o cetate importantă a filistenilor (1 Cron. 18:1). 3. Că trebuie să dăm credit Septuagintei unde versetul este tradus „Și David a luat tribut din mîna filistenilor". J.D.D.

METUSALA (în ebr. *m^e^tûš^e^lah*, probabil însemnînd „omul lui Lah (o divinitate)". Este cel de-al optulea patriarh din lista genealogiilor din Gen. 5. El a fost fiul lui Enoh și bunicul lui Noe. El a trăit pînă la înaintata vîrstă de 969 de ani după vers. Ebr. și LXX (versiunea Samariteană ne dă 720 de ani). Cu toate că atît Metusala cît și Metușael (Gen. 4:18) sînt redate în LXX prin același cuvînt *Methousala*, presupunerea că *m^e^tûšelah* și *m^e^tûšā'ēl* vizează aceeași persoană nu este justificată. T.C.M.

MEZAHAB. Bunicul lui Mehetabel care a fost soția lui Hadar, împăratul Edomului (Gen. 36:39 = 1 Cron. 1:50). Forma este mai degrabă a unui nume personal (*mê zāhāḇ*, „ape de aur"), dar uneori și omul poate fi numit după un loc cu care este asociat. T.C.M.

MICA („cine este ca Iehova?"). Un nume evreiesc obișnuit, scris în mai multe feluri, atît în EVV cît și în MT. Dintre bărbații care au purtat una din formele acestui nume, trei sînt mai binecunoscuți. **1.** Mica din Moreșet, prorocul. (Vezi articolul următor.) **2.** Mica de la Muntele Efraim, despre care găsim o ciudată relatare în Jud. 17-18, probabil menită să explice originea sanctuarului de la Dan și incidental să relateze despre mutarea daniților în noul lor teritoriu. **3.** Mica fiul lui Imla, un proroc din Israel, în vremea lui Ahab (1 Împ. 22:8-28; 2 Cron. 18:3-27). Nimic nu cunoaștem despre el în afara acestei întrevederi pe care a avut-o cu Ahab, dar putem deduce că el a mai prorocit și înainte și că Ahab a fost conștient de mesajele lui care nu erau favorabile. Probabil că a fost scos din închisoare ca să fie adus înaintea lui Ahab, și poate exista un adevăr în scrierile lui Josephus care spune că el a fost prorocul necunoscut din 1 Împ. 20:35-43. J.B.Tr.

MICA, PROFEȚIA LUI (în ebr. *mîḵâ*, forma prescurtată de la *mîḵāy^e^hû*, „Cine este ca Yahve?").

I. Conținutul pe scurt

a. Venirea judecății asupra lui Israel (1:1-16).

b. Israel va fi pedepsit, iar apoi restaurat (2:1-13).

c. Condamnarea căpeteniilor și a prorocilor (3:1-12).

d. Gloria și pacea în viitor a Ierusalimului (4:1-13).

e. Suferința și restaurarea Sionului (5:1-15).

f. Religia profetică în contrast cu cea populară (6:1-16).

g. Corupția din societate; afirmații concludente cu privire la încrederea în Dumnezeu (7:1-20).

II. Autorul și data scrierii

În general se consideră că autorul este Mica din Moreșet (1:1). Această localitate care se crede că este * Moreșet-Gatul din părțile de jos ale ținutului lui Iuda, a fost în general reședința activităților sale profetice (1:14). Un contemporan mai tînăr al lui Isaia, el a prorocit în timpul domniei lui Iotam (*cca.* 742-735 î.d.Cr.), a lui Ahaz (*cca.* 735-715 î.d.Cr.) și a lui Ezechia, împăratul lui Iuda (*cca.* 715-687 î.d.Cr.).

Unii cercetători ai Scripturilor din vremea noastră susțin că numai Mica 1:2; 2:10 și anumite părți din capitolele 4 și 5 sînt scrierile prorocului. Întrucît ultimile două capitole din prorocie au multe puncte comune cu lucrarea lui Mica, criticii au afirmat că diferențele de cadru și de stil între aceste capitole și porțiunile care au fost scrise mai devreme, cît și importanța lor secundară pe care o ocupă în carte, cer ca data scrierii acestor două capitole să fie plasată după cel de-al optulea secol î.d.Cr. În special, se susține că pasajul din 7:7-20 a fost scris în perioada post-exilică.

Alți cercetători ai Bibliei au susținut că stilul plin de forță și descriptiv pe care îl vedem în fiecare capitol al prorociei și revelarea constantă a judecății divine, a compasiunii și a speranței, sînt argumente puternice care atestă faptul că prorocia a fost scrisă de un sigur autor. Argumentele care se referă la stil nu sînt dintre cele mai puternice, întrucît stilul poate fi alterat foarte ușor odată cu trecerea la un alt subiect de discuție. Mai departe, nu este ușor să vezi motivul pentru care paragraful din 7:7-20 trebuie atribuit unei perioade post-exilice, întrucît nu există nimic în conținut care să fie cît de puțin în contradicție cu limba sau cu teologia prorocilor din secolul al 8-lea î.d.Cr. Versetele cu care se încheie cartea sînt citite în fiecare an de către cei de credință iudaică la serviciul religios de după amiază din Ziua Împăcării.

III. Cadrul și mesajul

Cu toate că a trăit într-un cadru rural, Mica a fost familiarizat cu caracterul corupt al vieții de la oraș din Israel și din Iuda. Condamnările pe care le-a rostit el au fost adresate în special Ierusalimului (4:10) și ca și Amos și Isaia el a observat cum bogații proprietari de pămînturi au profitat cît au putut de pe urma săracilor (2:1 ș.urm.). El a condamnat corupția exagerată care exista printre liderii religioși din zilele lui (2:11) și încălcările grosolane ale justiției săvîrșite de cei care aveau datoria să apere legea (3:10). Faptul că toate acestea s-au întîmplat într-o atmosferă de falsă religiozitate (3:11) a fost pentru Mica cea mai mare insultă.

Ca și contemporanii săi din secolul al 8-lea Amos, Osea și Isaia, Mica a subliniat caracterul drept și moral esențial al naturii divine. El a fost preocupat să arate de asemenea că aceste calități au implicații etice asupra vieții individului și a comunității. Dacă poporul lui Israel și al lui Iuda vor să-și ia cît de cît în serios obligațiile ce le au prin legămînt, dreptatea care caracterizează natura lui Dumnezeu trebuie să fie reflectată în poporul lui Dumnezeu tot în virtutea acestui legămînt.

Dacă Amos și Osea au avut multe de spus cu privire la idolatria și la imoralitatea care erau fără frîu în Israel și în Iuda ca urmare a influenței religiilor păgîne a Canaanului, Mica și-a restrîns prorocia la problemele care s-au născut din nedreptățile sociale ce s-au

răsfînt asupra micilor proprietari de pămînt, asupra fermierilor și a țăranilor. El i-a avertizat pe cei care în mod greșit i-a deposedat pe alții de proprietățile lor că Dumnezeu plănuia să-i pedepsească în mod drastic. Condamnarea căpeteniilor lui Israel (3:1-4) și a prorocilor falși (3:5-8) prevedea în cele din urmă distrugerea Ierusalimului, deoarece corupția pe care o reprezentau aceștia s-a infiltrat în întreaga viață națională.

Mica a fost în general de acord cu Amos, cu Osea și cu Isaia în ce privește convingerea că Dumnezeu va folosi o națiune păgînă pentru a-Și pedepsi poporul care s-a făcut vinovat. Ca rezultat, el a prezis jaful pe care-l va face Salmanaser al 5-lea în împărăția de N și distrugerea în cele din urmă a Samariei, capitala lui Israel (1:6-9). El, însă, nu a văzut destrămarea împărăției de N în aceeași termeni detailați în care a văzut-o Isaia. Prorocia lui Mica a făcut ca amenințarea invaziei să fie cunoscută de „acest leat de oameni" (2:3), făcîndu-l pe invadatorul asirian Sanherib crainicul unei nenorociri și mai mari (5:5 ș.urm.).

Există o asemănare uluitoare între prorociile care anunță devastarea Samariei (1:6) și a Ierusalimului (3:12). La un secol după moartea lui, oamenii își mai aduceau încă aminte de cuvintele lui Mica cu privire la căderea Sionului (Ieremia 26:18 ș.urm.). Cu acea ocazie, prorocul Ieremia putea fi condamnat la moarte pentru că a prezis nimicirea Templului și a Cetății sfinte dacă niște bătrîni ai țării nu și-ar fi adus aminte că Mica din Moreșet a spus exact același lucru cu o sută de ani mai devreme. Pentru Mica nu mai exista nici o îndoială cu privire la soarta finală a casei lui Iuda. Atîta influență a avut religia depravată a Canaanului și în consecință, atît de coruptă era societatea căci nimic nu le mai putea fi de ajutor poporului lui Dumnezeu din împărăția de S în ce privește mîntuirea lor, decît judecata divină. Dar înainte ca rămășița lui Iacov să beneficieze de acest har mîntuitor, era necesar ca toți idolii și toată corupția socială să fie smulsă din rădăcini (5:10-15).

Aceasta va fi o vreme de necaz și de întristare, o perioadă cînd vocea profetică va înceta (3:6-7) și cînd păcatul națiunii va fi dat pe față (3:8). După aceasta va urma nimicirea Ierusalimului și rușinea captivității printre alte popoare (5:7-8). Restaurarea va fi marcată de o nouă religie universală, într-un Ierusalim nou. După judecata lui Dumnezeu, săbiile vor fi prefăcute în fiare de plug și sulițele în cosoare (4:3), iar poporul lui Dumnezeu va onora numai numele Lui (4:5). Un loc de frunte în prorocia lui Mica îl ocupă subiectul așteptării lui Mesia care trebuia să se nască în Betleem (5:2). Acesta va veni din mijlocul oamenilor de rînd, îi va elibera pe aceștia de asuprire și nedreptate și va restaura rămășița casei lui Israel ca să aibă părtășie cu rămășița Sionului.

Mica s-a străduit să arate că harul mîntuitor al lui Dumnezeu nu putea fi cîștigat (6:6-8), nici prin jertfe pompoase și nici prin forme ritualistice de închinăciune sofisticate. Smerenia, îndurarea și dreptatea trebuie să fie însușiri care să se vadă în viața de fiecare zi a celui care vrea să fie după voia lui Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. P. Haupt, *AJSL* 27, 1910, p. 1-63; W. Nowack în *HDB*, 1900; J.M.P. Smith, *ICC*, 1911, p. 5-156; G.A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, 1, 1928, p.381 ș.urm.; S. Goldman în *Soncino Commentary*, 1948; R.K. Harrison, *IOT*, 1969, p. 919-925; L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, *NIC*, 1976.

R.K.H.

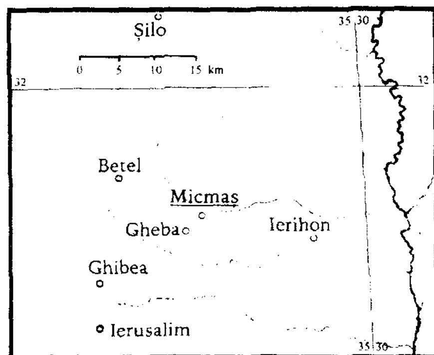
MICAL (în ebr. *mīḵal*) a fost cea mai tînără fiică a lui Saul (1 Sam. 14:49). Ea i-a fost dată de soție lui David, în locul surorii ei * Merab, pentru o zestre de o sută de prepuțuri de ale filistenilor (1 Sam. 18:20 ș.urm.). Acțiunea ei promptă și ingeniozitatea ei l-au scăpat pe David din mîinile lui Saul (1 Sam. 19:11-17). În timpul exilului său, ea i-a fost dată de nevastă lui Palti, fiul lui Laiș, din Galim (1 Sam. 25:44). După moartea lui Saul, cînd Abner a vrut să facă pace cu David, acesta i-a cerut ca Mical să-i fie dată înapoi - o manevră politică făcută cu scopul de a-și sprijini pretenția la tron (2 Sam. 3:14-16). Ducînd chivotul la Ierusalim, David a dansat înaintea lui atît de extaziat încît Mical l-a disprețuit (2 Sam. 6:12 ș.urm.). Datorită acestui fapt, ea a rămas stearpă pentru totdeauna (2 Sam. 6:23). Sînt menționați cinci fii pe care i-a avut ea (2 Sam. 21:8), dar tradiția spune că aceștia au fost fiii lui Merab (tot așa și LXX și două *mss. ebr*) și că Mical doar i-a crescut.

Conform unui punct de vedere David s-a căsătorit cu Mical la Hebron „ca să unească triburile lui Israel și clanurile lui Iuda" (*EBi*); dar opinia că ea a avut un fiu pe nume Itream, numele ei fiind redat în mod eronat ca Egla (2 Sam. 3:5) este neîntemeiată.

M.B.

MICMAȘ. O cetate a lui Beniamin, la E de Betel și la 12 km N de Iersalim, la 600 m deasupra nivelului mării, așezată în trecătoarea care face legătură între Betel și Ierihon. În Gheba, chiar la S de această trecătoare, Ionatan a făcut o incursiune împotriva taberei filistenilor (1 Sam. 13:3) după care filistenii au adunat o oaste mare și bine înarmată și au ocupat Micmașul, punîndu-i pe fugă pe evrei (13:5 ș.urm.). După aceea, oastea lui Saul a tăbărît la Gheba (sau Ghibea), avîndu-i pe filisteni de cealaltă parte a trecătorii (13: 23).

Fără ca Saul să știe, Ionatan și purtătorul armelor lui au coborît din Gheba, au urcat pe versantul de S, i-au surprins pe filisteni și au produs mare panică în tabăra adversă (pentru descrierea acestei isprave, vezi S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*[2], 1913, p. 106). Ajutat de prizonierii evrei care erau în mîinile filistenilor, de refugiații de la înfrîngerea precedentă și de armata lui Saul, ei au pus pe fugă pe filisteni (1 Sam. 14:1 ș.urm.).



Localizarea cetății Micmaș.

În descrierea lui profetică cu privire la atacul asupra Ierusalimului care avea să aibă loc, Isaia (10: 24, 28) vorbește despre luarea Micmașului de către asirieni. După perioada exilului, unii membrii ai comunității evreiești au locuit la Micmaș (Ezr. 2:27; Neem. 7:31; 11:31), iar mai tîrziu, Micmașul a fost reședința lui Ionatan Macabeul (1 Mac. 9:73).

În prezent așezarea se numește Makhmâs, și este un sat ruinat pe malul de N al unei văi seci cu numele de Suweinit. J.D.D.

MIELUL LUI DUMNEZEU. Această expresie apare de două ori, numai în NT (Ioan 1:29, 36). Cuvîntul amnos poate fi găsit și în Fapt. 8:32 și în 1 Pet. 1:19, arnos apare în Luca 10:3, iar *arnion* se găsește o dată în Ioan 21:15 și de 21 de ori în Apocalipsa. Cuvintele „Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii" (Ioan 1:29) îi sînt atribuite lui Ioan Botezătorul, atunci cînd L-a întîmpinat aclamîndu-L pe Isus. Au fost exprimate multe interpretări posibile ale cuvîntului „miel".

Unii sugerează că el se referă la mielul adus ca jertfă pentru păcat, și că expresia „care ridică păcatele lumii" ar sprijini această interpretare. Faptul că ideea de ispășire pare să nu mai existe și în altă parte a Evangheliei după Ioan nu este un motiv temeinic pentru a respinge această interpretare.

Alții cred că este o referire la mielul pascal. Sărbătorile evreiești ocupă un loc important în scrierile lui Ioan și Ioan 19:36 poate la fel de bine să facă aluzie la mielul de Paște. Aceasta, însă, nu explică întreaga expresie, întrucît mielul pascal nu ispășește păcatele.

Unii susțin că avem de a face cu Robul în suferință din Is. 53. Cuvîntul *amnos* apare în LXX, în Is. 53:7. Ioan Botezătorul a citat din Is. 40 cu o zi înainte, și este posibil ca el să fi meditat asupra acestor capitole. Funcția de purtător al păcatelor reiese clar din Is. 53. Sugestia că *amnos* este o traducere greșită a cuvîntului aramaic *talyā'*, care înseamnă „slujitor" este ingenioasă, dar nu a fost dovedită ca adevărată.

O altă posibilitate ar fi ca acest cuvînt să se refere la berbecele cu coarne care stătea în capul turmei. „Mielul lui Dumnezeu" ar fi în acest caz același cu „Împăratul lui Israel". Acest punct de vedere este acceptat numai în cazul în care considerăm că *ho airōn ten hamartian* nu are nici un sens de ispășire.

Se pare că, indiferent de ce a vrut să spună Ioan Botezătorul, evanghelistul s-a referit la un miel adus ca jertfă în Templu, la mielul pascal și la Robul în suferință. Expresia „Mielul lui Dumnezeu" ne aduce aminte de asemenea de modul în care Dumnezeu i-a scos în cale lui Avraam un miel de jertfă (Gen. 22:8, 13-14).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; J. Jeremias, *TDNT* 1, p. 338-340; R. Tuente, *NIDNTT* 2, p. 410-414; comentariile standard la Evanghelia după Ioan; C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, p. 230-238; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*[3], 1965, p. 129 ș.urm. R.E.N.

MIERE, FAGURE DE MIERE (în ebr. *d^ebaš*, „miere", cuvîntul obișnuit; *nōpet*, „suc", „picătură"; *ya'ar* „fagure"; *ya'rat had-d^ebaš*, „fagure de miere"; *sûp debaš*, „o curgere de miere"; în gr. *meli*, „miere"; *melission kērion*, „fagure de miere"). A fost o *mîncare favorită în timpurile biblice (Prov. 24:13; *cf.* Eclesiasticus 11:3), și se găsea în crăpăturile stîncilor (Deut. 32:13; Ps. 81:16); în copaci (1 Sam. 14:25-26, cu toate că textul ebr. este obscur aici); în pustia Iudeii (Mat. 3:4; Marcu 1:6); și în hoitul unor animale (Jud. 14:8).

Mierea a fost folosită la prepararea turtelor (Exod. 16:31), și se considera că are proprietăți medicinale (Prov. 16:24). Putea fi oferită ca un cadou (2 Sam. 17:29; 1 Împ. 14:3); era o resursă valoroasă (Ier. 41:8) și s-a găsit în cantități suficient de mari pentru a fi exportată (Ezec. 27:17; dar unii sugerează că în acest verset și în Gen. 43:11 se are în vedere mustul de struguri sau de curmale (în arab. *dibs*); *cf.* Jos. BJ 4. 469). A fost interzis să fie adăugată ca ingredinet în vreo jertfă adusă lui Iahve (Lev. 2:11) datorită predispoziției ei de a fermenta (la fel în Pliniu, *NH* 11. 15), dar a fost inclusă în obiectele din care se dădea zeciuială și în rîndul primelor roade (2 Cron. 31:5), ceea ce din întîmplare ne sugerează creșterea albinelor domestice (*ANIMALE). Este posibil ca mai tîrziu apicultura să fi fost practicată și de evrei.

Despre Canaan se spune că era țara unde „curge lapte și miere" (Exod. 3:8, etc.; *cf. ANET*, p. 19-20), iar pentru o discuție pe tema aceasta vezi nota lui T.K. Cheyne (*EBi*, 2104). Goshen este descris în mod similar (Num. 16:13).

Mierea ca și cel mai dulce lucru, a dat naștere multor aluzii figurative - de ex. Ps. 19:9-10; Prov. 5:3 (*cf.* Cînt. 4:11); Prov. 24:13-14 (*cf.* Eclesiasticul 39: 26); Ezec. 3:2-3; Apoc. 10:9. J.D.D.

MIGDOL. Este numele folosit pentru o fortăreață a canaaniților. Este menționat ca un nume al unui loc în Exod. 14:2; Num. 33:7; Ier. 44:1; 46:14; Ezec. 29:10; 30:6. Mai multe fortărețe (Migdol) au fost construite în apropierea graniței cu Egiptul, dar nici una din ele nu poate fi localizată cu precizie. Cetatea (Migdol) prorocilor, în partea de N a Egiptului (posibil la Tell el-Her), este diferită de cea din S (P. Anastasi V), care este probabil cetatea (Migdol) Sucot (în egipteana veche, *tkw*). Cetatea din N poate fi așezarea Magdolum din Itinerarium Antonini, la 12 mile romane de Pelusium. (*TABĂRA DE LÎNGĂ MARE).

C.D.W.

MIGRON. 1. Un loc menționat în 1 Sam. 14:2, situat la periferia cetății Ghibea unde locuia Saul. El a rămas în locul acesta în timpul primei faze a invaziei filistenilor, după ce a fost ales ca împărat. Este posibil să fie identic cu **2.**, o localitate menționată în descrierea marșului armatei asiriene în Isa. 10:28, orașul Tell Miryam din zilele noastre, la N de Micmaș.

J.D.D.

MIJLOCITOR. Termenul nu apare de prea multe ori în Scripturi (Gal. 3:19-20; 1 Tim. 2:5; Evrei 8:6; 9:15; 12:24; Iov 9:33, LXX). Dar ideea de mijlocire și, de aceea, a unor persoane care acționează în calitate de mijlocitor se găsește pretutindeni în Biblie. Rolul unui mijlocitor este acela de a interveni între două părți pentru a stabili între ele un raport pe care ele însele nu l-ar putea stabili. Situația care cere serviciul

unui mijlocitor este deseori una de înstrăinare, iar mijlocitorul este cel care face reconcilierea. În sfera relațiilor dintre oameni, Ioab a jucat rolul unui mijlocitor între David și Absalom (2 Sam. 14:1-23). Iov exprimă necesitatea de a avea un mijlocitor între el și Dumnezeu atunci cînd spune: „Nici nu este vreun mijlocitor între noi, care să-și pună mîna peste noi amîndoi" (Iov 9:33).

I. În Vechiul Testament

În VT prorocul și preotul au fost cei care au îndeplinit de obicei rolul de mijlocitor în relațiile pe care le-a stabilit Dumnezeu cu poporul Lui. Prorocul a fost purtătorul de cuvînt al lui Dumnezeu. El a vorbit de la Dumnezeu înaintea oamenilor (*cf.* Deut. 18:18-22). Preotul a acționat în beneficiul oamenilor, prezentîndu-i pe aceștia înaintea lui Dumnezeu (Exod. 28:1; Lev. 9:7; 16:6; Num. 16:40; 2 Cron. 26:18; Evr. 5:1-4; *cf.* Iov 42:8). În VT, însă, dintre toți oamenii pe care i-a folosit Dumnezeu ca instrumente, Moise a fost un mijlocitor prin excelență (*cf.* Exod. 32:30-32; Num. 12:6-8; Gal. 3:19; Evr. 3:2-5). El a fost mijlocitorul vechiului legămînt, căci el a fost cel prin care a fost ratificat și transmis legămîntul de la Sinai (cf. Exod. 19:3-8; 24:3-8; Fapt. 7:37-39). Isus ca Mijlocitor al noului legămînt este comparat din toate punctele de vedere cu Moise.

II. Cristos ca Mijlocitor

Titlul de „Mijlocitor" îi aparține în primul rînd lui Cristos și chiar și cei care au jucat rolul de mijlocitori în perioada VT au fost aleși ca mijlocitori numai pentru faptul că instituția VT în care ei și-au îndeplinit aceste funcții a constituitumbra realităților originale împlinite în Cristos (*cf.* Ioan 1:17; Evr. 7:27-28; 9:23-24; 10:1). Isus este Mijlocitorul noului legămînt (Evr. 9:15; 12:24). Acesta este un legămînt mai bun (Evr. 8:6) pentru că el aduce plinătatea harului pe care-l conține acest legămînt. Cristos este acel „singur Mijlocitor între Dumnezeu și oameni" (1 Tim. 2:5). A-l investi pe un altul cu aceste prerogative înseamnă a lua cu asalt onoarea care-I aparține numai Lui și a nega afirmația de bază a textului.

Cu toate că titlul de „Mijlocitor" nu este folosit frecvent, Scripturile conțin din abundență referințe la lucrarea de mijlocire a lui Cristos.

a. Mijlocirea înainte de întrupare

Ca Fiu veșnic și, ca atare, preexistent creației, Cristos a fost Mijlocitorul la crearea Cerurilor și a pămîntului (Ioan 1:3, 10; Col. 1:16; Evr. 1:2). Această activitate în economia creației are ca paralelă rolul Lui de mijlocitor în economia răscumpărării. Omnipotența care a fost pusă în evidență la creare și prerogativele de Creator care îi aparțin sînt indispensabile înfăptuirii răscumpărării. Răscumpărarea este însă sfera în care se vede clar caracterul atotcuprinzător al activității Lui de mijlocire. Această activitate de mijlocire este prezentă pe tot parcursul procesului de răscumpărare.

Alegerea ca izvor suprem de mîntuire nu a avut loc fără Cristos. Cei care sînt ai Lui au fost aleși de El mai înainte de întemeierea lumii (Efes. 1:4) și au fost predestinați ca să fie transformați după chipul și asemănarea Lui (Rom. 8:29).

b. Mijlocirea în actul mîntuirii și al răscumpărării

Activitatea de mijlocire a lui Cristos se vede în special în înfăptuirea odată pentru totdeauna a mîntuirii și a răscumpărării (*cf.* Ioan 3:17; Fapt. 15:11; 20:28; Rom. 3:24-25; 5:10-11; 7:4; 2 Cor. 5:18; Efes. 1:7; Col. 1:20. 1 Ioan 4:9). În ceeace privește acțiunea prin care a fost înfăptuită răscumpărarea, accentul cade pe moartea, sîngele și crucea lui Cristos. În Scripturi, moartea lui Cristos este întotdeauna privită ca un eveniment în care Isus este profund activ, ascultînd de porunca Tatălui și împlinindu-Și propria misiune (*cf.* Ioan 10:17-18; Fil. 2:8). Ceea ce conferă morții Lui puterea de mîntuire este activitatea lui Isus ca Mijlocitor, prin vărsarea sîngelui Său. Cînd mîntuirea care a fost înfăptuită este privită ca o reconciliere și ca o ispășire, atunci rolul de Mijlocitor iese în relief foarte clar. Reconcilierea presupune preexistența unei înstrăinări între Dumnezeu și oameni, și constă din înlăturarea acestei înstrăinări. Rezultatul este pacea cu Dumnezeu (*cf.* Rom. 5:1; Efes. 2:12-17). Ceea ce a făcut Cristos la cruce se răsfrînge atît asupra noastră cît și asupra lui Dumnezeu. În acest caz din urmă, ea se răsfrînge asupra mîniei lui Dumnezeu, iar Isus ca împăciuitor, prin lucrarea lui de ispășire potolește mînia pe care Dumnezeu Și-a manifestat-o față de noi (*cf.* 1 Ioan 2:2).

c. Mijlocire continuă

Activitatea de mijlocire al lui Cristos nu s-a încheiat o dată cu încheierea lucrării de răscumpărare. Ea nu se termină niciodată. Acum cînd beneficiem de roadele răscumpărării, noi depindem de continua Lui intervenție ca Mijlocitor. Intrarea pe care o avem la Dumnezeu și faptul că am intrat în harul lui Dumnezeu sînt prin El. El este cel care ne prezintă înaintea Tatălui (Ioan 14:6; Rom. 5:2; Efes. 2:18). Harul domnește datorită Lui, dînd neprihănirea spre viață veșnică, iar harul și pacea sînt înmulțite spre bucuria plinătății lui Cristos (*cf.* Rom. 1:5; 5:21; 2 Cor. 1:5; Fil. 1:11). Cele mai caracteristice exerciții de închinaresînt oferite prin Cristos. Pe lîngă faptul că mulțumirea și rugăciunea pot fi aduse prin harul pe care-l acordă Cristos, ele sînt de asemenea prezentate înaintea lui Dumnezeu de Cristos (*cf.* Ioan 14:14; Rom. 1:8; 7:25; Col. 3:17; Evr. 13:15). Caracterul acceptabil al închinării și al slujirii credinciosului se datorează meritului și eficienței mijlocirii lui Cristos și nimic nu poate să constituie o jertfă spirituală dacă nu este adusă prin El (1 Petru 2:5). Chiar și îndemnurile pe care le dăm altor oameni de a se achita de datoriile lor au greutate datorită faptului că ele sînt făcute prin Cristos și în numele Lui (Rom. 15:30; 2 Cor. 10:1; *cf.* Rom. 12:1).

Mijlocirea continuă a lui Cristos este exemplificată în mod special în lucrarea pe care o înfăptuiește în ceruri, la dreapta Tatălui. În particular, această lucrare privește rolul Lui preoțesc și împărătesc. El este un Preot în veac (Evr. 7:21, 24). Un aspect important al acestei lucrări preoțești este mijlocirea pe care o face înaintea Tatălui, prin care Îi prezintă orice nevoie a poporului lui Dumnezeu. Isus este înălțat în natura Sa umană, și în virtutea faptului că în încercările și ispitele stării Lui de umilință El a simțit ceea ce simțim noi (Evr. 2:17-18; 4:15), El satisface orice nevoie a vieții de luptă a credinciosului. Orice har revărsat curge prin canalul mijlocirii lui Cristos (Rom. 8:34; Evr. 7:25; *cf.* 1 Ioan 2:1), pînă cînd mîntuirea pe care ne-a asigurat-o va ajunge la desăvîrșire, prin faptul că noi ne vom asemăna chipului Său. Însă lucrarea preoțească a lui Cristos nu trebuie limitată la activitatea Lui de mijlocire. El este Mare Preot peste casa lui Dumnezeu (Evr. 3:1-6) și această poziție implică multe alte

funcții. În rolul Lui împărătesc, El este înălțat mai presus de orice stăpînire și putere (Efes. 1:20-23) și va împărăți pînă Își va pune pe toți vrăjmașii la picioarele Sale (1 Cor. 15:25). Aceasta este stăpînirea prin mijlocire a lui Cristos, și ea cuprinde toată autoritatea în cer și pe pămînt (Mat. 28:18; Ioan 3:35; 5:26-27; Fapt. 2:36; Fil. 2:9-11).

Escatologia este aceea care în cele din urmă va arăta și va justifica rolul de Mijlocitor al lui Cristos. Învierea și judecata vor fi înfăptuite prin El. Toți morții, cei drepți și cei nedrepți, vor învia la porunca Lui (Ioan 5:28-29). În El, cei drepți vor învia spre nemurire și neputrezire (1 Cor. 15:22, 52:54; 1 Tes. 4:16) și vor fi proslăviți împreună cu El (Rom. 8:17; *cf.* Ioan 11: 25; Rom. 14:9). Judecata finală va fi înfăptuită de El (Matei 25:31-46; Ioan 5:27; Fapt. 17:31).

d. Concluzie

Așadar, Cristos Își exercită rolul de Mijlocitor în toate fazele răscumpărării, de la alegerea care are loc la sfatul etern al lui Dumnezeu, pînă la încheierea mîntuirii. El este Mijlocitor atît în starea de umilință cît și în starea proslăvită. De aceea, activitatea Lui de mijlocire ia forme diferite și ea nu poate fi definită în funcție de o idee sau de un rol. Ea are tot atîtea fațete cîte are persoana Lui, rolul și lucrarea Lui. Și după cum există diversitate în rolurile și în sarcinile pe care le îndeplinește și în relațiile pe care le întreține cu oamenii ca și Mijlocitor, tot așa există diversitate în relațiile pe care le întreține cu Tatăl și cu Duhul Sfînt în opera de răscumpărare. Credința în El și închinarea pe care I-o aducem cer ca noi, să recunoaștem această diversitate. Și gloria inegalabilă care Îi aparține numai Lui ca Mijlocitor ne impune să nu acordăm nimănui nici măcar ceva asemănător acelor prerogative care I se cuvin doar Lui ca singurul Mijlocitor între om și Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. J. Calvin, *Instituțiile religiei creștine*, 2. 12; G. Stevenson, *Treatise on the Offices of Christ*, 1845; R.I. Wilberforce, *The Doctrine of the Incarnation of Our Lord Jesus Christ*, 1875, p. 166-211; P.G. Medd, *The One Mediator*, 1884; W. Symington, *On the Atonement and Intercession of Christ*, Part 2, 1839; W.L. Alexander, *A System of Biblical Theology*, 1888, 1, p. 425, 2. p. 212; J.S. Candlish, *The Christian Salvation*, 1899, p. 1-12; E. Brunner, *The Mediator*, 1934; H.B. Swete, *The Ascended Christ*, 1916, p.87-100; V. Taylor, *The Names of Jesus*, 1954, p. 110-113; A. Oepke, *TDNT* 4, p. 598-624; J. Guhrt, O. Becker, *NIDNTT* 1, p. 365-376.

J.M.

MIHAIL (în ebr., „cine este ca Dumnezeu?“ - un sinonim al lui Micaia și Mica). Este numele a 11 personaje din Biblie, dintre care numai unu se bucură de o atenție mai deosebită, celelalte fiind amintite doar în trecere. Excepția o face * îngerul Mihail, care în literatura pseudografică este privit ca patronul și mijlocitorul lui Israel (1 Enoh 20:5; 89:76). În cartea lui Daniel, într-un sens mult mai restrîns, el este îngerul păzitor al iudeilor, care îi apără de pericolul puterii păgîne a Greciei și a Persiei (12:1) și este numit ca „una din căpeteniile cele mai de seamă“ și „voievodul vostru“ (10:13, 21). În această capacitate, se potrivește foarte bine afirmația (Iuda 9) că el a fost arhanghelul care „se împotrivea diavolului și se certa cu el pentru trupul lui Moise“, acel mare lider al poporului lui Dumnezeu căruia i-a vorbit un înger (probabil Mihail) pe Muntele Sinai (Faptele 7:38). Mihail mai apare în Apoc. 12:7, unde ni se spune că a făcut război în cer împotriva balaurului. Vezi R.H. Charles, Studies in the Apocalypse, 1913, p. 158-161.

J.D.D.

MILCA (În ebr. *milkâ*, „sfat“). 1. Fiica lui Haran (fratele lui Avraam) și soția lui Nahor (Gen. 11:29). Copiii ei sînt menționați cu numele în Gen. 22:20 ș.urm. Rebeca a fost nepoata ei (Gen. 24:15, 24:47). 2. Una dintre cele cinci fiice ale lui Țelofhad, din seminția lui Manase. Fiindcă ele nu au avut nici un frate, cînd țara a fost împărțită li s-a dat și lor o moștenire (Num. 26:33; 27:1; 36:11; Ios. 17:3).

J.D.D.

MILCOM. Scris sub forma aceasta, cuvîntul este o denaturare (sau o formă alternativă) a numelui unei zeități naționale a *amoniților. Rădăcina de bază a cuvîntului, *mlk*, ne dă posibilitatea să identificăm trei forme biblice ale aceluiași nume (*milkom*, *malkām*, *mōlek*). Despre Solomon se spune în 1 Împ. 11:5 că s-a căsătorit cu o crăiasă amonită și s-a dus „după Milcom, urîciunea amoniților“. Iosia a dărîmat înălțimile pe care le-a ridicat Solomon pentru acest zeu (1 Împ. 23:13).

În cîteva pasaje din VT, însă, termenul molek poate să se refere la o jertfă, așa cum este cazul în niște inscripții feniciene (punice) din Africa de N. Anumite pasaje din VT pot fi interpretate în sensul că oamenii și-au trecut copiii prin foc, ca o jertfă (molek). Totuși, în alte pasaje referința vizează o zeitate. (* MALCAM, * MOLEC.)

BIBLIOGRAFIE. W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 162-164; D.R. Ap-Thomas în *POTT*, p. 271; R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 1964, p. 52-90; A.R.W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, 1976.

J.A.T.

MILET. Cel mai sudic dintre marile orașe ionice de pe coasta de V a Asiei Mici. A înflorit ca și centru comercial, iar în secolele al 8-lea, al 7-lea și al 6-lea î.d.Cr. a întemeiat multe colonii în zona Mării Negre și a avut de asemenea legături cu Egiptul. Faraonul Necoa adus o jertfă în templul din Milet, după victoria de la Meghido din 608 î.d.Cr. (2 Împ. 23:29; 2 Cron. 35:20 ș.urm.). Locuitorii Miletului s-au împotrivit expasiunii Lidiei, iar în 499 î.d.Cr. au inițiat revolta ionică împotriva Persiei, dar orașul lor a fost nimicit în 494 î.d.Cr. În perioada lui de mare prosperitate, Miletul a fost reședința primilor filozofi greci Thales, Anaximander și Anaximenes, cît și a lui Hecataeus, cronicarul. Produsele lui de lînă au fost renumite în întreaga lume.

După distrugerea lui de către persani orașul a suferit multe schimbări, iar cînd Pavel l-a vizitat (Fapt. 20:15; 2 Tim. 4:20) locuitorii lui trăiau încă în umbra trecutului glorios. În vremea aceasta el făcea parte din provincia romană a Asiei și, datorită înnămolirii portului lui (astăzi un lac în interiorul uscatului) prin

depozitarea aluviunilor transportate de rîul Maeander, Miletul a decăzut din punct de vedere comercial. O inscripție găsită în ruinele amfiteatrului de piatră arată locul care le era rezervat evreilor și oamenilor „temători de Dumnezeu". K.L.McK.

MILO. Toponimic derivat de la verbul *mālē*, „a fi plin", „a umple". Cuvîntul este folosit în Jud. 9:6, 20 pentru a desemna un loc lîngă Sihem, „casa lui Milo", probabil o fortăreață; dar este utilizat în principal cu privire la * Ierusalim, unde în mod evident făcea parte din orașul iebusiților, căci exista deja pe vremea lui David (2 Sam. 5:9 = 1 Cron. 11:8). Locul acesta a fost rezidit de Solomon (1 Împ. 9:15, 24; 11:27; „spărtura" despre care se vorbește aici este poate cu totul altceva), această rezidire făcînd parte din programul său de întărire a împărăției și a fost rezidit încă odată după cca două secole și jumătate, cînd Ezechia se pregătea pentru invazia asiriană (2 Cron. 32:5). Acest verset este interpretat de unii în sensul că Milo ar fi fost un alt nume pentru întreaga cetate a lui David, dar este foarte plauzibil ca el să se refere la un sistem de terase care consta din pereți de reținere în spatele cărora se turna pămînt pînă la nivelul lor. Un asemenea sistem de terase a fost descoperit de Kathleen Kenyon pe versantul de E al Dealului Ophel din Ierusalim. Aceste terase au asigurat spațiu pentru construirea de locuințe pe panta dealului.

Milo mai este menționat ca locul în care Ioas a fost omorît (2 Împ. 12:20). LXX traduce de obicei Milo prin numele Akra, dar aceasta a fost o structură a Macabeilor. Pentru o sugestie cu privire la tipul de construcție indicat prin termenul *millô*, vezi *ARHITECTURA.

BIBLIOGRAFIE. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952, p. 131-144; K.M. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, 1974, p. 100-103. T.C.M.

MILOSTENIE. Cuvîntul gr. este *(eleēmosynē)*, iar cel latin *eleemosyna*. Cuvîntul grecesc are sensul de milă care are ca rezultat ajutarea celui sărac cu bani sau bunuri.

Cu toate că nu este menționat în mod explicit în VT englez, milostenia este implicit prezentă ca o expresie a compasiunii în prezența lui Dumnezeu. A avut o sursă dublă: (a) legislația mozaică a văzut compasiunea ca un sentiment care trebuie manifestat de o persoană cu un comportament ideal (*cf.* Deut. 15: 11); (b) Prorocii au considerat milostenia ca un drept pe care pot să-i reclame cei în nevoi.

Din fuziunea acestor două concepte s-a născut în perioada intertestamentală ideea de neprihănire care se obține prin milostenie, care este eficace în anularea vinovăției păcatelor, ca o asigurare a favorului din partea divinității, în vreme de necaz *cf.* Ps. 112:9; Dan. 4:27). Neprihănirea și milostenia au fost văzute uneori ca termeni sinonimi, așa cum este cazul în LXX, dar lucrul acesta nu prea poate fi justificat nici cu VT ebraic și nici cu NT grecesc.

După încetarea jertfelor, milostenia pare să fi ocupat primul loc printre îndatoririle religioase ale evreilor. În fiecare oraș existau colectori care distribuiau milostenii de două feluri, și anume: bani colectați în vistieria sinagogii în fiecare zi de sabat pentru săracii orașului, și mîncare și bani primiți în farfuria de colectă. „De aceea, nici un ucenic nu ar trebui să locuiască într-un oraș unde nu există nici o cutie pentru milostenie" (*Sanhedrin* 17b). Este semnificativ faptul că în VT foarte rar găsim urme de cerșetori care cerșesc în stradă (vezi totuși 1 Sam. 2:36; Ps. 109:10). Ps. 41:1 poate fi interpretat nu numai ca un îndemn la milostenie, ci de asemenea ca un jurămînt de a deveni personal interesat de cei săraci.

Isus nu a respins milostenia ca pe ceva care nu are nici o valoare în căutarea unei relații de părtășie cu Dumnezeu, ci a subliniat necesitatea de a avea motivația corectă, „în Numele Meu". El a mustrat binefacerile din vremea Lui care se făceau în mod ostentativ (Mat. 6:1-4).

În Biserica primară, prima alegere a unor slujitori s-a făcut pentru a asigura distribuirea corectă a milosteniilor; nevoile celor săraci au fost satisfăcute (Fapt. 4:32, 34); și fiecare credincios a fost îndemnat să aducă în prima zi a fiecărei săptămîni o parte din venitul lui ca să fie dat celor nevoiași (Fapt. 11:30; Rom. 15:25-27; 1 Cor. 16:1-4).

„Milostenia" este unul și același lucru cu „neprihănirea", nu pentru că milostenia îl face pe om îndreptățit (Rom. 3-4), ci pentru că ea constituie o acțiune corectă pe care, în ochii lui Dumnezeu, Cel carene dă toate lucrurile tocmai în scopul acesta, aproapele nostru are dreptul să ne-o ceară (Efes. 4:28).

(*SĂRĂCIE; *PĂRTĂȘIE; *COMPASIUNE.)

J.D.D.

MINCIUNĂ (În ebr. *šeqer*, „falsitate", „amăgire"; (*kāzāb*), „minciună" sau „lucru amăgitor"; în gr. *pseudos* și cuvintele înrudite). În esență, o minciună este o afirmare a unor lucruri despre care se știe că sînt false, cu scopul de a induce în eroare pe cineva (Jud. 16:10, 13). Scriitorii biblici au condamnat sever formele grave de minciună, *de ex.*, acelea care aveau ca scop săvîrșirea unei fraude (Lev. 6:2-3) sau cele care atrăgeau după ele o condamnare greșită (Deut. 19:15) și mărturia prorocilor falși (Ier. 14:14). Minciunile pot fi exprimate prin cuvinte (Prov. 6:19), prin modul de viață (Ps. 62:9), prin eroare (2 Tes. 2:11), sau printr-o formă falsă a religiei (Rom. 1:25). Prorocii au privit minciuna ca pe o expresie specifică a principiului răului (Osea 12:1). Minciuna a fost interzisă, întrucît pentru conștiința morală lui Israel ea era ceva vrednic de aversiune (Prov. 19:22), datorită efectelor ei antisociale (Prov. 26:28), și, mai presus de toate, întrucît eraincompatibilă cu natura divină (Num. 23:19). Isus a declarat că Satana este tatăl minciunilor (Ioan 8: 44). Orice falsitate este interzisă în comunitatea creștină (Col. 3:9).

Mințirea este caracterizată în diferite moduri: răspunsul evaziv al lui Cain (Gen. 4:9), falsitatea intenționată a lui Iacov (Gen. 27:19), interpretarea greșită a lui Ghehazi cu privire la stăpînul lui (2 Împ. 5:21-27) și înșelarea practicată de Anania și Safira (Fapt. 5:1-10). Minciuna este păcatul lui Anticrist (1 Ioan 2:22) și toți cei ce fac din minciună un obicei își pierd mîntuirea eternă (Apoc. 21:27).

1 Sam. 16:2 nu justifică minciuna oportună. Mai degrabă, Dumnezeu a sugerat un motiv pretins pentru vizita lui Samuel la Betleem și prorocul nu a fost obligat să divulge scopul real pe care l-a avut. Din nou, 1 Împ. 22:20-23 implică faptul că Dumnezeu a permis

un subtrefugiu ca judecata Lui dreaptă să-i fie aplicată lui Ahab. În pasaje cum este Gen. 12:10-20, este clar că amăgirea nu este îngăduită și nici consemnată ca un exemplu demn de urmat. (*ADEVĂR.)

BIBLIOGRAFIE. John Murray, *Principles of Conduct*, 1957, cap. 6; *HDB*, 3; H. Conzelmann, *TDNT* 9, p. 594-603; U. Becker, H. G. Link, *NIDNTT* 2, p. 467-474.

A.F.

MINEENII. Cetățenii împărăției Ma'în, care s-a dezvoltat din plin în SV Arabiei (în partea de N a Yemenului de astăzi), în primul mileniu î.d.Cr. Numele este acela al unui trib care a devenit dominant într-un stat despre care știm din inscripții că s-a format cu capitala la Qarnawu, în jurul anului 400 î.d.Cr. Această împărăție a fost foarte activă în stabilirea legăturilor comerciale cu N, avînd colonii de-a lungul drumului de pe coasta Mării Roșii, care ducea spre Palestina. Cea mai binecunoscută colonie a fost *Dedan. Mai tîrziu, în secolul întîi î.d.Cr., Main a fost absorbită de expansiunea vecinei ei din partea de N Saba (*ȘEBA, 7), iar coloniile ei și-au pierdut identitatea de colonii ale mineenilor. Nu este sigur dacă numele acesta apare undeva în Biblie, cu toate că unii cercetători ai Scripturilor îl văd prezent în Jud. 10:12 (maoniții); în 1 Cron. 4:41 (VA, „colonie"; în 2 Cron. 20:1 (alături de amoniți); în 2 Cron. 26:7 (maoniți); sau în Ezra 2:50 = Neem. 7:52 (Mehunim). (*MAON, *ARABIA).

BIBLIOGRAFIE. J.A.Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, p. 60-61, 133-138, 182-184; S. Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, 1957, p. 184-194.

T.C.M.

MINERITUL ȘI METALELE. Scena istoriei VT este așa numita „Semilună fertilă" (adică, Mesopotamia, Siria, Palestina și Delta Nilului). Cîmpiile aluvionare ale Tigrului și Eufratului și valea Nilului nu conțin decît foarte puțină piatră. Este adevărat că marea parte a ghipsului din Asiria provine dintr-o carieră de piatră de lîngă Mosul; și mai există o vînă de piatră lîngă Ur, la care s-a lucrat. Dar în antichitate, în aceste văi, materialul care s-a folosit cel mai mult pentru construcții au fost cărămizile de lut (Gen. 11:3; Exod. 1:11-14; 5:7-19).

În partea de N și E, „Semiluna" este mărginită de un șir de munți înalți și crestați, care sînt alcătuiți din roci de multe tipuri și vîrste. Lanțul de munți este bogat în minerale și aceștiaconțin minereuri de aur, argint, cupru, cositor, plumb și fier. În partea de S se înalță un complex de roci vechi printre care amintim granitul, dioritul și porfirul. Aceste formațiuni se întind de-a lungul deșertului de E, între rîul Nil și Marea Roșie, de-a curmezișul jumătății de S a Peninsulei Sinai și în E, în platoul arabic. În cîteva din rocile acestea se găsește aur, argint, fier, turcoază și alte pietre semiprețioase, împreună cu piatră de construcție de multe feluri.

La N de Sinai și de platoul Arabiei se întinde deșertul Transiordaniei și al Palestinei. Aceste deșerturi sînt alcătuite în principal din roci cretacee (calcar și gresie), dar partea de N și E a Iordanului superior sînt zone unde se găsește bazaltul vulcanic mai nou.

I. Materiale nemetalice

a. Cremenele

Cremenele se găsește din abundență în calcarul din zona respectivă și în pietrișurile formate din aceste roci calcaroase. Cremenele este o piatră dură cu granulația foarte fină, care nu poate fi zgîrîiată cu o lamă de oțel. Poate fi prelucrat prin percuție sau prin presiune, pentru a obține o muchie tăietoare. Cele mai vechi unelte tăietoare pe care le-a folosit omul au fost făcute din cremene. Omul din epoca de piatră a făcut din această piatră capeți de săgeți, dălți, răzuitoare și cuțite, și a continuat să fie folosită mult și în epoca bronzului. Sefora, soția lui Moise, și-a tăiat împrejur fiul cu un cuțit de cremene (Exod. 4:25). Cremenele este menționat în Scripturi ca un simbol al durității, al inflexibilității și al statorniciei (Deut. 8:15; Ps. 114:8; Is. 50:7; Ezec. 3:9).

b. Piatra

Departe de cîmpiile aluvionare ale Mesopotamiei și ale Egiptului de jos, existau din abundență rezerve de piatră. În Egipt, calcarul și gresia au fost la îndemînă în pietrile din rîu, iar granitul, dioritul și alte pietre vulcanice se găsesc în aflorimentele de la suprafață. În Palestina, calcarul și gresia se pot găsi pretutindeni în ținutul deluros, iar bazaltul se găsește în partea de E cursului superior al Iordanului. Răscolirea și ridicarea unor pietre uriașe în neolitic a fost începutul lucrărilor în carierele de piatră și în mine. Calcarul se prelucrează ușor, fiind destul de moale, și fost folosit pentru săparea de rezervoare și de morminte, și pentru construirea vaselor de apă (Ier. 2:13; Mat. 26:70; Ioan 2:6). Cuvîntul „alabastru", așa cum este folosit în Mat. 26:7, se referă la calcit (carbonat de calciu), o piatră mult mai dură decît alabastrul englezesc (sulfat de calciu).

c. Marmora

Aceasta este un calcar cristalin cu grăunții foarte fini, de obicei de culoare albă sau crem. Poate fi și roz sau striată cu nervuri roșii sau verzi. Cea mai bună marmoră pentru statui din Orientul Apropiat provenea din Paros (Minoa), dar ea se găsește și pe coasta de V a Golfului Suez, în partea de S a Greciei și în Asiria, la E de rîul Tigru. În 1 Cron. 29:2 se amintește despre „marmoră albă multă" și s-ar putea să fie vorba despre o piatră de calcar extrasă din părțile acelea, care a fost lustruită, dar luînd în considerare că în vremea lui David și a lui Solomon comerțul a fost dezvoltat intensiv și extensiv, este posibil ca această marmoră să fi fost adusă pe mare din NE.

II. Metale și mineritul

Ordinea în care au fost folosite principalele metale este: aur, cupru (bronzul) și fierul. Aurul este primul metal menționat în Scripturi (Gen. 2:11), iar după aceea este asociat de regulă cu argintul, celălalt metal prețios al antichității. Toate metalele menționate mai sus se pot găsi în stare pură și așa au fost ele folosite pentru prima dată. Deseori argintul este întîlnit aliat cu aurul. După perioada în care s-au folosit metalele în stare naturală pură, în special pentru podoabe (*ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI), din aflorimentele de la suprafață au fost separate zăcămintele de cupru, dar mineritul propriu-zis a început la o dată foarte timpurie și cu mai bine de 1.000 de ani înainte de Avraam, în Ur se ajunsese la un stadiu avansat al prelucrării

acestui metal (nu însă și a mineritului). Conform celor spuse de R.J. Forbes (*Metallurgy in Antiquity*, 1950, p. 297), „este cert că în antichitate s-a practicat fiecare procedeu de minerit pentru a urmări straturile care conțineau zăcăminte de cupru, începînd cu mineritul de la suprafață și pînă la săparea de galerii în panta munților. Dar detaliile cu privire la minele din antichitate sînt puține".

Mineritul pentru găsirea turcoazului și a cuprului a început probabil în timpul primei dinastii a Egiptului, la cca 3.000 î.d.Cr. la Magharah și Serabit el-Khadim în partea de V a Munților Sinai, iar în Arabah, la Timna, s-au găsit mărturii care ne arată că în perioada dinastiei Ramses (sec. al 13-lea î.d.Cr.), egiptenii prelucrau cuprul pe scară mare. În minele din Egipt au fost găsite puțuri de peste 35 m adîncime. Tunele, ventilate de puțuri, au fost săpate în panta dealurilor, iar în tunelele foarte largi au fost lăsați stîlpi ca să sprijinească bolta.

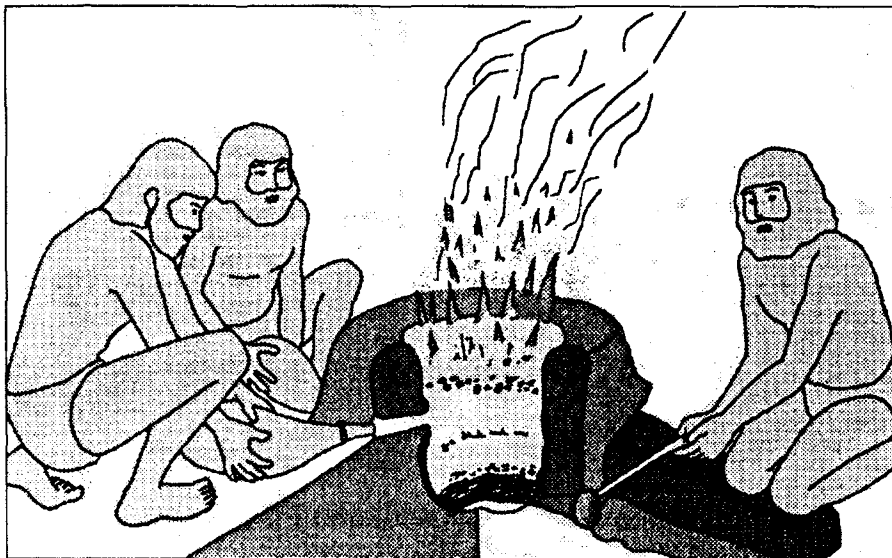
La început au fost folosite unelte de piatră, dar mai tîrziu s-au folosit atît uneltele de bronz cît și de piatră. Pentru despicarea rocilor se foloseau pene și focul, iar zăcămîntul era separat prin zdrobire, spălare și alegerea cu mîna. Topirea se făcea de obicei prin încărcarea unei anumite cantități de minereu de cupru măcinat fin și a fluxurilor (oxizi de fier, calcar sau cochilii de scoici de mare) împreună cu mangal, prin partea de sus a unui cuptor, care era deschisă, deasupra unui foc de mangal. Pe măsură ce minereul se topea, globulele de cupru se prelingeau spre partea de jos a cuptorului care era în formă de pîlnie. Zgura care se forma deasupra cuprului era trasă într-o groapă special construită pentru zgură pînă era încă în stare lichidă, iar lingoul de cupru se scotea din cuptor de îndată ce se solidifica. Pentru a putea fi folosit la turnarea în forme, lingoul trebuia retopit într-un creuzet. Creuzete și movile de zgură se găsesc în multe așezări antice. Pentru transportul zăcămintelor s-au folosit coșuri și pentru eliminarea surplusului de apă s-au construit canale de scurgere. Traducerea pe care o face Moffat pasajului din Iov 28:1-11 ne prezintă un tablou viu al mineritului din antichitate.

a. Aurul

Acesta se găsește în stare nativă, de obicei aliat cu argintul, în diferite cantități. Este extrem de maleabil și ductil și nu-și pierde luciul. Această proprietate a făcut să fie acceptat ca și material pentru podoabe cum ar fi salbele și inelele, chiar și de către omul din epoca de piatră. S-a prescris ca aurul să fie folosit pentru cele mai importante piese de mobilier din cortul întîlnirii construit în vremea lui Moise (Exod. 25) și în Templul construit de Solomon (1 Împ. 6). Metalul acesta se găsea din abundență mai ales în aluviunile din partea de E a deșertului Egiptului, și este posibil ca la ieșirea lor din Egipt israeliții să fi luat cu ei cantități însemnate. Alte surse de aur cunoscute lumii antice au fost coasta de V a Arabiei, munții din Armenia și Persia, partea de V a Asiei Mici și insulele din Marea Egee. Curînd aurul a devenit un mijloc monetar de seamă.

b. Argintul

Acesta este evaluat ca fiind cel de-al doilea metal prețios după aur, cu care este de multe ori asociat în Scriptură. În atmosferă pură nu-și pierde luciul și poate fi lustruit pînă primește luciul oglinzii. De obicei este extras din sulfura de plumb care se găsește sub formă de minereu (galena), dar se poate găsi și în stare nativă. În timpurile biblice argintul se găsea în can-



Reconstruirea unui cuptor de topit cupru la Timna. Accesul aerului era sigurat prin partea de jos; prin deschiderea unui orificiu se permitea scurgerea zgurii topite astfel că metalul topit rămînea în partea de jos a cuptorului. Cuprul era apoi recuperat prin desfacerea cuptorului. Ramesside. c. 1250 î.d.Cr.

tităţi atît de mari încît procesele de extracţie şi purificare trebuie să fi fost cunoscute de la o dată foarte timpurie. Ieremia (6:29-30) foloseşte metafora procesului nereuşit de purificare a plumbului şi a argintului pentru a ilustra refuzul poporului de a fi ascultător de Dumnezeu. Resursele de argint se găsesc în aceleaşi locuri ca şi plumbul, şi anume, Asia Mică, insulele din Marea Egee, Laurion în partea de S a Greciei, Armenia şi Persia, şi 3 sau 4 locuri în partea de E a deşertului Egiptului.

c. Plumbul

Acesta apare în Scriptură numai în cîteva liste de metale. Este folosit în mod ocazional ca table pentru inscripţii (Iov 19:24).

d. Cupru (Bronzul, Alama)

În Ezra 8:27, cuvîntul ebr. *n^{e}ḥōšeṯ* este tradus prin „cupru" în VA, dar în toate celelalte locuri unde mai apare cuvîntul, aceeaşi versiune îl traduce cu „alamă". Bronzul nu este menţionat în Scriptură, dar a fost folosit în mod curent înainte de perioada patriarhală (Avraam a trăit pe la mijlocul epocii bronzului). De aceea, „alama" din Scriptură poate fi oricare din cele trei (cupru, bronz, alamă), exceptînd faptul că alama adevărată, un aliaj de cupru şi zinc, a ajuns să fie folosită la o dată ulterioară. Este posibil ca termenul ebr. hasmal din Ezec. 1:4, (VA, RV „chihlimbar"; VSR „bronz strălucitor") să se refere la adevărata alamă. Primul metal care s-a folosit în mod obişnuit a fost cuprul mai mult sau mai puţin pur, cu toate că metodele de producere a lui ne arată că de obicei conţinea anumite impurităţi, iar în cele din urmă a fost obţinut şi produs deliberat aliajul dintre cupru şi cositor (bronzul). Se cunosc cîteva cazuri de utilizare a alamei (cupru şi zinc), produsă probabil accidental pînă în jurul anului 20 î.d.Cr., cînd romanii au început să o producă pentru baterea monedelor. Minereul de cupru care apare la suprafaţă conţine nişte carbonaţi coloraţi viu în verde şi albastru; aceştia erau folosiţi ca vopsea pentru ochi sau pentru colorarea emailului în albastru. Este posibil ca încălzirea accidentală a acestor minereuri să fi dus la producerea cuprului. Nu avem nici o mărturie care să spună că în Egipt cuprul ar fi fost folosit în mod obişnuit în stare nativă, cu toate că a fost folosit în această stare într-o fază mai timpurie a industriei cuprului din Palestina. Minereul de cupru era larg răspîndit în jurul „Semilunei fertile" în Sinai, în Madian, în partea de E a Egiptului, în Armenia, în Siria şi Persia, şi desigur în Cipru, insulă care îşi trage numele de la acest metal. Cuprul a fost folosit pentru o sumedenie de scopuri. Pe lîngă utilizarea lui în Cortul întîlnirii şi în Templu, au mai fost făcute din el articole de uz casnic cum ar fi lighene, ulcioare, idoli, instrumente muzicale, precum şi armuri, oglinzi etc.

e. Cositorul

Cositorul este menţionat în Scriptură numai în listele de metale. În antichitate a fost deseori confundat cu plumbul. Prin amestecul unui mic procentaj de cositor cu cuprul se obţine bronzul. Datorită faptului că deseori cositorul se găseşte împreună cu cuprul, probabil că bronzul s-a obţinut pentru prima dată în mod accidental. Minereul care este un oxid greu şi de culoare închisă, casiteritul, era scos în principal din nisipul albiilor fluviale şi nu din mină, cum au fost de altfel scoase şi celelalte metale, pînă în vremea romanilor.

f. Fierul

Cazurile utilizării fierului în timpurile străvechi sînt rare şi ocazionale, dar chiar şi în aceste puţine cazuri cunoscute fierul a fost folosit numai în stare pură, cum se găsea în unele fragmente de meteoriţi. Aceasta este poate explicaţia că este menţionat atît de devreme în Gen. 4:22, pasaj care vorbeşte despre evenimente ce aparţin unei perioade cu mult anterioare începuturilor Epocii fierului. Fierul a fost experimentat cu mult înainte de posibilitatea confecţionării unor unelte din el, căci aceasta depindea de succesul obţinut în producerea unui metal cu proprietăţile oţelului. Hetiţii au fost primii care ştim că au folosit fierul în mod constant, cu toate că la scară redusă, iar cînd împărăţia lor s-a destrămat, acest meşteşug s-a răspîndit mai departe. Filisenii l-au adus în Palestina, iar israeliţii au văzut că, din acest punct de vedere, ei sînt în dezavantaj faţă de aceştia (Jud. 1:19; 1 Sam. 13:19-22). Echilibrul a fost restabilit în timpul domniei lui David şi a lui Solomon (1 Cron. 29:7). Fierul se găsea din abundenţă alături de cupru în Valea Arabă, între Marea Moartă şi Golful Aqaba. Zăcămintele de fier în cantităţi mari în jurul Palestinei şi se găseau lîngă Mt.Carmel, în M-ţii Hermon, în SV Madianului, şi în partea de E a deşertului din Egipt, în Siria, în Cipru, pe Coasta Mării Negre a Asiei Mici şi în insulele din Marea Egee. Faptul că atît cuprul cît şi fierul puteau fi scoase din mină în teritoriul care era la îndemîna lui Solomon de lîngă Ezion-geber a fost literalmente o împlinire a celor scrise în Deut. 8:9.

Oţelul este menţionat în VA în 2 Sam. 22:35 (= Ps. 18:34); Iov 20:24; Ier. 15:12, dar cuvîntul ebraic este cel folosit pentru cupru şi bronz (nehoset); în mod corespunzător, VR traduce cu „alamă" iar VSR, mult mai precis, cu „bronz".

BIBLIOGRAFIE. R.J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, 1950; L. Woolley, *Ur of the Caldees*, 1938; W.A. Ruysch (ed.), *The Holy Land, Antiquity and Survival*, II, 2-3, 1957; T. Low, *Die Mineralia der Juden*, 1935; A. Lucas (ed. J.R. Harris), *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 4, 1962; A. Guillaume, „Metallurgy in the Old Testament", *PEQ*, 1962, p. 129-132; H. Hodges, *Technology in the Ancient World*, 1970; V. Tothenberg, *Timna*, 1972; R.F. Tylecote, *A History of Metallurgy*, 1976; Jane Waldbaum, *From Bronze to Iron*, 1978.

A.S.
J.Ru.

MINI. Un popor chemat de Ieremia, ca împreună cu Ararat şi Aşchenaz să pornească la război împotriva Babilonului (Ier. 51:27). Miniţii, al căror teritoriu se întindea la SE de Lacul Urmia, sînt menţionaţi în mod frecvent în textele din sec. 9-7 î.d.Cr. Asirienii i-au dominat pînă în anul 673 î.d.Cr., cînd controlul asupra lor a fost preluat de mezi (v. 28). În lumina celor spuse de Ieremia, este interesant să observăm că în 616 î.d.Cr., miniţii au făcut o coaliţie cu asirienii, foştii lor duşmani, împotriva Babilonului (Cronica babiloniană). Probabil că au fost alături de Guti şi de alţi munteni la capturarea Babilonului în 539 î.d.Cr.

D.J.W.

MINIT. (în ebr. *minnît*). Menționat în Jud. 11:33 ca punctul pînă la care a înaintat Iefta cînd a invadat ținutul lui Amon. Eusebiu (*Onom*. p. 132) arată că locul acesta se afla la capătul unei rute naturale care ducea de la Iordan spre ținuturile muntoase dintre Rabat-Amon (Amman) și Hesbon. Nu se cunoaște locul cu precizie.

Este posibil ca Ezec. 27:17 să fi făcut aluzie la același loc; dar Cornill și alții au corectat cuvîntul, traducîndu-l prin „condimente" (*ICC, ad loc.*).

J.P.U.L.

MINUNI. În Biblie sînt folosite o serie de termeni ebr. aram. și gr. folosite în Biblie ca să descrie activitatea în natură și în istorie a Dumnezeului cel viu. În evanghelii sînt traduse prin mai multe cuvinte cum ar fi, „minuni", „miracole", „semne", „fapte mărețe", „puteri". Astfel, de exemplu, cuvîntul ebr. *môpēṯ*, a cărui etimologie nu o cunoaștem, este tradus în VSR prin „minune" (Exod. 7:9; Ps. 78:43), „minune" (*de ex.*, Exod.7:3; Deut. 4:34) și „semn" (*de ex.*, 1 Împ. 13:3, 5).

Cuvintele folosite de traducătorii englezi păstrează în general, deși nu în fiecare caz particular, trei sublinieri de bază ale cuvintelor originale. Acestea caracterizează activitatea lui Dumnezeu ca fiind:

1. Distinctivă, minunată; calități exprimate prin derivatele în ebraică a rădăcinii pl, „a fi diferit", în special participiul *niplā'ôṯ* (*de ex.* Exod. 15:11; Ios. 3:5), prin termenul aram. *ṯ*ᵉ*māh* (Dan. 4:2-3; 6:27) și prin cel gr. *teras* (de ex., Fapt. 4:30; Rom. 15:19).

2. Nemaipomenită, caracterizată prin putere; calitate exprimată prin cuvîntul ebr. *g*ᵉ*ḇûrâ* (Ps. 106:2; 145:4) și prin cuvîntul gr. *dynamis* (de ex., Mat. 11:20; Gal. 3:5).

3. Logica, semnificativă; calitate exprimată prin cuvîntul ebr. *'ôṯ* (*de ex.*, Num. 14:11; Neem. 9:10) și de cuvîntul gr. *sēmeion* (*de ex.*, Ioan 2:11; 3:2; Fapt. 8:6).

I. Minunile și ordinea naturală

Foarte multe confuzii în ce privește subiectul minunilor au fost cauzate de incapacitatea oamenilor de a realiza că Scriptura nu face o distincție clară între constanta providență suverană a lui Dumnezeu și acțiunile Sale individuale. Credința în minuni își are locul în contextul unei concepții despre lume care privește întreaga creație ca fiind continuu dependentă de activitatea susținătoare a lui Dumnezeu și supusă voii Lui suverane (*cf.* Col. 1:16-17). Toate cele trei aspecte ale activității lui Dumnezeu - minune, putere, semnificație - sînt prezente nu numai în acțiunile speciale ale lui Dumnezeu, ci în întreaga ordine creată (Rom. 1:20). Cînd psalmistul cîntă faptele mărețe ale lui Dumnezeu, el trece repede de la creație la izbăvirea lui Israel din Egipt (Ps. 135:6-12). În Iov 5:9-10; 9:9-10, cuvîntul *niplā'ôṯ* se referă la ceea ce am putea numi „evenimente naturale" (*cf.* Is. 8:18; Ezec. 12:6).

Așadar, cînd scriitorii Bibliei se referă la faptele mărețe ale lui Dumnezeu, nu se poate spune că fac distincție între acestea și desfășurarea normală a evenimentelor din natură pe principiul cauzei care stă la baza lor, întrucît ei sînt încredințați că toate evenimentele sînt cauzate de puterea suverană a lui Dumnezeu. Faptele distincte ale lui Dumnezeu scot în evidență caracterul activității lui Dumnezeu, acela de a fi diferită și superioară activității omului și cu atît mai mult activității idolilor, de a fi caracterizată prin putere, revelîndu-L pe El în natură și în istorie.

Descoperirea, să zicem așa, a legăturilor cauzale dintre diferitele plăgi din Egipt, repetarea opririi apelor Iordanului sau cunoașterea crescîndă a medicinii psihosomatice nu pot în ele să contrazică în ele însele afirmația biblică care spune că izbăvirea din Egipt, intrarea în Canaan și vindecările pe care le-a făcut Cristos au fost lucrările mărețe ale lui Dumnezeu. „Legile naturale" sînt descrieri ale acelui univers în care Dumnezeu este întotdeauna la lucru. Numai datorită unei denaturări filozofice nejustificate sînt ele prezentate ca fiind lucrarea unui sistem închis prin care acesta se autosusține sau ca fiind decrete rigide ale unui Dumnezeu care a reglat universul astfel încît acesta să funcționeze ca un mecanism.

Unii filozofi și teologi au susținut că facerea de minuni este incompatibilă cu natura și cu scopul pe care îl are Dumnezeu. El este Alfa și Omega, El cunoaște sfîrșitul de la bun început. El este Creatorul care a dat afară tuturor lucrurilor nestingherit de vreun neajuns al materiei preexistente. El este Cel neschimbat. Atunci, de ce trebuie ca El să „Se amestece" în felul în care se desfășoară lucrurile în ordinea naturală?

Această obiecțiune bazată pe caracterul lui Dumnezeu se naște din incapacitatea de a înțelege învățătura biblică la Dumnezeu, care ni-L prezintă ca un Dumnezeu viu și personal. Imuabilitatea Lui nu este aceea a unei forțe impersonale ci este credincioșia unei Persoane: acțiunea Sa creatoare a dat naștere unor creaturi înzestrate cu simțul responsabilității pe care El le tratează, nu ca pe niște păpuși, ci ca pe niște persoane care poartă chipul Lui. Minunile sînt evenimente care pun în lumină într-un mod dramatic această natură vie și personală a lui Dumnezeu, care este activ în istorie nu ca un simplu Destin ci ca un Răscumpărător care Își mîntuiește poporul și-l îndrumă.

O înțelegere mai deplină a căilor în care lucrează Dumnezeu poate să ne arate că unele evenimente care au fost considerate unice nu au fost decît niște evenimente naturale normale. O astfel de cunoaștere, însă, nu poate exclude în mod logic niciodată excepționalul și extraordinarul. Deși nu există o discontinuitate radicală între minuni și „ordinea naturală", așa cum au pretins cei care au fost afectați cel mai mult de scepticismul din zilele noastre cu privire la acest subiect, este clar că Scriptura vorbește despre multe evenimente care sînt extraordinare sau chiar unice - aceasta raportat la nivelul general de înțelegere a naturii pe care îl avem.

II. Minunile și revelația

Dacă socotim că obiecțiile *apriorice* cu privire la relatările miraculoase nu sînt valabile, rămîne totuși să ne întrebăm care este rolul precis pe care aceste evenimente extraordinare îl joacă în autorevelarea totală a lui Dumnezeu în istorie. Teologii care se situează pe o poziție mai ortodoxă s-au obișnuit să privească aceste evenimente ca fiind în primul rînd niște semne care îi autentifică pe prorocii și pe apostolii lui Dumnezeu și în primul rînd pe Fiul Lui. Mult mai recent, criticii liberali au susținut că relatările miraculoase din VT și din NT au același caracter ca și relatările miraculoase

care sînt atribuite zeităţilor păgîne şi prorocilor acestora. Ambele puncte de vedere nu reuşesc să trateze just toate aspectele relaţiei dintre relatările miraculoase şi autorevelarea lui Dumnezeu. Minunile nu sînt pur şi simplu o autentificare externă a revelaţiei ci o parte esenţială a ei, al cărei scop adevărat a fost şi este acela de a produce credinţă în intervenţia mîntuitoare a lui Dumnezeu în cei care cred.

a. Minunile false

Isus a refuzat în mod constant să dea oamenilor un *semn din cer, să facă minuni inutile şi spectaculoase, numai pentru a le garanta că învăţăturile Sale sînt adevărate. Simpla capacitate de a face astfel de minuni nu ar fi fost în nici un caz o astfel de garanţie. Există referiri frecvente atît în Scriptură cît şi în alte scrieri cu privire la minuni care au fost făcute de oameni care se împotriveau scopurilor lui Dumnezeu (*cf.* Deut. 13:2-3; Mat. 7:22; 24:24; 2 Tes. 2:9; Apoc. 13:13 ş.urm.; 16:14; 19:20). Refuzul de a face minuni numai de dragul lor marchează o delimitare clară între minunile biblice şi termenul general de *Wundergeschichten.* (*Povestiri miraculoase* n.ed.)

Este demn de menţionat faptul că termenul teras care dintre toţi termenii biblici se apropie cel mai mult de nuanţele pe care le are cuvîntul „minune", este folosit întotdeauna în NT în asociere cu semeion, pentru a sublinia faptul că se referea numai la minuni cu totul ieşite din comun. Singura excepţie o face citatul din VT pe care-l găsim în Faptele 2:19 (dar *cf.* Fapt. 2:22).

Falsa minune se distinge de minunea adevărată prin faptul că minunea adevărată se potriveşte cu restul revelaţiei. Ea se armonizează cu cunoştinţele pe care credinciosul le are deja cu privire la Dumnezeu, chiar şi în cazul cînd adînceşte aceste cunoştinţe. Astfel, Israel trebuia să respingă orice minuni care Îl neagă pe Domnul (Deut. 13:2-3) şi tot după criteriul acesta putem discerne corect între relatările miraculoase din evangheliile canonice şi povestirile romantice sau anumite afirmaţii ridicole pe care le găsim în scrierile apocrife şi în hagiografice medievală.

b. Minunile şi credinţa

Înfăptuirea minunilor are ca scop adîncirea înţelegerii pe care o are omul cu privire la Dumnezeu. Minunile sînt modul dramatic al lui Dumnezeu de a le vorbi celor care au urechi să audă. Relatările miraculoase se ocupă îndeaproape de credinţa celor care le observă sau a celor care participă la ele (*cf.* Exod. 14:31; 1 Împ. 18:39) şi de credinţa celor care le vor auzi sau vor citi mai tîrziu despre ele (Ioan 20:30-31). Isus a căutat credinţă la oameni, ca o reacţie corectă la prezenţa şi la faptele Lui; credinţa a fost aceea care „a însănătoşi" pe unii, care a făcut distincţie între simpla creaţie a unei impresii şi transmiterea revelaţiei lui Dumnezeu, care aduce mîntuire.

Credinţa celor care participau în evenimentele extraordinare, este important să observăm că nu era o condiţie necesară a unei minuni, în sensul că Dumnezeu nu ar fi în stare să acţioneze fără credinţa omului. În sprijinul punctului de vedere care susţine acest lucru se citează deseori Marcu 6:5, dar Isus nu a putut face lucrări mari în Nazaret, nu datorită faptului că necredinţa oamenilor I-ar fi limitat puterea - Marcu ne spune că El a vindecat totuşi cîţiva bolnavi acolo - ci mai degrabă pentru că nu a putut începe propovăduirea acolo sau nu a putut face lucrările care însoţeau Evanghelia Lui, întrucît oamenii nu erau pregătiţi să accepte Vestea Bună pe care le-o aducea El şi nici Persoana Lui. Facerea de minuni pentru mulţimi sau pentru sceptici era incompatibilă cu misiunea Lui: în acest sens El nu a putut face minuni în Nazaret.

c. Minunile şi Cuvîntul

Un aspect demn de remarcat - poate aspectul principal - al minunilor este acela că acolo unde evenimentul este de aşa natură încît poate fi încadrat în şablonul evenimentelor naturale (de exemplu, unele plăgi din Egipt), faptul că acele evenimente vor avea loc este prezis de Dumnezeu trimisului Său ori prin trimisul Său (*cf.* Ios. 3:7:13; 1 Împ. 13:1-5), ori are loc la porunca sau în urma rugăciunii unui trimis (*cf.* Exod. 4:17; Num. 20:8; 1 Împ. 18:37; 38); uneori este menţionată atît prezicerea evenimentului cît şi porunca de a avea loc (*cf.* Exod. 14). Acest aspect subliniază din nou legătura dintre minuni şi revelaţie, şi dintre minuni şi Cuvîntul creator al lui Dumnezeu.

d. Momentele cruciale ale istoriei sacre

O altă legătură între minuni şi revelaţie este aceea că ele se concentrează în jurul momentelor cruciale ale istoriei sacre. Faptele mărețe care domină istoria sacră sînt izbăvirea de la Marea Roşie şi Învierea lui Cristos. Prima este punctul culminant al conflictului lui Israel cu Faraon şi cu zeii Egiptului (Exod. 12:12; Num. 33:4), iar a doua reprezintă punctul culminant al lucrării de răscumpărare a lui Dumnezeu în Cristos şi conflictul cu toată puterea celui rău. Minunile au de asemenea loc în mod frecvent în timpul lui Ilie şi a lui Elisei, cînd Israel era pe punctul de a cădea într-o totală apostazie (*cf.* 1 Împ. 19:14); în timpul împresurării Ierusalimului din vremea lui Ezechia (2 Împ. 20:11); în timpul exilului (Dan. *passim*); şi în primele zile ale lucrării misionare creştine.

III. Minunile în Noul Testament

Unele studii de pe o poziţie liberală a minunilor fac o distincţie pronunţată între miracolele din NT, în special cele înfăptuite de Domnul Însuşi, şi cele din VT. Atît criticii cei mai radicali şi cei mai conservatori au arătat că, în principiu, povestirile miraculoase ori stau în picioare ori cad toate împreună.

Afirmaţia că minunile din NT sînt mai credibile atunci cînd sînt privite prin prisma psihologiei moderne sau a medicinei psihosomatice nu ia în considerare minunile naturale, aşa cum avem de pildă minunea de la nunta din Cana şi potolirea furtunii, vindecarea instantanee a bolilor organice şi a malformaţiilor şi învierea morţilor. Nu avem nici un motiv *aprioric* să considerăm că Isus nu S-a folosit de resursele minţii umane şi ale spiritului uman de care se foloseşte în prezent psihoterapia; dar alte pasaje în care avem relatări miraculoase ne poartă în domenii care sînt în afara razei de acţiune a psihoterapiei, acolo unde pretenţiile vindecătorilor spirituali nu sînt sprijinite cîtuşi de puţinde observatori medicali calificaţi.

Există, totuşi, dovezi care ne dau dreptul să privim minunile înfăptuite de Cristos şi cele făcute în Numele Lui ca fiind diferite de cele din VT. Dacă înainte Dumnezeu făcea lucruri mărețe prin puterea Sa transcendentă şi le descoperea slujitorilor Săi sau îi folosea

ocazional pe acești slujitori ca agenți ai unor astfel de fapte, în Isus noi sîntem confruntați cu Dumnezeu Însuși întrupat, activ și nestingherit, dispunînd de o autoritate suverană în lumea care este „a Lui". Cînd apostolii au făcut lucrări similare în Numele Lui, ei au acționat în puterea Domnului cel înviat, cu care ei erau într-o legătură intimă, așa încît Faptele apostolilor continuă relatarea acelorași lucruri pe care Isus a început să le facă și a acelorași învățături pe care le-a dat Isus în prima parte a misiunii Lui (cf. Fapt. 1:1).

Prin faptul că subliniem prezența și acțiunea lui Dumnezeu în Cristos, noi nu negăm continuitatea lucrării Lui în cursul evenimentelor prin care Dumnezeu a comunicat mai înainte cu lumea. Din lista lucrărilor pe care Domnul le menționează atunci cînd răspunde întrebărilor puse de Ioan Botezătorul (Mat. 11:5), cele mai minunate, vindecarea leproșilor și învierea morților, au paralele în VT, mai cu seamă în lucrarea lui Elisei. Ceea ce este remarcabil este relația integrală care există între lucrările și cuvintele lui Isus. Orbii își capătă vederea, surzii aud, și în același timp Evanghelia este propovăduită celor săraci și prin ea li se dă celor nevoiași spiritual vedere spirituală, puterea de a auzi Cuvîntul lui Dumnezeu și de a umbla pe calea lui Dumnezeu.

Din nou, frecvența minunilor de vindecare este cu mult mai mare în perioada NT decît în oricare altă perioadă a VT. Vechiul Testament prezintă minunile una cîte una și nu ne dă nici o indicație cu privire la posibilitatea existenței altor minuni, neconsemnate. Evangheliile și NT în general, afirmă în repetate rînduri minunile descrise în detaliu nu reprezintă decît o mică parte din numărul celor care s-au făcut.

Lucrările făcute de Isus se deosebesc clar de altele prin maniera sau modul în care au fost înfăptuite. În felul în care Isus S-a ocupat de cei bolnavi și de cei posedați vedem o notă de autoritate inerentă. Dacă prorocii au făcut minuni în Numele lui Dumnezeu și după ce s-au rugat lui Dumnezeu, Isus scoate demoni și vindecă cu același aer de deținător al unei puteri legitime cu care rostește porunca de iertare a păcătoșilor; într-adevăr, El a legat intenționat cele două activități între ele: pe aceea de vindecare și aceea de iertare (Marcu 2:9-11). În același timp Isus a subliniat faptul că lucrările Lui au fost făcute în dependență permanentă de Tatăl (*de ex.*, Ioan 5:19). Echilibrul între autoritatea inerentă și dependența smerită este semnul unității perfecte dintre natura divină și cea umană.

Învățătura NT cu privire la nașterea din fecioară, cu privire la învierea și la înălțarea lui Isus subliniază noutatea a ceea ce a făcut Dumnezeu în Cristos. El a fost născut dintr-o femeie din arborele genealogic al lui Avraam și David, dar dintr-o fecioară; alții au fost înviați din morți dar au murit iarăși; El trăiește „în veci" și S-a înălțat la dreapta puterii. Este adevărat că în Învierea lui Isus, ca în nici o altă minune individuală, NT își întemeiază întreaga structură a credinței (*cf.* 1 Cor. 15:17). Acest eveniment a fost unic, marcînd triumful Lui decisiv asupra păcatului și al morții.

Minunile înfăptuite de apostoli și de alți lideri ai Bisericii din perioada NT au la bază solidaritatea lui Cristos cu poporul Său. Acestea sînt lucrări făcute în Numele Lui, ca o continuare a tot ceea ce a început Isus să facă și să-i învețe pe oameni, în puterea Duhului pe care El L-a trimis de la Tatăl. Există o legătură foarte strînsă între aceste minunile și lucrarea apostolilor de a depune mărturie cu privire la Persoana și la lucrarea Domnului lor. Minunile făcute de ei constituie o parte a proclamării Împărăției lui Dumnezeu, nu un scop în ele însele.

Există încă discuții cu privire la afirmația că acest rol al minunilor s-ar fi limitat la epoca apostolică, avînd în vedere necesitățile acelei perioade. Putem însă spune cel puțin că minunile din perioada NT s-au deosebit de cele care au urmat după aceea perioadă datorită legăturii lor imediate cu Fiul întrupat al lui Dumnezeu, cu revelația dată atunci în plinătatea ei. De aceea, în ele însele ele nu ne dau motive să pretindem ca alte miracole să însoțească distribuirea ulterioară a revelației, din care acestea fac parte integrantă.

BIBLIOGRAFIE. Este imposibil să enumerăm aici chiar și o selecție a lucrărilor reprezentative din literatura foarte bogată care s-a scris cu privire la multe aspecte ale acestei teme a minunilor. Lucrările de mai jos reprezintă punctele de vedere discutate mai sus și ne vor furniza de asemenea puncte de referință pentru un studiu mai profund: D.S. Cairns, *The Faith that Rebels*, 1927; A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels*, 1941; C.S. Lewis, *Miracles, A Preliminary Study*, 1947; E. și M.L. Keller, *Miracles in Dispute*, 1969; C.F.D. Moule (ed.), *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*, 1965.

M.H.C.

MIRACOLE vezi MINUNI

MIREASA, MIRE. Aceste două cuvinte sînt în mod natural complementare unul cu celălalt (Ioan 3:29a) și se găsesc în același context în Is. 62:5; Ier. 7:34; 16:9; 25:10; 33:11; Apoc. 18:23. „Vocea mirelui și vocea miresei" în aceste versete sînt paraleele cu „strigătele de bucurie și de veselie" și ilustrează conceptul bogat al bucuriei conjugale despre care Biblia vorbește atît de des (*de ex.*, Ps. 128; Prov. și Cînt.). Is. 42:5 lărgește această semnificație așa încît să includă o comparație dintre relația umană și bucuria lui Dumnezeu pe care o are pentru poporul Său Israel, care este privit ca și mireasa Lui (*cf.* Is. 54:6; Ier. 2:2; 3:20; Ezec. 16:8; 23:4; Osea 2:16). Această metaforă pregătește calea pentru aluziile pe care le face NT cu privire la Biserică, și anume că ea este Mireasa lui Cristos, în special în epistole (2 Cor. 11:2; Efes. 5:25-27, 31 ș.urm.; *cf.* Apoc. 19:7; 21:2; 22:12). Conform acestui tablou, Domnul este Mirele divin care-Și caută cu dragoste Mireasa și care încheie un legămînt cu ea.

Nu putem spune cu exactitate dacă această alegorie a lui Cristos și a Bisaericii derivă sau nu din învățăturile lui Isus. Unii neagă interpretarea alegorică a pasajului din Matei 25:1-12 sub motivul că Mesia nu este prezentat în VT și în literatura rabinilor ca un Mire (vezi J. Jeremias, *TDNT* 4, p. 1099-1106, și *The Parables of Jesus E.T.* 1954, p. 46). Dar, pe de altă parte, avem mărturia lui Marcu 2:19-20 (*cf.* Mat. 9:15; Luca 5:34-35), care ne arată că termenul Mire a fost folosit de Domnul nostru ca un titlu mesianic și corespunde felului în care El a folosit persoana a treia atunci cînd a vorbit despre Sine ca despre „Fiul omului" (vezi, V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 1952, *ad loc.*). Acest lucru este confirmat mai departe

dacă este acceptată o altă variantă a versetului Mat. 25:1, „au ieșit în întîmpinarea mirelui și a miresei", această variantă este atestată de dovezi foarte vechi și importante (vezi A.H. McNeile, *The Gospel According to St. Matthew*, 1915, *ad loc.*; F.C. Burkitt, *JTS* 30, 1929, p. 267-270; T.W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, p. 243 ș.urm., care face o sugestie interesantă și plauzibilă pentru a explica identitatea miresei). Vezi, de asemenea, Ioan 3:29b pentru Ioan Botezătorul, ca „prietenul Mirelui", adică un cavaler de onoare (în ebr. *šôšᵉbîn*), care a îndeplinit rolul acesta (*cf.* 1 Mac. 9:39). El a fost agentul mirelui care a aranjat căsătoria și a jucat un rol important în desfășurarea festivităților căsătoriei, așa cum fac și însoțitorii mirelui la care se referă Marcu 2:19, (AV).

BIBLIOGRAFIE. Pentru un studiu complet al „demnității de Mireasă a Bisericii", vezi C. Chavasse, *The Bride of Christ*, 1939. Vezi, de asemenea, A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple*, 1965; J.P. Sampley, *And the Two Shall Become One Flesh*, 1971.

R.P.M.

MIREASMĂ. Cu o singură excepție (Ioel 2:20) cuvîntul este folosit în VA pentru a descrie un miros parfumat sau plăcut. Cuvîntul este caracteristic unei jertfe și în acest context este folosit specific pentru a descrie efectul pe care-l are viața unui credincios asupra semenilor lui (2 Cor. 2:15-16; VSR, „aroma", „parfum"). În Efes. 5:2 este folosit în legătură cu jertfa lui Cristos (VSR, „jertfă de miros plăcut").

În alte două locuri în care apare, și unde se referă la pierderea gustului (Mat. 5:13; Luca 14:34), cuvîntul face aluzie la insipiditate sau la nesăbuință.

Ceea ce este însă comun tuturor cazurilor este asocierea implicită a costului, a caracterului distinctiv sau a tăriei cu acest cuvînt. Cînd nu există nici o „mireasmă", înseamnă că îi lipsește ceva poporului lui Dumnezeu sau felului în care acesta se închină lui Dumnezeu.

C.H.D.

MIRIAM. (pentru proveniență, vezi *MARIA).

1. Fiica lui Amram și a lui Iochebed, și sora lui Aaron și Moise (Num. 26:59). Există un consens general că ea este cea care l-a urmărit pe copilașul Moise care plutea în bărcuța de papură și a recomandat-o pe mama ei casă-i fie doică. Cuvîntul „prorociță" a fost folosit ca să o descrie în calitatea ce o avea de a conduce cîntecele femeilor, dansurile și imnul de laudă atunci cînd au sărbătorit trecerea Mării Roșii (Exod. 15:20 ș.urm.).

Miriam și Moise s-au răzvrătit împotriva lui Moise, se presupune din cauză că acesta s-a căsătorit cu femeia etiopeancă, dar realitatea a fost că ei erau invidioși pe funcția care o deținea el. Judecata divină a venit peste Miriam și ea a devenit leproasă. Moise a mijlocit pentru ea și ea a fost curățită, dar a fost scoasă afară din tabără timp de șapte zile (Num. 12). A murit la Cadeș și a fost îngropată acolo (Num. 20:1). Biblia nu amintește nimic cu privire la viața ei de căsnicie, dar tradiția rabinică spune că a fost soția lui Caleb și mama lui Hur.

2. În genealogia pe care o găsim în Cronici, există o Miriam care este prezentată ca fiind fiica unui copil de al lui Ezra, din seminția lui Iuda (1 Cron. 4:17).

M.B.

MISIA. Este țara unui popor din Asia Mică din perioada preelenistice, fără a fi însă o unitate politică în perioada istoriei clasice și, de aceea, nu a putut fi identificată cu precizie. A fost așezată într-un ținut deluros și împădurit, pe ambele părți ale drumului principal din N care ducea de la Pergam la Cyzicus, un oraș așezat pe coasta Mării Marmona, o regiune care se întinde de la granița Frigiei în V pînă la Capul Troa. Troa însuși, împreună cu Asos și cu alte cîteva state de pe coastă, și chiar Pergamul, pot fi considerate ca făcînd parte din Misia. A fost regiunea de N a provinciei romane a Asiei. Pavel a ajuns în părțile de E ale Misiei, trecînd prin Frigia spre Bitinia (Fapt. 16:7), cînd a fost abătut din drum și forțat să treacă prin Misia (v. 8) spre Troa, urmînd probabil o rută prin partea de S a regiunii.

E.A.J.

MISREFOT-MAIM (În ebr. *miśrᵉpôṯ-mayim*). Limita pînă unde i-a urmărit Israel pe dușmanii lui cînd i-a pus pe fugă la apele de la Merom (Ios. 11:8); granița de S a Sidonului (Ios. 13:6). Dacă a fost ținutul stîncos numit Rosh Haniqra, Khirbet el-Mushereifen (în extremitatea nordică), locul și-a păstrat numele. Intervalul din ultima parte a epocii bronzului și începutul epocii fierului cînd ... nu este relevant. Oricum, au existat așezări israelite în partea de N. Este posibil ca rîul Litani să constituie acea limită (*LOB*, p. 216).

J.P.U.L.

MIȘAEL. (În ebr. *mîšā'ēl*, „cel care este ceea ce este Dumnezeu"?). 1. Un fiu al lui Uziel, un levit (Exod. 6:22) care împreună cu fratele lui Elțafan, au cărat trupurile lui Nadab și Abihu afară din tabără, după ce aceștia au fost omorîți pentru că pîngăriseră altarul (Lev. 10:1-5). 2. Un coleg al lui Daniel (Dan. 1:6, 11, etc.; 1 Mac. 2:59) a cărui nume a fost schimbat în Meșac de către babilonieni (Dan. 1:7).

D.W.B.

MITILENE. O republică antică a grecilor din Eolia și statul principal de pe Insula Lesbos. Plasarea sa la încrucișarea drumurilor dintre Asia și Europa a pus deseori destinul ei politic într-o situație riscantă, pînă cînd sub pax romana a ajuns să fie considerată un supus de onoare, mult favorizată de către romani prin faptul că era folosită ca o stațiune de vacanță. Un port capricios care era așezat față în față cu regiunea continentală a Asiei Mici, despărțit de aceasta prin strîmtori, a făcut ca vasul lui Pavel care se îndrepta în S spre Palestina să se oprească peste noapte (Fapt. 20:14).

BIBLIOGRAFIE. R. Herbst, *RE*, 16.2. 1411.

E.A.J.

MITRĂ (VA; În ebr. *misnepeṯ*). Unul din obiectele de îmbrăcăminte sacră a marelui preot. După felul în care este folosit verbul ebr. în Is. 22:18, se crede că era un fel de turban (VSR) înfășurat în jurul capului. Este descrisă în Exod. 28:4; 36-39. Pe ea se purta „placa de aur curat a cununei împărătești", iar această placă era gravată cu cuvintele „Sfînt Domnului" (Exod.

39:28, 30 ş.urm.). Aaron a purtat-o la ungerea lui (Lev. 8:9) şi în Ziua ispăşirii (Lev. 16:14). Scoaterea mitrei era un semn de tînguire (Ezec. 24:17) şi de necurăţie (Lev. 13:45; cf. 10:6) şi a fost în mod specific interzisă marelui preot (Lev. 21:10-12); *cf.* „bonetele" (VA) sau „scufiile" (Exod. 28:40; 29:9) *(migba'ôt)* preoţilor inferiori - astfel încît Ezechiel (21:26) proroceşte despre scoaterea mitrei datorită nelegiuirii lui Israel, iar Zaharia (3:5) îl vede pe Iosua înveşmîntat cu ea *(sānîp)* ca un semn al curăţeniei lui spirituale şi al acceptării lui de către Dumnezeu. Reînnoirea în cele din urmă a lui Israel este prezentată simbolic prin faptul că Israel este numit „o mitră împărătească" (diademă) în mîna lui Dumnezeu (Is. 62:3). P.A.B.

MITREDAT („dat de Mitra", zeul luminii la perşi. *Cf.* gr.-lat. „Mithridates"). **1.** Vistiernicul lui Cir, regele Persiei, care în 536 î.d.Cr. i-a dat înapoi lui Şeşbaţar vasele sfinte confiscate de Nebucadneţar din Ierusalim (Ezra 1:8). **2.** Un oficial persan în Samaria, unul dintre cei care au scris în aramaică lui Artaxerxe protestînd împotriva rezidirii zidurilor Ierusalimului (Ezra 4:7). B.F.H.

MIŢEAR. Un deal menţionat în Ps. 42:6, în asociere cu Mt. Hermon. Se poate presupune că Hermonul se vedea de pe acest deal, caz în care trebuie să fi fost în regiunea Galileii - observaţi menţionarea rîului Iordan. În ebr. cuvîntul *(mis'ār)* înseamnă „micime". Unii erudiţi corectează puţin textul din Ps. 42:6, făcînd din cuvîntul *mis'ār* un adjectiv, „mic", aluzia fiind la Muntele Sion. În cazul acesta, psalmistul şi-ar exprima preferinţa pentru Sion, nu pentru masivul uriaş al Hermonului. D.F.P.

MIŢPA, MIŢPE. Semnificţia de bază a cuvîntului este „turnul de veghere", sau „loc de unde se priveşte". Se citeşte *mispâ* sau *mispeh* şi apare de obicei articulat. Este ceva obişnuit ca locurile numite în felul acesta, să se afle pe locuri situate în puncte mai înalte. Pot fi distinse următoarele locuri:

1. Locul unde Iacov şi Laban au făcut un legămînt şi au ridicat o movilă de pietre în semn de mărturie (Galed, *gal'ēd* în ebr., sau *y^egar sah^adûtā* în aram.). Dumnezeu a fost Cel ce avegheat asupra lor (Gen. 31:44-49).

2. Ori acelaşi loc ca şi 1 ori un oraş în Galaad, la E de Iordan. Articolul este folosit atît în Gen. 31:49 *(hammispâ)*, cît şi în Jud. 10:17; 11:11, 34. Locul apare în relatarea despre Iefta. Cînd Amon a invadat Galaadul, israeliţii s-au adunat la Miţpa (Jud. 10:17), reşedinţa lui Iefta de unde el a dat ordine pentru atac şi unde s-a întors să-şi ducă la îndeplinire făgăduinţa făcută în pripă (Jud. 11:11, 29, 34). Unii scriitori recomandă ca Miţpa să fie identificat cu Ramot-Galaad (J.D. Davis, *WDB*, p. 401), dar sugestia este respinsă de F.M. Abel şi de du Buit, care consideră că Miţpa este de fapt Jal ud. Este posibil să fie vorba despre Ramat-Miţpe sau înălţimea Miţpe (Ios. 13:26).

3. Un loc în Moab unde David şi-a adus părinţii pentru a-i proteja (1 Sam. 22:3), probabil oraşul din zilele noastre Rujm el-Meshrefeh, WSW din Madaba. **4.** Un loc la poalele Muntelui Hermon (Ios. 11:3), numit „ţara Miţpe" sau „valea Miţpe" (v. 8), reşedinţa heviţilor. Cu privire la indentificarea locului opiniile sînt diferite, dar există multe opinii în favoarea aşezării Qal at es-Subeibeh, care este pe un deal la 3 km NE de Banias. **5.** Un oraş în cîmpiile de jos ale lui Iuda, menţionat alături de Iocteel, Lachis şi Eglon (Ios. 15:38-39). Este posibil ca acest Miţpe să fi fost aşezat pe locul actualei aşezări Khirbet Safiyeh, la 4 km NE de Beit Jibrin, şi Sufiyeh, la 10 km N de acesta.

6. Un oraş din Beniamin (Ios. 18:26), în apropierea Gabaonului şi a Ramei (1 Împ. 15:22). În zilele judecătorilor, cînd beniamiţii din Ghibea au răpit pe ţiitoarea levitului, bărbaţii lui Israel s-au adunat aici (Jud. 20:1, 3; 21:1, 5, 8). Aici Samuel l-a adunat pe Israel pentru rugăciune, după ce chivotul a fost aşezat din nou la Chiriat-Iearim (1 Sam. 7:5-6). Filistenii i-au atacat, dar au fost puşi pe fugă (v. 7, 11), iar Samuel a ridicat o piatră de aducere aminte în apropiere, la Eben-Ezer (v. 12). Tot aici a fost prezentat şi Saul ca rege înaintea poporului (1 Sam. 10:17). Miţpa a fost locul vizitat de Samuel în fiecare an ca să judece pe Israel (1 Sam. 7:16).

Împăratul Asa a întărit Miţpa şi a pregătit-o pentru lupta împotriva lui Baeşa, împăratul Israelului, folosindu-se de materialele pe care oamenii lui le-au luat din cetăţuia lui Baeşa de la Rama, după ce Asa a cerut regelui sirian Ben-Hadad să-l atace pe Israel (1 Împ. 15:22; 2 Cron. 16:6). După nimicirea Ierusalimului de către Nebucadneţar, în 587 î.d.Cr., Ghedalia a fost numit guvernator al rămăşiţei poporului, reşedinţa lui fiind stabilită la Miţpa (2 Împ. 25:23, 25). Prorocul Ieremia, eliberat de Nebuzaradan, căpetenia străjerilor, i s-a alăturat lui Ghedalia la Miţpa (Ier. 40:6) şi refugiaţii iudei s-au întors nu după mult timp (Ier. 40:8, 10, 12-13, 15). La scurt timp, după aceea Ismael, care era de neam împărătesc, l-a omorît pe Ghedalia şi întreaga garnizoană care se afla cu el, la instigaţiile lui Baalis, împăratul amoniţilor. După două zile, el a mai omorît un grup de pelerini şi le-a aruncat trupurile într-o groapă mare pe care a săpat-o Asa. El i-a luat pe ceilalţi ca prinşi de război şi a intenţionat să-i ducă în Amon, dar a fost împiedicat de Iohanan (Ier. 41:3, 6, 10, 14, 16).

În perioada de după exil, apare de două ori un oarecare Miţpa (Neem.3:15, 19). Este posibil ca unul dintre aceste versete, dacă nu ambele, să se refere la Miţpa din Beniamin, cu toate că s-ar putea să se refere la alte locuri.

Miţpa a fost scena unei adunări importante, în zilele cînd Iuda Macabeul i-a chemat pe bărbaţii lui Iuda la un sfat şi la rugăciune (1 Mac. 3:46), „pentru că înainte Israel a avut un locaş de închinăciune la Miţpa".

Două aşezări din zilele noastre ni se oferă ca vatră a Miţpei - Nebi Samwil la 7 km NV de Ierusalim, 895 m deasupra nivelului mării şi 150 m mai sus decît ţinuturile dimprejur, şi Tell en- Nasbeh care este aşezat pe vîrful unui deal izolat, la aproximativ 13 km N de Ierusalim. Dovezile sînt mai puternice în favoarea aşezării Tell en-Nasbeh decît în favoarea aşezării Nebi Samwil, deoarece putem să ne imaginăm uşor felul în care consoanele *mzph* ar putea deveni fonetic *nzbh*, iar mărturiile arheologice sprijină această identificare.

Dacă judecăm după mormintele care s-au găsit în zona respectivă, aşezarea este foarte veche şi a fost populată încă de la începutul Epocii bronzului. Se

pare că a fost părăsită la mijlocul și la sfîrșitul Epocii bronzului, dar a fost repopulată la începutul Epocii fierului și a continuat așa în perioada 1100- 400 î.d.Cr., astfel încît așezarea aparține perioadei în care zona a fost populată de israeliți. Pe vremea împăraților și în perioada persană, orașul s-a bucurat de prosperitate, așa cum ne sugerează mormintele destul de bogate. Găsim semne de prosperitate de asemenea în rămășițele arhitecturale, poarta masivă, multe puțuri și silozuri, niște fabrici de coloranți, numeroase rotițe de fusuri, greutăți folosite la războiul de țesut, prese de vin și de ulei, ceramică, mărgele și pietre semi-prețioase, ace, brățări și bijuterii metalice. În cea de-a doua perioadă a Epocii fierului, orașul s-a extins dincolo de zidurile inițiale, dar în sec. al 5-lea î.d.Cr. a început să sufere un declin. Fragmente de ceramică în gr. care s-au găsit în sectorul mai nou al orașului ne sugerează posibilitatea ca Mițpa să fi întreținut legături comerciale cu țările din zona Mării Egee. Numeroase epigrafe descoperite, scarabee, mînere de ulcioare imprimate cu literele *MSH* și *MSP* (adică, Mispah), o inscripție cuneiformă conținînd cuvintele *šar kiššati*, „regele universului", datînd din perioada 800-650 î.d.Cr., și o frumoasă pecete purtînd inscripția *ly'znyhw 'bd hmlk*, „aparținînd lui Iaazania, sclavul regelui", toate acestea atestă importanța orașului.

BIBLIOGRAFIE. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, p. 388-390; LOB, *passim;* D. Diringer, „Mizpah", în *AOTS*, p. 329-342; C.C. McCowan, *Excavations at Tell En-Nasbeh*, 2 vol., 1947. J.A.T.

MIȚRAIM. 1. Cel de-al doilea fiu al lui Ham și strămoșul lui Ludimi, Anamimi, Lehabimi, Naftuhimi, Casluhimi și Caftorimi (Gen. 10:6, 13; 1 Cron. 1:8, 11). Vezi, *NAȚIUNI, TABEL, și articole pentru fiecare din cei de mai sus).

2. *misrayim* este de asemenea termenul ebr. (de altfel comun tuturor limbilor semitice) pentru Egipt. Pentru detalii cu privire la acest nume, vezi *EGIPT (Nume).

3. În 1 Împ. 10:28-29, este posibil să afirmăm că primul *misrayim* nu se referă la Egipt ci la o țară Musur în SE Asiei Mici și, deci, să traducem (modificînd versiunea VSR) în felul următor: „Solomon își aducea caii din Musur și din Que (Cilicia), dar lucrul acesta ar cere ca și *misrayim* din 2 Cron. 9:29 să fie tradus tot cu Musur, nu cu Egipt. Probabil că este mai indicat să traducem misrayim cu Egipt, atît în aceste pasaje cît și în toate celelalte locuri din VT unde apare cuvîntul. Vezi de asemenea P. Garelli, *Musur*, în *DBS*, 5, fascicolul 29, 1957, col. 1468-1474; H. Tadmor, „Que and Musri", *IEJ* 11, 1961, p. 143-150. K.A.K.

MÎNĂ. În comparație cu cuvîntul gr. *cheir* (care este tradus numai cu cuvîntul „mînă", cu cîteva cuvinte compuse cum ar fi *cheiropoiētos*, „făcut cu mîinile"), principalele două cuvinte din ebr., traduse în RSV cu „mînă" au înțelesuri foarte diferite. *yād* este tradus în multe feluri în RSV, și la fel *kap̄*, toate fiind înrudite cu înțelesul de bază, „scobit" sau „palmă", dintr- o rădăcină care avea sensul de „curbat" sau „îndoit". *kap̄* este de asemenea numele uneia dintre literele alfabetului ebr., probabil descriind forma ei, care este ca un C întors.

Împreună cu alte părți ale corpului în gîndirea evreiască, mîna este descrisă ca și cum ar avea niște funcții aproape autonome (1 Sam. 24:11). Dar folosirea alternativă a expresiilor „puterea mea" și „puterea mîinii mele" din Deut. 8:17, precum și a altor exemple de paralelism, indică faptul că aceasta este departe de a fi o autonomie absolută, prima referire fiind făcută la acțiunea individului ca întreg, cu toate că, în același timp, atenția este acordată în mod deosebit asupra părții funcționale relevante (comp. Mat. 5:30).

Ca și *brațul, mîna (în special mîna dreaptă) este folosită ca un simbol al tăriei și al puterii. În cazul mîinii, însă, sensul figurativ a mers un pas mai departe decît în cazul „brațului". Vezi, de ex., Ios. 8:20, unde *yād* este tradus cu „putere". Există mai multe expresii foarte comune în care mîna este folosită ca un simbol al puterii, de ex., în sau din „mîna vrăjmașilor" (Ps. 31:15; Marc. 14:41). Dimpotrivă, lăsarea mîinilor în los simbolizează slăbiciune și lipsă de hotărîre, și a le întări înseamnă a remedia această slăbiciune (Is. 35:3; Jud. 9:24). Persoanele stîngace sînt menționate în mod special (Jud. 3:15).

Ridicarea mîinilor simbolizează violența (1 Împ. 11:26) cît și implorarea (Exod.9:33; 17:11; Ps. 28:2), gestul indicînd atitudinea sau acțiunea. Cuvîntul *kap̄*, indicînd deschiderea mîinii, este folosit mai frecvent în ultimul sens.

Strîngerea mîinii cuiva (Iov 17:3) ratifica un acord, lucru care mai era simbolizat și de așezarea mîinii unuia pe coapsa celuilalt (Gen. 24:9) sau prin ridicarea mîinii, așa cum se face astăzi în sălile de tribunal (Gen. 14:22 (*REV*, „am jurat", lit. „am ridicat mîna"); Exod. 17:16).

Atingerea mîinii unei persoane însemna transmiterea autorității, a puterii sau a binecuvîntării, mîna dreaptă fiind mai semnificativă în privința aceasta decît cea stîngă, dar deseori au fost folosite ambele mîini (Gen. 48:13-14; Deut. 34:9). Observați în special punerea mîinilor celor care se închinau pe capul animalului adus ca jertfă, unde transmiterea autorității probabil că a însemnat identificarea cu jertfa (Lev. 1:4); și transmiterea Duhului Sfînt în NT, sau săvîrșirea minunilor prin punerea mîinilor (Marcu 6:5; Fapt. 8:17-19; 19:11). Aceasta nu este decît un alt indiciu că în gîndirea evreiască, și într-o anumită măsură și în cea a NT, a existat o legătură strînsă între ceea ce o bună parte din gîndirea greacă și cea modernă ar privi ca două entități separate, „trup" și „suflet".

„Monumentul lui Absalom" (2 Sam. 18:18) este literalmente „mîna lui Absalom".

BIBLIOGRAFIE. A.R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man*, 1951.
B.O.B.

MÎNCARE. În acest termen general sînt incluse toate produsele vegetale și animale folosite de om pentru a-și păstra viața fizică a trupului său.

I. În Vechiul Testament

a. Perioadele cele mai vechi

De la început (Gen. 1:29-30; 2:16) toate plantele care făceau semințe (în special cerealele și legumele, probabil) precum și pomii care făceau fructe i-au slujit omului ca hrană, iar zarzavaturile și legumele ca

hrană pentru animale. Căderea în păcat a omului a atras după sine truda pentru culegerea și producerea hranei (Gen. 3:18, 23; 4:2-3). Mîncarea din corabia lui Noe a fost, evident, specifică hranei care exista la vremea aceea, dar nu ni se dă nici un detaliu (Gen. 6:21). După potop, Dumnezeu a promis că semănatul și seceratul nu vor înceta atît timp cît va dura pămîntul și că toate făpturile vii (pe lîngă vegetație) pot fi folosite ca hrană, dar nu și sîngele lor (Gen. 8:22-9:4). După potop, în vremea cînd Noe și urmașii lui au repopulat pămîntul, creșterea viței de vie (și în consecință, beția) a apărut prima dată (Gen. 9:20-21).

b. Epoca patriarhală
În Egipt, Palestina și Mesopotamia, în prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr., cerealele și diferite feluri de pîine au constituit produsul principal de alimentație, împreună cu laptele, untul, brînzeturile, apa, vinul și berea. Fără îndoială că triburile seminomade ale patriarhilor au trăit în primul rînd cu produse lactate de la turmele și cirezile lor, dar au avut și pîine (vezi proviziile date lui Hagar, Gen. 21:14), iar uneori au cultivat cereale în fiecare sezon, așa cum a făcut Isaac (Gen. 26:12) și poate și Iacov (*cf.* Gen. 37:7), întrucît el a trebuit să cumpere grîne din Egipt în timpul foametei (Gen. 42:2, 25 ș.urm.; 43:2; 44:1-2). Ciorba de linte (o ciorbă roșie) era probabil o mîncare obișnuită în zilele cînd Esau și-a vîndut dreptul său de întîi născut pentru o masă pregătită din această linte (Gen. 24:29-34), dar cu siguranță că mai tîrziu a fost (*de ex.*, 2 Sam. 17:28). Musafirii de onoare erau serviți cu unvițel îngrășat, alături de care mai erau servite brînzeturi și lapte. (Gen. 18:6-8). Putem compara acțiunea lui Avraam cu referirile din textele canaanite de N, din Ugarit, care menționează tăierea unui „miel din turmă și pregătirea lui" sau „cel mai gras... animal pus la îngrășare" (*ANET*, p. 146, 149, 151). Deși carnea nu era parte a hranei de fiecare zi, mîncarea preparată din carne de vînat era destul de comună în Palestina și Siria antică. Lui Isaac i-a plăcut carnea gustoasă de vînat (Gen. 27:3-4), așa cum i-a plăcut și egipteanului Sinuhe în Palestina, puțin mai înainte (*ANET*, p. 20). Cadourile prezentate demnitarilor puteau include nuci și miere precum și delicatese (Gen. 43:11). Tăblițele din sec. al 18-lea î.d.Cr. care au fost găsite în palatul de la Mari ne arată că mari cantități de miere au fost folosite la ospețele date în cinstea unor vizitatori de rang împărătesc; în aceeași perioadă Împăratul Ishme-Dagan al Asiriei i-a trimis fratelui său care domnea la Mari fructe de fistic. De asemenea, în Egipt mierea a fost în primul rînd un prerogativ al casei împărătești și al înaltei societăți, dar uneori a fost folosită și de inferiorii acestora. În final, masa comună a fost un simbol recunoscut al amiciției dintre două părți care au făcut o înțelegere, de ex., Isaac și Filistenii din Gen. 26:30, și Iacov și Laban în Gen. 31:54. Nu ni se dă nici un detaliu în ce privește masa cu care Iosif i-a servit pe frații lui în Egipt (Gen. 43:31-34).

c. Israel în Egipt
În Egipt, în ciuda vieții grele, israeliții captivi au avut o varietate de mîncăruri de care și-au adus aminte cu nostalgie în timpul călătoriei lor prin pustie: pește din abundență, castraveți, pepeni, praz, ceapă, usturoi (Num. 11:5). Această listă corespunde destul de bine alimentelor pe care le cunoaștem din Egiptul antic, și mai ales din partea de E a Deltei (regiunea Gosen), în sec. al 13-lea. Astfel, lăudînd regiunea Ra'amses, un scrib apreciază bogăția ei în ce privește alimentele: soiuri de ceapă și praz, șapte soiuri de pește în apele ei și diferite fructe și legume (*ANET*, p. 471; și mai clar, R.A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 74).

d. Mîncarea în Israel
(i) *Hrana vegetală.* Cerealele, vinul și uleiul de măsline au fost cele trei mărfuri principale (Deut. 7:13; Neem. 5:11; Osea 2:8). Cerealele erau în principal orz, grîu și uneori alac (secară albă), un soi inferior de grîu; vezi Exod. 9:32 (Egipt); Deut. 8:8; și Is. 28:25 (observați ordinea cerealelor). Pentru prepararea și coacerea pîinii, vezi *PÎINE; această hrană de bază a constituit cel mai potrivit simbol pentru Cristos Însuși, *Pîinea vieții* (*cf.* Ioan 6:33, 35).

*Vița de vie a fost al doilea furnizor mai important; nu numai pentru că dădea struguri proaspeți ca fructe (Num. 6:3; Deut. 23:24), ci și pentru strugurii uscați, sub formă de stafide (1 Sam. 25:18; 30:12); sau pentru mustul de struguri dulce, *'asîs* (Is. 49:26; Amos 9:13; Ioel 1:5; 3:18, AV „vin dulce", „vin nou"); sau pentru mustul fermentat de jumătate sau vinul cel nou (Jud. 9:13; Osea 4:11; Prov. 3:10; etc.); precum și pentru vinul complet fermentat (*yayin*). Aceste sucuri roșii de struguri au fost deseori denumite „sîngele strugurilor" (Gen. 49:11; Deut. 32:14). *Vinul, în diferitele lui forme, era băutura obișnuită în Palestina antică. Diferite vinuri din Egiptul antic, din Palestina (*cf.* acela de la Helbon, menționat Ezec. 27:18 și în textele asir.) și din Asia Mică au fost celebrate în antichitate. Oțetul (vinul care a devenit acid), diluat cu apă, era util pentru reîmprospătarea lucrătorilor de la cîmp (Rut 2:14).

Pe lîngă faptul că este un cuvînt general pentru băuturile fermentate, *šēkār*, „băutură tare", pare să fi fost folosit specific pentru băuturile pregătite din cereale (adică, berea; Herodot, 2. 77) sau din curmale (*ibid.*, 1. 193) sau chiar din miere. Berea era o băutura care era mai populară în Mesopotamia, iar în Palestina vinul; ambele erau folosite în mod obișnuit în Egipt, unde vinul de curmale este menționat împreună cu alte băuturi. Pentru vinul condimentat, vezi (iv) *Condimentarea*, mai jos.

Al treilea produs de bază, uleiul de măsline, a fost folosit atît ca mîncare cît și ca grăsime pentru gătit. Împreună cu făina, *uleiul intra în componența pîinilor și a turtelor, acestea puteau fi coapte în ulei (Exod. 29:2); el era folosit pe scară largă, *cf.* văduva din Sarepta (1 Împ. 17:12).

Pentru legume, vezi secțiunea b și c de mai sus, *Epoca patriarhală* (linte) și *Israel în Egipt* (Num. 11:5); era folosită și fasolea, *pôl* (2 Sam. 17:28; Ezec. 4:9). Cuvîntul apare și în Egipt, în sec. al 13-lea î.d.Cr. Pe lîngă strugurii și măslinele deja menționate, fructele au includeau *smochine, uneori presate în turte (*cf.* Is. 38:21 pentru a fi folosite ca medicament; ele mai erau folosite cu scop medicinal și în Ugarit, pentru cai) și de asemenea smochinele de sicomor, ca și în Egipt, care trebuiau să fie crestate pentru a fi aduse la mărimea la care putea fi mîncate (lucrul cu care se ocupa Amos; Amos 7:14). Rodiile erau mîncate și sucul lor băut (Cînt. 8:2). Existau diferite nuci, printre care și migdalele (Ier. 1:11) și nucile de fistic (vezi la Epoca patriarhală, mai sus). În Prov. 25:11; Cînt. 2:3, 5; 7:8; 8:5; Ioel 1:12, termenul *tappûah* înseamnă

probabil „măr", cu toate că această interpretare este deseori pusă la îndoială. În afara Egiptului și a Palestinei, Textele babiloniene indică faptul că mărul era cunoscut de multă vreme în Mesopotamia *(hašhûru)*, ca și în partea de SE a Asiei Mici (Purushanda, lîngă orașul modern Topada). (Vezi de asemenea, *COPACI, POMI.)

(ii) *Produse de proveniență animală.* Acestea includ mierea, grăsimile și carnea. Mierea albinelor sălbatice care putea fi găsită între stînci, în copaci, etc., era utilizată pe scară foarte largă (Deut. 32:13; Jud. 14:8; 1Sam. 14:25; 2 Sam. 17:29). Scriitorii VT nu ne spun dacă evreii au practicat sau nu apicultura (asemenea egiptenilor). *Mierea a fost o delicatesă foarte prețuită (Ps. 19:10; Prov. 24:13). Palestina a fost într-adevăr o țară unde curgea „laptele și mierea" (Exod. 3:8) - în sec. al 15-lea î.d.Cr., *faraonul egiptean* Tuthmosis al III-lea a adus cu sine cînd s-a întors din lupta cu Siria și Palestina sute de vase cu miere, luate ca și tribut (campaniile a 7-a și a 14-a). Vezi descrierea bogăției în cereale, vin, ulei, miere, fructe și cirezi de vite a Palestinei, descriere pe care o face Sinuhe (*ANET*, p. 19-20).

Laptele a fost un alt produs alimentar important, împreună cu derivatele lui, untul și brînza. Pentru lapte, cf. Prov. 27:27; Is. 7:22; Ezec. 25:4; pentru unt, Prov. 30:33; iar pentru brînză, vezi Iov 10:10; 1 Sam. 17:18; 2 Sam. 17:29 (ca dar). Laptele era oferit deseori vizitatorului neașteptat sau musafirilor, așa cum a fost cazul cu Sisera în Jud. 4:19; 5:25, și așa cum s-a întîmplat cu secole mai devreme fugarului egiptean Sinuhe (*ANET*, p. 19).

Carnea era consumată numai ocazional, cu excepția, poate, a celor bogați care puteau să o aibă la masă în mod regulat. Așa cum a obișnuit Avraam, musafirilor li se punea înainte carne de vițel, de ied sau de miel (*cf.* Jud. 6:19 ș.urm.; 2 Sam. 12:4), iar aceste animale puteau fi date ca daruri atît vii, cît și pregătite (1 Sam. 16:20; 25:18). Vițelul cel îngrășat în grajd era deseori ținut pentru ospețele domnești (Prov. 15:17), ca în Egipt (tabloul din lucrarea lui N.M. Davies, *Egyptian Paintings*, 1955, placa 4) sau în Mesopotamia - după spusele curteanului care era responsabil cu aranjamentele pentru vizita unui împărat și care a raportat despre un vițel îngrășat, acesta era atît de greu încît: „atunci cînd stă în picioare, sîngele îi fuge în picioare și nu mai poate sta..." Copiii apostați ai lui Eli preferau carnea prăjită, nu pe cea fiartă (1 Sam. 2:13-15) iar carnea fiartă într-un cazan cu apă a fost subiectul unui text al lui Ezechiel (24:3-5). Dar un ied nu putea fi fiert în laptele mamei lui (Exod. 23:19), probabil pentru că acest fapt părea să fi fost asociat cu practica canaanită legată de jertfe, și de aceea, implicațiile puteau fi similare cu cazul cînd se aduceau jertfe idolilor în vremea NT. Lev. 11:1-23, 29 ș.urm. (*cf.* 41 ș.urm.) și Deut. 14:3-21 conțin legea cu privire la animalele care puteau fi mîncate și la cele care nu puteau fi mîncate. Pe lîngă boi, oi și capre, mai puteau fi mîncate șapte soiuri de vînat (Deut. 14:5) și toate celelalte animale cu copita despicată care rumegau hrana. Animalele care nu îndeplineau ambele condiții au fost interzise ca hrană și au fost trecute pe lista animalelor „necurate", împreună cu mai bine de douăzeci de soiuri de păsări. În ce privește peștele, etc., numai peștii care aveau și aripioare și solzi puteau fi mîncați. Insectele care puteau fi mîncate erau foarte puține (din familia lăcustelor). Unele din creaturile interzise erau pur și simplu nepotrivite pentru a fi consumate de om; altele (*de ex.*, porcul) nu prezentau siguranță în verile călduroase; altele au fost prea strîns legate de idolatria popoarelor din jur. Pentru pești, vezi secțiunea c, mai sus, referitoare la *Israel în Egipt*, și * PEȘTE, PESCUIT.

(iii) *Proviziile de alimente de la palatul lui Solomon*. În 1 Împ. 4:7, 22-23, 27-28, se spune că guvernatorii celor 12 provincii administrative ale lui Israel, trebuiau să furnizeze fiecare cîte o lună pe an provizii alimentare pentru curtea lui Solomon: proviziile pentru o zi fiind 30 *cori* de făină, (1 *cor* = 0.181m3 n.ed.) 60 *cori* de altă făină, 30 de vite și 100 de oi, vînat, păsări și nutreț pentru grajdurile împărătești. În mod similar, Solomon i-a plătit lui Hiram I, împăratul Tirului, pentru cedrul și pentru tăietorii de lemne, 20.000 de *cori* de grîu pe an, și o cantitate corespunzătoare de ulei. Această deservire de la palat a fost caracteristică curților orientale din antichitate, așa cum este arătat în arhivele de la curțile egiptene și mesopotamiene. Curțile lui Nebucadnețar II, împăratul Babilonului și ale lui Cirus, împăratul Persiei, par să fi fost aprovizionate lunar de funcționari ai districtelor, similar sistemului aplicat la curtea lui Solomon; vezi R.P. Dougherty, *AASOR* 5, 1925, p. 23-31, 40-46. Se presupune că proviziile pe care le primea Solomon la curte lunar erau percepute ori din impozitele locale, în natură (cereale pentru făină, animale vii), ori în plus, pe lîngă acestea, erau plătite de cele 12 districte.

Nu numai sistemul, ci și cantitatea și modul de distribuire a proviziilor de la curtea lui Solomon se aseamănă cu consumul la alte curți împărătești. Personalul de curte din Orientul antic poate fi împărțit, pentru conveniență, în trei grupe: în primul rînd, împăratul, familia lui și toți miniștri; în al doilea rînd, curtenii principali și funcționarii oficiali atașați departamentelor ministeriale; iar în al treilea rînd, numărul (probabil)și mai mare de angajați de toate meseriile și profesiunile care pot fi concepute. Palatul din Orientul Apropiat antic nu era numai reședința împăratului ci și sediul întregului guvern central al statului. Avem la dispoziție niște statistici parțiale pentru comparație, din Egipt și Mesopotamia. În sec. al 18-lea î.d.Cr., arhivele împărătești de la Mari și Chagar Bazar din NV Mesopotamiei consemnează proviziile alimentare zilnice necesare împăratului și miniștrilor (adică prima grupă de mai sus); cantitățile se referă la sute de litre *(qa)* de cereale, pîine, paste făinoase, miere și siropuri în fiecare zi; la Chagar Bazar media era de 945 de litre pe zi, pentru „ospățul împărătesc" (J. Bottero, *Archives Royales de Mari*, 7, 1957, p. 270-273). Este vrednic de a compara numai marile cantități de orz doar care erau consumate în palatul de la Mari (vezi Birot, *ibid.*, 9, 1960, p. 264-265). Rapoarte similare s-au păstrat și de la curtea egipteană, din timpul Dinastiei a 13-a (aceeași perioadă). Ceea ce se poate compara direct sînt cei 726 litre (10 *har* - saci) de făină folosită zilnic pentru a face pîine pentru curtea egipteană din timpul lui Seti I (cca. 1300 î.d.Cr.) în Egiptul de Jos (Spiegelberg, *Rechnungen, Zeit Setis.* I, 1896). Pregătirile pentru sosirea unui faraon în ultima parte a sec. al 13-lea î.d.Cr. includea furnizarea a 9.200 de pîini (opt sortimente), a 20.000 de pesmeți (două sortimente) și a unor cantități mari de alte alimente (R.A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 198-201). Toate aceste cifre sînt valabile de regulă pentru consumatorii din „grupa întîi"

Unele din principalele plante comestibile din Orientul Apropiat antic.

ROMÂNĂ	LATINĂ	REFERINȚE BIBLICE SELECTATE	EBRAICĂ
CEREALE			
GRÎU (general)		Gen. 42:2. 25; 43:2; 44:1-2; Deut. 7:13; Neem. 5:11	*zêr'oîm*
EMMER	*Triticum dicoccum*		*kussèmeth*
GRÎU	*Triticum durum*	Exod. 9:32; Deut. 8:8	
GRÎU DE PÎINE	*Triticum vulgare*	1 Cor. 15:37	*hittā*
SECARĂ ALBĂ	*Triticum spelta*	Exod. 9:32; Is. 28:25; Ezec. 4:9	
ORZ ORZ CU ȘASE SPICE	*Hordeum vulgare* *Hordeum hexastichon*	Exod. 9:31; Deut. 8:8 (Pîini de orz, Jud. 7:13) 2 Împ. 4:42 Ioan 6:9, 13	*s^{e}îôra*
MALȚ			
MEI	*Andropogon Sorghum (Paniceum milioceum)*	Ezec. 4:9	*dôhan*
ZARZAVATURI			
OREZ	*Oryza sa*[illegible]		*ōrez*
LINTE	*Lens culinaris (Ervum lens)*	Gen. 25:34 2 Sam. 17:28; 23:11	*'ădāšîm*
FASOLE	*Vicia faba* *Phaseolus Maximus* *Phaseolus vulgare*	2 Sam. 17:28 Ezec. 4:9	*pôl*
NĂUT	*Cicer arietanum*		
MĂZĂRICHE	*Vicia nissoliana*		*kursenni*
ROȘCOVA	*Lapidium sativum* *Ceratoria siliqua*	Luca 15:16	
PRAZ USTUROI	*Allium kurrat* *Allium sativum*	Num. 11:5 Num. 11:5	*hāsîr* *shOm*

Unele din principalele plante comestibile din Orientul Apropiat antic.
(continuare)

ROMÂNĂ	LATINĂ	REFERINȚE BIBLICE SELECTATE	EBRAICĂ
ZARZAVATURI (Continuare)			
CEAPA	*Allium cepa*	Num. 11:5	*b^{e}sālīm*
CASTRAVEȚI	*Cucumis melo*	Num. 11:5; Is. 1:8	*qiššu'ā*
FRUCTE			
SMOCHINĂ	*Ficus carica*	Deut. 8:8; Is. 36:16; Ier. 5:17; Osia 2:12; Ioel 1:7, 12; Hab. 3:17; Mat. 7:16; Marcu 11:12-14; Luca 13:6	*teenâ*
CURMALĂ	*Phoenix dactylifera*		*debaš*
MĂR	*Pyrus malus*	Prov. 25:11; Cînt. 2:3, 5; 7:8; 8:5; Ioel 1:12	*tappûah?*
CAISĂ	*Prunus Armeniaca*		*tappûah*
PARĂ	*Pirus communis*		
GUTUIE	*Cydonia vulgaris*		*tappûah?*
MOȘMON	*Mespilus germanica*		
PIERSICĂ	*Prunus Persica*		
RODIE	*Punica granatum*	Deut. 8:8; Cînt. 8:2; Ioel 1:12	*rimmôn*
STRUGURI	*Vitis vinifera*	Num. 6:3; Deut. 23:24 Is. 5:2; Mat. 7:16	*eškōl*
PEPENE	*Citrulus vulgaris*	Num. 11:5	*^{a}battihîm*

(și poate în ultimul exemplu și pentru cei din „grupa a doua"), dar aici nu au intrat și lucrătorii din grupa a 3-a. - de ex., cele 400 de femei de la palatul din Mari. Tăblițe cu rații din Babilon, între cel de-al 10-lea și cel de-al 35-lea an al domniei lui Nebucadnețar II (595-570 î.d.Cr.) ne dau delalii cu privire la cantitatea de cereale și ulei alocată captivilor de neam împărătesc, printre care îl putem include și pe Ioiachin, împăratul lui Iuda și pe fiii lui, precum și pe numeroși artizani din Egipt, Filistia, Fenicia, Ionia, Lidia, Cilicia, Elam, Media și Persia. (Pentru detalii, vezi ANET, p. 308; DOTT, p. 84-86; sursa de bază este E.F. Weidner, *Mélanges R. Dussaud*, 2, 1939, p. 923-935; pentru resurse utile, vezi W.F. Albright, BA 5, 1942, p. 49-55.)

În cazul lui Solomon, dacă un *cor* („o măsură") este considerată a fi 220 de litre (R.B.Y. Scott, BA 22, 1959, p. 31; *cf.* *GREUTĂȚI ȘI MĂSURĂTORI), atunci cei 30 + 60 de *cori* de făină pe care-i folosea zilnic ar însuma 6.600 + 13.200 litre, totalizînd 19.800 de litre pe zi sau 594.000 de litre pe lună. Ținînd cont de cifrele comparative date mai sus, 600 de litre ar fi fost alocate zilnic pentru Solomon, familia lui și miniștrii lui (*cf.* 726 și 945 litre pentru Egipt, respectiv Chagar Bazar, așa cum este arătat mai sus), adică pentru „grupa întîi"; celelalte 6.000 de litre de făină fină erau alocate probabil grupului principal de curteni și funcționari („clasa a doua"), iar cele 13.200 de litre care au mai rămas, numărului mare de angajați ai curții („clasa a 3-a"). Mărturii din Mari indică faptul că 1 *iku* de pămînt (3.600 de metrii pătrați) producea un *ugar* de cereale (1.200 de litre). Dacă recolta israeliților a fost cît de cît constantă și dacă o litră de boabe dădeau aproximativ o litră de făină, atunci este posibil să sugerăm că proviziile lunare de făină de la curtea lui Solomon (594.000 de litre) ar fi echivalentul cerealelor recoltate de pe o suprafață de 495 de *iku* sau de pe aproximativ 424 de acri. Aceasta reprezintă o suprafață de aproximativ 1,7 km^2 - cu siguranță nefiind o povoară pentru nici unul din cele douăsprezece districte. În ce privește cei 20.000 de *cori* de grîu pe an de care avea nevoie Hiram, urmînd același fir al calculului, ar necesita recolta de pe aproximativ 305 *iku* sau 262 de acri în fiecare lună, adică de pe o suprafață de aprox. 1.06 km^2, din nou o cifră rezonabilă..

(iv) *Condimentarea și gătitul.* Gătitul includea coacerea pîinii și a turtelor (cu sau fără aluat dospit), gătitul supelor și al tocănițelor și prăjirea sau fierberea cărnurilor (vezi mai sus). *Sarea era o necesitate de bază pentru o masă (Iov 6:6). Așa cum am menționat deja, împărțirea unei mese cu cineva era semnul unei înțelegeri (Gen. 26:30; 31:54), iar expresiile „legămînt de sare" (Num. 18:19), sau „a mînca sarea cuiva" (Ezra 4:14) aveau același înțeles (adică, indicau o înțelegere sau loialitate). *Ierburile pentru condimentare includeau mărar și chimen (Is. 28:25, 27) și coriandru (Exod. 16:31; Num. 11:7). Utilizarea obișnuită a acestora în antichitate este dovedită de găsirea plantelor și a semințelor acestora în mormintele egiptene începînd cu dinastia a18-a și de menționarea lor în textele babiloniene și cele egiptene (*cf.* L. Keimer, *Die Gartenpflanzen im Alten Ägypten*, 1, 1924, Nos. 24, 29-30, p. 37-38, 40-42 și ref., 147-149).

Pe tăblițele miceniene în gr., găsite în Creta și Grecia, scrise în scrierea „Liniară B" și datate din sec. 15-13 î.d.Cr., apar condimente cum ar fi chimenul *(ku-mi-no)*, coriandrul *(ko-ri-a-da-na/do-no)* și susanul *(sa-sa-ma)*, cît și altele. Aceste nume (și probabil și unele codimente) au fost importate din NE, prin *Siria-Palestina și Cipru și sînt mărturii cu privire la* folosirea încă din antichitate atît a condimentelor cît și a numelor lor, în țările biblice. Detalii ni se dau în cartea lui M. Ventris și J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, 1956, p. 131, 135-136, 221-231; și lucrarea lui Chadwick, The Decipherment of Linear B, 1958, p. 64, 120, conține un tratament sumar. Susanul este atestat în aceeași perioadă în Siria, la Ugarit (Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, p. 495, No. 2496, ca *ššmn*).

Mierea putea fi folosită la copt (*cf.* Exod. 16:31), dar nu adusă ca și dar de mîncare lui Dumnezeu (Lev. 2:11), cu toate că egiptenii o ofereau zeilor lor. Vinurile dulci și condimentate (Cînt. 8:2) și berea sînt cunoscute, de asemenea, din textele egiptene și dincele mesopotamiene, mierea și ierburile fiind folosite în acest scop.

Expresia din VA „albușul oului" (*rîr hallāmût*, Iov 6:6, RVmg. „suc de iarbă grasă"), folosită ca un simbol pentru ceva care este lipsit de gust, a fost probabil seva unor verdețuri. D.J. Wiseman (*The Alalakh Tablets*, 1953, p. 87), în prezentarea listelor de rații din sec. al 18-lea BC din Alalah, observă o legătură posibilă între *hilimitu*, enumerat printre cereale, și termenul sir. *hallâmût* (*cf.* forma ebr. de mai sus); *cf.* A.R. Millard, *Ugarit-Forschungen* 1, 1969, p. 210.

BIBLIOGRAFIE. Pentru informații suplimentare din perioada modernă, *cf.* H. Carey, *The Art of Syrian Cookery*, 1960. Cu privire la mîncarea din antichitateîn general, vezi R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 1955, p. 50-105, iar referitor la zahăr și la miere, *Forbes, op. cit.* 5, 1957, p. 78; 88, 97 ș.urm.; H.A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum*, 1974; *Reallexikon der Assyriologie*, 3, 1957-71, p. 211 ș.urm., 302 ș.urm., 308 ș.urm. K.A.K.

II. În Noul Testament

Întrucît familia tipic evreiască era în general vegetariană, nu este surprinzător faptul că NT se referă aproape exclusiv la astfel de produse alimentare.

a. Alimentele de natură vegetală

(i) *Cerealele.* Alimentul principal al omului în Biblie este pîinea, făcută ori din făină de grîu (Mat. 13:33; Luca 13:21) ori din făină de orz (Ioan 6:9, 13; *cf.* Jud. 7:13; 2 Împ. 4:42). Orzul era de obicei ingredientul pîinii pentru cei săraci (*cf.* Ios., *BJ* 5. 427; iar, pentru valoarea relativă a grîului și a orzului, Apoc. 6:6). NT vorbește despre metoda primitivă de a culege spicele (Lev. 23:14) și de a îndepărta pleava prin frecarea spicelor în mîini (Deut. 23:25; Mat. 12:1; Marcu 12:23; Luca 6:1). Cînd lucrul acesta se făcea în ogorul altuia, fapta era considerată de rabini ca un echivalent al culesului și, de aceea, era interzisă în ziua de Sabat (Mișna, *Sabat* 7.1 2). Alte metode de a lucra cu grîul le găsim în Mat. 3:12 = Luca 3:17; Luca 22:31). În mod special trebuie menționate massot sau turtele făcute din aluat nedospit, care era singurul aluat permis în casele evreiești în timpul praznicului Paștelor (Exod. 12:19; 13:7, etc., 1 Cor. 5:7 ș.urm.).

(ii) *Fructele și uleiul.* Din grădini au provenit strugurii (Mat. 7:16) și din ei „rodul viței" (Mat. 26:27, etc.); și măslinele, cu toate că acestea din urmă (*cf.* Rom. 11:17 ș.urm.; Iac. 3:12) nu sînt niciodată menționate în mod expres ca alimente. Măslinele, însă, au dat uleiul cel mai utilizat la prepararea hranei, iar

măslinele ca fruct au fost conservate prin acrire în apă sărată. Măslinele murate au fost mîncate cu pîine ca și aperitiv. Și în legătură cu aceasta, poate fi amintit sosul asortat din curmale, smochine, stafide și vin și era denumit *h^a^rōset*, care era unul dintre alimentele servite la masa ceremonială de Paște (Marcu 14:20; Ioan 13:26; în Mișna, *Pesahim*, 2. 8; 10. 3).

Fructul smochinului este amintit în Mat. 7:16, în același context în care sînt amintiți și strugurii. Aceste două fructe erau foarte prețuite în Palestina, în timp ce la cealaltă extremă a scării sociale, fructele sau păstăile roșcovului au fost roșcovele pe care ar fi fost bucuros să le mănînce fiul risipitor care se afla în situație jalnică (Luca 15:16), cu toate că, de regulă, ele erau hrana obișnuită a porcilor.

b. Produse de natură animalieră

(i) **Animalele* (vorbind popular). Lumea evreiască din perioada NT a fost o lume în care legile privitoare la regimul alimentar erau impuse cu strictețe, în special în ce privește distincția dintre animalele și păsările curate și cele necurate (Lev. 11:1-23; Deut. 14:4-20; Fapt. 10:9 ș.urm.; tractatul Mișnaic *'Abodah Zarah*). Desființarea pînă la urmă a acestor reglementări este o temă remarcabilă a NT (Marcu 7:18-20; Fapt. 15: 20, 29; Rom. 14; 1 Cor. 8; 10. *IDOLI, CARNE OFERITĂ IDOLILOR). Printre animalele curate care au fost consumate (cu condiția să fi fost tăiate după lege și sîngele să se fi scurs, faptul acesta făcîndu-le să fie *kosher*) putem menționa iedul (Luca 15:29) și vițelul (Luca 15:23) care era îngrășat în mod special, pentru ocazii festive.

(ii) *Peștele*. În mod similar, peștii au fost împărțiți în pești curați și necurați, conform regulilor din Deut. 14:9 ș.urm. (cf. Lev. 11:9-12); iar cititorul evangheliilor este familiarizat cu numele unor orașe din Galileea, de pe țărmul lacului, care au fost centre ale pescuitului. Primii ucenici sînt numiți „pescari" (Marcu 1:16 ș.urm., și textele paralele). Pe lîngă trimiterea din Luca 11:11, există binecunoscuta menționare a peștilor din înmulțirea miraculoasă a pîinilor și a peștilor (Marcu 6:41 ș.urm. și textele paralele, și Marcu 8:7 ș.urm. și textele paralele) precum și din mesele pe care Domnul cel înviat le- a avut împreună cu ucenicii Lui (Luca 24:42-43; Ioan 21:9 ș.urm.). Popularitatea simbolului peștelui între primii creștini (*cf.* studiul definitiv al lui F.J. Dölger, ΙΧΘΥΣ, 1928) și folosirea peștelui cu ocazia anumitor serbări ale Euharistului în unele cercuri creștine primare provin probabil din aceste întîmplări menționate în evanghelii.

(iii) *Păsări*. Păsările nu sînt menționate în NT ca hrană, cu excepția unei mențiuni generale în Fapt. 10:12 și implicația care rezultă din vînzarea vrăbiilor menționată în Mat. 10:29 și Luca 12:6; dar la ouă se face aluzie în Luca 11:12.

(iv) *Insectele*. Insectele care se puteau mînca includ lăcustele, care, împreună cu mierea sălbatică, au format hrana lui Ioan Botezătorul în pustia Iudeii (Mat. 3:4; Marcu 1:6).

c. Condimentarea

Pentru a spori plăcerea de a mînca, erau folosite diverse condimente. Cea mai importantă dintre acestea a fost sarea, care are proprietatea de a adăuga savoare unei mîncări (Iov 6:6). Faptul acesta constituie aspectul central al unor învățături morale din evangheliii (Mat. 5:13; Marcu 9:50; Luca 14:34) și din epistole (Col. 4:6). Compară, pentru cadrul evreiesc, T.W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, p. 132. Menta, mărarul, chimenul și ruta (punînd laolaltă Matei 23:23 și Luca 11:42 care adaugă „fiecare iarbă": *cf. ExpT* 15, 1903-4, p. 528) continuă lista condimentelor și a ierburilor folosite pentru condimentare; iar în Mat. 13:31 ș.urm., există o referire la planta de muștar, ale cărui frunze erau tăiate și folosite pentru a da o aromă suplimentară. Mica sămînță de muștar trebuia semănată în cîmp, conform practicii evreiești, și nu în grădină; în Palestina, planta putea atinge o înălțime de 3 m. Cu privire la diferitele probleme ridicate pe marginea comparației cu sămînța de muștar, vezi C. H. Hunzinger, *TDNT* 7, p. 287-291 (bibliografie). R.P.M.

MÎNDRIE. Accentul care se pune pe mîndrie și pe opusul acesteia, smerenia, este un aspect distinctiv al religiei biblice, aspect care nu are paralele în alte religii sau sisteme etice. Mîndria răzvrătită, care refuză să depindă de Dumnezeu și să-I fie supusă, ci își atribuie sieși onoarea care I se cuvinte Lui, reprezintă tocmai rădăcina și esența păcatului.

Putem spune împreună cu Toma d'Aquino că mîndria s-a manifestat pentru prima dată atunci cînd Lucifer a încercat să-și instaureze scaunul de domnie mai presus de Dumnezeu și să fie independent de El (Is. 14:12-14). Diavolul cel căzut (Luca 10:18) a inspirat lui Adam și Eva dorința de a fi ca dumnezeii (Gen. 3:5), iar rezultatul a fost acela că, prin căderea în păcat, întreaga natură a omului a fost atacată de mîndrie (*cf.* Rom. 1:21-23). În 1 Tim. 3:6, „osînda diavolului" este asociată cu mîndria (*cf.* „cursa diavolului" în 1 Tim. 3:7; 2 Tim. 2:26); mîndria a fost propria lui ruinare și rămîne mijlocul principal prin care el îi ruinează pe oameni, bărbați și femei. Acesta este motivul pentru care pe tot parcursul VT găsim o permanentă condamnare a aroganței omului în special în Psalmi și în Cărțile didactice. În Prov. 8:13 atît *gē'â*, „aroganță", cît și *ga'^a^wâ*, „insolență", urăsc înțelepciunea divină: manifestarea lor sub forma mîndriei naționale a Moabului (Is. 16:6), a lui Iuda (Ier. 13:9) și a lui Israel (Osea 5:5) sînt condamnate de către proroci foarte categoric. Acea notorie „mîndrie care merge înaintea căderii" este numită *gā'ôn*, „superioritate care se umflă", în Prov. 16:18, și este respinsă în favoarea unui duh smerit. „Trufia", *gōḇah*, apare ca o cauză de bază a ateismului în Ps. 10:4. Ea este motivul căderii lui Nebucadnețar în Dan. 4:30, 37. Un cuvînt mai blînd, *zāḏôn*, „prezumție", este folosit pentru entuziasmul lui David din tinerețe, în 1 Sam. 17:28, dar în Obadia 3, chiar și acest cuvînt este privit ca un rău care amăgește. Mai apar și alte avertismente împotriva mîndriei în Cărțile didactice de mai tîrziu, cum ar fi Eclesiasticul 10:6-26.

În ultimele patru secole î.d.Cr., învățătura greacă era opusă iudaismului în sensul că mîndria era privită ca o virtute, iar smerenia ca și ceva vrednic de dispreț. „Omul cu suflet mare" al lui Aristotel era foarte mîndru de măiestria sa; dacă ar fi subestimat-o, lucrul acesta l-ar fi etichetat ca un om cu un spirit inferior. În mod similar, stoicul își afirma independența sa morală și egalitatea sa cu Zeus. În tragedia greacă, însă, insolența *(hybris)*, este o sursă profundă a răului moral (*cf. de ex.*, *Antigona* de Sofocle).

Etica creștină a respins conștient sistemul de gîndire grec și a acceptat punctul de vedere al VT. Smerenia a fost considerată ca o virtute desăvîrșită atunci cînd Cristos a afirmat despre Sine că este „blînd și smerit cu inima" (Mat. 11:29). Pe de altă parte, mîndria *(hyperēphania)* a fost trecută pe lista viciilor degradante care ies din inima omului (Marcu 7:22). În Cîntarea Mariei (Luca 1:51 ș.urm.), se spune că Dumnezeu risipește gîndurile celor mîndri, dar îi înalță pe cei smeriți. Atît în Iacov 4:6 cît și în 1 Petru 5:5, este citat pasajul din Prov. 3:34, pentru a sublinia contrastul dintre cei smeriți *(tapeinois)*, cărora Dumnezeu le arată bunăvoință, și cei mîndri *(hyperēphanois)*, cărora Dumnezeu le stă împotrivă. În descrierea pe care o face societății păgîne depravate, în Rom. 1:30; *cf.* 2 Tim. 3:2, Pavel îl pune pe cel insolent *(hybristsas)* și pe cel îngîmfat (alazonas) în același loc cu păcătoșii mîndri. Atitudinea arogantă și ostentația *(alazoneia)* sînt combătute în Iac. 4:16 și în 1 Ioan 2:16. În 1 Cor. 13:4 ni se spune că în dragoste nu este nici aroganța și nici îngîmfarea care îi distruge pe învățătorii mincinoși din 1 Tim. 6:4.

Pavel a considerat mîndria („lauda" pricinuită de cunoașterea Legii, și de faptele/neprihănirea lor) ca fiind duhul caracteristic iudaismului și ca o cauză directă a necredinței iudeilor. El a insistat asupra faptului că Evanghelia are menirea să excludă lauda de sine (Rom. 3:27) învățîndu-i pe oameni că sînt păcătoși, că nici vorbă nu mai poate fi de așa-zisa lor neprihănire individuală și că ei trebuie să-și caute neprihănirea lor în Cristos și să o primească ca un dar, prin credința în El. Mîntuirea este „nu prin fapte, ca să nu se laude nimeni"; ea se capătă numai prin har. De aceea, nici un om, nici măcar Avraam, nu se poate lăuda că și-a procurat singur mîntuirea (vezi Efes. 2:9; 1 Cor. 1:26-31; Rom. 4:1-2). Mesajul neprihănirii prin Cristos pe care ni-l aduce Evanghelia este sunetul de clopot care anunță îngroparea neprihănirii personale în religie. Acesta este motivul pentru care Evanghelia a fost o piatră de poticnire pentru iudei cei mîndri (Rom. 9:30-10:4).

Această subliniere a NT a avut un impact asupra eticii din primele veacuri creștine și din evul mediu. Augustin, Toma d'Aquino și Dante, toți califică mîndria ca fiind păcatul suprem, în vreme ce Milton și Goethe o dramatizează.

BIBLIOGRAFIE. ERE; Arndt; *MM;* R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man,* 1944-5, cap. 7; E. Güting, C. Brown, *NIDNTT* 3, p. 27-32; G. Bertram, *TDNT* 8, p. 295-307, 525-529.

D.H.T.

MÎNIE. Atitudinea permanentă a Dumnezeului sfînt și drept atunci cînd este confruntat cu păcatul și răul este denumită „mînia" Lui. Nu este adecvat să privim acest termen numai ca pe o descriere a „procesului inevitabil al cauzei și al efectului dintr-un univers moral" sau ca pe o altă cale de a vorbi despre rezultatele păcatului. Mai degrabă, mînia este o calitate personală a lui Dumnezeu, fără de care El ar înceta să fie pe deplin drept, iar dragostea Sa ar degenera în sentimentalism. Dar mînia Lui, care deși trebuie descrisă în limbaj omenesc, la fel ca și dragostea Lui, nu este capricioasă, nu se manifestă prin accese sau spasmodic așa cum se manifestă întotdeauna mînia omenească. Ea este un element tot atît de permanent și constant al naturii Lui ca și dragostea. Lucrul acesta este explicat foarte bine în tratatul lui Lactantius, *De ira Dei.*

Nedreptatea și lipsa de pietate a oamenilor, pentru care nu se pot scuza, *trebuie* să fie urmate de manifestări ale mîniei lui Dumnezeu, atît în viețile indivizilor cît și în viața națiunilor (vezi Rom. 1:18-32); și VT conține numeroase ilustrații cu privire la lucrul acesta, cum ar fi nimicirea Sodomei și a Gomorei sau căderea Ninivei (vezi Deut. 29:23; Naum 1:2-6). Dar pînă în „ziua mîniei" care va veni în final, zi care este anticipată pretutindeni în Biblie și descrisă atît de viu în Apoc., mînia lui Dumnezeu este întotdeauna temperată de îndurare, îndeosebi atunci cînd Se ocupă de poporul ales (vezi, *de ex.*, Osea 11:8 ș.urm.). Pentru un păcătos, însă, a profita de această îndurare înseamnă a-și aduna mînie asupra sa „pentru ziua mîniei și a arătării dreptei judecăți a lui Dumnezeu" (Rom. 2:5). Pavel a fost convins că unul dintre motivele de bază pentru care Israelul nu a reușit să oprească procesul de decădere morală se datorează reacției lor greșite la trecerea cu vederea a păcatelor lor, căci Dumnezeu S-a abținut atît de des să-i pedepsească după cum meritau. Ei se bazau pe „bogățiile bunătății, îngăduinței și îndelungii Lui răbdări" și nu au reușit să vadă că această bogăție avea menirea să-i ducă la pocăință (Rom. 2:4).

În starea lor de oameni nerăscumpărați, răzvrătirea oamenilor împotriva lui Dumnezeu este, de fapt, atît de persistentă, încît ei sînt în mod inevitabil obiectele mîniei Lui (Efes. 2:3), și „vase ale mîniei făcute pentru pieire" (Romani 9:22). Nici Legea lui Moise nu-i scapă din această stare, căci, așa cum afirmă apostolul în Rom. 4:15, „Legea aduce mînie". Întrucît ea cere o ascultare perfectă de poruncile ei, pedesele aplicate pentru neascultare îl fac pe călcătorul de Lege subiectul mîniei divine într-o și mai mare măsură. Trebuie să știm că numai prin îndurarea față de păcătoși despre care vorbește Evanghelia încetează oamenii de a mai fi obiectele acestei mînii și pot să devină beneficiarii acestui har. Dragostea lui Dumnezeu față de păcătoși exprimată în viața și în moartea Domnului Isus este tema dominantă a NT, și această dragoste este arătată prin faptul că Isus a trăit pentru om și în locul lui experiența mizeriei, a durerilor, a pedepsei și a morții, toate acestea fiind partea păcătoșilor care sînt supuși mîniei lui Dumnezeu.

În consecință, Isus poate fi descris ca „Acela care ne izbăvește de mînia viitoare" (vezi 1 Tes. 1:10); iar Pavel poate scrie: „Deci, cu atît mai mult acum, cînd sîntem socotiți neprihăniți prin sîngele Lui, vom fi mîntuiți prin El de mînia lui Dumnezeu" (Rom. 5:9). Pe de altă parte, mînia lui Dumnezeu rămîne peste toți cei care, căutînd să zădărnicească planul de răscumpărare al lui Dumnezeu, sînt neascultători față de Fiul lui Dumnezeu, Singurul prin care este posibilă o astfel de răscumpărare.

BIBLIOGRAFIE. R.V.G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God,* 1951; G.H.C. Macgegor, „The Concept of the Wrath of God in the New Testament", *NTS* 7, 1960-61, p. 101 ș.urm.; H.C. Hahn, *NIDNTT* 1, p. 105-113.

R.V.G.T.

MÎNTUIRE (În ebr. *yēša'*; în gr. *sōtēria*).

I. În Vechiul Testament

Principalul cuvînt ebraic tradus prin „mîntuire" este yesa și derivatele lui. Înțelesul de bază al cuvîntului este „a aduce la loc larg" (*cf.* Ps. 18:36; 66:12), dar de la început el are sensul metaforic de „libertate fără limite" și include mijloacele prin care se realizează aceasta - adică, eliberarea de factorii care constrîng pe cineva și-l îngrădesc. Poate să se refere la eliberarea de o boală (Is. 38:20; *cf.* v. 9), izbăvirea de un necaz (Ier. 30:7) sau de dușmani (2 Sam. 3:18; Ps. 44:7). În marea majoritate a pasajelor, Dumnezeu este autorul mîntuirii. Astfel, Dumnezeu Își izbăvește turma Lui (Ezec. 34:22); El Își scapă poporul (Osea 1:7) și numai El îi poate mîntui (Osea 13:10-14); nu este nici un alt Mîntuitor în afară de El (Is. 43:11). El i-a izbăvit pe părinții lor din Egipt (Ps. 106:7-10) și pe fiii lor din Babilon (Ier. 30:10). El este un loc de scăpare și Mîntuitorul poporului Său (2 Sam. 22:3). El l-a izbăvit pe cel sărac și pe cel nevoiaș atunci cînd aceștia n-au avut pe nimeni să-i ajute (Ps. 34:6; Iov 5:15). Cuvintele lui Moise, „stați pe loc și veți vedea izbăvirea pe care v-o va da Domnul" (Exod. 14:13) exprimă o idee esențială a VT. Așadar, a-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a-L cunoaște pe El ca un Dumnezeu care mîntuiește (Osea 13:14), astfel încît în VT cuvintele „Mîntuitor" și „Dumnezeu" sînt două cuvinte identice. *Marele exemplu normativ al izbăvirii mîntuitoare* a lui Dumnezeu este exodul (Exod. 12:40; 14:31). Izbăvirea din sclavia Egiptului prin intervenția lui Dumnezeu de la Marea Roșie a avut un rol determinant asupra întregii concepții ulterioare a lui Israel cu privire la natura și activitatea lui Dumnezeu. Exodul a fost forma în care a fost turnată întreaga interpretare ulterioară a dramei istoriei lui Israel. A fost cîntată ca o rugăciune (Ps. 66:1-7), menționată în povestire (Deut. 6:20-24), reconstituită în ritual (Exod. 13:3-16). Astfel, noțiunea de mîntuire s-a născut din exodul lui Israel din Egipt, eveniment care a fost marcat de faptele mărețe de izbăvire pe care Dumnezeu le-a făcut în istorie.

Acest element de o semnificație profundă a pus la rîndul lui baza pentru alte contribuții ale VT la noțiunea de mîntuire, escatologia. Faptul că Israel L-a cunoscut pe Dumnezeu în trecut ca Mîntuitor l-a făcut să privească prin credință în viitor la mîntuirea deplină și finală pe care o va aduce El. Tocmai pentru faptul că Iahve S-a prezentat ca Domn al tuturor, creator și conducător al întregului pămînt, și pentru că El este un Dumnezeu drept și credincios, într-o bună zi El va repurta victoria finală asupra dușmanilor Lui și Își va vindeca poporul de toate boalele lui (Is. 43:11-21; Deut. 9:4-6; Ezec. 36:22-23). La început această speranță de mîntuire era centrată mai mult în intervenția imediată a lui Dumnezeu pentru a-l ocroti pe Israel (*cf.* Gen. 49; Deut. 33; Num. 23 ș.urm.). În perioada prorocilor ea își găsește expresia în „ziua lui Iahve", cînd judecata va fi combinată cu izbăvirea (Is. 24:19 ș.urm.; 25:6-8; Ioel 2:1 ș.urm., 28:32; Amos 5:18 ș.urm.; 9:11 ș.urm.). Experiența exilului le-a pus israeliților la îndemînă o ilustrație concretă și un context concret pentru a exprima această speranță ca un nou exod (Is. 43:14-16; 48:20 ș.urm.; 51:9 ș.urm.; *cf.* Ier. 31:31-34; Ezec. 37:21-28; Zah. 8:7-13); dar rezultatele dezamăgitoare și limitate ale restaurării au făcut ca speranța să se îndrepte din nou spre viitor și a fost pusă în ceea ce a fost numit categoria *escatologico-transcendentală* (Is. 64:1 ș.urm.; 65:17 ș.urm.; 66:22), speranța în *olām habba*, în lumea cea nouă și în sfîrșitul epocii prezente în care conducerea suverană a lui Dumnezeu și caracterul Lui drept vor fi manifestate printre toate națiunile.

Ar mai trebui menționați și alți termeni pe care LXX îi traduce prin *sotēria;* în special rădăcina *g l*, „a răscumpăra", a recupera un bun care a căzut în mîini străine, „a cumpăra înapoi", deseori prin efectuarea unei plăți. Persoana care efectua această răscumpărare, sau mîntuire, este *go el*, un răscumpărător care este ruda celui răscumpărat (*cf.* Lev. 25:26, 32; Rut 4:4, 6). Dumnezeu este marele *gō'ēl* al lui Israel (Exod. 6:6; Ps. 77:14 ș.urm.). Acest cuvînt este sinonim cu *yēša'*, care apare în ultima parte a cărții lui Isaia (Is. 41:14, 44:6; 47:4). Ei apar ca termeni paraleli în Is. 43:1-2; 60:16; 63:9 (*cf. TDNT* 7, p. 977-978).

În final, observăm că activitatea mîntuitoare a lui Dumnezeu în istorie este extinsă și adîncită, în sensul că avem de a face cu un agent special al acestei mîntuiri, Mesia-Robul Domnului. Mîntuirea implică un trimis, sau un Salvator, deși nu în mod necesar diferit de Iahve Însuși. Deși, în general, în anumite conjuncturi istorice, Iahve poate să Se folosească de trimiși dintre oameni, sau de izbăvitori (Gen. 45:7; Jud. 3:9, 15; 2 Împ. 13:5; Neem. 9:27), El singur este Mîntuitorul poporului Său (Is. 43:11; 45:21; Osea 13:14). *Această afirmație generală, însă, trebuie să fie* explicată în contextul creșterii pe care a cunoscut-o speranța mîntuirii în VT, unde în imnurile închinate Robului Domnului găsim personificarea mînturii morale a lui Iahve, chiar dacă Robul Domnului nu este prezentat niciodată direct ca Mîntuitor. Personificarea misiunii Robului Domnului apare clar în text și, în lumina împlinirii în NT, nu mai are nevoie de nici o apărare. În imnul din Isa. 49:1-6, El trebuie să fie instrumentul mîntuirii universale a lui Dumnezeu (v. 6; *cf.* v. 8). Imnul final, 52:13-53:12, nu conține termenul de mîntuire ci ideea de mîntuire este prezentă în sensul unei izbăviri de păcat și de consecințele lui. Astfel, VT ne face să înțelegem în final că Dumnezeu Își izbăvește poporul prin Mîntuitorul pe care L-a ales El, Mesia.

II. În Noul Testament

Începem cu observația generală că în ceea ce privește ideea de mîntuire, utilizarea conceptului de izbăvire morală/spirituală în sens „religios" domină aproape întreg cuprinsul NT. Folosirea acestui termen cu sens nereligios se limitează la semnificația de a scăpa dintr-un pericol care periclitează viața cuiva (Fapt. 27:20, 31; Marcu 15:30; Evr. 5:7).

a. Evangheliile sinoptice

Cuvîntul mîntuire este menționat de Isus o singură dată (Luca 19:9), unde poate să se refere ori la Sine, ca o personificare a mîntuirii care îi oferă iertare lui Zacheu, ori la ceea ceeste vizibil în urma transformării care a survenit în viața vameșului. Totuși, Domnul nostru folosește verbul „a mîntui" și alte cuvinte înrudite în primul rînd pentru a arăta ce a venit să înfăptuiască (în mod implicit, Marcu 3:4; și direct, Luca 4:18; Mat. 18:11; Luca 9:56; Mat. 20:28), iar în cel de-al doilea rînd pentru a arăta ce se cere din partea omului (Marcu 8:35; Luca 7:50; 8:12; 13:24; Mat.

10:22). Luca 18:26 și contextul ne arată că *mîntuirea* cere o inimă plină de căință, ca și a unui copil, cere o stare de neajutorare care să fie gata să primească, și o renunțare la toate celelalte lucruri, pentru Cristos - condiții pe care omul nu le-ar putea îndeplini, dacă nu ar fi ajutat din afară.

Mărturia pe care au depus-o alții cu privire la activitatea mîntuitoare a Domnului este atît indirectă (Marcu 15:31) cît și directă (Matei 8:17). Mai există de asemenea mărturia propriului Său Nume (Mat. 1:21, 23). Toate aceste mărturii ne sugerează că mîntuirea se găsește în Persoana și în lucrarea lui Cristos, și în special în moartea Lui.

b. Evanghelia a patra

Acest adevăr dublu este subliniat în cea de-a patra evanghelie, în care fiecare capitol ne prezintă diferite aspecte ale mîntuirii. Astfel, în 1:12 ș.urm., oamenii se nasc ca *și fii ai lui Dumnezeu* prin credința în Cristos; în 2:5, situația este remediată prin faptul că oamenii fac tot ceea ce le poruncește El; în 3:5, pentru intrarea în Împărăție, este esențială nașterea din Duhul, dar 3:14, 17 spune clar că această viață nouă nu este posibilă fără o credință în moartea lui Cristos, fără de care oamenii rămîn tot sub osîndă (3:18); în 4:22, mîntuirea vine de la iudei - din punct de vedere istoric poporul lui Dumnezeu a fost canalul prin care revelația a fost transmisă oamenilor - și este un dar care transformă lăuntrul oamenilor și îi pregătește pentru a se închina lui Dumnezeu.

În 5:14, *cel care a fost însănătoșit* trebuie să nu mai păcătuiască, pentru a nu ajunge în situația de a i se întîmpla ceva și mai rău; în 5:39, Scripturile mărturisesc despre viața (= mîntuire) în Fiul, căruia I-au fost încredințate viața și judecata; în 5:24, credincioșii au trecut deja de la moarte la viață; în 6:35, Isus Se numește pe Sine Pîinea vieții, la care ar trebui să meargă oamenii și să caute cuvintele vieții veșnice (6:68); în 7:39, apa este simbolul vieții mîntuitoare a Duhului care trebuia să vină după ce Isus avea să fie proslăvit.

În 8:12, evanghelistul arată siguranța pe care o are omul atunci cînd este *călăuzit de lumină*, iar în v. 32, 36 libertatea avută în Fiul, prin adevăr; în 9:25, 37, 39 mîntuirea înseamnă vedere spirituală; în 10:10, turma obține siguranța și viața din belșug a Tatălui prin Cristos; în 11:25 ș.urm., viața după înviere aparține celor care cred; în 11:50, (*cf.* 18:14) este descris fără intenție scopul neintenționat mîntuitor al morții Lui;în 12:32, Cristos care este înviat dintre cei morți îi atrage pe oameni la Sine; în 13:10, spălarea Lui inițială semnifică mîntuirea („curat de tot"); în 14:6, El este adevărul și calea cea vie spre locașul Tatălui; în 15:5, rămînerea în El, *care este Vița*, este secretul resurselor de viață; în 16:7-15, din pricina lui Duhul Se va ocupa de obstacolele care stau în calea mîntuirii și va pregăti drumul pentru realizarea acesteia; în 17:2, 3, 12, El asigură protecție celor care Îl cunosc pe adevăratul Dumnezeu și pe El Însuși; în 19:30, mîntuirea este realizată; în 20:21-23, darul Duhului este însoțit de cuvinte de pace și iertare; în 21:15-18, dragostea Lui vindecătoare toarnă din nou dragoste în cel care-L urmează și-l pregătește pentru a-I sluji.

c. Faptele apostolilor

Faptele apostolilor prezintă proclamarea mîntuirii (*cf.* 16:17) prin impactul pe care aceasta l-a avut mai întîi asupra mulțimilor care au fost îndemnate să se mîntuiască „din mijlocul acestui neam ticălos" (2:40) prin pocăință (ea însăși fiind un dar și o parte a procesului de mîntuire, 11:18), prin iertarea păcatelor și prin primirea Duhului Sfînt; apoi impactul ei asupra unui om bolnav, inconștient de nevoia lui reală, care este vindecat în Numele lui Isus, singurul Nume prin care putem fi mîntuiți; iar în al treilea rînd, impactul asupra casei celui care a întrebat: „*Ce să fac să fiu mîntuit?*" (16:30 ș.urm.).

d. Epistolele lui Pavel

Pavel afirmă că Scripturile „pot să-ți dea înțelepciunea care duce la *mîntuire*, prin credința în Isus Cristos" (2 Tim. 3:15 *ș.urm.*) și să ne furnizeze ingredientele necesare pentru a ne bucura de o mîntuire completă. Aplicînd și amplificînd conceptul de neprihănire a lui Dumnezeu pe care-l găsim în VT, care în sine este o umbră a îndreptățirii mîntuitoare a NT, Pavel ne arată că nu există mîntuire prin Lege, întrucît Legea nu poate decît să indice prezența păcatului, să stîrnească acțiunea lui reacționară și să închidă gurile oamenilor, dovedindu-i vinovați înaintea lui Dumnezeu (Rom. 3:19; Gal. 2:16). Mîntuirea stă la dispoziția omului ca un dar de la Dumnezeul cel drept care acționează în virtutea harului pe care Și-l manifestă față de păcătosul lipsit de orice *merit cînd acesta*, prin darul credinței, se încrede în neprihănirea lui Cristos care l-a răscumpărat de la moarte și l-a îndreptățit prin învierea Sa. Dumnezeu, din pricina lui Cristos, îl justifică pe acest păcătos (adică, îi acordă neprihănirea perfectă a lui Cristos și îl privește ca și cum n- ar fi păcătuit), îi iartă păcatul, îl împacă cu Sine în Cristos și prin Cristos, „făcînd pace, prin sîngele crucii Lui" (2 Cor. 5:18; Rom. 5:11; Col. 1:20), îl adoptă în familia Lui (Gal. 4:5 ș.urm.; Efes. 1:13; 2 Cor. 1:22), îi dă pecetea, arvuna și cele dintîi roade ale Duhului în inimă făcîndu-l în felul acesta o făptură nouă. Prin același Duh, resursele ulterioare *ale mîntuirii* îi dau posibilitatea să umble în înnoirea vieții, să-și omoare încetul cu încetul faptele cărnii (Rom. 8:13) pînă cînd în cele din urmă el va fi asemenea lui Cristos (Rom. 8:29) și mîntuirea lui va ajunge să fie întregită, în slavă (Filip 3:21).

e. Epistola către Evrei

„Marea" mîntuire pe care o găsim în Epistola către Evrei transcende tipologia mîntuirii din VT. Mîntuirea NT este descrisă printr-un limbaj al sacrificiului. Jertfele repetate ale ritualului VT care aveau de a face în principal cu păcatele comise involuntar și care nu asigurau decît o mîntuire superficială, sînt înlocuite cu jertfa unică a lui Cristos, care este atît Preot cît și Jertfă ispășitoare (Evr. 9:26; 10:12). Faptul că Și-a vărsat sîngele murind realizează reconcilierea astfel încît de aici înainte omul, a cărui conștiință a fost curățită poate intra în *prezența lui Dumnezeu* printr-un nou legămînt, ratificat de Dumnezeu prin Mijlocitorul Său (Evr. 9:15; 12:24). Epistola către Evrei, care pune un accent atît de mare pe faptul că Cristos Se ocupă de păcat prin suferința și moartea Sa cu scopul de a asigura mîntuire veșnică, anticipează a doua Lui venire, nu pentru a Se ocupa în continuare de păcat, ci pentru a întregi mîntuirea poporului Său și, după cîte se pare, pentru a-l duce în slavă (9:28).

f. Epistola lui Iacov

Iacov ne învață că mîntuirea nu este numai prin „credință" ci și prin „fapte" (2:24). *Preocuparea* lui este

aceea de a risipi orice iluzie a celor care se bazează că vor fi *mîntuiți numai* prin exercițiul intelectual al acceptării existenței lui Dumnezeu, fără o schimbare a inimii care să aibă ca urmare fapte ale neprihănirii. El nu reduce importanța credinței adevărate, ci îndemnă ca prezența ei să fie pusă în evidență printr-o conduită care la rîndul ei să arate efectele mîntuitoare ale adevăratei *religii, care* lucrează prin Cuvîntul lui Dumnezeu sădit în credincios. El este tot atît de interesat ca și alții să-l întoarcă pe păcătos de pe calea lui greșită și să-i mîntuie sufletul de moarte (5:20).

g. 1 și 2 Petru
Ca și Epistola către Evrei, 1 Petru vorbește despre mîntuirea prețioasă (1:19) care a fost căutată și prezisă de către proroci, dar care este acum o realitate prezentă pentru cei care, ca niște oi pierdute ce erau, s-au întors la Păstorul sufletelor lor (2:24 ș.urm.). Aspectul ei viitor este cunoscut de cei care sînt „păziți *de puterea lui Dumnezeu...* pentru mîntuirea gata să fie descoperită" (1 Petru 1:5).

În 2 Petru mîntuirea implică scăparea de corupția care este în lume cauzată de poftă, prin participarea în natura divină (1:4). În contextul păcatului, credinciosul tînjește după ceruri noi și după pămîntul cel nou, unde locuiește dreptatea, dar recunoaște în același timp că întîrzierea Parousiei se datorează îndelungii răbdări a Domnului Său, răbdare care ea însăși este un aspect al mîntuirii (3:13, 15).

h. 1, 2 și 3 Ioan
Pentru 1 Ioan, limbajul jertfei din Epistola către Evrei este ceva familiar. Cristos este mîntuirea noastră prin faptul că este ispășire pentru păcatele noastre, ca rezultat al dragostei lui Dumnezeu. Dumnezeu, în dragostea Sa manifestată prin vărsarea sângelui dătător de viață al lui Cristos este Cel care ne acoperă păcatele și ne curățește. Ca și în evanghelia a patra, mîntuirea este concepută ca o naștere din Dumnezeu, ca o cunoaștere a lui Dumnezeu, ca o posedare a vieții veșnice în Cristos, ca o trăire în lumina și în adevărul lui Dumnezeu, ca o rămînere în Dumnezeu și ca o cunoaștere a faptului că El rămîne în noi *prin* dragostea care a fost turnată în noi prin Duhul Său (3:9; 4:6, 13; 5:11). 3 Ioan conține o rugăciune semnificativă ca prosperitatea generală și sănătatea trupească (binele natural al omului) să însoțească prosperitatea sufletului (v. 2).

i. Epistola lui Iuda
Referindu-se la „mîntuirea de obște", în v. 3 Iuda are în vedere ceva asemănător cu „credința noastră" din Tit 1:4 și o asociază cu „credința" (*cf.* Efes. 4:5) pentru care trebuie să lupte. Această mîntuire cuprinde adevărurile mîntuitoare, privilegiile, cerințele și experiențele comune celor care citesc epistola. În v. 25 ș.urm., el își exprimă dorința de a prezenta cît mai urgent mîntuirea diferiților oameni care trec prin îndoieli, care sînt în pericol și într-o stare degradantă.

j. Apocalipsa
Apocalipsa reia tema din 1 Ioan, adică tema mîntuirii ca o eliberare și ca o curățire de păcat prin sîngele lui Cristos și faptul că ea este baza constituirii preoției împărătești a credincioșilor (1:5 ș.urm.). Într-o manieră care ne aduce aminte de psalmist, văzătorul plin de adorație *Îi atribuie mîntuirea,* în toată complexitatea ei, lui Dumnezeu (7:10). Ultimele capitole ale cărții descriu mîntuirea metaforic asociind-o cu frunzele pomului vieții, care slujesc națiunilor pentru vindecare. Accesul la acest pom, ca și accesul în cetatea mîntuirii, le este permis numai celor care au numele scrise în cartea vieții.

III. Alte concepte privitoare la mîntuire

a. Esenienii
De la descoperirea Manuscriselor de la Marea Moartă (1947) încoace s-a acordat o atenție deosebită mișcării monastice din sînul religiei iudaice, și s-au făcut diferite încercări de a evalua contribuția acesteia la originile NT. În ce privește doctrina mîntuirii, esenienii de la Qumran au împărtășit punctul de vedere biblic conform căruia, despărțit de Dumnezeu, omul moștenește o stare de păcat, iar un pasaj remarcabil (1 QS 11.9 ș.urm.; *cf.* de asemenea, *Imnul mulțumirii*) se apropie foarte mult de doctrina *mîntuirii așa cum* o avem în NT, adică, doctrina care vede mîntuirea ca o achitare ce are loc prin acțiunea îndreptățirii lui Dumnezeu, prin faptul că omul își pune încrederea în harul și îndurarea lui Dumnezeu. Avînd în vedere însă faptul că acești credincioși de la Qumran se simțeau foarte legați de psaltire și de *marii proroci ai VT, lucrul acesta* nu este deloc surprinzător. Ar fi greșit să insistăm prea mult asupra punctelor paralele,deoarece în alte puncte paralela cu învățăturile NT este inconsistentă. Caracterul universal al Evangheliei creștine lipsește cu desăvîrșire; cu siguranță, mîntuirea nu este pentru masa mare de păcătoși. Există diferite opinii cu privire la felul în care comunitatea de la Qumran înțelegea noțiunea de „Om al durerii" din Is. 53, dar se pare că ei au văzut prorocia ca împlinindu-se în consiliul *(sôd)* restrîns al comunității lor. Nici nu putem evita cu totul simplul fapt că pe tot parcursul NT nu există o singură aluzie directă la esenieni.

b. Gnosticism
Datarea exactă a învățăturii gnostice este disputată, și în prezent se știe că încercarea de a demonstra că învățătura creștină depinde de ideile gnostice este o *inițiativă* care nu va duce la rezultate sigure. Există totuși dovezi în NT (*cf.* 1 și 2 Cor.; Col.; 1 și 2 Tim.; Tit; 1 Ioan; Apoc.) că Biserica primară a trebuit să facă o distincție între învățătura pe care o avea ea cu privire la mîntuire și alte puncte de vedere care au fost incorporate mai tîrziu în doctrinele gnostice. În esență, gnosticii au pretins că mîntuirea se capătă printr-o cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu. În raport cu cunoașterea morală a lui Dumnezeu, aceasta era o cunoaștere intelectuală și ezoterică, fiind accesibilă numai unei elite de inițiați. Gnosticismul propovăduia se asemenea un dualism între suflet și trup, sufletul fiind singurul care are semnificație în ce privește mîntuirea; precum și o ierarhie de intermediari spirituali și de îngeri între Dumnezeu și om. Mîntuirea era evadarea de sub stăpînirea forțelor astrologice străine și de pasiunile trupești prin faptul că persoana respectivă ajungea să „cunoască", în urma unei „chemări" venitedin lumea divină exprimată în așa-numitul „mit al răscumpărătorului gnostic", istorisirea cu privire la un om ceresc care s-a coborît din lumea luminii celeste ca să-i „mîntuiască" pe oamenii „căzuți", împărtășindu-le această cunoaștere secretă.

Așa cum s-a implicat anterior, încercarea de a plasa o concepție de felul acesta în perioada pre-

creștină și, în consecință, de a considera că ea stă la baza noțiunilor NT cu privire la mîntuire, este departe de a putea fi demonstrată. Dovezile de care dispunem sînt mult mai compatibile cu punctul de vedere conform căruia, în atmosfera religioasă a acelei vremi caracterizată prin sincretism, anumite tendințe latente ale gnosticilor au fost împletite în secolul al 2-lea și al 3-lea cu aspecte ale concepției creștine despre mîntuire, pentru a produce doctrinele sectelor gnostice pe care le-am prezentat sumar mai sus și despre care auzim de la scriitori din perioada de după scriereaNT, cum ar fi Iraeneus. Împotriva formelor incipiente ale unor asemenea noțiuni despre mîntuire, scriitorii biblici accentuează caracterul universal al mîntuirii oferite de Dumnezeu, natura ei esențial morală, natura perfect umană și perfect divină a mijlocitorului. Tot ei insistă că mîntuirea este focarul spre care converg acțiunile lui Dumnezeu manifestate în nașterea, viața, moartea și învierea lui Isus Cristos (*cf.* secțiunilor NT citate mai sus).

c. Religiile misterelor
Un alt domeniu în care scriitorii NT trebuiau să facă distincție între doctrina mîntuirii și alte idei care circulau în acea perioadă, a fost cel legat de cultele misterelor. Acest fenomen caractersitic primului secol a fost o combinație de elemente elenistice și orientale care își aveau originea în anticele rituri ale fertilității. Adepții acestor curente pretindeau că pot să ofere „izbăvirea" de soartă și o viață dincolo de mormînt care să nu mai fie supusă stărilor nesatisfăcătoare și asupritoare ale prezentului. Această izbăvireera obținută prin executarea cu meticulozitate a anumitor ritualuri de cult. Pe alocuri apare un limbaj similar cu cel al NT. Inițiații erau considerați ca fiind „născuți din nou pentru viață veșnică". Zeități cultice ca Dionisius au obținut titlul de „Domn și Izbăvitor". S-au presupus anumite legături între aceste culte și teologia creștină, în special la nivelul sacramentelor, întrucît era cunoscută curățirea sacră și ideea unirii cu zeii printr-o masă solemnă. Chiar și la o examinare rapidă, diferențele care existau între aceste culte și mesajul primilor creștini sînt evidente și clare. Izbăvirea în cadrul acestor mistere nu era esențialmente o izbăvire morală. Nimeni nu se aștepta din partea închinătorului „mîntuit" să fie mai bun decît aproapele lui care era păgîn, și în cele mai multe cazuri nici nu era. Elementul rațional era minim; nu existau mari acte mîntuitoare, și prin urmare, nu existau puncte teologice majore comune cu creștinismul.

Pretinsele paralele cu învățăturile creștine (pauline) privitoare la botez și Euharist s-au dovedit a fi aproape lipsite de temei; dovezile scot mai degrabă în evidență faptul că apostolul este îndatorat istoriei mîntuirii, așa cum o găsim în Biblie, centrată în măreața acțiune răscumpărătoare a lui Dumnezeu în Cristos Isus.

d. Cultul imperial
Mirajul secular al mîntuirii prin puterea și organizarea politică a fost reflectat în primul secol în cultul imperial. Mitul unui Dumnezeu-Împărat care era mîntuitorul și binefăcătorul poporului său apare pe larg în diferite forme în lumea antică, mai ales în Orient. În Roma, tonul cultului oficial al împăratului a fost dat de Augustus care după Actium, în anul 31 î.d.Cr., a înfăptuit *Pax Romana*, epoca de aur a păcii după decenii de război. În mod curent, el era numit *sōtēr*, „Mîntuitor al lumii", și prin legătura pe care o avea cu Iulius Cezar, „Fiul lui Dumnezeu". Chiar și în cazul lui Cezar August, însă, trebuie să dăm dovadă de precauție, întrucît s-a arătat că titlul de *sōtēr* nu se referea numai la împărat și nici nu avea toate implicațiile orientale. Entuziasmul împăraților din primul secol față de poziția care li se acorda în cadrul cultului oficial era variabil. Cu siguranță, Caligula, Nero și Domițian și-au luat în serios statutul lor divin și acest lucru ar putea explica într-o anumită măsură cîteva cazuri cînd ei și-au asumat titluri pe care NT le folosește cu privire la Isus Cristos și la Tatăl (*cf.* 1 Tim. 1:1; 4:10; Tit 1:3; 3:4; 1 Ioan 4:14; Iuda 25; Apoc. 7:10; 12:10; 19:1).

e. Rezumat
În general, deși în limbajul folosit există paralele clare, încă nu s-a putut demonstra că învățăturile creștine cu privire la mîntuire depind de vreuna sau de toate aceste mișcări contemporane. Încercînd să transmită Evanghelia contemporanilor lor, predicatorii și scriitorii NT erau pregătiți să transpună mesajul, inclusiv limbajul ei specific cu privire la mîntuire, în tiparele de gîndire ale primului secol, dar adevărata origine și justificare a acelui limbaj caracteristic mîntuirii aparține altei lumi, tradiției istoriei mîntuirii VT, așa cum a fost ea concentrată și împlinită în persoana și misiunea lui Isus Cristos.

IV. Mîntuirea biblică: Rezumat
1. Mîntuirea este istorică. Punctului de vedere al VT cu privire la mîntuirea înfăptuită prin intervenția istorică și divină i se acordă în NT un loc de cinste. Contrar punctului de vedere al gnosticismului, omul nu este mîntuit prin înțelepciune; contrar punctului de vedere iudaic, omul nu este mîntuit prin merit moral și religios; contrar punctului de vedere al cultelor misterelor elenistice, omul nu este mîntuit prin tehnica practicii religioase; contrar punctului de vedere al Romei, mîntuirea nu trebuie confundată cu ordinea sau libertatea politică. Omul este mîntuit prin acțiunea lui Dumnezeu în istorie, în Persoana lui Isus Cristos (Rom. 4:25; 5:10; 2 Cor. 4:10 ș.urm., Filip. 2:6; 1 Tim. 1:15; 1 Ioan 4:9-10, 14). Cu toate că și nașterea, viața și lucrarea lui Isus sînt importante, accentul cade pe moartea și învierea Lui (1 Cor. 15:5 ș.urm.); noi sîntem mîntuiți prin sîngele crucii Lui (Fapt. 20:28; Rom. 3:25; 5:9; Efes. 1:7; Col. 1:20; Evr. 9:12; 12:24; 13:12; 1 Ioan 1:7; Apoc. 1:5; 5:9). Cînd mesajul acesta este proclamat și oamenii îl aud și răspund prin credință, mîntuirea pe care o dă Dumnezeu le este asigurată (Rom. 10:8, 14 ș.urm.; 1 Cor. 1:18-25; 15:11; 1 Tes. 1:4 ș.urm.).

2. Mîntuirea este morală și spirituală. Mîntuirea are de a face cu eliberarea din păcat și consecințele ei și ca atare, din vinovăție (Rom. 5:1; Evr. 10:22), din Lege și din blestemul ei (Gal. 3:13; Col. 2:14), din moarte (1 Petru 1:3-5; 1 Cor. 15:51; 56), de la judecată (Rom. 5:9; Evr. 9:28), și de asemenea eliberarea de frică (Evr. 2:15; 2 Tim. 1:7, 9 ș.urm.) și din sclavie (Tit. 2:11-3:6; Gal. 5:1 ș.urm.). Este important să indicăm lucrurile pe care mîntuirea creștină nu le include. Mîntuirea nu implică prosperitatea materială și succesul în lumea aceasta (Fapt. 3:6; 2 Cor. 6:10), și nu promite nici sănătate și bunăstare fizică. Trebuie să fim atenți aici și să nu producem o confuzie cu

privire la sănătate, căci au avut şi mai au şi acum loc vindecări remarcabile şi „vindecarea" este un dar al Duhului dat Bisericii (Fapt. 3:9; 9:34; 20:9 ş.urm.; 1 Cor. 12:28). Dar vindecările nu au loc întotdeauna, şi ca atare ele nu sînt un „drept" al celui mîntuit (1 Tim. 5:23; 2 Tim. 4:20; Filip. 2:25 ş.urm.; 2 Cor. 12:7-9). În continuare, mîntuirea nu include izbăvirea de greutăţi de ordin fizic şi de pericole (1 Cor. 4:9-13; 2 Cor. 11:23-28), şi se pare că nici de evenimente tragice (Mat. 5:45?). A fi mîntuit nu înseamnă a fi absolvit de efectele nedreptăţii sociale şi ale persecuţiei (1 Cor. 7:20-24; 1 Petru 2:18-25).

3. Mîntuirea este escatologică. Există pericolul de a pune un accent prea mare pe ceea ce nu este mîntuirea. Aici ne aducem aminte că într-un paragraf de mai sus am recunoscut faptul că sînt foarte puţine cazurile cînd cuvîntul mîntuire a ieşit de pe buzele lui Isus. El a vorbit mai mult despre Împărăţia lui Dumnezeu, despre manifestarea conducerii suverane a lui Dumnezeu. În Apoc. 12:20 însă, între mîntuire şi împărăţie se pune semnul egalităţii. Pentru autorul Apocalipsei, ca de altfel şipentru Isus, mîntuirea este echivalentul vieţii sub domnia lui Dumnezeu, sau, ca şi în mărturia celei de a patra evanghelii, ea este viaţa veşnică. De aceea, mîntuirea însumează întregul conţinut al Evangheliei. Ea include eliberarea de păcat şi de toate consecinţele sale şi revărsarea binecuvîntărilor spirituale în Cristos (Efes. 1:3), darul Duhului Sfînt şi viaţa fericită în veacul viitor. Această perspectivă viitoare este de o importanţă crucială (Rom. 8:24; 13:11; 1 Cor. 5:5; Filip. 3:20; Evr. 1:14; 9:28; 1 Petru 1:5, 9). Tot ceea ce cunoaştem acum despre mîntuire nu este decît o mică parte din plinătatea mîntuirii care îi aşteaptă pe toţi cei care fac parte din Împărăţie, la Parousia Domnului.

(*ÎMPĂCARE; *ALEGERE; *IERTARE; *ÎNDREPTĂŢIRE; *SFINŢIRE; *PĂCAT; *HAR.)

BIBLIOGRAFIE. W. Foerster, G. Fohrer, în *TDNT* 7, p. 965-1003; M. Green, *The Meaning of Salvation*, 1965; G.C. Berkouwer, *Faith and Justification*, E.T. 1954; *idem, Faith and Sanctification*, E.T. 1952; M. Black (editor), *The Scrolls and Christianity*, 1969; E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, 1973; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, E.T. 1967; J.R.W. Stott, *Christian Mission in the Modern World*, 1975, cap. 5; *Let the Earth Hear His Voice*, 1975; *NIDNTT* 3, vezi, „Reconciliation", „Redemption".

G.W.
B.A.M.

MLAŞTINA. 1. Cuvîntul ebr. *'āhū*, în VA „mlaştină"; VR, VSR, „stufăriş". Acest cuvînt în limba ebr. este împrumutat din cuvîntul egipt. *'h(y)* şi, ca şi acesta, înseamnă „desiş de trestii". Tablourile care prezintă vite păscînd în desişuri de trestii şi în mlaştini (Gen. 41:2, 18) este specific egiptean: scene de genul acesta se găsesc zugrăvite pe pereţii mormintelor, iar textele scriu despre aducerea „celor mai bune ierburi din mlaştinile de trestii" pentru vite. În Iov 8:11 *gōme'* şi *ahu* sînt cuvinte paralele; trestiile şi stuful sau stufărişul trebuie să aibă nămol şi apă. În Osea 13:15 este posibil să traducem *ahîm* mai degrabă cu „stufăriş" decît cu „fraţi" (*cf. VSR*). Vezi J. Vergote, *Joseph en Egypte*, 1959, p. 59-66 (în special 62 ş.urm.) pentru detalii; de asemenea, T.O. Lamb din, *JAOS* 73, 1953, p. 146, pentru alţi termeni înrudiţi de origine egipt. şi ugaritică.

2. În Jud. 20:33 VA traduce maareh-geba ca „mlaştinile din Ghibea". Acesta poate fi locul gol de lîngă Ghibea, sau poate Maare-Ghibea din apropiere, sau chiar poate fi citit ca maarab- geba, „(la) vest de Ghibea" (VSR). K.A.K.

MLĂDIŢĂ. 1. Cuvîntul reprezintă mai mulţi termeni din ebr. şi gr. care înseamnă vlăstar, rămurea, creangă, ramură de palmier, etc. Apare frecvent în pasaje unde se vorbeşte despre Israel, metafora fiind aceea a unui copac, a unei vii (Ps. 80:11; Ezec. 17:6; Naum 2:2; *cf.* Ioan 15:1 ş.urm.) a unui cedru (Ezec. 17:23) sau a unui măslin (Osea 14:6; *cf.* Rom. 11:16 ş.urm.). Ramurile pomilor, ale palmierului, ale mirtului şi ale salciei au fost folosite ceremonial la Sărbătoarea corturilor pentru construirea colibelor (sukkot) (Lev. 23:40; Neem. 8:15), şi pentru a fi purtate în mîini în timpul sărbătorilor însoţite de strigăte de * Osana (Ps. 118:26-27; Mişna, Sukkah 4). *Cf.* intrarea triumfală a lui Isus în Ierusalim (Mat. 21:8-9; Marc. 11:8-10; Ioan 12:13).

2. Un interes special îl prezintă utilizarea cuvîntului (în ebr. *semah*) pentru odrasla din familia lui David, care va veni să-l conducă pe Israel în neprihănire. Prevestită în mod explicit în Ier. 23:5; 33:15, expresia ne aminteşte de Is. 4:2 (*cf.* Is. 11:1, în ebr. *nēser*). Zah. 3:8; 6:12 ne arată că titlul „Odraslă" a fost un termen mesianic binecunoscut în perioada de după Exil, folosit pentru a incorpora ideea de preotrege.

3. În Exod. 25:31 ş.urm.; 37:17 ş.urm., cuvîntul este folosit pentru sfeşnicul din aur, care în mod tradiţional a fost zugrăvit ca avînd un braţ central şi cîte trei ramuri de fiecare parte. Cuvîntul ebr. *(qāneh)* „trestie" poate fi o eroare aici, căci sfeşnicul cu şapte braţe nu a fost cunoscut înainte de sec. 1 î.d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. J.G. Baldwin, „*Semah* as a Technical Term in the Prophets", *VT* 14, 1964, p. 93-97; R. North, „Zechariah's Seven; Spout Lampstand", *Biblica* 51, 1970, p. 183 ş.urm. J.G.B.

MNASON. Un„vechi ucenic" - adică, cel puţin din ziua de Rusalii - şi gazdă a lui Pavel (Fapt. 21:16). Ca şi Barnaba, el a fost un iudeu din Cipru. Numele lui este grec şi este destul de răspîndit.

Vulgata, VA, VR şi NBE traduc acest pasaj „Cîţiva ucenici din Cezareea... ne-au adus pe unul numit Mnason" (dar ce motive ar fi avut ei să-l aducă pe cineva care avea să fie gazdă?); VSR, TEV traduc „ne-au dus în casa lui Mnason". Nici una nici cealaltă nu este o traducere perfectă. Unii înţeleg că *Mnason* locuia în Ierusalim: o gazdă de origine greacă nu putea să-i facă pe prietenii lui Pavel care erau dintre neamuri să se simtă stingheriţi. Textul apusean, care nu este valoros în sine, are următoarele cuvinte: „ajungînd într-un sat, am stat la Mnason": poate numai ca o presupunere - călătoria să fi necesitat o oprire peste noapte - dar este posibil şi ca acesta să fie modul corect de a-l interpreta pe Luca. Atunci, casa lui Mnason ar fi undeva între Cezareea şi Ierusalim: de aceea apare escorta şi menţionarea Ierusalimului în v. 17.

Aluzia lui Luca poate indica faptul că Mnason a fost o sursă de informaţii (cf. Ramsay, BRD, p. 309).

BIBLIOGRAFIE. H.J. Cadbury în *Amicitae Corolla*, 1933, p. 51 ş.urm.; F.F. Bruce, *The Acts of the Apostoles*, 1951, *ad. loc.* A.F.W.

MOAB, MOABIŢII. Moab (în ebr. moab) a fost fiul lui Lot, care s-a născut din relaţia incestuoasă dintre acesta şi cea mai mare dintre fiicele lui (Gen. 19:37). Ţara ocupată de urmaşii lui s-a numit Moab, iar locuitorii ei moabiţi (mo abî). Inima Moabului a fost platoul de la E de Marea Moartă, dintre văile Arnonului şi Zeredului, cu toate că, timp îndelungat Moabul, s-a întins şi la N de Arnon. Înălţimea medie a platoului este de 100 m deasupra nivelului mării, dar el este brăzdat de defilee adînci. Arnonul se desparte la aprox. 21 de km de Marea Moartă şi apoi, încă de cîteva ori,mai departe, în văi de adîncimi mai mici, „văile Arnonului" (Num. 21:14). Biblia a păstrat numele mai multor oraşe moabite (Num. 21:15, 20; 32:3; Ios. 13:17-20; Is. 15-16; Ier. 48:20 ş.urm.).

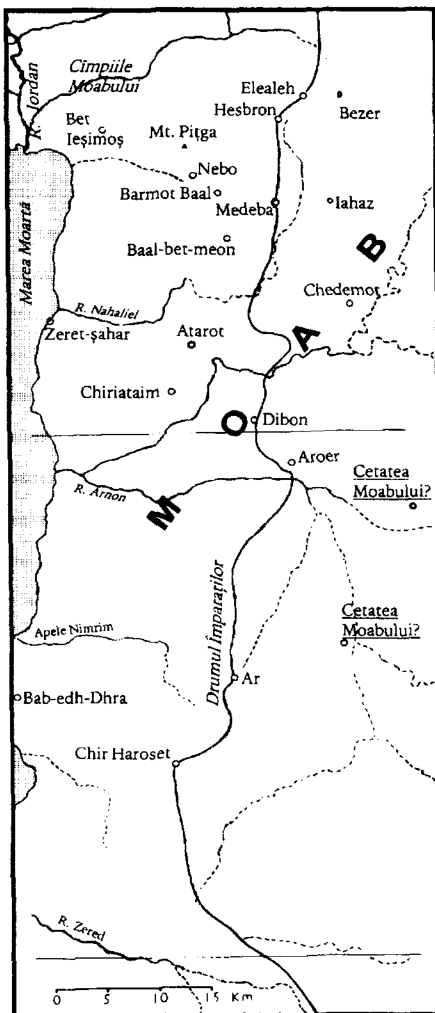
În perioada dinainte a exodului, Moabul a fost populat şi s-au construit aşezări omeneşti, pînă aproximativ în 1850 î.d.Cr. Urmaşii lui Lot au găsit o populaţie care locuia deja acolo, şi s-au căsătorit probabil cu aceştia, devenind grupul dominant după care a fost denumită întreaga populaţie. Cei patru împăraţi de la E au invadat Moabul şi au alungat pe locuitorii din Şave- Chiriataim (Gen. 14:15). Ori ca rezultat al acestei campanii, or datorită unor cauze necunoscute, Transiordania a intrat într-o perioadă nesedentară, pînă chiar înainte de anii 1300 î.d.Cr., cînd mai multe împărăţii din Epoca de fier au apărut simultan. Moab, ca şi alte împărăţii, a fost foarte bine organizată, cu agricultura şi creşterea vitelor bine dezvoltate, cu clădiri splendide, olărit deosebit, şi fortificaţii foarte puternice în formă de mici fortăreţe plasate strategic în jurul graniţelor lor. Moabiţii s-au extins în întreg platoul principal şi au ocupat zona de la N de Arnon, nimicindu-i pe locuitorii de mai înainte (Deut. 2:10-11, 19-21; cf. Gen. 14:5). Aceste ţinuturi au fost ocupate în comun cu amoniţii care erau rudele apropiate ale moabiţilor.

Chiar înainte de exodul din Egipt, aceste ţinuturi de la N de Arnon i-au fost răpite Moabului de către Sihon, împăratului Amoriţilor. Cînd Israelul a cerut permisiunea de a trece prin ţinutul lor pe „Drumul împărătesc" care traversa platoul, Moab a refuzat (Jud. 11:17). Posibil ca ei să fi avut legături comerciale (Deut. 2:28-29). Lui Moise i s-a interzis să atace pe Moabul în ciuda atitudinii neprietenoase a acestei naţiuni (Deut. 2:9), deşi de aici încolo Moabiţii aveau să fie expulzaţi din Israel (Deut. 23:3-6; Neem. 13:1).

Balac, împăratul Moabului, iritat de succesul Israelului, l-a chemat pe prorocul Balaam să blesteme pe Israel care tăbărîse dincolo de Arnon (Num. 22-24; Ios. 24:9).

Cînd poporul Israel se pregătea să treacă Iordanul, a tăbărît în Cîmpiile Moabului (Num. 22:1; Ios. 3:1) şi au fost seduşi de femeile moabite şi madianite ca să participe la practicileidolatre (Num. 25; Osea 9:10).

În zilele judecătorilor, Eglon, împăratul Moabului, a invadat ţara lui Israel pînă la Ierihon şi l-a asuprit pe Israel timp de 18 ani. Ehud, beniamitul, l-a asasinat (Jud. 3:12-30). Elimelec din Betleem a emigrat în Moab şi fiii lui s-au căsătorit cu femei moabite, cu Orpa şi cu Rut. Mai tîrziu, Rut s-a căsătorit cu Boaz şi a devenit străbunica lui David (Rut 4:18-22; Mat. 1:5-16). Saul s-a războit cu moabiţii (1 Sam. 14:47), iar David şi-a adăpostit părinţii acolo în timp ce el era un fugar (1 Sam. 22:3- 4). Mai tîrziu, David a subjugat Moabul şi a omorît pe mulţi dintre ei (2 Sam. 8:2, 12;



Moab şi aşezarea probabilă a „cetăţii Moabului".

1 Cron. 18:2, 11). După moartea lui Solomon, Moab şi-a cîştigat libertatea, dar a fost din nou subjugat de Omri, împăratul lui Israel. (* MEŞA; * MOAB, INSCRIPŢIE). Spre sfîrşitul vieţii lui Ahab, Moab a început din nou să nu mai recunoască stăpînirea Israelului. Ioram, împăratul lui Israel, a cerut ajutor lui Iosafat, împăratul lui Iuda, şi împăratul Edomului pentru a cîştiga controlul asupra Moabului, dar campania a fost lipsită de succes (2 Împ. 1:1; 3:4-27). Mai tîrziu, chiar ţara lui Iosafat a fost invadată de o coaliţie a

moabiților, amoniților și a edomiților, dar s-a produs o învălmășeală și aliații au început să se atace unul pe celălalt, așa încît Iuda a scăpat (2 Cron. 20:1-30).

În anul morții lui Elisei, mai multe cete de moabiți au făcut incursiuni în Israel (2 Împ. 13:20). În ultima parte a secolului al 8-lea î.d.Cr., Moabul a fost subjugat de Asiria și obligat să plătească tribut (Is. 15-16), dar după căderea Asiriei, Moabul a fost din nou liber. În zilele lui Ioiachim, moabiții au intrat în Iuda (2 Împ. 24:2). La căderea Ierusalimului în 587 î.d.Cr., niște iudei s-au refugiat în Moab, dar s-au întors cînd Ghedalia a devenit guvernator (Ier. 40:11 ș.urm.). În final, Moabul a fost subjugat de Nebucadnețar (Jos., Ant. 10.181) și a fost dominat pe rînd de către perși și de diferite grupuri arabe. Moabiții au încetat să mai existe ca și națiune, cu toate că în perioada post-exilică au fost cunoscuți ca o rasă (Ezra 9:1; Neem. 13:1, 23). Alexander Jannaeus i-a subjugat în sec. al doilea î.d.Cr. (Jos., *Ant.* 13.374).

Moabiții sînt deseori menționați în scrierile profetice și judecata divină este rostită asupra lor (vezi Is. 15-16; 25:10; Ier. 9:26; 25:21; 27:3; Ezec. 25:8-11; Amos 2:1-3; Țefania 2:8- 11).

Istoria Moabului începe să fie scoasă încetul cu încetul la suprafață de către arheologie. Săpăturile arheologice din Iordania nu au mers tot atît de repede ca și cele de la V de Iordania, cu toate că în ultimele decenii lucrările au progresat. Așezările importante care ne-au furnizat rezultate semnificative sînt Dibon, Aroer, Bab edh-Dhra și mai multe așezări din zona Lisan.

Cunoștințele pe care le-am avut despre Moab din primele cercetări arheologice au fost îmbogățite cu noile informații privitoare la perioadele de tranziție dintre Epoca cuprului și începutul Epocii bronzului și tranziția de mai tîrziu dintre începutul și mijlocul epocii bronzului. La Bab edh-Dhra, un cimitir imens care datează de pe la începutul și mijlocul Epocii bronzului a furnizat material din EB I și EB IV. Săpăturile de la Aroer sprijină teoria că, în cea mai mare parte a mileniului al doilea, cea mai mare parte a Moabului nu eralocuit. Această așezare și așezarea Dibon au fost tipice importantelor cetăți înconjurate de ziduri din Epoca fierului, care coincide cu perioada împăraților din Israel. La Dibon s-a descoperit o importantă piatră, cu o inscripție pe ea. Începînd cu sec. al șaselea î.d.Cr. și pînă la sfîrșitul sec. al patrulea î.d.Cr., viața stabilă din aceste așezări a decăzut.

BIBLIOGRAFIE. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1, 1933, p. 278-281; M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte, 1958*, p. 142- 143; Nelson Glueck, *The Other Side of Jordan*, 1940, p. 150 ș.urm.; idem, AASOR 14-15, 18-19; A.D. Tushingham, *The Excavations at Dibon* (Dhiban) in Moab, *AASOR* 40, 1972; A.H. van Zyl, *The Moabites*, 1960; J.R. Bartlett, „The Moabites and Edomites", în *POTT*, p. 229-258; N. Avigad, „Ammonite and Moabite Seals", în J.A. Sanders (editor), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*, 1970, p. 284-295. J.A.T.

MOABITĂ, PIATRA. Un bloc de bazalt negru cu o inscripție lăsată de Meșa, împăratul Moabului, la Dhiban (orașul biblic *Dibon), pentru a comemora răzvrătirea lui împotriva lui Israel și rezidirea mai multor orașe importante care a urmat după aceea (2 Împ. 3:4-5).

Piatra a fost găsită în 19 August 1868 de către rev. F. Klein, un misionar german care lucra cu Societatea Misionară a Bisericii. Un șeic arab pe nume Zattam i-a arătat o lespede gravată, înaltă de 120 cm, lată de 60 cm și groasă de 6 cm, rotunjită la partea de sus, pe care se afla o inscripție pe 34 de rînduri. Klein a copiat cîteva cuvinte și a raportat descoperirea dr. Petermann, consulul german, care a început negocierile pentru a obține inscripția pentru Muzeul din Berlin. Din nefericire, C.S. Clermont-Ganneau de la Consulatul Francez a căutat să o obțină el, pentru Muzeul din Paris. El a trimis mesageri independenți să obțină un negativ al inscripției, dar s-a iscat o neînțelegere și mesagerii au fugit cu negativul în mai multe bucăți. Arabii, dîndu-și seama de valoarea pietrei, au ridicat prețul. Cînd autoritățile turce au intervenit, arabii din părțile locului au aprins un foc sub piatră și au turnat apă pe ea pentru a o fărîmița. Au luat apoi fragmentele și le-au purtat ca pe niște farmece care să le binecuvînteze grînele. Clermont-Ganneau a recuperat mai tîrziu mai multe fragmente, a făcut negative noi și în cele din urmă a reconstituit piatra în Muzeul Luvru din Paris (vezi IBA, p. 54). Din 1.100 de litere, cît se crede că a avut piatra, 669 au fost recuperate, mai puțin de două treimi, dar negativul original, cu toate că era oarecum deformat, a păstrat marea parte a textului.

Inscripția este legată de triumful lui Meșa, fiul lui Chemoș, regele Moabului, al cărui tată a domnit peste Moab peste 30 de ani. Meșa ne spune în inscripție cum a sfărîmat jugul lui Israel și l-a cinstit pe dumnezeul lui Chemoș, *ridicînd o înălțime la Qarhoh (QRHH)*, în semn de recunoștință. Textul continuă după cum urmează - „În ceea ce-l privește pe Omri, regele lui Israel, el l-a umilit pe Moab mulți ani (lit. zile), căci Chemoș a fost supărat pe țara lui. După el a urmat fiul lui care a spus și el: „Îl voi umili pe Moab". În vremea mea a vorbit el (așa), dar am triumfat asupra lui și asupra casei lui, în timp ce Israel a pierit pentru totdeauna! (Acum) Omri a ocupat țara Medeba și (Israel) a locuit acolo în vremea lui și jumătate din timpul cît a domnit fiul lui (Ahab), patruzeci de ani; dar Chemoș a locuit acolo în vremea mea."

Acest text pare să spună că Meșa a scuturat jugul Israelului înainte de moartea lui Ahab și astfel, pare să existe o neconcordanță între acest text și 2 Împ. 1:1. Totuși nu trebuie să existe o contradicție, căci în timpul ultimilor ani ai vieții lui Ahab, el a fost atît de presat de războaiele cu sirienii și a pierdut probabil controlul asupra Moabului. Din punctul de vedere al lui Meșa, libertatea lui a început de atunci, dar din punctul de vedere al lui Israel, Moab nu a putut fi considerat ca o națiune liberă decît după campania nereușită condusă de fiul lui Ahab, Ioram (2 Împ. 3).

Inscripția continuă cu o relatare despre construirea unor așezări cum ar fi Baal-meon, Qaryaten, Qarhoh, Aroer, Beth-bamoth, Bezer, Medeba, Beth-diblathen, Beth-baal-meon. Atarotul, zidit de împăratul lui Israel pentru oamenii din Gad, a fost capturat, locuitorii lui au fost omorîți, iar dregătorul cetății Arel (sau Oriel) a fost dus înaintea lui Chemoș în Cheirot. Nebo a fost luat și 7.000 de persoane s-au consacrat lui Astar-Chemoș. Yahazul, zidit de împăratul lui Israel, care era cartierul general al acestuia din timpul luptei, a fost luat și atașat lui Dibon.

Meșa a menționat rezervoare și puțuri, ziduri, porți, turnuri și palatul împărătesc pe care l-a zidit în Qarhoh, folosind ca forță de muncă sclavi israeliți. De

asemenea el a mai făcut un drum comercial care străbătea valea Arnonului.

Din punct de vedere lingvistic, religios și istoric, marea importanță a acestei inscripții constă în legătura pe care aceasta o are cu VT. Limba este foarte înrudită cu ebraica. Este menționat atît Chemoș, dumnezeul Moabului, cît și Iahve, Dumnezeul lui Israel și ni se prezintă cîteva lucruri interesante cu privire la crezurile religioase ale Moabului, înrudite într-o oarecare măsură cu cele ale Israelului. Chemoș poate să se supere pe poporul lui, îl poate ierta, îl poate scăpa de dușmanii lui și, în cele din urmă, îi poate mîntui. El îl poate lăuda pe Meșa în cuvinte asemănătoare cu cele pe care le folosește Iahve cu privire la slujitorii Lui. Ritul heremului și existența sanctuarelor pe înălțimi au loc atît aici cît și în VT. Cu toate că auten-



Inscripția de pe piatra moabită comemorează revolta lui Meșa, regele Moabului, împotriva lui Israel (vezi 2 Împ. 3:5 ș.urm.) și rezidirea multor cetăți, de ex. Aroer, Medeba, Qarhoh, folosind la lucru sclavi israeliți. Bazalt negru, înălțimea 1,0 m, lățimea 0,6 m. Datează de la aprox. 830 î.d.Cr.

ticitatea pietrei a fost disputată, nu există nici un temei pentru o asemenea dispută. Trebuie datată spre sfîrşitul domniei lui Meşa, în jurul anului 830 î.d.Cr.

Pentru felul în care a fost reconstituită piatra, vezi *IBA*, p. 54; *DOTT*, p. 198; *ANEP*, No. 274 (şi tabelul alfabetic din Nr. 286).

BIBLIOGRAFIE. W.F. Albright, *ANET*, p. 320 ş.urm.; BASOR 89, 1943, p. 16- F.I. Andersen, „Moabite-Syntax", *Orientalia* 35, 1966, p. 81-120; G.A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, 1903, p. 1-14; H. Donner şi W. Röllig, *Kanaanäische and aramäische Inschriften*, 1, 1962; S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*[2], 1913, p. lxxxiv ş.urm.; R. Dussaud, *Les monuments palestiniens et judaïque*, 1912, p. 4-22; E. Ullendorff în *DOTT*; A.H. van Zyl, *The Moabites*, 1960; J.R. Bartlett în *POTT*, p. 229-258.

J.A.T.

MOARĂ, PIATRA DE MOARĂ. Cea mai veche şi mai obişnuită metodă de a măcina grîul a fost aceea de a-l împrăştia pe o lespede plată de piatră şi a-l freca cu o piatră de moară rotundă. Rîşniţe de felul acesta au fost găsite în neoliticul primar, în oraşul Ierihon, împreună cu mojare din piatră (*PEQ* 85, 1953, p. 38.2; pentru un model egiptean, vezi *ANEP*, no. 149). Rîşniţa rotativă a fost folosită pe scară largă în Epoca fierului. Aceasta consta din două lespede de piatră circulare, fiecare de aprox. 50 cm în diametru, cea de sus (în ebr. *re<u>k</u>eb*, „călăreţ") perforată ca să se învîrtă în jurul unui pivot fixat în lespedea de jos (vezi ilustraţia cu roata olarului). O bucată de lemn care ieşea dintr- un orificiu aproape de periferia pietrii de sus era mînerul. Cerealele erau turnate printr-un orificiu central care era în piatra de sus şi erau măcinate pe măsură ce aceasta se învîrtea, aşa încît dintre cele două pietre ieşea făina (în ebr. *rēhayîm*) şi cădea jos. Era de datoria femeii să macine grîul (Exod. 11:5; Mat. 24:41), dar era şi o activitate care li se impunea prizonierilor ca o muncă josnică (Is. 47:2; Plîng. 5: 13). Rîşniţele rotative de dimensiuni mai mari erau învîrtite de animale, sau de prizonieri (Samson, Jud. 16:21) şi erau amplasate în mori (Mat. 24:41, în gr., *mylōn*).

Întrucît israelitul se folosea zilnic de rîşniţa manuală pentru pîinea de toate zilele, era interzis să o dea ca zălog (Deut. 24:6). Încetarea zgomotului neîntrerupt, constant al măcinatului era un semn al pustiirii şi al morţii (Ier. 25:10; Apoc. 18:22, o metaforă pentru dinţii omului bătrîn; Ecl. 12:4). Piatra de sus a fost folosită uneori ca proiectil în război (Jud. 9:53; 2 Sam. 11:21) şi ca o greutate (Mat. 18:6, în gr. *mylos onikos*, pietrele de moară de dimensiunile cele mai mari, învîrtite de un măgar; Apoc. 18:21).

A.R.M.

MOARTE. Privită dintr-un anumit unghi, moartea este unul dintre lucrurile cele mai naturale: „oamenilor le este rînduit să moară o singură dată" (Evr. 9:27). Ea trebuie acceptată fără răzvrătire: „Haidem să mergem şi noi să murim cu El" (Ioan 11:16). Privită dintr-un alt unghi, ea este unul dintre cele mai nenaturale lucruri. Este pedeapsa pentru păcat (Rom. 6: 23), şi ca atare, trebuie să inspire frică. Ambele puncte de vedere pot fi găsite în Biblie, şi nici unul din ele nu trebuie omis. Moartea este o necesitate biologică, dar oamenii nu mor în acelaşi fel în care mor animalele.

I. Moartea fizică

Pentru trupurile care sînt constituite aşa cum sînt ale noastre, moartea pare să fie o necesitate. Decăderea fizică şi descompunerea finală sînt procese inevitabile. Şi totuşi, Biblia vorbeşte despre moarte ca rezultat al păcatului. Dumnezeu i-a spus lui Adam: „În ziua în care vei mînca din el, vei muri negreşit" (Gen. 2:17). Pavel ne spune că „printr-un singur om a intrat păcatul în lume, şi prin păcat a intrat moartea" (Rom. 5:12), iar în altă parte că „plata păcatului este moartea" (Rom. 6:23). Dar cînd privim problema mai atenţi, vedem că Adam nu a murit din punct de vedere fizic în ziua în care a comis actul de neascultare faţă de Dumnezeu. Iar în Rom. 5 şi 6, Pavel pune în contrast moartea care a intrat în lume prin păcatul lui Adam cu viaţa pe care o aduce Cristos oamenilor. Faptul că cineva posedă viaţă veşnică nu exclude moartea lui fizică. Viaţa veşnică este opusul unei stări spirituale, nu al unui eveniment fizic. Învăţătura pe care o tragem de aici este că moartea, care reprezintă rezultatul păcatului, e mai mult decît o moarte fizică.

Dar împreună cu această concluzie trebuie să amintim şi faptul că pasajele biblice care leagă păcatul de moarte nu califică moartea. Nu înţelegem din ele altceva decît înţelesul obişnuit al cuvîntului. Ar trebui probabil să înţelegem că mortalitatea a fost rezultatul păcatului lui Adam şi că pedeapsa include atît aspectul fizic cît şi pe cel spiritual. Dar nu cunoaştem suficient despre starea dinaintea căderii în păcat a lui Adam ca să o calificăm. Dacă trupul lui a fost că şi cel pe care-l avem noi, atunci el a fost muritor. Dacă nu a fost ca al nostru, nu avem de unde să ştim cum a fost şi nici dacă a fost muritor sau nu.

Este mai bine să privim moartea ca un element careimplicăîntreaga fiinţă a omului. În acest caz, omul nu moare ca un trup. El moare ca un om, în totalitatea fiinţei lui. El moare ca fiinţă spirituală şi fizică. Şi Biblia nu trasează o linie precisă de demarcaţie între cele două aspecte. Prin urmare, moartea fizică,este un simbol potrivit şi o expresie a unei morţi mai profunde pe care o aduce păcatul.

II. Moartea spirituală

Această moarte este o pedeapsă de la Dumnezeu. Am discutat deja că Rom. 6:23 vede moartea ca o „plată" pentru păcat. Pavel poate vorbi despre anumiţi păcătoşi care cunosc „hotărîrea lui Dumnezeu că cei ce fac asemenea lucruri sînt vrednici de moarte" (Rom. 1: 32). Tocmai acest gînd al hotărîrii lui Dumnezeu este ceea ce stă la baza referirii pe care o face Ioan la „păcatul de moarte" (1 Ioan 5:16). Acesta este un adevăr foarte important. Ne ajută să vedem toată oroarea morţii. Şi în acelaşi timp, deşi paradoxal, ne dă speranţă. Oamenii nu sînt prinşi într-o pînză ca de păianjen, ţesută de soarta oarbă, aşa că, o dată ce au păcătuit nimic nu se mai poate face. Dumnezeu este deasupra întregului proces şi dacă El a hotărît că moartea este plata păcatului, tot El a hotărît şi să dea viaţă veşnică celor păcătoşi.

Uneori, NT subliniază consecinţele serioase ale păcatului prin faptul că se referă la „a doua moarte" (Iuda 12; Apoc. 2:11, etc.). Aceasta este o expresie rabinică a cărui semnificaţie este pierzarea veşnică. Trebuie înţeleasă împreună cu pasajele în care Dom-

nul nostru a vorbit despre „focul cel veșnic pregătit pentru diavolul și îngerii lui" (Mat. 25:41), „pedeapsa veșnică" (pusă în contrast cu „viața veșnică", Mat. 25:46), și alte expresii asemănătoare. Starea finală a celor care nu se pocăiesc este descrisă în mai multe feluri: ca moarte, pedeapsă, pierzare, etc. Este evident că ar fi greșit să punem semnul egalității între această stare și descrierile de mai sus. Dar tot atît de evident este că Biblia o prezintă ca o stare ce trebuie privită cu groază.

Se ridică uneori obiecția că pedeapsa eternă este incompatibilă cu atributul care îl descrie pe Dumnezeu ca un Dumnezeu iubitor. Există aici un mister profund, dar putem spune cel puțin că obiecția, așa cum este ea formulată de obicei, omite faptul că moartea este atît o stare cît și un eveniment. „Umblarea după lucrurile firii pămîntești este moarte", scrie Pavel (Rom. 8:6). El nu spune că firea pămîntească va cauza moartea. El spune că ea este moarte. El mai adaugă spunînd că ea „este vrăjmășie împotriva lui Dumnezeu, căci ea nu se supune Legii lui Dumnezeu și nici nu poate să se supună". Același adevăr este pus în alte cuvinte atunci cînd Ioan spune: „Cine nu iubește pe fratele său rămîne în moarte" (1 Ioan 3:14). Cînd am înțeles adevărul că moartea este o stare, vedem imposibilitatea ca cel ce nu se căiește de păcate să fie mîntuit. Mîntuirea pentru un astfel de om este o contradicție de termeni. Pentru a fi mîntuit, un om trebuie să treacă de la moarte la viață (Ioan 5:24).

III. Victoria asupra morții

Un aspect interesant al învățăturii NT cu privire la moarte este că accentul cade pe viață. Dacă privim într-o concordanță, găsim că în majoritatea cazurilor cuvîntul nekros („mort") este folosit pentru înviere din morți, sau expresii similare. Scriptura discută despre moarte tot atît de deschis cum discută despre toată realitatea. Dar ea este preocupată în primul rînd de viață, moartea fiind tratată mai mult sau mai puțin incidental, ca fiind starea din care oamenii sînt mîntuiți. Cristos a luat asupra Sa natura noastră „pentru ca, prin moarte, să nimicească pe cel care are puterea morții, adică pe diavolul" (Evrei 2:14). Puterea diavolului este întotdeauna privită ca fiind supusă lui Dumnezeu (Iov 2:6; Luca 12:5, etc.). El nu dispune de moarte în mod absolut. Totuși, moartea, ca o negare a vieții, este domeniul lui propriu de activitate. Și Cristos a pus capăt morții. Prin moarte, așa cum indică scriitorul Epistolei către Evrei, l-a înfrînt El pe Satan. Prin moatea Lui a îndepărtat El păcatele de la noi. „Prin moartea de care a murit, El a murit pentru păcat, odată pentru totdeauna" (Rom. 6:10). Exceptîndu-L pe Cristos, moartea este dușmanul suprem, simbolul alienării noastre de Dumnezeu, groaza supremă. Dar Cristos a folosit moartea pentru a-i elibera pe oameni de moarte. El a murit ca oamenii să trăiască. Este semnificativ faptul că NT poate vorbi despre credincioși că „dorm" în loc să spună că „mor" (*de ex.*, 1 Tes. 4:14). Isus a îndepărtat groaza morții. De aceea, pentru cei care sînt „în Cristos" moartea a fost transformată astfel încît ea nu este mai mult decît un somn.

Măsura în care Cristos a repurtat victoria asupra morții este indicată de învierea Sa. „Întrucît știm că Cristosul înviat din morți nu mai moare; moartea nu mai are nici o stăpînire asupra Lui" (Rom. 6:9). Învierea este marele eveniment triumfal și toată nota de victorie care străbate NT originează aici. Cristos este „Autorul vieții" (Fapte 3:15), Domnul care are „stăpînire și peste cei morți și peste cei vii" (Rom. 14:9), „Cuvîntul vieții" (1 Ioan 1:1). Victoria Lui asupra morții este completă. Și victoria Lui este pusă la dispoziția celor care sînt ai Lui. Nimicirea morții este un fapt sigur (1 Cor. 15:26, 54 ș.urm.; Apoc. 21:4). Moartea a doua nu are nici o putere asupra credinciosului (Apoc. 2:11; 20:6). Potrivit cu aceasta, NT înțelege viața veșnică nu ca o imortalitate a sufletului, ci ca o înviere a trupului. Nimic nu poate ilustra mai grafic caracterul final și complet al înfrîngerii morții.

Pe lîngă faptul că există un viitor glorios, mai există și un prezent glorios. Credinciosul a trecut deja din moarte la viață (Ioan 5:24; 1 Ioan 3:14). El este „izbăvit de legea păcatului și a morții" (Rom. 8:2). Moartea nu-l poate despărți de Dumnezeu (Rom. 8:38 ș.urm.). Isus a spus: „Dacă păzește cineva cuvîntul Meu, în veac nu va vedea moartea" (Ioan 8:51). Cuvintele de felul acesta nu neagă existența morții biologice. Ele scot mai curînd în evidență adevărul că moartea lui Isus înseamnă că credinciosul a ieșit deja din starea de moarte. El este adus într-o stare nouă care este caracterizată în mod corespunzător ca viață. Pe parcurs, el va trece prin poarta pe care o numim moarte. Dar boldul ei a fost frînt. Moartea lui Isus înseamnă victorie asupra morții pentru cei ce-L urmează.

BIBLIOGRAFIE. C.S. Lewis, *Miracles*, 1947, p. 150 ș.urm.; J. Pelikan, *The Shape of Death*, 1962; K. Rahner, *On the Theology of Death*, 1961; Leon Morris, *The Wages of Sin*, 1955; M. Paternoster, *Thou Art There Also: God, Death, and Hell*, 1967.

L.M.

MOAȘĂ (în ebr. m^e*yalledet*, „cea care ajută la naștere"). Moașa ajuta la nașterea unui copil prin faptul că lua copilul, îi tăia cordonul ombilical, spăla copilul cu apă, îl freca cu sare și îl înfășa (Ezec. 16:4); apoi anunța pe tatăl copilului de nașterea acestuia (Ier. 20:15).

În tradiția ebraică, moașele sînt menționate pentru prima dată în vremea lui Iacov, cînd le-au ajutat să nască pe Rahela (Gen. 35:17) și pe Tamar (Gen. 38:28); în cel de-al doilea caz, moașa l-a legat cu o ață roșie pe primul născut dintre cei doi gemeni, practic pe cel mai în vîrstă.

În Mesopotamia și Egipt și chiar și la evrei, la naștere femeile stăteau ghemuite deasupra unei perechi de cărămizi sau a unor pietre - cuvîntul obnayim din Exod. 1:16 - sau pe un scaun de naștere făcut după același model. Toate aceste practici pot fi documentate foarte bine din surse antice. Papirusul egiptean Westcar, scris în perioada dinastiei Hicsos (cca 1700/1600 î.d.Cr.), relatează felul în care trei zeițe au ajutat pe soția unui preot să nască trei gemeni: fiecare a luat în brațele ei cîte un copil; ele au tăiat cordonul ombilical, au spălat copiii și i-au învelit înfășă pe o lespede de cărămidă, apoi au plecat să aducă vestea nașterii soțului care aștepta (M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 1973, p. 220-221). Acest text arată de asemenea cum la naștere copiilor li se dădeau nume care rezultau dintr-un joc de cuvinte, așa cum găsim în Genesa și în alte locuri. În limba egipteană, cele două cărămizi sau pietre (și de asemeneascaunele de naștere) se numeau *d̲b't*, „cărămizile", sau *mshnt*, cuvîntul acesta din urmă fiind urmat de hieroglifa unei cărămizi sau a unei perechi de cărămizi, sau a unui

scaun de naştere (vedere într-un singur plan), etc. Cuvîntul egipt. *msi*, „a da naştere" era deseori urmat de hieroglifa unei femei încovoiate în timpul naşterii, iar într-un text de mai tîrziu, femeia este arătată cum se apleacă peste două cărămizi sau pietre. Vezi W. Spiegelberg, *Aegyptologissche Randglossen zum Alten Testament*, p. 19-25; H. Rand, *IEJ* 20, 1970, p. 209-212, pl. 47. K.A.K.

MOISE. Marele lider şi dătător al Legii prin care Dumnezeu i-a scos pe evrei din Egipt, făcînd din ei o naţiune pentru a-L sluji, şi prin care i-a dus pînă în apropiere de ţara pe care a promis-o părinţilor lor.

I. Numele

În Exod. 2:10 se spune: „I-a pus numele *Mōšeh*; „căci" a zis ea, „l-am scos *(mᵉšîṯihû)* din ape". Mulţi comentatori cred că fiica lui Faraon a fost cea care i-a dat numele lui Moise şi lucrul acesta i-a făcut să presupună că acest nume, *Mōšeh*, are origine egipteană, cuvîntul egipt. *ms*, „copil"sau „(cel) născut", explicînd cel mai bine numele. Şi totuşi, cea care i-a dat numele a putut fi şi doica sau mama adevărată a lui Moise (de părerea aceasta este W.J. Martin). Exodul 2:10 leagă foarte clar numele Moise de faptul că acesta a fost scos din apă (*māšâ*, „a scoate"). Acest joc de cuvinte era ceva natural pentru un evreu, dar nu pentru un egiptean - lucru care ar favoriza punctul de vedere menţionat mai sus, conform căruia mama lui Moise a fost cea care i-a dat numele, şi nu fiica lui Faraon.

Din punctul de vedere morfologic *Mōšeh*, aşa cum este scris, este un participiu activ care înseamnă „cel care scoate", şi poate fi o elipsă a unei expresii mai lungi. În secolul al 14-lea şi al 13-lea î.d.Cr., cuvîntul egipt. *ms*, „copil", (precum şi formele conexe cum ar fi Ramose, „Rē s-a născut") se pronunţa aproximativ *māsé* şi nu există nici un motiv de ordin filologic sau de altă natură în baza căruia mama adoptivă a lui Moise, de origine egipteancă, să nu fi putut asimila cuvîntul semitic *māši*, transformîndu-l în numele foarte obişnuit în limba ei, *Māsé*, *Mōšeh*. Faceţi comparaţie cu cazuri de asimilări din zilele noastre, de exemplu asimilarea substantivului imperator în limba română sub forma împărat. Astfel, numele Moise poate fi pur şi simplu semit, asimilat în l. egipt. pe cînd Moise trăia în Egipt. Majoritatea comentatorilor, însă, cred că fiica lui Faraon a fost cea care l-a numit Mose, „copil" (sau - mai puţin probabil; un nume care s-a terminat în *-mose*), care a fost preluat de evrei ca *Mōšeh*. Acest punct de vedere însă, nu reuşeşte să explice jocul de cuvinte semit, pe care nu avem nici un motiv obiectiv să-l respingem ca nefiind valabil din punct de vedere istoric, căci cu mult timp înainte de vremea lui Moise, aceasta era o practică frecventă atît în Egipt cît şi pretutindeni (inclusiv VT). Pe deasupra, punctul acesta de vedere ne pune în faţa unei dificultăţi de ordin fonetic cu privire la s-ul egiptean care apare ca s în *Mōšeh* însă ca s în Ramses şi Fineas în ebr., aşa cum a fost indicat cu mult timp în urmă de A.H. Gardiner, *JAOS* 56, 1936, p. 192-194 - o problemă care nu a fost rezolvată deloc de J.G. Griffiths, *JNES* 12, 1953, p. 225-231, care prezintă cel mai bine acest punct de vedere.

II. Viaţa şi cadrul istoric

a. Strămoşii

Moise s-a tras din seminţia lui Levi, din clanul lui Chehat şi din casa lui Amram (Exod. 6:16 ş.urm.). Întrucît numele părinţilor lui nu sînt menţionate în relatarea detailată a naşterii şi a copilăriei lui din Exod. 2, se crede că, deşi născut de Iochebed, el a fost un urmaş mai distant al lui Amram, şi nu fiul lui. Lucrul acesta este aproape sigur, datorită faptului că Amram şi cei trei fraţi ai lui au avut foarte mulţi urmaşi după un an de la ieşirea din Egipt (Num. 3:27 ş.urm.) (*CRONOLOGIA VT, III.b.)

b. Creşterea lui în Egipt

Ca să-şi salveze noul născut de parte bărbătească care urma să fie ucis împreună cu toţi ceilalţi noi născuţi de parte bărbătească ai evreilor în urma decretului lui Faraon, mama lui Moise şi-a aşezat copilaşul într-un coşuleţ de trestie uns cu smoală, l-a pus pe malul apei în stufăriş şi a pus-o pe sora lui, Miriam, să-l păzească. Curînd la rîu a sosit una din fiicele lui Faraon ca să se scalde împreună cu slujnicele ei, a găsit copilul şi i s-a făcut milă de el. Discretă, Miriam s-a oferit să-i găsească o doică pentru copil (de fapt, pe mama lui) şi aşa s-a întîmplat că viaţa lui Moise a fost salvată. Cînd doica l-a înţărcat, el a fost dat „mamei" sale adoptive, prinţesei egiptene (Exod. 2:1-10). Nu ni se dă nici un detaliu cu privire la perioada care a urmat pînă cînd Moise a ajuns adult în societatea de la curtea Faraonului Egiptului, dar în perioada Noii Împărăţii, în situaţia lui de băiat la curtea împărătească, el nu a putut evita să nu primească o educaţie „înţelepciune a Egiptenilor" pe care i-o atribuie Ştefan (Fapt. 7:22).

Cunoştinţele pe care le avem astăzi cu privire la Egiptul antic ne arată belşugul Egiptului în prima parte a vieţii lui Moise petrecută aici. Faraonii din perioada Noii Împărăţii (cca 1550- 1070 î.d.Cr.) au avut reşedinţe şi *harîm*-uri nu numai în marile capitale cum au fost Teba, Memfis şi Ramsesul, ci şi în alte părţi ale Egiptului. Caracteristic este *harîm*-ul instituit de multă vreme în Eayum, unde doamnele faraonului supravegheau activităţile unei adevărate industrii casnice (A.H. Gardiner, *JNES* 12, 1953, p. 145-149, în special p. 149). Este posibil că unul dintre aceste *harîm*-uri a fost prima casă a lui Moise în Egipt.

În antichitate, copiii acestor femei din harîm puteau fi educaţi de un supraveghetor al *harîm*-ului („un învăţător al copiilor împăratului"), F.Ll. Griffith şi P.E. Newberry, *El Bersheh*, 2, 1894, p. 40). La timpul potrivit prinţii primeau un tutore, de obicei un oficial înalt de la curte sau un ofiţer militar pensionat care era un colaborator apropiat al faraonului (H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, 1957, p. 32-33); fără îndoială că şi lui Moise i s-a întîmplat la fel.

Pe deasupra, ca semit în Egipt, lui Moise nu i-a fost deloc greu să înveţe sau să se folosească de cele aproximativ 20 de litere ale alfabetului liniar protocanaanit, mai ales dacă a fost supus disciplinei şi mai exigente care-i cerea să înveţe zeci de caractere şi grupe de semne ale scrierii egiptene (deşi chiar şi acestea pentru a fi învăţate necesitau nu o minte strălucită, ci pur şi simplu sîrguinţă). Faptul că Egiptul, şi nu Palestina, a fost căminul în care a crescut el, nu l-a împiedicat să se familiarizeze cu această scriere liniară simplă. Inscripţiile „proto-Sinaitice" din prima parte a sec. al 15-lea î.d.Cr. nu sînt decît nişte dedicaţii intime, note de lucru şi scurte epitafe (ca prinos) scrise de captivii semiţi din partea de E a deltei egiptene (sau din aşezările din jurul Memfisului) angajaţi în minele de turcoază (*cf.* W.F. Albright, *BASOR* 110, 1948, p. 12-13, 22) şi ele zugrăvesc folosirea liberă a acelei

scrieri de către semiții aflați sub stăpînirea egipteană, cu aproape două secole înainte de Moise. Ceea ce scoate în evidență și mai mult faptul că scrierea liniară a fost folosită în mod curent de semiții din Egipt este un ostracon găsit în Valea Reginelor de la Teba, la aprox. 560 km S de Palestina, Sinai, sau de Delta (J. Leibovitch, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40, 1940, p. 119, fig. 26, și pl. 16, 19:50); un cuvînt care s-a păstrat în întregime poate fi citit *'mht*, „servitoare" (Albright, *op. cit.*, p. 12, n. 33).

c. Străini la curtea din Egipt
Semiții și alți asiatici puteau fi găsiți la orice nivel al societății egiptene din perioada Noii Împărății. Pe lîngă miile de prizonieri aduși din Canaan ca sclavi (*cf. ANET*, p. 246b, 247b), meseriași străini, luptători sirieni în armata egipteană (*de ex.*, *ANEP*, fig. 157), tineri asiatici ca servitori la mese, purtători de evantaie *etc.*, la curte (R.A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 117, 200-201), semiții din Egipt puteau să avanseze pînă la cele mai înalte nivele ale piramidei sociale. Ei erau curieri între Egipt și Siria (*ANET*, p. 258b), vizitii care ei înșiși aveau slujitori (J. Cerny, *JEA* 23, 1937, p. 186) și negustori (Caminos, *op. cit.*, p. 26: 'Aper-Ba'al); fiica unui căpitan de corabie Ben-'Anath a putut să se căsătorească cu un prinț (W. Spiegelberg, *Recueil de Travaux*, 16, 1894, p. 64).

În timpul dinastiei Ramses, asiaticii erau încă văzuți mai bine decît ceilalți. Astfel, unul dintre paharnicii de încredere ai regelui Merenptah a fost sirianul Ben-'Ozen din Sur-Basan (Stînca din Basan), care l-a însoțit pe vizir la supravegherea lucrărilor de construire a mormîntului acelui faraon, în Valea Regilor (*JEA* 34, 1948, p. 74). În plus, chiar la sfîrșitul celei de-a 19-a dinastii, pentru o scurtă perioadă de timp, un sirian a ajuns chiar să conducă Egiptul: este posibil ca el să fi fost înaltul dregător Bay, care s-a bucurat de o putere imensă (Cerni citat de Gardiner, *JEA* 44, 1958, p. 21-22).

Zeitățile canaaniților și ale altor asiatici au fost acceptate în Egiptul din Noua Împărăție (Baal, Reșef, Aștarot, Anat etc.- *cf. ANET*, p. 249-250); și ca și în cazul nenumăratelor cuvinte împrumutate de la canaaniți, și temele literare ale canaaniților era larg răspîndite, fiind ori împrumutate ori asimilate în cele egiptene (W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 197-198 (răpirea lui 'Anat); T.H. Gaster, BO 9, 1952, p. 82-85, 232; și G. Posener, *Mélanges Isidore Lévy*, 1955, p. 461-478 (lăcomia Mării); și aluzie la întîmplarea lui Qazardi, *ANET*, p. 477b). Unii oficiali egipteni s-au mîndrit că sînt capabili să rostească cuvinte canaanite și cunosc geografia acestei țări (*ANET*, p. 477b), ca să nu-i mai menționăm pe cei care au trebuiau să învețe scrierea cuneiformă a Babilonului pentru motive diplomatice (*cf.* Albright, *Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*, 1934, p. 13, n. 50, și *JEA* 23, 1937, p. 191, 196- 202).

d. În Madian și Sinai
Moise îi compătimea pe frații lui care lucrau din greu (Fapt. 7:24) și a omorît pe un supraveghetor egiptean pe care l-a văzut bătînd un evreu (Exod. 2:11 ș.urm.); dar fapta aceasta a ajuns la urechile lui Faraon, astfel încît Moise a fugit spre Răsărit trecînd dincolo de graniță, în Madian, ca să scape (Exod. 2:15 ș.urm.). Fuga peste granița de E a fost de asemenea mijlocul de scăpare pe care l-a ales Sinuhe, cu 600 de ani mai devreme (*ANET*, p. 19) precum și sclavii de mai tîrziu din sec. al 13-lea î.d.Cr. (*ANET*, p. 259b). Moise a ajutat pe fiicele unui preot madianit pe nume Reuel/Ietro, care era și păstor, să-și adape turmele și s-a căsătorit cu una din ele, Sefora, care i-a născut un fiu pe nume Gherșom (Exod. 2:16-22).

Prin minunea rugului aprins care nu se mistuia Moise a fost chemat de Dumnezeu, Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov (Exod. 3:6) și nu al socrilor săi madianiți/cheniți, și aceștia erau urmași ai lui Avraam (*cf.* Gen. 25:1-6) și este posibil ca ei și ei să se fi închinat în continuare Dumnezeului lui Avraam. După o oarecare șovăială, Moise a răspuns chemării (Exod. 3-4). Se pare că Moise a omis să-l taie împrejur pe unul din copiii săi, poate influențat fiind de Sefora. În orice caz, temîndu-se că Moise va fi omorît de Dumnezeu, ea a tăiat băiatul împrejur, numindu-și bărbatul „soț de sînge" (Exod. 4:24-26) pentru că tăierea împrejur era ceva obligatoriu pentru el și poporul lui (probabil că nu și pentru poporul ei?). Se pare că din momentul acesta Moise a plecat singur la drum, căci mai tîrziu o găsim pe Sefora plecînd din casa lui Ietro și întorcîndu-se la Moise (Exod. 18:1-6).

e. În ajunul exodului
După ce s-a întîlnit cu fratele său și cu bătrînii lui Israel (Exod. 4:27-31), Moise împreună cu fratele lui Aaron s-au dus înaintea faraonului să-i ceară acestuia să-i permită poporului să țină un praznic al Domnului în pustie. Dar plin de o atitudine disprețuitoare, Faraon i-a respins sub pretextul că existau erau deja destule sărbători religioase și praznice în care nu se lucra și, după părerea lui, prin acestea evreii nu făceau decît să caute ocazii de a trîndăvi (Exod. 5:8, 17).

Faptul că Moise a avut acces imediat la Faraon nu a fost un lucru foarte surprinzător, în special dacă faraonul din Exodul a fost Ramses al II-lea. P. Montet (*L'Égipte et la Bible*, 1959, p. 71) se referă în mod corect la papirusul Anastasi III, care descrie felul în care „tinerii lui (Pi-Ramassē) Marele Biruitor... stau lîngă porțile lor... în ziua sosirii lui Wosermaetrē'-Setepenrē' (adică, Ramses II)..., și toți ca unul dădeau glas fiecare cererii lui" (adică, regelui), *cf. ANET*, p. 471b. Pentru felul în care evreii au făcut cărămizile și au folosit paie, vezi *Cărămidă. Organizarea muncii pe echipe de lucrători sub supravegherea unor șefi de echipe care la rîndul lor dădeau raportul supraveghetorilor, este autentică și naturală.

În ceea ce privește absența de la lucru, *papirusurile egiptene includ cataloage de lucru care înregistrează absențele zilnice, numele celor absenți și motivele pentru care au absentat. Un astfel de papirus arată că lucrătorii de la un mormînt împărătesc nu au lucrat odată 30 de zile din 48. Un catalog de absențe a consemnat faptul că mai mulți lucrători „au adus jertfe zeului lor" (A. Erman, *Life in Ancient Egypt*, 1894, p. 124-125), iar prescurtarea wsf, „inactiv", nu este rară în asemenea cataloage. Faptul că evreii trebuiau să meargă cale de trei zile în pustie să sărbătorească praznicul și călucrul acesta nu a stîrnit un antagonism religios din partea egiptenilor (Exod. 8: 26 ș.urm.; 10:9, 25 ș.urm.) este, din nou, cu totul realist, așa cum ne arată Montet (*op. cit.* p. 99-101 împreună cu notele) atunci cînd discută despre animalele sacre din Egipt, în special despre cultul taurului din provinciile Deltei (*VIȚELUL DE AUR).

După ce au fost refuzați categoric de Faraon, Dumnezeu l-a reasigurat pe Moise că El Își va duce la îndeplinire legămîntul pe care l-a făcut cu urmașii lor și-i va scoate din Egipt, ducîndu-i în Palestina (Exod. 6:2-9). Trebuie menționat faptul că Exod. 6:3 nu neagă faptul că patriarhilor le era cunoscut numele YHWH, cu toate că este posibil să nege faptul că patriarhii au cunoscut semnificația adevărată a acestui nume: cu privire la acest subiect vezi, W.J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, 1955, p. 16-19, și J.A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959, p. 11-17. *Plăgile succesive i-au demonstrat lui Faraon puterea pe care o are Dumnezeul lui Israel atunci cînd judecă (Exod. 7:14; 12: 36). În ajunul ultimei urgii, omorîrea întîilor născuți, familiile lui Israel trebuiau să junghie un miel fără cusur și să ungă cu sîngele lui ușiorii ușii și pragul de sus, așa ca Dumnezeu să nu-i nimicească pe întîii născuți din casele lor: „jertfa de Paște în cinstea Domnului" (Exod. 12:27). B. Couroyer a sugerat (*RB* 62, 1955, p. 481-496) că termenul ebr. *psh* este un derivat al cuvîntului egipt. *p(')-sh*, „lovitură, izbitură" (adică, a lui Dumnezeu), dar acest înțeles nu este compatibil cu toate tuturor utilizările acestui cuvînt în ebr., astfel încît originea lui este discutabilă.

f. De la Sucot la Sinai

Cu privire la data exodului din Egipt, vezi * Cronologia VT; de asemenea, J.J. Bimson, *Redating the Exodus and the Conquest*, 1978; pentru a urmări ruta pe care au ieșit din Egipt, de la Ramses și Sucot, vezi *Tabăra de lîngă mare, *Pitom; pentru călătoria prin pustiul Sinai, vezi *Pustia exodului. Cînd Israel a tăbărît lîngă yam sup, „marea trestiilor", Faraon și poporul lui au crezut că evreii au fost prinși în cursă (Exod. 14:1-9). În ceeace privește numărul de 600 de care (Exod. 14:7), compară cu cifrele 730 și 1092 (adică, 60 + 1032) de care siriene capturate în Canaan de Amenofis al II-lea (*ANET*, p. 246-247); cu privire la rolul carelor în armata egipteană, *cf.* R.O. Faulkner, *JEA* 39, 1953, p. 43. Dar Dumnezeu a despărțit apele, a condus pe poporul Său la loc sigur și a făcut ca apele să se închidă la loc peste egipteni. Atunci Moise și evreii și-au ridicat glasul și au cîntat un cîntec de laudă lui Dumnezeu, pentru triumful Lui (Exod. 15).

Israel a tăbărît la poalele Muntelui Sinai și Moise s-a urcat pe munte să se întîlnească cu Dumnezeu și să primească condițiile legămîntului („cele zece porunci" din Exod. 20), care au stat la temelia rolului pe care l-a avut de aici încolo Israel, ca popor al lui Dumnezeu (El fiind marele Împărat), precum și o serie de regulamente care stabileau felul în care trebuiau aplicate poruncile (Exod. 21-23).

După căderea în idolatrie cînd s-au închinat înaintea * vițelului de aur și după restaurarea legămîntului călcat atît de repede (Exod. 32:1-35:3), au fost construite și inaugurate ca locuri de închinare înaintea lui Dumnezeu cortul întîlnirii, chivotul și uneltele din interior (Exod. 35:4-40:33). Tehnica folosită pentru cortul întîlnirii care era portabil reflectă faptul că Moise cunoștea acest meșteșug egiptean, căci aceste tehnici au fost folosite în Egipt pentru construcții portabile (religioase și nereligioase) cu mai bine de 1000 de ani înainte de vremea lui (*cf.* K.A. Kitchen, *THB* 5/6, 1960, p. 17-13). Totuși, natura simbolică și didactică a jertfelor aduse în cortul întîlnirii este într-un contrast puternic cu ritualurile egiptene. Jertfele evreilor vorbesc într-un limbaj vizual despre caracterul ofensator al păcatului înaintea lui Dumnezeu și despre necesitatea împăcării pentru a anula păcatul. Aceste jertfe nu erau o repunere magică și eficace în scenă a vieții de toate zilele, necesară pentru a-l ține pe zeu bine hrănit și bine dispus, ca și în ritualul egiptean.

L-a Sinai s-a făcut un recensămînt și s-a stabilit felul în care Trebuie Israelulsă tăbărască și să călătorească. Printre alte lucruri, în ajunul plecării de la Sinai (Num. 5:1-10:10), a fost perfectat felul în care leviții urmau să se îngrijească de cortul întîlnirii și de lucrurile din el (Num. 1-4). Felul în care trebuiau să stea semințiile în jurul cortului întîlnirii, în careu dreptunghiular este probabil de asemenea un semn că Dumnezeu S-a folosit de cunoștințele pe care le-a dobîndit Moise în Egipt (*cf.* Kitchen, *op. cit.*, p. 11). Cînd vorbim despre trîmbițele lungi de argint și despre utilizarea lor pentru adunările civile ale poporului, precum și în scopuri militare și religioase (Num. 10:1-10) trebuie să nu uităm că același gen de trîmbițe au fost folosite în aceeași perioadă și în Egipt (cf. H. Hickmann, *La Trompette dans l'Éypte Ancienne*, 1946, în special trase de boi erau folosite de regulă în campaniile faraonilor în Siria, începînd cu Tuthmosi III (cca 1470 î.d.Cr.) încoace (*ANET*, p. 204a, „car"), de ex., de Ramses II, la cca 1270 î.d.Cr., la Cades (C. Kuentz, *La Bataille de Qadech*, 1928/34, p. 39, colțul din stînga). Comparați carele lui Moise trase fiecare de o pereche de boi, cu zece care (cuvîntul egipt. grt, din ebr. glt, același cuvînt, în Num. 7:3, 6-7) fiecare tras de șase perechi de boi, care au cărat materiale pentru 8.000 de pietrari ai lui Ramses IV (cca 1160 î.d.Cr.) din valea Nilului în deșertul văii Hammamat, dintre Nil și Marea Roșie, în condiții foarte similare cu pustia Sinai (*ARE*, 4, nr. 467).

g. Din Sinai spre Iordan

În al doilea an după ieșirea din Egipt (Num. 10:11), Israel a părăsit Sinaiul și a ajuns la Cades-Barnea. De acolo Moise a trimis iscoade în Canaan. Țara era bună, dar locuitorii ei erau puternici (Num. 13:17-33). Aflînd acest lucru, necredincioșii israeliți s-au răzvrătit, dar Moise L-a rugat pe Dumnezeu să cruțe Israelul (Num. 14:5-19). De aceea, Domnul a hotărît ca Israel să călătorească prin pustie 40 de ani, pînă cînd generația de răzvrătiți va muri și va fi înlocuită de una nouă (Num. 14:20-35).

Este foarte ușor să uităm că, înainte de acest episod tragic, Israel urma să traverseze pustiul, din Egipt - prin Sinai - direct în Țara promisă, în cîțiva ani; cei 40 de ani în pustie nu a fost decît o schimbare de sentință (Num. 14:12, 20-30, 33) și nu a făcut parte din „primul și cel mai bun" plan pe care l-a avut Dumnezeu pentru Israel. Atunci cînd citim în Exod. 22-23 despre legile privitoare la agricultură, vii etc., ar trebui să ne aducem aminte de următoarele lucruri: înainte de Sinai, Israel trăise patru secole în Egipt, într-un mediu pastoral și agricol (*cf.* Deut. 11:10) și nici ei, nici strămoșii lor, patriarhii, nu au fost niciodată pribegi prin pustiu (*cf.* Gen. 26:12 și 37:6-8), iar la Sinai ei s-au văzut la o distanță nu prea mare de țara unde aceste legi aveau să fieaplicate rapid. Nu era necesar ca Israel să se stabilească mai întîi în Canaan și apoi să li se dea aceste legi, așa cum se afirmă deseori (*cf.* Kitchen, *op. cit.* p. 13-14).

Cu privire la dubla răzvrătire a lui Core împotriva rolului eclesiastic (Num. 16:3) *și a lui Datan și Abiram* împotriva autorității civile (Num. 16:13) a lui Moise și Aaron, vezi * **Pustia exodului**. Această dublă răzvrătire a fost urmată de amenințarea cu o răzvrătire generală (Num. 16:41-50). La Cades- Barnea unde a murit Miram, Moise însuși și Aaron au păcătuit, punîndu-se pe ei înșiși în locul lui Dumnezeu: „Ascultați răzvrătiților! Vom putea noi (nu Dumnezeu) oare să vă scoatem apă din stînca aceasta?" (Num. 20:10); pedeapsa a fost aceea că nici unuia din cei doi nu i s-a permis să intre în Țara făgăduită, iar mai tîrziu, Moise a simțit această pedeapsă foarte acut (Deut. 3:24-27). Edomiții (Num. 20:14-21; precum și Moab, *cf.* Jud. 11:17) au refuzat să-i permită lui Israel să treacă prin teritoriile lor, așa că Israel a trebuit să le înconjoare granițele. În vremea aceasta Aaron a murit și a fost îngropat în Mt. Hor (Num. 20:22-29). Și totuși, Israel s-a răzvrătit din nou. Dumnezeu i-a pedepsit trimițînd șerpi printre ei și, din nou, Moise a mijlocit pentru ei. Dumnezeu i-a poruncit să înalțe un șarpe de bronz pe un stîlp (Num. 21:4-9), ca oricine care au fost mușcați de șerpi să privească la acesta și să trăiască, prin credința în Vindecătorul. După aceea, Israel a ajuns în împărăția amoriților, a căror împărat era Sihon. Fără să fie provocat, Sihon a înaintat ca să atace Israelul, dar Dumnezeu l-a dat atît pe el cît și țara lui în mîinile lui Israel; Og, împăratul Basanului, care s-a împotrivit și el lui Israel, a avut parte de aceeași soartă (Num. 21:21-35).

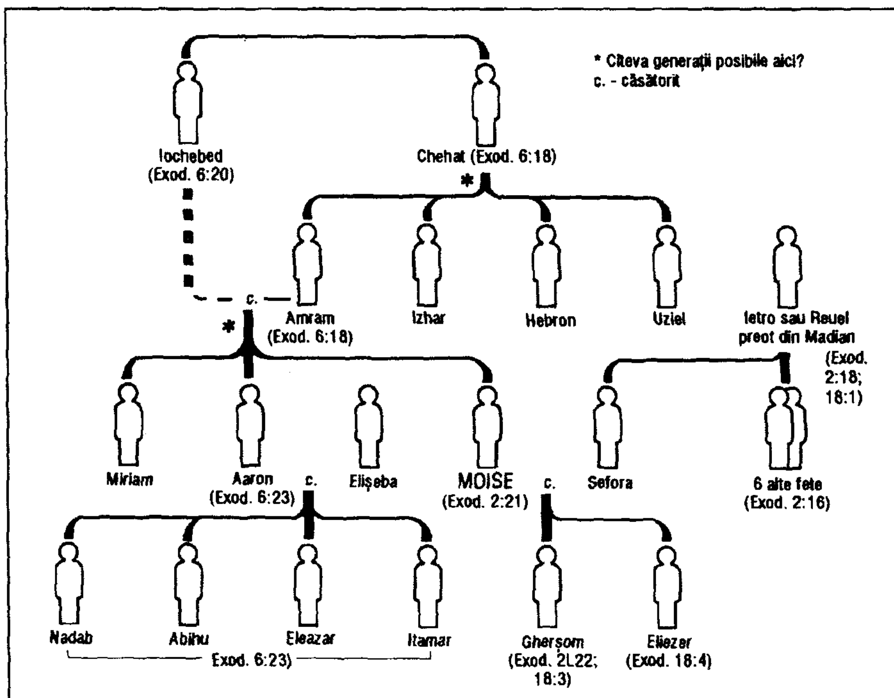
În cele din urmă, Israel a tăbărît în cîmpiile Moabului (Num. 22:1; 25:1). A avut loc un al doilea recensămînt și s-au făcut pregătiri pentru împărțirea Țării făgăduinței. Israel a intreprins un război de pedepsire a lui Madian, iar semințiilor lui Ruben, seminției lui Gad și unei jumătăți din seminția lui Manase li s-au permis să intre în posesia Transiordaniei, cu condiția că, după moartea lui Moise, îi vor ajuta pe frații lor, dincolo de Iordan.

Cartea *Deuteronom conține cuvîntul de rămas bun al lui Moise, pe care l-a rostit înaintea poporului. Legămîntul dintre Dumnezeu și Israel a fost reînnoit și a fost plasat sub sancțiunile blestemului și ale binecuvîntării, într-o *manieră calculată* în așa fel încît să fie înțeleasă în secolele 14/13 î.d.Cr. (așa cum putem vedea și în *legămintele sau tratatele care s-au găsit în arhivele statale ale hitiților, *cf.* G. E. Mendenhall, *BA* 17, 1954, p. 53-60 și *passim*). În cele din urmă, Moise s-a îngrijit ca Israel să aibă legămîntul-lege într-o formă scrisă, a așezat-o așa cum se cuvine alături de chivotul legămîntului (Deut. 31:24), le-a lăsat un cîntec care să le ceară ascultare de acea Lege (Deut. 32, în special v. 44-47) și i-a binecuvîntat (Deut. 33) înainte să se urce pe Mt. Nebo ca să vadă țara în care nu i-a fost sortit să intre, și înainte de a muri în țara Moab (Deut. 32:48-52; 34:1-8).

III. Lucrarea lui Moise

a. Lider

Ca un lider al poporului său, pe lîngă faptul că a fost pregătit concret prin creșterea și educația pe care a primit-o în Egipt (Fapt. 7:22), la un nivel mult mai esențial, Moise a fost de asemenea un lider suprem, fiind prin credința lui un om care a umblat aproape



Familia lui Moise.

de Dumnezeu (Evr. 11:23-29; *cf.* Faptele 7:23-37). De repetate ori, Israel nu a reuşit să-şi menţină credinţa în Dumnezeul lor în orice împrejurare, acest popor călcat poruncile şi a refuzat să se lase condus de Dumnezeu, răzvrătindu-se împotriva lui Moise (uneori împotriva lui Moise şi Aaron) prin care îi conducea Dumnezeu (*de ex.*, Num. 14:4, 10; 16:41 ş. urm.). Chiar şi cei din familia lui nu l-au sprijinit pe Moise (Exod. 32:1 ş.urm., 21; Num. 12:1 ş.urm.). Într-adevăr, răbdarea lui Moise a fost mare (Num. 12:3); el a mijlocit în permanenţă înaintea lui Dumnezeu pentru Israelul care păcătuia (*de ex.*, Num. 14:13 ş.urm.; 16:46 etc.) şi îl ruga insistent acest poporsă fie credincios lui Dumnezeu care l-a izbăvit (*de ex.*, Num. 14:5-9). Faptul că el a fost un om cu o credinţă trainică în Dumnezeul cel nevăzut (Evr. 11: 27b) şi temător de numele lui Dumnezeu (*cf.* Num. 14:13 ş.urm.) este singura explicaţie a realizărilor lui (*cf.* Filip. 4:13).

b. Proroc şi legiuitor

Ca unul care s-a remarcat în special prin faptul că a declarat şi i-a învăţat pe oameni voia lui Dumnezeu cu, poruncile Lui şi despre natura Sa, Moise a fost modelul tipic al tuturor prorocilor adevăraţi de mai tîrziu, pînă la venirea Aceluia al cărui premergător era (Deut. 18:18; Fapt. 3:22 ş.urm.), despre care toţi prorocii mărturisesc (Fapt. 10:43). El a fost chemat de Dumnezeu (Exod. 3:1; 4:17) nu numai să conducă poporul la ieşirea din Egipt, ci să le facă oamenilor de cunoscut voia lui Dumnezeu. Tipic este Exod. 19:3, 7: Dumnezeu îi vorbeşte lui Moise şi Moise vorbeşte poporului.

Moise avea părtăşie cu Dumnezeu perioade lungi (Exod. 24:18) şi destul de frecvent (*de ex.*, Exod. 33:7-11), ca şi prorocii de mai tîrziu (*cf.* viaţa de rugăciune a lui Samuel, 1 Sam. 7:5; 8:6; 12:23; 15: 11). Întocmai după cum legămîntul a fost declarat şi reînnoit prin Moise (Deut. 29:1), tot aşa şi prorocii de mai tîrziu au mustrat în mod repetat pe Israel pentru încălcarea legămîntului şi a condiţiilor lui (*de ex.*, 1 Împ. 18:18; 2 Împ. 17:15, 35-40; 2 Cron. 15:1 ş.urm., 12; Ier. 6:16, 19; 8:7 ş.urm., 11:1-5, 6-10; Osea 6:7; Amos 2:4; Hag. 2:5; Mal. 2:4 ş.urm.), cu toate că Ieremia (31:31-34) a putut de asemenea să anticipeze şi un nou legămînt.

Termenul „cod" atribuit deseori diferitelor părţi ale Pentateuchului ne induce în eroare. Moise nu a fost un simplu promulgator al unui fel de „cod civil şi ideal al lui Napoleon" pentru Israel. Documente contemporane din Orientul Apropiat ce conţin tratate din sec. al 13-lea î.d.Cr., ne arată că Moise a fost inspirat de Dumnezeu să exprime relaţia lui Israel cu Dumnezeu sub forma unui tratat de „suzeranitate" sau a unui *legămînt, prin care un mare rege (în acest caz, Dumnezeu, Regele regilor) îşi supune un popor vasal (în cazul nostru, Israel), forma în discuţie fiind transferată în planul religios şi spiritual în mod unic. Aceasta a fost un fel de prezentare care la vremea aceea a fost înţeleasă de toţi. Pentru Israel, stipulaţiile de bază ale legămîntului lor erau Cele zece porunci, de fapt, legea morală ca şi expresie a voii lui Dumnezeu; iar obligaţiile în detaliu ale legămîntului au forma unui „statut" civil, înrădăcinat în legea morală a Celor zece porunci (*de ex.*, Exod. 21-23; Deut. 12:26 etc.) şi chiar a unor reguli care reglementau forma practicilor religioase permise şi a celor interzise (*de ex.*, Exod. 25:1 ş.urm.; 35:10 ş.urm., Lev.); Viaţa lui Israel trebuia să se caracterizeze în orice domeniu prin curăţie morală şi sfinţenie, stări care rezultă din păstrarea legămîntului sau, în alte cuvinte, din împlinirea Legii. Pentru a atinge însă aceste stări, ei trebuiau să aştepte ca Dumnezeu să intreprindă altceva; *cf.* Gal. 3:23 ş.urm. (de asemenea, 15-22, în special v. 21 ş.urm.).

Întrucît legămîntul lui Israel nu a fost un simplu tratat care prevedea obligaţii politice, ci reglementa viaţa lor de zi cu zi înaintea lui Dumnezeu, prevederile lui slujeau de asemenea ca o bază minimă necesară de legi „civile" pentru popor. Avînd în vedere faptul că începînd de pe la sfîrşitul mileniului al 3-lea î.d.Cr. existau legi foarte detailate care erau emise de capii unor state, este inutil să considerăm că Legea din Pentateuh a fost dată nu în vremea lui Moise (secolul al 13-lea î.d.Cr.), ci la o dată mai tîrzie.

Numărul legilor „civile" din Pentateuh nu este nicidecum excesiv sau exagerat, dacă îl comparăm cu alte colecţii de legi. În Exod. 21-23 pot fi distinse aproximativ 40 de „paragrafe", în Lev. 18-20 mai bine de 20 de „paragrafe", iar în Deut. 12-26 aproape 90 de „paragrafe", de diferite lungimi, oscilînd între un capitol întreg, sau jumătate de capitol după diviziunea textuală actuală a Scripturii, pînă la simple propoziţii, avem noi astăzi divizat textul Scripturii; în total, aprox. 150 de „paragrafe", lăsînd la o parte prevederile care au un caracter religios mai elocvent. Această cifră este rezonabilă dacă o comparăm cu cele 282 de paragrafe pe care le conţin Codul lui Hamurapi, cu cele 115 paragrafe care ne-au rămas din Legile Asiriene (majoritatea lor fiind pierdute) sau cu cele 200 de paragrafe ale legilor hetiţilor.

c. Autor

În vremea noastră, opiniile celor care au evaluat rolul de autor al lui Moise se împart într-o gamă foarte largă, cuprinsă între două teorii extreme, şi anume: ori că lui Moise i se atribuie fiecare silabă a Pentateuhului ori că se neagă chiar şi existenţa lui Moise.

Faptul că numele lui Moise a fost ataşat unor porţiuni ale Pentateuhului chiar de la început este arătat clar de însuşi textul biblic. Astfel, chiar în cel mai defavorabil caz, lui Moise i se atribuie rolul de autor pentru următoarele pasaje: un scurt document cu privire la judecata lui Dumnezeu împotriva lui Amalec (Exod. 17:14); „cartea legămîntului" (Exod. 24:4-8; cu privire la paralelele din afară, acesta trebuie să includă Exod. 20 şi 21- 23, poruncile şi legile aferente); restaurarea legămîntului (Exod. 34:27, cu referire la 34:10-26); un itinerariu (Num. 33:1 ş.urm., care se referea la documentul care a stat la baza pasajului 33:3-40); marea parte a cărţii Deuteronom pînă la cap. 31 (Deut. 31:9-13, 24 ş.urm., care se referă la reînnoirea legămîntului şi la întărirea legilor lui care preced cap. 31); şi două poeme (Deut. 32; *cf.* 31:22; şi Ps. 90 după titlu, în care nu există nici o dovadă care să pună la îndoială faptul că Moise a fost autorul). Referinţele ulterioare la Moise, în VT şi în NT cu privire la rolul lui de autor sînt catalogate de diferiţi cercetători ai Scripturilor, cum ar fi E.J. Young, IOT, 1949, p. 50 ş.urm.

Capacitatea multiplă a unui om de a scrie naraţiuni istorice, de a formula legi şi de a compune poeme nu este unică. Un exemplu de unastfel de om capabil din Egipt, care a trăit cu 7 secole înaintea lui Moise, ne este pus la îndemînă probabil de Khety (sau Akh-

toy), fiul lui Duauf, un scriitor din timpul faraonului Amenemhat I (cca 1991-1962 î.d.Cr.), care se pare că a fost un educator, propagandist politic și poet. El a scris Satira comerțului, pentru a fi folosită în școlile pentru educarea scribilor; i s-a încredințat se pare să dea o formă literară „Învățăturilor lui Amenemhat I", un pamflet politic, și este posibil să fi fost autorul binecunoscutului Imn al Nilului, deseori copiat de scribi, alături de celelalte două lucrări (*cf.* Gardiner, *Hiratic Papyrin the British Museum, Third Series*, 1935, 1, p. 40, 43-44, și Posener, *Littérature et Politique dans l'Égipte de la XIIe Dynastie*, 1956, p. 4, 7, 19, n. 7, 72-73). Totuși, pe lîngă acest „minim necesar" menționat mai sus, nu avem nici un motiv obiectiv să considerăm că Moise nu ar fi scris, sau nu ar fi încredințat altcuiva să scrie (prin dictare - așa se explică pronumele personale la persoana a treia) o parte considerabil mai mare a actualului Pentateuh, deși sînt diferite opinii cu privire la partea care ar trebui să i-o atribuim lui.

d. Faima ulterioară

Începînd cu vremea lui Iosua (8:31; *cf.* 1 Împ. 2:3; 2 Împ. 14:6; Ezra 6:18 etc.) și pînă în vremea NT (Marcu 12:26; Luca 2:22; Ioan 7:23), numele lui Moise a fost asociat cu VT, în special cu Pentateuhul; observați 2 Cor. 3:15, unde „Moise" stă ca o pars pro toto pentru VT. Iar cei care au stat cu Cristos pe munte la Schimbarea la față au fost Moise și Ilie, reprezentanții Legii și ai prorocilor Vechiului Testament (Mat. 17:3 ș. urm.).

BIBLIOGRAFIE. O.T. Allis, *God Spake by Moses*, 1951; G. von Rad, *Moses*, 1960; H.H. Rowley, *Men of God*, 1963, p. 1-36; idem, *From Moses to Qumran*, 1963, p. 135-63; R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, 1959; H. Schmid, *Mose, Überlieferung und Geschichte*, 1968. K.A.K.

MOLADA. Un oraș din seminția lui Simeon, în Neghev lîngă Beer-Șeba (Ios. 15:26; 19:2; 1 Cron. 4:28). Ocupat de iudeii care s-au întors din exil (Neem. 11:26), a fost transformat mai tîrziu într-o fortăreață a idumiților. Locul nu a fost identificat cu precizie. Tell el-Milh, la SE de Beer-Șeba, a fost identificat de obicei cu Molada, dar mai recent se crede că acest morman de ruine este vechiul oraș canaanit Arad. După toate probabilitățile, vatra Moladei este localitatea Khereibet el-Waten, la E de Beer-Șeba, al cărui nume ar putea fi traducerea în arabă a numelui evreiesc.

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, p. 110, 298; *GTT*, p. 144.

W.O.

MOLID. Un nume care se găsește în genealogia lui Ierahmeel (1 Cron. 2:29). S-ar putea să aibă o legătură cu Molada, dar această legătură nu este atestată. (*GTT*, p. 48, 144). J.D.D.

MOLOH. VT vorbește deseori despre faptul că israeliții, în perioadele lor de apostazie, și-au trecut copiii „prin foc în cinstea lui Moloh" (2 Împ. 23:10; *cf.* Ier. 7:31; 19:5). Anumite pasaje se referă clar la o zeitate căreia i s-au adus jertfe umane, în special în Valea lui Hinom, la SV de dealul Ierusalimului (2 Împ. 23:10; Ier. 32:35), într-un loc numit *Tofet* („groapă cu foc", în siriacă). Zeitatea este asociată cu Amon în 1 Împ. 11:7, unde pasajul se referă la „urîciunea amoniților". Se pare că în cadrul închinării înaintea lui Molec se sacrificau copii în foc (Lev. 18:21; 20:2-5; 2 Împ. 23:10; Ier. 32:35; *cf.* 2 Împ. 17:31).

Cînd analizăm mai atenți etimologia cuvîntului, descoperim niște lucruri foarte interesante. Unii comentatori consideră s-au combinat consoanele din ebr. pentru *meleḵ*, „rege", și vocalele de la *bōšeṯ*, „rușine", pentru a forma cuvîntul ebr. *môleḵ*, care exprimă dispreț pentru zeitatea păgînă. Dar există o altă posibilitate care sugerează posibilitatea ca în unele pasaje termenul Moloh să nu se refere la o zeitate. Niște inscripții cartaginezo-feniciene (punice) din perioada 400-150 î.d.Cr. fac aluzie la faptul că termenul *mlk* (pronunțat *molk* în inscripțiile latine din Cartagina, din jurul anului 200 d.Cr.) este un termen general cu sensul de „sacrificiu" sau „jertfă" și un mare număr de pasaje din VT pot fi interpretate că oamenii și-au trecut copiii prin foc „ca o jertfă *molek*, sau un dar consacrat". În pasaje cum ar fi Lev. 18:21; 20:3-5; 2 Împ. 23:10; Ier. 32:35 traducerea trebuie să rămînă deschisă discuției.

Aceste observații nu neagă însă faptul că Biblia se referă la o zeitate numită Moloh. (În VA, această zeitate este numită de două ori Moloh: Amos 5:26; Fapt. 7:43.) Moloh este cunoscut ca zeitatea națională a amoniților în 1 Împ. 11:7. Poate fi identificat cu muluk, o zeitate căreia i se aduceau jertfe la Mari, în jurul anului 1800 î.d.Cr. și cu malik, cunoscut din textele acadiene, care apare în formele compuse Adramelec și Anamelec, din 2 Împ. 17:31. În unele pasaje ale VT, cuvîntul Moloh are articol, sugerîndu-ne posibilitatea ca acest cuvînt să fi fost un apelativ pentru „cel care domnește" (Lev. 18:21; 20:2-5; 2 Împ. 23:10; Ier. 32:35). În Ier. 32:35 pare să existe o legătură între Moloh și Baal, al cărui nume este de asemenea un apelativ și căruia, în rolul său de Baal-melqart, i s-au adus jertfe umane la Tir.

Practica de a aduce copii ca jertfă a fost condamnată în Israelul antic. Pe lîngă referințele cu caracter general la Moloh în Ier. 49:1, 3 și poate și în Amos 1:5, sau la cultul lui Moloh în 1 Împ. 11:7, 33; Țef. 1:5 *precum și în unele pasaje speciale menționate mai sus*, există un indiciu clar în VT că sacrificarea copiilor era practicată de către unii chiar și în Israel. Legea lui Moise cerea moartea oricărui om care își aducea copilul ca dar lui Moloh sau ca o jertfă (Lev. 18:21; 20:2-5). Solomon, însă, a zidit o înălțime pentru această zeitate „pe muntele din fața Ierusalimului" (la E de oraș), adică pe Muntele Măslinilor (1 Împ. 11:7). Pot fi incluse aici mai multe referiri ale VT la sacrificarea copiilor, chiar dacă acestea nu se referă clar la Moloh (Ps. 106:38; Ier. 7:31; 19:4-5; Ezec. 16:21; 23:37, 39). Împăratul Ahaz, cca 730 î.d.Cr., și-a ars copiii în foc (2 Cron. 28:3) și împăratul Manase a făcut același lucru (2 Împ. 21:6). Samaria a fost judecată pentru acest păcat (2 Împ. 17:17). În Iuda, Iosia a nimicit înălțimile lui Moloh (2 Împ. 23:10, 13). La începutul sec. al 6-lea î.d.Cr., Ezechiel mai condamna încă această practică (Ezec. 16:20 ș.urm.; 20:26, 31; 23:37). Exilul pare să fi pus capăt acestei închinări în Israel, dar ea a continuat să fie practicată în partea de N a Africii, printre fenicienii cartaginezi din epoca creștină.

BIBLIOGRAFIE. W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 162 ş.urm.; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1973, p. 161 ş.urm.; M. Weinfeld, „The Worship of Molech and the Queen of Heaven", *UF* 4, 1972, p. 133-154; A.R.W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, 1976, p. 176 ş.urm. J.A.T.

MORE (În ebr. *mōreh*, „învăţător", „ghicitor"). **1.** Numele unui loc de lîngă Sihem, menţionat în Gen. 12:6, unde *'elôn mōreh* poate fi tradus prin „stejarii învăţătorului" (sau „terebinţii"). Deut. 11:30 se referă la „stejarii * More" din ţinutul lui Ghilgal (care este Ghilgalul din Sihem). Se spune că la sosirea lui din Haran în Canaan, Avram şi-a aşezat corturile acolo şi că acesta a fost locul unde Dumnezeu S-a descoperit lui Avraam, promiţîndu- i că va da ţara Canaan urmaşilor lui (*Mamre). Acest arbore poate fi unul şi acelaşi cu cel menţionat în Gen. 35:4, unde Iacov a ascuns dumnezeii străini, şi locul este menţionat de asemenea în întîmplarea cu Abimelec (Jud. 9:37).

2. Dealul More, la extremitatea de N al văii lui Izreel, la S de Mt. Tabor, la 2 km S de Nain şi la cca 13 km NV de Mt. Ghilboa, este pe locul aşezării Jebel Dahi din zilele noastre; el apare în Jud. 7:1, unde, în confruntarea dintre Ghedeon şi madianiţi, madianiţii au tăbărît în vale lîngă dealul More, la N de tabăra lui Ghedeon care era aşezată lîngă izvorul Harod.

3. More are aproape sensul de termen consacrat în expresia proprie comunităţii de la Qumran *mōrēh ṣeḏeq*, tradusă în mod curent prin „învăţător al neprihănirii". Această expresie se referă la primul organizator al comunităţii de la Qumran şi posibil să se fi folosit pentru fiecare lider care a urmat după acesta. S-ar putea ca această expresie să fie o aluzie la Ioel 2:23, unde *mōreh liṣ*ᶜ*ḏāqāh* este tradus prin „(El v-a dat) un învăţător al neprihănirii" în *adnot. marg.* din VA, sau la Osea 10:12, unde *yōreh ṣeḏeq* este tradus „(El vă v-a) învăţa neprihănirea", în *adnot. marg.* din VR, ca şi cum învăţătorul de la Qumran ar fi fost primit ca o împlinire a acestor promisiuni. *Cf.* F.F. Bruce, *The Teacher of Righteousness in the Qumran Texts*, 1957; J. Weingreen, *From Bible to Mishna*, 1976, p. 100 ş.urm.

R.A.H.G.
F.F.B.

MOREŞET-GAT. Oraşul natal al prorocului Mica (Mica 1:1; Ier. 26:18) lîngă teritoriul filistean Gat (Mica 1:14); probabil că aşezarea Tell ej-Judeieh, din zilele noastre, la 32 km SV de Ierusalim şi la 10 km NE de Lachis, este vatra acestui oraş antic. Moreşet-Gat (Mica 1:14) este unul din cele 12 cetăţi enumerate de prorocul Mica, al căror nume este asociat printr-un joc de cuvinte cu forma pe care o va lua judecata lor iminentă, invazia. Lachis, care a fost lăsată pradă duşmanului, urma să-i dea lui Moreşet-Gat (moreset, care sună ca şi meoreset, „logodnic(ă)") o zestre de despărţire sau o dotă (*cf.* 1 Împ. 9:16).

N.H.

MORIA. În Gen. 22:2, Dumnezeu i-a poruncit lui Avraam să-l ia pe fiul Său Isaac şi să-l ducă în „ţara Moria" (*'eres hammōriyyâ*) şi acolo să-l aducă pe munte (har) ca o ardere de tot. Muntele ales era la 3 zile depărtare (22:4) de ţara filistenilor (21:34; în ţinutul *Gherarului) şi era vizibil de la distanţă (22:4).

Numele mai este menţionat o singură dată în 2 Cron. 3:1, unde ni se spune că locul pe care a fost construit Templul lui Solomon este „muntele Moria (*b*ᶜ*har hammôriyyâ*), pe aria lui Ornan iebusitul, unde Dumnezeu I S-a arătat lui David (3:2). Este de notat faptul că numele lui Avraam nu este deloc menţionat în legătură cu acest loc. S-a obiectat că Ierusalimul nu este atît de departe de partea de S a Filistiei ca să fie necesare trei zile de călătorie pentru a ajunge acolo şi una dintre particularităţile Ierusalimului este că muntele pe care este construit Templul nu este vizibil decît atunci cînd călătorul este destul de aproape de el, astfel încît corectitudinea identificării pe care o găsim în Biblie este supusă discuţiei. Tradiţia samariteană identifică locul cu Mt. Gherizim (ca şi cum Moria = More; *cf.* Gen. 12:6), şi pretinde că această identificare corespunde şi situaţiei din Gen. 22:4. Oricum, distanţa din partea de S a Filistiei şi pînă la Ierusalim este de cca 80 km, care putea lua 3 zile pentru a fi parcursă, iar în Genesa locul în discuţie nu este un „munte Moria" ci unul dintre mai mulţimunţi din ţara care poartă numele Moria, iar dealurile pe care este construit Ierusalimul se văd de la distanţă. De aceea, nu avem de ce să ne îndoim de faptul că Avraam a adus jertfa pe locul unde avea să se construiască ulterior Ierusalimul, dacă nu chiar pe dealul pe care a fost construit Templul.

BIBLIOGRAFIE. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1, 1933, p. 374-375. T.C.M.

MORMINTELE ÎMPĂRAŢILOR, MORMÎNTUL LUI DAVID. Biblia ne arată că împăraţii lui Israel au fost îngropaţi într-un loc special, lîngă Ierusalim. Expresiile cum ar fi „mormintele împăraţilor lui Israel" (2 Cron. 28:27), „mormintele lui David" (Neem. 3:16), „mormintele fiilor lui David" (2 Cron. 32:33), se referă specific la mormintele împărăteşti ale împăraţilor iudei din familia lui David, morminte care se găseau în cetatea lui David. Aceste morminte erau aproape de grădina împărătească şi de iazul Siloe (1 Împ. 2:10; 2 Cron. 21:20; Neem. 3:15-16). Astfel, cînd Neemia a clădit zidul Ierusalimului, unul dintre colaboratorii lui a lucrat „în faţa mormintelor lui David", nu deparde de „iazul Şela (Siloe)" (Neem. 3:15-16).

Majoritatea împăraţilor, de la David pînă la Ezechia, au fost îngropaţi în cetatea lui David, cu toate că unii împăraţi au avut mormintele lor particulare, de ex. Asa (2 Cron. 16:14) şi poate că şi Ezechia (2 Cron. 32:33), Manase (2 Împ. 21:18), Amon (2 Împ. 21:26) şi Iosia (2 Împ. 23:30; 2 Cron. 35:24). Mai mulţi împăraţi au murit în afara graniţelor Palestinei: Ioahaz în Egipt, Ioiachin şi Zedechia în Babilon. Este posibil ca Ioiachim să nu fi fost îngropat deloc (Ier. 22:19), cît despre Ioram, Ioas, Uza şi Ahaz, acestora nu li s-a permis să fie îngropaţi în mormintele împărăteşti (2 Cron. 21:20; 24:25; 26:23; 28:27).

Despre aşezarea mormintelor în cetatea lui David se mai vorbea încă şi după Exil. Josephus scrie că acestea au fost jefuite de regele hasmonean Ioan Hyrcanus şi, de asemenea, de către Irod (Ant. 13.249; 16. 179).

Mormîntul lui David este menționat și în NT (Fapt. 2:29), iar Josephus (*BJ*, 5, 147) a vorbit despre un al treilea zid care trecea pe lîngă peșterile care erau mormintele împăraților. O lespede pe care se găsește o inscripție și care a fost găsită de E. Sukenik spune că osemintele împăratului Uza au fost urcate pe vîrful Muntelui Măslinilor.

Așezarea exactă a mormintelor nu ne este cunoscută astăzi. Monumentele care se găsesc în valea Chedron aparțin unei perioade de mai tîrziu, atît arhitectura cît și epigrafia indicînd că aparțin perioadei lui Irod cel Mare.

Expresia „Cetatea lui David", în vecinătatea căreia erau așezate aceste morminte, nu se referă la întregul Ierusalim, ci numai la fortăreața Sionului. Mărturiile de care dispunem ne arată că ramificația muntoasă care iese în relief între văile Tyropei și Chedronului, mai tîrziu cunoscută sub numele de Ofel, este locul pe care a fost așezată cetatea lui David. Din locul acesta se văd grădinile și iazul Siloam. În zona aceasta au fost descoperite în stîncă niște tunele orizontale lungi și este posibil ca acestea să fi fost locul de îngropare a împăraților din spița lui David. Dar locul a fost desacralizat și distrus, probabil în timpul răscoalei lui Bar-Kokhba (135 d.Cr.) și după aceea nu s-a mai știut de așezarea exactă a cetății.

De-a lungul secolelor au fost propuse diverse locuri. O tradiție populară veche de aprox. 1000 de ani plasează mormîntul lui David pe dealul din partea de V, în locul care astăzi se numește Muntele Sion. Tradiția a fost acceptată de evrei, de musulmani și de creștini, iar Beniamin din Tudela (cca 1173 d.Cr.) a anunțat descoperirea miraculoasă a mormîntului lui David pe Muntele Sion, în timp ce repara o biserică așezată pe locul acela. Și astăzi se mai fac încă pelerinaje la locul acela, dar dovezile care să ne convingă de autenticitatea acelui loc sînt puține.

Așa-numitele „morminte ale împăraților lui Iuda", așezate la o oarecare distanță la N de zidul pe care-l avem astăzi, se referă de fapt la mormîntul Elenei, regina din Adiabene, o regiune din Meopotamia de Sus, pe care o menționează și Josephus (*Ant.* 20. 17, 35).

BIBLIOGRAFIE. S. Krauss, „The Sepulchres of the Davidic Dynasty", *PEQ* 1947, p. 102-112; S. Yeivin, „The Sepulchres of the Kings of the House of David", *JNES* 7, 1948, p. 30-45.

J.A.T.

MOSEROT, MOSERA Un loc unde au tăbărît israeliții în pustie (Num. 33:30 ș.urm.), unde a murit Aaron (Deut. 10:6). Numele poate însemna „pedeapsă", aluzia fiind la păcătuirea de la Meriba (*cf.* Num. 20:24; Deut. 32:51). Amplasarea nu este identificată, dar este posibil să fi fost aproape de Mt. *Hor care, de asemenea, figurează ca locul morții și al îngropării lui Aaron. Vezi J.A. Thompson, *Deuteronomy, TOTC*, 1974, p. 145.

D.F.P.

MOȘTENIRE.

I. În Vechiul Testament

În VT, există două rădăcini de bază pentru moștenire, (*nāhal*) și (*yāraš*). În fiecare caz, accentul cade mai mult pe lucrul posedat decît pe procesul de succesiune, cu toate că acest din urmă nu este cu totul absent. Cuvintele acestea apar rar în Gen. și Exod. și sînt mult mai frecvente în Num. și Deut., cărți care anticipează alocarea de pămînt în Canaan, și în Iosua, se arată modul în care acest fapt a fost pus în aplicare. Legea cu privire la moșteniri a fost după cum urmează: Pămîntul aparținea mai curînd familiei, decît unui membru al familiei. De aceea, exista strictețe în ceea ce privește păstrarea pămîntului, acesta neputînd fi înstrăinat. Fiul cel mai vîrstnic primea o parte dublă, iar restul era împărțit în mod egal celorlalți. Dacă un bărbat murea și nu avea fii, moștenirea era transmisă fiicelor lui; dacă nu avea nici fiice, aceasta îi revenea fraților lui; dacă nu avea nici frați, fraților tatălui lui, dacă nu îi avea nici pe acești unchi, moștenirea îi revenea celei mai apropiate rude (Num. 27:11). Dacă fiicele moșteneau, ele trebuiau să se căsătorească în același trib (aceeași seminție) (Num. 36:6). Accentul cuvîntului (*yāraš*) cade pe posesiune, căci moștenitorul moștenea în virtutea dreptului lui, nu printr-o dispoziție. Testamentele erau necunoscute în Israel înainte de vremea lui Irod. Înainte de a fi dată Legea, patriarhii au fost liberi să treacă peste *întîiul născut și să dea moștenirea altui fiu mai tînăr. Avraam, Isaac și Iacov au fost toți fii mai tineri, nu întîi născuți. Iosif a fost preferat față de Ruben (1 Cron. 5:1-2) și Efraim în locul lui Manase (Gen. 48:8-20). Acordarea dreptului de întîi născut unui întîi născut provenit de la a doua nevastă, și care era favorită a fost interzisă în Deut. 21:15-17. Totuși, în cazul succesiunii la tron, David a fost preferat în locul fraților lui mai vîrstnici (1 Sam. 16:11) iar Solomon în detrimentul lui Adonia (1 Împ. 2:15), cu toate că obiceiul normal era ca întîiul născut să moștenească tronul (2 Cron. 21:3).

Dacă un om murea fără să aibă copii, fratele lui trebuia să ia în căsătorie pe nevasta lui care a rămas văduvă (Gen. 38:8-9; Deut. 25:5-10;Mat.22:23-25). Primul născut din această unire conjugală era considerat ca întîiul născut al fratelui care a murit și, de aceea, dacă avea un singur fiu, fratele care trăia nu avea nici un urmaș. Fratele putea să nu se căsătorească cu soția fratelui său, și atunci dreptul acesta îl avea cea mai apropiată rudă (Rut 2:20; 3:9-13; 4:1-12). În cartea lui Rut, Rut joacă rolul lui Naomi care era trecută de vîrsta la care să se mai căsătorească (Rut 4:17). Pămîntul nu putea fi vîndut la infinit (Lev. 25:23-24). Dacă era vîndut, putea fi răscumpărat de cea mai apropiată rudenie (Lev. 25:25). Nabot știa că oferta lui Ahab a fost ilegală (1 Împ. 21:3).

Țara Canaan a fost privită ca o moștenire a lui Iehova, într-un mod cu totul particular (Exod. 15:17; cf. Ios. 22:19; Ps. 79:1), cu toate că este Dumnezeul întregului pămînt (Ps. 47:2, etc.). Acesta este motivul pentru care Israel a putut să beneficieze de această țară ca o moștenire.

Promisiunile făcute lui Avraam s-au referit atît la o țară cît și la urmași (Gen. 12:7; 15:18-21, etc.). Credința lui Avraam a fost arătată prin faptul că el a crezut că va avea urmași, cu toate că nu avea nici un copil și soția lui trecuse de vîrsta la care mai putea avea copii, precum și prin faptul că a crezut că va avea o țară, cu toate că în timpul vieții sale a fost un nomad care nu a avut nici un imobil (Fapt. 7:5). Copiii lui Israel au ieșit din Egipt nu numai să scape din robie, dar și casă moștenească o țară (Exod. 6:6-8). Această țară a fost cucerită de ei, dar a fost darul lui Iahve (Ios. 21:43-45). În țara aceasta, El le-a lăsat o moștenire

care urma să fie a lor pentru totdeauna (Gen. 13:15, etc.).

S-a tras la sorți pentru a se afla care sînt ținuturile care îi revin fiecărei seminții, după hotărîrea lui Iahve (Ios. 18:2-10). În cele din urmă, urma să rămînă o rămășiță care să se întoarcă din Exil și să moștenească țara (Is. 10:20-21), etc.). Cei care au făcut parte din acea rămășiță credincioasă urmau să moștenească și națiunile (Ps. 2:8).

Leviții nu trebuiau să aibe nici un ținut, pentru că moștenirea lor era Iahve (Deut. 18:1-2). Din punct de vedere material, acest lucru însemna că partea lor erau dările și cele dintîi roade care- I erau aduse de popor lui Iahve (Deut. 18:3-5). Din punct de vedere spiritual, ideea a fost valabilă pentru întreg Israelul (Ps. 16:5-6, etc.). De asemenea, Israelul trebuia să fie moștenirea Lui, ca popor care I-a aparținut într-un mod cu totul deosebit (Deut. 7:6; 32:9). (*ȚARA FĂGĂDUINȚEI).

II. În Noul Testament

În NT, „moștenire" este traducerea cuvîntului gr. *(klēronomos)* și a derivatelor lui; la rîndul lui, acest cuvînt derivă de la *(klēros)*, care înseamnă „sorț". Moștenirea este limitată pentru adevăratul Israel, Cristos Însuși, care este „moștenitorul" (Marcu 12:7). Ca și moștenitor al lui Dumnezeu, El intră în posesia moștenirii datorită relației dintre El și Tatăl. El a fost făcut moștenitorul tuturor lucrurilor (Evr. 1:2). Într-un sens, credincioșii sînt și ei fiii lui Dumnezeu prin înfiere și de aceea sînt și moștenitori (Rom. 8:17). Ei calcă pe urmele lui Avraam cel credincios, ca moștenitori ai promisiunii (Rom. 4:13-14) și ca și Isaac, ei sînt copiii lui, moștenitori conform promisiunii (Gal. 3:29). Moștenirea este ceva care este dat de harul lui Dumnezeu, și nu poate fi cîștigată în nici un fel.

Obiectul moștenirii creștine este tot ceea ce este simbolizat de țara Canaanului, și chiar mai mult. Credincioșii moștenesc Împărăția lui Dumnezeu (Mat. 25:34; 1 Cor. 6:9-10; 15:50; Gal. 5:21; Efes. 5:5; Iac. 2:5). Ei moștenesc pămîntul sau „țara" (Mat. 5:5; cf. Ps. 37:29). Ei moștenesc mîntuirea (Evr. 1:14), o binecuvîntare (1 Pet. 3:9), slava (Rom. 8:17-18) și neputrezirea (1 Cor. 15:50). Acestea sînt toate „promisiunile" (Evr. 6:12) care nu au fost primite de credincioșii VT (Evr. 11:39-40). În Evrei, accentul cade pe „legămîntul" sau „testamentul" cel nou. Pe acesta se bazează moștenirea promisă, în special datorită faptului că ea cerea ca autorul testamentului să moară (Evr. 9:15-17). Doi bărbați L-au întrebat pe Isus ce să facă pentru a moșteni viața veșnică (Luca 10:25; 18:18), iar Cristos le-a vorbit despre această moștenire ca făcînd parte din binecuvîntările lumii celei noi (Mat. 19:29). Un creștin împreună cu soția lui sînt moștenitori împreună ai harului vieții (1 Pet. 3:7).

Binecuvîntările promise nu vor fi distribuite în totalitatea lor decît la Parousia. Moștenirea este păstrată în ceruri (1 Pet. 1:4). Cel care va birui va avea parte de moștenirea lui Dumnezeu (Apoc. 21:7). Și totuși, acest lucru nu exclude faptul că multe din binecuvîntările moștenirii ne sînt date în avans. Duhul Sfînt este agentul care face ca statutul nostru de moștenitori să fie real (Rom. 8:16-17), și El ne este dat ca o „arvună a moștenirii noastre" pînă cînd vom intra în posesia întregii moșteniri (Efes. 1:14). El a fost trimis Bisericii după ce Cristos Însuși a intrat în moștenirea Lui, o dată cu înălțarea Sa la cer.

Putem găsi și în NT ideea că poporul lui Dumnezeu este moștenirea Lui (Efes. 1:18), și toate binecuvîntările menționate mai sus arată că și El Însuși este moștenirea poporului.

Dar moștenirea nu este de drept, ci este o moștenire prin bunăvoința lui Dumnezeu care, conform plăcerii Sale suverane, poate să-i frusteze pe cei care s-ar părea că ar fi cei mai îndreptățiți s-o primească, și să o dea altora pe care-i alege El.

BIBLIOGRAFIE. TWBR, p. 112-114; J. Herrmann, W. Foerster, *TDNT* 3, p. 758-785; J. Eichler, W. Mundle, *NIDNTT* 2, p. 295-304; James D. Hester, *Paul's Concept of Inheritance*, 1968; W.D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, 1974. R.E.N.

MREJE, vezi PLASĂ

MUCĂRII, vezi CLEȘTE

MULȚUMIRE. Substantivul „mulțumire" apare numai o dată în RSV (1 Tim. 6:6), dar echivalentele lui în gr. *autarkeia* apare de asemenea în 2 Cor. 9:8, și este tradus ca „destul"; adjectivul *autarkēs* din Filip. 4:11 și verbul *arkeo̱* din Luca 3:14; 1 Tim. 6:8; Evr. 13:5; 3 Ioan 10; vezi de asemenea 2 Cor. 12:9, „este destul". *autarkeia* denotă independența de alții, indiferent că este vorba de alte persoane sau de alte lucruri; de aici sensul de satisfacere a nevoilor cuiva (2 Cor. 9:8) sau de stăpînire a dorințelor (1 Tim. 6:6, 8). Nu este o acceptare pasivă a *status quo*-ului, ci o asigurare pozitivă a faptului că Dumnezeu a venit în întîmpinarea nevoilor, și oamenilor ia- eliberat de o dorință suplimentară inutilă. Creștinul poate fi mulțumit pentru că a fost satisfăcut de harul lui Dumnezeu (2 Cor. 12:9). Duhul creștin de mulțumire păzește o poruncă fundamentală din Exod. 20:17 care interzice lăcomia, preceptele din Prov. 15:17-17:1, sfaturile prorocilor împotriva avariției (*de ex.*, Mica 2:2) și în mod suprem exemplul și învățăturile lui Isus, care i-a mustrat pe cei nemulțumiți care căutau să adune averi și-L neglijau pe Dumnezeu (Luca 12:13-21) și care a lăudat o astfel de încredere în Tatăl ceresc, care va alunga orice neliniște privind lucrurile de trebuință (Mat. 6:25-32). În VT, expresia „a fi mulțumit" (din ebr. *ya'al*) indică plăcerea sau voința de a întreprinde o anumită acțiune, de obicei o acțiune care a fost cerută de o altă persoană, *de ex.*, Exod. 2:21; Jud. 17:11; 2 Împ. 5:23, *AV.* J.C.C.

MUNTE. Termenii topografici, în ebr. *gib̲'â* și *hār*, iar în gr. *bounos* și *oros*, se traduc cel mai bine cu „deal", respectiv „munte". Termenul *gib̲'â* se referă la un loc mai ridicat, la o pantă sau la un povîrniș. Semnificația inițială a cuvîntului, „glob" sau „cocoașă", descrie precis dealurile rotunjite care traversează partea centrală a Palestinei, formată din straturi de calcar cenomaniene boltite sub formă de arcadă. Forma lor erodată se deosebește de crestăturile adînci ale calcarului moale ce se găsește de-a lungul perimetrului ținuturilor înalte ale Iudeii, regiuni pe care VA le descrie plastic ca „locuri alunecoase" (Deut. 32:35; Prov.

3:23; Ier. 23:12; 31:9). Locuri specifice de pe dealuri și de pe munți sînt personificate în Scripturi, cu nume descriptive. Astfel de nume sînt: cap (Gen. 8:5; Exod. 19:20; Deut. 34:1; 1 Împ. 18:42), urechi (Ios. 19:34), umăr (Ios. 15:8; 18:16), parte (1 Sam. 23:26; 2 Sam. 13:34), coapse (Ios. 19:12), coastă (2 Sam. 16:13), spate - un derivat posibil al lui Sihem, care are în spate Mat. Ghezirim - și coapsă (Jud. 19:1, 18; 2 Împ. 19:23; Is. 37:24).

Termenul *hār*, tradus în versiunile moderne de obicei prin „munte", este folosit cu mai multe sensuri: un singur masiv, un lanț muntos sau la o regiune muntoasă. În limba engleză, muntele și dealul sînt termeni asociați cu diferențele de altitudine, dar VA folosește termenii ebraici din VT *gib'â* și har aproape interschimbabil. În mod similar, în NT, ni se spune că Isus cobora de pe „dealul" (Luca 9:37) pe care se urcase cu o zi înainte și care ne este prezentat ca „muntele" pe care a avut loc schimbarea la față. În pasajele următoare, ar fi bine ca și VA să traducă prin „munte", așa cum face VSR: Gen. 7:19; Exod. 24:4; Num. 14:44-45; Deut. 1:41, 43; 8:7; 11:11; Ios. 15:9; 18:13-14; Jud. 2:9; 16:3; 1 Sam. 25:20; 26:13; 2 Sam. 13:34; 16:13; 21:9; 1 Împ. 11:7; 16:24; 20:23; 22:17; 2 Împ. 1:9; 4:27; Ps. 18:7; 68:15-16; 80:10; 95:4; 97:5; 98:8; 104:10, 13, 18, 32; 121:1; Luca 9:37. Pe de altă parte, cuvîntul ebr. *hār* se traduce corect prin „ținut deluros" (Ios. 13:6; 21:11; conf. gr. *oreinē*, Luca 1:39, 65, cînd se referă la regiuni cum ar fi ținutul lui Efraim și al lui Iuda. Este de asemenea folosit pentru țara amoriților (Deut. 1:7, 19-20), a lui Neftali (Ios. 20:7), a amoniților (Deut. 2:37) și a Galaadului (Deut. 3:12).

De aceea, nu este posibil să identificăm întotdeauna anumite locuri, așa cum avem de exemplu muntele înalt unde a fost ispitit Isus (Luca 4:5), Muntele Fericirilor (Mat. 5:1) și muntele unde a avut loc Schimbarea la față (Mat. 17:1; Marcu 9:2; Luca 9:28). Dacă, așa cum au sugerat unii, Muntele *Sinai a fost un vulcan activ, atunci el nu poate fi identificat (Exod. 19:16; Ps. 104:32; 144:5). În cazul acesta, așezarea muntelui în Peninsula Sinai (Jebel Musa), așa cum spune tradiția, ar fi imposibilă din considerente geologice, căci rocile vechi din zona aceea nu arată nici o urmă de activitate vulcanică recentă. Două conuri vulcanice din pleistocen, probabil active în timpurile istorice, se găsesc în partea de E a Golfului Aqaba, dar unii experți nu văd cum așezarea acestora s-ar putea potrivi cu traseul *exodului din Egipt, așa cum este prezentat.

Muntele adunării menționat în Is. 14:13 apare în cuvintele prin care împăratului Babilonului se lăuda pe sine și este posibil să fie o aluzie la o legendă babiloniană care vorbește despre locuința zeilor (*cf.* Iov 37:22; Ezec. 28:13 ș.urm.).

Cuvîntul armaghedon, ebraicizat în VA sub forma har-magedon (Apoc. 16:16), poate fi o referire la ținutul muntos din jurul orașului * Meghido, adică la Muntele Gherizim, de pe care se vede cîmpia cetății Meghido, care este locul celorlalte scene apocaliptice (cf. Zah. 12:11).

Munții au o mare semnificație în geografia și istoria *Palestinei. În consecință, Scriptura se referă la ei deseori. Ei dau scene panoramice - „Suie-te pe vîrful Muntelui Pisga, uită-te..." (Deut. 3:27; *cf.* Luca 4:5). Influența pe care o aveau munții în căderile mai abundente de ploaie a făcut ca ei să fie simbolul fertilității (Deut. 33:15; Ier. 50:19; Mica 7:14), pășuni (Ps. 50:10) și locuri de vînătoare (1 Sam. 26:20). Munții au de-a face cu sanctuarele păgîne (1 Împ. 18:17-46; Is. 14:13; 65:7; Ezec. 16:13). Faptul că erau inaccesibili face ca ei să fie un loc de refugiu (Jud. 6:2; 1 Sam. 14:21-22; Ps. 68:15, 22; Mat. 24:16).

Munții sînt simbolul continuității eterne (Deut. 33:15; Hab. 3:6) și al stabilității (Is. 54:10). Se consideră că munții au fost cea dintîi lucrare pe care a creat-o Dumnezeu (Iov 15:7; Prov. 8:25), că sînt foarte vechi (Ps. 90:2) și obiecte ale puterii Creatorului (Ps. 65:6) și a majestății Lui (Ps. 68:16). Ei sînt scena unor teofanii, topindu-se în prezența lui Iahve (Jud. 5:5; Ps. 97:5; Is. 64:1; Mica 1:4) și tremurînd la judecățile pe care le rostește El (Ps. 18:7; Mica 6:1 ș.urm.). Ei sînt chemați să-i acopere pe cei vinovați și să-i ascundă de fața Lui (Osea 10:8; Luca 23:30). Cînd Dumnezeu îi atinge, ei scot fum (Ps. 104:32; 144:5). De asemenea, ei se bucură de răscumpărarea lui Israel (Ps. 98:8; Is. 44:23; 49:13; 55:12), saltă atunci cînd Domnul este lăudat (Ps. 114:4, 6) și sînt chemați să fie martori ai felului în care El Se ocupă de poporul Său (Mica 6:2).

Munții sînt de asemenea simbolul cărărilor întortocheate din viață (Ier. 13:16), al obstacolelor (Mat. 21:21) și al altor dificultăți (Zah. 4:7), care pot fi înlăturate de cei tari în credință (Mat. 17:20).

J.M.H.

MUNTELE MĂSLINILOR. Muntele Măslinilor este un mic lanț muntos ce cuprinde patru vîrfuri, cel mai înalt fiind de 830 m, de pe care se vede Ierusalimul și muntele pe care este așezat Templul, privind dinspre E, peste valea Chedronului și iazul (în traducerea Galaction și Cornilescu, „scăldătoarea", n.tr.) Siloam. Avînd păduri foarte dese în zilele lui Isus, bogate în măslini de unde își trage și numele, muntele a fost despădurit din zilele lui Titus. Toată regiunea muntelui este sfîntă, căci fără îndoială Cristos a umblat prin părțile acelea, deși locurile specifice, cu bisericile comemorative care s-au construit pe ele pot fi puse la îndoială. De la locul unde tradiția spune că a fost botezat Isus, pe malul Iordanului, mult sub nivelul mării, se vede clar vîrful îndepărtat al Muntelui Măslinilor care este cu 1200 m mai sus decît locul acesta.

Aluziile VT la Muntele Măslinilor, pe care le găsim la 2 Sam. 15:30; Neem. 8:15; Ezec. 11:23, sînt neînsemnate. 1 Împ. 11:7 și 2 Împ. 23:13 se referă la idolatria lui Solomon, la ridicarea unor înălțimi în cinstea lui Chemoș și a lui Moloh, lucru care probabil a făcut ca unul din vîrfuri să se numească Muntele Ocării. În viitorul escatologic, Domnul va face ca muntele să se despartă în două, atunci cînd picioarele Lui vor sta pe el (Zah. 14:4).

Evreii care locuiau în Ierusalim obișnuiau să anunțe luna nouă compatrioților lor din Babilon printr-un lanț de faruri care se aprindeau începînd de pe Muntele Măslinilor, fiecare transmițînd lumina următorului. Dar fiindcă samaritenii aprindeau focuri false, a fost necesar pînă la urmă ca locul farurilor să fie luat de mesageri. G.H. Dalman consideră că afirmația din Mișna, și anume că acest sistem de faruri duceau pînă în Mesopotamia, este întru totul plauzibilă (Sacred Sites and Ways, 1935, p. 263, n. 7). Muntele a fost asociat cu junca roșie (*CURAT ȘI NECURAT) și cu cenușa ei de curățire (Num. 19; *Parah* 3. 6-7, 11), cît

şi cu alte ceremonii ale iudaismului levitic. Conform unei legende, porumbelul căruia Noe i-a dat drumul din corabie a smuls frunza de pe Muntele Măslinilor (Gen. 8:11; Midraş, *Genesis Rabba* 33. 6). Unii au crezut că evreii care au murit trebuie să învie în Israel, că aceia care au murit în alte părţi vor fi în cele din urmă purtaţi înapoi prin cavităţile subterane (*Ketuboth* 111a) şi voi ieşi la suprafaţă prin locul unde se va despica Muntele Măslinilor (H. Loewe şi C.G. Montefiore, *A Rabbinic Anthology*, 1938, p. 660 ş.urm). Cînd strălucirea prezenţei lui Dumnezeu s-a îndepărtat de Templu din pricina păcatului, se spune că a rătăcit trei ani şi jumătate pe Muntele Măslinilor, aşteptînd în zadar pocăinţa din partea oamenilor (*Lamentation Rabba, Proem* 25; *cf.* Ezec. 10:18). Numele „Muntele celor trei lumini" vine de la lumina care venea de la altarul Templului şi care era reflectată pe panta dealului în timp de noapte, de la primele raze care împodobeau piscul muntelui la răsăritul soarelui şi de la uleiul de măsline care se punea în lămpile Templului.

Lîngă Biserica Tuturor Naţiunilor, de la poalele Muntelui Măslinilor, sînt nişte măslini foarte bătrîni, de aproximativ 2000 de ani deşi această cifră nu se poate demonstra. Aceasta este zona Grădinii Ghetsimane, iar locul precis în care Isus a agonizat, cu toate că nu a fost identificat, se află în apropiere cu toate că nu a fost stabilit cu precizie. Pe la jumătatea urcuşului se află *Biserica Dominus Flevit*. Dar de ce trebuia ca Domnul să plîngă acolo, la jumătatea drumului? HDB afirmă în mod convingător că în realitate El S-a apropiat de Ierusalim venind dinspre Betania, prin partea de S a Muntelui Măslinilor, plîngînd îndată ce a zărit cetatea. Mai multe biserici numite „ale înălţării" stau ca o coroană pe vîrful de pe care se crede că S-a înălţat Domnul, şi urmele paşilor lui sînt păstrate cu grijă aici ca o împlinire palpabilă a celor scrise în Zah. 14:4. Şi totuşi, în ce priveşte locul unde a avut loc în realitate înălţarea lui Isus, Evanghelia după Luca dă cîştig de cauză vecinătăţii Betaniei. Vizitatorul Palestinei învaţă inutilitatea faptului de a stărui asupra lucrurilor care nu pot fi soluţionate. R.A.S.

MUZICA ŞI INSTRUMENTELE MUZICALE.

I. Muzica

Întrucît VT se referă frecvent la muzică, este evident că ea a jucat un rol important în cultura ebraică. Conform tradiţiei, Iubal, fiul lui Lameh, care a fost „tatăl tuturor celor ce cîntă cu alăuta şi cu cavalul" (Gen. 4:21), a fost cel care a inventat muzica. Legătura strînsă care există între păstorit şi arta muzicii este arătată în faptul că Iubal a avut un frate mai mare decît el, Iabal, care a fost „tatăl celor ce locuiesc în corturi şi păzesc vitele" (Gen. 4:20).

Mai tîrziu, muzica a fost consacrată slujbelor religioase din templu, dar a fost folosită şi într-un context laic încă din cele mai vechi timpuri. Astfel Laban l-a mustrat pe Iacov că a plecat pe furiş fără să-i dea ocazia să-i ureze drum „în mijlocul veseliei şi al cîntecelor, în sunet de timpane şi alăută" (Gen. 31:27). Muzica era folosită frecvent la ocazii de bucurie cînd, de obicei, era legată de *dans. Existau cîntece de triumf după victoriile repurtate în bătălie (Exod. 15:1 ş.urm.; Jud. 5:1 ş.urm.). Miriam şi celelalte femei au sărbătorit prăbuşirea lui Faraon şi a călăreţilor lui „cu timpane şi jucînd" (Exod. 15:20 ş.urm.), iar Iosafat s-a întors victorios la Ierusalim „în sunete de alăute (psalterion, VA) şi de arfe (harpe, n.tr.) şi trîmbiţe" (2 Cron. 20:28). Muzica, cîntatul şi dansul erau activităţi obişnuite ale ospeţelor (Is. 5:12; Amos 6:5). În particular, acestea erau activităţi care puteau fi întîlnite la festivalurile culesului viei (Is. 16:10) şi la nunţi (1 Mac. 9:37, 39). Împăraţii au avut cîntăreţi şi instrumentiştii lor (2 Sam. 19:35; Ecl. 2:8). Băiatul care păstorea oile avea şi el lira lui (1 Sam. 16:18). Tinerii de la porţile cetăţii savurau muzica lor (Plîng. 5:14). Chiar şi prostituata îşi sporea puterea de seducţie printr-un cîntec (Is. 23:16).

Muzica era fost folosită în vreme de jale cît şi în vreme de bucurie. Bocetul *(qînâ)* care formează conţinutul cărţii Plîngerile lui Ieremia şi cîntecul de jale pe care l-a cîntat David pentru Saul şi Ionatan (2 Sam. 1:18-27) sînt exemple evidente. Angajarea bocitorilor la înmormîntări a ajunssă fie un obicei practicat destul de frecvent. Printre aceşti se aflau de obicei cîntăreţii cu fluierul (Mat. 9:23). Conform celor spuse de Maimonides, era de aşteptat ca şi cel mai sărac soţ să angajeze cel puţin doi cîntăreţi cu fluierul şi cel puţin o bocitoare pentru înmormîntarea soţiei sale (*Mišnāyôṯ* 4).

După cum muzica a fost o parte integrantă a vieţii sociale a evreilor, tot aşa ea şi-a avut locul ei în viaţa religioasă. 1 Cron. 15:16-24 conţine o relatare detaliată cu privire la faptul că David a înfiinţat un cor levitic şi o orchestră. În afara acestui pasaj, nu mai avem decît nişte referiri indirecte şi foarte izolate care ne spun că muzica a fost folosită în cadrul slujbelor religioase şi avem prea puţine mărturii ca să ne formăm o imagine clară cu privire la caracterul activităţii muzicale de la Templu.

Cu privire la natura muzicii pe care o practicau muzicienii evrei nu ştim nimic. Este incert dacă ei au avut vreun sistem de note muzicale. Nu a supravieţuit nici un sistem care să poată fi identificat. Unii au încercat să interpreteze accentele din textele ebraice ca fiind o formă de scriere pe note, dar fără succes. Aceste accente erau mai degrabă nişte semne pentru recitare, nu note muzicale şi, în orice caz, aparţineau unei perioade ulterioare. Cu toate că nu avem nici o dovadă cu privire la muzica instrumentală din Templu, putem descoperi din forma psalmilor că ei au fost concepuţi pentru a fi cîntaţi antifonic, ori de către două coruri (Ps. 13; 20; 38), ori de către un cor şi o adunare (Ps. 136, 118:1-4). Se pare că după perioada exilului babilonian, corurile erau formate astfel încît numărul vocilor de femei era egal cu cel al vocilor debărbaţi (Ezra 2:65). Nu este însă clar dacă toate corurile erau mixte sau dacă unul era bărbătesc şi altul de femei. Probabil că ei nu cîntau ci psalmodiau, cu toate că maniera în care se psalmodia în zilele acelea nu este cunoscută prea bine şi, în mod sigur, era foarte diferită de psalmodierile bisericeşti de astăzi.

Din Mesopotamia ne parvin mărturii scrise (la începutul mileniului al 2-lea î.d.Cr.) cu privire la tehnica construirii şi a acordării harpelor, precum şi cu privire la folosirea instrumentelor muzicale într-o litanie (sec. al 6-lea î.d.Cr.); *cf.* D. Wulstan, O.R. Gurney, *Iraq* 30, 1968, p. 1215-233; W.G. Lambert, in H. Goedicke (ed.), *Near Eastern Studies... W.F. Albright*, 1971, p. 335-353. La Ugarit (de pe la 1400 î.d.Cr.) s-au găsit mai multe tablete cu scriere

ÎN ISRAEL					
	Pasaje biblice reprezentative	Ebraică	VA	VSR	NIV
Instrumente cu coarde					
Harpa	1 Sam. 10:5	*nēḇel*	psaltire	harp	lire
	Is. 5:12		viola	harpă	lire
	Is. 14:11; Amos 5:23; 6:5.		viole	harpe	harpe
Țitera	Ps. 33:22; 144:9	*nebel 'āsôr*	psaltire și instrumente cu zece coarde	harpă cu zece coarde	liră cu zece coarde
Lira	Gen. 4:21	*kinnôr*	harpă	liră	harpă
Instrumente de suflat					
Corn	Ios. 6:4	*qeren hayyôḇēl*	trîmbițe din coarne de berbece	trîmbițe din coarne de berbece	trompete din coarne de berbece
	1 Cron. 15:28; 2 Cron. 15:14; Ps. 98:6	*šôpār*	cornet, trompetă	corn, trompete	trompete din coarne de berbece
	Exod. 19:13	*yôḇēl*	trompetă	trompetă	coarne de berbec
Trompeta	Num. 10:2	*h^{e}sōs^{e}râ*	trompetă	trompetă	trompetă
	Ezec. 7:14	*?tāqôa'*	trompetă	trompetă	trompetă
Flautul vertical (?)	Gen. 4:21; Iov 21:12; 30:31; Ps. 250:4	*'ûgaḇ*	orgă	fluier	flaut
Intrumente de suflat cu două tuburi (?)	1 Sam. 10:5; Is. 5:12; 1 Cor. 14:7	*hālîl*	fluier	flaut	flaute
	1 Împ. 1:40		fluier	fluier	flaute
Instrumente de percuție					
Tobă sau tobă de mînă	Exod. 15:20; Ps. 81:2	*tōp*	tobă mică	tamburină	tamburină

	Pasaje biblice reprezentative	Aramaică	VA	VSR	NIV
	Iov 21:12		tamburină	tamburină	tamburină
	Gen. 31:27; 1 Sam. 10:5		tabă mică	tamburină	tamburină
	Is. 5:12		tobă mică	tamburină	tamburină
Chimvale	1 Cron. 15:19	*sels^{e}lîm*	chimvale de aramă	chimval de bronz	chimvale de bronz
	2 Sam. 6:5; 2 Cron. 5;13 Ezra 3:10; Ps. 150;5	*m^{e}siltayim*	chimvale	chimvale	chimvale
Sistrum?	2 Sam. 6:5	*m^{e}na'an'îm*	cornete	castaniete	sistrume
Clopote, clopoțel	Exod. 28:33-34; 39:25-26	*pa^{a}môn*	clopote și clopoței	clopoței	clopoței
	Zah. 14:20	*m^{e}sillâ*	clopoței pentru cai	clopoței pentru cai	clopoței pentru cai
ÎN BABILON					
Instrumente cu coarde					
Harpa orizontală?	Dan. 3:5, 7 etc.	*sabb^{e}ḵâ*	trombon	trigon	liră
Harpa verticală?	Dan. 3:5, 7 etc.	*p^{e}santērîn*	psaltire	harpă	harpă
Lira	Dan. 3:5, 7 etc.	*qîṯrôs/qaṯrōs*	harpă	liră	țiteră
Instrumente de suflat					
Cornul	Dan. 3:5, 7 etc.	*qeren*	cornet	corn	corn
Instrumente de suflat cu două tuburi	Dan. 3:5, 7 etc.	*mašrôqîṯâ*	flaut	fluier	flaut
Percuție?					
Tobă?	Dan. 3:5, 7 etc.	*sûmpônyâ*	timpanon, țiteră	cimpoi	fluiere

Tabel arătînd instrumentele muzicale menționate în Biblie, cu numele cu care apar în trei traduceri mai importanete din limba engleză.

cuneiformă conținînd imnuri în limba huriană, însoțite de un fel de note muzicale; *cf.* A.D. Kilmer, RA 68, 1974, p. 169-82; *ibid.* (împreună cu D. Wulstan), p. 125-128. S-a făcut o încercare de a reproduce cîntatul la harpă și imnurile într-o formă muzicală, printr-o înregistrare pe un disc; *cf.* A.D. Kilmer, R.L. Crocker, R.R. Brown, *Sounds from Silence*, 1977.

II. Instrumente muzicale

Cunoaștem puțin mai mult despre instrumentele muzicale din Biblie, cu toate că nu dispunem de nici o informație precisă cu privire la forma lor sau la felul în care au fost construite. Au fost însă găsite instrumente muzicale antice care au aparținut altor națiuni din Orientul Mijlociu, în special Egiptenilor. Etimologia cuvintelor ebr. ne ajută puțin, precum și versiunile străvechi ale Bibliei, dar informațiile de care dispunem sînt totuși foarte sărăcăcioase. Instrumentele din Biblie pot fi împărțite în trei categorii principale: instrumente cu coarde, instrumente de suflat și instrumente de percuție.

a. Instrumentele cu coarde.

(i) *Lira.* Instrumentul care în ebr. se numește *kinnôr* și care este tradus de regulă de VA cu „harpă", este primul instrument muzical menționat în Biblie (Gen. 4:21) și este singurul instrument cu coarde menționat în Pentateuh. Este instrumentul cu a cărui muzică Laban sirianul ar fi dorit să-i ureze drum bun lui Iacov, dacă acesta nu ar fi plecat atît de neașteptat (Gen. 31:27). Această aluzie ne sugerează că este posibil ca instrumentul să fie de origine siriană. Există mai multe opinii cu privire la acest instrument, unii susținînd că a fost o liră, iar alții că a fost o harpă. Cei mai mulți specialiști cred însă că a fost o liră, cuvînt pe care îl folosește VSR. Că era portabil și deci de dimensiuni reduse reiese clar din faptul că era unul din cele patru instrumente care au fost purtate înaintea tinerilor proroci (1 Sam. 10:5). Picturi din morminte egiptene din antichitate prezintă niște străini, semiți din Shutu (Transiordania), purtînd niște lire la care se cînta cu un plectrum care era ținut în mînă. Nu se știe precis dacă la *kinnôr* se cînta cu un plectrum sau cu mîna. În 1 Sam. 16:23, „David a luat lira și cînta cu mîna lui (vers. Cornilescu: „arfă", vers. Galaction: „harpa" n. tr.) lui"; dar faptul că nu se amintește de un plectrum nu este o dovadă că corzile erau pișcate numai cu degetele. Nu se știe precis nici cîte corzi avea un *kinnôr*. Josephus credea că avea zece. O altă sugestie, bazată pe asocierea acestui instrument cu termenul ebr. *š*ᵉ*mînît* („al optulea", LXX *hyper tēs ogdoēs*) în 1 Cron. 15:21, este că avea opt corzi; dar aluzia pe care o găsim în pasajul respectiv este departe de a fi o certitudine.

Instrumentul *kinnôr* era conctruit din lemn, iar cel pe care-l avea David era probabil făcut din chiparos (2 Sam. 6:5). Instrumentele pe care le-a făcut Solomon pentru Templu erau din lemn mirositor (1 Împ. 10:12) și, evident, erau foarte scumpe. Josephus (*Ant.* 8.94) relatează că scheletul lor era montat cu electrum, care este ori un metal mixt, ori chihlimbar.

Cuvîntul „harpă" este folosit de AV și pentru a traduce cuvîntul aram. *qîṯrôs* (VSR, „liră"), cuvînt ce apare numai atunci cînd este vorba despre instrumentele orchestrei lui Nebucadnețar, în Dan. 3. Cuvîntul are aceeași rădăcină pe care o are cuvîntul de origine europeană „chitară".

(ii). *Psalterion.* Acest cuvînt provine de la grecescul *psaltērion*, care descrie un instrument ce se pișca nu cu un plectrum, ci cu degetele. Verbul gr. *psallō* înseamnă „a atinge viguros" sau „a pișca". Este cuvîntul care traduce cel mai frecvent cuv. ebr. *nēḇel*, cu toate că ocazional el este tradus cu „violă" („lăută); în versiunea psalmilor numită Cartea de rugăciuni se folosește cuvîntul „lăută". În LXX, *nēḇel* este tradus în diverse feluri (*psaltērion, psalmos, kithara, nablion, nabla, nablē, naula* și *nablas*). Accepțiunea generală este că era un fel de harpă, așa cum traduce VSR, cu toate că este incertă descrierea exactă. Acest instrument este menționat pentru prima dată în 1 Sam. 10:5, și acest lucru pare să confirme opinia că era de origine feniciană, întrucît înainte de această perioadă exista prea puțin contact direct între Israel și Fenicia. S-au făcut încercări de a reconstitui forma unui *nēḇel*, identificîndu-l cu înțelesul de bază al rădăcinii cuvîntului, burduf, vas sau ulcior. S-a sugerat că în extremitatea inferioară avea un corp rezonant mai umflat. Paralela cu rădăcina acestui cuvînt i-a făcut pe unii să presupună chiar că instrumentul era un fel de cimpoi. Dar aceste sugestii nu sînt simple ipoteze.

Ca și *kinnôr*, acest *nēḇel* era confecționat din lemn de chiparos, iar mai tîrziu din lemn mirositor. Este clar că David a știut să cînte atît la *nēḇel* cît și la *kinnôr*. Datorită faptului că psalterionul este descris în Biblie în general alături de alte instrumente muzicale, se crede că era folosit pentru bas.

Cuvîntul ebr. asor este asociat în mod frecvent cu *nēḇel*. Acest cuvînt provine dintr-o rădăcină care înseamnă „zece" și în general se crede că este un indiciu că instrumentul ar fi avut zece corzi. Această interpretare se găsește și în LXX și în Vulgata (*psaltērion decachordon* și *psalterium decem chordarum*). După toate probabilitățile, *nēḇel ʿasôr* a fost pur și simplu un tip de *nēḇel*.

Cuvîntul „psalterion" apare și în VA ca o traducere a cuvîntului aramaic *psantērîn* (Dan. 3:5 ș.urm.), un alt instrument din orchestra lui Nebucadnețar. Cuvîntul aramaic pare să fie o traducere a cuvîntului grecesc *psaltērion* și este tradus în VSR cu „harpă". J. Stainer (*The Music of the Bible*, p. 40-55) afirmă că instrumentul la care se referă aici pasajul este de fapt o țiteră. Nu putem însă spune cu siguranță mai mult decît că era un instrument cu coarde.

(iii) *Trombon*, acest cuvînt apare în VA numai în Dan. 3, ca o traducere a cuvîntului aramaic *sabb*ᵉ*ḵâ*. A fost unul din instrumentele orchestrei lui Nebucadnețar și, ca atare, nu era un instrument evreiesc. Traducerea din VA este vădit greșită întrucît folosește numele unui instrument de suflat, de fapt un fel de instrument de suflat cu culisă, asemănător trombonului de astăzi. Instrumentul, *sabb*ᵉ*ḵâ*, este de obicei identificat cu grecescul *sambykē*, cuvînt folosit în LXX pentru redarea instrumentului din Dan.3. Acesta a fost descris ca fiind ori o harpă mică de formă triunghiulară, cu patru sau mai multe corzi care produc sunete foarte acute, sau o harpă mai mare cu multe corzi. Indiferent care din aceste două descrieri de pe urmă este corectă, trebuie să reținem că acesta a fost un instrument cu coarde, nu un instrument de suflat. (În l. rom. ambele traduceri se apropie mai mult de textul original - Galaction: „harpă"; Cornilescu: „alăută" - redînd instrumentele cu coarde, n.ed.) Conform

celor scrise de Strabo (10. 471), instumentul a fost de origine barbară. VSR traduce mai corect prin cuvîntul „trigon".

(iv) *Timpanon*. Aceasta este traducerea pe care o găsim în VA a cuvîntului aram. *sûmpônyâ*, care este considerat în general ca fiind un cuvînt împrumutat din greacă. Apare în Biblie numai în lista instrumentelor din Dan. 3. Traducerea din VA este incorectă, căci nu este un instrument cu coarde. Se crede în general că era un instrument de forma cimpoiului (așa cum este tradus în VR, VSR). (Din nou în l. rom. ambele versiuni l-au redat corect, traducîndu-l cu „cimpoi" n.ed.) Traducere cuvîntului în italiana modernă este *sampogna*, un fel de cimpoi care se folosește în acea țară în zilele noastre. Pe de altă parte, este posibil să fie un derivat al cuvîntului grecesc *ty(m)panon*, un fel de tobă.

b. Instrumente de suflat.

(i) *Cavalul*. Acesta este cuvîntul *hālîl* în ebr., tradus cu „caval" în VA și cu „fluier" în VSR. Cuvîntul apare numai de șase ori în VT. În NT, cavalul este grecescul *aulos*, folosit în LXX pentru *hālîl*. Vulgata traduce prin *tibia*. Atît *aulos* cît și *tibia* sînt termeni generali care se referă la instrumentele făcute din trestie, cum ar fi oboiul și clarinetul, sau la instrumente în care se suflă din lateral sau printr-un orificiu, cum ar fi flautul.

Cuvîntul *hālîl* provine dintr-o rădăcină care înseamnă a găuri sau a perfora. Cuvîntul *aulos* provine de la un verb care înseamnă a sufla. Dar nici proveniența lui *hālîl* și nici traducerea lui în LXX nu ne dă nici o indicație cu privire la forma instrumentului. Majoritatea opiniilor însă par să sugereze că avem de a face cu oboiul, nu cu flautul, dar nu avem nici o certitudine că lucrurile stau așa. Așa cum cunoaștem astăzi, se pare că în antichitate era un lucru obișnuit ca persoana care cînta la instrumente tubulare să poarte cu sine într-o cutie bucăți de trestie (în gr. *glōssokomon*). De fapt ceea ce a folosit Iuda pentru bani nu era o „pungă" așa cum traduce VA, ci o cutie de trestie (Ioan 12:6; 13:29).

Cavalul a fost folosit la festivități (Is. 30:29), în vremuri de sărbătoare pentru întreaga națiune (1 Împ. 1:40) și de asemenea în vremuri de jale și la înmormîntări (Mat. 9:23). Faptul că putea produce un sunet de jale este scos în evidență prin aluzia pe care o găsim în Ier. 48:36.

(ii) *Flautul*. Aceasta este traducerea pe care o face VA cuvîntului aramaic *mašrôqîtâ*. Apare numai în Dan. 3 și provine de la rădăcina *šāraq*, un cuvînt onomatopeic care înseamnă „a fluiera" sau „a șuiera". Cîntatul la cele mai multe tipuri de caval sau flaut este însoțit de un fel de șuierat. De aceea, este rezonabil să presupunem că instrumentul la care ne referim face parte din această clasă.

(iii) *Orga*. Acest cuvînt (în ebr. *'ûgāb*) apare numai de patru ori în VT. În Gen. 4:21 este, evident, un termen generic ce se referă la toate instrumentele de suflat, întocmai după cum cuvîntul paralel din verset, *kinnôr*, este un termen general pentru instrumentele cu coarde. În Iov 30:31 apare din nou alături de kinnor, iar în Iov 21:12 este instrumentul de suflat reprezentativ alături de alte instrumente din categoria instrumentelor cu coarde și a instrumentelor de percuție. Îl găsim din nou în Ps. 150:4 printre multe alte instrumente. LXX nu ne dă nici un indiciu cu privire la genul instrumentului, căci folosește trei cuvinte diferite (În Gen. 4:21 *kithara*, „chitară"; în cele două pasaje din Iov *psalmos*, „psaltire"; iar în Ps. 150:4 *organon*, „orgă"). Proveniența cuvîntului ebr. este incertă. Unii au făcut o asociere între acest cuvînt și rădăcina „a pofti", „a avea afecțiuni exagerate", făcînd prin aceasta o aluzie al tonurile ademenitoare; dar aceasta nu este decît o presupunere. Instrumentul trebuie să fi fost de forma fluierului sau un grup de fluiere.

(iv) *Cornul*. Acest cuvînt (în ebr. *qeren*) apare frecvent în VT. Înrudite cu el sînt cuvintele: *keras* în gr. și *cornu* în lat. Se pare că era folosit în timpurile biblice cu două scopuri: ca bidon pentru transportarea uleiului și ca un fel de trompetă. Cu sensul acesta din urmă apare numai în trei pasaje. În Ios. 6 este folosit ca sinonim a cuvîntului *šôpār* („trîmbiță", vezi (v) mai jos), în relatarea cu privire la căderea Ierihonului. În 1 Cron. 25:5 este menționat numele celor care au fost numiți de David ca să cînte la acest instrument, iar în Dan. 3, face parte din instrumentele orchestrei lui Nebucadnețar. Este evident că cele mai vechi trompete erau confecționate din coarnele animalelor, iar mai tîrziu forma a fost reprodusă din metal.

(v) *Trompeta*. Trompeta (trîmbița, n.tr) este menționată frecvent în Biblie. În VA, cuvîntul traduce doi termeni din ebr. *šôpār* și *h^asôs^erâ*. Odată redă și termenul ebr. *yôbēl*, care înseamnă literar „corn de berbece". LXX traduce peste tot cu *salpinx*, cuvînt ce apare și în NT.

Instrumentul numit *šôpār*, un corn lung cu un capăt întors în sus, a fost trompeta națională a israeliților. A fost folosită în scopuri militare și religioase, pentru a chema poporul să se adune.

Instrumentul numit *h^asôs^erâ* era o trompetă făurită din argint, prin lovire. Dumnezeu i-a poruncit lui Moise să facă două trompete de felul acesta, pentru a chema poporul la închinare și pentru a da semnalul plecării poporului din locul unde și-au așezat tabăra. Num. 10:1-10 conține poruncile pe care le-a dat Dumnezeu lui Moise cu privire la ocaziile în care trebuia să se sune din trompete. În principal, acesta a fost un instrument sacru, nu unul de război.

(vi) *Cornet*. Termenul apare în VA, traducînd trei cuvinte diferite. În Dan. 3, este folosit pentru *qeren*, care în toate celelalte pasaje este tradus cu „corn" (vezi (iv) mai sus). În patru pasaje, cuv. ebr. este *šôpār*, care apare frecvent în VT și care în toate celelalte pasaje este tradus prin „trompetă" (vezi (v) mai sus).

În 2 Sam. 6:5, cuv. ebr. este me na an îm, care apare numai în acest pasaj. Este folosit în asociere cu chimvalele (vezi paragraful c (ii) de mai jos), printre alte instrumente la care David și copiii lui Israel au cîntat înaintea Domnului. Rădăcina din care provine acest cuvînt înseamnă „a fremăta", „a vibra" și este posibil ca instrumentul să fi fost un fel de instrument zornăitor. LXX îl traduce prin *kymbala*, „chimval" și, ca atare, traducerea nu este atît de corectă ca aceea a Vulgatei care are *sistra*, „zornăitori" (în gr. *seistron*, de la *seiō*, „a tremura", „a mișca înainte și înapoi"). VSR traduce prin „castaniete". S-au păstrat desene care prezintă instrumente zornăitoare din Egipt, acestea constînd dintr-un inel de formă ovală care stătea pe un mîner, iar de acest inel erau atașate bare ce purtau pe ele inele libere care, atunci cînd instrumentul era scuturat, se loveau unele de altele.

c. Instrumente de percuție

(i) *Clopote, clopoței.* Două cuv. din ebr. sînt traduse în VA cu „clopoței": *pa'ᵃmôn*, ce provine de la rădăcina „a lovi", apare de patru ori în Exodul și se referă la clopoțeii de aur care atîrnau pe robele de preot ale lui Aaron; celălalt cuvînt, *mᵉsillâ*, se găsește numai în Zah. 14:20. Adnotarea pe margine din VA traduce după LXX *(chalinoi)*, cu „căpăstru". Cuvîntul ebraic provine din aceeași rădăcină ca și cel tradus prin „chimvale" în VA, și probabil că se referă la discuri metalice sau obiecte în formă de cupă care se fixau pe căpăstrul cailor, ori ca o podoabă ori pentru a produce un sunet asemănător clinchetului de clopoțel.

(ii) *Chimvale.* Acest cuvînt provine de la termenul gr. *kymbalon*, care apare odată în NT (1 Cor. 13:1) și de asemenea în LXX, traducînd cuvintele ebr. *mᵉsiltayim* și *selsᵉlîm*. Cuv. *kymbalon* provine de la *kymbē*, care înseamnă cupă sau farfurie cu o cavitate. Cele două cuvinte în ebr. provin de la aceeași rădăcină, un cuvînt onomatopeic care înseamnă „a zbîrnîi" sau „a fremăta". Cuvîntul *mᵉsiltayim* pare să fie o formă mai nouă a cuvîntului și apare de 12 ori în cărțile Cronicilor, o dată în Ezra și o dată în Neemia. Forma mai veche, *selsᵉlîm*, se găsește în Psalmi și o dată în 2 Samuel. În Ps. 150, cuvîntul este folosit de două ori într-un verset, cu diferite adjective. Cunoaștem două feluri de chimvale care au existat în antichitate. Unul era confecționat din două plăci metalice puțin adîncite care erau ținute fiecare într-o mînă și erau lovite una de cealaltă (cinele, n.tr). Celălalt tip de chimvale erau în formă de cupă, una fiind ținută pe loc, iar cealaltă coborîtă brusc spre ea. Ni se sugerează că acestea sînt chimvalele la care se referă Ps. 150, dar aceasta nu este decît o presupunere.

În toate pasajele unde sînt menționate chimvalele, ele sînt folosite în ceremonii religioase. Cuvîntul grecesc *kymbalon* este folosit în LXX în 1 Sam. 18:6, pentru cuv. ebr. *šālîš*, care provine de la cuvîntul rădăcină care înseamnă „trei". Vulgata traduce *sistrum*, „zornăitoare". S-a sugerat că era un trianglu sau un instrument cu trei coarde, dar nu cunoaștem cu precizie ce descrie cuvîntul.

(iii) *Tamburină.* Acest cuvînt traduce în VA cuv. ebr. *tōp* (LXX, *tympanon*). Instrumentul era un fel de tamburină ținută într-o mînă și lovită cu cealaltă. Era folosit ca un acompaniament la cîntece și pentru dans (Exod. 15:20). În VT este întotdeaunaasociat cu ocaziile de bucurie și veselie și era folosit pentru a acompania jocurile de la sărbătorile israeliților (Is. 5:12) și cîntecele de biruință (1 Sam. 18:6).

BIBLIOGRAFIE. J. Stainer, *The Music of the Bible*, 1914; C.H. Cornill, *Music in the Old Testament*, 1909; *ISBE;* S.B. Finesinger, „Musical Instruments in the Old Testament" în *HUCA* 3, 1926, p. 21-75; K. Sachs, *A History of Musical Instruments*, 1940; H. Hartmann, *Die Musik der sumerischen Kultur*, 1960; T.C. Mitchell și R. Joyce în D.J. Weisman (ed.), *Notes on some Problems in the Book of Daniel*, 1965, p. 19-27; J. Rimmer, *Ancient Musical Instruments of Western Asia (British Museum)*, 1969.

D.G.S.
K.A.K.

NAAMA („Plăcut"). **1.** O fiică a lui Țila și sora lui Tubal-Cain (Gen. 4:22). **2.** „Amonita", mama lui Roboam (1 Împ. 14:21). **3.** O cetate în depresiunea țării lui Iuda (Iosua 15:41), probabil aceeași cu orașul care astăzi se numește Na neh, la 10 km S de Lydda. Țofar, unul din cei care l-au mîngîiat pe Iov, a fost din Naama, dar se pare că este vorba despre o altă localitate numită tot Naama.

G.W.G.

NAAMAN (În ebr. *na'ᵃmān*, „plăcut"). Un nume foarte comun în partea de N a Siriei pe la jumătatea mileniului al doilea î.d.Cr., așa cum găsim în textele din *Ugarit.

1. Un fiu al lui Beniamin; strămoșul Naamaniților (Gen. 46:21; Num. 26:40; 1 Cron. 8:4, 7).

2. Un comandant militar al armatei siriene din timpul domniei lui *Ben-Hadad I (2 Împ. 5). Cu toate că a fost lepros, el și-a păstrat totuși funcția înaltă pe care o avea (v. 1). La sugestia unei prizoniere de război israelite, el a primit o scrisoare din partea regelui lui, împreună cu daruri, și le-a dus împăratului lui Israel, probabil lui *Ioram. A fost trimis la *Elisei care i-a oferit vindecarea prin scăldarea în rîul Iordan, lucru pe care Naaman l-a refuzat, dar apoi a cedat la insistențele slujitorilor lui (v. 8-14). După ce a fost curățat de lepră, el a luat pămînt cît pot duce doi catîri, căci credea că este necesar să facă lucrul acesta pentru a I se închina lui Yahve, singurul Dumnezeu adevărat (v. 15-17). Cu toate că a crezut în Iahve, Naaman trebuia totuși să se închine la templul lui *Rimon, probabil datorită obligației sociale ce o avea.

O legendă evreiască pe care o găsim în scrierile lui Josephus (*Ant.* 8. 414), dar care nu este sprijinită de dovezi, pretinde că Naaman este cel care l-a ucis pe * Ahab cînd „a tras cu arcul la întîmplare" (1 Împ. 22:34). El mai este menționat pe scurt în Luca 4:27.

D.W.B.

NABAL („Nebun"). Un locuitor bogat din Maon, la SE de Hebron, din seminția lui Caleb, ale cărui oi și capre pășteau lîngă *Carmel (2). În timpul exilului său, din perioada domniei lui Saul, David a auzit că Nabal își tundea oile, o ocazie tradițională de ospitalitate, și a trimis zece din oamenii săi la Nabal, cerîndu- i să le acorde ospitalitate într-o zi de sărbătoare, în schimbul protecției pe care aceștia i-o asiguraseră păzindu-i turmele de tîlhari.

Nabal, a cărui *nebunie agresivă se potrivea numelui pe care-l purta (1 Sam. 25:25), a răspuns cu insulte, în urma cărora David împreună cu cei 400 de oameni au plecat. Cînd Abigail, nevasta frumoasă și înțeleaptă a lui Nabal, a auzit de vizita solilor lui David, ea a trimis înainte mîncare și vin lui David, apoi s-a dus să se întîlnească cu el. Acest lucrul l-a împiedicat pe David să se facă vinovat de vărsarea sîngelui lui Nabal.

Cînd s-a întors, Abigail l-a găsit pe soțul ei beat. A doua zi, cînd a auzit de fapta soției sale, Nabal a paralizat datorită unui atac de cord și a murit după aprox. 10 zile (1 Sam. 25).

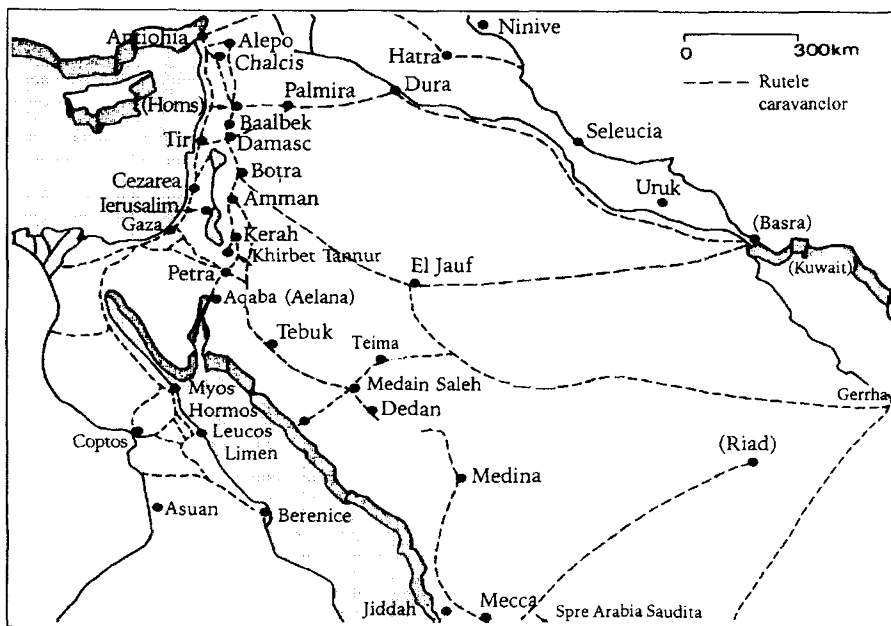
R.A.H.G.

NABATEENII. Nebaiot, fiul lui Ismael și cumnatul lui Edom (Gen. 25:13; 28:9) este cel care probabil ar trebui să fie considerat ca strămoș al nabateenilor și este posibil ca tot el este posibil să fie Nabaiat din inscripțiile găsite la Ashurbanipal, în Asiria (cca. 650 î.d.Cr., *ANET,* p. 298-299). O diferență în scriere între cele două nume (care se scriu cu *tāw*) și indigenul *nbtw* (care se scrie cu *tēth*) exclude anumite identificări. Diodorus Siculus (cca 50 î.d.Cr.) vorbește pentru prima dată de nabateeni atunci cînd relatează despre sfîrșitul imperiului persan și al carierei lui Alexandru. Citînd o sursă mai veche, el îi descrie ca fiind un trib arab nomad care nu și-au construit niciodată case și care nu au lucrat pămîntul niciodată. Teritoriul lor, ținutul de la S și de la E de Iordan, se afla la întretăierea drumurilor care duceau din Orient la Mediterana, iar capitala lor Petra, la 80 de km S de Marea Moartă, era o bază de unde puteau fi atacate caravanele. Antigonus, care s-a ridicat la putere în Siria după moartea lui Alexandru, a trimis două expediții la Petra ca să-i subjuge pe nabateeni și să cîștige controlul asupra comerțului (312 î.d.Cr.). Ambele expediții au fost lipsite de succes. Știm precis că pe vremea aceea Petra era în cel mai rău caz o fortăreață, iar niște cioburi de ceramică grecești de pe la 300 î.d.Cr., care s-au găsit acolo, ne sugerează că Petra era o așezare cu caracter permanent.

Contactul cu comunitățile stabile ale Palestinei, în sec. al 2-lea și cel de-al 3-lea secol î.d.Cr., a avut ca rezultat dezvoltarea satelor și a orașelor nabateenilor și cultivarea intensivă a pămîntului care pînă atunci nu fusese cultivat deloc. Această dezvoltare a fost facilitată de o organizare foarte bună a posturilor de pază de pe linia de frontieră, împotriva prădătorilor arabi și de cunoștințele de inginerie ale nabateenilor cu privire lasistemele de irigație prin care păstrau apa rezultată de la ploile ce cădeau foarte rar. Multe dintre barajele și rezervoarele lor sînt încă utilizabile. Petra este înconjurată de stînci înalte, străpunse de defilee înguste, care formează un sistem de apărare aproape de nepătruns.

Cînd s-a ridicat un conducător nabateean capabil să apere caravanele (primul rege cunoscut este Aretas I, cca 170 î.d.Cr., 2 Mac. 5:8), negustorii nabateeni conduceau comerțul între partea de S a Arabiei și Golful Persic și Petra, de unde mărfurile plecau spre coasta Mediteranei, în special la Gaza. Cererea crescîndă a Romei de a importa condimente, mătase și alte obiecte de lux din India și China a contribuit enorm la creșterea venitului acestei națiuni care putea pune taxe pe toate bunurile care treceau prin teritoriul ei. Schimbarea rutelor comerciale peste Marea Roșie spre Egipt, după ce August a eșuat în încercarea de a cuceri Arabia (25 î.d.Cr.), a fost un factor important în declinul prosperității nabateenilor.

Mărturiile descoperite în ținutul nabateenilor (monede și inscripții de dedicații) erau scrise în aram. într-o formă foarte interesantă de scriere alungită și „pătrată" (*SCRIEREA). Papirusuri din Iudeea și ostraca din Petra conțin o formă cursivă a acestei scrieri din care se trage scrierea arabică. Folosirea limbii aramaice arată că nabateenii au asimilat o bună parte a culturii popoarelor care s-au stabilit împrejur. Lucrul acesta este pus în lumină de sculpturile nabateenilor, care conțin caracteristici găsite și în lucrările de artă siriene și care apar și în ornamentațiile islamice primitive. Acest proces de asimilare mai poate fi observat și în acceptarea zeităților siriene, Hadad și Atargatis (Astarte-Anat) în panteonul nabateean. Aceste două



Rutele caravanelor pe vremea nabateenilor.

zeități pot fi identificate cu *Dushara* și cu consoarta sa Allat, zeitățile naționale. Pe vîrfuri de munți mai izolate au fost descoperite multe locuri sfinte în aer liber (*de ex.*, înălțimea de la Petra) și temple (*de ex.*, Khirbet et-Tannur). Zeii cărora li se închinau nabateeni erau asociați în general cu vremea și rodnicia. Olarii nabateeni și-au dezvoltat propriile lor produse a căror calitate nu a fost niciodată întrecută de produsele ceramice fabricate în Palestina.

Istoria nabateenilor, așa cum a fost ea reconstituită din surse incidentale de către autori greci și evrei, este caracterizată în principal de lupta de a deține controlul asupra Negevului în S și asupra Damascului în N. Aretas III (cca 70 î.d.Cr.) și Aretas IV (cca9 î.d.Cr.; 40 d.Cr.) au reușit să dețină controlul asupra ambelor ținuturi timp de cîțiva ani, obținînd în felul acesta control deplin asupra comerțului între E și V. Cel care a încercat să-l închidă pe Pavel la Damasc era un ofițer (în gr. *ethnarchēs*) a lui Aretas IV (2 Cor. 11:32). Malichus III și Rabbel II, ultimii regi nabateeni, au mutat capitala de la Petra la Bostra, la 112 km E de Galileea. După cucerirea Arabiei de către Traian în 106 d.Cr., acest oraș a devenit capitala provinciei romane a Arabiei. În timpul sec. al 2-lea d.Cr., Petra s-a bucurat de o mare prosperitate, în această perioadă fiind construite și zidurile de piatră. Dezvoltarea orașului *Palmira*, a schimbat traseul comercial care înainte venea din E la Petra, iar Petra a început să sufere un declin treptat. Poporul nabateean, supus atacurilor arabe, a ajuns să fie *asimilat* de popoarele din jur, cu toate că scrierea lor a continuat să fie folosită și în sec. al 4-lea d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. J. Starcky, „The Nabataeans: A Historical Sketch", *BA* 18, 1955, p. 84-106; G.L. Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1959; N. Glueck, *Deities and Dolphins*, 1966; Y. Meshorer, *Nabataean Coins*, 1975; S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, p. 117-119. A.R.M.

NABOT. Un bărbat din Izreel al cărui nume apare într-un proces legal pus la cale de Izabela (1 Împ. 21). Nabot a refuzat să-i dea o parte din via lui împăratului Ahab, dar după executarea lui în urma procesului, Ahab a intrat în posesia viei. Așa cum ne sugerează 2 Împ. 9:26, faptul acesta denotă că și moștenitorii lui Nabot au fost uciși împreună cu el. Culpa de proporții a acestora a fost enunțată în felul următor: „Nabot a blestemat pe Dumnezeu și pe împăratul" (1 Împ. 21:13). Procesul legal s-a desfășurat după o procedură în care s-a făcut uz de Urim și Tumim, la sfîrșitul căreia Nabot a fost lăsat *b^ero'shā'ām*, „înaintea poporului" (traducerea VSR, „la înălțime printre oameni" nu redă corect ideea). Această descoperire a inculpatului, care era considerată ca fiind de origine divină, trebuia să fie însoțită de o mărturisire a păcatului (*cf.* Acan, Ios. 7:16 ș.urm., și Ionatan, 1 Sam. 14:40 ș.urm.), dar în acest caz ticluit, Nabot nu va depune mărturie și sînt chemați martori ca să depună mărturie cu privire la o culpă care nu este clar definită. De aceea, refuzul lui de a primi verdictul „divin" este interpretat ca și cum Nabot ar fi „tratat cu ușurință pe Dumnezeu și pe împărat" și lucrul acesta va atrage după sine moartea lui (întocmai cum a fost în cazul lui Acan și cum putea fi în cazul lui Ionatan).

Narațiunea face parte din complexul relațiilor dintre Ahab și Ilie, și conține anumite jocuri de cuvinte care scot în relief ironia situației. Consecința acestui incident a fost nimicirea Izabelei și a întregii case a lui Ahab (1 Împ. 22:34 ș.urm.; 2 Împ. 9:24, 33; 10:1-11). W.O.

NADAB (În ebr. *nādāb*, „generos", „nobil"). **1.** Cel mai mare dintre fiii lui Aaron (Num. 3:2). După ce a fost în mijlocul evenimentelor de la Sinai (Exod. 24:1) iar ulterior a ajuns preot (Exod. 28:1), împreună cu fratele său Abihu, a călcat legea (Exod. 30:9), aducînd înaintea lui Dumnezeu „foc străin", lucru pentru care au murit amîndoi (Lev. 10:1-7; *cf.* Num. 26:61). „Foc străin" poate însemna ori aprinderea focului sau a tămîiei nu pe altar ci într-un alt loc (Lev. 16:12), ori aprinderea tămîiei într-un moment nepotrivit („pe care El nu li-l poruncise"). Lev. 10:8-9 face aluzie la posibilitatea ca beția să fi fost unul din aspectele păcatului lor.

2. Un fiu al lui Șamai, din casa lui Ierahmeel, din seminția lui Iuda (1 Cron. 2:28). 3. Unul dintre fiii lui Gabaon, din seminția lui Beniamin (1 Cron. 8:30). 4. Un împărat al lui Israel, care l-a urmat la tron pe tatăl său Ieroboam I. El a domnit aprox. între anii 915-914 î.d.Cr., fiind asasinat și urmat la tron de Baeșa, în timpul împresurării Ghibetonului (1 Împ. 14:20; 15: 25:28). T.H.J.

NAFIȘ. Cel de-al 11-lea fiu al lui Ismael (Gen. 25:15; 1 Cron. 1:31). Descendenții lui nu au fost identificați cu precizie, dar este posibil să fie Nafiș din 1 Cron. 5:19; „fiii lui Nefusim" din Ezra 2:50; și „fiii lui Nefișim" din Neem. 7:52). J.D.D.

NAFTUHIMI. Enumerat împreună cu Mițraim (Egipt), Gen. 10:13; 1 Cron. 1:11. Nu se știe cu precizie care a fost ținutul care i-a purtat numele, dar Egiptul de Jos, în special Delta Nilului, ar fi o alegere potrivită, avînd în vedere că Patrusimi (*PATROS) era în Egiptul de Sus. Pe baza acestui raționament, Brugsch și Erman au corectat textul ebr. ca să corespundă cuv. egiptean *p' t'-mhw*, „Egiptul de jos". Un alt echivalent egiptean, fără ca termenul în ebr. să fie corectat, poate fi *n'(-n-)/n'(yw-) p'idhw*, „cei din deltă (literar, „mlaștină")", adică egiptenii de jos. Ca o altă posibilitate, *naptuhîm* poate să fie un cuv. egiptean *n'(-n-)/n'(yw-)p' t' wh'(t)*, „cei din ținutul oazei", adică, oazele (și locuitorii) de la V de valea Nilului. K.A.K.

NAHALAL, NAHALOL (În ebr. *nah^alol*). Un oraș în Zabulon, dar stăpînit de canaaniți (Ios. 19:15; 21:35; Jud. 1:30). Este posibil să nu fi fost așezat departe de Nahalalul de astăzi, la 9 km S de Nazaret. Simons (*GTT*, p. 182) susține că este vorba despre Tell el-Beida, mai la S; Ma lul, care este la NE („Mahalul", în Talmud, *Megillah* 1. 1) nu este suficient de vechi ca să poată fi vatra reală a orașului. Albright (*AASOR* 2-3, 1923, p. 26) ne sugerează așezarea Tell en-Nahl lîngă Haifa (*cf.* Gen. 49:13), dar acest loc se află în afara teritoriului pe care-l ocupa această seminție. J.P.U.L.

NAHALIEL (În ebr. *nahal el*, „valea lui Dumnezeu". La N de Arnon (*Num.* 21:19); acum valea seacă Zerka Main; renumită în vremea ocupației romane pentru izvoarele de apă caldă, care se vărsau în Marea Moartă, la 16 km de Iordan (Josephus, *BJ 1*. 657; 7. 185).
J.P.U.L.

NAHAȘ (În ebr. *nāhāš*). **1.** Un împărat al amoniților care a atacat Iabesul din Galaad în timpul domniei lui Saul (1 Sam. 11-12). A întreținut relații de prietenie cu David (2 Sam. 10:2; 1 Cron. 19:1). 2. Tatăl lui Abigail și al Țeruiei, surorile lui David (2 Sam. 17:25). LXX(B) și Origen sprijină această variantă în detrimentul altor manuscrise gr. care au „Isai" în loc de Nahaș (Driver, *Samuel*), însușindu-și probabil textul din 1 Cron. 2:13-16. Este posibil însă ca cronicarul să fi intenționat să spună că Abigail și Țeruia au fost fiicele vitrege ale lui Isai: fiii lor par să fie aproximativ de vîrsta lui David. J.P.U.L.

NAHOR. 1. Fiul lui Serug și bunicul lui Avraam (Gen. 11:22; 1 Cron. 1:26).

2. Fiul lui Terah, și fratele lui Avraam și al lui Haran. El s-a căsătorit cu nepoata lui Milca, fiica lui Haran (Gen. 11:26-27, 29). Probabil că Nahor a călătorit spre Haran împreună cu Terah, Avram și Lot, în ciuda faptului că Gen. 11:31 păstrează tăcere în privința aceasta, căci Haranul a ajuns să fie cunoscut ca și „cetatea lui Nahor" (Gen. 24:10; *cf.* 27:43). El a fost tatăl celor 12 triburi aramite care sînt enumerate în Gen. 22:20-24. Acest lucru reflectă relația de rudenii apropiate dintre evrei și aramiți. În tăblițele de la Mari (sec. al 18-lea î.d.Cr.) este menționat un loc cu numele Nahur, în apropiere de Haran.

Celelalte două pasaje unde este menționat numele lui Nahor trebuie comparate, ca să vedem că Nahor a fost devotat idolilor tatălui său Terah (Gen. 31:53; *cf.* Ios. 24:2). Acest lucru înseamnă că legămîntul de la Mițpa (Gen. 31:43 ș.urm.) a fost făcut atît în prezența lui Iahve cît și în prezența dumnezeului lui Terah.

Vezi *BASOR* 67, 1937, p. 27. R.J.W.

NAHȘON (În ebr. *nahšôn*, posibil de la *nāhāš*, „șarpe"; în gr. *Naassōn*). Cumnatul lui Aaron (Exod. 6:23; VA are „Naashon"), fiul lui Aminadab și prinț al lui Iuda (Num. 1:7; 2:3; 7:12, 17; 10:14; 1 Cron. 2:10). Este prezentat și ca strămoș al lui David, în Rut 4:20, și a Domnului nostru, în Mat. 1:4 și Luca 3:32.
J.G.G.N.

NAIN. Este menționat numai în Luca 7:11. Este un mic sătuleț, care mai poartă și astăzi același nume, în cîmpia Izreelului, la cîțiva km S de Nazaret, la marginea Hermonului cel Mic, și este acceptat în general ca fiind locul unde a avut loc întîmplarea relatată în evanghelie. Cu siguranță că trebuie să îl distingem de Nainul despre care vorbește Josephus, BJ 4, 511, care era la E de Iordan. Numele este poate o formă modificată a cuvîntului ebr. *nā'îm*, „plăcut", adjectiv ce descrie corect zona respectivă și peisajul, dacă nu chiar satul în sine. O problemă o prezintă, însă, menționarea porții cetății (7:12); căci satul care astăzi se numește Nain nu a fost fortificat niciodată, așa că nu putea să aibă o poartă în adevăratul sens al cuvîntului. Este posibil, însă, ca termenul „poartă" să fie folosit cu un sens mai general, indicînd locul prin care drumul intră în sat. Există o sugestie care rezolvă această dificultate, și ea afirmă că satul a fost Sunem (ca și în întîmplarea similară din 2 Împ. 4), unde cuvîntul original *synēm* a fost redus printr-o greșeală la *nēm*, iar apoi confundat cu Nain. În orice caz, Sunemul se găsește în *aceeași zonă*.
D.F.P.

NAIOT. Un loc sau un cartier în Rama, unde Samuel supraveghea activitatea unei cete de proroci și unde a fugit David dinaintea lui Saul (1 Sam. 19:18-19, 22-23). Cînd Saul a trimis soli să-l caute pe David, fiecare a prorocit pe rînd. Mai tîrziu, cînd Saul a venit personal și el a prorocit (v. 24), lucru care dat naștere unei zicale: „Oare și Saul este între proroci?" Cuvîntul ebr. *nāyôt* este înrudit cu *nāweh*, „loc de păscut" sau „sălaș", și în general este tradus cu „locuință".
J.A.T.

NAOMI (În ebr. noʿomî, „încîntarea mea"). În timpul perioadei judecătorilor, a fost o foamete în Betleemul lui Iuda, lucru care l-a făcut pe Elimelec, un cetățean al acelei cetăți, să o ia pe soția lui, Naomi, și pe cei doi fii ai lor Mahnlon și Chilion și să plece în Moab. Acolo ea a rămas văduvă, iar cei doi fii ai ei s- au căsătorit cu fete moabite, Orpa și * Rut, care la rîndul lor au ajuns și ele văduve.

Naomi a decis să se întoarcă singură la poporul ei iar nurorile ei să rămînă și să se recăsătorească, dar Rut a insistat să o lase să o însoțească. Ea a spus nurorilor ei că numele ei era acum Mara (în ebr. *mārā'*, „amărăciune") (Rut 1:20 ș.urm.). La Betleem ea a pus la cale o căsătorie între Rut și Boaz care era o rudă apropiată de-a ei. Cel mai mare copil al lor, Obed, s-a socotit ca și cum ar fi fost fiul lui Naomi, și a fost bunicul lui David (Rut 4:16 ș.urm.). M.B.

NARCIS. Pavel transmite salutări „celor din casa lui Narcis" (Rom. 16:11). Expresia sugerează că ar fi vorba despre sclavii unei familii alese. Bogatul libert, care a contribuit la căderea Messalinei (Tacit, *Anale* 11, *passim*), s-a sinucis cu puțin timp înainte ca Epistola către Romani să fie scrisă (*ibid.*, 13. 1); dar sclavii lui („narcisienii" sînt menționați în *CIL*, 3, 3973- 6, 15640), i-au supraviețuit lui Nero și au continuat să-și păstreze identitatea. Cu toate că numele acesta este un nume obișnuit și în afara Romei, sîntem înclinați să vedem în Rom. 16:11 un grup de creștini din sînul bisericii din Roma. A.F.W.

NAS, NĂRI (În ebr. *'ap*, „nas" sau „nară"). Este organul respirației, dar cuvîntul este folosit și pentru față, probabil prin sinecdocă, în special în expresia „cu fața la pămînt" în semn de închinăciune sau omagiu. Se pare că evreii nu au pătruns mai adînc în procesul respirației, căci în Biblie nu apare nici un cuvînt pentru plămîni. Prezența respirației în nări a fost un semn al

vieții (Gen. 2:7; Iov 27:3), cît și al caracterului trecător al omului (Is. 2:22). Cuvîntul se mai referă la nas, ca la organul mirosului (Ps. 115:6; Amos 4:10). Cînd respirația era vizibilă (numită „fum", Ps. 18:8), aceasta avea de a face cu exprimarea unei emoții lăuntrice, în principal mînia. Prin metonimie, deseori cuvîntul *'ap̄* este folosit cu sensul de „mînie" (Gen. 27:45; Iov 4:9), și astfel este folosit în VT cu sens figurat mai frecvent decît cu sensul literal. Se pare destul de clar din limbile înrudite (*de ex*., în acadiană *appu*, este „față") că sensul inițial al cuvîntului se referă la caracteristici fizice. Cuvîntul nu apare în NT.

B.O.B.

NAȘTEREA DIN FECIOARĂ. Prin nașterea din fecioară protestanții înțeleg zămislirea pruncului într-o fecioară. Biserica Romano-catolică crede atît în zămislirea pruncului într-o fecioară, cît și într-o naștere miraculoasă din fecioară, în sensul ieșirii noului născut din trupul Mariei în așa fel încît ea a continuat din *punct de vedere medical să rămînă fecioară*. Această idee pe care o găsim în *Protoevanghelia lui Iacov* către sfîrșitul sec. al 2-lea) a devenit o doctrină standard, ca parte a conceptului virginității permanente a *Mariei. Acest concept pare să fie puțin probabil, avînd în vedere cele spuse de Matei în 1:25, și anume că Iosif „nu a cunoscut-o *pînă ce* ea a născut un fiu... Isus", afirmație care pare să elimine punctul de vedere conform căruia Iosif și Maria s-ar fi abținut permanent de la relațiile care există în mod normal între un soț și o soție (*FRAȚII DOMNULUI). În articolul acesta, noi folosim expresia nașterea din fecioară ca echivalentă cu zămislirea pruncului într-o fecioară.

Cele două relatări referitoare la nașterea lui Isus pe care le găsim în Matei și în Luca sînt vizibil independente una de cealaltă și ambele consemnează că El S-a născut prin acțiunea directă a Duhului Sfînt, fără să aibă ca tată un om (Mat. 1:18-25; Luca 1:34). Dacă nu ar fi acest miracol la mijloc, oricine ar accepta relatarea ca fiind în regulă.

Există mărturii care vin în sprijinul acestei idei și în restul NT. Cu toate că este posibil ca cineva să nu spună direct ceea ce crede, însă el poate să-și mărturisească credința printr-o întorsătură a frazei. Astfel, Evanghelia după Marcu nu conține nici o relatare cu privire la nașterea lui Isus, căci el începe exact acolo unde încep și predicatorii din Faptele Apostolilor, și anume, cu botezul lui Ioan. Și totuși, în 6:3, el este singurul dintre autorii evangheliilor sinoptice care îi citează pe cei care au ridicat obiecția: „Nu este acesta tîmplarul, feciorul Mariei?" Prin contrast, în Matei 13:55 găsim „fiul tîmplarului", iar în Luca 4:22 „fiul lui Iosif".

Și Ioan începe să relateze despre lucrarea de pe pămînt a lui Cristos tot cu Ioan Botezătorul. Mai tîrziu el indică faptul că circulau vorbe cu privire la caracterul nelegitim al nașterii lui Isus cînd, în 8:41, iudeii declară: „*Noi* (un pronume care prin poziția lui are rolul de a sublinia contrastul dintre ei și el) nu sîntem copii născuți din curvie". Mai puțin convingătoare, deși acceptată de unii scriitori creștini de la Tertulian încoace și de Douglas Edwards în *The Virgin Birth in History and Faith*, este traducerea din codexul Verona Latina a versetului din Ioan 1:13, care are în singular, „*născut nu din sînge, nici din voia cărnii, ci din Dumnezeu*". (Această formulare nu este atestată de nici un manuscris gr.)

Pavel, colegul de călătorie al lui Luca, a folosit un limbaj care denotă acceptarea nașterii lui Isus din fecioară. Cînd vorbește despre venirea, sau despre nașterea, lui Isus Cristos, el folosește un verb general, *ginomai*, nu *gennaō*, care tinde să facă aluzie la participarea soțului (*de ex*., Rom. 1:3; Filip. 2:7). Acest lucru poate fi observat în special în Gal. 4:4, unde avem - „Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, care vine *(genomenon)* dintr-o femeie". Prin contrast, în 4:23 ni se spune că Ismael „*s-a născut*", *gegennētai* (de la verbul *gennaō*).

A interpreta corect 1 Cor. 15:45-48 înseamnă a vedea că atît Adam cît și Cristos vin în mod miraculos de la Dumnezeu. Irenaeus face o legătură între versetul acesta și nașterea din fecioară.

Este posibil ca tăcerea ce a existat cu privire la nașterea lui Isus dintr-o fecioară să se fi datorat în parte faptului că s-a căutat ca numele bun al Mariei să nu ținta unor bîrfe. Dealtfel, cu toate că în predicile lor predicatorii vorbesc adesea despre întruparea lui Isus, și ei amintesc prea rar despre nașterea Lui din fecioară. După anul 100 d.Cr., nașterea din fecioară este acceptată de Ignat, de Aristide, de Iustin, de Irineus și de alții.

Obiecțiile iau două forme. Chiar dacă unii ne atrag atenția asupra unor variante slab fundamentate din texte izolate care nu găsesc suport, nici una din aceste variante nu răstoarnă adevărurile descrise în toate manuscrisele.

Din punct de vedere teologic, s-a disputat că motivul pentru acordarea titlului „Fiul lui Dumnezeu" din Luca 1:35 nu poate fi compatibil cu ideea de Fiu etern al lui Dumnezeu, pe care o găsim în epistole. Acest argument presupune că lui Iosif și Mariei li s-ar fi făcut o expunere teologică completă. Cele două relatări ne dau conținutul celor ce li s-au spus, și anume, că Maria urma să fie mama lui Mesia, Cel promis, a Fiului lui Dumnezeu, a Celui ce Se va numi „Dumnezeu cu noi". Faptul că scrierile lui Matei și ale lui Luca nu reflectă aici teologia de mai tîrziu este un argument în plus în sprijinul autenticității relatărilor lor.

De fapt, am putea folosi cu grijă și considerente de ordin genetic pentru a arăta că Întruparea a necesitat nașterea lui Isus dintr-o fecioară. Dacă acest copil ar fi fost conceput prin actul lui Iosif și al Mariei, el ar fi fost de la bun început un om din toate punctele de vedere. Atunci Dumnezeu nu ar fi putut să *devină* acest om, ci ar fi trebuit ori să Se atașeze pe Sine într-un fel sau altul acestui om, ca un adaus (nestorianism), ori să Se mulțumească fie să-l umple pe acesta din punct de vedere spiritual, după cum Duhul Sfînt i-a umplut pe sfinții din vechime. Nici unul dintre aceste concepte nu se potrivesc celor ce ni se spune în Biblie. De cînd Întruparea lui Isus și nașterea Lui dintr-o fecioară au fost respinse, au apărut tot felul de teorii noi care încearcă să explice felul în care Isus Cristos a fost Dumnezeu.

Astăzi știm că ovulul femeii conține jumătate din cei 46 de cromozomi care există tot în a doua celulă a corpului omenesc. Celula sexului bărbătesc adaugă ceilalți 23 de cromozomi și imediat cele două celule, acum una singură, încep să se despartă și formează un om întreg, trup, suflet și duh. Dacă, fără să fim lipsiți de reverență, ne întrebăm cum s-a putut ca acest mister suprem al Întrupării să intre în legătură cu

partea fizică, se pare că, pentru ca a doua Persoană a Trinității să devină om, Duhul Sfânt a creat genele necesare și cromozomii necesari care puteau fi vehicolul persoanei lui Cristos, unindu-le cu cele din trupul fecioarei. Putem începe să vedem felul în care definițiile creștine Îl descriu ca fiind o singură persoană, căci a fost zămislit prin unirea celulelor care produc o singură persoană, și ca avînd două naturi, căci celula care s-a unit cu ovulul de natură umană a fost de origine divină, nu umană.

BIBLIOGRAFIE. L. Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ*, 1906; J. Orr, *The Virgin Birth of Christ*, 1907; J.G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 1930; D. Edwards, *The Virgin Birth in History and Faith*, 1943; T. Boslooper, *The Virgin Birth*, 1962; R.E. Brown, *The Birth of Messiah*, 1977; J. Stafford Wright, „The Virgin Birth as a Biological Necessity", *FT* 95, 1966-7, p. 19-29.

J.S.W.

NATAN (În ebr. *nāṯān*, „El (adică, Dumnezeu) a dat"). Dintre cei 11 bărbați care apar în VT cu acest nume, cel puțin următorii pot fi identificați cu precizie:

1. Un proroc (în ebr. *nāḇî'*) pe care-l întîlnim în relatarea cu privire la viața împăratului David. El apare fără să fie prezentat atunci cînd David își exprimă dorința de a construi un templu (2 Sam. 7 = 1 Cron. 17). La început Natan cade de acord, dar după ce stă de vorbă cu Dumnezeu, îi dă de știre lui David că această lucrare va cădea în sarcina urmașului lui David, cu toate că se pare că David pregătește, la îndemnul lui Natan, muzica pentru slujbele din Templu (2 Cron. 29:25). Cînd Adonia urzește să pună mîna pe tronul tatălui său, Natan o sfătuiește pe Batșeba să-i aducă aminte lui David de promisiunea pe care a făcut-o că va lăsa tronul lui Solomon. Căzînd de acord cu acest lucru, Natan este îndemnat să îl proclame pe Solomon împărat (1 Împ. 1:11-45). Natan este cunoscut în primul rînd pentru denunțarea curajoasă a păcatului dublu al lui David împotriva lui Urie Hititul și pentru pilda prin care i l-a prezentat păcatul lui (2 Sam. 12).

2. O rudă a doi războinici ai lui David (2 Sam. 23:36; 1 Cron. 11:38). **3.** Fiul lui David, născut în Ierusalim (2 Sam. 5:14). Arborele genealogic din care face parte acest Natan este menționat în Zah. 12:12 și în genealogia Domnului nostru din Luca 3:31. 1 Împ. 4:5 se referă ori la acest Natan, ori la proroc. **4.** Un om din Iuda (1 Cron. 2:36). **5.** Unul dintre însoțitorii lui Ezra în drum spre Ierusalim (Ezra 8:16). **6.** Fiul lui Bani, care la îndemnul lui Ezra a renunțat la soția lui,care era dintre străini (Ezra 10:39).

T.H.J.

NATANAEL. Acest nume înseamnă „darul lui Dumnezeu" și apare numai în Ioan 1:45-51; 21:2. Se pare că este unul dintre cei 12 apostoli și a fost identificat în special cu Bartolomeu. Numele Bartolomeu este un nume patronimic și cel care-l purta trebuia să mai aibă un alt nume. În listele din evangheliile sinoptice, care conțin numele celor 12, Bartolomeu este așezat lîngă Filip (Mat. 10:3; Marcu 3:18; Luca 6:14). Unii, fără să aibă o justificare adecvată, au considerat că Natanael este Matei, Matia, Ioan, Simon Zelotul sau Ștefan. Alții, și mai puțin justificați în acțiunea lor, au negat chiar faptul că ar fi existat un ucenic cu numele acesta.

El era din Cana Galileii și a fost adus de Filip la Isus, căci era sceptic în ceea ce privește posibilitatea ca Mesia să poată ieși din Nazaret. El a fost uimit de faptul că Isus l-a cunoscut deja, căci îl văzuse sub un smochin. (Această cunoaștere este o manifestare a unei puteri supranaturale, cu toate că „smochinul" poate fi un simbol al învățăturii pe care o dă Legea sau al prosperității). El a mărturisit că Isus este Fiul lui Dumnezeu și Împăratul lui Israel. Aceasta a fost mărturisirea unui „israelit în care nu este vicleșug", dar această mărturisire părea să limiteze rolul de Mesia al lui Isus la Israel. Cristos i-a dat o perspectivă și mai măreață, aceea a Fiului Omului care este veriga de legătură dintre cer și omenire (Ioan 1:45-51). El este unul dintre cei ce L-au văzut pe Cristos cînd, după Înviere El S-a arătat la Marea Tiberiadei (Ioan 21:2).

BIBLIOGRAFIE. C.F.D. Moule, *JTS* N.S. 5, 1954, p. 210 ș.urm.

R.E.N.

NATURĂ. Sînt puține cuvinte care să depășească prin ambiguitatea lor cuvîntul „natură". Ne este cu neputință să facem o distincție clară între toate utilizările lui. Următoarea analiză are de a face numai cu cuvintele care au fost traduse cu „natură", „natural" și „în mod natural" în VA și VSR. Este semnificativ faptul că și acestea provin din diferite rădăcini, una ebr. și trei gr.

1. Cuvîntul ebr. *lēah*, tradus cu „forța naturală" în Deut. 34:7, are ca idee de bază ideea prospețimii și a umezelii și, deci, ideea de vigoare care este asociată de obicei cu supletea tinereții.

2. Adverbul grecesc *gnēsiōs* și substantivul *genesis* provin dintr-o rădăcină care se referă la „naștere", „intrare în existență". Primul cuvînt, adverbul, cu toate că este tradus „în mod natural" în Filip. 2:20 în VA, și-a pierdut sensul etimologic în greaca elenistică și se traduce mai bine prin „autentic" (ca și în VSR), „cu sinceritate" (*cf. MM*, sub cuvîntul „sincer", pentru o documentare cu privire la această schimbare a sensului). Substantivul *genesis* apare la cazul genitiv în Iacov 1:23; 3:6. În primul caz, VSR traduce genitivul prin „natural", iar în cel de-al doilea, prin „de la natură". Ideea este aceea a succesiunii a nașterii, a descompunerii și a unei noi nașteri, caracteristice lumii din jurul nostru. Un om își vede în oglindă fața care a ajuns în această stare prin procesul acesta (1:23); versetul (3:6) scoate în evidență și mai mult procesul acesta continuu prin expresia „roata" sau „cursul" lumii schimbătoare. În Filon găsim din abundență indicii cu privire la contrastul dintre genesis, lumea schimbătoare din jurul nostru, și eternitatea lui Dumnezeu.

3. Cuvîntul tradus cu „natural" în 1 Cor. 2:14; 15:44, 46 (VA) este termenul gr. *psychikos*. Acest adjectiv este folosit în NT cu privire la ceea ce ține de *psychē*, nu în sensul mai general de „viață", „suflet", ci în sensul care îl face să se distingă de pneuma. Cuvîntul *psychē* în sensul acesta este viața senzațiilor, a emoțiilor, a intelectului, excepție făcînd orice contact conștient cu Dumnezeu. Trupul natural din 1 Cor. 15 este un trup care răspunde nevoilor unui *psychē* inferior; în mod similar, trupul spiritual, care de fapt nu este definit, va fi un trup care nu va fi în mod necesar

„compus din spirit", ci va fi un „vehicol" adecvat, ca să spunem așa, desfășurării activității spiritului.

4. Cuvintele traduse cel mai frecvent cu „natură", „natural", *sînt physis* și *physikos*. Înțelesul de bază al cuvîntului *physis* este „procesul creșterii" și, ca atare, ceea ce ia ființă printr-un asemenea proces (vezi Rom. 11:21, 24 pentru deosebirea dintre *physis*, creșterea normală a unei plante, și rezultatele altoirii. Fiecare soi de făpturi au propriul lor *physis*, Iac. 3:7 (*cf.* adnotării de pe margine din VR); este posibil să vorbim despre un *physis* distinct al lui Dumnezeu (2 Pet.1:4), cu toate că nu putem concepe nici un proces de creștere care să caracterizeze Ființa lui Dumnezeu.

Sensul precis al lui physis, physikos, este dat deseori de elementul *cu care physis este pus în contrast*. Astfel, *physis* poate fi privit ca o caracteristică a fiarelor sălbatice în contrast cu oamenii (2 Petru 2:12; Iuda 10) sau poate fi contrastat cu ceea ce se crede în general, dar este fals (Gal. 4:8, Moffatt; „dumnezei care sînt într-adevăr", *physei*, „nici un dumnezeu"; *cf.* 1 Cor. 8:5).

Deosebit de important specială este felul în care Pavel folosește *physis* în contrast cu (i) pervertirile societății păgîne, (ii) harul nemeritat al lui Dumnezeu în Cristos și consecințele lui în viața omului.

Prima utilizare se găsește în Rom. 1:26-27; *aici* se are în vedere pervertirea sexuală, ca o abatere de la norma acceptată de omul „natural". Probabil că aceeași idee este prezentă și în 1 Cor. 11:14, cu toate că aici *physis* poate să se refere la sensul lui de bază, „procesul creșterii", și la aspecte fiziologice cu privire la lungimea părului netăiat.

Spre deosebire de har, *psysis* îl așează pe iudeu într-o poziție privilegiată (Gal. 2:15); el îl face pe iudeu să se distingă de neevrei, care nu sînt sub legămînt (Rom. 11:21, 24), cu toate că de unul singur nu *mîntuie. Pe de altă parte, cel dintre neamuri*, în ciuda faptului că nu are semnul legămîntului și este, *ek physeos*, netăiat împrejur, este uneori un *physei* capabil să înfăptuiască faptele cerute de Lege (Rom. 12:14, 27). În contrast cu tot privilegiul și cu faptele bune stă adevărul că toți oamenii sînt „din fire *(physei)* copii ai mîniei" (Efes. 2:3). Așadar, în aceste pasaje, *physis, physikos*, se referă la toate lucrurile care aparțin lumii, iudeilor și celor dintre Neamuri, și care nu au nimic de a face cu actul plin de bunăvoință al lui Dumnezeu în Cristos. M.H.C.

NAȚIUNI, TABEL. O prezentare pe care o găsim în Gen. 10, și cu cîteva modificări minore și în 1 Cron. 1:5-23, a urmașilor lui Noe, prin cei trei fii ai săi, * Sem, * Ham și * Iafet.

I. Tabelul

Tabelul *națiunilor reprezintă gradele de rudenie*, și plasează numele descendenților unui individ dedesubtul și la dreapta numelui său.

II. Poziția listei în Genesa

Dacă împărțim cartea Genesei în mai multe părți după locul în care se repetă formula „Iată generațiile (în ebr. *tôl^{e}ḏôṯ*) lui...", tabelul națiunilor se încadrează în pasajul Gen. 10:2- 11:9, formula apărînd în Gen. 10:1 și în 11:10. Părerile sînt împărțite, unii considerînd că această formulă este un titlu, iar alții că este nota finală, dar în cazul nostru lucrurile nu se schimbă, *fie* că vom considera că tabelul națiunilor împreună cu relatarea despre turnul Babel se referă la generațiile fiilor lui Noe (dacă 10:1 este titlul), sau la generațiile fiilor lui Sem (dacă 11:10 este nota finală).

III. Aranjamentul

Versetul 32 face încheierea tabelului, afirmînd că acest tabel dă familiile (*mišp^{e}hôṯ*; *FAMILIA, VT) fiilor și a descendenților (*b^{e}nê*) lui Noe, după genealogiile lor (*l^{e}tôl^{e}ḏôṯ*; *GENERAȚIE) fiecare în națiunea *(b^{e}-ḡôyim)* lui, și că din acestea (*mē'elleh*, adică ori din familiile ori din națiunile care le alcătuiesc), după potop, pe fața pămîntului *('eres)* s-au răspîndit națiunile *(gôyim)*. Întrucît acest verset formează o notă finală a întregii liste, versetele 5, 20 și 31 formează note finale la subdiviziunile 2-4, 6-19 și 21-30 care se referă la descendenții lui Iafet, Ham și respectiv Sem. În general, rolul acestor versete este ca și cel al v. 32, dar acestea afirmă în plus că listele pe care le conțin dau numele „după" familiile lor *(mišp^{e}hôṯ)* și după limbile lor (*l^{e}šōnôṯ*; nota finală a generațiilor lui Iafet se deosebește de celelalte prin faptul că ea conține expresia „după limba fiecăruia") și după țările și națiunile *(gôyim)*. În nota finală a generațiilor lui Iafet, aceste criterii sînt prezentate într-o ordine diferită și se afirmă în plus că „de la ei se trag popoarele de pe *malul mării". Mulți comentatori* cred că această expresie se referă numai la descendenții lui Iavan, întrucît expresia „popoarele de pe malul mării" (VA, „de pe insule") nu se potrivește celorlalți *membri ai grupului*. Mai departe, se sugerează că, în baza afirmațiilor paralele din v. 20 și 31, inițial cuvintele „fiii lui Iafet au fost" au stat înainte de „din țările" în v. 5 și că, din neglijență s-au pierdut în procesul de copiere repetată a textului. Acest punct de vedere este adoptat în VSR și s-ar putea să fie corect.

În cadrul celor trei arbori genealogici, numele sînt legate unele de altele ori prin formula „fiii *(b^{e}nê)* lui..." sau prin „... a devenit tatăl lui (VA, „a născut pe") *(yālaḏ)*..." (*GENEALOGIE). Cea de-a doua formulă nu se găsește în linia descendenților lui Iafet, dar în ceea ce privește descendenții lui Ham se folosește cu referire la Nimrod și la descendenții lui Mițraim și Canaan, iar în ceea ce privește descendenții lui Sem, se folosește pentru întreaga secțiune de la Șelah la Iobab, adică pentru toți descendenții lui Arpacșad. O excepție la aceste două formule o găsim în v.14, unde ni se spune că filistenii „au ieșit" *(yāṣā')* din Casluhimi (v. 14). Aranjarea obișnuită în cele trei liste de nume este modificată prin inserarea altor versete care ne aduc informații suplimentare, fie că leagă numele unele de altele, fie că ne dau informații suplimentare cu privire la anumiți indivizi. Aranjarea capitolului poate fi prezentată pe scurt după cum urmează:

Titlu (sau nota finală pentru secțiunea precedentă) (1)
- *Descendenții lui Iafet (2-4)*
  - Detalii cu privire la Iavan (5a)
  - Notă finală (5b)
- Descendenții lui Ham (6-7, 13-18a)
  - Detalii cu privire la Nimrod (8-12) și la Canaan (18b-19)
  - Notă finală (20)
- Descendenții lui Sem (22-29a)
  - Detalii cu privire la Sem (21) și la Ioctan (29b-30)
  - Notă finală (31)
- *Notă finală pentru întreaga listă (32)*

Ordinea în care sînt prezentaţi cei trei arbori genealogici şi care îl pune pe Sem pe ultimul loc, se conformează felului general în care tratează Genesa lucrurile, adică arborele genealogic cel mai important este tratat după ce au fost discutaţi ceilalţi arbori mai puţin importanţi. Genealogia din Gen. 11 urmăreşte generaţiile începînd cu Peleg şi pînă la Avraam.

IV. Conţinut

Multe dintre numele din listă au de a face cu numele unor popoare sau ale unor regiuni cunoscute din inscripţiile din antichitate, şi cu privire la multe dintre acestea există un consens suficient de puternic pentru a ne putea face o idee de ansamblu cu privire la scopul celor trei liste.

a. Consideraţii preliminare

Numele din tabel au fost probabil numele unor indivizi şi au ajuns să fie adoptate de popoarele care au descins din aceştia, iar în unele cazuri au fost folosite pentru teritoriile care au fost locuite de aceste popoare. Este important să observăm faptul că, în anumite perioade istorice, aceste nume au putut avea diferite semnificaţii, astfel încît indentificarea morfologică a unui nume din Gen. 10 cu a unui nume ce apare în surse nebiblice poate fi valabilă întru totul numai dacă cele două nume provin din aceeaşi perioadă. Schimbarea semnificaţiei acestor nume se datorează în mare măsură fluctuaţiei popoarelor prin deplasări, infiltraţii, cuceriri sau migrări.

Există trei caracteristici principale ale unui popor care sînt suficient de distinctive pentru a da o anumită nuanţă numelui lui. Acestea sînt: rasa sau înfăţişarea; limba, care este un component al culturii; precum şi zona geografică în care trăieşte populaţia sau forma politică în care este organizată. Caracteristicile rasiale nu se pot schimba, dar pot deveni atît de amestecate sau de dominate prin căsătorii inter-rasiale, încît nu mai pot fi distinse. Limba se poate schimba complet în sensul că limba unui grup subjugat poate fi înlocuită cu limba cuceritorilor, în multe cazuri cu caracter permanent. Zona geografică poate fi schimbată complet prin migraţie. Întrucît într-o anumită perioadă unul din aceşti factori are cea mai mare influenţă asupra semnificaţiei numelui acelui popor, iar într-o altă perioadă un altul, este puţin probabil ca lista din Gen. 10 să se bazeze pe un singur sistem. Astfel, de exemplu, nu ne putem aştepta ca toţi descendenţii lui Sem să fi vorbit aceeaşi limbă, sau să fi locuit în aceeaşi zonă geografică, sau chiar să fi format o singură rasă, căci toate acestea au fost probabil imposibile datorită căsătoriilor mixte. Acest punct de vedere este ar-

Iafet	Ham	Sem
Gomer	Cuş	Elam
Aşchenaz	Seba	Asur
Rifat	Havila	Arpacşad
Togarma	Sabta	Şelah
Magog	Raema	Eber
Madai	Şeba	Peleg
Iavan	Dedan	Ioctan
Elişa	Sabteca	Almodad
Tarşiş	Nimrod	Şelef
Chitim	Miţraim	Aţarmavet
Dodanim	Ludimi	Ierah
Tubal	Anamimi	Adoram
Meşec	Lehabimi	Uzal
Tiras	Naftuhimi	Dicla
	Patrusimi	Obal
	Casluhimi	Abimael
	Filistenii	Seba
	Caftorimi	Ofir
	Put	Havila
	Canaan	Iobab
	Sidon	Lud
	Het	Aram
	Iebusiţii	Uţ
	Amoriţii	Hul
	Ghirgasiţii	Gheter
	Heviţii	Maş
	Archiţii	
	Siniţii	
Descendenţii fiecărui individ sînt aşezaţi dedesubtul şi la dreapta numelui tatălui (respectiv strămoşului) lui.	Arvadiţii	
	Ţemariţii	
	Hamatiţii	

Tabelul Naţiunilor, conform Gen. 10, prezentînd descendenţii fiilor lui Noe: Sem, Ham şi Iafet.

gumentat și prin prezența unor nume duble în mai multe liste: Asur (*ASIRIA), Seba, Havila și Lud(imi) apar atît în lista generațiilor lui Sem cît și a lui Ham, iar Meșec (Meșa în lista lui Sem; *MEȘEC) apare probabil atît în lista lui Iafet cît și în cea a lui Sem. Cu toate că este posibil ca acestea să fie nume cu totul distincte, este posibil și ca ele să reprezinte cazuri în care un popor mai puternic a asimilat unul mai slab.

Este necesar să notăm faptul că din acest capitol s-au adoptat nume pentru anumite utilizări specifice din vremurile noastre. Astfel, în studiul limbilor, termenii „semitic" și „hamitic" se folosesc, primul pentru a definiun grup de limbi ce includ ebraica, aramaica, acadiana, araba, etc., iar cel de-al doilea pentru un alt grup dintre care cea mai importantă este egipteana veche. Aceasta este însă o utilizare convențională și nu înseamnă că toți descendenții lui Sem au vorbit limbi semitice și cătoți descendenții lui Ham, limbi hamitice. Astfel, faptul că Elam apare în genealogia lui Sem iar Canaan în cea a lui Ham nu este în mod necesar o eroare, cu toate că elamiții nu au fost un popor semit iar canaaniți au fost. Pe scurt, numele din Gen. 10 indică probabil uneori entități geografice, alteorientități lingvistice, iar alteori entintăți politice, dar nu indică în mod consecvent doar una din ele.

b. Iafet

În această listă, se acceptă în general următoarele identificări, cu toate că acestea nu sînt acceptate universarl: *Gomer* = *cimerienii*; Așchenaz = sciții; Madai = mezii; Meșec = muski; popor care au intrat în Orientul Apropiat venind din stepa din N. Iavan = ionienii, și descendenții lui, inclusib Elișa = Alasia (în Cipru), iar Dodanim (probabil o formă alterată a numelui Rodanim; *cf.* 1 Cron. 1:7, VSR) = locuitorii insulei Rodos, au fost probabil un popor din V, care au trecut prin Ionia spre insule și spre ținuturile de coastă (*'iyyê*, v. 5) ale Mării Egee și ale Mării Mediterane. Așadar, se pare că descendenții lui Iafet au format popoare care, în mileniul al doilea se găseau în regiunile de N și NV ale Orientului Apropiat.

c. Ham

Următoarele identificări sînt acceptate în general: Cuș = Etiopia; Șeba = Saba (în S Arabiei); Dedan = Dedan (în N Arabiei); Mițraim = Egiptul; Lud = Lidia(?); *Filistenii* = *Filistenii*; *Caftorim* = *cretanii*; Put = Libia; Canaan = Canaan; Sidon = Sidon; Het = hetiții; Amorit = amoriții; Heviții = cei din Hur; Hamatiții = hamatiții.

Sub numele lui *Nimrod ni se dă o informație suplimentară, și anume, că el a început să domnească în țara *Șinear = Babilonia unde a domnit în Babel = Babilon, în Erec = Uruk, în Acad = Agade și în *Calne (este posibil să fie vocalizat în *kullānā*, „toate acestea"), primele fiind trei orașe importante din Mesopotamia, cu toate că vatra orașului Agade nu este cunoscută nici acum. De acolo a plecat la Asur = Asiria (sau „Așur a plecat mai departe"- vezi VA) și a zidit Ninive, Rehobot-Ir, Calah = Kalhu și Resen. Ninive și Kalhu au fost cetăți împătești, dar celelalte două nume sînt necunoscute.

Conform situației pe care o găsim în inscripțiile nebiblice, afirmațiile conform cărora locuitorii Mesopotamiei (Nimrodului) au venit din Etiopia, și că filistenii și cretanii provin din Egipt par să fie eronate, *dar natura și originea tuturor elementelor referitoare* la populația cea mai veche a Mesopotamiei sînt încă necunoscute, iar legăturile timpurii ale Egiptului cu Creta și cu țările din zona Mării Egee arată posibilitatea unor contacte și mai timpurii neatestate. În general, popoarele din S Orientului Apropiat sînt arătate în această listă.

d. Sem

În lista descendenților lui Sem, identificările general acceptate sînt puține: Elam = Elam (partea de SE a cîmpiei Mesopotamiei); Asur = Asiria; Ațarmavet = Adramaut (în S Arabiei); Seba = Saba; Lud = Lidia; Aram = Aram. Aceste nume sugerează că zona în care s-a așezat acest grup de popoare se întinde de la N din Siria pînă în Mesopotamia și Arabia.

V. Surse

Studiul Orientului Apropiat în perioada antichității ne ajută să ne formăm o oarecare idee cu privire la orizonturile cunoașterii geografice din mileniul al doilea î.d.Cr. și mai devreme.

a. Mesopotamia

În mileniul al patrulea î.d.Cr., dovezi ale arheologiei preistorice ne arată că, în zona geografică cuprinsă între Golful Persic și Mediterană a înflorit sporadiccîte o cultură comună întregii zone. Găsim atestări cu privire la contacte comerciale în jurul anului 3000 î.d.Cr., între Peninsula Arabică, Anatolia, Iran și India. Scrierile cuneiforme se referă la aceste contacte pe la sfîrșitul mileniului al 3-lea și al 2-lea mileniu. Conducători de state din timpuri străvechi au întreținut relații comerciale și de altă natură cu Iranul, cu Libanul („Pădurile de cedru), cu Mediterana („Marea de Sus"), cu Taurus („Muntele de argint") și cu Anatolia (Burušhatum) în N, iar în S cu Bahrain (Dilmun), unde săpăturile au descoperit un centru de comerț cu Arabia și India. În al 18-lea sec. î.d.Cr., a existat o colonie de negustori asirieni în Capadocia (Kultepe) și aproximativ din această perioadă cunoaștem un itinerar al negustorilor care duce din S Mesopotamiei pînă în acest oraș (*JCS* 7, 1953, p. 51-72).

O migrare a popoarelor în mileniul al treilea în stepa din N, a avut ca rezultat sosirea în Orientul Apropiat, în prima parte a mileniului al 2-lea, a unor popoare care se pare că au adus cu ele îndeletnicirile din țările de N.

b. Egiptul

În timpuri preistorice, locuitorii de pe Nilul inferior au avut contacte comerciale cu cei de pe coasta Mării Roșii, cu Nubia, cu Libia și probabil cu alte teritorii din Sahara, iar în timpul primelor dinastii din mileniul al 3-lea, s-au făcut în mod regulat călătorii la Sinai și la Byblos, pe coasta siriană. În prima parte a sec. al 2-lea, Egiptul a întreținut legături comerciale cu Ciprul, cu Cilicia și în special cu Creta, aceste lăgături fiind atestate de obiecte care s-au găsit în toate aceste locuri. Egiptenii aveau obiceiul de a înșira nume iar Textele Blestemate din sec. al 18-lea precum și listele cu cetățile și popoarele „supuse" faraonilor din sec. al 15-lea î.d.Cr. ne arată că geografia Palestinei și a Siriei era cunoscută. Arhiva de tăblițe *cuneiforme care s-au găsit la el-Amarna ne arată că în scopuri diplomatice* se folosea o singură limbă (acadiana) în întreg Orientul Apropiat și că era posibil să se fi cunoscut bine și *alte zone geografice.*

c. Critica literară
Mulți erudiți consideră că distincția care există în formulele folosite în aranjarea tabelului, unele folosind *b^enê* iar altele *yālad*, trădează faptul că acest tabel a fost alcătuit de mai mulți autori. Conform acestei opinii, scheletul principal al tabelului, care folosește formula *b^enê*, trebuie atribuit Codului preoțesc (P), iar partea care este introdusă prin formula yalad, împreună cu informațiile suplimentare care se dau în legătură cu unele nume din listă, provine din documentul iahvist, un document mai vechi și mai puțin științific (I), care a fost împletit printre elementele cadrului de bază de scriitori mai metodici care au aparținut preoțimii. Diviziunea care a rezultat este următoarea: P = 1a, 2-7, 20, 22-23, 31-32; I = 1b, 8-19, 21, 24- 30. Putem considera tot așa de bine, însă, că această variație se datorează unui stil literar mai liber și, în lumina cunoștințelor geografice care au existat în al 2-lea mileniu î.d.Cr., nu mai este necesar să presupunem că documentul (I) a fost scris în prima parte a perioadei monarhice, iar documentul (P) în perioada post-exilică. Într-adevăr, este greu de explicat absența Persiei din listă, dacă Tabelul a fost compilat în mare măsură și pus în forma lui finală de preoți care datorau chiar politicii tolerante a persanilor întoarcerea lor din exil.

VI. Scopul
Lăsînd la o parte acele teorii care susțin că tabelul din Gen. 10 aparține unei perioade tîrzii și că nu inspiră încredere, există două puncte de vedere care se referă la scopul lui. Unii susțin că acest tabel menționează popoarele întregii lumi, iar alții că menționează numai pe acele popoare ale Orientului Apropiat cu care este posibil ca israeliții să fi avut legături. Lucrul acesta depinde în mare măsură de cuvîntul
ereș în v. 32. În unele versiuni în l. engleză acest cuvînt a fost tradus cu *pămînt, dar eleste un termen al cărui sens este foarte variat, astfel încît poate fi tradus cu „întregul pămînt", cu „lumea cunoscută" sau cu „țară", după context. Punctul de vedere general al celor care acceptă în genere identificările numelor din tabel este că ereș înseamnă aici „lumea cunoscută"; însă faptul că multe nume din tabel nu pot fi încă identificate, arată că nici celălalt punct de vedere nu poate fi negat complet. A accepta primul punct de vedere nu înseamnă a susține că pe lîngă Noe au mai supraviețuit și alții în urma potopului, căci, în timp ce implicația v. 9 din cap. 9 este că pămîntul a fost populat de descendenții celor trei fii ai lui Noe (*NOE), tabelul nu pretinde că îi numește pe toți.

VII. Autorul și data
Aspectele menționate mai sus ne arată că prin conținutul lui tabelul nu depășește în mod necesar cunoștințele pe care le putea poseda o persoană educată în școlile egiptene din sec. al 15-lea și al 14-lea î.d.Cr. Cei care pretind că tabelul a fost scris într-o perioadă după Moise se bazează pe faptul că popoare cum au fost cimerienii, sciții, mezii și poate poporul numit Muski nu apar în documentele scrise decît în primul mileniu î.d.Cr. și pe baza acestui fapt, se postulează întocmirea acestui tabel la o dată plasată în prima parte a mileniului unu. Aceste popoare, însă, trebuie să fi existat ca triburi sau ca grupuri mai mari înainte de a fi menționate în documentele care s-au păstrat și este posibil ca invadatori din perioade mai timpurii, cum au fost cassiții și cîrmuitorii din Mitani care aveau legături cu triburile mai de la N, să fi păstrat informații cu privire la aceste popoare. De asemenea, se susține că *filistenii (v. 14) nu au apărut pe scena lumii biblice decît în sec. al 12 î.d.Cr., dar diferite considerații ne indică posibilitatea existenței unor legături cu acest popor într-o perioadă mai timpurie. În mod similar, popoarele din S. Arabiei, care sînt menționate în tabel și care nu apar în documentele scrise decît în primul mileniu, trebuie să fi existat înainte de această perioadă ca triburi.

Pe scurt, cu toate că acest punct de vedere prezintă dificultăți, nu este imposibil ca Tabelul Națiunilor să fi fost compilat în sec. al 13-lea î.d.Cr., poate de către Moise.

BIBLIOGRAFIE. W.F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Lands*, 1955, p. 70-72; W. Brandenstein, „Bemerkungen zur Volkertafel der Genesis", *Festschrift... Debrunner*, 1954, p. 57-83; G. Holscher, *Drei Erdkarten...*, 1949, ch. 5; J. Simons, „The Table of Nations (Gen. 10): Its General Structure and Meaning", *OTS* 10, 1954, p. 155-184; D.J. Wisemann, „Genesis 10: Some Archeological Considerations", *JTVI* 87, 1955, p. 14-24, 113-118 și *POTT*, p. xv-xxi; E.A. Speiser, *Genesis*, 1964, p. 64-73; majoritatea punctelor de vedere care nu sînt atît de recente sînt discutate în lucrarea lui S.R. Driver, *The Book of Genesis*[12], 1926, xxvi-xxvii, 112- 132; G.R. Driver, *ibid.*, p. 444-447; J. Skinner, *Genesis*[2], 1930, p. 196-207. T.C.M.

NAUM, CARTEA LUI.

I. Autorul și data scrierii
Naum a fost un proroc din Elcoș, posibil în Iuda. Este dificil să stabilim cu precizie data prorociei lui, dar putem nota că ocuparea Tebei (adică, a orașului No-Amon) este privită ca și cum ar fi avut loc. Acest eveniment a avut loc sub domnia lui Assurbanipal, în anii 664-663 î.d.Cr. În același timp, Ninive, subiectul propovăduirii lui Naum, sta încă în picioare. Ninive a căzut în 612 î.d.Cr., așa că putem plasa scrierea acestei prorocii cu aproximație în perioada dintre acești ani. Însă nu putem să determinăm o dată mai precisă.

II. Schița conținutului
Fiecare din cele trei capitole este o entitate în sine și putem înțelege cel mai bine prorocia analizînd aceste trei capitole unul după celălalt.

a. Un poem în formă de acrostih și o vestire a judecății, 1:1-15.
Capitolul 1 se împarte în trei secțiuni principale: antetul (v.1), descrierea măreției lui Dumnezeu (v. 2-8) și vestirea judecății care urmează să vină (v. 9:15). Antetul descrie mesajul ca fiind o *massā'*, adică o „povară", un cuvînt care de multe ori se referă la un mesaj ce implică amenințare. El declară de asemenea că lucrarea este o „carte a prorociei lui Naum", adică o carte în care viziunea primită de Naum este transpusă în formă scrisă. Caracterul supranatural al mesajului este recunoscut încă de la început.

Prorocul face de la bun început o afirmație cu privire la gelozia lui Dumnezeu. Datorită zelului pe care îl are Domnul, El este hotărît să-Și ducă la îndeplinire scopurile Sale, atît prin instaurarea Împărăției Sale cît și prin judecarea celor care I se împotrivesc.

Acest al doilea aspect al geloziei Lui este cel care predomină aici. Dumnezeu este încet la mînie, zice prorocul (v. 3); și totuși, El Se va răzbuna pe vrăjmașii Lui. Cînd aceste însușiri Îi sînt aplicate lui Dumnezeu, trebuie să înțelegem că ele sînt folosite antropomorfic; ele nu conțin conotațiile sinistre care le caracterizează atunci cînd aceste însușiri se referă la om. Faptul că Dumnezeu este capabil să Își ducă la îndeplinire scopurile este un adevăr care exclude orice umbră de îndoială. El deține controlul asupra forțelor naturii, asupra furtunii, asupra rîurilor și a mării, asupra Basanului, etc. Pentru cei care se încred în El, El este o fortăreață, dar pentru cei răi El este întuneric.

Dușmanii Domnului refuză să creadă că El îi va lovi. De aceea, Dumnezeu anunță că la vremea cînd nu se vor aștepta, ei vor fi mistuiți întocmai ca miriștea care este uscată de tot. Mai există, însă, și o altă veste, cea a mîntuirii; lui Iuda i se poruncește să-și prăznuiască sărbătorile solemne și să-și împlinească juruințele.

b. Împresurarea și jefuirea cetății Ninive, 2:1-13

În 2:1-6, Naum îi descrie pe dușmanii care împresoară cetatea Ninive. Aceștia sînt mezii care vin din cîmpiile Persiei și și-au îndreptat atacul împotriva asirienilor din cîmpia Mesopotamiei. Ei sînt descriși ca unii care sfarmă în bucăți (v.1). Atunci cînd atacă cetatea, ei deschid zăgazurile astfel încît apele rîurilor vor trece peste mal, vor intra în cetate ca să-i nimicească palatul.

Huzzab, un cuvînt care se referă probabil la regină (*cf. VSR*, „suverana ei"), este dusă în captivitate și slujnicele ei o urmează. (*NBE* traduce cuvîntul cu „convoi de captivi"; J.D.W. Watts sugerează că este vorba de piedestalul de la o statuetă din templu). Ninive, obiectul atacului, a devenit ca un iaz de apă. În ea s-a făcut mult comerț și au fost aduse multe produse, încît ea este acum plină. Cu toate acestea, oamenii vor fugi din ea, iar cei care vor striga „Stați!" nu-i vor putea opri pe cei care fug. Apoi începe un jaf violent, iar puținii supraviețuitori care rămîn în urma jafului privesc cu durere și îngroziți cetatea care este pustiită.

Ninive a fost cîndva un leu, o adevărată groapă cu lei. Ea ieșise să caute pradă. Acum, însă, ea însăși este urmărită și a devenit o pradă. Ce a ajuns Ninive? Răspunsul este că Domnul oștirilor este împotriva ei și că El a hotărît să acționeze în așa fel încît să o deposedeze de tărie și putere.

c. O descriere a cetății și o comparație cu Teba 3:1-19

Capitolul 3 cuprinde o descriere a caracterului rău al cetății Ninive. Ea a fost o cetate sîngeroasă și plină de cruzime. A fost o cetate războinică, și mulți au fost uciși. Prin desfrîul ei ea a vîndut națiuni și s-a dedat la vrăjitorie. De aceea Domnul a pornit împotriva ei și o va expune astfel încît va deveni bătaia de joc a tuturor celor ce o privesc.

Naum face apoi o scurtă comparație între Ninive și Teba (3:8-15). Teba, capitala Egiptului de Sus, a devenit puternică, s-a desfătat în tăria ei și s-a comportat ca și Ninive, cu deosebirea că nimicirea ei a avut deja loc. Același lucru se va întîmpla cu Ninive. Nu mai există nici o scăpare. Astfel prorocul se apropie spre un punct culminant de o intensitate considerabilă și anunță că nu mai există nici un leac pentru rana Asiriei, „Rana ta nu se alină prin nimic" (3:19a).

În această prorocie care vestește nenorocirea învățăm că Dumnezeul lui Israel, națiunea pe care Asiria a disprețuit-o, este în realitate Dumnezeul care deține controlul asupra destinului și asupra acțiunilor tuturor națiunilor.

BIBLIOGRAFIE. A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum*, 1947; Walter A. Maier, *Nahum*, 1959; J.H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, TBC*, 1961; J.D.W. Watts, *Joel, Obadiah, Jonah, Nahum* etc., *CBC*, 1975.

E.J.Y.

NAZARET. Un oraș în Galileea, unde au trăit Iosif și Maria, și în care a locuit Isus proximativ pînă la vîrsta de 30 de ani, înainte de a fi alungat (Luca 2:39; 4:16, 28-31). De aceea El a fost numit Isus din Nazaret. Orașul nu este menționat în VT, în scrierile apocrife, în scrierile lui Josephus sau în Talmud. (Cea mai veche menționare a acestui oraș în surse evreiești este o inscripție evreiască descoperită în 1962, care spune că acesta a fost unul din locurile din Galileea unde au migrat membrii celor 24 de categorii preoțești, după ce în 135 î.d.Cr. a fost întemeiată Aelia Capitolina.) Cauza acestei tăceri a fost în primul rînd de natură geografică și numai în al doilea rînd de natură teologică. Partea de jos a Galileii a rămas în afara fluxului vieții israeliților pînă în perioada NT cînd stăpînirea romană a adus în primul rînd securitate. Chiar și în această perioadă, orașul principal din zona respectivă a fost Seforis, puțin la N de Nazaret. Dar Nazaretul este destul de aproape de mai multe rute comerciale principale ca să poată avea contact cu lumea din afară dar în același timp, poziția lui ca un oraș de frontieră pe granița de S a țării Zabulonului de unde se vedea cîmpia Esdraelonului, l-a făcut să fie oarecum mai distant. Tocmai această independență a celor din Galileea de jos i-a făcut pe iudeii conservatori să-i privească cu dispreț pe cei din Nazaret (Ioan 1:46).

Nazaretul este situat într-o vale înaltă, printre dealurile calcaroase din extremitatea cel mai sudică alanțului muntos al Libanului. Se întinde aproximativ pe direcția SSV-NNE. Spre S, există o pantă abruptă spre cîmpia Esdraelonului. Baza văii se află la 370 m deasupra nivelului mării. În partea de N și E se întind dealuri abrupte, în timp ce în partea de V ele ajung la 500 m și formează o priveliște impresionantă. Drumurile principale dinspre Egipt și Ierusalim ies dintre munți în cîmpia Esdraelonului, în partea de S; caravanele din Galaad traversau vadurile Iordanului și ocoleau orașul prin sud; drumul principal de la Ptolemais spre Decapolis și spre N, pe care circulau legiunile romane, trecea cîțiva km mai la N de Nazaret. Este posibil ca tocmai așezarea să-i fi dat numele orașului, care provine probabil din aram. *nāṣraṯ*, „turn de veghere". O altă sugestie este că numele provine din cuvîntul ebr. *nēṣer*, „a încolți"; sugestia apare în lucrarea lui Eusebius, *Onomasticon* și în scrierile lui Ieronim (*Epist. 46, Ad Marcellam*). Clima blîndă din vale produce o vegetație abundentă în flori și fructe sălbatice.

Dacă judecăm după mormintele-peșteri, orașul vechi a fost așezat mai sus, pe dealul de V comparativ cu actualul Nazaret. Există două surse posibile de apă. Prima, care este cea mai mare, este așezată în vale și a fost numită „Fîntîna Mariei" din 1100 d.Cr., dar nu există nici o urmă de locuințe vechi în apropierea ei. Cea de-a doua sursă este o fîntînă foarte mică, numită „Fîntîna nouă"; Biserica bizantină și orașul sînt aproa-

pe de ea. Panta abruptă Jebel Qafsa, de pe care se vede cîmpia, este numită în mod tradițional dar eronat „Muntele Precipitațiilor", căci acesta nu era dealul „pe care era zidită cetatea lor" (Luca 4:29).

BIBLIOGRAFIE. G.H. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, 1935, p. 57 ș.urm. J.W.C.

NAZARINEAN. Conform celor scrise în Marcu, cuvîntul *Nazarēnos* I s-a dat Domnului nostru de către demoni (1:24), de mulțime (10:47), de o slujnică (14:67) și de un vestitor al Învierii (16:6). Cuvîntul este folosit și în Luca 4:34 (= Marcu 1:24) și Luca 24:19 (ucenicii pe drumul Emausului). Dar, în mod normal, Matei, Luca și Ioan folosesc termenul *Nazōraios* (Mat. 26:71; Luca 18:37; Ioan 18:5 ș.urm.; 19:19; Faptele 2:22; 3:6; 4:10; 6:14; 22:8; 26:9). Ambii termeni sînt traduși în VA și VSR prin expresia „din Nazaret". *Nazōraios*, „nazarinean", se folosește cu privire tot la Isus în Mat. 2:23, iar în Fapt. 24:5, este folosit cu privire la o partidă religioasă. Acest cuvînt continuă să fie folosit de către evrei (*cf.* cea mai veche formă palestiniană a *Shemoneh 'Esreh*, unde în jurul anului 100 d.Cr., unde se pronunță un blestem peste ...*nosrîm*) și de către arabi, se pare ca un termen general pentru creștini (cf. R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 1926, p. 147 ș.urm.). Părinții Bisericii au cunoscut grupuri de creștini evrei care s-au numit pe ei înșiși „nazarineni" (Ieronim, *De vir. ill.* 2-3, Epist. 20.2) sau „Nazorenes" (Epiphanius, *Haer.* 29.7, 9), iar Epiphanius - care nu a prezentat niciodată credibilitate în această tematică - menționează o sectă eretică a iudeilor, „nasarinenii" (*Haer.* 1. 18).

În NT, acest termen nu este folosit niciodată cu privire la Domnul nostru fără să apară și numele Isus, iar identificarea unei persoane după locul său de origine (*de ex.*, Ioan din Gischala) era un lucru obișnuit printre evrei. S-au ridicat, însă, obiecții de natură lingvistică care susțin că termenul *nazarēnos*, cu atît mai puțin *nazōraios*, nu provin de la Nazaret, ba aceste obiecții au dus pînă acolo încît s-a sugerat că numele Nazaret a fost creat datorită unei înțelegeri greșite a termenului *nazorean* (*cf.* E. Nestle, *ExpT* 19, 1907-1908, p. 523 ș.urm.). Cu toate că aceste obiecții au fost tratate cu competență de G.F. Moore, ele mai sînt ridicate uneori.

Aluzia că *nazōraios* este un titlu care I s-a dat lui Mesia prin prorocie (Mat. 2:23) a fost interpretată frecvent ca o referire la „Odrasla" *(neser)* din Isaia 11:1 și din pasajele similare, sau la nazireu (*nāzîr*, *cf.* Jud. 13:7) în rolul Lui de Sfîntul lui Dumnezeu (*nāzîr* nu este folosit cu sens specific și a fost probabil interpretat în sens mesianic în Gen. 49:26; Deut. 33:16; vezi H. Smith, *JTS* 28, 1926, p. 60). O altă sugestie foarte veche (Ieronim, *loc cit.*) este că Matei face aluzie la pasajele care vorbesc despre Mesia ca fiind disprețuit (*cf.* Ioan 1:46). În orice caz, formula de introducere a unui citat din Mat. 2:23, care este diferită de altele, *de ex.*, Mat. 1:22, 2:15, 17, ne sugerează că autorul s-a gîndit nu la o prezicere specifică, ci la o temă profetică.

Faptul că cei ce făceau parte din secta gnostică manicheană mandeană se numeau pe ei înșiși *nasorayya*, a atras atenția multora. Moore a combătut suficient „dovezile" care susțineau existența unui cult pre-creștin ce se numea al „nazarinenilor", adaptat la mediul evreiesc, dar M. Black acceptă ideea lui Lidzbarski care consideră că *nasorayya* provine de la *nasar*, „a păzi" (adică, tradiția), și ne amintește de pretenția mandeenilor de a păstra ritualurile lui Ioan Botezătorul. Respingînd pe baza unor criterii lingvistice orice legătură dintre *nazōraios* și *nēser* sau *nāzîr*, el sugerează că titlul „nazarinean" se potrivește urmașilor lui Ioan Botezătorul, că este păstrat de mandeeni și poate de Epiphanius și că a început să fie folosit referitor la „mișcarea Isus" care a apărut ca o continuare a mișcării religioase a lui Ioan. Deși ingenioasă, această sugestie este prea subtilă. Poate că toată legătura dintre *nēser*, *nāzîr* și Nazaret nu este decît un joc de cuvinte; este remarcabil faptul că versiunea siriacă, care fără îndoială reflectă vorbirea aramaică, scrie Nazaret nu cu z, ci cu s. O altă paronomază este utilizată în Quran (*Sura* 3. 45; 11. 14), și o altă proveniență a apărut în *Evanghelia lui Filip* din Chenoboskion, log. 47.

BIBLIOGRAFIE. G.F. Moore, *BC* 1, 1920, p. 426 ș.urm.; W.O.E. Oesterley, *ExpT* 52, 1940-1, p. 410 ș.urm.; W.F. Albright, „The Names „Nazareth" and „Nazarene"", *JBL* 65, 1946, p. 397 ș.urm.; M. Black, *Aramaic Approach to the Gospels and Acts*[3], 1967, p. 197 ș.urm. Pentru mandeeni din zilele noastre, vezi lucrările lui Lady E.S. Drower, și în special *The Secret Adam*, 1960. A.F.W.

NAZIREAT, NAZIREU (În ebr. *nāzîr*, „a separa, a consacra, a se abține"; *cf.* *nēzer*, „o diademă", „coroana lui Dumnezeu", uneori folosit pentru părul netăiat al unui nazireu). În Israel nazireul era unul care se izola de ceilalți oameni, consacrîndu-se lui Yahve printr-un legămînt special.

Originea acestei practici aparține perioadei premozaice și nu este cunoscută cu precizie. Semiții și alte popoare primitive își lăsau deseori părul netăiat în anumite situații cînd cereau ajutorul divinității și prin aceasta își consacrau părul (vezi urmele acestui obicei printre triburile arabe, în cartea lui A. Lods, *Israel*, 1932, p. 305; vezi de asemenea Jud. 5:2).

I. Legea nazireatului din Numeri 6

Cu toate că, din punct de vedere cronologic, regulile nazireatului din Num. 6 nu sînt primele referințe biblice la acest subiect, ele ne pun la dispoziție cea mai completă și mai comodă bază pentru discuție. Legislația privind nazireatul are trei părți.

a. Interdicții

(i) Nazireul trebuia să se abțină de la vin și de la băuturi tari, neavînd voie să consume nici oțet saustafide. Este posibil că motivul pentru aceste interdicții era acela de a proteja integritatea și sfințenia nazireului, păzindu-l să nu fie posedat de un alt spirit în afară de spiritul lui Iahve (*conf.* Prov. 20:1). Ca și preot care oficia slujba, nazireul trebuia să renunțe la vin pentru a fi mai vrednic de a se apropia de Dumnezeu. R. Kittel însă vede în această abstinență un protest împotriva culturii canaanite și o dorință de întoarcere la obiceiurile nomazilor (*Geschichte des Volkes Israel*[6], ș 1925, p. 250).

(ii) El nu trebuia să-și taie părul în timpul consacrării (*cf. nāzîr* = „vie necurățată", Lev. 25:5, 11). Părul era considerat ca reședință a vieții, „adăpostul preferat al duhurilor și al influențelor magice" și trebuia păstrat în starea lui naturală pînă cînd era distrus prin ardere, fără teama de a fi profanat.

(iii) El nu se putea apropia de un cadavru, nici chiar de celal rudei celei mai apropiate, o interdicție care era valabilă și pentru marele preot.

b. Încălcare
Dacă ultima regulă menționată era călcată din neatenție, nazireul trebuia să se supună unor ritualuri de curățire foarte minuțioase și trebuia să înceapă totul de la bun început. Este însă demn de menționat faptul că termenii legămîntului nazireatului nu-l împiedicau pe nazireu să îndeplinească îndatoriri cosmice și sociale.

c. Încheierea
La sfîrșitul legămîntului său, nazireul trebuia să aducă diferite jertfe prescrise, iar după aceea să-și taie părul și să-l ardă pe altar. După anumite ritualuri îndeplinite de către preot, nazireul era dezlegat de jurămîntul lui.

Aspectele distinctive ale nazireatului inițial au fost o consacrare totală lui Iahve, în care trupul, care nu era privit ca și ceva ce trebuie ținut în frîu, era implicat în slujba sfîntă; o extindere a sfințeniei care era caracteristică numai preotului așa încît să fie cuprinși în sfera ei și cei ce nu făceau parte din preoțime; și un caracter individual spre deosebire de cazul * Recabiților unde avem de a face cu caracteristici de grup.

II. Probleme legate de nazireat
Este clar de la punctul *c.* de mai sus că nazireatul era un legămînt făcut pentru o perioadă limitată. Dar înainte de data cînd a fost reglementat nazireatul (pentru dată vezi cartea *NUMERI), sînt cazuri cînd în perioada dinaintea exilului unii părinți își consacrau copiii făcîndu-i nazirei pentru întreaga viață. Avem, de exemplu, consacrarea lui Samuel (1 Sam. 1:11), care nu este numit nazirei în *MT* (dar într-un text de la Qumran, anume 4Q Sam[a], 1 Sam. 1:22 se încheie cu următoarele cuvinte: „un nazireu pentru totdeauna, în toate zilele vieții lui"). Mai găsim de asemenea nazireatul lui Samson (Jud. 13), o narațiune care conține elemente care ar putea data din sec. al 10-lea î.d.Cr. Faptul că Samuel și Samson au fost nazirei a fost pus la îndoială (vezi G.B. Gray, *Numeri, ICC*, 1903, p. 59-60). Relatarea vieții lui Samson nu ne lasă deloc impresia că el s-ar fi abținut de la vin! Este posibil ca termenul nazireu să se fi referit într-un sens mai larg la unul care a fost devotat lui Iahve.

Absalom a fost privit deseori ca un simbol al nazireatului permanent (pentru tăierea părului unui nazireu, vezi G.B. Grey, „The Nazirite", *JTS* 1, 1900, p. 206). Amos, în vremea căruia se pare că nazireii erau numeroși, vorbește clar despre nazireii pe care poporul căuta să-i abată de la calea cea dreaptă a abstinenței (Amos 2:11-12). Este dificil să găsim dovezi ale existenței nazireatului temporar în toată perioada pre-exilică.

III. Nazireatul de mai tîrziu
De la exil încoace, se pare că nazireatul nu era decît un legămînt temporar. Se pare că în această practică au pătruns elemente din afară astfel încît s-a ajuns ca legămîntul nazireatului să nu mai urmărească numai pocăința și consacrarea. Avem un caz cînd a fost practicat cu scopul de a obține avantaje de la Iahve (*cf.* Josephus, *BJ* 2.313., unde Bernice face un legămînt de 30 de zile), ca o activitate ritualistică lăudabilă, sau chiar pentru pariu (Mishnah, *Nazir* 5. 5 ș.urm.). Iudeii bogați finanțau deseori sacrificiul de la încheierea perioadei; despre Irod Agripa I se spune că ar fi făcut lucrul acesta (Josephus, *Ant.* 19. 293), iar Pavel a fost convins să facă lucrul acesta pentru patru membri ai bisericii din Ierusalim (Fapt.21:23 ș.urm.; *cf.* 18:18, unde Pavel însuși a făcut un legămînt de nazireu). Cazuistica a fost introdusă inevitabil și un articol special din Mishnah *(Nazir)* a fixat durata maximă a nazireatului la 30 de zile.

Din informațiile pe care le avem de la Josephus, se pare că nazireatul a fost o practică obișnuită a perioadei contemporane lui. Cu privire la sugestia care s-a făcut că Ioan Botezătorul și Iacov fratele Domnului ar fi fost nazirei, cît și pentru întregul subiect privitor la nazireat, vezi G.B. Gray, *JTS, art. cit.*

J.D.D.

NĂLUCA NOPȚII (în ebr. *lîlîṯ*, Is. 34:14, RVmg., JB; LXX *onokentauros*; Symm., Vulg. *lamia* (Jerome, „furie răzbunătoare"); AV „cucuvea cu strigăt strident"- AVmg., RV, „monstru de noapte"; RSV, „vrăjitoare"- NIV „creaturi care umblă noaptea").

Numele apare într-o descriere a pustiirii grozave a Edomului și prezintă dificultăți mari în ce privește interpretarea. Într-o vreme cînd influența babiloniană și cea persană creștea, pare destul de evident că *(lîlîṯ)* este un cuvînt împrumutat care provine de la demonul feminin al nopții la asirieni, *Lilitu.*

Totuși, putem fi induși în eroare dacă privim creaturile ca fiind asociate în mod necesar cu noaptea: întunerecul despre care se spune că este iubit de unii demoni a fost cauzat de furtunile din deșert (*cf.* termenul sumerian *LIL.LA*, „furtună"; și de asemenea ca o concluzie posibilă din traducerea lui Jerome citată mai sus). Unii cercetători privesc termenul ca un echivalent al vampirilor englezi.

Literatura evreiască de mai tîrziu vorbește de *(lîlîṯ)* ca fiind prima soție a lui Adam care a fugit de la el și a devenit demon; ca fiind un monstru fabulos care fură și distruge noii-născuți; și ca fiind un demon asupra căruia s-au făcut descîntece ca să nu intre în oameni și să aducă boli.

Nu există, însă, nici o dovadă pentru a insista asupra unei interpretări ideologice a cuvîntului și este poate semnificativ faptul că majoritatea celorlalte creaturi enumerate în Is. 34 sînt animale sau păsări reale. Dacă traducerea din LXX este înțeleasă ca ceva asemănător unei maimuțe fără coadă (*cf.* G.R. Driver, *loc. cit.*, p. 55), *aceasta nu pare a fi un locuitor obișnuit* a unui loc părăsit. O obiecție similară poate fi ridicată și în cazul cînd traducem *(lîlîṯ)* cu bufniță sau cucuvea, nici una din acestea fiind o pasăre de deșert. Driver sugerează că este vorba despre păpăludă sau caprimulg (NEB), mai multe specii ale acestora găsindu-se în deșert.

BIBLIOGRAFIE. *JewE*; G.R. Driver, „Lilith", *PEQ* 91, 1959, p. 55- 58.

J.D.D.

NEAMURI (în ebr. *gôyîm*; în gr. *ethnē* (sau *Hellenes*). Originar, acesta a fost un termen general pentru „națiuni", dar a căpătat un sens restrîns prin folosință. În VT este subliniată afinitatea tuturor națiunilor, toți fiind descendenții lui Noe (Gen. 10). În legămîntul pe care l-a făcut Dumnezeu cu Avraam, se face deosebire între descendenții acestuia și celelalte națiuni, dar nu într-un sens îngust și exclusiv (Gen. 12:2; 18:18; 22:18; 26:4). Israel a devenit conștient că este o națiune unică ce se distinge de celelalte pentru că a fost pusă deoparte pentru Dumnezeu după Exod (Deut. 26:5) și după legămîntul de la Sinai (Exod. 19:6). De la această dată, această consacrare a dominat toate relațiile lui Israel cu celelalte națiuni (Exod. 34:10; Lev. 18:24-25; Deut. 15:6).

Israeliții au fost ispitiți în mod constant de a se compromite cu idolatria și cu imoralitatea practicată de alte națiuni (1 Împ. 14:24), aducînd judecata lui Dumnezeu asupra lor înșiși (2 Împ. 17:7 ș.urm.; Ezec. 5:5 ș.urm.). După ce s-au întors din Exil, pericolul a fost și mai mare datorită corupției printre evreii care au rămas în Canaan (*cf.* Ezra 6:21). Această luptă continuă împotriva contaminării de la vecini i-a făcut pe israeliți să aibă o atitudine atît de aspră și de exclusivistă față de alte națiuni, încît pe vremea lui Cristos, a-i stigmatiza pe oameni ca „Neamuri" (*ethnicos*, Mat. 18:17) era pentru evrei un termen de batjocură echivalent cu „vameș", iar Tacitus a spus despre evrei că „ei privesc restul omenirii cu toată ura pe care și-o arată cineva față de dușmanii lui" (*Histories* 5. 5).

Și totuși, Neamurilor li s-a alocat un loc în prorociile despre Împărăție, ca unii care vor birui și vor face ca slava lui Israel să strălucească și mai tare (Is. 60:5-6), sau ei înșiși fiind cei care-L caută pe Domnul (Is. 11:10) și Îi aduc închinarea (Mal. 1:11) cînd Mesia va veni să fie Lumina lor (Is. 42:6) și să aducă mîntuirea pînă la marginile pămîntului (Is. 49:6). În contextul acestei tradiții, Simeon l-a urat bun venit lui Isus (Luca 2:32) și Isus Și-a început misiunea (Mat. 12:18, 21), iar iudeii au putut să se întrebe dacă El va pleca sau nu la Neamuri (Ioan 7:35). Cu toate că a fost ezitantă și mirată cînd Corneliu a fost convertit (Fapt. 10:45; 11:18), Biserica a acceptat rapid egalitatea evreilor și a Neamurilor înaintea lui Dumnezeu (Rom. 1:16; Col. 3:11), punînd astfel în lumină întregul scop al Evangheliei și speranța glorioasă pe care o are aceasta pentru toți (Gal. 2:14 ș.urm.; Apoc. 21:24; 22:2). P.A.B.

NEAPOLIS („orașul cel nou"). Este un oraș în Macedonia, actualmente Kavalla, care a slujit ca port al orașului Filipi, acesta din urmă fiind situat la 16 km depărtare de la țărm. Se crede că numele inițial al orașului era Daton. Era așezat pe o fișie de uscat între două golfuri, ceea ce l-a făcut să fie port pentru ambele golfuri. Pavel ajuns aici venind de la Troa, în cea de-a doua călătorie misionară a sa (Fapt. 16:11), după ce a avut vedenia în care a fost chemat în Macedonia. Este posibil ca el să fi vizitat orașul și în cea de-a treia lui călătorie misionară.

J.H.P.

NEBAIOT. Cel mai mare fiu al lui Ismael (Gen. 25:13; 28:9; 36:3; 1 Cron. 1:29). Descendenții lui, un trib arab menționat în legătură cu Chedar în Is. 60:7 (cele două nume apar împreună și în scrierile asiriene), este posibil să fie identificați cu nabateenii de mai tîrziu (vezi *JSS* 18, 1973, p. 1-16). J.D.D.

NEBAT. Un nume apare numai în expresia „Ieroboam fiul lui Nebat" (1 Împ. 11:26, *etc.*), se pare pentru a distinge între Ieroboam I și fiul lui Ioas cu același nume, care a trăit mai tîrziu. J.D.D.

NEBO (În ebr. *n*[e]*bô*). **1.** Zeitatea babiloneană Nabu, fiul lui Bel (Marduc), care simboliza astfel puterea Babilonului (Is. 46:1). Numele apare ca parte a unor apelative cum ar fi Nebucadnețar și posibil, *Abed-nego. Nabu a fost considerat zeul educației și, de aceea, zeul scrisului, al astronomiei și al întregii științe. Simbolul lui era o pană înfiptă într-un stîlp, semnificînd ori scrierea cuneiformă ori un instrument de observație folosit în astronomie. El a fost zeul principal al localității Borsippa (la 12 km SSV de Babilon), dar în fiecare oraș mai mare al Babilonului și al Asiriei i s-a ridicat cîte un templu Ezida („Casa cunoașterii").

2. Numele (prescurtat?) al unui strămoș al iudeilor care s-a căsătorit cu o femeie străină, lucru care l-a nemulțumit pe Ezra (Ezra 10:43). D.J.W.

NEBO. 1. Muntele de pe care a văzut Moise țara promisă, o porțiune mai ridicată a podișului transiordanian, *Abarim, cu care este uneori identificat (Deut. 32:49; 34:1). De obicei identificat cu Jebel en Neba, la aprox. 16 km E de partea nordică a Mării Moarte. De pe înălțimea aceasta se poate vedea o întindere mare, de la Muntele Hermon pînă la Marea Moartă. Jebel Osha, la aprox. 45 km înspre N, este preferat de tradiția musulmană, și de unii cercetători (vezi G.T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, p. 163 ș.urm.), dar este în afara țării Moabului. Granița inițială era lîngă Valea Hesbon (Num. 21:26 ș.urm.; „Piatra moabită" face aluzie de asemeni la Jebel en Neba). (*ABARIM, *PISGA).

2. Un oraș în Moab (Num. 32:3, 38; Isa. 15:2), posibil Khirbet Ayn Musa sau Khirbet el Mukkayet, lîngă Jebel en Musa. A fost capturat de Meșa, împăratul Moabului, aprox. în 830 î.d.Cr.

3. Un oraș în Iuda (Ezra 2:29; Neem. 7:33).

G.G.G.

NEBUCADNEȚAR. Împăratul Babilonului (605-562 î.d.Cr.), menționat frecvent de prorocii Ieremia, Ezechiel și Daniel, precum și în istoria ultimelor zile ale seminției lui Iuda. Numele lui în ebr. (*n*[e]*bûkadre'ssar*) este o transliterare a numelui babilonian *Nabū-kudurri-usur*, care după toate probabilitățile înseamnă „Nabu a protejat dreptul la succesiune". Cealaltă formă în care se scria numele în ebr. (*n*[e]*bûkadne'ssar*, vezi în gr. *Nabochodonosor*) nu este o formă improprie a numelui (*ZA* 65, 1975, p. 227-230).

Conform Cronicii babiloniene, acest fiul al întemeietorului dinastiei Caldeene, Nabopolassar, a condus mai întîi armata babiloniană ca și „prinț moștenitor", într-o luptă care s-a dat în partea de N a Asiriei în 606 î.d.Cr. În anul următor el l-a înfrînt pe Neco și pe egipteni la Carchemiș și la Hamat (2 Împ. 23:29 ș.urm.; 2 Cron. 35:20 ș.urm.; Ier. 46:2). „În vremea aceasta el a cucerit întregul Hati" (adică, Siria și Palestina- la fel, Cronica babiloniană; 2 Împ. 24:7; Josephus, *Ant.* 10. 86). Daniel a fost printre prinșii de război luați din Iuda (Dan. 1:1), în cel de-al patrulea an al lui Ioiachim (Ier. 36:1). Pe cînd era încă pe cîmpul de bătălie, Nebucadnețar a auzit de moartea tatălui său și a traversat deșertul ca să urce pe tronul Babilonului, lucru care a avut loc la 6 sept. 605 î.d.Cr.

În anul următor, primul an al domniei sale, Nebucadnețar a primit tribut în Siria de la împăratul Damascului, de la împăratul Tirului, cel al Sidonului și de la alții, inclusiv de la Ioiachim, care avea să-i rămînă vasal credincios timp de trei ani (2 Împ. 24:1; Ier. 25:1). Ascalonul a refuzat să plătească birul și a fost jefuit. În campania din 601 î.d.Cr., babilonienii au fost înfrînți de egipteni, iar în urma acestei înfrîngeri Ioiachim a devenit vasalul egiptenilor, în ciuda avertizărilor pe care le-a rostit Ieremia către învingători (27:9-11). Cînd armata lui a fost întărită din nou, Nebucadnețar a făcut incursiuni printre triburile arabe din Chedar și la E de Iordan în 599/8 î.d.Cr., așa cum a fost prezis de același proroc (Ier. 49:28-33), în pregătire pentru represaliile pe care le plănuia împotriva lui Ioiachim și Iuda (2 Cron. 36:6). Astfel, în al șaptelea an al domniei sale, Nebucadnețar „a înaintat spre Palestina și a împresurat cetatea lui Iuda pe care a cucerit-o în cea de-a doua zi a lunii Adar (= 16 martie, 597 î.d.Cr.). După aceea, „l-a prins pe împăratul ei și a pus un alt împărat peste Iuda, după placul său, primind un mare tribut pe care l-a trimis în Babilon" (Cronica babiloniană B.M. 21946). Această capturare a Ierusalimului și a împăratului Ioiachin (fiul și moștenitorul tronului lui Ioiachim), alegerea lui Matania-Zedechia ca și succesor și luarea unei prăzi de război și a unor prizonieri formează subiectul istoriei relatate în 2 Împ. 24:10-17. Nebacadnețar a luat vasele Templului și le-a dus în Babilon, în templul lui Bel-Marduc (2 Cron. 36:7; 2 Împ. 24:13; Ezra 6:5). Captivii din Iudeea au luat drumul exilului prin luna aprilie a anului 597, „în primăvara aceluiași an" (2 Cron. 36:10), eveniment care marca al optulea an al domniei sale (2 Împ. 24:12). Ioiachin și ceilalți iudei captivi sînt menționați în inscripțiile din Babilon care datează din perioada acestui împărat babilonean (*ANET*, p. 308; *DOTT*, p. 83-86).

În anul 596 î.d.Cr., Nebucadnețar a luptat împotriva Elamului (confirmat în Ier. 49:34), iar în anul următor a înăbușit o revoltă în propria sa țară. Ne lipsesc documente istorice babiloniene care descriu perioada imediat ulterioară însă se știe că în al 17-lea pînă în cel al 19-lea an al domniei sale, el a purtat campanii de război din nou pe frontul de V. De la reședința sa din Ribla el a condus operațiile care au dus la jefuirea Ierusalimului în 587 î.d.Cr. și la prinderea răzvrătitului Zedechia (Ier. 39:5-6; cap. 52). Cînd Apries, succesorul lui Neco II al Egiptului a invadat Fenicia și Gaza, împresurarea Ierusalimului a fost întreruptă pentru o perioadă (Ier. 47:1). În al 23-lea an al domniei lui Nebucadnețar (582) s-a mai ordonat deportarea unui alt grup de iudei în Babilon (Ier. 52:30). Tot în vremea aceasta a avut loc și a 13-a împresurare a Tirului (Ezec. 26:7).

Un text babilonian fragmentar ne spune despre invazia lui Nebucadnețar în Egipt în 568/7 î.d.Cr. (*cf.* Ier. 43:8-13). Întrucît cunoaștem puțin în legătură cu ultimii 30 de ani ai domniei lui, nu avem o confirmare din alte surse în afară de Biblie, în ceeace privește perioada lui de nebunie de 7 luni (sau șapte „vremi") despre care se relatează în Dan. 4:23-33. Cu ajutorul soției sale, Amytis, el a rezidit și a înfrumusețat capitala statului, Babilonul. Fiind un om religios, el a rezidit templul lui Marduc și al lui Nabu și multe alte altare în *Babilon și a poruncit să se aducă jertfe regulate statuilor „divine" și să fie împodobite cu veșminte (*cf.* chipul cel de aur din Dan. 3:1). De asemenea el a rezidit templele din Sippar, din Marad și din Borsippa și s-a lăudat cu realizările lui, în special cu cele două ziduri de apărare, cu poarta Iștar, cu templul piramidal în formă de terasă și drumul oficial care străbătea cetatea sa și pe care l-a prevăzut cu noi canale (Dan. 4:30). Cîteva din lucrările sale arhitectonice au fost clasificate printre cele șapte minuni ale lumii. Herodot folosește atît pentru Nebucadnețar cît și pentru Nabonid (556-539) numele Labynetus. Nebucadnețar a murit în august-septembrie 562 î.d.Cr. și a fost urmat la tron de fiul său, Amel-Marduc (* EVIL-MERODAC).

BIBLIOGRAFIE. D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956- A. Malamat, „A New Record of Nebuchadrezzars Palestinian Campaigns", *IEJ* 6, 1956, p. 246-256.

D.J.W.

NEBUNIE. Cu toate că în VT nebunia este uneori prostie curată (*de ex.*, Prov. 10:14; 14:15; 18:13), de obicei este culpabilă: o desconsiderare a adevărului și a disciplinei lui Dumnezeu (Prov. 1:7). De aceea, chiar și omul „neîncercat" sau lesne de amăgit (*petî*) nu este numai „fără minte" (Prov. 7:7 ș.urm.) ci nebun de- a dreptul (Prov. 1:32). El trebuie să facă o alegere morală și spirituală, nu numai un efort mintal (Prov. 9:1-6, 13-18; Ps. 19:7). Tot așa „nebunul" (cunoscut prin diferiți termeni, întrutotul interschimbabili, în special *kᵉsîl*, *'ᵉwîl*, *sā<u>k</u>āl* este unul care, ca și Saul, „a făcut pe nebunul" (1 Sam. 26:21) și L-a respins pe Dumnezeu (*de ex.*, Ps. 94:8 ș.urm.; Prov. 27:22; Ier. 5:21). Nebunia cea mai încăpățînată este cea a „batjocoritorului" (*lēs*, *de ex.*, Prov. 1:22; 14:6; 24:9) și a necredinciosului agresiv care este numit *nā<u>b</u>āl* (1 Sam. 25:25; Ps. 14:1; Is. 32:5 ș.urm.).

Avertismentul lui Cristos împotriva etichetării cuiva cu termenul „nebun" (*mōros*, Mat. 5:22) presupune aceste conotații spirituale și morale (vezi Arndt pentru alte explicații). În 1 Cor. 1:25, 27, Pavel preia termenul (*mōros*, „nebunie") folosit de către cei necredincioși atunci cînd au evaluat în mod eronat planurile lui Dumnezeu. Nebunia unui om poate consta uneori în incapacitatea lui de a percepe lucrurile (*de ex.*, Luca 11:40; 1 Cor. 15:36, *aphrōn*), dar cel mai adesea în faptul că a făcut o alegere nerentabilă (*de ex.*, Luca 12:20, *aphrōn*; Rom. 1:21, *asynetos*; Gal. 3:1, 3, *anoētos*; Mat. 7:26, *mōros*).

D.A.H.
F.D.K.

NECAZ. *Cuvîntul ebr. cel mai frecvent tradus cu* necaz este sara, împreună cu alte cuvinte din aceeași familie. Înțelesul de bază al rădăcinii cuvîntului este „îngust" (*cf.* Num. 22:26) sau „strîns" (Iov 41:15) de unde provine sensul figurativ de situații încordatești, de aici durere, dezolare, necaz (Deut. 4:30; Iov 15:24; Ps. 32:7; Is. 63:9; Iona 2:2). LXX foloseștre *thlipsis* (verbul *thilbō*) pentru a reda toate cuvintele care au aproximativ acest sens. Ideea de bază este aici „comprimare puternică", „îngustare", „presare împreună" (în genul strugurilor) (*cf.* Mat. 7:14; Marcu 3:9). Noțiuni similare stau și la baza cuvîntului latin *tribulum* (sanie de treierat), de unde avem cuvîntul mai puțin utilizat, tribulație. Numărul mare de versete biblice care vorbesc despre necaz se referă la suferințele poporului lui Dumnezeu. Factorul central și dominant în conceptul biblic al suferinței de genul acesta este *thlipsis*-ul lui Mesia (Col. 1:24; Apoc. 1:9; *cf.* Is. 63:9). Toate necazurile poporului mesianic trebuie văzute prin această prismă.

1. Suferințele lui Cristos sînt modelul și norma pentru experiența comunității creștine. Așadar, necazul este inevitabil și de așteptat (Mat. 13:21; Ioan 16:33; Fapt.14:22; Rom. 8:35; 12:12; 1 Tes. 3:3 ș. urm.; 2 Tes. 1:4; Apoc. 1:9). Necazului prin care a trecut Israel în timpul Vechiului Testament îi corespunde în Noul Testament necazul prin care a trecut Biserica (Evr. 11:37; 12:1). Acest necaz constituie în special partea apostolilor care ne lasă într-un mod deosebit modelul unei ucenicii caracterizată prin suferință (Fapt. 20:23; 2 Cor. 1:4; 4:8, 17; 6:4; Efes. 3:13).

2. Necazul poporului lui Cristos este într-un fel o participare la suferințele lui Cristos (Col. 1:24; cf. 2 Cor.1:5; 4:10 ș.urm.; Filip. 3:10; 1 Petru 4:13). Este posibil ca la baza învățăturii Noului Testament despre suferințe să stea așa-numitele „suferințe ale lui Mesia", un răboj de suferință pe care trebuie s-o îndure cei drepți înainte de sfîrșitul planului de răscumpărare al lui Dumnezeu (*cf. SB*, 1, p. 95).

3. Necazurile prin care trec cei ce sînt ai lui Cristos contribuie la transformarea lor din punct de vedere moral după chipul lui Cristos (Rom. 5:3 ș.urm.; 2 Cor. 3:18 și 4:8-12, 16 ș.urm.). În particular, necazul contribuie la unitatea comunității prin faptul că dă posibilitatea membrilor ei de a-i mîngîia pe alții care trec prin experiențe similare cu cele prin care au trecut ei (2 Cor. 1:4 ș.urm.; 4:10 ș.urm.; Col. 1:24; 1 Tes. 1:6 ș.urm.).

4. Necazurile prin care trec cei ce sînt ai lui Cristos sînt de natură escatologică; adică, ele aparțin erei sfîrșitului, Împărăției de la sfîrșitul veacurilor. Ca atare, ele sînt o mărturie a faptului că Împărăția a venit peste noi și că este prezentă în mijlocul nostru (Mat. 24:9-14; Apoc. 1:9; 7:14). Venirea a doua oară a lui Cristos și intrarea Împărăției în faza plinătății ei vor fi precedate de o intensificare a acestor necazuri (Matei 24:21; Marcu 13:24; 2 Tes. 1:5-6; 2 Tim. 3:1 ș.urm.).

B.A.M.

NECO, NECHAO (În egipteană *Ni-k'w*, în gr. *Nechao*). A fost un faraon al Egiptului (cca 610-595 î.d.Cr.), fiind fiul și succesorul lui Psammetichus I, fondatorul dinastiei 26. În 609 î.d.Cr., continuînd politica tatălui său de a-și menține puterea în Asia de Vest (*EGIPT, Istorie), Neco II a înaintat în Siria ca să-l ajute pe Aššur-uballit II, ultimul rege al Asiriei, în lupta acestuia împotriva Babilonului. Dar Iosia, împăratul lui Iuda a ieșit înaintea lui Neco la Meghido; această întîrziere a ajutorului care venea din partea egiptenilor pentru asirieni a pecetluit soarta acestora din urmă, cu costul vieții lui Iosia (2 Împ. 23:29; 2 Cron. 35:20-24). La întoarcerea lui în S, Neco l-a destituit pe Ioahaz, fiul lui Iosia, și l-a deportat, iar în locul lui l-a pus pe tron pe un alt fiu al lui Iosia, Ioiachim, ca și rege vasal în Ierusalim, acesta fiind obligat să plătească tribut Egiptului (2 Împ. 23:31-35; 2 Cron. 36:1-4). Egiptul a pretins ca Palestina să-i fie dată ca parte ce i se cuvine în urma destrămării fostului Imperiu asirian, dar în bătălia de la Carchemiș, din mai/iunie 605 î.d.Cr., Nebucadnețar a asaltat avanpostul egiptean și a urmărit rămășițele forțelor egiptene prin Siria, în timp ce acestea au luat-o la fugă spre casă; așadar, Iuda și-a schimbat stăpînul, în locul egiptenilor, avîndu-i acum pe babilonieni (2 Împ. 24:1, 7).

Dînd dovadă de înțelepciune, Neco a renunțat la orice aventuri în Palestina. Dar Cronica babiloniană ne arată că în anul 601 î.d.Cr., Nebucadnețar a înaintat spre Egipt; Neco l-a întîmpinat în cîmp deschis și ambele tabere au suferit pierderi însemnate. De aceea, Nebucadnețar a trebuit să petreacă anul următor acasă și să-și reîntărească trupele. Probabil că această ripostă pe care au dat-o egiptenii babilonienilor l-a ispitit pe Ioiachim să se revolte împotriva Babilonului, după cum se relatează în 2 Împ. 24:1, dar nici un ajutor nu i-a venit din partea Egiptului acum neutru.

Acasă, Neco II a continuat politica tatălui său de a menține unitatea internă și prosperitatea, făcînd în acest scop concesii comerciale negustorilor greci. El a început construcția unui canal între Nil și Marea Roșie, lucrare care a fost terminată de Dariu persanul, și a trimis o flotă feniciană care a înconjurat Africa, așa cum relatează Herodot (4.42), al cărui scepticism cu privire la această realizare este respins tocmai de cauza care l- a generat și anume, faptul că acești navigatori au declarat că în ultima parte a călătoriei soarele a răsărit din dreapta lor.

BIBLIOGRAFIE. Referitor la Neco, vezi Drioton și Vandier, *L'Égipte*, Coll. Clio, 1952; H. De Meulenaere, *Herodotos over de 26ste Dynastie*, 1951. Cu privire la conflictele lui cu Babilonul, vezi D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings* (626-556), 1956.

C.D.W.

NECREDINȚĂ. Există două cuvinte în greacă pe care le folosește NT pentru necredință și anume, *apistia* și *apeitheia*. Conform *MM*, cuvîntul *apeitheia*, împreună cu *apeitheō* și *apeithēs*, „are fără excepție conotația de neascultare, răzvrătire, recalcitranță". Astfel, Pavel spune că Neamurile au avut parte de îndurare datorită răzvrătirii iudeilor (Rom. 11:30). Vezi de asemenea Rom. 11:32; Evr. 4:6, 11. Această neascultare provine din *apistia*, „o lipsă de credință și de încredere". Termenul *apistia* reflectă o stare a minții, iar *apeitheia*, o expresie a acestei stări. Necredința față de Sine a fost păcatul principal despre care a vorbit Cristos atunci cînd a spus că Duhul va dovedi lumea păcătoasă (Ioan 16:9). Necredința în toate formele ei este un afront adus adevărului divin (*cf.* 1

Ioan 5:10), acesta fiind şi motivul pentru care ea este un păcat atît de îngrozitor. Copiii lui Israel nu au intrat în odihna lui Dumnezeu din două motive. Le-a lipsit credinţa (apistia, Evr. 3:19) şi nu au ascultat (*apeitheia*, Evr. 4:6). „Expresia practică a necredinţei este neascultarea" (Westcott în analiza pe care o face textului din Evrei 3:12).

BIBLIOGRAFIE. O. Becker, O. Michel, în *NIDNTT* 1, p. 587-606. D.O.S.

NECUNOŞTINŢĂ. Ca şi în cazul * cunoştinţei, necunoştinţa are în Scriptură o conotaţie mai degrabă morală decît pur intelectuală, cu excepţia unor utilizări caracteristice limbajului vorbit de către Pavel, cum ar fi: „Nu vreau să fiţi în necunoştinţă, fraţilor..." (Rom. 1:13), care înseamnă „Vreau să ştiţi..." (RSV).

În cartea Legii, necunoştinţa este privită ca o circumstanţă atenuantă a unor păcate. Pentru păcatele făcute în necunoştinţă (*šᵉgāgâ*), ispăşirea poate fi făcută prin aducerea unei jertfe (*cf.* în special Lev. 4-5; Num. 15:22-29). Această idee a necunoştinţei ca o scuză este reflectată în NT în felul în care este folosit verbul *agnoeō*, „a fi ignorant/ necunoscător") şi derivatele lui. Pevel declară că el a căpătat îndurare cu toate că a persecutat Biserica, datorită faptului că el a acţionat în necunoştinţă de cauză (1 Tim. 1:13); iar la Atena, el spune ascultătorilor neevrei că Dumnezeu nu ţine seama de vremurile de neştiinţă (Fapt. 17:30; *cf.* 3:17).

Şi totuşi, cu toate că necunoştiinţa este o scuză parţială pentru păcatul care se datorează ei, necunoştinţa în sine este deseori culpabilă. Ea este asociată cu împietrirea inimii (Efes. 4:18; *cf.* 2 Cor. 4:4) sau poate fi chiar deliberată (2 Petru 3:5; *cf.* Rom. 1:18 ş.urm.; 10:3).

Termenul „necunoştinţa" este folosit pentru a se referi la starea lumii păgîne care nu a primit revelaţia lui Dumnezeu (Fapt. 17:23, 30; Efes. 4:18; 1 Pet. 1:14; 2:15). Această folosinţă poate fi găsită în LXX; *de ex.*, Eclesiasticul 14:22.

Cuvîntul *idiōtēs* tradus „ignoranţi" în Fapt. 4:13 AV RSV, „needucaţi"), implică lipsa de instruire specială şi nu atît de mult o lipsă de cunoştinţe în general; cf. sensul oarecum înjositor al cuvîntului „profan" din zilele noastre.

BIBLIOGRAFIE. R. Bultmann, *TDNT* 1, p. 689-719; E. Schutz, *NIDNTT* 2, p. 406-408. M.H.C.

NEEMIA. Singurele informaţii pe care le avem cu privire la Neemia ne parvin din cartea care-i poartă numele. El a fost paharnicul împăratului persan, Artaxerxes I (465-424 î.d.Cr.). Aceasta era o slujbă de înaltă cinste. Întrucît despre soţia lui nu se menţionează nimic, este posibil ca el să fi fost eunuc. Cînd a primit veşti cu privire la situaţia dezolantă a Ierusalimului (probabil ca urmare a evenimentelor descrise în Ezra 4:7-23), el a obţinut permisiunea de a se întoarce în propria lui ţară şi a fost numit guvernator. În ciuda opoziţiei puternice pe care a întîlnit-o (*SANBALAT, *TOBIA), el împreună cu evreii au dres zidurile Ierusalimului în 52 de zile. Apoi, el şi ceilalţi evrei l-au chemat pe Ezra să le citească Legea şi au promis că vor respecta poruncile ei. În timpul absenţei sale din mijlocul poporului, fiind plecat în Persia, anumite abuzuri pe care el le-a reprimat au reapărut, iar la întoarcerea lui a trebuit să dea noi reforme. Memoriile sale personale ocupă o parte însemnată a cărţii lui Neemia şi îl prezintă ca pe un om al rugăciunii, un om de acţiune şi cu simţul datoriei.

Pentru a încadra în timp acţiunile sale, avem următoarele puncte de referinţă:

2:1. Numirea sa ca guvernator în 445 î.d.Cr.
5:14; 13:6. Întoarcerea sa în Persia în 433 î.d.Cr.
13:7. Întoarcerea sa în Ierusalim „după un anumit număr de zile" (VA).

În cap. 2:6 se sugerează că prima numire a lui Neemia ca guvernator a fost pentru o perioadă scurtă, şi că este posibil ca el să se fi întors în Persia pentru puţin timp, cîndva între 445 şi 433 î.d.Cr. Întrucît absenţa lui din Ierusalim în 13:6 a fost suficient de îndelungată pentru a da loc la abuzuri însemnate şi pentru trimiterea leviţilor la lucrul cîmpului, trebuie să tragem concluzia că expresia „după un anumit număr de zile" trebuie să se fi referit cel puţin la 18 luni, poate chiar la mai mult. J.S.W.

NEEMIA, CARTEA LUI.

I. Schiţa cuprinsului

a. Misiunea lui Neemia (1:1-7:73a)

i. Neemia primeşte veşti de la Ierusalim (1:1-11).

ii. Primeşte permisiunea de a vizita Ierusalimul (2:1-8).

iii. Ajunge la Ierusalim şi face planuri de a drege zidurile (2:9- 20).

iv. Lista meşterilor care au lucrat la ziduri, împreună cu porţiunea din zid alocată fiecăruia (3:1-22).

v. Împotrivire din partea samaritenilor (4:1-23).

vi. Dificultăţi economice şi soluţia lui Neemia (5:1-13).

vii. Comportamentul lui Neemia ca şi guvernator (5:14-19).

viii. Zidul este terminat în ciuda uneltirilor împotriva lui Neemia (6:1-19).

ix. Pregătiri pentru repopularea Ierusalimului (7:1-73a).

b. *Lucrarea lui Ezra* (continuare de la Ezra 7-10) (7:73b-9:37)

i. Citirea Legii de către Ezra (7:73b-8:12).

ii. Prăznuirea sărbătorii corturilor (8:13-18).

iii. O zi de pocăinţă şi psalmul ei de pocăinţă (9:1-37).

c. *Comunitatea lui Neemia* (9:38-13:31)

i. Angajamentul reformei (9:38-10:39).

ii. Popularea Ierusalimului şi a Iudeii (11:1-36).

iii. Clerul comunităţii post-exilice (12:1-26).

iv. Sfinţirea zidului (12:27-43).

v. O comunitate ideală (12:44-13:3).

vi. Reforme în timpul celui de-al doilea mandat de guvernator al lui Neemia (13:4-31).

II. Alcătuirea

Se crede în general că această carte a lui Neemia a făcut parte iniţial din lucrarea cronicarului care a mai inclus împreună cu aceasta Prima şi a doua carte a *Cronicilor precum şi *Ezra. Întrucît Neemia a avut la

dispoziție surse bogate, o parte foarte mică din cartea sa a fost alcătuită în mod special de către cronicar (posibil ca 12:44-47 să fie un astfel depasaj).

Printre sursele principale erau „memoriile" lui Neemia (Neem. 1:1; 7:73a; 11:1-2; 12:31-43; 13:4-31), pe care ar trebui să le privim ca pe un raport oficial al activităților lui Neemia prezentat lui Dumnezeu spre aprobare (observați versetele în care Neemia apelează la Dumnezeu ca să-Și aducă aminte de el: 5:19; 13:14, 22, 31). Această narațiune scrisă la persoana întîi este unică în VT, în sensul că Neemia este singurul om de stat de frunte al evreilor care scrie despre afacerile în care a fost implicat el însuși; cu toate că Neemia privește lucrurile din punctul lui de vedere, nu ne putem îndoi de autenticitatea informațiilor pe care ni le furnizează. Practic, cartea lui nu a fost supusă nici unei revizuiri editoriale, iar stilul ei simplu și direct o deosebește de lucrarea cronicarului.

Cealaltă sursă principală a cărții este un fragment din narațiunea lui Ezra (Neemia 8-9) care este introdusă în relatarea despre Neemia, ori datorită faptului că activitatea lui Ezra și a lui Neemia s-a suprapus, ori pentru că acest cronicar-editor a aranjat materialul tematic. Cu toate că este cea mai naturală, prima explicație creează următoarea dificultate: cu toate că Ezra a fost trimis de împăratul persan în anul 458 î.d.Cr. ca să proclame Legea Mozaică evreilor, el nu citește Legea în mod public decît în anul 444 î.d.Cr., cînd sosește Neemia. Cea de-a doua explicație ne-ar da de înțeles că cronicarul a privit lucrarea lui Ezra și pe cea a lui Neemia ca pe una singură; apoi el a arătat în relatarea sa că aceia care au venit să locuiască între zidurile Ierusalimului reclădit (Neem. 11:1-2) au fost uniți în angajamentul pe care l-au luat de a respecta Legea lui Moise (Neem. 8), de a se căii de încălcarea acestei Legi (Neem. 9) și de a hotărîsă rămînă credincioși celui mai mic detaliu al Legii (Neem. 10).

Alte surse pe care le-a folosit cel care a compilat cartea sînt liste de mai multe feluri:

a. Lista meșterilor zidari (Neem. 3). Este posibil ca numele acestora să fi fost incluse în memoriile lui Neemia.

b. Lista exilaților reîntorși (7:6-73a). Aceeași listă, cu mici modificări, poate fi găsită și în Ezra 2. Se pare că a fost folosită de Neemia pentru a dovedi proveniența pur iudaică a celor ce intenționau să locuiască în Ierusalim.

c. O listă cu cei care au semnat angajamentul de a respecta Legea lui Moise (9:38-10:27) și alte interpretări ale Legii, pe care comunitatea de iudei și-a propus să le respecte (10:28-39). Acest angajament pare să reflecte reforme pe care le-a făcut Neemia în timpul celui de-al doilea mandat al său ca și guvernator (Neem. 13).

d. Lista capilor de familie din Ierusalim (Neem. 11:3-19).

e. Lista orașelor din provincie cu populație evreiască (11:25- 36).

f. Liste cu numele preoților, a leviților și a marilor preoți (12:1-26).

III. Mesajul cărții

Dacă, așa cum se crede în general, cartea lui Neemia a făcut parte din istoria prezentată în Cronici (*CARTEA CRONICILOR), atunci semnificația ei trebuie evaluată în contextul întregii lucrări. Scopul cronicarului, vorbind în general, a fost acela de a arăta că iudeii din vremea lui, probabil în sec. al 4-lea î.d.Cr., au fost moștenitori legitimi ai promisiunilor făcute de Dumnezeu lui Israel și seminției lui David. Cu toate că nu mai exista nici un rege din seminția lui David, din punctul de vedere al cronicarului rolul primar al liniei împărătești a lui David era acela de a pune bazele Templului și a închinării în Templu. Acum cînd Templul a fost restaurat, poporul se poate închina efectiv lui Dumnezeu și fără un împărat. Caracteristic este că cronicarul își încheie istorisirea cu un tablou aproape idilic al închinării curate și pline de bucurie care are loc în Templu, preoția fiind întreținută prin zeciuielile date de bună voie de popor (12:44-47). După povestirea lungă a dezamăgirilor lui Israel, a eșecurilor și a perioadelor sumbre de judecată, finalul trebuia să fi adus poporului său un sentiment de siguranță. Cu toate că ei nu erau decît un teritoriu mic înconjurat de un vast imperiu păgîn, ocupau au putut avea cel puțin satisfacția de a ști că sînt conduși nemijlocit de oameni aleși de Dumnezeu și că ei împlineau scopul pentru care a fost creat Israel: de a I se închina lui Dumnezeu. Desigur, un astfel de mesaj poate conduce la mulțumire de sine și la delăsare. Nu putem ști cum au reacționat cititorii cronicii la încurajarea pe care le-a dat-o cronicarul, dar este vrednic de amintit că poporul lui Dumnezeu nu trebuie să se autocritice în permanență, ci are și dreptul să se bucure de ceea ce a realizat.

Cît despre „memoriile" lui Neemia, care cu excepția listelor formează partea esențială a cărții, este posibil ca scopul lor inițial să fi fost acela de a fi un raport pe care un slujitor civil îl alcătuiește către superiorul lui, în acest caz Dumnezeu. Cînd „raportul" lui Neemia a fost citit de către alții, este posibil că aceștia au văzut în el un tablou relevant al unui om de acțiune, orgolios și iute la mînie,peste măsură de suspicios, dar fără îndoială, preocupat cu pasiune de binele poporului său (cap. 1 și 2), gata de a răspunde la apelul din partea fraților săi iudei (cap. 5) și plin de zel pentru puritatea închinării iudeilor înaintea lui Dumnezeu (13:4-9). Mai presus de toate, ei au văzut în el opusul unui om care s-a ridicat prin propriile sale mijloace, un om care a fostîntotdeauna conștient că deasupra lui era „mîna cea bună" a lui Dumnezeu și că era străbătut de „frica" lui Dumnezeu (2:8; 5:15; cf. 2:12, 18; 4:9, 14-15, 20; 6:9).

BIBLIOGRAFIE. J.M. Myers, Ezra, Nehemiah, AB, 1965; U. Kellermann, *Nehemia. Quellen Überlieferung und Geschichte*, 1967; L.H. Brockington, *Ezra, Nehemiah and Esther, NCB*, 1969; P.R. Ackroyd, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, TBC*, 1973; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah, TOTC*, 1979.

D.J.A.C.

NEFTALI (În ebr. *nāptālî*, „luptător"). Este al șaselea fiu al lui Iacov și al doilea fiu al Bilhăi, servitoarea Rahelei; fratele mai tînăr al lui Dan, cu care acesta este asociat de obicei (Gen. 30:5-8). În binecuvîntarea pe care le-o dă Iacov, el este comparat cu o „cerboaică slobodă", lucru care este probabil o aluzie la iuțimea sau la impetuozitatea lui.

În cele mai multe liste administrative, Neftali este așezat la urmă (*de ex.* Num. 1:15, 42 ș.urm.; 2:29 ș.urm.; 7:78; 10:27). Prin binecuvîntarea pe care Moise o rostește asupra lui Neftali i se poruncește acestuia să „ia în stăpînire lacul și partea de miazăzi"

(Deut. 33:23), iar după așezarea în țară porțiunea care a revenit tribului lui Neftali a cuprins o fișie destul de lată de pămînt în V de Lacul Galileii și cursul superior al Iordanului, cît o porțiune și mai mare în E și în centrul Galileii. Acest teritoriu este delimitat aproximativ în Iosua 19:32-29 și a inclus nouăsprezece cetăți fortificate. Granița de N nu este definită cu precizie și, întrucît două din cetățile menționate, Bet-Anat și Bet-Șemeș care făceau parte dintr-un lanț de cetăți canaanite ce se întindea de la coastă pînă în Galileea de N, sînt menționate în Jud. 1:33 unde ni se spune că nu au fost subjugate complet, este posibil ca în perioada imediat după așezarea lui Israel în Canaan această graniță de N sănu fifost stabilită cu precizie. Neftali a inclus de asemenea cea mai mare cetate canaanită, Hațor, care acoperea o suprafață de aprox. 80 de hectare și domina o rută comercială foarte importantă. Hațorul, cu toate că a fost distrus de izraeliți sub conducerea lui Iosua (Ios. 11:10 ș.urm.), s-a ridicat din nou și cu toate că nu și-a mai recăpătat faima pe care o avea înainte, nu a fost dominat complet decît în perioada judecătorilor (Jud. 4:2, 23 ș.urm.). Un alt oraș important a fost Chedeș, o cetate levitică și în același timp o cetate de refugiu (Ios. 20:7; 21:32).

Puternicul element canaanit poate fi observat în Jud. 1:33: „Neftali... a locuit în mijlocul canaaniților". Faptul acesta a încurajat sincretismul și parțial a explicat semnificația relativ redusă pe care a avut-o acest trib din punct de vedere istoric. Au existat însă și momente de glorie. Barac, partenerul Deborei în acțiunea lor de a-l izbăvi pe Israel de sub dominația canaanită, a fost din tribul lui Neftali (Jud. 4:6) și tribul lui s-a remarcat în aceeași bătălie (Jud. 5:18). O generație de mai tîrziu a slujit vitejește sub conducerea lui Ghedeon (Jud. 6:35; 7:23), și cronicarul consemnează sprijinul pe care l-a dat acest trib lui David (1 Cron. 12:34, 40). După aceea, Neftali, vulnerabil datorită situației granițelor lui, a suferit de pe urma atacurilor din N. În timpul lui Baașa, teritoriul lui a fost jefuit de Ben-Hadad I, împăratul Siriei (1 Împ. 15:20). După aproximativ 150 de ani (734 î.d.Cr.), tribul lui Neftali a fost primul trib din partea de V a Iordanului care a fost deportat (2 Împ. 15:29). O reconstituire probabilă a relatării lui Tiglatpalassar III cu privire la această campanie consemnează anexarea la țara sa prin cuvintele: „...Ținutul vast al lui Neftali, întreaga întindere a lui, l-am unit cu Asiria". Is. 9:1 face aluzie la același eveniment.

Teritoriul lui Neftali a cuprins una dintre cele mai fertile zone ale întregii țări. În timpul domniei lui David, capul seminției lui Neftali a fost Ierimot (1 Cron. 27:19). A fost unul dintre ținuturile de unde Solomon își aproviziona curtea; în vremea aceasta guvernatorul tribului era unul din ginerii lui Solomon, Ahimaaz (1 Împ. 4:15). Hiram, arhitectul principal al Templului lui Solomon, a fost fiul unei „văduve din tribul lui Neftali" (1 Împ. 7:14). În reîmpărțirea țării pe seminții pe care o găsim în Ezechiel, Dan, Așer și Neftali primesc pămînt în partea de N, dar alte triburi care sînt în N, Isahar și Zabulon, primesc pămînt mult mai înspre S (Ezec. 48:1-7, 23-29).

Isus a petrecut cea mai mare parte a vieții Sale în zona aceasta care, datorită istoriei sale instabile de deportări și populări cu noi locuitori, a fost foarte disprețuită de iudeii din Ierusalim, o atitudine care explică în parte de ce Galileea a devenit cartierul general al reacționarilor zeloți care s-au opus cu înverșunare ocupației romane.

BIBLIOGRAFIE. Y. Aharoni, *The Settlement of the Israelite Tribes in Upper Galilee*, 1947; idem, *LOB*, p. 201, 238 ș.urm.

A.E.C.

NEFTOAH. Este menționat numai în expresia „izvorul apelor Neftoah" (Ios. 15:9; 18:15). Contextul arată că locul era la granița dintre Iuda și Beniamin. De obicei este identificat cu Lifta, un oraș la 4 km N de Ierusalim. Între cele două cuvinte nu există nici o asemănare lingvistică, dar nici o altă așezare nu pare să aibă șanse mai mari de a fi fost vatra acestui loc.

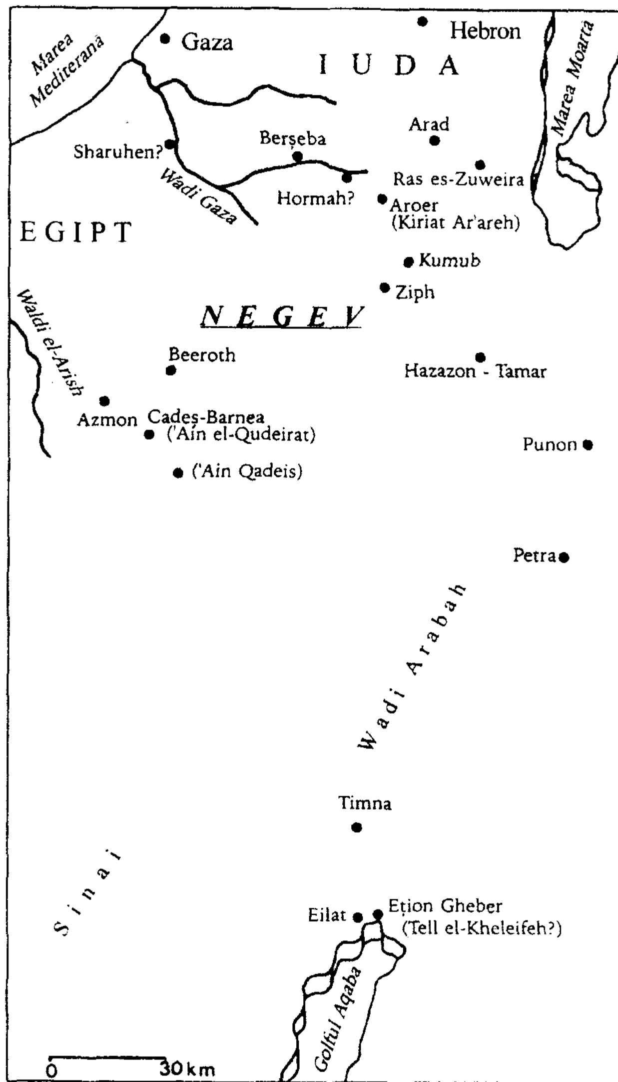
L.M.

NEGEV. În ebr. *neḡeb*, „cel uscat, cea uscată", se referă la ținuturile din sudul Palestinei. Interpretările greșite apar din traducerea acestui cuvînt prin „Sud", atît în VA cît și în VR, versiuni în care aproape 40 de pasaje au fost traduse incorect în felul acesta. Este o regiune care nu este delimitată cu precizie, acoperind cca 1.200.000 de hectare (4.520 de mile pătrate) sau aproximativ jumătate din suprafața Israelului de astăzi. Limita de N poate fi trasată convențional la S de drumul Gaza-Beersheba, aproximativ pe conturul izohietei care delimitează o medie de 20 cm. precipitații pe an, apoi de la E de Beerșeba pînă la Marea Moartă, prin Ras ez-Zuweira. Limita de S care după cum se crede în general atingea ținuturile înalte ale Peninsulei Sinai este trasată acum datorită situației politice la S de Wadi el-Arish spre extremitatea nordică a golfului Aqaba în dreptul orașului Eilat. Valea Arabă, acum granița cu Iordania, are în partea de E Coasta Arabă, granița veche. Pentru descrierea aspectelor geografice ale Negevului, vezi * PALESTINA.

Negevul este menționat în Biblie aproape în exclusivitate în perioada dinainte de exil, cu excepția unor aluzii pe care le găsim în Zah.7:7 și Obad. 20. Cinci districte din partea de N a Negevului sînt numite: Negevul Iudeii, Negevul ierahmeeliților, Negevul cheniților (1 Sam. 27:10), al cheretiților și al lui Caleb (1 Sam. 30:14). Aceste regiuni au acoperit pășunile și terenurile agricole dintre Beerșeba și Bir Rikhmeh și povîrnișurile de V ale înălțimilor centrale Khurashe- Kurnub. Regiunea a fost locuită de amaleciți (Num. 13:29). Ruine cetăților fortificate ale acestora se mai văd încă între Tell Arad (Num. 21:1; 33:40), la 32 km E de Beerșeba și Tell Jemmeh sau Gherar (Gen. 20:1; 26:1). La ieșirea din Egipt, iscoadele au fost uimite de întăriturile lor (Num. 13:17-20, 27-29), care au rămas în picioare pînă în prima parte a sec. al 6-lea î.d.Cr., cînd probabil au fost distruse în cele din urmă de babilonieni (Ier. 13:19; 33:13). Vatra celor 29 de cetăți din Negev și a satelor lor (Ios. 15:21-32) sînt necunoscute. Singurele orașe identificare sînt Beerșeba („fîntîna celor șapte", sau „fîntîna legămîntului", Gen. 21:30), Arad, Khirbet Arîareh sau Aroer (1 Sam. 30:28), Fein sau Penon (Num. 33:42), și Tell el-Kheleifeh sau Ezion-geber.

Importanța strategică și economică a Negevului a fost destul de mare. „Calea Șur" l-a străbătut din partea centrală a Sinaiului spre NE pînă în Iudeea (Gen. 16:7; 20:1; 25:18; Exod. 15:22; Num. 33:8), drum pe care au umblat patriarhii (Gen. 24:62;

26:22), Hadad edomitul (1 Împ. 11:14, 17, 21-22) și probabil drumul pe care a fugit Ieremia ca să-și scape viața (43:6-12), iar mai tîrziu Iosif și Maria (Matei 2:13-15). Această rută a fost impusă de faptul că era ea trecea printr-o zonă locuită unde apa de izvorera foarte importantă. De aceea avem referiri frecvente la fîntînile de apă de pe ruta aceasta (*de ex.* Gen. 24:15-20; *Ios.* 15:18-19; *Jud.* 1:14-15). *Ozia a întărit sis*temul de apărare a Ierusalimului prin faptul că a procedat la cultivarea pămîntului și la construirea unor obiective de apărare în flancul de S al părții de N a Neghevului, care era descoperit (2 Cron. 26:10). Istoria Orientului Apropiat pare să ne spună destul de clar că Negevul a fost un fel de rezervă convenabilă pentru transferul populației, ori de cîte ori numărul locuitorilor *din regiunea Semilunii fertile era prea* mare. De asemenea, au fost de mare importanță regiunile cu minereu de cupru din partea de E a Negevului și comercializarea cuprului în Arabia. Dorința de a stăpîni această industrie explică războaiele pe care le-a purtat Saul cu amaleciții și cu edomiții (1 Sam. 14:47 ș.urm.) și victoriile ulterioare repurtate de David în luptele cu edomiții (1 Împ. 11:15 ș.urm.). De asemenea explică faptul că Solomon a construit portul Ezion-Gheber, iar cînd acesta a fost blocat de aluviuni, Ozia a construit un alt port la Elat (1 Împ. 9:26; 22:48;



Negev

2 Împ. 14:22). Ura constantă a edomiţilor este explicată de lupta lor de a deţine controlul asupra acestui comerţ (cf. Ezec. 25:12 şi cartea lui Obadia).

Între secolul al 4-lea î.d.Cr. şi începutul sec. al 2-lea d.Cr., cînd nabateenii au dispărut în sfîrşit, acest popor semitic din partea de S a Arabiei au creat o civilizaţie strălucită în Negev, în domeniul micilor lucrări hidraulice. Desfăşuraţi de-a lungul rutelor comerciale strategice dintre Arabia şi Semiluna Fertilă, ei s-au îmbogăţit de pe urma comerţului cu condimente şi tămîie din Arabia şi cu alte bunuri exotice din Somalia şi India. Mai tîrziu, în era creştină, Negevul a devenit un bastion al creştinismului. Glueck a identificat în Negev în jur de 300 de aşezări creştine primare de tip bizantin, datînd din secolele al 5-lea şi al 6-lea d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. Referitorla ocupaţia Negevului în diferite perioade argheologice, vezi *ARHEOLOGIE; Y. Aharoni, *IEJ* 8, 1958, p. 26 ş.urm. 10, 1960, p. 23 ş.urm., 97 ş.urm.; N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959; *idem*, *Deities and Dolphins (The Story of the Nabataeans)*, 1966; C.L. Woolley şi T.E. Lawrence, *The Wilderness of Zin*, 1936. J.M.H.

NEHELAM. Numele de familie sau locul natal al lui Şemaia, un proroc fals care i s-a împotrivit lui Ieremia (Ier. 29:24, 31 ş.urm.). Numele acesta nu ne este cunoscut din alte surse. În adnotările marginale ale VA, alături de v. 24 cuvîntul este interpretat ca „visătorul", denotînd astfel o oarecare legătură cu termenul ebraic halam, „a visa". M.F. Unger sugerează că aici avem un joc de cuvinte care face aluzie la visurile prorocilor falşi. J.D.D.

NEHUŞTA (În ebr. *n^ehuštā'*). A fost nevasta lui Ioiachim şi mama lui Ioiachin, localnică din Ierusalim (2 Împ. 24:8), iar cînd babilonienii au capturat cetatea în 597 î.d.Cr. (v. 12 şi de asemenea Josephus, *Ant.* 10. 84 ş.urm.), ea a fost luată ca prizonier împreună cu fiul ei. Este posibil ca numele să fie o aluzie la tenul ei (*cf.* Iov 6:12) sau la bronz (în ebr. *n^ehušā*) sau chiar la *şarpe. Numele evreieşti ale unor persoane, care se refereau la culori, la metale (*BARZILAI), sau la animale sînt tipice acestei perioade. D.J.W.

NEREU. Un creştin căruia împreună cu sora lui (nu-i cunoaştem numele, dar este posibil să fi fost Nereis) i se transmit salutări în Romani 16:15. El este menţionat împreună cu alţi trei şi cu „sfinţii care sînt împreună cu ei", probabil datorită faptului că aparţineau toţi aceluiaşi grup de credincioşi ce se adunau în acelaşi loc. Numele (un zeu al mării la greci) poate fi întîlnit în multe domenii şi este purtat de obicei de oamenii liberi şi de cei cu un nivel social mai coborît (inclusiv de unii sclavi din „casa Cezarului"). Este ciudat faptul că prietenul lui Pavel nu pare să fi făcut parte din rîndul martirilor romani comemoraţi în Faptele sf. Nereu şi Ahileus (*Acta Sanctorum*, 3, Maii, p. 4 ş.urm.; *cf.* Lightfoot, *Clement*, 1, p. 42 ş.urm., în special p. 51n.). A.F.W.

NERGAL (În ebr. *nēr^egal*; în sumeriană U.GUR; în bab. *ner(i)gal*, „Domnul marii cetăţi", adică infernul). Această zeitate bab. îşi avea sediul la Cut (Tell Ibrahim-ul de astăzi, la NE de Babilon) unde, ca domn al infernului, i se aducea închinare atît lui cît şi consoartei sale Ereşchigal. Locuitorii oraşului Cut au continuat să i se închine şi după ce au fost exilaţi în Samaria (2 Împ. 17:30), dar, cu toate că Nergal era zeul vînatului, ei s-au temut de leii (animalul cultic asociat cu închinarea lui Nergal) trimişi de Iahve (v. 26). Lui Nergal i se aducea închinare pe tot cuprinsul Asiriei şi al Babilonului, ca unei zeităţi care se deţinea aspectele sinistre ale soarelui, care aducea ciuma, războaiele, inundaţiile şi dezastrul. A fost identificat cu Mecal, zeul din Bet-Şean şi mai tîrziu cu Marte. I-au fost dedicate temple la Larsa, Isin şi Asur. Numele lui se găseşte de obicei ca element divin în numele unor persoane, cum ar fi *Nergal-Şareţer (Ier. 39:3, 13).

BIBLIOGRAFIE. E. von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal*, 1971. D.J.W.

NERGAL-ŞAREŢER. Este echivalentul ebraic al numelui bab. *Nergal-šar-usur* (în gr. Neriglissar), care înseamnă „O Nergal, protejează-l pe rege". Este numele unei persoane oficiale din armata lui Nebucadneţar care în anul 587 î.d.Cr. era în Ierusalim (Ier. 39:3, 13). Este posibil ca în v. 3 să avem două persoane cu acelaşi nume; dacă aşa stau lucrurile, primul nume poate fi Neriglissar care a fost unul dintre conducătorii armatei bab. fiul lui Bel-sum-iskun şi care s-a căsătorit cu fiica lui Nebucadneţar. El a urcat pe tron în Babilon în 560 î.d.Cr. Nergal-Şareţer care este prezentat ca fiind *căpetenia magilor, pare să fi avut o funcţie de rang mai mic. D.J.W.

NERO. Este fiul unei familii distinse de aristocraţi romani, Domitii, iar din partea mamei este stră-strănepotul lui Cezar August. A fost ales de Claudiu ca moştenitor al tronului şi a luat locul acestuia în anul 54 d.Cr. Atrocităţile comise de el şi debilitatea lui a stricat în cele din urmă reputaţia familiei lui a cărei ascensiune s-a curmat brusc, o dată cu sinuciderea lui care a avut loc în perioada revoltelor din anul 68 d.Cr. Ca un tînăr ce avea gusturi exagerate, el i-a uluit şi i-a scandalizat pe contemporanii săi cu înclinaţiile sale artistice. În special, el a cîştigat afecţiunea grecilor; ei nu au obosit niciodată să-l laude pentru dorinţa lui de a cîştiga premii în festivalurile literare, iar ca recompensă pentru această toană a grecilor, el a abolit controlul roman asupra statelor din Ahaia. După moartea lui prematură, legenda lui a început să ia proporţii în E şi reîncarnarea lui a fost aşteptată cu ardoare, ba chiar anunţată. Pe de altă parte, în cadrul familiei sale şi printre prietenii lui aristocraţi, comportamentul lui a fost extrem de sinistru. Atmosfera de oroare creată de convingerea că mama lui l-a ucis pe Claudiu ca să asigure urcarea pe tron a fiului ei a fost amplificată şi mai mult atunci cînd Nero a aranjat ca şi ea să fie ucisă. Cu toate că în perioada cît el a fost sub influenţa senatorilor Burrus şi Seneca se pare că guvernul s-a bucurat de stabilitate, în cele din urmă el s-a eliberat şi de influenţa lor restrictivă şi a fost împins de suspiciunile sale sîngeroase spre sfîrşitul inevitabil.

Nero are de a face cu cele scrise în Noul Testament din trei puncte de vedere.

1. Nero a fost cel la care Pavel a apelat să i se facă dreptate atunci cînd Festus, reprezentatul acestuia a șovăit (Fapt. 25:10-11) și autoritatea lui Nero pe care i-a dat-o Dumnezeu a fost apărată de Pavel în scrierile sale către frații romani (Rom.13:1-7). Există o ironie teribilă și tragică în acest context: „nu degeaba poartă sabia" (v. 4). Nu știm care a fost rezultatul apelului lui Pavel, dar creștinii din Roma au avut de suferit pentru loialitatea lor una dintre cele mai crunte barbarii din istoria omenirii.

2. În anul 64 d.Cr., marea parte a Romei a fost nimicită de foc. Ca să elimine orice suspiciune de a fi dat ordinul să se pună foc orașului pentru a se propriul său amuzament, Nero i-a acuzat de fapta aceasta pe alții pe care publicul în general era pregătit să-i creadă capabili de așa ceva, ba chiar de rele și mai mari. După ce i-a convins pe locuitorii Romei că cei care au pus focul au fost creștinii, el a dat ordin ca aceștia să fie arestați în masă și printre alte torturi la care aceștia au fost supuși, el și-a ars victimile de vii în public (Tacit, *Ann.* 15.44). Lucrul important cu privire la acest episod este că s-a făcut o distincție clară între creștini și evrei (Popeea, soția lui Nero a fost de partea evreilor), și că era plauzibil ca să-i acuze de astfel de culpe. Cu toate că Tacit afirmă clar că aceste acuzații au fost o simplă invenție și că ele au atras chiar simpatia unora față de creștini, el mai afirmă și faptul că publicul a devenit foarte suspicios cu privire la standardele morale ale creștinilor. Suetoniu (*Nero* 16.2), fără să menționeze despre foc, enumeră atacul împotriva creștinilor alături de alte reforme care au sporit prestigiul lui Nero. Devastator pentru creștini a fost că acțiunea lui Nero a constituit un precedent legal care a transformat aversiunea publicului în ge-

Iulius Cezar — Iulia

Atia c. C. Octavius

Marc Antoniu c. Octavia — *August* c. 1. Scribonia c. 2. Livia

Lucius Domitius Ahenobarbus c. Antonia I — Antonia II — Agripa c. Iulia — Drusus c. *Tiberiu*

Agripina I c. Germanicus — *Claudiu*

Gnaeus Domitius Ahenobarbus c. Agripina II — *Gaius Caligula* — Britanicus — Octavia

NERO (Lucius Domitius Ahenobarbus) c. 1 — c. 2 Popeea — c. 3 Statilia Messalina

Claudia

Numele împăraților sînt scrise în italice.

c. = căsătorit cu


Arborele genealogic simplificat al casei imperiale romane, care include și poziția pe care a ocupat-o Nero în el.

neral împotriva creștinilor în acțiune oficială. Prima epistolă a lui Petru reflectă o situație de genul acesta. Creștinii sînt în situația delicată de a lua hotărîrea să respecte autoritățile, știind în același timp că orice abatere morală din partea lor ar putea duce la acțiuni legale împotriva lor și că s-ar putea ca ei să fie chiar persecutați pentru simplul motiv că aparțin societății creștine.

3. În ultimii ani ai domniei lui Nero, guvernatorii săi din Palestina au fost atrași într-un război care s-a sfîrșit cu nimicirea Ierusalimului în anul 70 d.Cr., un eveniment care a pus capăt în sfîrșit orientării sioniste a bisericilor creștine. Nero nu a participat în campaniile de război și se pare că nu a dat atenție problemelor care au cauzat aceste războaie: anul critic 67 d.Cr. l-a găsit captivat de succesele sale literare de pe scenele Greciei.

BIBLIOGRAFIE. J.H. Bishop, *Nero: the Man and the Legend*, 1964; B.H. Warmington, *Nero: Reality and Legend*, 1969; M. Grant, *Nero*, 1970. E.A.J.

NETANIA (În ebr. *n^eṯanyāhū*, „Iahve a dat"; LXX *Nathanias; cf.* *NATANAEL). 1. Tatăl lui Ismael, ucigașul lui Ghedalia (Ier. 40:8, 14-15- 41:9). În 2 Împ. 25:23, LXX redă *Maththanias*. 2. Unul din fiii lui Asaf, conducătorul celui de-al cincilea grup de cîntăreți din Templu (1 Cron. 25:2, 12). 3. Tatăl lui Iehudi (Ier. 36:14). 4. Un levit care a însoțit grupul de învățători ce a fost trimis de Iosafat în Iuda (2 Cron. 17:8). D.J.W.

NETINIȚII (În ebr. *n^etînîm*, în VSR „slujitorii din Templu". Pe lîngă pasajul din 1 Cron. 9:2 (paralel cu Neemia 11:3) aceștia sînt menționați numai în Ezra și în Neemia (VA). În Ezra 2:43-58, ei sînt enumerați printre exilații care s-au reîntors, și sînt grupați împreună cu „fiii slujitorilor lui Solomon". Cînd Ezra aduce înapoi o nouă partidă care să conducă țara, el o trimite într-un loc numit Casifia ca să aducă de acolo leviți și netiniți (Ezra 8:17, 20). Aceștia din urmă au ocupat o parte specială a Ierusalimului, districtul Ofel, lîngă Templu (Neemia 3:26, 31; 11:21). Posibil că au locuit acolo cînd erau în slujba Templului, întrucît Ezra 2:70 și Neem. 7:73 se referă la orașele în care au locuit aceștia; este posibil, însă, ca aluzia să fie numai la perioada dinainte de rezidirea Templului.

Numele înseamnă „aceia care sînt dați" și Ezra 8:20 spune că David și căpeteniile îi puseseră în slujba leviților. S-a susținut că aceștia, împreună cu fiii slujitorilor lui Solomon au fost descendenții prizonierilor canaaniți sau străini, așa cum erau gabaoniții din Iosua 9:27. Numele străine din Ezra 2:43-58 vin în sprijinul acestei sugestii. În 1 Esdra 5:29 și în scrierile lui Josephus (*Ant.* 11.128), aceștia sînt numiți „sclavii Templului", *hierodouloi*. S-a afirmat că Ezechiel a protestat împotriva lor în cap. 44:6-8, dar este puțin probabil ca netiniții să fi rămas netăiați împrejur așa cum spune Ezechiel în acest pasaj, iar faptul că sînt cuprinși în lista lui Ezra și funcția care li s-a dat conform cărților lui Ezra și a lui Neemia, ne arată că criticul condei al cronicarului nu a avut de ridicat nici o obiecție la adresa lor. În mod similar, aluzia care se face la canaaniții din Casa Domnului în Zaharia 14:21 se referă, după toate probabilitățile, la negustorii canaaniți, așa cum avem situația în Prov. 31:24.

BIBLIOGRAFIE. E. Schurer, *HJP*, 2, i.273; L.W. Batten, *Ezra-Nehemiah*, *ICC*, 1913, p. 87; B.A. Levine, *JBL* 89, 1963, p. 207- 212. J.S.W.

NETOFAT, NETOFATIȚII („o picătură"). Un oraș, sau un grup de sate (1 Cron. 9:16; Neem. 12:28), lîngă Betleem (Neem. 7:26). Locuitorii sînt numiți netofatiți. „Fiii cîntăreților" din Neemia 12:28 se referă la netofatiți, așa cum găsim în [VR]. A fost orașul natal al unor căpetenii ale lui David (2 Sam. 23:28-29). Este menționat ca fiind locul unde s-au întors exilații (Ezra 2:22). Se știe precis că a fost undeva lîngă Betleem, dar locul nu poate fi identificat cu exactitate. G.W.G.

NICODIM. Numele este grecesc și înseamnă „cuceritorul poporului". Este menționat numai în cea de-a patra evanghelie, unde este prezentat ca un fariseu și ca un lider al iudeilor (adică, un membru al Sinedriului) care a venit la Isus noaptea (Ioan 3:1- 21). Se pare că a fost un om onest și că a fost atras de caracterul și învățăturile lui Isus, dar s-a temut ca acest interes pe care-l avea să fie cunoscut de colegii lui farisei. El nu a putut înțelege metaforele spirituale folosite de Cristos. Nicodim dispare de pe scenă și ceea ce ne mai rămîne sînt cuvintele pe care Cristos le adresează religiei iudaice învăluită în întuneric.

Numele lui mai este menționat din nou în Ioan 7:50-52, unde el dă dovadă de mai mult curaj, prin faptul că protestează împotriva procedurii de a-L condamna pe Isus fără a I se da șansa de a Se apăra. Ultima referire o găsim în Ioan 19:40, unde ni se spune că a adus un dar foarte scump de mirodenii, ca să ungă trupul lui Isus. În afară de multele legende care s-au născut în jurul persoanei lui (de exemplu, in Evanghelia lui Nicodim, o scriere apocrifă), nu mai cunoaștem nimic despre el. Nu este sigur dacă el este unul și același cu Naqdimon ben-Gorion, nume pe care-l găsim în Talmud.

BIBLIOGRAFIE. M. de Jonge, „Nicodemus and Jesus", *BJRL* 53, 1970- 71, p. 337 ș.urm. R.E.N.

NICOLAE, NICOLAIȚII. Se presupune că numele lui Nicolae din Antiohia (Fapt. 6:5) a fost purtat de o grupare a Bisericii primare care a căutat să facă un compromis cu păgînismul, în scopul de a facilita participarea creștinilor la unele activități sociale și religioase ale societății în care trăiau, fără însă a se simți stînjeniți. Este posibil ca termenul „nicolait" să fie o formă grecizată a numelui evreiesc Balaam și de aceea să fie un termen alegoric, orientarea sectei fiind asemănătoare cu cea a personajului din VT care a încercat să-l corupă pe Israel (Num. 22). În cazul acesta nicolaiții sînt membrii grupării atacate de Petru (2 Petru 2:15), de Iuda (11) și de Ioan (Apoc. 2:6, 15 și posibil 2:20-23), pentru că au introdus în biserică libertinajul sexual caracteristic păgînilor. Aluziile cu privire la această grupare pe care le găsim în scrierile lui Ireneus, Clement și Tertulian ne sugerează posibilitatea că ea a evoluat într-o sectă gnostică. E.M.B.

NICOPOLI („orașul victoriei"). Un oraș construit de August ca și capitală a provinciei Epir pe o peninsulă din Golful Ambraciot, unde el și-a așezat tabăra înainte de victoria din anul 31 î.d.Cr. A fost o colonie romană și importanța ei s-a datorat în parte jocurilor ... care, de asemenea, au fost inițiate de August.

Cu toate că mai existau și alte orașe numite Nicopoli, acesta este singurul care îi putea crea condiții lui Pavel de a petrece o întreagă iarnă în el (Tit 3:12), iar poziția lui geografică justifică alegerea lui ca loc de întîlnire pe care Pavel i l-a dat lui Tit. Este posibil ca Pavel să se fi gîndit a se folosi de acest oraș ca de o bază pentru a evangheliza Epirul. Nu există nici o mărturie veche care să sprijine punctul de vedere pe care-l găsim în VA referitor la Epistola către Tit.

K.L.McK.

NIL

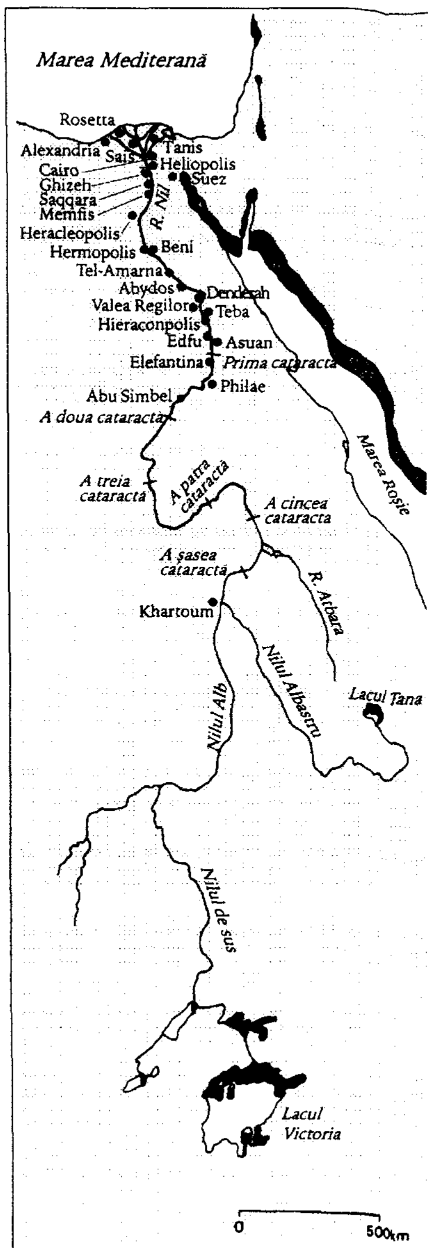
I. Terminologie

Originea cuvîntului grecesc *Neilos* și a cuvîntului latin *Nilus* este incertă. În Vechiul Testament, cu cîteva excepții foarte rare, cuvîntul *yᵉʼōr*, „rîu, pîrîu, canal", este folosit ori de cîte ori se vorbește despre Nil. Acest cuvînt ebraic derivă direct din cuvîntul de origine egipteană itrw în forma *iʼr(w)*, uzuală din perioada celei de-a 18-a dinastii și care înseamnă „rîul Nil, curentul de apă Nil, canalul Nil", adică Nilul în diferitele lui brațe și canale. (A. Erman și H. Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, 1, 1926, p. 146; T.O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, p. 151). În VA, cuvîntul yeor este parte integrantă a mai multor substantive cum ar fi rîu, inundație, etc. Avem un singur caz cînd pentru Nil se folosește cuvîntul *nāhār*, „rîu", ca rîu al Egiptului care corespunde Eufratului, *nāhār*-ul sau rîul par excellence. Despre Țara promisă se spune că este situată între cele două puncte geografice (Gen. 15:8). Termenul *nāhāl*, „vale seacă", se pare că nu este folosit niciodată cu privire la Nil, ci numai cu privire la Wadi el-ʻArish sau „rîul Egiptului", Shihor fiind capătul dinspre mare a brațului Nilului din parte de E a deltei sale (*EGIPT, RÎUL EGIPTULUI).

II. Cursul rîului

Dacă ar fi să căutăm extremitatea originară a Nilului, aceasta poate fi găsită în mai multe pîrîiașe cum ar fi Kagera care se varsă în Lacul Victoria din Tanzania. Din acest lac pornește spre N un rîu care intră în Lacul Albert Nyanza și care trece prin întinsele mlaștini din partea de S a Sudanului, rîu care în cele din urmă devine Nilul Alb. La Kartum acesta se unește cu Nilul Albastru care izvorește din Lacul Tana și trece prin ținuturile muntoase ale Etiopiei (Munții Abisinieni). Cele două brațe unite formează Nilul propriu-zis. După ce primește afluentul Atbara, la cca. 320 de km NE de Kartum, Nilul curge pe o distanță de 2.700 de km spre N, prin Sudan și Egipt, pînă la Marea Mediterană, fără a mai primi nici un afluent. Lungimea totală a rîului, de la Lacul Victoria și pînă la Marea Mediterană, este de aproximativ 5.600 de km. Între Kartum și Aswan există șase „stăvilare" de granit dur care traversează cursul apei și care formează șase cascade, așa că navigația este imposibilă în acea porțiune a cursului său.

În Nubia și în Egiptul de Sus, Nilul curge printr-o vale îngustă care în Egipt nu depășește niciodată lățimea de 20 de km (deseori mult mai îngustă), această vale fiind încadrată de dealuri și stînci în spatele cărora se întind vastele deșerturi din E și din



Cursul fluviului Nil.

V (*EGIPT, II). La aprox. 20 km N de Cairo, fluviul se împarte în două brațe principale care ajung în mare la Rosetta în V, respectiv la Damietta în E. Între și dincolo de aceste două canale mari se întind ținuturile mlăștinoase ale Deltei Nilului. În Egiptul din perioada faraonilor se pare că au fost cunoscute trei brațe principale ale Deltei Nilului („Rîul de vest", brațul Canopic? „Rîul cel mare", foarte posibil să fi fost brațul *Damietta de astăzi*"; „Apele Re", sau Brațul Pelusiac, de E, în ebr. Shihor). Pe lîngă acestea mai erau cunoscute diferite brațe mai mici, curente de apă și canale. Călătorii și geografii greci au numărat cinci pînă la șapte brațe, respectiv guri ale Nilului. Cu privire la acest subiect confuz, vezi A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, p. 153-170, cu harta între p. 131 și 134; de asemenea, J. Ball, *Egypt in the Classical Geographers*, 1942; M. Bietak, *Tell El-Dab'a*, 2, 1975.

III. Inundațiile și agricultura

Cea mai importantă particularitate a Nilului este umflarea și ieșirea lui din matcă în fiecare an, adică inundațiile pe care le produce. Primăvara și prima parte a verii, ploile și topirea zăpezii din porțiunile muntoase ale Etiopiei și a părții de S a Sudanului transformă Nilul Superior - mai precis Nilul Albastru - într-un șuvoi imens care aduce cu el la șes pămînt sub forma unor particole roșiatice care sînt depozitate pe șesul de pe ambele maluri, atît în Egipt cît și în Nubia. Așadar, pînă cînd în secolul trecut la Aswan și în alte locuri a fost construit un sistem de baraje pentru irigații, zonele din valea Nilului și din delta lui care erau afectate de inundații primeau în fiecare an un strat subțire de nămol proaspăt și fertil. Apele nămoloase care inundau erau reținute în niște rezervoare formate din diguri de pămînt și i se dădea drumul cînd Nilul se retrăgea. În Egipt, Nilul înregistrează cel mai scăzut nivel în luna mai- el începe să se umfle în iunie și principalele inundații încep în iulie/august, ajung la nivelul cel mai ridicat în Septembrie, iar după aceea încep să scadă. Dacă nu ar fi Nilul și inundațiile sale anuale, Egiptul ar fi tot atît de arid ca și pustiul-oriunde ajung apele Nilului, vegetația poate crește și există viață. Trecerea de la zona inundată la deșert este atît de bruscă, încît poți sta cu un picior în porțiunea fertilă și cu celălalt în deșert. Agricultura Egiptului a depins întru totul de inundații, nivelul cărora a fost măsurat cu niște instrumente de verificare numite nilometre. Inundațiile mari produceau recolte bogate care făceau ca agricultura Egiptului să fie proverbială. Nivelul scăzut al Nilului era ca și seceta din alte țări și însemna foamete; la fel, inundațiile prea mari care măturau din calea lor barajele de irigații și care lăsau dezastru în urma lor nu erau cu nimic mai folositoare decît seceta. Ritmul în care Nilul se revărsa era cunoscut de către evrei (Isaia 23:10; Amos 8:8; 9:5) și în același fel ei știau că depind de cultivatorii și de pescarii egipteni și de mlaștinile pe care le forma Nilul (Isaia 19:5-8; 23:3). Mai mulți proroci au vestit că Egiptul va fi pedepsit prin secarea Nilului (Ezec. 30:12; *cf.* 29:10; Zah. 10:11), în același fel în care alte țări au fost pedepsite prin faptul că nu a căzut ploaie (vezi, *FOAMETE). Ieremia (46:7-9) compară înaintarea armatei egiptene cu ridicarea talazurilor Nilului. Cu privire la inundațiile Nilului, vezi G. Hort, *ZAW* 69, 1957, p. 88-95; J. Ball, *Contributions to the Geography of Egypt*, 1939, *passim*; D. Bonneau, *La crue du Nil*, 1964.

IV. Alte aspecte

Pe lîngă faptul că Nilul era factorul determinant în agricultura egipteană, el a mai determinat și forma calendarului, împărțindu- l în trei anotimpuri (fiecare de cîte patru luni de cîte 30 de zile fiecare, plus alte cinci zile), anotimpuri ce se numeau *'Akhet*, „Inundația", *Peret*, „Ieșirea" (pămîntului de sub apele care scădeau); și *Shomu*, „Uscat(?)", sau anotimpul de vară. Pe lîngă faptul că apele Nilului au făcut posibilă agricultura, ele au format de asemenea mlaștini pentru păscut (vezi Gen. 41:1-3, 17:18) și pentru creșterea papirusului (*PAPIRUSUL), și erau bogate în pește care era prins atît cu undița cît și cu năvodul (Isaia 19:8), *cf.* R.A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 74, 200 și G. Posener, *et al.*, *Dictionnaire de la Civilisation Egyptienne*, 1959, figurile de la paginile 214-215. Cu privire la urgiile prefacerii apelor Nilului în sînge, a peștilor morți și a broaștelor, etc., vezi *PLĂGILE EGIPTULUI. Pentru Naum 3:8, *TEBA. Lauda asirienilor că vor seca apele Egiptului (2 Împ. 19:24 = Isaia 37:25) este posibil să se refere la șanțurile cu apă care înconjurau cetățile și la alte sisteme de apărare similare care foloseau apa Nilului. Pentru informații cu privire la Moise în sicriașul dintre papura de pe malul Nilului, vezi *MOISE. Nilul a fost, de asemenea, principala arteră de transporturi; bărcile se puteau îndrepta spre N prin simplul fapt că se lăsau în voia curentului de apă și se puteau îndrepta tot atît de bine spre S cu ajutorul vîntului rece care sufla din N, dinspre Mediteraniană. Conform superstițiilor religioase ale egiptenilor, spiritul inundațiilor Nilului era zeul Ha'pi, zeul fertilității și a belșugului.

K.A.K.

NIMFA. Era creștinul din Laodicea (sau din împrejurimile orașului Colose) în casa căruia se aduna biserica (Coloseni 4:15). Cu toate că multe manuscrise conțin cuvintele „casa lui", așa cum găsim și în VA, majoritatea manuscriselor care sînt cele mai bine atestate conțin ori „casa ei" (așa cum e cazul versiunilor VSR, NBE) sau „casa lor" (ca în VR). Numele este la cazul acuzativ și, neaccentuat fiind, poate să fie un nume masculin (forma de dezmierdare a numelui Nymphodorus?) sau un nume feminin Nimfa (vezi, J.H. Moulton, *Grammar*, 1, p. 48, pentru felul în care acesta încearcă să înlăture cauza care l-a făcut pe Lightfoot să aibă rezerve). Și într-un caz și în celălalt, cuvintele „casa lor" sînt atît de greu de explicat, încît pot fi chiar corecte. Poate că sînt o aluzie la „frații care sînt în Laodicea" (Lightfoot ne sugerează că este vorba despre o familie din Colose care locuia acolo, sau că *autōn* se referă la Nimfa și la prietenii lui.

Nimfa, ca și Filimon și Archipus, ne arată că Pavel a întreținut legături de prietenie (pe care le-a legat probabil în Efes) cu persoane din regiuni pe care nu le-a vizitat (*cf.* Col. 2:1). A.F.W.

NIMRIM, APELE. Apele de la Nimrim sînt menționate de două ori (Isaia 15:6; Ier. 48:34). În termeni aproape identici, prorocii vorbesc despre căderea Moabului; strigăte de suferință se înălțau din cetățile Moabului, iar „apele Nimrimului sînt pustiite". Atît în Isaia, dar cu precădere în Ieremia, ordinea în care apar numele unor locuri ne sugerează că este vorba despre

partea de S a Moabului, care acum se crede că este Wadi en-Numeirah, la 16 km S de Marea Moartă. Trebuie să facem diferenţă între acest curs temporar de apă şi Nimra (Num. 32:3) sau Beth-Nimra (Num. 32:36) care se găseşte la aprox. 16 km N de Marea Moartă. J.A.M.

NIMROD. Este numele fiului lui Cuş, un războinic din vechime, sau un erou *(gibbōr)*, care a trăit în Babilonia şi a cărui împărăţie a inclus şi Babilonul, Erecul şi Acadul (Gen. 10:8-10; 1 Cron. 1:10). El a fost fondatorul cetăţii Ninive şi Calah din Asiria (Gen. 10:11) şi a fost renumit ca vînător (v. 9). Ţinutul care era alături de Asiria s-a numit mai tîrziu „ţara lui Nimrod" (Mica 5:6).

Numele lui este inclus în numele mai multor locuri, cum ar fi Birs Nimrud, la SV de Babilon şi Nimrud în Asiria (*CALAH). Acestea, împreună cu legendele privitoare la numele lui care au fost păstrate în literatura sumeriană, asiriană şi în literatura de mai tîrziu, ne dau un volum mai mare de informaţii cu privire la Nimrod decît ne dă cartea Genesei. Mulţi cercetători ai Bibliei îl compară cu Sargon din Agade, cca. 2300 î.d.Cr., care a fost un mare războinic, vînător şi conducător al Asiriei. El a condus expediţii spre coasta Mediteranei şi în partea de S a Anatoliei şi în Persia, iar splendoarea epocii sale şi a realizărilor sale a făcut ca această epocă să fie numită mai tîrziu „epocă de aur". Întrucît nu cunoaştem decît numele de împărat al lui Sargon, este posibil ca el să fi avut şi alte nume. Alţii văd în Nimrod isprăvi care au fost atribuite unor conducători din antichitate cum au fost Naram-Sin din Agade, Tuculti-Ninurta I al Asiriei (*Eretz Israel* 5, 1958, p. 32*-36*); sau zeităţi ca Ninurta (Nimurda), zeul războiului şi al vînatului la asirieni şi babilonieni, sau Amarutu, numele sumerian al zeului Marduc. Nu dispunem încă de date complete pentru a-l identifica cu certitudine. D.J.W.

NINIVE. Un oraş foarte important care a fost ultima capitală a Asiriei. Ruinele se văd şi astăzi pe malul Tigrului vis-a-vis de oraşul Mosul din partea de N a Iraqului şi sînt sub forma unor ridicături de pămînt numite Kuyunjik şi Nabi Yunus.

I. Numele

Cuvîntul ebr. *nîn^e^wēh* (în gr. *Nineuē*; iar în gr. clasică *Ninos*) este traducerea cuvîntului de origine asiriană *Ninuā* (în babiloniana veche *Ninuwa*), o transliterare a cuvîntului sumerian *Nina*, care este şi mai vechi. Acesta este numele zeiţei Iştar, care se scria sub forma unui peşte încadrat. În ciuda comparaţiei pe care o fac unii cu cele ce s-au întîmplat cu Iona, după toate probabilităţile nu există nici o legătură între acest nume şi cuvîntul ebraic *nūn*, „peşte".

Conform celor scrise în Gen. 10:11, Ninive a fost *una din cetăţile din N care au fost zidite de * Nimrod*, sau Aşur, după ce a părăsit Babilonia. Săpăturile adînci de 25 m care au ajuns pînă la straturi care nu mai conţin nici o urmă a vreunei civilizaţii, ne arată că aceste locuri au fost populate din epoca preistorică (cca. 4500 î.d.Cr.). Olăritul de tipul 'Ubaid (şi Samarra) şi clădirile pise sugerează că Ninive a cunoscut o influenţă din S. Cu toate că oraşul este menţionat pentru prima dată în inscripţiile lui Gudea din Lagash care a făcut incursiuni în zona respectivă în jurul anilor 2200 î.d.Cr., textele care îi aparţin lui Tukulti-Ninurta I (cca. 1230 î.d.Cr.) ne spun felul în care acesta a refăcut templul lui Iştar de la Ninive, care a fost zidit de Maniştusu, fiul lui Sargon, în jurul anului 2300 î.d.Cr.

Pe la începutul celui de-al doilea mileniu, oraşul a întreţinut legături cu colonia asiriană Caniş din Capadocia, iar cînd Asiria a devenit independentă sub Şamşi-Adad I (cca. 1800 î.d.Cr.), acelaşi templu al lui Iştar (numit E-maş-maş) a fost din nou restaurat. Hammurapi din Babilon (cca. 1750 î.d.Cr.) a împodobit templul, dar expansiunea oraşului a urmat după prosperitatea de care s-a bucurat Asiria sub Salmanasar I (cca. 1260 î.d.Cr.) şi în timpul domniei lui Tiglat-Pileser I (1114-1076 î.d.Cr.) a fost numit ca reşedinţă a împăratului, alături de Assur şi de Calah. Atît Aşurnasirpal II (883-859 î.d.Cr.) cît şi Sargon II (722-705 î.d.Cr.) au avut palate în Ninive. De aceea, este foarte posibil ca tributul dat de Menahem în 744 î.d.Cr. (2 Împ. 15:20) *şi cel din Samaria* în 722 (Isaia 8:4) a fost adus la Ninive.

Sanherib, cu ajutorul reginei lui de la V de origine semitică, Naqîa-Zakutu, a rezidit în mare parte cetatea, zidurile ei de apărare, porţile şi canalele de alimentare cu apă. El a construit un canal lung de 48 km care pleca de la un stăvilar de pe rîul Gomel spre N şi regla curgerea rîului Khasr, care la rîndul lui trecea prin cetate, prin ridicarea unui alt stăvilar la Ajeila, spre E. Zidurile noului său palat au fost decorate cu basoreliefuri care prezentau victoriile sale, inclusiv reuşita împresurare a Lachişului. Tributul primit de la Ezechia, împăratul lui Iuda (2 Împ. 18:14) a fost trimis la Ninive, unde s-a întors şi Sanherib însuşi, după campanie (2 Împ. 19:36; Isaia 37:37). Este posibil că templul lui Nisroch, unde a fost ucis, se găsea la Ninive. Propria lui relatare despre atacul său asupra lui Ezechia în Ierusalim poate fi găsită pe tăbliţele de lut care au fost folosite în Ninive ca inscripţii ce se puneau pe temelia unor edificii.

Aşurbanipal (669-c. 627 î.d.Cr.) a făcut din Ninive din nou un oraş al reşedinţei împărăteşti, trăind acolo ca şi prinţ moştenitor. Basoreliefurile care zugrăvesc un leu vînat (actualmente la British Museum), care au fost făcute pentru palatul lui, sînt cele mai reuşite exemple de acest gen din arta asiriană. Căderea marii cetăţi a Ninivei, prezisă de prorocii Naum şi Ţefania, a avut loc în August 612 î.d.Cr. Cronica babiloniană ne descrie modul în care o oştire alcătuită din mezi, babilonieni şi sciţi au asediat cetatea care a căzut datorită breşelor din sistemul de apărare produse de inundaţii (Naum 2:6-8). Cetatea a fost prădată de mezi, iar împăratul Sin-Şar-Işcun a pierit în flăcări, cu toate că familia lui a scăpat. Cetatea a fost lăsată să devină un morman de ruine, ceea ce este şi astăzi (Naum 2:10; 3:7), un loc de păscut pentru turme (Ţefania 2:13-15), care îi dă acestui morman numele de Tell Kuyunjik („mormanul multor oi"). Cînd Xenofon împreună cu armata grecească ce se retrăgea, au trecut pe aici în 401 î.d.Cr., locul era deja un morman de gunoaie de nerecunoscut.

În perioada ei de prosperitate, Ninive a fost împrejmuit de un zid interior de cca. 12 km, în interiorul căruia, conform cercetărilor întreprinse de Felix Jones în 1834, puteau trăi mai mult de 175.000 de persoane. În relatarea lui Iona, populaţia acestei „mari cetăţi"

este estimată la 120.000 de persoane care nu deosebeau stînga de dreapta (1:2; 3:2). Aceştia au fost comparaţi cu cei 69.574 de persoane care locuiau în Calah (Nimrod) în 865 î.d.Cr., oraş care atunci avea o populaţie pe jumătate cît cea a Ninivei. Expresia „calea de trei zile" nu se referă neapărat la mărimea Ninivei (Iona 3:3), adică la circumferiţa oraşului sau la suprafaţa districtului administrativ al acestuia. Se poate referi la o zi de călătorie din suburbii pînă în centrul oraşului (*cf.* 3:4), la o zi de lucru şi apoi la o altă zi pentru întoarcere. Nu înseamnă că dacă traducerea ebraică foloseşte în fiecare caz cuvîntul *nîn*ᶜ*wēh*, ea face o diferenţă între district (în assir. *ninua[ki]*) şi metropolă (*[al]ninuā*). Nu există nici o dovadă din afară că poporul din Ninive s-ar fi pocăit (Iona 3:4-5), în afară de textul de la Guzanu (*GOZAN) privitor la domnia lui Aşur-Dan al III-lea, cînd în 763 î.d.Cr. a avut loc o eclipsă totală de soare, urmată de inundaţii şi de foamete. Aceste semne au fost interpretate de către asirieni ca răsfrîngîndu-se asupra împăratului, care a trebuit să renunţe la tron pentru o vreme (Iona 3:6). Astfel de semne prevestitoare, care au inclus şi un cutremur de pămînt ce a avut loc în vremea lui Iona ben Amitai (2 Împ. 14:25), i-a putut determina foarte bine pe niniveni să facă pasul spre pocăinţă, lucru pentru care Isus i-a lăudat (Luca 11:30; Matei 12:41).

III. Explorare

După rapoartele unor exploratori care au făcut explorări într-o perioadă timpurie, cum a fost John Cartwright (în secolul al 17-lea) şi după planurile făcute de C.J. Rich în 1820, a fost trezit interesul unora de a descoperi cetatea despre care vorbeşte VT. Săpăturile arheologice au fost făcute pentru prima dată de P.E. Botta (1842-1843), dar fiind lipsite de succes, el a abandonat lucrarea începută crezînd că cetatea biblică Ninive era de fapt oraşul Khorsabad de atunci (la 16 km mai spre N). Totuşi, săpăturile făcute de Layard şi Rassam (1845-1854), care au avut ca rezultat descoperirea unor bazoreliefuri ale palatelor lui Sanherib şi Aşurbanipal şi a altor inscripţii, au spulberat orice îndoială cu privire la poziţia precisă a oraşului antic. După această descoperire, printre cele 25.000 de tăbliţe cu inscripţii care se găseau în biblioteca lui Aşurbanipal şi în cea a templului lui Nabu (*ASIRIA) găsindu-se şi o povestire babiloniană privitoare la un potop (Epopeea lui Ghilgameş), în 1872, Muzeul Britanic a reînceput săpăturile arheologice sub conducerea lui G. Smith (1873-1876); E.A.W. Budge (1882-91); L.W. King (1903-1905) şi r. Campbell Thompson (1927-32). Guvernul iraqian au continuat săpăturile pe vatra acestui oraş (1963, 1966-74). Dealul Nabi Yunus care acoperă palatul lui Esarhaddon nu a fost explorat decît în mică măsură, deoarece este încă locuit.

Ninive, cu multele ei bazoreliefuri şi inscripţii, a contribuit la elucidarea istoriei antice a Asiriei şi a Babiloniei mai mult decît orice alt oraş antic asirian, în timp ce textele epice, istorice, gramatice şi ştiinţifice cît şi scrisorile au făcut ca literatura asiriană să fie cunoscută mai bine decît literatura oricăror alte popoare semitice antice, cu excepţia evreilor (* ARHEOLOGIE, * SCRIERI).

BIBLIOGRAFIE. R. Campbell Thompson şi R.W. Hutchinson, *A Century of Exploration at Niniveh*, 1929; A. Parrot, *Niniveh and the Old Testament*, 1955. Săpăturile care s-au făcut la Ninive sînt descrise în detaliu de către A.H. Layard, *Niniveh and its Remains*, 1849; G. Smith, *Assyrian Discoveries*, 1875; R. Campbell Thompson (şi alţii), *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology* 18, 1931, p. 55-116; 19, 1932, p. 55-116; 20, 1933, p. 71-186; *Archaeologia* 79, 1929; *Iraq* 1, 1934, p. 95-105; *Sumer* 23, 1967, p. 176-80.

D.J.W.

NISIP (în ebr. *ḥôl*; gr. *ammos*). Cuvîntul ebraic provine de la verbul hul (a se învîrti, a dansa) şi, fără îndoială, se referă la uşurinţa cu care particolele uşoare de silex, de mică, de feldspat, etc. sînt ridicate de vînt şi antrenate în vîrtejuri. Nisipul se găseşte în cantităţi foarte mari de-a lungul coastei Mediteranei din partea de S a Palestinei şi în Egipt, cît şi în regiunile de deşert, punîndu-ne la îndemînă un simbol foarte adecvat al unei mulţimi care nu poate fi numărată (de ex., Gen. 22:17; Isa. 10:22; Apoc. 20:8). Este folosit de asemenea să sugereze ideea de greutate (Iov 6:3), de longetivitate (Iov 29:18) şi de instabilitate (Mat. 7:26). O aluzie oarecum obscură (Deut. 33:19) vorbeşte despre „comorile ascunse în nisip"; poate o sursă de prosperitate care putea fi găsită în mări (pescuitul, comerţul maritim) şi pe ţărmuri (scoici; coloranţi din scoici; sticlă, din nisip; *cf.* Josephus, *BJ* 2. 190; Pliniu, *NH* 5. 17; 36. 65). Probabil că promisiunea este valabilă numai pentru Zabulon, seminţia care în ultimile cuvinte ale lui Iacov este asociată cu marea (Gen. 49:13-15). J.D.D.

NISROC (în ebr. *nisrōḵ*) este zeitatea în templul căreia a fost omorît Sanherib de fiii lui, în timp ce se închina (2 Împ. 19:37; Isa. 37:38). Locul asasinării sale, care de asemenea este menţionat şi în scrierile asiriene (DOTT, p.70-73), este socotit a fi una dintre marile oraşe, Ninive, Asur sau Cala. Atunci, probabil că Nisroc este un alt nume al zeităţii naţionale a Asiriei, Aşur (*cf.* apocrifelor din LXX *Esdra, Asorac*; *JRAS*, 1899, p. 459). S-a mai sugerat că este vorba despre o formă a numelui Nusku a lui Marduk (presupunînd că originalul a fost *nswk*), sau că are de a face cu stemele oştirilor asiriene în formă de vultur.

D.J.W.

NO (în ebr. *No*, iar în alte versiuni *Teba*). Odată a fost cea mai măreaţă capitală a Egiptului. Cuvîntul ebraic No este corespondentul cuvîntului de origine egipteană *niw(t)*, „Cetate" *par excellence*, şi No-Amon este corespondentul expresiei egiptene *niw(t)-'Imn*, „Cetatea lui Amon (zeul). În greacă este numit atît Teba, cuvîntul uzual în scrierile moderne, şi Diospolis Magna. Situat la aproximativ 530 km de Cairo, în susul apei, vatra oraşului de pe malurile Nilului este marcată pe malul de E de două temple imense ale zeului Amun (*AMON), cunoscute acum după numele lor arabe Karnak şi Luxor, iar pe malul de V printr-un şir de temple funerare împărăteşti, de la oraşul de azi Qurneh pînă la Medinet Habu, în spatele căruia se întinde un cimitir vast cu morminte săpate în piatră.

No (Teba) a ajuns să fie un oraş de o importanţă naţională în perioada Împărăţiei de mijloc (la începutul celui de-al 2-lea mileniu î.d.Cr.), fiind reşedinţa puternicilor faraoni din cea de-a 12-a dinastie

(*EGIPT, Istorie); pămîntul, însă, nu era administrat de la No spre sudul îndepărtat, ci de la mai bine plasatul Itjet-Tawy, chiar la S de Memphis-ul antic și Cairo de astăzi. În timpul celei de-a doua perioade de trecere, No a devenit centrul opoziției egiptene împotriva împăraților străini din dinastia Hyksos, iar din No s-au ridicat faimoșii faraoni din cea de-a 18-a dinastie, care în cele din urmă i-au alungat pe acești regi și au pus bazele Imperiului egiptean (Împărăția nouă). În perioada dinastiilor imperiale, a celor de-a 18-a, 19-a și 20-a dinastii, de la aprox. 1550-1070 î.d.Cr., bogățiile Asiei și ale Africii s-au deșertat în vistieriile lui Amun din Teba, de acum zeitatea națională a imperiului. Toată această bogăție plus darurile care au continuat să vină din partea faraonilor din perioada de mai tîrziu, cum au fost * Șișac, au ajuns pradă asirienilor care în 663 î.d.Cr., conduși de Așurbanipal, au cucerit Egiptul prin foc și masacru. Prezicînd căderea puternicei Ninive, Naum (3:8-10) nu a putut face o comparație mai sinistră decît cu soarta care păștea cetatea Tebei (No). Forța acestei comparații elimină încercările care au fost făcute din cînd în cînd de a identifica expresia folosită de Naum, și anume No-Amon, cu un oraș din Egiptul de Jos care poartă aceeași nume. Nilul, „rîurile" din cartea lui Naum, a constituit cu adevărat sistemul de apărare al Tebei. Faraonii din ultima perioadă s-au folosit din plin de brațele din deltă ale Nilului și de canalele de irigație și de scurgere ca de niște linii principale de apărare a Egiptului, avînd fortărețe pe țărmul mării la gurile Nilului și de-alungul drumului care ducea în Palestina - probabil că la acestea se referă expresia „zidurile dinspre mare". Pe lîngă acestea, Teba mai era protejată de distanța mare pe care o avea în susul apei, distanță pe care invadatorii trebuiau să o parcurgă ca să poată ajunge la acest oraș. În prima parte a secolului al 6-lea î.d.Cr., Ieremia (46:25) și Ezechiel (30:14-16) au vorbit împotriva Tebei. Vezi C.F. Nims, *Thebes*, 1965. K.A.K.

NOB. O localitate menționată în trei pasaje din VT, toate referindu-se probabil la același loc.

În 1 Sam. 22:19, este prezentată ca o cetate a preoților; probabil că preoții lui Iahve au fugit acolo cu efodul, după capturarea chivotului și după ce Șilo a fost distrus (1 Sam. 4:11). David a vizitat cetatea Nob după ce a scăpat din mîinile lui Saul, atunci cînd Ahimelec era preot acolo și cînd David și oamenii lui au mîncat pîinile pentru punerea înainte (1 Sam. 21:6). Cînd Saul a auzit că preotul din Nob l-a ajutat pe fugarul David, el a făcut o incursiune în locul acesta sfînt și l-a executat atît pe Ahimelec cît și pe alți 85 de preoți (1 Sam. 22:9, 11, 18-19).

Isaia a prorocit că invadatorii sirieni vor ajunge pînă la Nob, între Anatot, la 4 km N de Ierusalim, și capitală (Isa. 10:32), iar cetatea este de asemenea menționată în Neemia 11:32 ca fiind un sat repopulat după reîntoarcerea din Exil.

Ultimile două trimiteri se referă la Nob ca fiind o localitate lîngă Ierusalim, probabil Râs Umm et-Tala de astăzi care se găsește pe povîrnișul de E a Munților Scopus, la NE de Ierusalim (Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1956. S.R. Driver (*Notes of the Hebrew Text of the Books of Samuel*[2]), 1913, p. 172) sugerează că localitatea ar fi fost așezată undeva pe Ras el-Mesharif, la mai puțin de 2 km N de Ierusalim, o creastă de pe buza căreia călătorul care merge pe drumul spre N poate beneficia de primele priveliști ale cetății sfinte (790 m). R.A.H.G.

NOBAH (în ebr. *nōḇah*). 1. O localitate de-a amoriților, locuită de Nobah și de membrii clanului său (vezi 2), după care a primit și numele (Num. 32:42). Dacă numele amorit Kenath se referă la localitatea Kanawat din zilele noastre (Eusebius, *Kanatha*), la 96 km e de lacul Tiberiadei, această așezare nu are șanse să fie Nobah-ul din Jud. 8:11, care trebuie să fie în Munții Ghilead.

2. Un lider din seminția lui Manase (Num. 32:42). J.P.U.L.

NOD. O țară la E de Eden sau în fața Edenului (qiḏmaṯ'ēḏen, Gen. 4:16), unde l-a izgonit Dumnezeu pe Cain, după ce acesta l-a omorît pe fratele său Abel. Numele *(nôḏ)* are aceeași formă ca și infinitivul verbului *nûḏ (nwd)*, „a se deplasa încoace și încolo, a pribegi", participiul acestuia fiind folosit în Gen. 4:14, unde Cain se plînge că va deveni un „pribeag". Numele nu este cunoscut în vreo altă sursă decît în Biblie, dar contextul ne sugerează că a fost o regiune în care omul trebuia să ducă o viață de nomad, așa cum găsim astăzi în mai multe părți ale Orientului Mijlociu. T.C.M.

NODAB. Un trib care este menționat împreună cu altele în 1 Cron. 5:19 ca fiind cucerit de Ruben, Gad și jumătate din seminția lui Manase, și despre care nu mai avem nici o altă informație clară. (*HAGARIȚII). J.D.D.

NOE. Ultimul dintre cei zece patriarhi dinainte de potop și supraviețuitorul *potopului. A fost fiul lui Lameh, care era de 182 de ani (Pentateuh Samaritean, 53; LXX, 188) cînd s-a născut Noe (Gen. 5:28-29; Luca 3:36).

a. Numele

Etimologia numelui, *nōah*, este incertă, cu toate că mulți contemporani o leagă de rădăcina *nwh*, „a se odihni". În Genesa (5:29) cuvîntul este asociat cu verbul *nhm* (tradus „mîngăiere" în VA și VR; „a aduce mîngăiere" în VSR), cu care se pare că este înrudit și din punct de vedere etimologic; cu toate că lucrul acesta nu este cerut în mod obligatoriu de text. Elementul *nhm* apare în numele personale amorite și în numele Nahmizuli care apare într-un fragment despre Hur din Epopeea lui Ghilgameș, găsită la Bogazkoy, capitala hitită din Asia Mică. În LXX, numele apare Noe, formă în care apare și în NT.

b. Viața și caracterul

Noe a fost un bărbat neprihănit (Gen. 6:9, *ṣaddîq*), avînd neprihănirea care se capătă prin credință (Evr. 11:7, *hē kata pistin dikaiosynē*, lit.), și a avut o legătură strînsă cu Dumnezeu, așa cum este indicat de expresia „a umblat cu Dumnezeu" (Gen. 6:9). De asemenea, despre el se spune că a fost fără vină printre contemporanii săi (Gen. 6:9; VA, „perfect în generația sa"), care s-au coborît toți la un standard

moral foarte scăzut (Gen. 6:1-5, 11-13; Mat. 24:37-38; Luca 17:26-27) și le-a predicat acestora neprihănirea (2 Petru 2:5), cu toate că fără succes, așa cum au arătat evenimentele care au urmat. Ca și ceilalți patriarhi dinainte de potop, Noe a fost binecuvîntat cu o viață lungă. El a avut 500 de ani cînd i s-a născut primul fiu (Gen. 5:32), 600 cînd a venit *potopul (Gen. 7:11) și a murit la vîrsta de 950 de ani (Gen. 9:28-29). După cea mai plauzibilă interpretare a pasajului din Gen. 6:3 și a celui din 1 Petru 3:20, cînd Noe a avut 480 de ani Dumnezeu l-a înștiințat că va șterge omul de pe fața pămîntului, dar îi va lăsa o perioadă de grație de 120 de ani, timp în care Noe va construi o corabie, prin care va fi salvat el și familia lui cît și niște exemplare reprezentative ale unor soiuri de animale (Gen. 6:13-22). Probabil că aceasta a fost perioada în care Noe a predicat, dar nimeni nu s-a pocăit, iar potopul a venit și i-a nimicit pe toți, cu excepția lui Noe, a soției lui și a celor trei fii împreună cu nevestele lor (Gen. 7:7; 1 Petru 3:20).

După potop, Noe care înainte de cataclism se pare că s-a ocupat de agricultură, a sădit o vie (Gen. 9:20; „Noe, lucrătorul pămîntului, a început să sădească o vie...", text care e de preferat versiunilor englezești) și, îmbătîndu-se, s-a purtat necuviincios în cortul său. Văzîndu-l pe tatăl său gol, *Ham le-a dat de veste celorlalți doi frați ai lui care l-au acoperit, dar este posibil ca fiul lui Ham, Canaan, să-i fi făcut bunicului său ceva lipsit de respect căci, atunci cînd s-a trezit din beție, Noe l-a blestemat pe acesta (Gen. 9:20-27).

c. Legămîntul lui Dumnezeu cu Noe

Legămîntul despre care se vorbește în Gen. 6:18 poate fi interpretat ca un legămînt prin care lui Noe i se garantează scăparea, cu condiția să construiască o corabie și să intre în ea, condiții pe care el le-a îndeplinit (v. 22). Pe de altă parte, este posibil că acest pasaj face pur și simplu referință la legămîntul pe care l-a făcut Dumnezeu cu Noe după potop și pe care l-a pecetluit dînd o nouă semnificație curcubeului (Gen. 9:9-17; *cf.* Is. 54:9). Aspectele principale ale acestui legămînt au fost faptul că el a fost instituit întru totul de către Dumnezeu, că în ce privește scopul lui a fost universal, că a fost încheiat nu numai cu Noe și cu urmașii lui după el, ci cu orice viețuitoare, că a fost necondiționat și că a fost un legămînt veșnic. Datorită dragostei Lui plină de îndurare, în acest legămînt Dumnezeu a promis că nu va mai nimici tot ce are viață printr-un alt potop.

d. Urmașii

Noe a avut trei fii, *Sem, *Ham și *Iafet (Gen. 5:32; 9:18-19; 10:1), născuți înainte de potop, care l-au însoțit în corabie. Ni se spune că după potop, „din ei s-au răspîndit oameni peste tot pămîntul" (*'eres*, Gen. 9:19). Mai tîrziu, urmașii acestora s-au împrăștiat pe o suprafață întinsă de pămînt și unii dintre ei sînt menționați în „lista națiunilor" din Gen. 10.

e. Paralele cuneiforme

În relatările despre *potop care au fost păstrate în scrierile akkadiene, numele eroului este Utanapiștim, care corespunde numelui Ziusuddu dintr-o relatare sumeriană din prima parte a celui de-al 2-lea mileniu î.d.Cr., care probabil că este mai veche decît versiunile akkadiene. Cu toate că în versiunea principală a listei regilor sumerieni numai opt regi sînt menționați înainte de potop, Ziusuddu nefiind printre ei, celălalte texte enumeră zece regi, al zecelea fiind Ziusuddu, căruia i se atribuie o domnie de 36.000 de ani. Același lucru îl întîlnim într-o relatare în gr. pe care o face un preot babilonian pe nume Berossos, după care eroul potopului este cel de-al zecelea rege dinainte de potop.

BIBLIOGRAFIE. J. Murray, *The Covenant of Grace*, 1954, p. 12-16; E. A. Speiser, *Mesopotamian Origins*, 1930, p. 160-161; H.B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, 1965, p. 237-239; E. Laroche, *Les noms des Hittites*, 1966, p. 125; T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, 1939, p. 76-77 și n. 34; F.F. Bruce, *NIDNTT* 2, p. 681-683. T.C.M.

NOF (în egipt. *Mn-nfr;* în ebr. *Mōp* și *Nōp*). Mai este cunoscut și sub numele de Memphis. Este un oraș situat pe Nil, la aprox. 24 de km de extremitatea deltei. A fost fondat de Menes (Zidurile Albe), faraonul care a unit Egiptul de Sus cu Egiptul de Jos. Numele *Mn-nfr* este prescurtarea denumirii spațiului sacru desemnat pentru construcția piramidei lui Pepi (cca. 2400 î.d.Cr.). A fost capitala Egiptului în perioada Împărăției Vechi. A rămas o cetate importantă pînă cînd a fost cucerită de Alexandru cel Mare (332 î.d.Cr.). Zeii principali au fost Ptah, demiurgul, Sekhmet, Nefertem și Sokaris. Numele *Hwt-k'-Pth*, „palatul lui Ka din Ptah" este originea numelui Egipt. Foarte puțin rămîne din orașul celor vii (Mît-Rahîna); necropola este cunoscută cel mai bine după ruinele Djeser-ului de la Saqqara, după piramida lui Djedefre de la Abu Rawash, piramidele lui Kheops, Khephren și Mykerinos de la Gîza, și cele care aparțineau celei de-a 5-a dinastii de la Abusîr. Ramses II, Merenptah și Psammetichus au construit foarte mult în zona aceasta. Templul este descris de Herodot (2. 153), iar scriitorii din vechime descriu locul în care a fost ținut taurul Apis. În perioada Împărăției Noi, ca o consecință a migrației popoarelor asiatice, găsim la Nof cultul zeităților străine cum ar fi Qadesh, Astarteele și Baal.

Orașul a fost cucerit de etiopieni (Piankhy în 730 î.d.Cr.), de asirieni (Esarhaddon 671, Așurbanipal 666) și de persieni (Cambyses 525).

Începînd cu cel de-al 7-lea secol î.d.Cr., pe locul acestui oraș s-au stabilit colonii de străini, iar după distrugerea Ierusalimului, s-au stabilit aici și evreii (Ier. 44:1). Orașul este menționat de mai multe ori în scrierile profetice (Osea 9:6; Isa. 19:13; Ier. 2:16; 46:14, 19; Ezec. 30:13, 16).

BIBLIOGRAFIE. F. Petrie, *Memphis*, 1, 2, 3, 1909-10; Kees, in *RE*, - Porter și Moss, *Topographical Bibliography*, 3, 1931. C.D.W.

NOMAZII. Sînt un grup de oameni care își schimbă ocazional rezidența, avînd însă și un teritoriu mai mare care este țara de baștină.

I. În Biblie

Cuvîntul „nomad" nu apare în versiunile românești ale Bibliei, ci pentru ele sînt folosite alte nume.

Primul nomad a fost Cain, care a fost izgonit de cei din familia lui ca un pribeag (Gen. 4). În lista națiunilor din Genesa 10 sînt menționate mai multe grupuri nomade (*LISTA NAȚIUNILOR). Printre urmașii lui *Iafet se numără *Gomer (cimerienii), Madai

(*MEZII), Meşec (probabil frigienii) şi *Aşchenaz (sciţii), toate acestea fiind popoare care probabil că iniţial au venit din stepa de N. Het, urmaşul lui Ham, este probabil tatăl *hetiţilor din Asia Mică, cu toate că probabilitatea este şi mai mare ca aluzia să fie făcută la neo-hetiţii din nordul Siriei. Printre urmaşii lui Sem sînt enumeraţi *Aram (popoarele aramaice) şi mai multe triburi arabe. Unele dintre acestea care au originat în Peninsula Arabiei au fost nomade şi în timpurile istorice.

Epoca patriarhală a fost în mare măsură pentru rămăşiţa aleasă de Dumnezeu o perioadă de migraţie. Nu este sigur dacă la vremea cînd Dumnezeu la chemat Avraam ducea o viaţă stabilă în cetatea Ur. Mai tîrziu el este numit „evreul" (Gen. 14:13) şi lucrul acesta poate fi un indiciu că el era unul dintre Habiru (*EVREI) care trăiau afară din cetate şi care aveau un statut de protejat. Într-o situaţie de felul acesta el putea fi totuşi un om înstărit, cum fără îndoială şi era. Nu ni se spune de cîtă vreme locuia la Ur împreună cu tatăl său, dar cînd a plecat de acolo a început o viaţă de nomad care a fost continuată de Isaac şi de Iacov, timp de două generaţii şi înainte de stabilirea copiilor lui Israel în Egipt, unde au dus o viaţă stabilă (cf. Evrei 11:9). Aceste mutări ale lor nu au fost mişcările ciclice ale unui grup nomad într-un teritoriu stabilit, ci o pribegie din loc în loc; şi, cu toate că Avraam a avut cămile (*de ex.*, Gen. 24; pentru punctul de vedere al unor cercetători care consideră că existenţa cămilelor în epoca patriarhală este ceva anacronic, vezi *CĂMILA), turmele lui erau formate în bună parte din oi şi din capre, inclusiv măgari (Gen. 22:3), aşa că unii l-ar categorisi ca fiind un semi-nomad sau un nomad pe măgari. Un stil de viaţă de felul acesta s-ar potrivi cu perioada în care a trăit Avraam, aşa cum putem vedea din arhivele *Mari. Terah şi fii lui, Nahor şi Haran, rămînînd la Haran au stabilit legături cu un alt trib de nomazi, Arameii, aşa cum ni se arată de o aluzie ce se face la un „arameu pribeag" care era strămoşul israeliţilor (Deut. 26:5).

După ce au beneficiat de confortul unei vieţi stabile în Egipt, chiar dacă au fost asupriţi, israeliţii la ieşirea lor din Egipt au avut o reţinere de a se întoarce la o viaţă aspră a pribegiei. Cei 40 de ani prin pustie a fost un episod unic, căci fără hrana care le-a fost furnizată în mod miraculos de Dumnezeu, numărul poporului ar fi fost mult prea mare pentru a supravieţui pe baza resurselor naturale ale regiunii respective.

După stabilirea în ţara promisă, adevărata viaţă de nomazi a încetat pentru israeliţi, dar anumite reminiscenţe ale acesteia au supravieţuit în VT. De exemplu, în multe cazuri casa unui om este numită „cort" (de ex., Jud. 20:8; 1 Sam. 13:2; 2 Sam. 20:1; 1 Împ. 12:16). Pentru a exprima ideea sculării dis-de-dimineaţă, se foloseşte verbul *šāḵam* (avînd rădăcina Hiphâ'l), care înseamnă „a încărca spatele (animalelor de povară)" (*de ex.*, Jud. 19:9; 1 Sam. 17:20). Anumite metafore folosite în poezie ne sugerează un cadru al vieţii de nomad: în Iov 4:21 (VSR) smulgerea sforii cu care era întins cortul simboliza moartea; în Ier. 10:20, ruperea unei sfori de cort însemna dezolare, şi invers, un cort bine închegat este simbolul siguranţei (Isa. 33:20); în Isa. 54:2, simbolul unui popor prosper este spaţiul lărgit al unui cort.

După ce s-au stabilit în ţară, israeliţii au venit în contact cu diferite grupuri de nomazi. În primul mileniu, armeii s-au stabilit în general în oraşele cetăţi ale Siriei, aşa încît pericolul popoarelor migratoare a venit în cea mai mare măsură din E şi din S, unde *b^enê qeḏem*, „copiii Răsăritului" (*cf.* Ezec. 25:4) şi alte popoare cum sînt *madianiţii, *amaleciţii, *moabiţii, *edomiţii, *amoniţii şi *chedariţii profitau întotdeauna de slăbiciunea popoarelor stabile. Expansiunea comercială a lui Solomon din cel de-al 10-lea secol î.d.Cr. a făcut posibile contactele cu Arabia şi cu negustorii care umblau prin regiune cu caravanele. În cel de-al 9-lea secol î.d.Cr., Iosafat a reuşit să ia tribut de la arabi (2 Cron. 17:11), dar familia lui Ioram a fost alungată de acest popor cu prilejul unei incursiuni (2 Cron. 21:16-17). În întreaga perioadă monarhică, arabii sînt menţionaţi în situaţii diferite (*de ex.*, Isa. 13:20; 21:13; Ier. 3:2; 25:23-24; Ezec. 27:21).

După reîntoarcerea din exil, negustorii nomazi care s-au stabilit la graniţa de E dintre Palestina şi Siria sînt reprezentaţi prin Gheşem arabul, care a încercat să zădărnicească reclădirea Ierusalimului (Neem. 2:19; 6:6). Aceste popoare au fost urmate în perioada NT de către *nabateeni.

Odată cu corupţia morală care a însoţit aşezarea poporului în ţară, prorocii s-au folosit de idealul vieţii de nomad ca de un simbol al sănătăţii spirituale. Ei au condamnat luxul vieţii de la oraş (Amos 3:15; 6:8) şi au vorbit de întoarcerea la simplitatea zilelor de mai înainte a Israelului din pustie (Osea 2:14-15; 12:9). Este posibil că această chemare la viaţa din pustiu a fost pusă în practică din cînd în cînd, lucru pus în lumină de comunitatea de la Qumran (*MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ) din perioada intertestamentală, de Ioan Botezătorul, de Isus Cristos şi de ucenicii Lui, în perioada NT. Cu toate că aceasta nu a fost o viaţă de nomad în adevăratul sens al cuvîntului, a fost o manifestare a valorii vieţii de nomad care a fost privită întotdeauna ca o ţintă pentru poporul lui Dumnezeu- aceea de a fi pelerini în lumea aceasta şi de a evita strîngerea comorilor pe pămînt. (*RECABIŢII; *CHENIŢII.)

II. Modul de viaţă

Un popor nomadic depinde în ce priveşte viaţa de toate zilele de animale cum ar fi cai, cămile, oi, capre sau boi, şi el se deplasează în funcţie de cum găseşte păşune sau hrană pentru aceste animale. Acest mod de viaţă este cerut de terenul populat, care de obicei constă în principal dintr-o regiune de stepă sau cîmpie care asigură temporar păşune în anotimpul rece sau răcoros, sau din oaze sau ţinuturi înalte spre care se retrag nomazii cu turmele în anotimpul uscat. În condiţii normale, un trib nomad avea un teritoriu recunoscut ca teritoriul lor natal, dar vizitau ciclic diferite regiuni în funcţie de anotimpuri. Aşadar, fiecare trib, sau în ţinuturi mai sterpe un grup mai mic, vizitează anual păşunile pe unde trecuse mai înainte şi se întoarce la oaza lui sau în ţinutul înalt. Locuinţele portabile au constat din corturi de piei, de pîslă sau de lînă, iar tot echipamentul purtat era redus la minimum necesar. Există diferenţe de la regiune la regiune. Unele grupuri, mai ales crescătorii de cămile, părăseau cîmpia şi se îndreptau spre o oază sau spre un ţinut mai înalt numai atunci cînd erau forţate de secetă-altele, în special păstorii, locuiau aproape tot timpul la oaze unde se ocupau chiar de agricultură, şi se îndreptau spre cîmpie numai cînd erau forţaţi de nevoia de a găsi păşune pentru oi. Popoarele din

categoria aceasta de pe urmă se numesc uneori popoare semi-nomade.

O economie de felul acesta este echilibrată fin şi creşterea naturală a populaţiei produce dezechilibru. În consecinţă, este posibil ca un grup mai numeros să intre într-un teritoriu care prin tradiţie este al vecinului şi în acest caz, grupul mai slab este alungat, cauzînd poate o reacţie în lanţ care va forţa grupurile de la periferie să caute să se stabilească în ţinuturi străine. Comunităţile fermierilor stabili cad pradă uşoară în mîinile surplusului de nomazi care nu mai încăpeau în teritoriile lor şi care supuneau popoarele mai slabe ca o aristocraţie militară. Erau însă suficiente cîteva generaţii ca invadatorii să fie absorbiţii de cultura dominantă - deşi mai puţin agresivă - a popoarelor stabile.

Situaţia cea mai avantajoasă pentru un grup nomad se găsea într- un ţinut mixt unde oraşele-state şi împrejurimile lor erau răspîndite în regiunile mai puţin populate unde nomazii puteau să-şi aşeze corturile şi să exploateze aşezările vulnerabile. Acest lucru putea fi făcut ori prin incursiuni ori prin faptul că se angajau ca mercenari sau ca muncitori.

Viaţa de nomad prezintă anumite valori morale. Dependenţa reciprocă a membrilor unui trib, împreună cu conştienţa că aparţin aceleiaşi linii genealogice, a dus la o mare solidaritate (*FAMILIE) şi, simultan, la practici cum ar fi răzbunarea sîngelui (*RĂZBUNAREA SÎNGELUI) pentru crimă sau omor prin imprudenţă. Nevoia de a se deplasa a atras după sine reducerea proprietăţii la articolele portabile, bogăţia fiind acumulată în numărul de animale. Rigorile vieţii i-au făcut pe aceşti oameni să fie ospitalieri faţă de călători şi să dea dovadă de spirit cavaleresc, atitudini care uneori i se păreau ciudate agricultorului băştinaş.

III. Orientul Apropiat în antichitate

Au existat două regiuni mai principale în Orientul Apropiat care au fost prielnice populaţiilor nomade din antichitate, regiuni de unde au pornit hoardele de jefuitori spre regiunile mai populate. Aceste regiuni au fost Peninsula arabică şi regiunile din S Rusiei. Nomazii din Arabia au putut pătrunde mai uşor în Orientul Apropiat decît cei din N, întrucît această regiune de la N se întindea dincolo de lanţul muntos, dar pentru nomazii din N Arabiei unele oaze pe care ei le vizitau anual erau aşezate chiar la periferia regiunilor populate ale Palestinei şi ale Siriei.

a. Nomazii din sud

Este posibil ca Arabia să fi fost ţinutul natal al semiţilor (a popoarelor care vorbeau o limbă semitică) şi întrucît din cele mai vechi timpuri semiţii acadieni au format o parte a populaţiei Mesopotamiei, este posibil că a avut loc un influx continuu de nomazi din Peninsula Arabiei. Informaţiile cu privire la sosirea nomazilor din Arabia depind foarte mult de dovezile care ne-au rămas. Dovezile scrise din Palestina sînt foarte sărace, cele din Siria ocazionale, dar cele mai numeroase provin din Mesopotamia. Cele mai complete relatări din Mesopotamia ne parvin însă din perioadele cînd aceasta era o putere politică, cînd putea ţine cel mai bine piept nomazilor invadatori, şi într-adevăr, conform acestor dovezi, ruta pe care se intra făţiş în Mesopotamia care era cea mai bine atestată era cea din N, cu toate ce putem să presupunem că a fost posibilă şi o infiltraţie paşnică în Babilonia din V.

Prima parte a celui de-al doilea mileniu î.d.Cr., după căderea celei de-a 3-a dinastii din Ur, a fost o perioadă cînd Babilonia era slabă şi, în consecinţă, o perioadă în care invadatorii nomazi din N, în special * amoriţii, s-au instaurat ca dinastii conducătoare în cetăţile Babiloniei. Din perioada celei mai mari dinastii dintre acestea, a primei dinastii babiloniene, arhivele diplomatice descoperite în cetatea *Mari de pe cursul mijlociu al Eufratului ne dă cîteva informaţii privitoare la situaţia din Mesopotamia-Siria de N, unde oraşele state erau dispersate în teritoriile ocupate de grupurile nomade. Unul dintre aceste grupuri, numit *Hanû*, a pus la dispoziţia regelui din Mari mercenari şi, cu toate că locuiau în corturi, unii dintre aceştia au început să locuiască în locuinţe permanente. Un grup care a cauzat mai multe probleme a fost cel al yaminiţilor (uneori se citeşte Bini-Yaminește mai plauzibil însă ca scrierea să fi fost *mārū yamīn;* *BENIAMIN, TUR [pl]-*ya-mi-in*), care s-au răspîndit în regiunea de stepă dintre rîul Habur şi Eufrat şi mai departe spre V, mai precis în vecinătatea Haranului, despre care se spune în mod frecvent că au făcut incursiuni în aşezările dimprejur şi au atacat chiar şi oraşele.

La fel, sutuanii (*Sutû*) au făcut incursiuni şi mai departe în S, atăcînd în special rutele comerciale care legau Eufratul de Siria. Un alt popor, Habiru (*EVREII), care este menţionat în cea de-a doua jumătate a mileniului al doilea în documente de la Nuzi, Alalah, Hattusas, Ugarit, el-Amarna şi din Egipt, a fost deja menţionat mai devreme (în cel de-al 18-lea secol î.d.Cr.) în scrisorile de la Mari şi în documente din aceeaşi perioadă care au fost găsite la Alalah, Capadocia şi Mesopotamia de S. Aceste popoare par să fi dus o viaţă de nomazi sau de semi-nomazi pe care-i găsim cînd făcînd incursiuni, cînd locuind în oraşe, slujind uneori ca mercenari, iar alteori ca mercenari sau chiar ca şi sclavi.

Acestea sînt principalele grupuri nomade menţionate în arhivele de la Mari din această perioadă, dar fără îndoială că în alte perioade acest mod de viaţă a fost tipic şi altor popoare care ameninţau oraşele state, în special din N Mesopotamiei şi din Siria-Palestina. Unele grupuri nomade au fost formate mai mult din meşteşugari itineranţi decît din prădători. Un grup de felul acesta este zugrăvit într-o pictură de pe un perete din secolul al 19-lea î.d.Cr., la Beni Hasan în Egipt (vezi *IBA*, fig. 25).

În secolele care s-au perindat, un alt grup nomad care s-a răspîndit în Siria-Palestina şi în Egipt a fost poporul numit Hyksos, iar în timpul celui de-al 2-lea mileniu, un alt grup nomad, arameii, împreună cu un grup înrudit Ahlamu, au început să se remarce. Pe la încheierea celui de-al 2-lea mileniu î.d.Cr. şi începerea primului mileniu î.d.Cr., acest popor împreună cu confraţii lui au invadat Asia de V, punînd capăt stăpînirii asiriene care era în creştere şi formînd oraşe state în regiunea Siriei şi a Mesopotamiei de N.

Acestea sînt principalele grupuri nomade cunoscute din documentele scrise, care au venit probabil în cele din urmă din Peninsula Arabiei. Direct din peninsulă au fost grupuri de arabi (*ARABIA), care sînt menţionate în inscripţiile asiriene şi zugrăvite în bazoreliefuri, ca trăind în corturi şi călărind pe cămile. Mai tîrziu în cel dintîi mileniu, aşezări de la marginea terenurilor cultivate cum au fost Petra şi Palmira, au fost populate de triburi arabe care au reuşit să profite de pe urma caravanelor ce treceau prin regiune.

b. Nomazii de la N

Accesul spre Orientul Mijlociu a fost mai dificil pentru nomazii din N care au populat stepa rusă. Principala lor rută de intrare a fost între Marea Caspică și Marea Neagră, și ducea în Asia Mică și în Iran. Dovezi privitoare la pătrunderea nomazilor de N în aceste teritorii ne parvin de pe la mijlocul celui de-al 3-lea mileniu și s-au găsit în Mormintele Împărătești de la Alaca Huyuk, în centrul Asiei Mici, unde o aristocrație războinică a subjugat populația formată din țărani. Aceștia sînt strămoșii hetiților care vorbeau o limbă indo-europeană și care în cel de- al 2-lea mileniu au stabilit un imperiu în Asia Mică. Este clar că, asemenea hetiților, mulți invadatori de la N au vorbit o limbă indo-europeană. În cel de-al 2-lea mileniu, casiții în Babilonia și conducătorii mitanilor din N Mesopotamiei și-au trădat originea indo-europeană, prin numele lor și prin anumite elemente din vocabularul lor. Aceste popoare au fost printre primele care au introdus * calul și * carul în partea de V a Asiei, și este posibil ca aceasta să fi fost o combinație caracteristică stepei. În ultima parte a mileniului al 2-lea, frigienii din Asia Mică au repetat modelul istoric al unei aristocrații dominante de războinici, iar mai tîrziu îi găsim pe cimerieni ca năvălitori războinici. În primul mileniu, mezii și perșii au ajuns să predomine în Iran, ultimii întemeind în cele din urmă un imperiu care a dominat întregul Orient Mijlociu. În inscripțiile asiriene, primele grupuri de năvălitori războinici sînt cunoscute sub numele de Ummanmanda (*ASIRIA).

BIBLIOGRAFIE. Generală: C.D. Forde, *Habitat, Economy and Society*[4], 1942, p. 308-351; Biblie: R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 3-15, 519-520; D.J. Wiseman, *The Word of God for Abraham and Today*, 1959, p. 10-12; *DBS* 6, col. 541-550; Orientul Apropiat în antichitate: F. Gabrieli (ed.), *L'Antica Società Beduina*, k1959; J.R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959; T.T. Rice, *The Scythians*, 1958, *esp.* p. 33-55; M.B. Rowton, „Autonomy and Nomadism in Western Asia", Or 42, 1973, p. 247-258; „Dimorphic Structure and the Problem of the 'Apirû-'Ibrîm", *JNES* 35, 1976, p. 13-20.

NOR. Caracterul regulat al succesiunii anotimpurilor în regiunea Mediteranei dă o semnificație climaterică apariției norilor. Dar pe lîngă direcția vîntului care influențează vremea și culoarea pe care o are cerul seara, există puține dovezi că evreii au cunoscut semnele meteorologice.

Norii au fost recunoscuți foarte bine ca un indiciu al umidității. În timpul sezonului ploios din jumătatea de an a iernii, curenții de aer care aduc ploaie sînt asociați cu norii cumulus care se ridicau din Marea Mediterană - „un nor ridicîndu- se la apus" (Luca 12:54). De aceea, slujitorul lui Ilie a privit spre mare pentru a avea prima indicație că seceta urma să fie întreruptă (1 Împ. 18:44). Spre sfîrșitul sezonului ploios, în aprilie-mai, „norii care aduc ploaia de primăvară" (Prov. 16:15) descriu bunăvoința regelui, întrucît ei furnizează umiditatea necesară care face ca spicele de grîu să crească. În contrast cu aceștia sînt norii înalți și lînoși care nu aduc ploaie (Iuda 12), care atrag aerul din deșert din SE și E, numiți Sirocco sau Khamsin, caracteristici depresiunilor. Norii și vîntul fără ploaie (Prov. 25:14), „căldura înăbușită de umbra unui nor" (Is. 25:5) și în consecință „cerul de aramă" (Deut. 28:2ă) descriu viu aceste furtuni de nisip.

Norii purtați de brizele dinspre mare sînt rapid dizolvați de îndată ce întîlnesc aerul fierbinte și uscat din interior. Astfel, „norul de dimineață" (Osea 6:4) este un simbol al lucrurilor trecătoare, a prosperității omului (Iov 30:15) și a vieții omului (Iov 7:9). Este de asemenea un text care vorbește despre iertarea divină (Is. 44:22).

Luminozitatea obișnuită a cerului Palestinei subliniază că norii acoperă și ascund (Ezec. 32:7) și bucuria unei dimineți fără nori (2 Sam. 23:4) este descrisă în culori vii. Ca și norul ce ascunde soarele tot așa pot fi împiedicate bunăvoința divină și rugăciunile (Plîn. 2:1; 3:44). Iov se roagă ca norii să-i acoperă ziua în care s-a născut (Iov 3:5).

Cuvîntul nor se referă frecvent la întregul cerc al cerului; cf. „curcubeul... în nori" (Gen. 9:14). El reprezintă sfera cunoașterii parțiale și a slavei ascunse unde Dumnezeu are un scop misterios (Iov 36:29; 37:16; 38:37; Ps. 78:23). Tot așa, un nor închide scena întrupării (Fapt. 1:9), a schimbării la față (Mat. 17:5; Marcu 9:7; Luca 9:34) și tot norii sînt cei care anunță Cea de-a doua venire (Apoc. 1:7). Pentru israeliți, norul prezenței lui Dumnezeu a fost strîns legat de simbolismul lor religios (Exod. 13:21; 40:34; 1 Împ. 8:10).

Norii din Marcu 14:62, etc., s-ar putea să se refere mai degrabă la Înălțare decît la a doua venire a lui Isus.

J.M.H.

NOUL TESTAMENT, APOCRIFELE. Proporția apocrifelor Noului Testament este mai dificil de determinat decît cea a apocrifelor Vechiului Testament. Termenul se va limita aici la lucrările necanonice atribuite lui Cristos sau apostolilor, sau cele care pretind a da informații extra-canonice despre Cristos și apostoli. Lucrările scrise fără asemenea pretenții sînt așadar excluse, chiar și în cazul în care, o vreme, ele s-au bucurat de un statut cvasi-canonicîn unele biserici (*LITERATURA PATRISTICĂ): așa sînt lucrările creștine (sau versiunile creștinizate ale unor lucrări) puse pe seama unor personaje din VT (*SCRIERILE PSEUDOEPIGRAFE), și interpolarea sau tratarea din nou a unor texte NT cu materiale străine (*TEXTE ȘI VERSIUNI, secțiunea NT).

Rămîne o cantitate imensă de literatură, păstrată parțial în greacă și latină, dar încă și mai multă în coptă, etiopiană, siriacă, arabă, slavonă și chiar în anglo-saxonă sau în limbile vest-europene contemporane. Unele lucrări, despre care știm că au avut o influență foarte mare, au fost aproape pierdute, și multe dintre cele mai importante există doar în stare fragmentară. Totuși, se fac în permanență noi descoperiri, adeseori de o importanță deosebită pentru istoria creștină timpurie. Se întîlnesc frecvent probleme literare complexe, deoarece multe din lucrările apocrife au căzut pradă repovestirii, interpolării și plagierii.

I. Forme

O mare parte din literatura apocrifă se încadrează în una din formele literare ale NT: evanghelie, fapte,

epistolă, apocalipsă. Însă această similaritate formală este adeseori însoţită de o deosebire uriaşă de concepţie. Acest lucru se poate observa mai ales cu privire la evanghelii: avem Evangheliile copilăriei, Evangheliile patimilor, documente ale zicerilor şi meditaţii teologice; însă (dacă excludem Evangheliile fragmentare timpurii, referitor la care sîntem în orice caz prost informaţi) este greu să se găsească lucrări care, asemenea Evangheliilor canonice, să manifeste vreun interes faţă de cuvintele şi lucrările Domnului întrupat. Faptele alcătuiesc o clasă numeroasă şi probabil cea mai populară, negreşit prin interesul mare şi nesectant pe care îl trezesc multe dintre povestiri. Epistolele nu sînt comune: în ciuda faptului că aproape toate lucrările din NT despre care se spune că sînt pseudoepigrafe sînt epistole. În ceea ce privesc apocalipsele, a existat un precedent iudaic pentru atribuirea lor unei celebrităţi din trecut.

S-a dezvoltat, o altă clasă de literatură care a preluat cîteva trăsături ale literaturii apocrife: Ordinele bisericeşti din Siria şi Egipt. Aceste colecţii de canoane cu privire la disciplina bisericii şi la liturghie, dintre care *Apostolic Constitutions* (Constituţiile apostolice) este cea mai populară, pretinzînd a reprezenta practica apostolică, au ajuns prin convenţie să revendice o origine apostolică: şi cea mai cutezătoare, *Testament of our Lord* (Testamentul Domnului nostru), se pretinde a fi un discurs de după înviere al lui Cristos. Obiceiul a fost probabil stimulat de succesul acestuia în *Didascalia* din secolul al III-lea, şi de înţelegerea greşită a pretenţiei la caracter apostolic al lucrării *Apostolic Tradition* de Ipolit - două lucrări au fost mult exploatate - alături de, în unele cazuri, popularitatea avută de romanţul clementin. (*Cf. Studia Patristica*, ed. K. Aland şi F. L. Cross, 2, 1957, pag. 83 şi urm.)

II. Motivele

Crearea literaturii apocrife a început în vremurile apostolice: Pavel a trebuit, după cîte se pare, să-şi autentifice semnătura din cauza lucrărilor contrafăcute puse în circulaţie (*cf.* 2 Tes. 3:17). În secolul al 2-lea literatura intră în drepturile ei, moment din care prinde avînt, mai ales în Egipt şi Siria. Ea continuă de-a lungul Evului Mediu (în care vechile legende erau încă îndrăgite) şi ocazional, prin sentimentalism, *parti pris* sau printr-o excentritate absolută pînă în zilele noastre. Diversele motive din spatele ei sînt astfel legate de întreaga orientare a istoriei creştine şi sub-creştine; însă cîteva din motivele operative la început sînt deosebit de importante.

a. Romanţul şi impulsul literar

Acesta se prezintă sub diverse forme. Există dorinţa de a satisface curiozitatea cu privire la probleme despre care NT nu spune nimic. Un noian de Evanghelii ale copilăriei, lipsite de valoare, acoperă anii de tăcere ce s-au scurs între Betleem şi botez. Pe măsură ce Fecioara Maria devine mai proeminentă în cadrul teologiei şi devoţiunii, lucrări pseudo-apostolice îi descriu naşterea, viaţa şi, în cele din urmă, adormirea şi luarea la cer. Un cititor al versetului 16 din Coloseni 4 a găsit că este de datoria lui să suplinească epistola către laodicieni care era, evident, absentă. Impulsul literar apare mai presus de toate în faptele romaneşti, în romanţuri şi în unele din evanghelii - bizare, fetide, însă pline pînă la refuz cu minuni şi anecdote, şi multe din ele, cu toate greşelile lor, avînd o anumită animaţie. Cel mai bine putem înţelege această mişcare ca o ramură a literaturii creştine populare, şi, studiate în această lumină, cărţile cele mai timpurii dezvăluie unele din subiectele care au preocupat comunităţile religioase în secolele al 2-lea şi al 3-lea: relaţiile cu statul, controversele cu evreii, dezbateri cu privire la căsătorie şi celibat; şi, prin insistarea lor combativă asupra minunilor, dezvăluie faptul că adevărata epocă a minunilor a trecut. Operele sînt lipsite de gust, chiar vulgare; însă autorii lor îşi cunoşteau publicul. Pentru mulţi ei trebuie să fi înlocuit literatura populară erotică păgînă şi, în multe cazuri, cu o dorinţă reală de a da învăţături şi sfaturi. Autorilor le-ar fi fără îndoială, greu să-şi diferenţieze motivele de cele ale autorului secolului al 20-lea care a scris *The Robe* sau *The Big Fisherman*. Nu este nevoie să punem la îndoială sinceritatea prezbiterului din Asia dat afară din slujbă pentru publicarea *Faptelor lui Pavel*, care a afirmat că a făcut aceasta „din dragoste pentru Pavel", care murise cu o sută de ani înainte ca prezbiterul să fi scris Faptele lui Pavel. Faptul acesta ajută să se explice cum anume istorisiri şi cărţi întregi izvorîte din cercurile eretice şi-au păstrat şi intensificat circulaţia în cercurile ortodoxe. Învăţătorii eretici au fost cei care au făcut cel mai devreme uz efectiv de această formă de literatură; şi ea s-a bucurat de atîta succes, încît alţii au transmis, epurat şi imitat formele intenţionate ca mijloace pentru propaganda lor.

b. Inculcarea unor principii insuficient de clar enunţate, după părerea autorului, în cărţile NT

Fireşte, chiar şi într-o lucrare „din dragoste pentru Pavel" orice disproporţie sau aberaţie doctrinară a autorului a trecut în lucrarea lui; într-adevăr, se prea poate ca inculparea aberaţiei să facă parte din scopul lui edificator: prezbiterul asiatic, de exemplu, avea o idee fixă referitor la virginitate ceea ce face ca lucrarea lui, altminteri mai mult sau mai puţin conservatoare, să fie departe de un spirit evanghelic. Există însă multe lucrări al căror scop este în mod deliberat sectant: să promulge un grup de doctrine care să suplimenteze sau să dea la o parte doctrinele din cărţile necontestate. Acestea au fost în principal roadele a două mari mişcări reacţionare din secolul al 2-lea, *gnosticismul şi montanismul. „Scripturile" montaniste au apărut aproape întîmplător, şi nu au fost în sensul nostru strict apocrife deoarece, deşi pretindeau a conserva mărturia vie a Duhului Sfînt, ele nu erau pseudonime; de fapt ele au dispărut (*cf.* cele adunate în R. M. Grant, *Second Century Christianity*, p. 95 şi urm.). Totuşi, scrieri din exprimările multiforme ale gnosticismului au supravieţuit în cantitate mare. Lucrări asemenea cum ar fi *Evanghelia adevărului*, o meditaţie în termeni gnostici reflectînd limbajul Scripturilor necontestate, sînt mai puţin comune decît lucrările care selectează, modifică şi interpretează acele Scripturi într-o direcţie sectantă (*cf.* cu Nag Hammadi *Evanghelia lui Toma*), cele care pretind ostentativ a conţine o doctrină secretă ce nu se găseşte în altă parte (*cf. Apocrifa lui Ioan*) şi cele care pun pur şi simplu pe seama Domnului sau a apostolilor banalităţile din învăţătura gnostică. Şi pentru toate aceste scopuri forma apocrifă a devenit convenţională.

Logica nu trebuie căutată departe. În epoca subapostolică şi după, această epocă, odatăcu imensa expansiune a bisericii, cu intensificarea pericolului persecuţiei şi proliferarea învăţăturii false, caracterul

apostolic a devenit norma credinței și a practicii: și, pe măsură ce amintirea vie a apostolilor a început să pălească, caracterul apostolic s-a concentrat tot mai mult asupra Scripturilor Noului Testament, așa cum îl cunoaștem noi, în biserică existînd o unanimitate cu privire la cea mai mare parte a acestuia. Prin urmare, dacă urma să se răspîndească o nouă formă de învățătură, ea trebuia să-și stabilească caracterul apostolic. Aceasta se făcea de obicei prin pretinderea unei tradiții secrete din partea unui apostol, sau de la Domnul printr-un apostol, fie ca un supliment la tradiția fățișă a Evangheliilor sau ca o rectificare. Apostolul favorizat variază: multe secte aveau tendințe iudaice, și Iacov cel Drept și, în mod curios, Salome sînt surse frecvente de tradiție; Toma, Filip, Bartolomeu și Matei apar de asemenea în mod constant. În *Evanghelia lui Toma*, de exemplu, Toma este cel care arată cea mai deplină înțelegere în legătură cu persoana Domnului (Matei și Petru - probabil în calitate de apostoli ce stau în spatele primelor două Evanghelii ale bisericii - apar în dezavantajul lor). Încă și mai ciudata *Pistis Sophia* preconizează un gen de congres al apostolilor și al femeilor cu Domnul, dar arată că Filip, Toma și Matei urmează să scrie misterele (*Pistis Sophia*, ch. 42, Schmidt). Factorii locali au probabil o oarecare contribuție la alegerea apostolului - toți cei numiți erau asociați cu Siria și cu Orientul, unele din cele mai fertile terenuri pentru literatura de acest tip; și speculațiile cu privire la Toma, ca frate geamăn al Domnului, exercitau o fascinație suplimentară. Procesul a determinat un accent nou asupra perioadei de după înviere, în care erau de obicei situate discursurile Domnului; ceea ce este de înțeles, deoarece în Evangheliile necontestate se relatează puține lucruri cu privire la această perioadă, și acest accent nou era o trăsătură gnostică constantă pentru a subevalua caracterul uman al Domnului întrupat. Merită să fie notat faptul că, în timp ce acele secte sincretiste care adoptaseră unele elemente creștine puteau să-și ia revelațiile de unde doreau ele, gnosticismul creștin trebuia să arate că el își derivă cunoașterea dintr-o sursă apostolică.

c. Conservarea tradiției

În mod inevitabil, în zilele de început au fost transmise generațiilor următoare cuvinte ale Domnului în afara Evangheliilor canonice. Unele din aceste cuvinte au fost probabil transformate în cursul procesului, ajungînd să fie de nerecunoscut, altele au fost denaturate în mod tendențios. Celebra prefață a lui Papias (Eusebiu, *EH* 3. 39), arătîndu-l pe acesta adunînd oracole ale Domnului pentru expunerile lui, dezvăluie cît de conștienți erau creștinii adevărați de la începutul secolului al 2-lea de acest material instabil și de problemele legate de colectarea lui. Papias, indiferent care au fost lipsurile lui, era conștiincios în examinarea minunțioasă a materialului său: cu toate acestea, rezultatele nu erau întotdeauna îmbucurătoare, și probabil nu toți contemporanii lui aveau scrupulele lui. Materialul autentic se poate așadar să fi fost uneori conservat printre gunoaie necontestate.

În mod similar, este posibil să fi dăinuit amintiri despre viața și moartea apostolilor, iar Faptele apocrife, chiar și atunci cînd sînt dubioase din punct de vedere teologic, pot să păstreze uneori tradiții autentice, sau să reflecte situații corespunzătoare.

Dorința de a transmite asemenea amintiri a jucat negreșit un rol în producerea literaturii apocrife; însă nu a putut birui tendința de a inventa, elabora, îmbunătăți sau redirecționa. Orice proces de cernere este așadar riscant; și, așa după cum erudiți asemenea lui Origen știau, a fost riscant deja în vremurile patristice. În consecință, necesitatea de a clădi corect pe ceea ce era de necontestat a fost universal recunoscută.

III. Literatura apocrifă în biserica primară

Prezența unor asemenea scrieri sub nume apostolice, cînd caracterul apostolic reprezenta norma, a impus necesitatea identiuficării scrierilor cu adevărat apostolice și primilor erudiți creștini nu le lipseau discernămîntul și pătrunderea critică (*CANONUL NOULUI TESTAMENT). Este însă izbitor cît de puțin este afectată de discuțiile cu privire la literatura apocrifă lista cărților canonice acceptată în majoritatea cazurilor. Unele biserici au acceptat cu greu unele cărți considerate acum drept canonice. Altele au dat un loc de cinste unor lucrări ca 1 *Clement* și *Păstorul* lui Hermas. Însă aproape niciodată o carte inclusă în culegeri apocrife cum ar fi, *Apocryphal New Testament* de M. R. James nu a fost, clasificată ca, „o carte exclusă din Noul Testament". Ele se situau în afara oricărei discuții. Lucrările aprținînd apostolului Petru, mai mult decît oricare altele, au ridicat nenumărate întrebări (*cf.*cu R. M. Grant și G. Quispel, *VC* 6, 1952, p.31 și urm.). Pînă la vremea lui Eusebiu discuția este încheiată, cu excepția celei asupra Epistolei 2 Petru (*EH* 3. 3), există însă dovezi pozitive că, cel puțin *Apocalipsa lui Petru* a fost pentru un timp folosită în unele zone (vezi mai jos).

În acest sens este interesantă scrisoarea lui Serapion, episcop al Antiohiei, către adunarea din Rhossus pe la 190 d.Cr. Biserica începuse să folosească Evanghelia lui Petru. În mod evident a existat o opoziție față de ea, însă Serapion, satisfăcut de stabilitatea adunării, a aprobat, după o privire superficială, citirea ei publică. Au urmat necazuri. Serapion a citit Evanghelia cu mai multă atenție și a descoperit nu numai că fusese acceptată de biserici ale căror tendințe erau suspecte, dar și că reflecta în unele puncte erezia docetică (care nega realitatea umanității lui Cristos). În final el afirmă că „o mare parte din ea reprezintă învățătura adevărată a Mîntuitorului", dar că unele lucruri (cu privire la care el a anexat o listă) au fost adăugate. El spune: „Noi îl acceptăm pe Petru și îi acceptăm pe ceilalți apostoli ca și pe Cristos, însă ca oameni cu experiență, verificăm scrierile atribuite lor în mod greșit, știind că asemenea lucruri nu ne-au fost transmise din generație în generație."

Cu alte cuvinte, lista cărților apostolice era deja tradițională. Alte cărți puteau fi citite, cu condiția de a fi conservatoare. *Evanghelia lui Petru* nu era tradițională: folosirea ei la Rhossus a fost rezultatul unei anumite dorințe, și nu a fost lipsită de opoziție. Pentru început Serapion nu a văzut nimic care să reclame o controversă prelungită: chiar dacă era contrafăcută, cel puțin era inofensivă. În momentul în care o examinare mai atentă i-a dezvăluit tendințele, întrebuințarea ei sub orice formă în biserică a fost interzisă.

Cursul evenimentelor pare să fie cel mai bine înțeles dacă, urmărind ideea din acțiunea lui Serapion, ne dăm seama de faptul că recunoașterea unei cărți ca fiind contrafăcută nu implica neapărat refuzul complet de a permite citirea ei publică, cu condiția ca acea lucrare să aibă o oarecare valoare devoțională și să nu aibă nici o tendință eretică: un gen de statut intermediar, analog celui al Apocrifelor din cel de-al

șaselea Articol anglican. Dar chiar și o carte eretică, dacă prezenta un alt interes, putea fi citită în continuare în particular și considerată ca fiind tributară. Prin aceste mijloace literatura apocrifă a ajuns să aibă un efect de durată asupra devoțiunii medievale și asupra artei și povestirii creștine.

Totuși, nu există nimic care să sugereze că faptul de a compila lucrări în numele unui apostol, un proces indicat în mod indirect în unele teorii despre paternitatea anumitor cărți din NT, ar fi fost o parte acceptată a practicii catolice din secolul întîi și al doilea (*cf* cu D. Guthrie, *ExpT* 67, 1955-6, p. 341 și urm.), și cazul autorului *Faptelor lui Pavel* este un exemplu al acțiunii drastice împotriva unei asemenea publicații.

Trecînd de la oricare dintre scrierile NT la cele mai bune dintre apocrifele NT - adevărata creație a comunității creștine primare - treci într-o lume diferită. Dacă 2 Petru - ca să luăm scrierea NT atribuită cel mai adesea secolului al 2-lea - ar fi o scriere apocrifă, ea este unică printre apocrife.

IV. Cîteva lucrări reprezentative

Se pot da cîteva lucrări reprezentative ale diferitelor forme apocrife. Ele sînt, vorbind la general, cîteva din lucrările mai vechi și mai importante. Puține din ele au un text complet; cît privește unele dintre ele, depindem de citate din scriitorii timpurii.

a. Evangheliile apocrife primare

Un număr de fragmente din Evangheliile timpurii sînt citate de scriitori din secolele al 3-lea și al 4-lea. Continuă dezbaterile pe seama naturii și a inter-relațiilor acestor Evanghelii. *Gospel according to the Hebrews* (Evanghelia după Evrei) îi era cunoscută lui Clement din Alexandria, Origen, Hegesippus, Eusebiu și lui Ieronim, care afirmă (deși nu este întotdeauna crezut) că a tradus-o în greacă și latină (*De Viris Illustribus* 2) din aramaică în caractere ebraice, și că a fost folosită de nazarineni, un grup iudeo-creștin. Majoritatea oamenilor, spune el, au crezut în mod eronat că originalul ebraic menționat de Papias a fost cel al Evangheliei lui *Matei, ceea ce amintește de faptul că Iraeneus cunoștea secte ce foloseau numai Matei (*Adv. Haer.* 1. 26. 2; 3. 11. 7.). Cîteva din extrasele pe care le avem au fără îndoială puncte de contact cu Matei; altele reapar în alte lucrări, cel mai recent în *Evanghelia lui Toma*. Există un puternic ton iudeo-creștin, și este consemnată o arătare de după înviere lui Iacov cel Drept. Eusebiu se referă la o istorisire, ce se găsește atît la Papias, cît și în Evanghelia Evreilor, istorisire despre o femeie acuzată înaintea lui Isus de multe păcate. Aceasta a fost adeseori identificată cu istorisirea despre femeia adulteră, ce se găsește în multe manuscrise ale lui Ioan 8.

Evanghelia reflectă probabil activitatea creștinilor evrei sirieni folosind tradiția după Matei (Evanghelia „locală")și o altă tradiție locală, din care o parte este fără îndoială valabilă. Nazarinenii o numeau „Evanghelia după apostoli" (Ieronim, *Contra Pelag.* 3. 2) - un titlu suspect de combativ. (Vezi V. Burch, *JTS* 21, 920, p. 310 și urm.; M. J. Lagrange, *RB* 31, 1922, p. 161 și urm., 321 și urm.; și în apărarea ei ca sursă primară, H. J. Schonfield, *According to the Hebrews*, 1937.)

Epifan, care a fost întotdeauna un scriitor confuz, menționează o versiune mutilată a lui Matei, folosită de secta iudeo-creștină pe care el o numește „ebioniți". Aceasta a fost identificată cu Evanghelia Evreilor, însă extrasele prezentate arată o concepție diferită despre naștere și botez, și lucrarea este în mod evident sectantă și tendențioasă. Se poate să fie aceeași cu (*Evanghelia celor doisprezece apostoli*) menționată de Origen (Luca Hom. 1; *cf* cu J. R. Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles*, 1900, p. 11 și urm.).

Evanghelia Egiptenilor este cunoscută mai ales prin intermediul unei serii de citate ce apar în Stromateis de Clement din Alexandria. Unii gnostici au folosit-o (Ipolit, *Philosophoumena*), și ea a apărut fără îndoială într-o sectă egipteană. Fragmentele existente se leagă de un dialog între Cristos și Salome cu privire la repudierea relațiilor sexuale. Un document cu același titlu este inclus în biblioteca Nag Hammadi, nu este însă legat de lucrarea cunoscută lui Clement. El este un tratat gnostic ezoteric.

Papirusurile au oferit un număr de fragmente din Evangheliile necanonice. Cel mai celebrat, P. Oxy. 1. 654-655, va fi considerat ulterior sub titlul *Evanghelia lui Toma*. Următorul ca interes este așa-zisa *Evanghelie Necunoscută* (P. Egerton 2) publicat de H. I. Bell și T. C. Skeat în 1935, descriind întîmplări într-o manieră sinoptică, însă cu un dialog și vocabular ioanin. Manuscrisul, datat în jurul anului 100 d.Cr., este unul din cele mai vechi manuscrise creștine grecești cunoscute. Unii au susținut că se inspiră din cea de-a patra Evanghelie și probabil și din una din evangheliile sinoptice, iar alții au afirmat că este un exemplu timpuriu de literatură populară creștină independentă de acestea (*cf.* cu Luca 1:1). (Vezi H. I. Bell și T. C. Skeat, *The New Gospel Fragments*, 1935; C. H. Dodd, *BJRL* 20, 1936, p. 56 și urm. = *New Testament Studies*, 1953, p. 12 și urm.; G. Mayeda, *Das Leben-Jesu-Fragment Egerton* 2, 1946; H. I. Bell, *HTR* 42, 1949, p. 53 și urm.)

b. Evangheliile patimilor

Cea mai importantă Evanghelie din care avem o parte substanțială este *Evanghelia lui Petru* din secolul al 2-lea (mijlocul secolului), din care există un mare fragment în limba coptă, acoperind perioada de la judecată la înviere (Fragmentul Akhmim). A fost identificat cu „memoriile lui Petru", probabil menționate de Iustin (*Trypho* 106), însă această identificare este improprie. (*Cf.* V. H. Stanton, *JTS* 2, 1900, p. 1 și urm.)

Elementul miraculos este exagerat. Paza vede trei bărbați ieșind din mormînt, doi dintre ei ajungînd cu capul pînă la cer, iar cel de-al treilea trecînd cu capul mai sus de cer. Ei sînt urmați de o cruce. O voce din cer strigă: „Le-ai predicat acel somn?" și o voce din cruce spune „Da" (*cf.* cu 1 Petru 3:19). Partea de vină a lui Pilat este redusă, iar cea a lui Irod și a evreilor este accentuată: reflectînd probabil atît o apărare formală la adresa statului, cît și o controversă cu evreii.

Judecata lui Serapion (vezi mai sus) nu a fost greșită; cea mai mare parte a lucrării este sinistră, dar nu periculoasă. Există însă expresii denunțătoare: „El a păstrat tăcerea ca unul care nu simte durerea", iar interpretarea strigătului abandonării: „Puterea Mea, Tu M-ai părăsit", urmat de pregnantul „El a fost ridicat la cer", arată că autorul nu a prețuit cum trebuie umanitatea Domnului. (Vezi L. Vaganay, *L'Evangile de Pierre*, 1930.)

Gospel of Nicodemus (Evanghelia lui Nicodim) este numele dat unei lucrări compuse, existînd în diverse

texte revizuite în greacă, latină și coptă, din care elementele principale sînt reprezentate de „Faptele lui Pilat", după cum se presupune un raport oficial asupra procesului, a răstignirii și a înmormîntării, de un rezumat al dezbaterilor și investigațiilor ulterioare ale Sinedriului, și de o relatare cum nu se poate mai colorată a „Coborîrii în iad". Există diverse anexe la diferitele versiuni; una dintre ele, o scrisoare a lui Pilat către împăratul Claudiu, se poate să dea cea mai timpurie mostră din „Faptele lui Pilat". Apologeți asemenea lui Iustin (*Apol.* 35. 48) apelează cu încredere la consemnările procesului, presupunînd că ele există. Tertullian cunoștea istorisiri din rapoartele favorabile ale lui Pilat către Tiberiu cu privire la Isus (*Apol.* 5. 21). Asemenea „consemnări" vor fi construite în timp: mai ales cînd un guvern persecutant, în jurul anului 312 d.Cr., folosea rapoarte falsificate și blasfemiatoare în legătură cu procesul, în scopuri de propagandă (Eusebiu, *EH* 9.5). Se poate ca „Faptele" noastre prezente să fie o contracarare la acestea. „Coborîrea în iad" ar putea proveni dintr-o dată mai tîrzie în același secol, însă ambele părți ale lucrării se inspiră probabil dintr-un material mai vechi. Trăsătura izbitoare este dezvinovățirea efectivă a lui Pilat, fără îndoială din motive de politică. Pe măsură ce istorisirile au trecut în legenda bizantină, Pilat a devenit un sfînt, iar martirajul lui continuă să fie sărbătorit în biserica coptă. Nu există nici un text critic corespunzător. Vezi J. Quasten, *Patrology,* 1, p. 115 și urm. în vederea versiunilor.

c. Evangheliile copilăriei

Protoevanghelia lui Iacov a avut o popularitate imensă; există multe manuscrise în diferite limbi (deși nici unul în latină) și lucrarea a influențat profund o mare parte din mariologia ulterioară. I-a fost cunoscută lui Origen, prin urmare trebuie să fie din secolul al 2-lea. Redă nașterea și prezentarea Mariei, logodna ei cu Iosif (un bărbat de vîrstă înaintată cu copii) și nașterea miraculoasă a Domnului (o moașă atestînd virginitatea *in partu*). Este evident scrisă în interesul anumitor teorii cu privire la virginitatea perpetuă. Presupusul autor este Iacov cel Drept, deși la un moment dat Iosif devine naratorul. (Vezi M. Testuz, *Papyrus Bodmer* 5, 1958; E. de Strycker, *La forme plus ancienne du Protévangile de Jacques*, 1961.)

Cealaltă Evanghelie influentă a copilăriei, din antichitate, a fost *Evanghelia lui Toma*, care povestește cîteva istorisiri mai degrabă respingătoare din anii de tăcere. Versiunea noastră pare să fi fost golită de discursurile ei gnostice. Ea este distinctă de lucrarea de la Nag Hammadi ce poartă același nume (vezi mai jos); este uneori dificil de stabilit la care lucrare se referă scriitorii patristici.

d. Evangheliile Nag Hammadi

În biblioteca Nag Hammadi există mai multe Evanghelii în coptă care nu au fost cunoscute în prealabil, cu excepția versiunilor noi ale altora (*CHENOBOSKION).

Un text începe cu „Evanghelia Adevărului este o bucurie" (primele cuvinte, nu un titlu) și continuă cu o meditație cu înflorituri și adeseori obscură asupra schemei răscumpărării. Terminologia gnostică de tipul școlii valentiniene este evidentă, însă nu sub forma dezvoltată pe care o întîlnim la Iraeneus. Face aluzie la majoritatea cărților NT într-un mod care sugerează recunoașterea autorității acestora. A fost de obicei identificată cu Evanghelia adevărului atribuită lui Valentinus de către Iraeneus, cu toate că acest lucru s-a negat. (*cf.* cu H. M. Schenke, *ThL* 83, 1958, p. 497 și urm.). Van Unnik a sugerat într-un mod atractiv că a fost scrisă înainte de ruptura lui Valentinus cu biserica romană (unde cîndva candidase la un scaun de episcop), cînd încerca să-și stabilească ortodoxia. Ar fi astfel o dovadă importantă la lista cărților cu autoritate (și în mod considerabil similară listei pe care o avem noi) din Roma în jurul anului 140 d.Cr.. (Vezi G. Quispel și W. C. van Unnik în *The Jung Codex*, ed. de F. L. Cross, 1955; text de M. Malinine ș. a., *Evangelium Veritatis*, 1956 și 1961; comentariu de K. Grobel, *The Gospel of Truth*, 1960.) Cea mai recentă traducere în limba engleză este de G. W. MacRae în *The Nag Hammadi Library*, 1977.

Evanghelia lui Toma, faimoasă în prezent, este o colecție de ziceri ale lui Isus, numărînd la aproximativ 114, cu un aranjament puțin evident. O mare parte din ele aduce cu zicerile din Evangheliile sinoptice (cu o predilecție spre Luca) însă aproape întotdeauna cu diferențe semnificative. Acestea iau adeseori o direcție gnostică, și printre alte teme gnostice este minimalizat VT și se accentuează necesitatea de a șterge orice urmă de conștiență a sexului. Lucrarea a fost identificată cu Evanghelia folosită de gnosticii naasseni (*cf.* cu R. M. Grant cu D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*, 1959; W. R. Schoedel, *VC* 14, 1960, p. 225 și urm.), însă caracterul ei gnostic la origine a fost pus la îndoială (R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, 1961) și unii sînt gata să vadă în ea tradiții independente, de o oarecare valoare. G. Quispel a găsit variantele similare ca tip celor din *Textul Bezan* („occidental") (*VC* 14, 1960, p. 204 și urm.) precum și din Diatessaron a lui Tatian și din pseudo-Clementine (vezi mai jos). Într-un articol mai recent Quispel leagă *Evanghelia lui Toma* mai degrabă de encratiți decît de gnostici (VC 28, 1974, pag. 29 și urm.). *Oxyrhynchus Logia* P. Oxy. 1. 654-655, cuprinzînd celebrul „Raise the stone and thou shalt find me" (Ridicați piatra și mă veți găsi), se repetă sub o formă ce sugerează că ele au făcut parte dintr-o versiune grecească mai timpurie a cărții. Toma (imaginat probabil drept fratele geamăn al lui Isus) joacă rolul principal în tradiție (vezi mai sus), însă despre Iacov cel Drept se spune că devine conducătorul ucenicilor - una dintre mai multele indicații că o sursă iudeo-creștină este demnă de luat în considerare.

Multe probleme copleșesc această carte stranie și neconsecventă însă, deocamdată, se pare că originea ei poate fi plasată cu siguranță în Siria (ceea ce ar putea explica semitismele din limbă), unde a existat întotdeauna o atitudine mai liberă față de textul Evangheliei și o mai mare contaminare decît oriunde altundeva. (Vezi textul și traducerea de A. Guillaumont ș. a., 1959; H. Koester și T. O. Lambdin în *The Nag Hammadi Library in English*, p. 117-130; B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, 1961; bibliografie la 1960 în J. Leipoldt și H. M. Schenke, *Koptisch-Gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi*, 1960, p. 79 și urm.)

Principalul aspect de interes din *Evanghelia lui Filip* (gnostică, deși secta este greu de identificat) constă în doctrina ei sacramentală dezvoltată într-un mod neobișnuit, în care există taine mai mari în mir și în „camera mirelui" decît în botez (vezi E. Segelberg,

Numen 7, 1960, p. 189 şi urm.; R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip*, 1962, asigură o traducere şi comentariul. Compară de asemenea cu *The Nag Hammadi Library in English*, p. 131-151 (trad. de W. W. Isenberg). Limbajul este respingător: interesul faţă de repudierea sexuală ajunge la obsesie.

e. Faptele „leuciene"

Cele cinci Fapte apocrife majore trebuie să servească drept scrieri reprezentative dintr-un număr mare de lucrări. Ele au fost adunate într-o culegere de Manicheeni, care le-ar fi moştenit de la surse gnostice. Bibliofilul Photius din secolul al 9-lea a găsit întreaga culegere atribuită unui oarecare „Leucius Charinus" (*Bibliotheca*, 114), este însă posibil ca Leucius să fi fost numai numele fictiv al autorului lucrării *Faptele lui Ioan*, cea mai timpurie (şi cea mai liberală) din culegere.

Ea aparţine perioadei din jurul anilor 150-160 d.Cr. şi descrie minuni şi predici (în mod hotărît gnostice) ale lui Ioan în Asia Mică. Lucrarea reflectă idealuri ascetice, are însă cîteva anecdote plăcute în mijlocul unui material de o reputaţie mai proastă. Ea lasăde asemenea impresia că relatează propriile istorisiri ale lui Ioan despre unele evenimente avute cu Domnul, cuvîntarea lui de rămas bun şi moartea lui. Din punct de vedere liturgic ea prezintă un oarecare interes şi cuprinde prima împărtăşanie cunoscută pentru cei morţi.

Faptele lui Pavel este tot o lucrare timpurie, deoarece Tertullian cunoştea oameni care pornind de la această lucrare aujustificat predicarea şi botezarea de către femei (*De Baptismos* 17). El spune că a fost scrisă aparent „din dragoste faţă de Pavel" de un prezbiter asiatic, care a fost dat afară din slujbă pentru această acţiune. Aceasta trebuie să se fi întîmplat înainte de anul 190 d.Cr., probabil mai aproape de anul 160 d.Cr. Faptele reflectă o vreme a persecuţiilor. Există trei secţiuni principale:

(i) Faptele lui Pavel şi ale Theclei, o tînără din Iconia care rupe logodna la predica lui Pavel, este miraculos protejată de la martiraj (cîştigînd interesul „reginei Tryphaena" - *TRYPHAENA ŞI TRYPHOSA), şi îl asistă pe Pavel în călătoriile lui misionare. Se poate să fi existat vreun sîmbure de adevăr istoric, chiar dacă nu o sursă scrisă cu privire la Thecla (după Ramsay, *CRE*, p. 375 şi urm.).

(ii) O corespondenţă suplimentară cu biserica din Corint.

(iii) Martirajul lui Pavel (legendar).

Tonul este intens ascetic (cf. cu Beatitudes for the celibate ale lui Pavel, ch. 5), însă altminteri conservator. Există multe manuscrise incomplete, cuprinzînd o secţiune voluminoasă a originalului în limba greacă. Vezi L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, 1913; E. Peterson, VC 3, 1949, p. 142 şi urm.

Faptele lui Petru este de o dată ceva mai tîrzie, dar tot din secolul al 2-lea. Manuscrisul principal, în latină (adeseori numit Vercelli Acts), începe cu discursul de rămas bun al lui Pavel ţinut în faţa creştinilor din Roma (probabil dintr-o altă sursă). Prin maşinaţiile lui *Simon Magul biserica din Roma a căzut în erezie, dar, ca răspuns la rugăciuni, soseşte Petru şi îl biruieşte pe Simon într-o serie de întîlniri publice. Urmează un complot împotriva lui Petru, iniţiat de păgînii părăsiţi de soţiile lor ca urmare a predicării lui, fuga lui Petru cuprinzînd istorisirea *Quo Vadis?*, şi reîntoarcerea lui la răstignire, care are loc cu capul în jos. Un fragment în limba coptă şi aluziile referitoare la o porţiune pierdută sugerează faptul că alte istorisiri tratau despre întrebările apărute în comunitate cu privire la suferinţă şi moarte. Asemenea altor Fapte, Faptele lui Petru consideră că lucrarea lui Petru şi a lui Pavel se suplimentează reciproc; iar biserica din Roma ca fiind întemeiată de Pavel. Tonul ascetic este la fel de intens ca întotdeauna, dar altminteri elementul gnostic nu este prea des impus; se poate însă ca noi să avem ediţii epurate. Locul de origine este contestat, dar el a fost aproape cu siguranţă oriental. Vezi L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, 1922. Merită notat faptul că în biblioteca Nag Hammadi singurele două documente descrise drept Fapte sînt legate de Petru. *Faptele lui Petru* din limba coptă are o oarecare afinitate cu *Faptele lui Petru* din limba latină, acestea din urmă însă au un accent ascetic mai pregnant, ajungînd pînă la extrem.

Faptele lui (Iuda) Toma se detaşează de celelalte Fapte. Ele sînt un produs al creştinătăţii siriace şi au fost scrise aproape cu certitudine în siriacă în Edessa la începutul secolului al 3-lea. Ele descriu cum au împărţit apostolii lumea prin tragere la sorţi, iar Iuda Toma Geamănul a fost numit pentru India. El a mers ca sclav, a fost însă mijlocul convertirii regelui „Gundaphar" şi a multor alţi indieni de seamă. Pretutindeni el predică virginitatea şi este frecvent închis ca urmare a succesului lui. În cele din urmă este martirizat.

Faptele au anumite trăsături gnostice: faimosul Imn al sufletului, ce apare în ele, include familiara temă gnostică despre răscumpărarea sufletului de stricăciunea materiei - fiul regelui este trimis să ucidă balaurul şi să aducă înapoi perla din ţinutul îndepărtat. Există în mod evident o oarecare legătură, deocamdată neverificată, cu *Evanghelia lui Toma;* şi titlul lui Toma, de „frate geamăn al lui Mesia", este elocvent. Chemarea la virginitate este mai puternică, mai insistentă decît în oricare din celelalte Fapte, însă aceasta a fost o caracteristică a creştinătăţii siriace. Există puţine urme ale gnosticismului în sensul posedării unor mistere ascunse: autorul este prea serios în predicarea şi recomandarea Evangheliei lui.

Există versiuni complete în siriacă şi în greacă. Faptele par să dovedească o oarecare cunoaştere reală a istoriei şi topografiei *Indiei. (Vezi A. A. Bevan, *The Hymn of the Soul*, 1897; F. C. Burkitt, *Early Christianity outside the Roman Empire*, 1899; A. F. J. Klijn, VC 14, 1960, p. 154 şi urm.; idem, *The Acts of Thomas*, 1962).

Acts of Andrew (Faptele lui Andrei) sînt cele mai tîrzii (în jurul anului 260? d.Cr.) şi, în manuscrisele noastre, cele mai fragmentare dintre Faptele „leuciene". Lucrarea este strîns legată de *Acts of John*, şi caracterul ei gnostic este menţionat de Eusebiu (EH 3. 25). Ea descrie predicări printre canibali, minuni, îndemnuri la virginitate şi, probabil adăugat dintr-o altă sursă, martirajul în Grecia. Gregory of Tours dă un rezumat. (Vezi P. M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter*, 1958; F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, 1958, p. 181 şi urm.; G. Quispel, *VC* 10, 1956, p. 129 şi urm.; compară cu D. Guthrie, „Acts and Epistles in Apocryphal Writings", în W. W. Gasque şi R. P. Martin (editori), *Apostolic History and the Gospel*, 1970.)

f. Epistolele apocrife

Cele mai importante sînt *A treia epistolă către Corinteni* (vezi Faptele lui Pavel, mai sus); *Epistola apostolilor*, de fapt o serie de viziuni apocaliptice de la

începutul secolului al 2-lea turnate în forma unei adrese în numele tuturor apostolilor, pentru a exprima o învățătură de după înviere a lui Cristos (importantă ca unul dintre cele mai timpurii exemple ale acestei forme); *Corespondența lui Cristos și a lui Abgar*, în care împăratul din Edessa Îl invită pe Domnul în statul lui, Eusebiu își permite o traducere timpurie din siriacă (EH 1. 13); *Corespondența lui Pavel și Seneca* (în latină) (vezi Ieronim, *De Viris Illustribus* 12), o justificare din secolul al 3-lea pentru dicția lui Pavel, în mod evident intenționată pentru a cîștiga o citire a Epistolelor autentice în cercurile distinse; și *Epistola către Laodiceni*, în latină, o compilație în limbaj paulin evocată de Col. 4:16. Fragmentul Muratorian menționează Epistola către Laodiceni, și pe cea către Alexandrinieni, de origine marcionită - nu există însă nici o urmă a acestora. *Scrisoarea lui Lentulus* citată în mod obișnuit, care Îl descrie pe Isus fiind, după cum se pretinde, adresată senatului, este medievală. (Vezi H. Duensing, *Epistula Apostolorum*, 1925; J. de Zwaan în Amicitiae Corolla editată de H. G. Wood, 1933, p. 344 și urm.; pentru toate scrisorile pseudo-pauline, L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, 1913, pag. 315 și urm.)

g. Apocalipsele

Apocalipsa lui Petru este singura lucrare strict apocrifă despre care există dovezi pozitive că a avut un statut cvasi-canonic pentru o perioadă de timp. Ea apare în Fragmentul Muratorian, fiind însă însoțită de observația că unii nu vor ca ea să fie citită în biserică. Clement din Alexandria pare să fi comentat că ar fi fost canonică într-o lucrare pierdută (Eusebiu, EH 6. 14), și în secolulal al 5-lea ea era citită în Vinerea Mare în unele biserici palestiniene (Sozomen, *Eccles. Hist.* 7. 19). Dar ea nu s-au bucurat niciodată de o acceptare generală iar canonicitatea ei nu a constituit o problemă reală în zilele lui Eusebiu (*EH* 3. 3). Conservatorismulei substanțial pare cert. O veche stihometrie îi dă 300 de rînduri: în jur de jumătate din acestea apar în copia principală a *Evangheliei lui Petru* (vezi mai sus). Conține viziuni în legătură cu Domnul transfigurat, și relatări lugubre despre chinurile celor blestemați - poate cu o referință confuză la o perioadă de încercare viitoare. (Vezi M. R. James, *JTS* 12, 1911, p. 36 și urm., 362 și urm., 573 și urm., 32, 1931, p. 270 și urm.)

Au existat mai multe *Apocalipse* gnostice *ale lui Pavel*, una dintre ele cunoscută lui Origen, inspirată de 2 Cor. 12:2 și urm. O versiune a uneia (care l-a influențat pe Dante) a supraviețuit (vezi R. P. Casey, *JTS* 24, 1933, p. 1 și urm.).

În biblioteca Nag Hammadi Cartea V constă din patru apocalipse, una a lui *Pavel*, două ale lui *Iacov* și una a lui *Adam*. *Apocalipsa lui Pavel* din această colecție este distinctă de cele cunoscute în prealabil. Toate aceste lucrări sînt gnostice în învățătura lor. *Cf.* A. Böhlig și P. Labib, *Koptisch-gnostische Apocalypsen aus Codex V von Nag Hammadi*, 1963.

h. Alte lucrări apocrife

Kerygmata Petrou, sau *Predicile lui Petru*, ne este cunoscută doar în fragmente, cele mai multe păstrate de Clement din Alexandria. Origen a avut legături cu erudiți gnostici care foloseau această lucrare și i-a provocat să dovedească autenticitatea ei (în Ioan 13: 17, *De Principiis Pref.* 8). Lucrarea a fost postulată ca o sursă a romanțului clementin original (vezi mai jos). Fragmentele pe care le avem pretind că păstrează cuvinte ale Domnului și ale lui Petru și, cel puțin unul dintre fragmente concordă cu *Evanghelia Evreilor*.

Omiliile lui Clement și *Recunoașterile lui Clement* sînt cele două forme principale ale unui romanț în care Clement din Roma, căutînd adevărul absolut, călătorește pe urmele apostolului Petru și, în cele din urmă, se convertește. Este posibil ca amîndouă să derive dintr-un roman creștin din secolul al 2-lea, de o imensă popularitate, care a folosit probabil *Predicile lui Petru*. Problemele literare și teologice implicate sînt foarte complexe. Predicile (Omiliile) mai ales impun o formă sectară iudaizată a creștinismului. (Vezi O. Cullmann, *Le Problème Littéraire et Historique du Roman Pseudo-Clémentin*, 1930; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949; E.T. of Homilies and Recognitions in Ante-Nicene Christian Library.)

Apocrifa lui Ioan a fost populară în cercurile gnostice și a reapărut la Nag Hammadi. Mîntuitorul i se arată lui Ioan pe Muntele Măslinilor, îi poruncește să scrie o doctrină secretă, să o depoziteze cu grijă și să o comunice doar celor al căror spirit o poate înțelege și al căror mod de viață este demn. Există un blestem asupra oricui împarte doctrina unei persoane nevrednice în schimbul unei recompense. Ea trebuie datată înainte de anul 180 d.Cr., probabil în Egipt. (Vezi W. C. Till, *Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berol.* 8502, 1955; *cf.*cu *JEH* 3, 1952, pag 14 și urm.) În documentele Nag Hammadi este dată o prezentare a creării, a căderii și a răscumpărării umanității.

Apocrifa lui Iacov a fost și ea descoperită la Nag Hammadi. Ea este un îndemn la căutarea împărăției, conceput în forma unui discurs de după înviere adresat lui Petru și lui Iacov, care se înalță cu Domnul, dar nu sînt în stare să pătrundă în al treilea cer. Valoarea ei constă în data timpurie (125-150? d.Cr.), în proeminența lui Iacov (cel Drept?) care, după înălțare, îi trimite pe apostoli la treburile lor și, după părerea lui van Unnik, în faptul că ea este liberă de influența gnostică. (Vezi W. C. van Unnik, *VC* 10, 1956, p. 149 și urm.) F. E. Williams, în observațiile introductive la traducerea lui din engleză textului *Nag Hammadi*, din biblioteca *Nag Hammadi Library*, p. 29, găsește unele dovezi ale temelor gnostice și sugerează ca sursă a *Apocrifei lui Iacov* gnosticismul creștin.

Pistis Sophia și *Cărțile lui Jeû* sînt lucrări gnostice obscure și bizare din secolul al 2-lea și al 3-lea. (Vezi C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften* (3), editat de W. Till, 1959; G. R. S. Mead, *Pistis Sophia* (3), 1947, *E.T.* - *cf.* cu F. C. Burkitt, *JTS* 23, 1922, p. 271 și urm.; C. A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise*, 1933.)

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ. Este încă nevoie de ediții critice ale multora din aceste lucrări. Texte în limba greacă și latină ale descoperirilor mai timpurii cu privire la Evanghelii sînt asigurate de C. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 1886, și au fost suplimentate de A. de Santos, *Los Evangelios Apocrifos*, 1956 (cu traduceri spaniole). Cea mai bună colecție a Faptelor este R. A. Lipsius și M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 1891-1903. Cîteva texte și studii mai noi sînt furnizate în M. R. James, *ANT* (o colecție superbă de traduceri în limba engleză pînă în 1924); E. Hennecke - W. Schneemelcher (E.T. de R. M. Wilson), *New Testament Apocrypha*, 1, 1963; 2, 1965 (lucrare indispensabilă pentru un studiu serios). Ziceri ne-ca-

nonice: A. Resch, Agrapha (2), 1906; B. Pick, *Paralipomena*, 1908; J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus*, 1957; J. Finegan, *Hidden Records of the Life of Jesus*, 1969; F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*, 1974. Ordine bisericeşti: J. Cooper şi A. J. Maclean, *The Testament of our Lord*, 1902; R. H. Connolly, *The So-Called Egyptian Church Order and its Derivatives*, 1917. A.F.W.

NUIA. Cuvîntul poate fi folosit cu mai multe înţelesuri: 1. Se poate referi la ramuri subţiri (Gen. 30: 37). 2. Uneori poate fi folosit cu sensul de instrument de pedeapsă (Pr. *passim* - 1 Cor. 4:21). 3. În Ps. 23:4 cuvîntul este folosit ca simbol al protecţiei şi al călăuzirii divine. 4. În Isaia 28:27, nuiaua este un băţ cu care se bate chimenul pentru a obţine în felul acesta seminţele lui.

BIBLIOGRAFIE. BDB; Arndt, s.v.; L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1953, 1953.

L.C.A.

NUMĂR

I. Folosirea lui în general

Ca şi majoritatea vecinilor lui de la Mediterană şi din Orientul Apropiat, de ex. Asiria, Egiptul, Grecia, Roma şi Fenicia, Israelul a avut sistemul decimal de numărat. Numerele pe care le găsim în textul ebraic al VT sînt scrise în cuvinte, aşa cum găsim de altfel şi cifrele în greaca NT. Numeralele mai sînt scrise sub formă de cuvinte şi pe Piatra moabită cît şi pe Inscripţia de la Siloam.

În ebr., numărul unu este un adjectiv. O serie de substantive sînt simbolul numerelor de la 2 la 10. Combinaţia acestor numere cu 10 ne dau numeralele de la 11 la 19. După 20, zecile se formează după un model similar cu cele din l. română, adică 3, 30. Există un cuvînt separat pentru *100*; *200* este forma dublă a acestui cuvînt, iar de la 300 la 900, există din nou un model similar cu cel existent în l. română. Cel mai mare număr exprimat printr-un singur cuvînt este 20.000, forma dublă a lui 10.000.

Papirusurile în aramaică ce s-au găsit în Egipt şi care aparţin perioadei dintre sec. al 6-lea şi sec. al 4-lea î.d.Cr., confirmarea în aramaică a tabletelor cu scriere cuneiformă din Mesopotamia cît şi greutăţile evreieşti sînt dovezi ale existenţei unui sistem timpuriu de notaţii numerice din perioada VT. Liniile verticale erau folosite pentru unităţi, iar cele orizontale pentru zeci, scrise unele peste altele pentru multipli lui 10, deseori cu o liniuţă în jos în partea dreaptă. Un *mem* stilizat a simbolizat cifra 100, cu liniuţe verticale pentru alte sute. Pentru a indica cifra 1000, s-a folosit o prescurtare a cuvîntului „o mie". Se consideră că materialul existent în ebr. ne arată că un semn asemănător cu *lambda* grecesc a fost simbolul folosit pentru cifra 5 şi un semn similar cu un *gimel* din scrierea timpurie era simbolul cifrei 4. Vezi Y. Yadin, *Scripta Hierosolymitana*, 8, 1961, p. 9-25. (*GREUTĂŢI ŞI MĂSURĂTORI).

H.L. Allrick (*BASOR* 136, 1954, p. 21-27) propune că iniţial listele din Neemia 7 şi Ezra 2 au fost scrise în sistemul primitiv de notare a numeralelor în ebr.; aram. şi sugerează că acest lucru poate explica anumite diferenţe care apar între liste. Vezi A.R. Millard, *TynB* 11, 1962, p. 6-7, pentru date cu privire la simbolurile numeralului în ebraică.

Ideea folosirii literelor alfabetului pentru numerale aparţine grecilor sau cel puţin a originat în perioada influenţei greceşti şi, după toate datele care ne sînt cunoscute, această scriere a numeralelor a apărut pentru prima dată pe monezile din perioada Macabeilor. Totuşi, pentru sugestii privitoare la o origine şi mai timpurie, vezi G.R. Driver, *Textus* 1, 1960, p. 126; 4, 1964, p. 83. Primele 9 litere au fost folosite pentru cifrele de la 1 la 9, multipli lui 10 - de la 10 la 90 - au fost simbolizaţi prin următoarele nouă litere, iar sutele, de la 100 la 400 au fost simbolizate prin cele patru litere care au mai rămas. Cifra 15, însă, a fost simbolizată printr-o combinaţie a lui teth (9) şi a lui waw (6), întrucît cele două litere yod (10) şi he (5) sînt consoane ale lui Yah, o formă sacră a numelui Iahve. Celelalte numere au fost formate prin combinaţii de litere. În ebraica biblică mai există şi numerale *ordinale de la 1 la 10, după care sînt folosite* numeralele cardinale. Mai există şi cuvinte pentru fracţii de la o jumătate la o cincime. Numerele din ebr. biblică urmează şablonul folosit în greaca elenistă.

Un indiciu cu privire la conceptul matematic de infinit poate fi găsit în afirmaţia care se găseşte în Apocalipsa 7:9, unde cei răscumpăraţi sînt „o gloată pe care nu putea s-o numere nimeni". Acest concept este exprimat în VT, printr-un tablou concret ca, de ex., în Genesa 13:16. De asemenea, în Gen. 15:5.

Operaţiile aritmetice elementare sînt menţionate în VT, de ex., adunarea în Numeri 1:17 ş.urm. şi în 1:45; scăderea în Lev. 27:18; înmulţirea în Lev. 25:8.

În anumite pasaje este evident că numerele sînt folosite cu un sens aproximativ. Cifrele 2, „2 sau 3", „3 sau 4", „4 sau 5" sînt folosite uneori cu sensul de „cîţiva, cîteva" - *de ex.*, în 1 Împ. 17:12, unde văduva din Sarepta spune: „Strîng două bucăţi de lemne", şi la fel în Lev. 26:8 - „Cinci din voi vor urmări o sută". Utilizări similare mai pot fi găsite în 2 Împ. 6:10; Isa. 17:6; pentru expresia „trei sau patru", vezi Amos 1:3 ş.urm. şi Prov. 30:15 ş.urm. În NT, putem cita folosirea numerelor rotunde de către Pavel în 1 Cor. 14:19. „Dar în biserică, voiesc mai bine să spun cinci cuvinte înţelese, ca să învăţ şi pe alţii, decît să spun zece mii de cuvinte în altă limbă". *Cf.* de asemenea, Matei 18:22.

Se pare că cifra „10" a fost folosită ca un echivalent al expresiei „de mai multe ori" şi putem cita cuvintele lui Iacov din Gen. 31:7, unde scrie că Laban i-a schimbat simbria „de zece ori"; vezi, de asemenea, Num. 14:22. Faptul că despre Saul, David şi Solomon ni se spune că au domnit fiecare 40 de ani şi afirmaţia care apare repetat în cartea Judecătorilor că ţara a avut linişte 40 de ani (Jud. 3:11; 5:31; 8:28) par să indice *că numărul 40 a fost folosit în sensul unei generaţii*, sau al unei perioade lungi de timp. 100, de ex., Ecl. 6:3, este echivalentul unui număr mare, iar alte cifre cum ar fi 1.000 sau 10.000 (Deut. 32:30; Lev. 26:8), şi 40.000 (Jud. 5:8) sînt numere rotunde care reprezintă un număr foarte mare, nedefinit. În cazul cifrelor mari care au fost folosite pentru a exprima tăria unei oştiri, de ex. 2 Cron. 14:9, acestea sînt după toate probabilităţile nişte cifre aproximative, aşa cum se pare că stau lucrurile şi cu numărătoarea poporului făcută de David (2 Sam. 24:9; cf. 1 Cron. 21:5), şi poate cu cele 7.000 de oi sacrificate în Ierusalim (2 Cron. 15:11).

II. Numere mari în Vechiul Testament

Numerele mari care apar în anumite părți ale VT au dat naștere la dificultăți considerabile. Acestea au de a face în special cu cronologia perioadelor primare din istoria VT, unde problema este complicată și mai mult de prezența unor cifre diferite care apar în diferite texte și versiuni, cu numărul israeliților în perioada exodului și cu numărul războinicilor din diferite armate, în special cu numărul celor omorîți din oștirile dușmane. Cu privire la prima problemă, textul ebr. ne dă 1.656 de ani între creație și potop, LXX 2.262 de ani, iar textul Samaritean 1307 ani. Sau, în ce privește vîrsta lui Metusala, textul ebr. ne dă 969 de ani, iar cel Samaritean 720 de ani (*GENEALOGIE; *CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT.) O problemă similară există în NT privitor la numărul de persoane care erau la bordul corăbiei cu care Pavel a călătorit spre Roma. Unele manuscrise ne dau 276, iar altele 76 (Faptele 27:37). La fel, numărul fiarei (Apoc. 13:18) apare diferit ca 666 sau 616.

Un indiciu că numerele pot fi denaturate în procesul de transmitere al unui text ne este pus la îndemînă de numerele care în anumite texte paralele sînt diferite; *de ex.*, vîrsta pe care a avut-o Ioiachin la începutul domniei este de 18 ani în 2 Împ. 24:8 și 8 în 2 Cron. 36:9.

Descoperirile arheologice ne-au furnizat informații prețioase cu privire la perioada exodului și a cuceririi Palestinei, cît și cu privire la populația de atunci. Dat fiind faptul că israeliții au fost mai puțini la număr decît canaaniții, așa cum se poate deduce din Exod. 23:29 și Deut. 7:7, 17, 22, numărătoarea poporului din Num. 1 și 26 care se referă la o populație de 2-3 milioane, necesită investigație.

Au fost propuse diferite interpretări ale cifrelor, de la acceptarea valorii nominale, *de ex. NBC*, 1953, p. 165, și lucrarea lui J. Bright, *A History of Israel*², 1972, p. 130: „Aceste liste... reprezintă o perioadă de mai tîrziu a istoriei lui Israel". S-au făcut încercări de a retraduce cifrele și astfel, de a le micșora. Cuvîntul ebr. *'elep̄*, „o mie", poate fi tradus cu „familie", „grupul dintr-un cort" sau „clan": de ex., Jud. 6:15, „clanul meu" *('alpî)* este cel mai slab din Manase". Pot fi consultate următoarele lucrări: F. Petrie, *Egipt and Israel*, 1911, p. 42 ș.urm.; G.E. Mendenhall, „The Census Lists of Numbers 1 and 26", *JBL* 77, 1958, p. 52 ș.urm.; C.S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1936; R.E.D. Clark, „The Large Numbers of the OT", *JTVI* 87, 1955, p. 82 ș.urm.

J.W. Wenham (*TynB* 18, 1967, p. 19-53), urmîndul pe R.E.D. Clark care retraduce *'elep̄*, „o mie" cu *'allup*, „ofițer" sau „războinic instruit" și care interpretează *mē'ôt*, „sute", cu „contigente", numerele mari constau dintr-o contopire a acestor doi termeni într-un raport specific. Numărul luptătorilor s-ar reduce la 18.000 și, luîndu-i în considerare pe leviți și pe cei care erau prea bătrîni ca să lupte, numărul bărbaților din popor ar fi urcat la 36.000, compatibil cu cifra noilor născuți de parte bărbătească (22.273) pe care o găsim în Num. 3:43. Această cifră, dublată ca să includă și femeile, ne dă o populație a Israelului de 72.000 de persoane.

Revocalizarea lui *'elep̄* în *'allup̄*, „ofițer", „căpitan", ne dă o soluție posibilă la numărul enorm al celor căzuți în bătălie, arătat în mii, și se potrivește practicii din timpul bătăliilor din antichitate, cînd vitejii au repurtat cea mai mare parte a bătăliei, *de ex.* David și Goliat.

III. Numere semnificative

Numere sînt folosite de asemenea cu semnificație simbolică sau teologică.

Cifra *unu* este folosită să redea conceptul de unitate și unicitate a lui Dumnezeu, de ex. Deut. 6:4, „Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn". Rasa umană a ieșit dintr-un singur om (Faptele 17:26). Păcatul a intrat în lume printr-un singur om (Rom. 5:12). Darul harului ne-a fost dat print-un singur om, Isus Cristos (Rom. 5:15). Jertfa pe care a depus-o prin moartea Sa este o jertfă depusă o dată pentru totdeauna (Evrei 7:27), iar El este cel întîi născut dintre cei morți (Col. 1:18), pîrga celor adormiți (1 Cor. 15:20). Cifra „unu" mai simbolizează unitatea dintre Cristos și Tatăl (Ioan 10:30), unitatea dintre credincioși și Dumnezeire, și unitatea care există între credincioși (Ioan 17:21; Gal. 3:28). Mai departe, „unu" exprimă singuralitatea unui scop (Luca 10:42). Conceptul de unitate se găsește de asemenea și în cuvintele pe care le are Isus de spus cu privire la căsătorie, „cei doi vor fi un singur trup" (Matei 19:5).

Doi este o cifră care poate simboliza atît unitate cît și diviziune. Bărbatul și femeia formează celula de bază a familiei (Gen. 1:27; 2:20, 24). Animalele se asociază în perechi și intră în corabie două cîte două (Gen. 7:9). Deseori doi oameni muncesc împreună, de ex. iscoadele lui Iosua (Ios. 2:1), iar Cei doisprezece cît și Cei șaptezeci sînt trimiși doi cîte doi (Marcu 6:7; Luca 10:1). În plus, la Sinai au fost două table de piatră, și de multe ori animalele au fost aduse ca jertfă în perechi. Prin contrast, cifra „doi" este folosită cu o conotație de divizare în 1 Împ. 18:21, sens pe care implicit îl găsim și în cele două căi din Matei 7:13-14.

Trei. Este normal să asociem cifra trei cu Trinitatea Persoanelor din Dumnezeire, și următoarele sînt cîteva trimiteri biblice unde această învățătură este subînțeleasă: Mat. 28:19; Ioan 14:26; 15:26; 2 Cor. 13:14; 1 Petru 1:2. Cifra 3 este de asemenea asociată cu cîteva dintre faptele mărețe ale lui Dumnezeu. La Muntele Sinai, Domnul a coborît „a treia zi" să dea poporului Legea (Exod. 19:11). În prorocia lui Osea, Domnul va ridica pe poporul Său „a treia zi", însemnînd probabil „pentru o perioadă scurtă" (Osea 6:2). Există un mod similar de utilizare a cifrei 3 în Luca 13:32, unde expresia „a treia zi" este o formă „poetică pentru momentul cînd ceva este terminat, completat, și perfectat" (N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, p. 384, n. 4). Iona a fost aruncat afară (Iona 1:17; Mat. 12:40) a treia zi, iar Dumnezeu L-a înviat pe Cristos din morți tot a treia zi (1 Cor. 15:4). Numărul ucenicilor care au avut acces la o părtășie mai intimă cu Cristos a fost de trei (Marcu 9:2; Matei 26:37), iar la Calvar au fost trei cruci. Pavel a subliniat trei virtuți creștine (1 Cor. 13:13). Un alt caz cînd cifra trei este folosită privitor la perioade de timp este atunci cînd lui David i se pun în față trei alternative din care să aleagă: trei zile de ciumă, trei luni de înfrîngere sau trei ani de foamete (1 Cron. 21:12). Desfășurarea oastei lui Ghedeon ne dă un alt exemplu de împărțire în trei (Jud. 7:16), iar fracția „a treia parte" este folosită în Apoc. 8:7-12.

Patru, numărul laturilor unui pătrat, este în Biblie un simbol al întregului. În ebr., numele divin Iehova are patru litere *(YHWH)*. Au existat patru rîuri care

	ACADIANĂ	EGIPTEANĂ Hieroglifică	EGIPTEANĂ Hieratică	EBRAICA VECHE	FENICIANĂ	EBRAICA POST-EXILICĂ	GREACĂ Înainte de 200 î.d.Cr.	GREACĂ După 200 î.d.Cr.
1	𒁹	𓏺	I	I	I	𐤀 א	I	A
2	𒈫	𓏻	II	II	II	𐤁 ב	II	B
3	𒐈	𓏼	III	III	III	𐤂 ג	III	Γ
4	𒐉	𓏽	IIII	IIII	I III	𐤃 ד	IIII	Δ
5	𒐊	𓏾	˥	˥	II III	𐤄 ה	Γ	E
6	𒐋	𓏿	[illegible]		III III	ו	ΓI	F
7	𒐌	𓐀	[illegible]		I III III	ז	ΓII	Z
8	𒐍	𓐁	=		II III III	ח	ΓIII	H
9	𒐎, [illegible]	𓐂	[illegible]		III III III	ט	ΓIIII	Θ
10	𒌋	𓎆	ʌ	Λ	¬	י	Δ	I
20	𒎙	𓎇	ʌ̂	χ	N, ∃	כ	ΔΔ	K
30	𒌍			┼	–N, –=	ל	ΔΔΔ	Λ
40	𒐏					מ	ΔΔΔΔ	M
50	𒐐			?		נ	𐅄	N
60	𒁹					ס	𐅄Δ	Ξ
70	𒁹𒌋					ע		O
80						פ		Π
90						צ		Ϙ
100	𒁹𒈠	𓍢	[illegible]		ע.א	ק	H	P
200			[illegible]			ר	HH	Σ
300						ש		T
400						ת		Y
500						תק	𐅅	Φ
600	𒁹𒌋							X
700								Ψ
800								Ω
900								ϡ
1,000	𒌋𒈠	𓆼	[illegible]		ϸ	תתר	X	/A
2,000			[illegible]					
3,600	𒊹							
10,000		𓂭	[illegible]				M	
20,000			[illegible]					
100,000		𓆐	[illegible]					
200,000			[illegible]					
1,000,000			[illegible]					
2,000,000			[illegible]					
5,000,000		𓁨						

ieșeau din grădina Edenului (Gen. 2:10) și există patru colțuri ale pămîntului (Apoc. 7:1; 20:8), de unde bat cele patru vînturi (Ier. 49:36; Ezec. 37:9; Dan. 7:2). În vedenia pe care a avut-o atunci cînd a văzut slava Domnului, Ezechiel a văzut 4 făpturi vii (cap. 1) și cu acestea putem compara cele 4 creaturi din Apoc. 4:6.

Istoria lumii începînd cu perioada Imperiului babilonian este împărțită în patru perioade în care au dominat patru împărății (Dan. 2:7). Patru este un număr de bază în simbolismul profetic și în literatura apocaliptică, așa cum arată și următoarele trimiteri: 4 fierari și patru coarne (Zah. 1:18-21), 4 cară (Zah. 6:1-8), 4 coarne ale altarului (Apoc. 9:13), 4 îngeri nimicitori (Apoc. 9:14). În plus, avem patru evanghelii, iar la vremea cînd Evanghelia a fost dată Neamurilor, Petru a văzut într-o vedenie coborîndu-se o față de masă care era ținută de cele 4 colțuri.

Cinci și *zece*, cît și multipli lor, apar frecvent datorită sistemului zecimal folosit în Palestina. În perioada dinainte de potop, VT vorbește despre 10 patriarhi. Asupra Egiptului s-au abătut 10 plăgi și poporului Israel i s-au dat 10 porunci. Fracția o zecime, „a zecea parte" a fost folosită privitor la zeciuială (Gen. 14:20; 28:22; Lev. 27:30; 2 Cron. 31:5; Mal. 3:10). În pilda din Luca 15:8, femeia are 10 monede, iar pilda polilor vorbește despre 10 poli, 10 slujitori și 10 cetăți (Luca 19:11-27). Din cele 10 fecioare, 5 au fost înțelepte și 5 neînțelepte (Matei 25:2). Cinci vrăbii s-au vîndut pentru 2 bani (Luca 12:6). Bogatul nemilostiv a avut cinci frați (Luca 16:28); femeia de la fîntînă a avut 5 bărbați (Ioan 4:18), iar atunci cînd cei 5.000 au fost hrăniți, băiatul a avut cinci pîini. Sînt 10 lucruri care nu-l pot despărți pe credincios de dragostea lui Dumnezeu (Rom. 8:38 ș.urm.) și 10 păcate care-i răpesc dreptul de a intra în Împărăția lui Dumnezeu (1 Cor. 6:10). De aceea, cifra 10 semnifică întregul, desăvîrșirea; 10 bătrîni formează o adunare (Rut 4:2).

Șase. În relatarea despre creație, Dumnezeu l-a creat pe bărbat și pe femeie în ziua a șasea (Gen. 1:27). Șase zile i-au fost date omului să muncească (Exod. 20:9; 23:12; 31:15; cf. Luca 13:14). Un rob evreu trebuie să slujească 6 ani înainte să fi fost eliberat. Numărul 6 este, de aceea, strîns asociat cu omul.

Șapte. Cifra 7 are un loc de frunte printre numerele sacre din Scripturi, și simbolizează întregul, împlinirea și perfecțiunea. În relatarea despre creație, în ziua a 7-a Dumnezeu s-a odihnit în urma lucrării pe care a făcut-o și a sfințit această zi. Acesta a fost modelul Sabatului evreiesc, zi în care omul trebuia să nu lucreze (Exod. 20:10), al anului sabatic (Lev. 25:2-6), și de asemenea al anului de veselie care se ținea din 7x7 ani (Lev. 25:8). Praznicul pîinii nedospite și cel al corturilor durau fiecare 7 zile (Exod. 12:15, 19; Num. 29:12). Ziua ispășirii se ținea în cea de-a 7-a lună (Lev. 16:29), iar cifra 7 apare frecvent asociată cu ritualul VT, de ex. trebuia să se stropească de 7 ori cu sîngele taurilor (Lev. 4:6), iar ca ardere de tot trebuiau aduși 7 miei (Num. 28:11). Leprosul curățat trebuia stropit de 7 ori (Lev. 14:7), iar Naaman a trebuit să se scufunde de 7 ori în Iordan (2 Împ. 5:10). În Cortul întîlnirii, sfeșnicul avea 7 brațe (Exod. 25:32).

Alte trimiteri pe care le putem nota sînt: mama celor 7 fii (Ier. 15:9; 2 Mac. 7:1 ș.urm.); 7 femei pentru un bărbat (Isa. 4:1); o noră care face mai mult decît 7 fii (Rut 4:15). Saducheii I-au prezentat lui Isus un caz cînd o femeie s-a căsătorit cu șapte frați (Matei 22:25). Preoții au înconjurat Ierihonul de 7 ori (Iosua 6:4). Slujitorul lui Ilie s-a uitat de 7 ori dacă nu vine ploaia (1 Împ. 18:43). Psalmistul l-a lăudat pe Dumnezeu de 7 ori pe zi (Ps. 119:164), iar Gen. 29:18; 41:29, 54 și Dan. 4:23 vorbesc despre 7 vremi. Biserica primară a avut 7 diaconi (Faptele 6:3), iar Ioan se adresează în Apocalipsa celor 7 biserici, unde mai sînt menționate și 7 sfeșnice de aur (1:12) și 7 stele (1:16). La hrănirea miraculoasă a celor 4.000 de persoane din cele 7 pîini și cîțiva peștișori (Marcu 8:1-9), cele 7 coșuri de fărîmituri care s-au ridicat pot fi un indiciu că Isus îl poate satisface pe om complet. Maria Magdalena a fost posedată complet de 7 demoni (Luca 8:2), în timp ce balaurul din Apoc. 12:3 și fiara din Apoc. 13:1; 17:7 au avut 7 capete.

Opt. 1 Petru 3:20 ne amintește despre 8 persoane care au scăpat în corabia lui Noe. Tăierea împrejur a unui băiat evreu avea loc în ziua a 8-a (Gen. 17:12; Fil. 3:5). În vedenia pe care a avut-o Ezechiel cu privire la Templu, preoții aduc jertfele a 8-a zi (43:27).

Zece. Vezi *Cinci*.

Doisprezece. Anul evreiesc a fost împărțit în 12 luni, ziua în 12 ore (Ioan 11:19). Israel a avut 12 fii (Gen. 35:22-27; 42:13, 32) și au existat 12 seminții ale lui Israel, poporul lui Dumnezeu (Gen. 49:28). Cristos a ales 12 apostoli (Mat. 10:1 ș.urm.). De aceea, cifra 12 este asociată cu alegerile pe care le face Dumnezeu.

Patruzeci. Cifra 40 este asociată cu aproape fiecare eveniment din istoria faptelor mărețe ale lui Dumnezeu, în special cu istoria legată de mîntuire (scăpare), cum ar fi potopul, ieșirea din Egipt, Ilie și era profetică, venirea lui Cristos în lume și nașterea Bisericii. Pot fi enumerate următoarele perioade de 40 de zile: căderea ploii din timpul potopului (Gen. 7:17); trimiterea corbului (Gen. 8:6); posturile lui Moise pe munte (Gen. 24:18; Gen. 34:28; Deut. 9:9); iscodirea țării Canaanului de iscoade (Num. 13:25); rugăciunea lui Moise pentru Israel (Deut. 9:25); hulirea lui Israel de către Goliat (1 Sam. 17:16); călătoria lui Ilie spre Horeb (1 Împ. 19:8); Ezechiel stă culcat pe partea dreaptă (Ezec. 4:6); propovăduirea lui Iona în Ninive (Iona 3:4); șederea lui Cristos în pustie înainte de ispitirea Lui (Mat. 4:2); arătările Lui după înviere (Faptele 1:3).

În ce privește perioada de 40 de ani cu sensul de o generație, următoarele pasaje pot fi citate: perioadele principale în care poate fi împărțită viața lui Moise (Faptele 7:23, 30, 36; Deut. 31:2); rătăcirea lui Israel în pustie (Exod. 16:35; Num. 14:33; Ios. 5:6; Ps. 95:10); repetarea perioadelor de robie și libertate din vremea judecătorilor (de ex., Jud. 3:11; 13:1); domnia lui Saul, David și Solomon (Faptele 13:21; 2 Sam. 5:4; 1 Împ. 11:42); pustiirea Egiptului (Ezec. 29:11).

Șaptezeci. Cifra 70 este deseori asociată cu modul în care Dumnezeu administrează afacerile în lume. După potop, lumea a fost repopulată prin 70 de urmași ai lui Noe (Gen. 10); 70 de persoane au coborît în Egipt (Gen. 46:27); 70 de bătrîni au fost numiți să-l ajute pe Moise în pustie să-l conducă pe Israel (Num. 11:16); poporul lui Iuda a stat 70 de ani în exil în Babilon (Ier. 25:11; 29:10); 70 de săptămîni au fost decretate de Dumnezeu ca perioadă în care lucrare de răscumpărare a lui Mesia va fi dusă la îndeplinire

(Dan. 9:24); Isus i-a trimis pe Cei șaptezeci (Luca 10:1); El a poruncit să iertăm de „șaptezeci de ori cîte șapte" (Mat. 18:22).

666 (sau 616) este numărul fiarei în Apoc. 13:18. Au fost propuse multe interpretări ale acestui număr, și prin *geometria*, în care cifrelor li se dă valoarea corespunzătoare a literelor, numărul 666 a fost identificat cu valorile numerice ale mai multor personalități, de la Caligula și Nero încoace și asociat cu balaurul care aduce nimicire.

Pentru o discuție completă a acestei cifre și a cifrei 1.000, vezi comentarii asupra cărții *Apocalipsei*, în special *NBCR*; H.B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, 1906, p. 175-176; J.-J von Allmen, art. *Number în Vocabulary of the Bible*, 1958; D.R. Hillers, *BASOR* 170, 1963, p. 65.

Apoc. 7:4; 14:1 amintește de 144.000 de persoane „care fuseseră pecetluite". Această cifră este de fapt numărul 12, numărul asociat cu alegerea pe care o face Dumnezeu, ridicat la pătrat și înmulțit cu 1.000, un număr nedefinit de mare, și simbolizează numărul deplin al sfinților din ambele legăminte care sînt protejați de Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. E.D. Schmitz, C.J. Hemer, M.J. Harris și C. Brown, *NIDNTT* 2, p. 683-704 (bibliografie vastă).

R.A.H.G.

NUME. Biblia nu este străină de obiceiul, acum devenit regulă, de a da copilului un anumit nume, numai pentru că părinților le place numele respectiv. Ce altceva ar putea să-i motiveze pe niște părinți să o numească pe o fetiță Debora (care înseamnă „albină", Jud. 4:4) sau Estera (în ebr. *h^a^dassâ*, „mirt")? Chiar și în cazurile unde numele au o rezonanță puternică și ne oferă o semnificație morală sau religioasă, nu am avea dovezi să afirmăm categoric că numele i-a fost dat copilului cu această intenție și că nu a fost o simplă preferință a părinților. De exemplu, cineva ar putea să născocească ciudățenii triste în jurul unui nume cum ar fi Ahikam („fratele meu a înviat") și să pretindă că acest nume indică o situație cînd unul din membrii unei familii a fost răpit în mod tragic, și în locul lui s-a născut un alt copil pentru a reface situația; Ahikam, însă, este un nume care sună plăcut și dacă nu sînt argumente prin care să se dovedească contrariul, putem considera că numele a fost ales tocmai pentru acest motiv.

Și totuși, cu toate că putem să fim prea tipicari atunci cînd interpretăm numele și motivele părinților din Biblie de a-și numi copiii într-un fel sau altul, fără îndoială că există în Biblie un cadru conceptual căruia i s-a acordat deseori o atenție foarte mare atunci cînd părinții și-au numit copiii și care, chiar dacă ni se pare că inițial nu a jucat nici un rol la numirea copiilor, mai tîrziu a avut un cuvînt de spus în viața persoanei în cauză. De exemplu, în vreme ce Isaia și-a numit în mod voit pe cei doi fii ai lui astfel încît numele lor să conțină anumite aspecte ale Cuvîntului lui Dumnezeu transmis poporului (Isa. 7:4; 8:1-4), pentru el ca proroc nu se putea găsi un nume mai bun decît cel pe care l-a purtat, („Iehova mîntuiește") și care, așa cum am spune, i-a fost dat printr-o „simplă coincidență. Am aduce o ofensă la adresa punctului de vedere al Bibliei cu privire la nume și la numirea copiilor dacă am spune că aceste nume sînt rezultatul unei coincidențe sau a unei alegeri la întîmplare a părinților: legătura pe care Biblia o vede între nume și persoana care îl poartă este prea strînsă și prea dinamică pentru o coincidență sau o întîmplare.

I. Nume semnificative

Dovezile pe care le avem dispersate în întreaga Biblie ne spun cu insistență că nu a fost nici o coincidență în faptul că marelui proroc al mîntuirii i se dă un nume teoforic pe tema mîntuirii. Biblia vede providența călăuzitoare a lui Dumnezeu care determină dinainte întregul curs al vieții unui om; ea vede poate mai tipic felul în care numele conțin în ele un cuvînt al lui Dumnezeu care de aici încolo îl va modela pe cel care îl poartă și-l va transforma în omul a cărui viață va exprima ceea ce semnifică acel nume. În orice caz, aceasta este concepția dinamică cu privire la numele și la numirile care apar în Scripturi și care diferă așa de mult de concepția noastră statică ce nu vede în nume decît o etichetă prin care ne deosebim unii de alții.

Următoarele șapte categorii cuprind majoritatea situațiilor dinamice de numire a copiilor:

a. Nume care exprimă statutul. Despre soția lui de curînd creată, bărbatul a spus că se va numi „Femeie", conform statutului ei de co-egal al lui (sau, mai binezis, parte complementară); el este *'îš*; ea este *'iššâ*. În general, dare numelor în Biblie este o funcție care exprimă autoritate. Exemple în acest sens sînt: dare numelui de „om" primei perechi de Creatorul lor (Gen. 2:19 ș.urm.), numirea copiilor de către părinți (de către mame de 28 de ori și de către tați de 18 ori), numirea unui rege cucerit (2 Împ. 23:34), etc. Dar în Gen. 2:23, omul își recunoaște egalul său complementar, pe cea care, împreună cu el, va stăpîni cu autoritate de la Dumnezeu peste lume (Gen. 1:28 ș.urm).

b. Numele care exprimă o ocazie. Nașterea primului copil este pentru Eva un moment care semnifică împlinirea promisiunii că i se va da o sămînță care-l va birui pe șarpe. De aceea, „cu ajutorul Domnului" așa cum a spus ea (Gen. 4:1); El împlinindu- și promisiunea, ea născînd un copil - ea a „căpătat" (verbul *qānâ*) un copil pe care, de aceea, l-a numit Cain *(qayin)*.

c. Nume legat de un eveniment. Uneori numele conțin în ele însele o întreagă situație: de ex., Babel (Gen. 11:9) sau Peleg (Gen. 10:25). Ambele nume au aceeași calitate, dar putem vedea mai clar mobilul care a originat numele în cazul Babelului care este întru totul atestat: numele a fost de fapt un cuvînt al lui Dumnezeu. Oamenii au sesizat deja în ei o tendință de a se separa sau de a se risipi pe fața pămîntului (11:4) și au hotărît ca prin avansul tehnologic pe care l-au înregistrat (v. 3) să fie în sensul acesta mîntuitorii lor înșiși. Sentința divină este pronunțată împotriva încrederii pe care o are omul că priceperea lui îl poate mîntui, iar cuvîntul care a impus asupra rasei umane incapacitatea de care aceasta s-a temut (v. 8) este introdus în mod succint în pînza vieții omului prin numele unui loc, Babel („încurcătură", „confuzie"), nume ce urmează să fie de aici înainte geniul rău al narațiunii Bibliei pînă la vremea sfîrșitului (vezi, *de ex.*, Isa. 13:1; 21:1-10; Apoc. 18:2; etc.; *BABILON).

d. Numele care exprimă o circumstanță. Isaac a primit numele pe care-l purta datorită rîsului părinților lui la

vestea că vor avea un copil (Gen. 17:17; 18:12; 21:3-7); Samuel, datorită rugăciunii mamei lui (1 Sam. 1:20); Moise, pentru că fiica lui Faraon l-a scos din apă (Exod. 2:10); Icabod, datorită pierderii chivotului, ca simbol al retragerii slavei lui Dumnezeu (1 Sam. 4:21); Iacov, datorită poziției celor doi gemeni la naștere (Gen. 25:26). În majoritatea cazurilor de genul acesta, Biblia ne pune la îndemînă dovezi ca să ne arate că astfel de „coincidențe" au fost într-adevăr simbolice: victoria de la Marea Roșie îl face pe Moise prin excelență omul care a ieșit din ape; viața lui Samuel este în toate amănuntele ei viața unui om care a cunoscut că rugăciunea este ascultată, și așa mai departe. Cu alte cuvinte, există o legătură continuă între darea unui nume și dinamismul cuvîntului atotputernic al lui Dumnezeu, care înfăptuiește ceea ce declară.

e. Nume care exprimă o transformare sau o schimbare. Unele nume au fost date ca să arate că în viața persoanei respective a intervenit ceva nou, că s-a încheiat un capitol și a început un altul nou. Cu toate că acordarea unui nume nou de felul acesta exprimă o speranță și o promisiune, exemplele din categoria aceasta încep cu trista renumire a femeii, din îissâ (Gen. 2:23) în Eva (Gen. 3:20), numele care exprima un statul egal cu bărbatul și funcția complementară a femeii transformîndu-se într- un nume funcțional; primul nume exprima ceea ce soțul ei a văzut în ea plin de bucurie, cel de-al doilea a exprimat modul în care el o va folosi, stăpînind-o în schimbul dorinței ei care se va ține după el (Gen. 3:16). Dar în aceeași categorie trebuie inclusă și re-numirea lui Avram în Avraam, re-numire care simbolizează începutul unui om nou, cu puteri noi; Avram cel fără de copilărie (a cărui nume „mare tată" nu a fost decît o glumă) și care a devenit Avraam, nume care deși gramatical nu înseamnă „tată al unei mulțimi", are destulă asonanță cu cuvintele care exprimă această idee. Multe nume sînt interpretate tocmai pe această bază a asonanței. Astfel, în aceeași zi Ben-Oni devine Beniamin (Gen. 35:18), numele de circumstanță care exprimă durere și pierdere devenind numele care exprimă statutul de „om de mîna dreaptă" (vezi Cornilescu, „fiul dreptei"). Schimbarea pe care a făcut-o Domnul a numelui lui Simon în Petru (Ioan 1:42) are aceeași semnificație, *cf.* Mat. 16:18; așa cum este de altfel cazul cu Pavel care și-a schimbat propriul său nume din Saul în Pavel (Faptele 13:9).

f. Nume care exprimă prezicere și povățuire. Cei doi fii ai lui Isaia aparțin cu precădere în această grupă. Numele lor exprimă certitudinea pe care a avut-o prorocul că Dumnezeu vorbește prin el. Această certitudine a fost atît de puternică încît el a fost gata să o personifice în cei doi fii ai săi care, la vremea lor, au fost un fel de „cuvînt care s-a făcut trup", mai convingător decît orice prorocie rostită (*PROROCIE) din VT. *Cf.* Isa. 7:3; 8:1-4, 18. Vezi, de asemenea, 2 Împ. 24:17, unde numele Zedechia reprezintă dreptatea (sedeq, „dreptate") care i se recomandă noului rege să o practice, de către Faraon. Numele pe care i le-a dat Domnul lui Iacov și lui Ioan, „fii tunetului", a fost la fel un avertisment împotriva unui element violent care ar fi fost posibil să le caracterizeze zelul (Marcu 3:17; *cf.* Luca 9:54) și, încă o dată, numele s-a dovedit a fi un cuvînt eficace al lui Dumnezeu.

g. Nume care exprimă o rugă și nume teoforice (?). Un nume cum ar fi Nabal (*nāḇāl*, „nebun") (1 Sam. 25: 25) nu poate fi dat unui copil numai dacă are la bază rugăciunea mamei - „Păzește-l să nu ajungă un om slab de minte" - o rugăciune pentru care poate fi găsit un cadru convingător, fără să ne folosim prea mult de imaginație. Se pare că multe nume teoforice (?) au în ele acest element al rugăciunii - sau cel puțin, majoritatea celor care au la bază un imperfect al verbului: astfel Ezechiel („Dumnezeu să întărească!"); Isaia („Să mîntuiască Iahve!"). Chiar și acele nume care traduse direct fac o afirmație (*de ex.*, Ioahaz, „Iahve a apucat") provin, după toate probabilitățile, dintr-o aspirație pioasă a părinților - care nu s-a realizat întotdeauna, așa cum putem vedea în nefericitul caz al lui Nabal (1 Sam. 25), sau în cazul împăratului Ahaz a cărui nume este probabil o prescurtare a lui Ioahaz: sîntem îndreptățiți să credem că acest împărat ager din punct de vedere politic, dar necorespunzător din punct de vedere spiritual a scos în mod voit elementul teoforic din numele său.

Numele Domnului Isus Cristos nu se potrivește în nici una din categoriile enumerate mai sus. Văzut prin prisma prorociilor din VT (Mat. 1:23 cu Isa. 7:14; Luca 1:31-33 cu Isa. 9:6 ș.urm.), „Isus" este un nume care exprimă un statut, care declară că purtătorul este Dumnezeu, născut dintr-o fecioară și Împăratul promis casei lui David. Este foarte semnificativ faptul că prima persoană care primește un nume în NT primește (nu un nume care exprimă o prezicere ci) un nume care exprimă o împlinire: planurile lui Dumnezeu se apropie de împlinire. Numele Isus în sine este un nume care exprimă o prezicere și care privește în același timp înainte spre ceea ce va face purtătorul; acest lucru este în sine semnificativ, pentru că numele din VT care exprimă o prezicere țînteau înainte spre ceea ce va face Iehova și erau vestitori sau indicatoare ale acestor evenimente care urmau să aibă loc. Dar Isus este El Însuși împlinirea a ceea ce declară numele Lui.

II. Numele lui Dumnezeu

Toate dovezile care ne ajută să vedem că la nivelul oamenilor un nume este semnificativ și într-adevăr *eficace, nu numai etichetîndu-l pe purtător ci și modelîndu-l,* își au obîrșia în conceptul „numelui lui Dumnezeu" (*DUMNEZEU, NUMELE LUI) care este central *Bibliei. Desigur, un „nume divin" nu este vizibil o* noțiune biblică. De exemplu, printre grecii antici, Hesiod a încercat să cunoască mai mult despre zei printr-un studiu al numelor lor, un exercițiu care, mutatis mutandis, poate la fel de bine să fie considerat esențial pentru studiul teologiei biblice.

Există un sens în care Biblia este cumpănită pe revelația numelui divin. În VT, patriarhii L-au cunoscut pe Dumnezeul lor după numele pe care le purta (*de ex.*, Gen. 14:22; 16:13; 17:1), printre care era inexplicabilul Iahve. Perioada lui Moise și a exodului este importantă pentru că ceea ce pînă atunci nu era nimic altceva decît o etichetă, a fost descoperit a fi nu un titlu, ci un nume personal. Semnificația acestui nume a fost revelată și confirmată în evenimentele exodului, în răscumpărarea poporului lui Dumnezeu din noaptea de Paște și de la Marea Roșie. Evenimentul corespunzător din NT a fost lucrarea de răscumpărare a lui Isus: numele definitiv al lui Dumnezeu ca Sfînta Treime, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt începînd să fie cunoscut odată cu începutul lucrării publice a lui Isus, cînd la

botezul Lui El a început în mod voit să umble în compania păcătoșilor (*cf.* Marcu 1:9-11). La botezul lui Isus, Ioan Îl compară în mod voit pe Isus cu Mielul lui Dumnezeu (Ioan 1:29 ș.urm.). Această comparație ar trebui să fie un avertisment împotriva identificării lui Dumnezeu din VT (Iahve) cu revelația nou testamentală a lui Dumnezeu Tatăl. Iahve este mai degrabă incognito Sfînta Treime.

În alcătuirea numelui divin Iahve se găsește ori un indicativ simplu ori un indicativ cauzal al verbului „a fi", forme care se traduc prin „El este (viu, prezent, activ)" sau prin „El aduce în ființă", iar formula în care este dezvăluit numele (Exod. 3:14, Eu sînt Cel ce sînt) înseamnă ori „Eu îmi descopăr prezența mea activă cum voiesc și cînd voiesc Eu", ori „Voi face să se întîmple cea ce hotărăsc Eu să se întîmple". În contextul celor scrise în Exodul 3-20, acest lucru se referă atît la evenimentele legate de exod în care Iahve este prezent și activ (și pe care, într-adevăr, El le-a făcut să se întîmple) cît și la interpretarea teologică precedentă (Exod. 3:1-4:17; 5:22-6:8) a acelor evenimente rezervate lui Moise. Iahve este, așadar, Dumnezeul revelației și al istoriei și Se relevă pe Sine ca un Dumnezeu ce-Și mîntuiește poporul (conform legămintelor promise) și nimicește pe cei care I se împotrivesc.

Cu toate că această cunoaștere revelată a lui Dumnezeu i se dă omului din abundență, în numele divin există un element clar ce are un caracter secret. Formula *Eu sînt Cel ce sînt* prin ea însăși nu exprimă decît Dumnezeu Își cunoaște propria Lui natură: este o formulă care exprimă suveranitatea lui Dumnezeu în revelarea propriei Persoane. Dacă ar mai trebui spus ceva, El ar spune; El va spune numai acele lucruri pe care vrea să le spună. *Cf.* Gen. 32:29; Jud. 13:17. Acest element secret nu trebuie însă asociat sub nici o formă cu conceptul de magie. În lumea păgînă din jur, a cunoaște numele unui zeu înseamna să ai o anumită putere asupra acelui zeu - o extrapolare logică (așa cum multe religii false sînt „extrapolări" logice ale unui adevăr) a ideii că „numirea" este un act pe care-l face un superior. Iahve nu a limitat revelarea propriei sale Persoane de teama ca nu cumva vreun om să dețină vreo putere asupra Lui. Mai degrabă, revelarea de Sine este un privilegiu acordat poporului Său, prin care relațiile oarecum „externe" care sînt exprimate prin titlurile ce le poartă El, devin relații foarte personale cu un Dumnezeu care i-a dat poporului Său libertatea de a-L chema pe nume, și tot ceea ce nu este revelat este ținut sub văl numai pentru că momentul revelației supreme nu a sosit încă. Dar ceea ce este deja cunoscut nu este un fals care să fie mai tîrziu pus de-o parte sau un adevăr pațial (căci „*Acesta este numele Meu pentru veșnicie*", Ex. 3:15) care așteaptă să fie completat, ci o modalitate de a exprima întreg adevărul care va atinge totuși o expresie superioară și mai deplină. Numele lui Dumnezeu stă la baza revelației treptate a lui Dumnezeu.

Dar cu toate că numele nu conferă „putere" în vreun sens magic (*cf.* Faptele 19:13 ș.urm.), cunoașterea numelui îi pune pe cei ce o au într-o relație cu totul nouă cu Dumnezeu. Ei sînt prietenii lui intimi, căci acesta este semnificației expresiei „a cunoaște pe cineva pe nume" (*cf.* Exod. 33:12, 18-19; Ioan 17:6). Inițiativa relației descrisă în felul acesta o are Dumnezeu: colectiv și individual, cei care fac parte din poporul lui Dumnezeu „poartă numele Lui" (*cf.* 2 Cron. 7:14; Isa. 43:7) Ier. 14:9; 15:16; Amos 9:12). Mai departe, cînd ne întrebăm care este motivul pentru care Dumnezeu se apleacă spre noi, deseori ni se spune că Domnul acționează „din pricina numelui Său" (*cf.* în special Ezec. 20:9, 14, 22, 44) prin lucrări cu care „Și-a făcut un nume" (de ex., 2 Sam. 7:23; Nem. 9:10). Astfel, numele este o modalitate de a afirma pe scurt ce este Dumnezeu în El Însuși (numele Lui este tot ce se cunoaște despre El și despre motivele în baza cărora acționează) și, de asemenea, ce este El în raport cu alții, cărora le permite să-I cunoască numele (le dă acces să pătrundă în adevărul Lui) și să poarte acest nume (le dă acces la părtășia cu El).

Există cinci aspecte ale acestei situații, atestate în Scripturi în suficientă măsură ca să avem o scurtă afirmație despre fiecare, deși nu toate sînt repartizate uniform în Biblie.

a. Ioan este cel care subliniază latura umană a experienței pe care o are omul cu Dumnezeu prin expresia „a crede în Numele Lui" (*de ex.*, Ioan 3:18; 1 Ioan 3:23), adică, o consacrare totală Domnului Isus, așa cum poate El fi cunoscut în esența Persoanei și a lucrării Sale.

b. Cei care fac parte din poporul lui Dumnezeu sînt „păziți" în numele Lui (*de ex.*, Ioan 17:11), expresie care se folosește de tabloul distinctiv din VT unde numele este un turn puternic (*de ex.*, Prov. 18:10) spre care ei pot fugi pentru adăpost, cît și de numele care era dat de un soț soției sale, prin care el îi garantează protecție și cele necesare existenței (*cf.* expresia „poartă numele", de mai sus). Cînd despre credincioși se spune că au fost „îndreptățiți în Numele Domnului" (1 Cor. 6:11) implicația este aceeași: numele, ca și expresie a naturii imuabile a lui Isus și ca un rezumat scurt a tot ceea ce este și ce a făcut El, este garanția că vom poseda toate binecuvîntările pe care le implică.

c. Prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său este asigurată de faptul că El „face să locuiască Numele Lui" printre ei. *Cf.* Deut. 12:5, 11, 21; 14:23 ș.urm.; 16:2, 6; 2 Sam. 7:13; etc. Uneori s-a susținut în mod forțat că în VT există o distincție, dacă nu chiar o prăpastie, între „teologia numelui" și „teologia slavei", dar acestea sînt două modalități de a exprima același lucru: de ex., cînd Moise a căutat să vadă slava lui Iahve, a aflat că slavei trebuie să i se dea o expresie verbală, printr-un nume (Exod. 33:18-34:8). Nu este adevărat că autorul cărții Deuteronomul înlocuiește noțiunea mai brută de slavă care locuiește printre oameni cu noțiunea mai rafinată a numelui care locuiește printre ei: ci, mai degrabă, „slava" tinde să exprime „simțul" prezenței reale a lui Dumnezeu, incluzînd ceea ce este abordabil și inefabil; cuvîntul „nume" explică de ce este așa, dă expresie verbală spiritualului, căci Dumnezeul din Biblie nu acționează nicăieri prin taine mute, ci întotdeauna prin declarații inteligibile.

d. Numele lui Dumnezeu este descris prin adjectivul „sfînt" (*de ex.*, „numele sfînt", „sfîntul nume", etc., n.tr), mai mult decît prin toate celelalte adjective luate împreună. Acest simț al sacralității numelui Iahve a fost ceea ce i-a făcut pe evrei să refuze a folosi acest nume, ceea ce a dus la pierderea sensului numelui divin în versiunile englezești (cu excepția demnă de menționat a versiunii Jerusalem Bible). „Sfințenia" numelui, însă, nu ar trebui să ne împiedice să-l folosim, ci ar trebui să ne împiedice să facem abuz de

acest nume: acesta este motivul de ce revelarea numelui divin nu trebuie niciodată confundată cu nici o noțiune de „putere magică a divinității". Departe de noi gîndul că omul este în stare să folosească numele lui Dumnezeu ca să dețină controlul asupra lui Dumnezeu; numele este cel care deține controlul asupra omului, atît în acțiunea lui de închinare înaintea lui Dumnezeu (*de ex.*, Lev. 18:21) cît și în serviciul făcut în beneficiul altor oameni (*de ex.*, Rom. 1:5). Astfel, „numele" stă la baza motivației noastre de a sluji; el este de asemenea mesajul (*de ex.*, Faptele 9:15) și instrumentul puterii (*de ex.*, Faptele 3:16; 4:12).

e. Pe tot parcursul Bibliei, numele lui Dumnezeu este temeiul rugăciunii: *de ex.*, Psa. 25:11; Ioan 16: 23-24.

În mod distinctiv, NT asociază botezul cu numele, ori cu cel al Sfintei Treimi (Mat. 28:19), ori cu cel al Domnului Isus (*de ex.*, Faptele 2:38): diferența este că primul subliniază realitatea totală a naturii divine și a scopului și totalitatea binecuvîntărilor pregătite pentru cel care îl primește, pe cînd cel de-al doilea nume subliniază mijloacele eficace prin care putem beneficia de aceste lucruri, prin mijlocirea unică a lui Isus.

BIBLIOGRAFIE. vezi „Nume" în lucrarea lui J.J. von Allmen, *The Vocabulary of the Bible*, 1958; IDB, 1962 și Vol. Supl., 1976; vezi de asemenea, J. Pedersen, *Israel 1 and 2*, 1926, p. 245-259; J. Barr, „The Symbolism of Names in the OT", *BJRL* 52, 1969-70, p. 11-29; L. Hartman, „Into the Name of Jesus", *NTS* 20, 1973-74, p. 432-440; J.A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name YHWH*, în lucrarea lui J.I. Durham și a lui J.R. Porter, *Proclamation and Presence*, 1970, p. 44, 48-75; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1953, p. 37-44; G.T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, p. 33, 122 ș.urm.; H. Bietenhard, F.F. Bruce, *NIDNTT* 2, p. 648-656.

J.A.M.

NUMERI, CARTEA. Sinagoga a numit această carte după primul ei cuvînt sau după unul dintre primele ei cuvinte (*way^e^dabbēr*, „și El a vorbit"- sau *b^e^midbar*, „în pustiu"). Cei care au tradus-o în greacă au numit-o arithmoi, „numere". În celelalte patru părți ale Pentateucului numele grecești sînt folosite în mod obișnuit; în ce privește această parte a cincea, în unele țări greaca a fost tradusă în limbile natale: „Numeri" etc.; în alte țări, este folosită a traducerea latină a numelui grecesc: Numeri. Cărții i s-a dat acest nume deoarece primele ei capitole (plus cap. 26) conțin multe cifre, în special legate de recensămînt.

I. Schița conținutului

a. Numărarea israeliților. Organizarea triburilor (1:1-4:49).

b. Legea privitoare la gelozie, legea nazireatului și alte legi (5:1-6:27).

c. Jertfele pentru sfințirea cortului întîlnirii (7:1-89).

d. Sfeșnicul. Consacrarea leviților; perioada lor de slujire (8:1-26).

e. Cel de-al doilea Paște; norul; cele două trîmbițe de argint (9:1-10:10).

f. Plecarea de la Sinai (10:11-36).

g. Tabeera. Prepelițele. Cei 70 de bătrîni (11:1-35).

h. Maria și Aaron se ridică împotriva lui Moise (12:1-16).

i. Cele 12 iscoade (13:1-14:45).

j. Diferite porunci cu privire la jertfele de carne și băutură, jertfe pentru păcate făcute din neștiință, porunci cu privire la călcarea zilei Sabatului (15:1-41).

k. Core, Datan și Abiram. Toiagul lui Aaron care a înflorit (16:1-17:13).

l. Statutul preoților și al leviților (18:1-32).

m. Apa de curățire a păcatelor (19:1-22).

n. Moartea Mariei. Meriba (20:1-13).

o. Edom refuză să-i dea trecere liberă lui Israel. Moartea lui Aaron (20:14-29).

p. Lupta de la Horma. Șarpele de aramă. Cîmpiile Moabului. Lupta împotriva lui Sihon și Og (21:1-35).

q. Balaam (22:1-24:25).

r. Baal-Peor (25:1-18).

s. A doua numărătoare a israeliților (26:1-65).

t. Dreptul fiicelor de a moșteni. Urmașul lui Moise (27:1-23).

u. Porunci privitoare la jertfe. Juruințe ale femeilor (28:1- 30:16).

v. Răzbunarea împotriva madianiților (31:1-54).

w. Repartizarea ținutului de la E de Iordan (32:1-42).

x. Locuri unde Israel a tăbărît în timpul pribegiei lui prin pustie (33:1-49).

y. Îndrumări cu privire la cucerirea Canaanului. Granițele Canaanului. Reguli cu privire la împărțirea țării. Cetățile leviților. Cetățuile de scăpare (33:50-35:34).

z. Căsătoria fiicelor care au o moștenire (36:1-13).

II. Autorul și data scrierii

Mulți cercetători ai Bibliei consideră astăzi că tradiția conform căreia Moise este autorul întregii cărți trebuie pusă la îndoială serios. Ei ne atrag atenția asupra următoarelor puncte. Singura activitate literară a lui Moise are de a face cu cap. 33 (v. 2, *cf.* 5:23; 11:26); aceasta nu se referă la nici o altă parte a cărții Numerilor; pentru cazul contrar, vezi de ex., Deut. 31:9. Diferite date indică o perioadă ulterioară perioadei în care a trăit Moise, sau cel puțin un alt autor, nu Moise; *cf.* 12:3; 15:22 ș.urm. (despre Moise se vorbește la a treia persoană); 15:32; 21:14 (poate expresia „cartea Războaielor Domnului" își are originea într-o perioadă post-mozaică); 32:34 ș.urm. Cu toate acestea, cartea afirmă în mod repetat că regulile și legile au fost date prin Moise (și Aaron), 1:1 etc.; este de asemenea clar că că legile ne lasă impresia că au fost date în timpul pribegiei prin pustie (5:17; 15:32 ș. urm. etc.). Datorită acestui lucru, este posibil că legile au trecut printr-un proces de finisare: este posibil ca după aceea să se fi produs schimbări în ele, de ex., pentru a le adapta circumstanțelor schimbate. Uneori găsim niște indicii precise ale acestor procese; astfel, sînt diferențe între Nu. 15:22-31 și Lev. 4:1 ș.urm.; în plus, observăm faptul că Num. 15:22 ș.urm. vorbește despre Moise la persoana a treia, și este posibil ca Num. 15:22-31 să fie o versiune ulterioară a capitolului 4 din Leviticul.

Va trebui să presupunem că legile au fost date în vremea lui Moise. De asemenea, mai putem presupune că fixarea în scris a legilor și a narațiunilor a început deja în vremea lui Moise. Timpul la care această carte a căpătat forma ei finală ne este necunoscut. După părerea autorului prezent, este foarte plauzibil ca punctele esențiale să fi fost deja scrise, să spunem, în

prima parte a epocii monarhale. Este semnificativ faptul că nu avem nimic în carte ca să indice precis o perioadă ulterioară perioadei în care a trăit Moise.

Începînd de la metodele critice ale lui Wellhausen și ale altora, mulți erudiți au adoptat punctul de vedere conform căruia cartea Numerilor aparține în cea mai mare parte așa-zisului Cod preoțesc, despre care se spune că își are originea în epoca post-exilică. În prezent, însă, cercetătorii Bibliei sînt mult mai gata să accepte punctul de vedere că Numeri conține material din perioade vechi, chiar foarte vechi, admițînd că în Numeri 5:11 ș.urm. și în cap. 19, sînt descrise ritualuri antice și că alte documente ne fac să ajungem la o concluzie similară. Mulți cercetători ai Bibliei sînt gata să accepte faptul că ritualurile cultice, așa cum le găsim descrise în Numeri au fost practicate, cel puțin în punctele principale, în Ierusalim în perioada dinainte de exil. Vezi de asemenea articolele: *PENTATEUC, *MOISE, *PUSTIA EXODULUI, etc., și articole ale unor subiecte particulare din carte cum ar fi *BALAAM, *CETĂȚUI DE SCĂPARE, etc.

III. Alte detalii despre conținut

1. Împărțirea Pentateucului în cinci cărți nu este un lucru original. Astfel, cu toate că nu este lipsit de însemnătate faptul că cu Numeri 1:1 începe o nouă carte (în care primele patru capitole se ocupă de pregătirea pentru plecarea de la Sinai), această carte formează negreșit o unitate cu cărțile precedente. În același fel, se poate spune că Deuteronomul este continuarea Numerilor, dar demarcația dintre Numeri și Deuteronom este mai pronunțată decît cea dintre Leviticul și Numeri.

2. Perioada istorică de care se ocupă cartea Numerilor este de numai 38 de ani - începînd cu cel de-al doilea an după exod și sfîrșind cu cel de-al 40-lea (vezi date cu privire la perioadele de timp componente în 1:1; 7:1; 9:1, 15; 10:11; 33:38; *cf.* Exod. 40:2; Deut. 1:3).

În prima parte, Israel este încă lîngă Mt. Sinai (Exod 19:1 ne spune despre sosirea la Sinai). Num. 10:11-12:16 relatează despre plecarea de la Sinai și călătoria pînă la Cades (*cf.* 13:26); în cel de-al doilea an după exod, Israel a ajuns deja la Cades (*cf.* Deut. 2:14). Fiindcă Israel au crezut cuvintele pline de pesimism ale iscoadelor, a urmat o perioadă foarte lungă de pribegie prin pustiu (cap.l 13-14). Cunoaștem puține lucruri despre soarta lui Israel în timpul celor 38 de ani de pribegie (15:1-20:13). Trebuie să ne gîndim că este posibil ca locul numit Cades să fi fost pentru o perioadă destul de lungă un fel de centru al poporului Israel, timp în care diferite grupuri de israeliți se mutau de ici colo prin Peninsula Sinai. După acești 38 de ani, Israel pleacă din Cades spre Canaan, ocolește Edomul, ajunge în cîmpiile Moabului și cîștigă bătăliile cu Sihon și cu Og (20:14; 21:35). Ultima parte a cărții descrie acțiunile lui Balaam, închinarea lui Israel la Baal-Peor și pedepsirea madianiților.

3. Pe lîngă faptul că se ocupă de aspectul istoric, această carte conține tot felul de reguli și legi. Relația dintre legi și istorie și dintre o lege și o altă lege de multe ori nu ne este prea clară. Totuși, în multe cazuri, se pare că autorul face o legătură. Cea mai simplă soluție este să presupunem că există o legătură cronologică. Uneori există și o legătură materială- vezi, de ex., cît de bine se potrivește fragmentul 5:1-4 și cap. 18 cu ceea ce le precede, și 10:1-10 cu ceea ce urmează; după ce ni se dă un sumar al călătoriei prin deșert (33:1-49), narațiunea continuă (33:50-35:34) cu dispoziții privitoare la cucerirea Canaanului și cu legi pentru perioada cînd vor locui în Canaan. În final, trebuie să nu uităm că alcătuirea multor cărți ale VT ridică întrebări similare celor la care ne-am referit aici (*PSALMI, *PROVERBELE, *ISAIA etc.).

Multe legi (dar nu toate) se ocupă de probleme ritualistice. Israeliții nu făceau distincție între legile cultice, morale, juridice și sociale în același fel în care noi le distingem unele de altele azi. Toate legile și regulile aveau ca obiectiv să-l pregătească pe Israel să trăiască în Canaan după voia Domnului, ca o popor independent, cu o purtare exemplară.

4. Și în cartea Numerilor, Moise este figura dominantă, fiind zugrăvit în toate punctele lui tari cît și în cele slabe, conducînd poporul din toate punctele de vedere. Domnul îi dă lui Israel felurite legi și reguli prin intermediul lui, vorbind cu el „gură către gură" (12:6-8). De foarte multe ori, Moise mijlocește pentru popor (11:2; 12:13; 14:13 ș.urm.; 16:22; 21:7). El a fost „un om foarte blînd, mai blînd decît orice om de pe fața pămîntului" (12:3; cf. 14:5; 16:4 ș.urm.) dar, ca orice om, a avut și slăbiciunile lui. Contrar poruncii Domnului, el a lovit stînca (20:10 ș.urm.), iar uneori se plînge sub influența sentimentelor ce-l stăpîneau (11:10 ș.urm.; *cf.* 16:15). Cea de-a doua personalitate proeminentă după Moise este Aaron (1:3, 17, 44; 2:1, etc., în special cap. 12; 16-17).

IV. Mesajul cărții

În cartea Numerilor, ca de altfel în toată Biblia, atotputernicul și credinciosul Dumnezeu al legămintelor Se descoperă pe Sine; tocmai această unitate este liantul care leagă diferite părți ale cărții Numerilor. Prin regulile și legile pe care le-a impus, Dumnezeu își arată grija pe care o are pentru poporul Său. Israel se revoltă în mod frecvent împotriva Lui. Ca rezultat, mînia Domnului se aprinde: El nu lasă păcatul nepedepsit (11:1-3, 33 ș.urm.; 12:10 ș.urm.; 14 etc.); lui Moise și lui Aaron nu li se permite să intre în Canaan (20:12 ș.urm.). Dar Domnul nu-Și părăsește poporul; El rămîne credincios legămîntului pe care l-a făcut cu el. El îl călăuzește pe Israel prin pustie, așa încît poporul ajunge în țara promisă părinților lor. Lucrul acesta nu este zădărnicit nici de necredincioșia lui Israel nici de puterea popoarelor care-i stau împotrivă lui Israel.

Atenție specială ar trebui acordată anumitor aspecte ale revelării lui Dumnezeu în cartea Numerilor.

1. Într-adevăr, Domnul este neschimbat în credincioșia Sa (*cf.* 23:19), dar lucrul acesta nu înseamnă că El este o Ființă care nu poate fi mișcată din loc (vezi relatarea din 14:11 ș.urm.). În sensul acesta, ar trebui să observăm puternicele antropomorfisme (vezi, *de ex.*, 10:35 ș.urm.; 15:3, „un miros plăcut Domnului"; 28:2, „darul Meu de mîncare", etc.); expresii care, cu toate că nu trebuie să le luăm în sens literal, ne arată cît de mult este implicat Domnul în viața poporului Israel.

2. Sfințenia lui Dumnezeu este subliniată în mod special. O subliniază fragmentele narative (*vezi de ex.*, 10:12 ș.urm.) și, de asemenea, cu toate că într-un mod diferit, sfințenia Lui este subliniată de legi și de reguli: cînd un om se apropie de Dumnezeu, el trebuie să împlinească tot felul de reguli prescrise, el trebuie să se curățească de orice întinare (*cf.* 1:50 ș.urm., etc.).

3. În această carte se dau reguli foarte detaliate: Dumnezeu Își exercită suveranitatea asupra tuturor lucrurilor, chiar și asupra celor mai mici detalii.

4. De îndată ce copiii lui Israel au ajuns la granițele țării promise, ei au cedat în fața ispitei de a-i sluji pe idolii țării. Dar Domnul nu este numai Domnul deșertului: El se folosește de un vrăjitor păgîn (22-24) și îl pedepsește pe Israel pentru că s-a închinat idolilor (25), împreună cu cei care l-au sedus pe poporul Său (31).

În ceea ce a fost spus mai sus, caracterul cristologic al acestei cărți a fost indicat deja în mare măsură. În cartea Numerilor, ca și în alte cărți ale Scripturii, Dumnezeu Se revelează pe Sine ca un Dumnezeu credincios legămîntului pe care l-a făcut. Cu alte cuvinte, El Se descoperă pe Sine prezentîndu-L pe Cristos. În plus, sînt multe lucruri în această carte care au o semnificație tipologică: prin persoane (în special Moise și Aaron, prin evenimente și prin legi, Cristos care urmează să vină își proiectează umbra înaintea Lui (*cf.* Ioan 3:14; 1 Cor. 10:1 ș.urm.; Evrei 3:7 ș.urm.; 9:13; etc.).

BIBLIOGRAFIE. Vezi diferite tratate și comentarii ale VT - *de ex.*, G.B. Gray, *Numbers, ICC*, 1903 (1955); L.E. Binns, *The Book of the Numbers*, WC, 1927; S. Fish, *The Book of Numbers*[2], 1950, în *The Soncino Books of the Bible;* J. Marsh, Numbers, *IB*, 2, 1953; W.H. Gispen, *Het boek Numeri*, 1, 1959; 2, 1964, în *Commentaar op het Oude Testament*; N.H. Snaith, *Leviticus and Numbers, NCB*, 1967, *OTL*, 1968.

N.H.R.

NUNC DIMITTIS (în lat., „acum slobozește"). Prorociile care au însoțit venirea lui Cristos în lume au avut loc nu cu ocazia circumciziei (așa cum s-a întîmplat în cazul lui Ioan Botezătorul) ci la ritualul în vederea curățirii care a avut loc după o lună. Conform unui obicei antic, noii născuți erau duși la un doctor mai vrîstnic sau la un rabin în Templu pentru a primi binecuvîntarea. Probabil că în această situație Simion, luîndu-L pe Domnul Isus în brațe, a rostit acest *nunc dimittis* (Luca 2:29-35). Despre Simion se spune că „Duhul Sfînt a fost peste el", duh care în tradiția iudaică este „duhul prorociei". Conform învățătuirii rabinilor, Duhul s-a depărtat de Israel odată cu încetarea activității profetice a prorocului Maleahi, iar întoarcerea Lui era un indiciu al erei mesianice (*cf.* SB in loc). În cazul lui Simion, Duhul acționează în viața lui în trei moduri specifice: (1) prin revelație divină el primește asigurare că Îl va vedea pe Unsul Domnului; (2) el este mînat de Duhul (*cf.* Apoc. 1:10) să-L întîlnească și să-L recunoască pe Isus ca Mesia (*cf.* 1 Sam. 16:6 ș.urm.); (3) el rostește o rugăciune și o prezicere care, în contextul prezentat de Luca, trebuie privită ca avînd un caracter profetic.

Nunc Dimittis este împărțită în două părți, prima parte fiind o rugăciune adresată lui Dumnezeu (din punct de vedere liturgic, această porțiune singură a ajuns să fie numită „Nunc Dimittis") iar a doua, o prorocie adresată Mariei. Tonul și tema rugăciunii este într-un contrast total cu tonul și tema prorociei. Rugăciunea este rostită cu bucurie, exprimînd speranța mesianică a iudaismului pe cel mai înălțător ton posibil: în Mesia, Neamurile vor cunoaște adevărul lui Dumnezeu și astfel, în El, slava lui Israel se va manifesta pe deplin ca instrument folosit de Dumnezeu pentru a Se revela și a-i răscumpăra (*cf.* Isa. 49:6- Faptele 1:8; Rom. 15:8 ș.urm.). Dar, în cea de-a doua secțiune, ca și cum ar fi existat o tendință de a contrabalansa impresia pe care a făcut-o rugăciunea, lauda face loc avertismentelor. Mesia va aduce dezbinare și va fi respins de mulți (*cf.* Rom. 9:33).

În prorocia pe care Simion o adresează Mariei, apare conceptul unui Mesia care suferă. Destinul lui Israel este glorios, dar implică un conflict. Ca semn al răscumpărării lui Israel, vor fi unii care I se vor împotrivi lui Isus și-L vor respinge (*cf.* Luca 11:30), căci răscumpărarea pe care El o reprezintă nu va fi acceptată de toți. Cu toate că lucrul acesta îi va aduce Mariei întristare, prin el oamenii vor fi determinați să ia o decizie și astfel, lăuntrul lor care a fost ascuns de alții va fi descoperit. (*BENEDICȚIUNE.) E.E.E.

NUZI. Săpăturile arheologice de la Nuzi (Yorghan Tepe) și din ruinele de lîngă Kirkuk, Iraq, au fost făcute de E. Chiera și de către alții între 1925 și 1931, prin cooperarea dintre Școlile Americane pentru cercetări orientale, Muzeul iraqian și Muzeul Semitic, și Universitatea Harvard. Cel mai timpuriu strat al ocupației a fost datat ca aparținînd perioadei Ubaid, dar cele mai timpurii urme ne parvin din perioada ocupației romane. Cele două perioade principale de ocupație au fost în al 3-lea mileniu î.d.Cr. cînd așezarea a fost cunoscută sub numele de Gasur, și în secolele 15-14 î.d.Cr., cînd orașul a fost sub influența celor din Hur și a fost cunoscut sub numele de Nuzi. În palat și în case particulare au fost găsite peste 4.000 de tăblițe de lut, scrise în dialectul local hurian al limbii acadiene. Aceste tăblițe au inclus mai multe arhive, printre care cele mai bine cunoscute sînt arhivele lui Tehiptilla (*cca.* 1.000 de tăblițe), ale prințului Shilwateshub și ale unei femei care se bucura de succes deosebit în afaceri, pe nume Tulpunnaya. Textele acoperă o perioadă de aproximativ cinci generații, punîndu-ne la dispoziție în felul acesta detalii cu privire la viața din Mesopotamia antică, într-o perioadă relativ scurtă.

Tăblițele de la Nuzi conțin cu precădere contracte particulare și arhive publice. În afara listelor cu diferite alimente și echipamente, ele conțin o gamă largă de subiecte: pămînt, prețuri, legi privitoare la familie, informații privitoare la viața femeii, legi și porunci, sclavi. De o importanță deosebită sînt documentele care se referă la diferite tipuri de înfieri, testamente, căsătorii, acțiuni legale, siguranța și schimbul de persoane, bunuri și pămînt. Pînă destul de recent, texte de genul celor de la Nuzi nu au fost găsite decît ici colo, dar săpăturile arheologice de la Tell al-Fikhar (Kurruhanni), la cca. 30 km SV de Nuzi, au scos la lumină materiale similare cam din aceeași perioadă, deși în mare măsură au rămas nepublicate.

Contrar celor mai de sus, istoria politică și viața religioasă sînt domenii despre care avem puține informații. Nuzi pare să fi fost așezat în teritoriul împărăției huriene a mitanilor, dar textele mai voluminoase se referă mai puțin la acest lucru sau la puterea Asiriei care creștea. Literatura, inclusiv miturile, poemele epice, textele filozofice și documentele de specialitate sînt de asemenea puțin reprezentate.

Textele de la Nuzi conțin un număr impresionant de puncte de contact cu VT, în special cu narațiunile referitoare la perioada patriarhilor. Aceste legături

dintre obiceiurile și condițiile sociale ale poporului din Nuzi și patriarhii Bibliei i-au determinat pe unii cercetători ai Bibliei să susțină că Avram și urmașii lui au trăit și ei în cel de-al 15-lea secol î.d.Cr., cu toate sînt dovezi care ne arată că aceste obiceiuri au fost practicate de secole. Recent, s-au făcut încercări de a reduce considerabil orice legătură dintre Nuzi și patriarhi (Thompson, van Seters). Exemplele enumerate mai jos, însă, indică existența mai multor paralele semnificative și unele obiceiuri se găsesc de asemenea și în alte părți ale Mesopotamiei. Practicile caracteristice celor din Nuzi au urmat, de fapt, mai degrabă un model mesopotamian decît unul hurian.

Un grup mare de documente au de a face cu *moșteniri*. Pretutindeni în Orientul Apropiat, fiul cel mai mare al familiei a primit o parte de moștenire mai mare decît frații lui, cu toate că proporția exactă a fost diferită de la loc la loc. Practica prin care fiului celui mai mare i se dădea o moștenire dublă, care este cel mai bine atestată la Nuzi și care apare și în alte texte cuneiforme din mileniul al 2-lea, are o paralelă în Deut. 21:17, deși patriarhii pare să fi urmat o practică diferită (Gen. 25:5- 6). Cuvîntul folosit cel mai frecvent în textele de la Nuzi pentru fiul cel mai mare (*rabû*, „cel mai vrîstnic"), care se găsește și la Ugarit, Alalah și în textele asiriene din Asiria centrală, apare în ebr. *(rab)* în Gen. 25:23, unde ne-am aștepta să apară uzualul *b^{e}kôr*.

Nu cunoaștem dacă la Nuzi se putea vinde dreptul de întîi născut, așa cum s-a întîmplat în cazul lui Esau și Iacov (Gen. 25:29-34). Cu toate că sînt cunoscute mai multe cazuri în care moștenirea a fost transmisă de la un frate la altul, în nici unul din aceste cazuri nu se poate dovedi că fiul cel mai mare din familie a participat într-o astfel de tranzacție. Cazuri similare de tranfer al moștenirii au avut loc și în Asiria și în Babilonia, nu numai în Nuzi.

Totuși, orice moștenitor putea fi dezmoștenit. Acțiuni drastice de felul acesta erau permise numai în cazul unor delicte comise împotriva familiei; aluziile la „lipsa de respect" și la „neascultarea" lui Ruben față de părinți explică de ce a fost deposedat de anumite drepturi (Gen. 35:22; 49:3-4), cu toate că mai pot fi găsite cazuri similare și în alte locuri.

S-a sugerat faptul că, în Nuzi, persoana care poseda idolii casei avea dreptul de moștenire asupra averii familiei; faptul că Rahela a furat idolii lui Laban, probabil în beneficiul lui Iacov, poate fi explicat în felul acesta (Gen. 31:19 ș.urm.). Este și mai plauzibilă ideea că idolii familiei au putut fi lăsați prin testament numai de capul familiei, normal, fiului cel mai mare, și că furtul idolilor nu-l ajuta pe nimeni să fie moștenitor.

Infierea copiilor ocupă de asemenea un loc important în textele de la Nuzi. Un bărbat fără moștenitor putea înfia un băiat care avea anumite responsabilități față de părinții lui adoptivi; obiceiuri similare sînt cunoscute și din alte texte mesopotamiene. Datoriile pe care le avea cel înfiat includ: asigurarea hranei și a îmbrăcămintei, în special cînd părinții sînt la anii bătrîneței, și o înmormîntare decentă care va include și ritualul bocirii; în schimbul acestor îndatoriri îndeplinite, cel adoptat primea o moștenire. Este foarte posibil ca înainte de nașterea lui Isaac, Avraam să-l fi înfiat pe Eliezer în felul acesta (Gen. 15:2-4), în special datorită faptului că la Nuzi, un fiu născut ulterior primea de obicei o parte de moștenire mai mare decît orice fiu adoptat și înfierea sclavilor nu este menționată decît foarte rar. La Nuzi, procesul înfierii a ajuns de asemenea să capete sensul mai larg al unei ficțiuni de drept, prin care proprietatea, care se părea inalienabilă din punctul de vedere al legii, putea fi vîndută. Tehiptilla, de exemplu, a fost „înfiat" în felul acesta de aproximativ 150 de ori!

Pe lîngă infiere, textele de la Nuzi mai menționează alte trei soluții pentru familiile fără copii. Soțul se putea recăsători sau putea lua o concubină, sau soția putea să-i prezinte soțului pe sclava ei. Obiceiul acesta din urmă, care îi conferea soției sterpe o oarecare protecție, este similar cu situația în care se găsea Sara, Rahela și Lea (Gen. 16:1-4; 30:1-13), și cu toate că un singur caz de felul acesta este menționat în textele de la Nuzi (*HSS* 5. 67), mai cunoaștem altele în Babilonia și Asiria. Conform obiceiului mesopotamian, un fiu născut unei sclave în felul acesta trebuia normal să fie înfiat de către tată, cu toate că textele de la Nuzi nu se referă specific la acest aspect. *HSS* 5. 67 menționează însă că soția și-a menținut autoritatea asupra copiilor sclavei ei și avem indicii că Sara, Rahela și Lea și-au asumat responsabilități față de copiii sclavelor lor, de îndată ce copiii au primit un nume.

Cu toate că textele de la Nuzi nu se referă deloc la o binecuvîntare paternă de felul celei din Gen. 27:29, 33; 48:1 ș.urm., ocazional ele conțin declarații orale care, în mod clar, au fost privite ca avînd valabilitate legală. Una din aceste declarații a fost făcută de un tată către fiul lui, pe cînd tatăl zăcea bolnav în pat (*cf.* Isaac). Atît în textele de la Nuzi cît și în Genesa, declarațiile orale de felul acesta au fost sprijinite de garanții legale sau tradiționale și au fost folosite în mod frecvent acțiuni simbolice care includeau anumite gesticulații executate cu mîinile.

Documentele de la Nuzi se referă în mod frecvent la femei. Este atestat dreptul fiicelor de a moșteni, de obicei în cazul în care nu erau fii în familie, așa cum găsim în contractele babiloniene (*cf.* Numeri 27:8). Uneori contractele de căsătorie conțineau o clauză care interzicea bărbatului să mai ia o a doua soție, clauză prin care dorea Laban să-l împiedice pe Iocov de a o lua în căsătorie pe Rahela (Gen. 31:50). Dar nu orice mireasă a fost atît de favorizată de soartă. O fată putea fi obținută de un bărbat pentru a se căsători la alegere cu el sau cu fiul lui (*cf.* Exod. 21:7-11), iar o plîngere similară cu cea a fiicelor lui Laban care îl acuzau pe tatăl lor că le-a reținut zestrea (Gen. 31:15) mai poate fi găsită în cinci texte de la Nuzi, unde este folosită o expresie identică *(kaspa akālu)*.

Mai multe referiri la tranzacții comerciale pe care le găsim în textele de la Nuzi pot fi înțelese în lumina VT. Pămîntul a fost uneori acaparat prin sorți (Num. 26:55 ș.urm; Ios. 18:2-10) și exista periodic o „scutire de plată" (Deut. 15). Vînzarea pămîntului era uneori confirmată prin ridicarea piciorului celui care a vîndut și așezarea pe sol a piciorului cumpărătorului, simbolul legal în unele tranzacții fiind papucii (*cf.* Rut 4:7-8; 1 Sam. 12:3, LXX; Amos 2:6; 8:6). 1 Sam. 1:24 a fost reinterpretat în lumina textelor de la Nuzi, și conține cuvintele „un taur de trei ani".

În final, faptul că textele de la Nuzi se referă la diferite persoane prin cuvîntul ĭapiru (habiru), mulți din aceștia fiind străini care au acceptat să slujească voluntar, ne aduce aminte de expresia „sclav evreu" și de sensul înjositor în care foloseau egiptenii și filistenii

cuvîntul „evreu" cînd se refereau la israeliți (Gen. 39:14; Exod. 1:15; 21:1-6; 1 Sam. 14:21).

BIBLIOGRAFIE: Arheologie: R.F.S. Starr, *Nuzi, Report on the Excavations at Yorghan Tepe*, 2 vol., 939. Texts: E. Chiera *et al.*, *Joint Expedition at Nuzi*, 6 vol., 1927-39; E.R. Lacheman *et al.*, *Excavations at Nuzi*, 8 vol., 1929-62. Literatură cu caracter general: C.H. Gordon, *BA* 3, 1940, p. 1-12; H.H. Rowley, *The Servant of the Lord*², 1965, p. 312-317; C.J. Mullo Weir, în *AOTS*, p. 73-86; M. Dietrich *et al.*, *Nuzi-Bibliographie*, 1972; T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Naratives*, 1974, p. 196-297; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975, p. 65-103; M.H. Selman, *TynB* 27, 1976, p. 114-136.

M.J.S.

OALE PENTRU CARNE (în ebr. *sîr*, probabil un cuvînt împrumutat din altă limbă; *cf.* arab. *sîr*, „oală mare pentru apă", și cuvîntul gr. de mai tîrziu, *siras*). Un obiect casnic de dimensiuni mari, făcut de obicei din metal pentru a fi așezat deasupra focului (Exod. 16:3, oală; Ecl. 7:6, căldare; 2 Împ. 4:38, „oala cea mare"). Cuvîntul este folosit simbolic pentru Ierusalim (Ezec. 11:3, „cazanul"), în metafore pentru avariție (Mica 3:3), și figurativ pentru răzbunarea iute (Ps. 58:9). Oale de felul acesta au fost folosite în sanctuar (Exod. 27:3; 2 Împ. 25:14, etc.) și probabil că au fost niște cazane adînci de bronz (așa cum este cazul în Ier. 1:13, RV). Au fost folosite și ca lighene (Ps. 108:9. Forma lor a fost aceeași cu a puțurilor săpate (2 Sam. 3:26). (*OLAR, *VASE.)

J.D.D.

OASE (în ebr. *'esem*, comun în VT; în gr. *osteon*, în NT numai de 5 ori). Ca o parte de bază și cea mai durabilă totodată a trupului omenesc, oasele sînt folosite pentru a descrie cele mai adînci sentimente, afecțiuni și loialități (Gen. 29:14; Jud. 9:2; Iov 2:5; 30:30; Ps. 22:17) deseori avînd ca paralelă cuvîntul „carne". Îngroparea decentă a oaselor, sau a rămășițelor pămîntești, a fost privită ca un lucru foarte important (Gen. 50:25; Ezec. 39:15; Evrei 11:22 *RSVmg.*). Contactul cu oasele însemna întinare (Num. 19:16); A arde oasele de om pe altare a fost cea mai eficientă cale de a pîngări acele altare (2 Împ. 23:30).

Oasele au păstrat o anumită vitalitate a individului (2 Împ. 13:21), dar oasele uscate mai puțin (Ezec. 37:1-2, și figurativ v. 11). A rupe sau a risipi oasele înseamna a înfrînge un dușman (Ps. 53:5; Is. 38:13) dar a-i arde oasele era un lucru greșit (Amos 2:1).

B.O.B.

OASTE, OASTEA CERURILOR. În RSV, cuvîntul care este cel mai adesea tradus cu „oaste" este *sābā'*, folosit de aproape 400 de ori. (*hayil* este de asemenea tradus prin „oaste" de mai multe ori (dar vezi *ARMATA), în timp ce *mah^aneh* („oaste" în AV) este tradus cu „tabără". Fiecare din aceste cuvinte, cu toate că are o subliniere specială, poate fi folosit destul de neutru, de exemplu pentru oștirea lui Faraon, dar în aceeași măsură pentru oștirea lui Israel. Totuși, cînd este folosit pentru oștirea lui Israel, există nuanțe religioase și există două cazuri în care termenul *sābā* este utilizat în sens strict religios, cazuri care trebuie notate.

a. Oastea cerului

Această expresie (*s^ebā' haššāmayim*) apare de aproximativ 15 ori, în cele mai multe cazuri referindu-se implicit la obiectul închinării păgîne (Deut. 4:19, etc.). Cele două înțelesuri „trupuri celeste" și „ființe îngerești" sînt întrețesute inextricabil. Traducerea LXX, folosind *kosmos*, *stratia* sau *dynamis*, nu ne ajută să rezolvăm acest lucru. Fără îndoială că în gîndirea evreilor, distincția a fost superficială, și trupurile cerești au fost considerate ca fiind strîns asociate cu ființele îngerești. De fapt, angelologia pe care o găsim în romanele lui C.S. Lewis (*Out of the Silent Planet*, etc.) ar fi fost apreciată de scriitorii biblici. Biblia sugerează cu siguranță că îngeri de diferite ranguri răspund de indivizi și de națiuni- fără îndoială că, în lumina cosmologiei moderne, acest concept, dacă ar fi reținut totuși (și fiind biblic ar trebui să fie), ar trebui lărgit corect așa cum ne sugerează sensul dublu al expresiei „oastea cerului", așa încît să cuprindă elementele universului fizic - planete, stele și nebuloase.

b. Domnul oștirilor (Yahve s^ebā'ôt)

Această expresie este folosită de aproape 300 de ori în VT și apare frecvent în special în Isaia, Ieremia, Zaharia și Maleahi. Este un titlu care reprezintă tărie și putere, folosit frecvent în context militar sau apocaliptic. Este semnificativ faptul că apare pentru prima dată în 1 Sam. 1:3, în asociere cu sanctuarul de la Silo. „Al oștirilor" este traducerea în LXX atît prin transliterarea termenului ebraic sub forma *sabaōth* (*cf.* Rom. 9:29; Iac. 5:4) sau prin utilizarea lui *pantokratōr* („atotputernic"). Unii cred că a apărut ca titlu pentru Dumnezeu, asociat cu faptul că El este Domn peste „oștirile" lui Israel; dar felul în care este folosit, în special în scrierile profeților, denotă clar și o relație cu „oastea cerului", adică oștile îngerești; este posibil ca aceasta să fie conotația inițială. (*DUMNEZEU, NUME ALE LUI.)

M.T.F.

OBADIA (*'ōbadyāhû, 'ōbadyâ*). Un nume ebr. care înseamnă „slujitorul lui Iahve" sau „cel care I se închină lui Iahve". Cel puțin 12 bărbați din VT poartă acest nume.

1. Administratorul sau majordomul care răspundea de palatul împăratului Ahab al lui Israel (1 Împ. 18:3-16). Din tinerețea lui a fost un om care s-a închinat cu devotament lui Iahve. Cînd Izabela i-a prigonit pe prorocii lui Iahve, Obadia a ascuns 100 de proroci în două peșteri. În timpul unei secete, pe cînd Obadia căuta iarbă pentru caii și catîrii împăratului, Ilie l-a întîlnit și l-a convins să-i faciliteze o întîlnire cu Ahab, care a dus la acea dispută între Ilie și prorocii lui Baal. Talmudul babilonian (*Sanhedrin* 39b) îl identifică în mod greșit cu prorocul Obadia. Este posibil ca un sigiliu evreiesc antic pe care sînt înscrise cuvintele „Lui Obadia, slujitorul împăratului" să-i fi aparținut acestui bărbat.

2. Un descendent al lui David (1 Cron. 3:21). **3.** Una dintre căpeteniile lui Isahar (1 Cron. 7:3). **4.** Un descendent al lui Saul (1 Cron. 8:38; 9:44). **5.** Un levit (1 Cron. 9:16) care este poate același cu Abda (Neemia 11:17) și probabil cu Obadia, ușierul Templului (Neem. 12:25). **6.** Un căpitan din Gad care i s-a alăturat lui David la Țiclag (1 Cron. 12:9).

7. Un bărbat din seminția lui Zabulon care a trăit în vremea lui David (1 Cron. 27:19). **8.** Unul din prinții trimiși de împăratul Iosafat ca să-i învețe Legea pe cei din cetățile lui Iuda (2 Cron. 17:7). **9.** Un levit care a supravegheat lucrările de restaurare a Templului în timpul lui Iosia (2 Cron. 34:12). **10.** Un lider israelit care s-a întors din Babilon la Ierusalim, împreună cu Ezra (Ezra 8:9). **11.** Un preot care a pus pecetea pe legămînt, împreună cu Neemia. (Neem. 10:5).

12. Un proroc despre care se crede că era din Iuda (Ob. 1). Biblia nu ne spune nimic în mod direct despre viața lui. Cu toate că unii cred că a trăit în perioada dinaintea exilului, este mai probabil ca să fi trăit în sec. al 5-lea î.d.Cr. (vezi mai jos, *OBADIA, CARTEA LUI). Dacă ultimul punct de vedere exprimat este corect, atunci este imposibil să-l identificăm cu administratorul de la palatul lui Ahab, așa cum face Talmudul babilonian (*Sanhedrin* 39b), sau cu căpetenia lui Ahazia (2 Împ. 1:13-15) așa cum pretinde Pseudo-Epifanius în lucrarea *Viețile prorocilor*. Tradiția talmudică care pretinde că Obadia a fost un prozelit originar din Edom este improbabilă, avînd în vedere puternicile acuzații pe care acesta le aduce Edomului. J.T.

OBADIA, CARTEA LUI. Cel de-al patrulea dintre prorocii mici în Biblia ebr. și al cincilea în LXX. Pentru o scurtă notă cu privire la autor, vezi articolul precedent, punctul (12).

I. Schița cuprinsului

a. Judecata Edomului (v. 1-14).

(i) Titlul (v. 1a).
(ii) Anunțarea nenorocirii asupra Edomului (v. 1b-4).
(iii) Distrugerea totală a Edomului (v. 5-9).
(iv) Motive pentru judecata asupra Edomului (v. 10-14).

b. *Judecata universală* (v. 15-16).

c. *Restaurarea lui Israel* (v. 17-21).

II. Cadrul istoric

a. Înainte de exil

Tradiția iudaică din Talmud (*Sanhedrin* 39b) pretinde că Obadia a trăit în timpul împăratului Ahab, în secolul al 9-lea î.d.Cr., iar după ordinea în care se găsesc prorocii mici în Biblia ebr.Obadia este printre prorocii din perioada preexilică. Unii cercetători ai Bibliei consideră ca și cadruistoric al întregii cărți profetice a lui Obadia, atacul arabilor și al filistenilor asupra lui Iuda, în timpul domniei lui Ioram, eveniment menționat în 2 Cron. 21:16-17 (după Keil), sau atacul Edomului asupra lui Iuda în timpul domniei lui Ahaz, descris în 2 Cron. 28:17 (după J.D. Davis). Mulți cred că numai prorocia mai veche împotriva Edomului, din versetele 1, 6, 8-9, se referă la evenimente din perioada dinainte de exil. Incursiunile arabe în Palestina, și probabil în Edom, sînt cunoscute în sec. al 9-lea î.d.Cr. (2 Cron. 21:16-17) și în sec. al 7-lea î.d.Cr. (Analele asiriene).

b. După 587 î.d.Cr.

Cei mai mulți cercetători ai Bibliei consideră că nenorocirea care avea să vină asupra Ierusalimului, descrisă în Obad. 11-14, se referă la capturarea acestui oraș de către haldei, în 587 î.d.Cr. Aceasta este singura capturare a Ierusalimului în care este consemnată participarea edomiților (Ps. 137:7; 1 Ezdra 4:45). Referirile la suferințele cauzate de căderea Ierusalimului sînt atît de vii încît G.A. Smith consideră că prorocia lui Obadia a fost scrisă imediat după căderea Ierusalimului, în timpul exilului. Mulți însă consideră că ultima parte a prorociei lui Obadia indică un cadru istoric din perioada de după exil. Versetul 7 afirmă că *edomiții au fost alungați din vechea lor țară* (*cf. Mal.* 1:3-4). După căderea Ierusalimului, sub presiunea arabă edomiții au început să intre tot mai adînc în Negheb (1 Esdra 4:50), care pe atunci se chema Idumeea, iar pe la sfîrșitul secolului al 6-lea î.d.Cr., arabii i-a scos în mare măsură din vecinătatea orașului Petra care fusese odată capitala Edomului. Versetele 8-10 anunță ștergerea edomiților de pe fața pămîntului ca și națiune, și această prorocie trebuie să fi fost făcută înainte de împlinirea ei, care a avut loc în perioada Macabeilor, (Jos., *Ant.* 13. 257). Teritoriul ocupat de evrei conform v. 19-20 este regiunea din jurul Ierusalimului, ca și în zilele lui Neemia (Neem. 1:25-36). Așadar, cea mai clară indicație pe care o găsim în prorocie cu privire la data la care a fost scrisă cartea este că acest lucru s-a întîmplat pe la mijlocul sec.al 5-lea î.d.Cr., aproximativ în vremea lui Maleahi.

III. Paralele în alte cărți profetice

Alte prorocii împotriva Edomului le includ pe următoarele: Is. 34:5-17; 63:1-6; Ier. 49:7-22; Plîng. 4:21-22; Ezec. 26:12-14; Ioel 3:19; Amos 1:11-12.

Multe expresii din Obadia 1-9 care apar și în Ier. 49:7-22, ne sugerează că există o relație literară între cele două pasaje. Ordinea diferită în care apar expresiile în cele două prorocii ne face să deducem că este posibil ca ambele să fi citat vreo prezicere divină împotriva Edomului, rostită anterior. Întrucît materialul suplimentar care se găsește în pasajul din Ieremia este caracteristic acestui proroc și, întrucît ordinea expresiilor este mai firească în Obadia, este posibil ca prorocia lui Obadia să fie formal mai apropiată de prorocia originală. Unii cercetători ai Scripturilor însă, susțin ori că Ieremia s-a folosit de prorocia lui Obadia (cum este Keil), ori că Obadia s-a folosit de prorocia lui Ieremia (vezi Hitzig).

Sînt multe expresii care apar atît în Obadia cît și în Ioel: Obad. 10 = Ioel 3:19; Obad. 11 = Ioel 3:3; Obad. 15 = Ioel 1:15; 2:1; 3:4, 7, 14; Obad. 18 = Ioel 3:8. În Ioel 2:32, folosind expresia „cum a făgăduit Domnul", Ioel indică faptul că citează din Obad. 17. De aceea, putem considera că Obadia a scris înaintea lui Ioel și, fără îndoială, că a fost o sursă de inspirație pentru el și cu privire la alte expresii care apar în ambele prorocii.

IV. Stilul

Obadia, cea mai scurtă carte a VT, se remarcă printr-un limbaj poetic colorat. Piciorul metric ce predominant este pentametrul (3+2), dar, pentru diversitate, sînt folosite și alte picioare (de ex., 3+3 și 3+3+3). Marea parte a prorociei constă din cuvintele proprii ale lui Dumnezeu, adresate lui Edom care este personificat (v. 2-15), și acest aspect dă cărții o calitate directă și personală. Vivacitatea este sporită de folosirea trecutului profetic (v. 2), pentru a descrie judecata care va fi dusă la îndeplinire, și prin folosirea interdicțiilor (v. 12-14) condamnînd atrocitățile care fuseseră deja săvîrșite. Sînt folosite deseori comparații și metafore

remarcabile: fortărețele de munte ale lui Edom sînt așezate într-un loc strategic, ca și cuibul unui vultur (v. 4); pustiitorii lui Edom sînt cu hoții care fură noaptea și cu cei ce culeg viile (v. 5); judecata neamurilor este o băutură amară pe care ele trebuie să o înghită (v. 16); răzbunătorii israeliți sînt numiți un foc, iar edomiții sînt numiți miriște (v. 18); păcatele lui Edom sînt enumerate în ordinea gravității (v. 10-14). Restaurarea totală a lui Israel este exprimată prin specificarea expansiunii sale în direcția celor patru puncte cardinale (v. 19-20). Păcatul și nenorocirea din v. 1-16 sînt puse într-un contrast puternic cu speranța și victoria din v. 17-21. Obadia pleacă de la particular la general, de la judecata lui Edom la judecata generală, de la restaurarea lui Israel la așezarea Împărăției lui Dumnezeu.

V. Analize literare

Sînt unii care susțin că Obadia a fost autorul original al întregii prorocii (printre aceștia se numără și Keil). Cei mai mulți cercetători ai Scripturii însă cred că în v. 1-6 și 8-9 el a adaptat o prorocie mai veche. Unii au găsit și alte fragmente, dar cadrul istoric uniform pledează pentru unitatea literară a restului prorociei.

VI. Mesaje mai importante

1. *Inspirația divină.* Prorocul pretinde de patru ori că mesajul lui are o origine divină (v. 1, 4, 8, 18).

2. *Judecata divină.* Mesajul principal al acestei prorocii este judecata morală asupra națiunilor. Edom este judecat pentru purtarea sa inumană față de Israel, care și el la rîndul lui a fost pedepsit. În cele din urmă, toate națiunile vor fi pedepsite în Ziua Domnului.

3. *Împărăția divină.* Conform prorociei lui Obadia, scopul final este ca Împărăția să fie a Domnului (cf. Apoc. 11:15). Speranța lui în ceea ce privește restaurarea propriului său popor nu se limitează la un sentiment naționalist, căci în victoria lor el vede întemeierea Împărăției lui Dumnezeu (v. 21). Acea Împărăție se va caracteriza prin izbăvire și prin sfințenie (v. 17), idei care sînt amplificate în NT.

BIBLIOGRAFIE. Comentarii de E.B. Pusey, 1860; C.F. Keil în *Biblischer Commentar uber das Alte Testament*, 1888; J.A. Bewer în *ICC*, 1911; H.C.O. Lanchester în *CBSC*, 1918; G.W. Wade în *WC*, 1925; G.A. Smith în *EB*, 1928; E. Sellin în *KAT*, 1929; T.H. Robinson în *HAT*, 1954; J.H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, TBC*, 1961; D.W.B. Robinson în *NBCR*, 1970; J.A. Thompson în *IB*, 1956; G.F. Wood în *The Jerome Biblical Commentary*, 1968; L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah, NIC*, 1976.

Studii speciale: G.L. Robinson, *The Sarcophagus of an Ancient Civilization*, 1930; W. Rudolph, „Obadja", *ZAW* 8, 1931, p. 222; 231.

J.T.

OBED (În ebr. *'ôḇēḏ*, „slujitor"). **1.** Fiul lui Rut și al lui Boaz (Rut 4:17) și bunicul lui David (Rut 4:21 ș.m.d.; 1 Cron. 2:12; Mat. 1:5; Luca 3:32). Nașterea lui Obed a fost o mîngîiere pentru Naomi care era înaintată în vîrstă. **2.** Unul din urmașii lui Ierahmeel (1 Cron. 2:37 ș.urm.). **3.** Unul din vitejii lui David (1 Cron. 11:47). **4.** Unul dintre fiii lui Șemaia și nepotul lui Obed- Edom, din familia lui Core (1 Cron. 26:7). 5. Tatăl lui Azaria, o căpetenie care a slujit în timpul lui Iehoiada (2 Cron. 23:1). J.D.D.

OBED-EDOM (În ebr. *'ōḇēḏ 'eḏôm*, slujitorul lui (dumnezeu) Edom"). **1.** Un filistean din Gad care a trăit în vecinătatea Ierusalimului. Înainte de a transporta chivotul la Ierusalim și după moartea lui Uza, David a lăsat chivotul în casa sa timp de trei luni, lucru care a adus binecuvîntare în casa acestui filistean (2 Sam. 6:10 ș.urm. = 1 Cron. 13:13 ș.urm.; 15:25).

2. Strămoșul unei familii de ușieri (1 Cron. 15:18 ș.urm.; 16:38; 26:4 ș.urm.; 2 Cron. 25:24). 3. O familie de cîntăreți din perioada dinaintea exilului (1 Cron. 15:21; 16:5). J.D.D.

OCHI. Cuvîntul ebr. pentru ochi, *'ayin*, cu paralele în alte limbi din Orientul apropiat, este folosit pentru organul fizic al omului (Gen. 3:6) sau al animalelor (30:41), pentru ochiul lui Dumnezeu, în sens antropomorfic (Ps. 33:18) și de asemenea pentru obiecte (Ezec. 1:18; *cf.* Apoc. 4:6). Cuvîntul gr. *ophthalmos* are derivații familiare în mai multe limbi moderne.

În gîndirea evreiască se consideră că organele fizice acționează semi-independent și de asemenea că posedă calități psihice și morale proprii. Așadar, pe lîngă faptul că vede, ochiul este și mîndru (Is. 5:15), are milă (Deut. 7:16), doarme (Gen. 31:40), se încîntă (Ezec. 24:16), etc., și în timp ce Pavel subliniază interdependența dintre organele fizice (1 Cor. 12:16 ș.urm.), Mat. 5:29 păstrează noțiunea ebr. a unei funcții aproape de sine stătătoare a organului.

Practica de a scoate ochii unui dușman înfrînt a fost comună în E (Jud. 16:21; 2 Împ. 25:7).

Expresia „ochii Domnului sînt asupra celor care se tem de El" (Ps. 33:18) se referă la grija lui Dumnezeu care veghează asupra copiilor lui (*cf.* Ps. 1:6).

Alte expresii sînt: „ochi pentru ochi" (Lev. 24:20); „față în față", literal „ochi spre ochi" (Num. 14:14); „înaintea ochilor lor", adică, la plină vedere (Gen. 42:24; *cf.* Ier. 32:12); și „între ochi", adice pe frunte (Exod. 13:9), despre filacterii.

Utilizări derivate sînt: „fața pămîntului" (în ebr. *'ayin*) (Exod. 10:5), și „lumină strălucitoare" sau „mărgăritare" (Ezec. 1:4; Prov. 23:31). B.O.B.

ODED. **1.** Tatăl lui Azaria, prorocul (2 Cron. 15:1), din timpul domniei lui Asa. Versetul 8, ori a inclus o observație marginală, ori a omis cuvintele: „Azaria fiul lui...". **2.** Un proroc din Samaria (2 Cron. 28:9-15) care s-a întîlnit cu armata victorioasă a Împărăției de N, care se întorcea cu mai mulți captivi din Iuda, și a mustrat-o, cerîndu-i să-i dea pe prinșii de război înapoi. Cererea lui, la care s-a adăugat și cea a unor samariteni, a fost ascultată. M.A.M.

ODIHNĂ. Cuvîntul „odihnă" în sensul său nonteologic apare de multe ori în Biblie. *De ex.*, Domnul S-a odihnit după lucrarea pe care a făcut-o (Gen. 2:2 ș.urm.); sabatul este o zi de odihnă (Exod. 31:15); pămîntul din țara care i-a fost promisă lui Israel trebuia să se odihnească tot al 7-lea an (Lev. 25:4 ș.urm.); iar Templul a fost locul de odihnă al Domnului în mijlocul poporului Lui (Ps. 132:8, 14).

În sensul lui teologic, cuvîntul „odihnă" are o importanță mult mai mare. Domnul i-a promis lui

Israel că va avea parte de odihnă în țara Canaanului (Deut. 3:20) și tot la această odihnă se vor întoarce și exilații din Babilon (Ier. 46:27). Odihna și fericirea urmau să fie marile daruri pe care le va primi Israel de la David (1 Cron. 22:7-10). Dar vai!, acest mare ideal al odihnei a rămas neîmplinit în istoria lui Israel (Evr. 3:7-4:10), datorită necredinței și neascultării (Ps. 95: 8-11).

Totuși, cu toate că în VT odihna rămîne o promisiune, ea se împlinește în NT. Creștinii, prin credința în Cristos, au intrat în odihnă (Evr. 12:22-24). El este pacea lor. El dă odihnă tuturor celor ce vin la El, o odihnă care pentru suflet este ușurare, eliberare și mulțumire (Mat. 11:28-30).

În Scriptură, cuvîntul „odihnă" mai are și o conotație escatologică. „Rămîne dar o odihnă" pentru credincioși precum și pentru Israel (Evr.4:9). Orașul ceresc și țara de sus (Evr. 11:10, 16) aparțin încă viitorului. Astăzi ne stă înainte lucrarea în ogorul lui Dumnezeu (1 Cor. 3:9), lupta cea bună a credinței (Efes. 6:10-20), pelerinajul (Evrei 11:13-16). Și chiar odihna aceea în care intrăm prin moarte (Apoc. 14: 13) nu este plinătatea odihnei (Apoc. 6:9-11). Dar cei care au intrat în odihna credinței, ancorîndu-se în Cristos, știu că au asigurată odihna finală.

J.G.S.S.T.

OFIR (În ebr. *'ôpir*, Gen. 10:29; *'ôpîr*, 1 Împ. 10:11). **1.** Numele fiului lui Ioctan din arborele genealogic al lui Sem (Gen. 10:29 = 1 Cron. 1:23). Acest trib este cunoscut din inscripțiile preislamice (G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, 1934, p. 298, 339 ș.urm.). Zona în care a locuit se întinde între Saba în Yemen și Havila (Hawlān) așa cum relatează Gen. 10:29. Tradiția islamică pretinde că Ioctan este unul și același cu Qahtan, un fiu al lui Ismael și „tatăl tuturor arabilor".

2. Țara din care era importat aurul de către Iuda (2 Cron. 8:18; Iov 22:24; 28:16; Ps. 45:9; Isa. 13:12), uneori în cantități mari (1 Cron. 29:4), împreună cu lemn de santal (1 Împ. 10:11), argint, fildeș, maimuțe și păuni (1 Împ. 10:22), precum și pietre scumpe (2 Cron. 9:10). La Ofir a ajuns flota lui Solomon din Ețion-Gheber care era așezat în Golful Aqaba (1 Împ. 9:28). Au fost trimise și „corăbii din Tars", care se pare că erau *corăbii folosite special pentru transportul minereului (1 Împ. 22:48). Aceste transporturi au durat „trei ani", expresie care poate foarte bine să însemne un an întreg și două părți din alți doi ani. Comerțul acesta era foarte bine cunoscut, astfel încît s-a ajuns ca numele Ofir să fie un sinonim al aurului curat care era principalul produs al acestei țări (Iov 22:24). În Is. 13:12, numele Ofir stă alături de oqir, „voi face scumpi" (*HUCA* 12-13, 1937-8, p. 61). O atestare a acestui comerț se găsește într-o inscripție pe un ostracon, găsit la Tell Qasileh, la NE de Tel Aviv în 1946, conținînd următorul text: *zhb 'pr lbyt hrn š* = „aur din Ofir pentru Beth Horon 30 de sicli" (*JNES* 10, 1951, p. 265-267).

În ceea ce privește amplasarea (oralității) Ofir, au fost propuse mai multe teorii.

a. În partea de S a Arabiei așa cum s-a discutat la punctul 1 de mai sus. R. North face o legătură între (Š)ōpha(i)r(a) (=Ofir) și Parvaim (=Farwa), ambele în Yemen, și consideră că aceasta a fost sursa aurului din Seba (*cf.* Ps. 72:15; Isa. 60:6).

b. SE Arabia: Oman. Acestea nu sînt departe de Ețion-Gheber și este necesar să considerăm că acea călătorie de trei ani includea o întrerupere pe perioada de căldură a verii precum și că anumite mărfuri (de ex., maimuțele) care nu se găsesc în mod obișnuit în partea de S a Arabiei erau aduse din locuri mai îndepărtate la Ofir unde erau păstrate.

c. Coasta de E a Africii: Somalia, o sursă de tămîie și mir unde se găseau și acele mărfuri despre care se spunea că erau aduse din Ofir (W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 133-135, 212; van Beek, *JAOS* 78, 1958, p. 146).

d. (S)upāra, la 75 km N de Bombay, India. Josephus (*Ant.* 8. 164), LXX și Vulg. (Iov 28:16) interpretează Ofirul ca fiind India. În sprijinul acestei interpretări vine și faptul că toate mărfurile enumerate erau binecunoscute în India antică și se știadin mileniul al 2-lea î.d.Cr. că a existat un comerț maritim intens între Golful Persic și India.

e. Alte sugestii, mai discutabile, includ locuri cum ar fi Apir, Baluchistan (posibil Meluhha antică, *cf. BSOAS* 36, 1973, p. 554-587) și Zimbabwe, S Rhodesia.

BIBLIOGRAFIE. V. Christides, *RB* 77, 1970, p. 240-247; R. North, *Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers*, 1, 1967, p. 197- 202.

D.J.W.

OG (În ebr. *'ôg*). Un rege amorit al Basanului, din rasa uriașilor ce se trăgeau din Refaim. El a trăit în perioada cuceririi Palestinei (Num. 21:33; Ios. 13:12). Împărăția lui era puternică, avînd șaizeci de cetăți „întărite cu ziduri înalte, cu porți și zăvoare" (Deut. 3:4-5) și se întindea de la Mt. Hermon pînă la Iaboc. Printre acestea se numărau și două cetăți împărătești, Aștarot și Edrei. La Edrei israeliții l-au înfrînt pe Og și l-au omorît. Teritoriul lui a fost dat jumătății seminției lui Manase (Deut. 3:13), care a rămas la E de Iordan. Înfrîngerea lui a dat tonul victoriilor lui Israel (*cf.* Ios. 9:10; Neem. 9:22; Ps. 135:11; 136:20).

Patul lui (eres) era renumit, fiind făcut din bazalt negru. Unii au înțeles că era în realitate un sarcofag, deși acest termen nu mai este întîlnit nicăieri avînd acest înțeles; dar în regiunea respectivă au fost găsite multe sarcofage de acest fel. Se pare că acest pat a căzut în mîinile amoniților și a fost păstrat la Raba (Deut. 3:11).

M.A.M.

OGLINDĂ. În perioada VT, oglinzile erau fabricate din metal turnat și lustruit foarte puternic (Iov 37:18). Au fost găsite în Palestina mai multe exemplare din bronz care datează de pe la mijlocul epocii bronzului, unele mai recente. Acestea au o formă comună tuturor exemplarelor găsite în Orientul Apropiat; cf. cele folosite de femeile israelite în Exod. 38:8 (vezi *ANEP*, No. 71). Semnificația cuv. ebraic gillayon din lista obiectelor de podoabă pe care o dă Isaia (3:23, tradus cu tablă în Is. 8:1) este incertă; este posibil ca acest cuvînt să însemne oglinzi (targ., VA, VR); alții ne sugerează că este vorba de haine de pînză transparentă (LXX, VSR). Oglinzile de sticlă au fost introduse probabil în primul secol d.Cr. Indiferent că erau fabricate din metal sau din sticlă, aceste oglinzi nu reflectau niciodată perfect imaginea (1 Cor. 13:12). Este posibil ca în 2 Cor. 3:18 (în gr. *hēmeiss... katoptrizomenoi*) Pavel să se refere la faptul că noi nu vedem decît o

reflectare (VA); este posibil însă ca noi să fim cei care reflectăm (RV; vezi Arndt, p. 425-426; R.V.G. Tasker, *2 Corinthians, TNTC*, 1958, p. 67-68). Iacov ne dă o ilustraţie simplă cu oglinda (1:23). A.R.M.

OHOLIAB (VA AHOLIAB). Este un bărbat din seminţia lui Dan, fiul lui Ahisamac, înzestrat în mod special de Dumnezeu şi trimis să-l ajute pe *Bezalel la proiectarea şi construirea chivotului întîlnirii, a mobilierului din chivot şi a uneltelor, şi să supravegheze munca meşterilor, învăţîndu-i în acelaşi timp cum să lucreze (Exod. 31:6; 35:34-35). D.W.G.

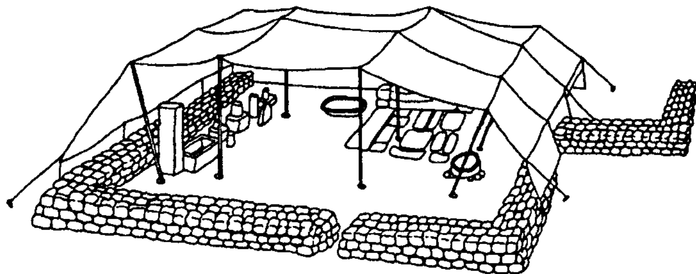
OHOLIBAMA, OHOLA, OHOLIBA. Oholibama a fost un nume edomit folosit atît pentru bărbaţi cît şi pentru femei. A fost numele celei de-a doua neveste a lui Esau, o femeie canaanită, fiica Anei şi mama lui Ieuş, Iaelam şi Core (Gen. 36:1-28). A mai existat şi o căpetenie a edomiţilor care a purtat acest nume (Gen. 36:41; 1 Cron. 1:52) care înseamnă „cortul de pe înălţimi". La Gen. 36:34 şi la 1 Cron. 1:52, numele apare alături de Timna şi este interesant să observăm faptul că la Timna în Negev, regiunea Edomului antic, a fost descoperit un loc sfînt sub forma unui cort. Locul acesta sfînt datează din perioada madianiţilor şi este asemănător cu Cortul întîlnirii din pustiu. Numele ne sugerează ideea că este posibil ca unele „înălţimi" din perioadele mai timpurii să fi fost de fapt corturi (*cf.* Ezec. 16:16).

Ohola şi Oholiba (în VA, Ahola şi Aholiba) sînt nume alegorice pe care le găsim în Ezec. 23 şi care sînt date împărăţiilor de N şi de S. Ambele nume înseamnă „închinător în cort" şi au fost inspirate de numele Oholibama. Aceste nume conţin implicit critica ce i se aduce lui Israel pentru necredincioşia lui faţă de Dumnezeu. Cele două împărăţii sînt portretizate ca surori căsătorite cu Iahve, dar care au continuat să comită adulter, avînd relaţii cu alte popoare. Oholibei i se atrage atenţia să nu calce pe urmele surorii sale şi se prevesteşte judecata pentru neascultare. Natura sexuală a metaforelor folosite (*cf.* Ezec. 16; Osea 1-3; Amos 5:1-2) este adecvată, în special datorită faptului că multe dintre religiile popoarelor vecine conţineau rituri ale fertilităţii. J.T.W.

OLAR, OLĂRIT. O explicaţie rezonabilă a începuturilor olăritului este aceea că un coş căptuşit cu argilă a ars accidental, întărind prin coacere stratul interior şi dovedind că utilitatea acestui proces (vezi S. Cole, *The Neolithic Revolution*, 1959, p. 41). Olăritul a apărut pentru prima dată în perioada neolitică în Orientul Apropiat. Înainte de inventarea roţii olarului, în mileniul al 4-lea î.d.Cr., toate oalele au fost făcute cu mîna, folosindu-se aceleaşi metode cu cele utilizate în prezent în Palestina la confecţionarea vaselor mari (G.M. Crowfoot, „Pots Ancient and Modern", *PEQ* 64, 1932, p. 179-187). Cîteva ateliere de olărit care s-au descoperit în Palestina (*de ex.*, la Lachis (*PEQ* 70, 1938, p. 249, p. XXV) şi Khirbet Qumran (*RB* 63, 1956, p. 563, p. XI) ne arată că olarul sta pe marginea unei gropi mici în care erau roţile (în ebr., *'ob̲nayim*), de obicei două pietre, una pivotînd în jurul celeilalte, pe care o întorcea cu piciorul. Pentru a obţine o suprafaţă mai netedă şi mai lucioasă cît şi pentru a da vasului forma dorită şi pentru a-l împodobi, erau folosite pietricele, scoici şi oase. Puterea olarului (în ebr. *yôṣēr;* gr. *kerameus) asupra lutului (în ebr., hōmer;* în gr. *pēlos*) este folosită ca termen de comparaţie la Ier. 18:1-12 şi de către Pavel (Rom. 9:21). vezi R.H. Johnston, *BA* 37, 1974, p. 86-106.

I. Olăritul în antichitate

Pentru simplul fapt că reprezentau un articol foarte obişnuit, dar fragil, vase de lut zac în cantităţi foarte mari în fiecare morman care conţine aceste vestigii (cf. Iov 2:8). Observarea atentă felului în care sînt aşezate fragmentele în straturi ne dă posibilitatea să distingem între exemplarele mai vechi şi cele mai noi (de obicei cele care sînt la baza şi la extremitatea de sus a terenului examinat). Compararea cu fragmente similare provenind din alte amplasamente arheologice ne arată dacă diverse straturi sînt contemporane sau nu (*ARHEOLOGIE). Dovezi ale unor descoperiri de fragmente de vase excavate în mai multe locuri în Palestina au facilitat întocmirea unei succesiuni de forme, care pot fi datate prin alte mijloace. Ca rezultat, avem acum posibilitatea de a data vase care se găsesc într-un amplasament arheologic - şi ca atare, însuşi locul respectiv - prin compararea cu formele cunoscute şi datate într-o anumită perioadă. Este periculos însă să propunem o dată cu o precizie mai mare de aproximativ 50 de ani, în plus sau în minus,



Recostituirea unui cort-templu madianit descoperit la Timna. Aceasta a fost probalib similar în concept cu Cortul întîlnirii evreesc şi a asigurat evidenţe arheologice în legătură cu Oholibama „Cortul de pe înălţimi".

numai pe baza dovezilor ceramice. Reprezentarea grafică a distribuirii tipurilor de vase pe o regiune întinsă poate pune în lumină rutele comerciale și granițele culturale.

Este necesar ca următoarea descriere succintă a diverselor caracteristici ale ceramicii găsite în Palestina să fie parcursă în paralel cu prezentarea grafică. Cifrele trecute sus, în dreapta cuvintelor, se referă la numărul pe care-l poartă fiecare obiect cuprins în schiță.

Vasele din ceramică din neolitic sînt simple dar de diverseforme ornamentate cu crestături și sau pictate și lustruite imitînd probabil un coș sau un obiect confecționat din piele. În cea mai mare parte obiectele sînt nefinisate, amestecate cu paie fărîmițate. Picturile decorative de pe vasele din ceramică aparținînd perioadei următoare (calcolitic) denotă existența unor contacte cu Siria și Mesopotamia. Apar în această perioadă forme definite ale buzei vasului precum și vase cu mîner. Specifice acestei perioade sînt paharele în formă de cornet4 și vasele în formă de butoi cu două mînere în formă de ochi și cu un gît la mijloc, vase care serveau probabil la baterea untului și care imită ca formă pe cele originale, făcute din piei2. Utilizarea caolinului în Negev pare să fi dat vaselor confecționate în această regiune o culoare distinctă („faianță de culoarea crem").

Prima parte a Epocii bronzului poate fi divizată în trei faze, în funcție de tipurile obictelor de ceramică. Oalele de formă globulară cu linii încrucișate de culoare roșiatică care acopereau întreg vasul sînt specifice primei faze a acestei epoci, în partea de S a Palestinei, dar în aceeași perioadă apar în N9 vase avînd decorații din linii late de vopsea subțire și groasă. Este posibil ca un vas lustruit de culoarea gri să fi imitat vasele de piatră[14]. O altă formă tipică este vasul cu cioc („ceainic"). Vasele prevăzute cu mînere, comune în perioada aceasta, au fost exportate în Egipt. Mai multe exemplare de la începutul celei de-a doua părții a epocii bronzului au fost găsite în Egipt, în mormintele care aparțin primei dinastii. Demne de atenție sînt în mod special ulcioarele[8] cu un singur mîner și farfuriile lustruite de culoarea roșie. Popoarele migratoare care veneau din Anatolia prin Siria au adus în Palestina obiecte de ceramică lustruite, în negru sau roșu, cu ornamentații pline de fantezie (cum ar fi cele din Khirbet Kerak, de la începutul perioadei a treia a Epocii bronzului[10, 15]). Acestea au fost folosite alături de variantele locale care, de asemenea, se găsesc în mormintele egiptene din perioada piramidelor.

Diferitele civilizații din Epoca bronzului își găsesc expresia în noile forme pe care le-au luat obiectele de ceramică. Vasele cu gît scurt și îngust și cu bază mare și plată sînt specifice primei faze, precum și vasele cu orificii de scurgere[16] sau cele cu ornamente crestate[23]. Este posibil ca aceste forme să fi fost asociate cu răspîndirea amoriților în mai multe părți. Cu siguranță, ceramica foarte fină din cea de-a doua fază poate fi asociată cu mișcările care au culminat cu populația Hyksos. Folosirea pe scară mare a roatei olarului și lustruirea atentă a produs obiecte de ceramică care au rivalizat, fără să scoată din uz, vasele de metal și de piatră. Vasele și ulcioarele au baze rotunde mici[17, 21]. Tot în această perioadă a început să fie folosită și lampa[26]. Ulcioare din ceramică neagră decorate cu crestături și care erau apoi umplute cu o pastă albă, găsite în cantități mari în straturi din această perioadă, pot fi asociate cu populația Hyksos[22].

II. Stiluri de mai tîrziu

Spre sfîrșitul fazei de mijloc a Epocii bronzului și către sfîrșitul acestei epoci, au apărut ulcioare și vase cu desene geometrice roșii și negre[28]. Aceste obiecte erau exportate în Cipru și posibil în Cilicia. Ceramica miceniană[30] (F.H. Stubbings, *Mycenaean Pottery from the Levant,* 1951) a fost importată în cantități mari în cea de-a doua fază, împreună cu mărfuri din Cipru (vase metalice cu baza inelară și „castroanele de lapte")[33], [37]. „Plosca pelerinului" este o inovație tot a acestei epoci31. Diferența de cultură dintre Epoca bronzului și Epoca fierului (*ARHEOLOGIE) se poate vedea clar în lucrările de ceramică. Din cîmpia de coastă, după cum se știe a fost ocupată de filisteni, ne parvin vase mari cu mînere de ambele părți și ulcioare de bere de culoarea crem, avînddesene geometrice de culoare roșie și negre și păsări stilizate[36, 29]. Aceasta este o imitație locală a formelor miceniene de mai tîrziu. Ceramica din ținuturile mai înalte este, în unele cazuri, o continuare degenerată a stilurilor din ultima parte a Epocii bronzului, dar au apărut noi tipuri de obiecte ceramice nefinisate și deforme brute. Recipienții mari pentru depozitări, care aveau o buză îngustă și mînere sînt considerate ca fiind caracteristice perioadei așezării lui Israel în Palestina.

În perioada monarhală, formele se caracterizează printr-o regularitate mai mare și sînt tot mai îmbunătățite. Se observă o tendință spre forme cu muchii mai ascuțite[41]. Multe vase erau lustruite încă de pe roata olarului, dar cele mai fine sînt foarte subțiri și sînt ornamentate cu benzi late de culoare roșie (ceramică de Samaria)48. Recipienții mari de depozitare erau deseori imprimați pe mînere cu o parafă împărătească, care purta numele unuia dintre cele patru orașe de mai jos, unde probabil se găseau fabricile: Hebron, Zif, Soco și un nume neindentificat, *mmšt, cf.* 1 Cron. 4:23; *DOTT*, p. 219. Comunitățile de mineri din Negev au folosit vase brute, confecționate manual.

Ceramica persană și cea elenistică marchează o îmbunătățire a anumitor forme (*de ex.*, amfora[52]), sub influență grecească. Au fost importate vase din ceramică ateniană ornamentate cu figuri în negru și în roșu. Damigenele înguste de formă alungită erau în perioada aceasta așezate deseori în morminte. Strierea era o ornamentare obișnuită a vaselor nelustruite din perioada romană[74, 75]; majoritatea vaselor fine erau importate (*de ex., terra sigillata* din Italia și Galia). Centrele nabateene din Transiordania au produs vase foarte fine de culoarea pieii de căprioară, cu desene florale în roșu. Ceramica smălțuită (faianța) a fost importată din Egipt în Epoca bronzului, dar nu a fost folosită niciodată pe scară largă.

III. Nume evreiești

Nu este posibil să indentificăm cu certitudine numele în ebraică ale diferitelor vase; următoarele sugestii au fost preluate din lucrarea *Ceramic Vocabulary of the Old Testament,* al J.L. Kelso, din *BASOR* Supplementary Studies 5-6, 1948 (*cf. PEQ* 71, 1939, p. 76-90).

În ebr., *'aggān* înseamnă un castrom mare (*PAHAR); *'āsûk*, un vas mare de ulei cu gît (2 Împ. 4:2); *baqbûk*, vasul cu gît strîmt, specific celei de a doua părți a Epocii fierului (1 Împ. 14:3; Ier. 19:1, 10);

Perioada arheologică	Neolitic și calcolitic	Prima parte a Epocii bronzului	Perioada de mijloc a Epocii bronzului	Sfîrșitul Epocii bronzului
VASE MARI aproximativ 1/18 din mărimea reală, cu excepția nr. 62 (1/15), 17 și 39 (1/24), și 52 (1/36).	1	7	16, 17	27
CĂNI ȘI ULCIOARE aprox. 1/9 din mărimea reală, cu excepția nr. 63 (1/5), 28 și 29 (1/14)	2	8	18	28, 29
ULCELE ȘI OALE aprox. 1/9 din mărirea reală cu excepția nr. 9, 10 și 19 (1/18)	3	9, 10	19	30
PLOȘTI ȘI DAMIGENE aproximativ 1/8 din mărimea reală		11	20	31
ULCIOARE aproximativ 1/8 din mărimea reală		12	21, 22	32, 33
PAHARE aproximativ 1/8 din mărimea reală	4, 5	13	23	34
BLIDE ȘI FARFURII aproximativ 1/14 din mărimea reală cu excepția nr. 6, 35, 36, 48, 49, 50 și 70 (1/8).	6	14, 15	24, 25	37, 36, 35
LĂMPI aproximativ 1/8 din mărimea normală			26	38

Schema de mai sus arată felul în care a evoluat ceramica în Palestina din neolitic și pînă în perioada ocupației obiectele de mai sus, fiind indentificate prin indicele din dreapta sus a cuvintelor respective.

Epoca fierului	Perioada persană	Perioada elenistică	Perioada romană

romane. Pentru discuții asupra aspectelor speciale, vezi articolul OLAR, OLĂRIT, unde sînt descrise o parte din

gabîa', Ier. 35:5, evident o cană, *cf.* *PAHAR; *dûd*, o oală de gătit sferică (1 Sam. 2:14; Iov 41:20) (*COȘ); *kad*, ulcior, probabil atît vasul mare cu mînere cît și vasul cu gît, asemănător ulciorului de azi (Gen. 24:14 ș.urm.; Jud. 7:16 ș.urm.); *kôs* (*PAHAR); *kiyyôr*, un castron de ceramică (Zah. 12:6) sau de metal (Exod. 30:18; 1 Împ. 7:20; 1 Sam. 2:14; cu privire la 2 Cron. 6:13, vezi W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1956); *kîrayîm*, inele de lut pe care stăteau vasele cu bază rotundă (Lev. 11:35); *mah^a^bat*, un disc sau o tavă de ceramică sau de metal, pe care se coceau un fel de clătite, sau lipii (Lev. 2:5); Ezec. 4:3); *marhešet*, un vas pentru gătit (Lev. 2:7; 7:9); *masrēt*, o oală de gătit sau o tavă cu mînere (2 Sam. 13:9); *miš'eret*, covată; *nēbel*, un vas mare pentru vin (Is. 30:14; Ier. 48:12; Plîngerile 4:2); *sîr*, orice oală mare pentru gătit (2 Împ. 4:38; Iov 41:31) (*OALĂ); *cf.* *LIGHEAN; *sap*, un castron (*PAHAR); *sēpel*, un castron mare și scump (Jud. 5:25; 6:38); *pak*, ulcior (*STICLUȚĂ); *pārûr*, o oală cu mîner, pentru încălzirea lichidelor (Jud. 6:19); *s^e^lōhît*, un vas adînc fără mînere (2 Împ. 2:20; 21:13); *ṣāmîd*, un vas de adîncime mică care era folosit ca și capac (Num. 19:15); *sappahat*, o ploscă sau un ulcior (1 Sam. 26:11 ș.urm.; 1 Împ. 17:12 ș.urm.; 19:6); *qallahat*, un vas de gătit (1 Sam. 2:14; Mica 3:3); în gr. *modios*, un vas cu o capacitate de aprox. 9 litri (Mat. 5:15); *niptēr*, un lighean despre care papirusul Bodmer II spune că este un lighean pentru spălatul picioarelor (Ioan 13:5); *poterion* (*PAHAR); *tryblion*, un vas destul de mare (Mat. 26:23); *phialē*, un vas lat pentru păstrarea alifiilor (Apoc. 5:8).

BIBLIOGRAFIE. K.M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1960; W.F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1960; M. Burrows, *What Mean These Stones?*, 1941, p. 159-171; R.B.K. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 1969; P.W. and N. Lapp, *Palestinian Ceramic Chronology*, 200 î.d.Cr. ; 70 d.Cr., 1961.

A.R.M.

OLIMPA. Un creștin influent despre care nu se scrie în altă parte decît în Romani 16:15, unde Pavel îi transmite salutări. Întrucît numele acesta, probabil o prescurtare de la Olimpiodorus, eraun nume comun pretutindeni în imperiu, faptul că îl găsim aici nu ne ajută la elucidarea problemei referitoare la destinația capitolului 16 din Romani (unii erudiți susțin că Romani 16 este o lucrare separată, n.tr.). R.V.G.T.

OM. Relatarea despre creație din Genesa acordă omului un loc suprem în cosmos. Pe lîngă faptul că el este ultima dintre lucrările lui Dumnezeu, tot în el își găsește împlinirea și semnificația lucrarea pe care a făcut-o Dumnezeu în primele cinci zile. Omului i s-a dat să stăpînească pămîntul, să se slujească de ceea ce este pe el și să stăpînească și peste celelalte viețuitoare (Gen. 1:27-2:3). Aceeași mărturie cu privire la stăpînirea pe care a primit-o omul și la locul central pe care-l ocupă în creație se găsește și în alte citate biblice (Amos 4:13; Is. 42:5 ș.urm.; Ps. 8:5 ș.urm.; 104:14 ș.urm.), iar cel mai suprem exemplu ni se dă în întruparea lui Cristos (*cf.* Evr. 2).

a. Omul în natură

În întreaga Biblie este subliniat faptul că omul este o parte integrantă a naturii. Fiind făcut din țărînă (Gen. 2:7), similaritatea din punct de vedere biologic și fizic dintre el și lumea animală iese în evidență în multe aspecte ale vieții lui (Gen. 18:27; Iov 10:8-9; Ps. 103:14; Ecl. 3:19-20; 12:5-7). Fiind „carne", el depinde împreună cu animalele necuvîntătoare de îndurarea lui Dumnezeu (Is. 2:22; 40:6; Ps. 103:15; 104:27-30). Chiar dacă el stăpînește peste natură, la rîndul lui și el trebuie să-i slujească, să o îngrijească și s-o facă să aducă roade (Gen. 2:15). El este supus acelorași legi la care este supusă și lumea naturală și este copleșit de grandoarea lumii în care trăiește (Iov 38-42).

Natura nu este pur și simplu un cadru neutru pentru viața omului. Între natură și om există legături strînse și misterioase. Natura stă sub blestemul stricăciunii datorită căderii omului în păcat (Gen. 3:17-18) și acum suferă durere și moarte, așteptînd răscumpărarea finală a omenirii, înainte ca ea însăși să fie răscumpărată (Rom. 8:19-23). Biblia spune despre natură că se bucură de evenimentele care duc la răscumpărarea omului (Ps. 96:10-13); Is. 35; 55:12-13) și că, de asemenea, și ea va beneficia de izbăvire în viitor (Is. 11:6-9; 65:25). Omul este legat de natură prin instinct (Gen. 2:19) și trebuie să respecte legile ei (Lev. 19:19; Deut. 22:9-10; Iov 31:38-40), își dă seama de faptul că depinde de ea și muncește din greu ca să sustragă din mediul înconjurător cele necesare existenței lui și îmbogățirii culturii lui (Gen. 3:17; 9:1-7).

b. Destinul omului

Și totuși, în acest context al naturii omul nu-și poate găsi adevărata semnificație a vieții lui. Printre animale nu se găsește nici „un ajutor potrivit" pentru el (Gen. 2:18). El are de parcurs o istorie și un destin de împlinit, unic în toată creația. El este făcut „după chipul lui Dumnezeu" (Gen. 1:27). Deși unii au sugerat că acest „chip al lui Dumnezeu" este exprimat în stăpînirea care i s-a dat omului asupra pămîntului sau în puterea lui de a raționa, ori chiar în caracteristicile lui fizice, se pare că cel mai bine este să nu căutăm acest „chip" nici în relația omului cu lumea și nici în vreo întipărire statică pe ființa omului, ci în responsabilitatea pe care o are față de Creatorul lui. În relatarea despre creație pe care o găsim în Genesa, atunci cînd îl creează pe om, Dumnezeu manifestă o preocupare personală față de om (Gen. 1:26; *cf.* 1:3, 6, etc.), și adoptă o metodă de creare prin care Se implică pe Sine într-o relație mai strînsă cu omul, creatura Sa (Gen. 2:7) decît cu restul creației. Dumnezeu Se apropie de om și i se adresează la pers. a 2-a singular (Gen. 3:9), iar omul răspunde cuvîntului plin de bunăvoință al lui Dumnezeu prin dragoste și încredere. Numai răspunzînd în felul acesta poate omul să fie ceea ce este în realitate. Cuvîntul lui Dumnezeu prin care trăiește (*cf.* Mat. 4:4) îi oferă o relație care îl ridică deasupra restului creației și-i conferă demnitatea de a fi copilul lui Dumnezeu, făcut după chipul Lui și reflectînd gloria Lui. Această demnitate însă nu este un lucru pe care el îl posedă ca un individ ce stă izolat înaintea lui Dumnezeu; el posedă această demnitate numai atunci cînd el întreține și cu ceilalți oameni o relație bazată pe dragoste și responsabilitate. Omul reflectă chipul lui Dumnezeu numai în contextul familiei sale și a relațiilor sociale (Gen. 1:27-28; 2:18).

c. Structura omului
Pentru a-l descrie pe om în relația lui cu Dumnezeu și cu mediul înconjurător și pentru a-i descrie structura, se folosesc diverse cuvinte. Acestea sînt: duh (în ebr., *rûah*, în gr. *pneuma*), suflet (în ebr., *nepeš*, în gr., *psychē*), trup (numai în gr. NT, *sōma*), carne (în ebr., *bāsār*, în gr., *sarx*). Aceste cuvinte sînt folosite corespunzător diferitelor aspecte ale activității sau ale ființei omului pe care cei ce le-au folosit au dorit să le sublinieze, dar nu trebuie considerate ca și cînd ar descrie părți separate sau separabile care împreună alcătuiesc ceea ce este omul. Utilizarea cuvîntului „suflet" poate sublinia individualitatea și vitalitatea lui, accentul căzînd pe viața lui lăuntrică, pe sentimentele și pe conștiința lui. Utilizarea cuvîntului „trup" poate sublinia legăturile istorice și exterioare care se răsfrîng asupra vieții lui. Dar sufletul este, și trebuie să fie, sufletul trupului lui, și viceversa. Omul este de asemenea într-o asemenea relație cu Duhul lui Dumnezeu încît el însuși are spirit, dar nu astfel încît să poată fi descris ca spirit sau ca spiritul lui să fie considerat al treilea aspect al identității sale. Omul ca și „carne" este omul în legăturile lui cu natura și cu omenirea ca întreg, nu numai slăbiciunea lui, ci și în starea de păcat și împotrivire față de Dumnezeu.

Alți termeni sînt folosiți pentru a defini centrul anumitor aspecte sau funcții particulare ale omului. În VT, impulsurile emoționale și sentimentele sînt atribuite, într-un mod real și metaforic, unor organe ale trupului cum ar fi *inima *(lēḇ)*, *ficatul *(kāḇēḏ)*, *rărunchii *(kᵉlāyôt)*, și *intestinele *(mēʿîm)*. *Sîngele este de asemenea privit ca fiind în strînsă legătură cu viața sau *nepeš*. Inima *(lēḇ)* este în mod special sediul unei game largi de activități voliționale, intelectuale și emoționale și există tendința ca ea să fie folosită pentru suflet, sau pentru partea lăuntrică a omului, pentru latura lui ascunsă. Aceeași utilizare o are în NT cuvîntul gr., *kardia* (= *lēḇ*, inimă). Se mai folosesc încă două cuvinte, *nous*, „minte" și *syneidēsis*, „conștiință", și se face o distincție foarte clară între omul „din afară" și omul „dinăuntru", dar aceste două aspecte ale omului nu pot fi separate; viitorul nu aduce numai „nemurirea sufletului" ci și „învierea trupului", care înseamnă mîntuirea și înnoirea întregii ființe umane.

d. Păcatul omului
Căderea omului (Gen. 3) implică refuzul lui de a asculta de cuvîntul lui Dumnezeu și de a intra într-o relație de părtășie cu El, relație prin care omul poate să împlinească scopul pentru care a fost creat. Omul caută să găsească în sine însuși sensul existenței sale (Rom. 10:3). În loc să caute stabilirea unei relații de adevărată părtășie cu Dumnezeu și cu semenii lui, relație prin care poate reflecta chipul și slava lui Dumnezeu, el caută să găsească sensul existenței sale mai degrabă în relația pe care o are cu lumea creată, în mediul săuînconjurător (Rom. 1:25). Rezultatul este că viața lui a ajuns să fie caracterizată prin robie (Evrei 2:14-15), conflict cu puterile cele rele (Efes. 6:12), slăbiciune și zădărnicie (Is. 40:6; Iov 14:1), iar el este atît de rău și de pervertit în mintea și în inima lui (Gen. 8:21; Iov 14:4; Ps. 51:5; Mat. 12:39; 15:19-20), încît schimbă adevărul lui Dumnezeu într-o minciună (Rom. 1:25).

d. Omul după chipul lui Dumnezeu
În ciuda faptului că a căzut în păcat, în virtutea promisiunii lui Cristos, omul trebuie să fie privit totuși ca purtînd chipul lui Dumnezeu (Gen. 5:1 ș.urm.; 9:1 ș.urm.; Ps. 8; 1 Cor. 11:7; Iacov 3:9), nu pentru ceea ce este în sine, ci pentru ceea ce este Cristos pentru el, cît și pentru ceea ce este el în Cristos. Întreaga semnificație a legămîntului pe care caută să-l facă Dumnezeu cu omul prin Cuvînt trebuie văzută în Cristos, precum și destinul pentru care a fost creat omul (*cf.* Gen. 1:27-30; 9:8- 17; Ps. 8; Efes. 1:22; Evr. 2:6 ș.urm.), căci necredincioșia omului nu anulează credincioșia lui Dumnezeu (Rom. 3:3). De aceea, înaintea ochilor lui Dumnezeu, omul, văzut atît în aspectele individuale (Mat. 18:12) cît și în aspectele colective (Mat. 9:36; 23:37) ale vieții lui, este mai valoros decît întreaga natură (Mat. 10:31; 12:12; Marcu 8: 36-37), și pentru găsirea omului pierdut Dumnezeu a fost gata să sacrifice ce a avut mai scump (Luca 15).

Isus Cristos este oglindirea reală a lui Dumnezeu (Col. 1:15; 2 Cor. 4:4) și de aceea este Omul adevărat (Ioan 19:5). El este atît individul unic cît și reprezentantul întregii rase umane, iar ceea ce a realizat El și victoria Lui înseamnă libertate și viață pentru toată omenirea (Rom. 5:12-21). El împlinește legămîntul prin care Dumnezeu revarsă asupra omului adevăratul Său destin. În Cristos prin credință, omul este schimbat ca să se conformeze chipului lui Dumnezeu (2 Cor. 3:18) și poate spera că va ajunge la plinătatea acestei asemănări (Rom. 18:29) la arătarea finală a slavei Sale (1 Ioan 3:2). Îmbrăcîndu-se cu acest chip, prin credință, el trebuie să se dezbrace de „firea cea veche" (Efes. 4:24; Col. 3:10). Lucrul acesta pare să susțină și mai mult ideea că nu putem concepe chipul lui Dumnezeu din nou ca fiindceva inerent în omul firesc, cu toate că și omul firesc trebuie privit ca fiind creat după chipul lui Dumnezeu (*cf.* 2 Cor. 5:16-17).

În ceea ce privește doctrina despre om, biserica a ajuns să fie tot mai mult influențată de gîndirea greacă cu dualismul dintre materie și spirit, caracteristic acesteia. S-a pus accentul pe suflet, pe „scînteia divină" a acestuia, și a existat o tendință de a privi omul ca pe o entitate individuală de sine stătătoare, a cărui adevărată natură poate fi înțeleasă prin examinarea elementelor separate care alcătuiesc ființa sa. Unii părinți ai Bisericii au pus accentul pe facultatea de a judeca, pe libertatea și pe nemurirea sufletului. Sufletul era elementul principal care-l aseamănă pe om cu chipul lui Dumnezeu, cu toate că unii au considerat că omul poartă chipul lui Dumnezeu și în fizicul lui. Irenaeus a privit chipul lui Dumnezeu din om ca destinul pentru care a fost creat omul. Augustin a subliniat similaritatea dintre Trinitate și structura triplă a omului: memorie, intelect și voință.

S-a sugerat de asemenea o deosebire exagerată între înțelesul celor 2 cuvinte: „chipul" și „asemănarea" (*selem* și *dᵉmûṯ*) lui Dumnezeu, în care se spune că a fost creat omul (Gen. 1:26), și această deosebire a dat naștere doctrinei scolastice conform căreia „asemănarea" (în lat., *similitudo*) lui Dumnezeu a fost un dar supranatural dat de Dumnezeu omului la crearea acestuia, adică, o neprihănire inițială *(justitia originalis)* și o autodeterminare totală înaintea lui Dumnezeu, care putea fi - și în realitate a și fost - pierdută o dată cu căderea în păcat a omului. „Chipul" *(imago)*, pe de altă parte, a constat din ceea ce a aparținut omului pe cale naturală, adică voința sa liberă, natura sa rațională și stăpînirea asupra regnului animal, lucruri care nu puteau fi pierdute nici prin căderea lui în păcat. Acest lucru înseamnă că această cădere a

omului în păcat a distrus ceea ce era inițial supranatural în om, iar în ceea ce privește natura sa, chipul lui Dumnezeu în el și voința sa liberă, acestea au rămas în el, dar afectate.

În timpul Reformei, Luther a negat deosebirea dintre *imago* și *similitudo*. Conform punctului său de vedere, căderea omului în păcat a afectat în mod radical acel imago, a distrus voința liberă a omului (în sensul lui *arbitrium*, nu în sensul lui *voluntas*) și a corupt întreaga ființă a omului în cele mai importante aspecte ale ei, rămînînd numai o mică fărîmă din chipul inițial al lui Dumnezeu care era în om și din relația dintre om și Dumnezeu. Calvin, însă, a accentuat și el faptul că adevărata semnificație a creării omului poate fi găsită în ceea ce îi este dat în Cristos și că omul posedă chipul lui Dumnezeu în măsura în care el reflectă înapoi spre Dumnezeu slava Lui, în recunoștință și credință.

În dogmele reformate de mai tîrziu, s-a făcut din nou o diferențiere între conceptele de *imago* și *similitudo*, atunci cînd teologii au vorbit despre chipul esențial al lui Dumnezeu în om ca despre ceva ce nu poate fi pierdut și despre înzestrările accidentale dar naturale (care includ neprihănirea inițială) ca despre ceva ce se putea pierde, fără însă a pierde natura umană în sine. În vremurile noastre, Brunner a încercat să folosească conceptul de *imago* „convențional", care constă din structura actuală a ființei omului, bazat pe lege. Acest *imago* nu s-a pierdut prin căderea omului în păcat, și este punctul în care Evanghelia poate intra în contact cu omul. Este unul din aspectele naturii teologice unitare a omului, care chiar în situația lui pervertită prezintă urme ale chipului lui Dumnezeu în el. „Materialicește", însă, pentru Brunner, acest *imago* a fost pierdut complet. R. Niebuhr s-a întors la distincția scolasticilor dintre natura esențială a omului care nu poate fi distrusă și neprihănirea inițială, a cărei virtute și perfecțiune ar reprezenta expresia normală a acelei naturi.

Formulîndu-și doctrina sa cu privire la om, Karl Barth s-a abătut de la direcția pe care a urmat-o tradiția bisericii. Conform punctului său de vedere, noi nu-l putem cunoaște pe adevăratul om pînă nu-l cunoaștem în Cristos și prin El, de aceea, trebuie să descoperim ce este omul numai descoperind în Evanghelie ce este Isus Cristos. Noi nu trebuie să acordăm păcatului o importanță mai mare decît harului, de aceea, trebuie să refuzăm să considerăm că omul nu mai este ceea ce l-a făcut Dumnezeu. Păcatul creează condițiile în care acționează Dumnezeu, dar nu schimbă structura ființei umane într-o măsură atît de mare încît, atunci cînd privim la Isus Cristos în relația pe care o are cu omenirea în general, să nu mai putem vedea în viața oamenilor relații analoage care pun în lumină o formă de bază a naturii umane care este similară și corespunde formei pe care i-a dat-o Dumnezeu. Cu toate că, în mod natural, omul nu este „partenerul de legămînt" al lui Dumnezeu, totuși, prin tăria nădejdii pe care o avem în Cristos, existența umană este o existență care corespunde cerințelor lui Dumnezeu și în sensul acesta reflectă chipul lui Dumnezeu. Barth găsește foarte semnificativ faptul că bărbatul și femeia sînt amîndoi creați după chipul lui Dumnezeu, și accentuează comunicarea reciprocă și ajutorul reciproc dintre oameni ca fiind caracteristice naturii umane. Dar numai în Fiul cel întrupat, în Isus Cristos, și prin alegerea lui în Cristos, îl poate omul cunoaște pe Dumnezeu și poate avea un punct de contact cu Dumnezeu în acest chip al lui Dumnezeu care este în sine.

BIBLIOGRAFIE. H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1926; O. Weber, *Dogmatik*, 1, 1955, p. 582-640; E. Brunner, *Man in Revolt*, E.T. 1939; K. Barth, *Church Dogmatics*, E.T. III/1, p. 176-211, 235-249, și III/2, *Christ and Adam*, E.T. 1956; D. Cairns, *The Image of God in Man*, 1953; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 1941; Gustaf Wingren, *Man and the Incarnation*, 1959; Gunther Dehn, *Man and Revelation*, 1936, p. 9-37; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, E.T. 1950, p. 220-250; C. Hodge, *Systematic Theology*, 2, 1883, p. 3-116; W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, E.T. 1951; C.H. Dodd, P.I. Bratsiotis, R. Bultmann and H. Clavier, *Man in God's Design*, 1952; R.P. Shedd, *Man in Community*, 1958; W.G. Kummel, *Man in the New Testament*, 1963; K. Rahner, *Man in the Church*, (= *Theological Investigations* 2), 1963; idem, *Theology, Anthropology, Christology* (= *Theological Investigations* 13), 1975; R. Scroggs, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*, 1966; W. Pannenberg, *What is Man?*, 1970; T.M. Kitwood, *What is Human?*, 1970; J. Moltmann, *Man*, 1971; R. Jewett, *Paul's Use of Anthropological Terms*, 1971; P.K. Jewett, *Man as Male and Female*, 1975; H. Vorlander, C. Brown, J.S. Wright in *NIDNNT* 2, p. 562-572.

R.S.W.

OM LIBER, FEMEIE LIBERĂ. Sînt folosite două cuvinte în gr. **1.** *apeleutheros*, „unul care este eliberat pe deplin", se folosește pentru un om care, fiind născut sclav, a fost eliberat. În 1 Cor. 7:22a, se face referire la unul care a fost eliberat de Domnul din sclavia păcatului (*cf.* 1 Cor. 12:13; Col. 3:11; Apoc. 13:16, etc.). **2.** *eleutheros*, „om liber", apare în 1 Cor. 7:21, 22b; de asemenea în Apoc. 6:13; *eleuthera*, „femeie liberă" (Gal. 4:22-23, 30) pune în contrast pe Sara, soția lui Avraam, cu Hagar, concubina acestuia, sclava egipteană. O aplicație metaforică a acestui incident poate fi găsită în Gal. 4:31.

J.D.D.

OMUL LĂUNTRIC. Pavel folosește această expresie (*ho esō anthrōpos*, în Rom. 7:22; 2 Cor. 4:16; Efes. 3:16) pentru a se referi la adevărata identitate a creștinului, așa cum este văzut de Dumnezeu și cum este cunoscut (parțial) în conștiință. Pentru o susținere a punctului de vedere conform căruia Rom. 7:14-26 îl descrie pe Pavel ca și credincios, vezi A. Nygren, Romani, 1952, p. 284 ș.urm.) Contrastul, implicit dacă nu explicit, este cu *ho exō anthrōpos*, „omul dinafară" (2 Cor. 4:16), aceeași persoană care este văzută de ceilalți oameni, o ființă vie și activă din punct de vedere fizic, cunoscută (în măsura în care este cunoscută) prin comportamentul pe care îl are.

Acest contrast diferă atît de contrastul pe care Pavel îl face între omul cel nou și omul cel vechi (adică între starea omului și afinitățile lui în Cristos și starea lui despărțit de Cristos) și de contrastul pe care l-au făcut platoniștii între sufletul imaterial și nemuritor (omul cel real) și trupul său material și muritor (sălașul lui) sau, între impulsul rațional (superior) al sufletului și impulsul senzual (inferior). Contrastul în discuție este mai degrabă între „aspectul exterior" și

„inima" despre care vorbește 1 Sam. 16:7: „omul dinăuntru" și *„inima" sînt, într- adevăr, aproape sinonime. Acest contrast reflectă două adevăruri. În primul rînd, Dumnezeu, Cel care cercetează inimile, vede în om lucruri care sînt ascunse de semenii acestuia care nu văd decît exteriorul (*cf.* 1 Sam. 16:7; Mat. 23:27 ș.urm., iar afirmația lui Petru că un duh blînd și liniștit împodobește „omul *ascuns* al inimii", la care se uită Dumnezeu, dacă oamenii nu o fac, 1 Pet. 3:3 ș.urm.). În cel de-al doilea rînd, reînnoirea pe care o face Dumnezeu păcătoșilor în Cristos este o lucrare ascunsă (Col. 3:3 ș.urm.), a cărui efecte sînt observate de către oameni doar parțial (*cf.* Ioan 3:8). Sfera caracterului și a lucrării de transformare a Duhului nu este omul din afară ci omul dinlăuntru. Punctul specific al contrastului diferă în fiecare din cele trei texte.

1. În 2 Cor. 4:16, contrastul este între Pavel cel exterior, Pavel pe care-l vedeau oamenii, uzat de munca constantă, de o sănătate șubredă, de neliniște, de tensiune și persecuție și Pavel pe care l-a cunoscut Dumnezeu și care-L cunoștea pe Dumnezeu, Pavel care a fost creat din nou și în care locuia acum Duhul (2 Cor. 5:5, 17), Pavel care după descompunerea fizică va fi „îmbrăcat" cu un trup proslăvit (2 Cor. 5:1 ș.urm.). Pavel cel din afară se trecea; Pavel cel real se înnoia în fiecare zi.

2. În Rom. 7:22 ș.urm., contrastul se face între „legea (principiul activ) păcatului" din mădularele lui Pavel, care influența acțiunile lui exterioare, și „legea primită de mintea lui", desfătarea inimii lui Pavel în Legea lui Dumnezeu și dorința inimii de a o păzi, dorință zădărnicită constant de păcat.

3. În Efes. 3:16-19, contrastul este numai implicit. Omul dinlăuntru, inima, templu în care locuiește Cristos și sferă în care El face lucrarea de întărire, este partea reală care dăinuiește, partea care cunoaște dragostea lui Cristos și care va fi umplută cu plinătatea lui Dumnezeu; această parte însă nu este vizibilă pentru oameni. De aceea, Pavel simte nevoia de a-i sfătui pe cititorii lui să arate lumii ceea ce a lucrat Dumnezeu în ei, prin calitatea comportamentului din exterior (Efes. 4-6).

BIBLIOGRAFIE. Arndt, s.v. *anthropos;* R. Bultmann, *Theology of the New Testament,* 1, p. 203.

J.I.P.

OMORÎREA CU PIETRE (În ebr., *sāqal*, „a omorî cu pietre", „a fi omorît cu pietre"; în ebr., *rāgam*, „a aduna pietre sau a arunca pietre"; în gr., *katalithazō*, „a ucide cu pietre"; în gr., *lithazō*, „a arunca cu pietre"; în gr., *lithoboleō*, „a arunca pietre"). Omorîrea cu pietre era forma obișnuită de execuție la evrei (Exod. 19:13; Lev. 20:27; Luca 20:6; Fapt. 7:58, etc.). Martorii acuzării (Legea cerea ca să fie cel puțin doi) trebuiau să fie primii care să arunce pietrele (Deut. 13:9 ș.urm.; *cf.* Ioan 8:7), iar după aceea, dacă victima încă trăia, spectatorii continuau aruncarea cu pietre pînă cînd condamnatul murea. Trupul era lăsat la locul execuției pînă la apusul soarelui (Deut. 21:23).

Pentru un rezumat excelent al fărădelegilor pentru care era prescrisă omorîrea cu pietre și pentru detalii mai ample cu privire la această formă de execuție, vezi W. Corswant, *A Dictionary of Life in Bible Times,* E.T. 1960, p. 261.

J.D.D.

OMRI (În ebr., *'omrî*). 1. O căpetenie din seminția lui Isahar, care a trăit în perioada domniei lui *David* (1 Cron. 27:18). 2. Cel de-al șaselea împărat al împărăției de N și întemeietorul unei noi dinastii, după moartea lui * Ela. În timpul perioadei de anarhie care a urmat după moartea lui *Baeșa, trupele care a împresurat Ghibetonul, auzind despre lovitura de stat dată de Zimri, l-au înscăunat pe liderul lor Omri ca împărat (cca, 885 î.d.Cr.; 1 Împ. 16:15-17). De aici el a înaintat spre capitala Tirța și a împresurat orașul pînă cînd Zimri s-a sinucis (v. 18). Tibni, un alt pretendent la tron, i s-a împotrivit lui Omri timp de patru ani, dar în cele din urmă a fost înfrînt. Omri a domnit timp de șapte ani, din al 31-lea an pînă în al 38-lea an al domniei lui *Asa (v. 23, 29), un total de 12 ani (v. 23).

Aram, care în timpul lui Ben-Hadad I a fost destul de puternic să anexeze o parte din Israel în timpul domniei lui Baeșa, a continuat să-l amenințe pe Omri (*cf.* 1 Împ. 20:34). El s-a aliat cu Etbaal, împăratul Sidonului, dînd pe Izabela, fiica acestuia, de nevastă fiului său Ahab (16:31), înlăturînd într-o măsură pericolul. A fost suficient de puternic să-l facă pe Moab vasalul său, așa cum consemnează Meșa în * Inscripția moabită (11:4-5) (*ANET*, p. 320; *DOTT*, p. 196; *cf.* 2 Împ. 3:4).

Omri s-a mai remarcat prin construcțiile ridicate în timpul domniei lui. Cea mai importantă dintre acestea a fost noua reședință împărătească a Israelului, la *Samaria, zidită pe un teren cumpărat de la Șemer, fostul proprietar (1 Împ. 16:24). Cetatea a avut o poziție strategică excelentă, și a slujit de capitală pînă la căderea Israelului în anul 722 î.d.Cr. Săpăturile arheologice de la Meghido și de la Hazor au scos la iveală clădiri care i-au fost atribuite.

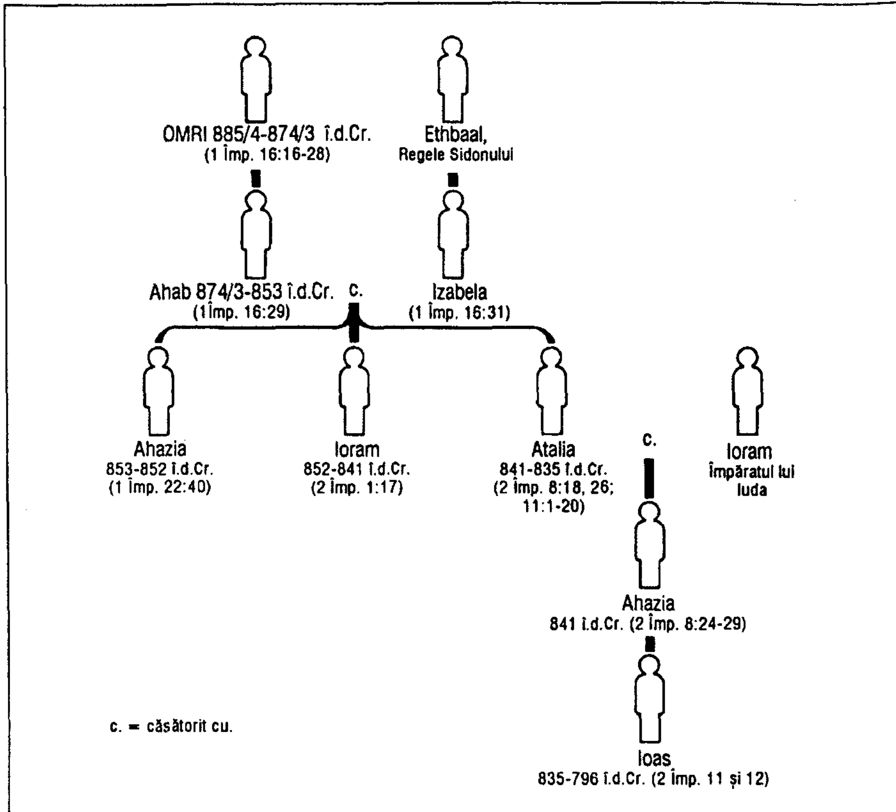
Detaliile cu privire la domnia lui Omri sînt puține, dar sursele asiriene ne arată că pînă la domnia lui *Sargon al II-lea, Israelul a mai fost cunoscut ca *māt/bīt Humri*, „țara/casa lui Omri" (*ANET*, p. 281-285). Întrucît el a tolerat închinarea la zeitățile păgîne, a rămas în istorie ca un împărat rău (1 Împ. 16:25-26).

Vezi pagina 946 pentru arborele genealogic al dinastiri Omri.

D.W.B.

ON. 1. Un oraș antic, în egipteană *'Iwnw* („orașul stîlpului"), în gr., Heliopolis, reprezentată acum prin niște ruine împrăștiate sau îngropate la Tell Hișn și la Matariyeh, la 16 km NE de Cairo. Din antichitate a fost marele centru egiptean al cultului soarelui, unde zeitățile soarelui *Ra* și Atum au fost venerate în mod special, și locașul unuia dintre multele „sisteme" teologice ale Egiptului. Faraonii au împodobit templul lui Ra cu multe obeliscuri - monoliți înalți, conicizați spre vîrf și avînd secțiunea dreptunghiulară sau pătrată, fiecare terminîndu-se cu un vîrf în formă de piramidă; un astfel de „piramidion" reprezenta piscul sau piatra sacră al lui *Ra*, fiindcă era prima care capta razele răsăritului soarelui. Începînd cu a 5-a dinastie (sec. 25 î.d.Cr.), fiecare faraon a fost numit „fiul lui Ra, iar consiliile preoțești din On/Heliopolis au fost egalate în bogăție numai de cele asociate cu zeul Ptah din Memfis și au fost întrecute numai de cele asociate cu zeul Amun al Tebei, în perioada 1600-1100 î.d.Cr.

Renumele lui On poate fi văzut în Gen. 41:45, 50; 46:20, unde Iosif, noul prim-ministru al lui Faraon se



Dinastia lui Omri, regele lui Israel (885-874 î.d.Cr.)

căsătorește cu Asnat, fiica lui *Poti-Fera, „preotul lui On". Titlul acesta poate însemna că Poti-Fera a fost preot în On. Numele lui are în alcătuirea sa numele zeului-soare Ra, ceea ce se potrivește cu sugestia de mai sus. *Cf.* A. Rowe, *PEQ* 94, 1962, p. 133-142.

On apare apoi în istoria ebraică sub pseudonimul Bet-Șemeș, „casa soarelui", cînd Ieremia (43:13) amenință spunînd că Nebucadnețar va zdrobi „stîlpii Bet-Șemeșului", adică obeliscurile din On/Heliopolis. Nu este clar dacă „cetatea soarelui" despre care vorbește Isaia (19:18) este On. Cuvîntul ebraic *'awen* din Ezec. 30:17 este o variantă a lui *'ôn*, „On", poate un joc de cuvinte asociat cu *'awen*, „necaz, răutate", pe care-l face Ezechiel atunci cînd judecă cetățile Egiptului.

2. On, fiul lui Pelet, o căpetenie din seminția lui Ruben, care împreună cu Core s-a răzvrătit în pustie împotriva lui Moise (Num. 16:1). K.A.K.

ONAN (În ebr., *'ōnān*, „viguros"). Este al doilea fiu al lui Iuda (Gen. 38:4; 46:12; Num. 26:19; 1 Cron. 2:3). După ce fratele său mai în vîrstă, Er, a murit, Iuda i-a poruncit lui Onan să ia în căsătorie pe Tamar, văduva lui Er. Onan, nevrînd să respecte această tradiție, a luat măsuri pentru a evita unirea fizică completă dintre el și Tamar. Domnului nu i-a plăcut lucrul acesta și l-a omorît (Gen. 38:8-10). Evident, Iuda a aruncat o parte din vină pe Tamar (v. 11). Pentru căsătoria dintre un bărbat și văduva fratelui său decedat, vezi *CĂSĂTORIE, IV. J.D.D.

ONISIFOR. În a 2-a Epistolă a lui Pavel către Timotei, scrisă la Efes, apostolul trimite salutări casei lui Onisifor (4:19), și se roagă ca Domnul să-Și verse îndurarea peste casa lui și să găsească îndurare de la Domnul în ziua mare a judecății. Acest creștin care era un prieten adevărat, a adus deseori mîngîiere apostolului în necazurile acestuia și s-a străduit să-l caute pînă l-a găsit la Roma, unde Pavel era în închisoare. Pavel face observația că, din acest punct de vedere, comportamentul lui s-a deosebit cu totul de cel al creștinilor din Asia care l-au părăsit pe Pavel cînd acesta atrecut prin ceasul încercării. Ca și Onisim, Onisifor a trăit așa cum îi era și numele, care se traduce prin „aducător de profit". Apostolul îi aduce aminte lui Timotei că el știe mai bine decît Pavel însuși despre multele servicii pe care le-a făcut Onisifor creștinilor care au locuit în Efes (1:16-18).

BIBLIOGRAFIE. E.E. Ellis, *NTS* 17, 1970-71, p. 437-452, „Paul and his Co-Workers"- iar în ceea ce privește sugestia că Onisifor a jucat un rol important

în strîngerea de ajutoare din Galatia, și că amplasamentul geografic al celor scrise în 2 Tim. 1:16-18 este Antiohia Pisidiei, nu Roma, vezi F.J. Badcock, *The Pauline Epistles*, 1937, în special p. 150-158.

Problemele legate de amintirea lui pavel cu privire la posibilitatea ca Onisifor să fi fost sau să nu fi fost mort în momentul în care a fost scrisă porțiunea din 2 Tim. 1:18, sînt discutate de D. Guthrie (*TNTC*, 1957) și de J.N.D. Kelly (Harper-Black, 1963) *ad loc*.

R.V.G.T.
R.P.M.

ONISIM. Este sclavul lui Filimon care a fugit de la stăpînul lui, un creștin influent din Colose. El l-a cunoscut pe Pavel cînd acesta din urmă se afla la închisoare, ori la Roma ori la Efes (conform punctului de vedere care explică originea bisericii din Colose). El a fost convertit prin apostol (Filim. 10) și a ajuns să fie pentru acesta un frate prețuit și de încredere (Col. 4:9). Numele lui, care înseamnă „folositor", a fost un nume obișnuit pentru sclavi, cu toate că nu era dat numai sclavilor; și el a trăit la înălțimea numelui său, fiind atît de util lui Pavel încît apostolul ar fi dorit să-l țină cu el ca să-i fie de ajutor, lucru pe care Pavel crede că și Filimon l-ar fi dorit (Filim. 13). Dar apostolul s-a simțit obligat de a nu întreprinde nimic fără încuviințarea lui Filimon; așadar, l-a trimis pe sclav înapoi stăpînului său, cu o scrisoare explicativă - canonica Epistolă a lui Pavel către *Filimon. În această epistolă, apostolul realizează un joc de cuvinte în jurul numelui acestui sclav, spunînd despre el: „altă dată ți-a fost nefolositor, dar ...acum îți va fi folositor și ție și mie"; și, cu tact dar clar, face aluzie la faptul că el se așteaptă ca Filimon să-l primească pe Onisim „dar nu ca pe un rob, ci mai pe sus decît pe un rob: ca pe un frate preaiubit, mai ales de mine, și cu atît mai mult de tine, fie în chip firesc, fie în Domnul" (Filim. 15, 16). Totuși, Pavel recunoaște că trimiterea lui înapoi este ca și cum el însuși ar fi privat de un mădular al lui însuși (Filim. 12).

Numele Onisim este una dintre verigile de legătură dintre Coloseni și Filimon și ne arată că atît aceștia cît și Filimon au primit epistole din același loc, în același timp. Unii cercetători ai Scripturii consideră că Onisim pe care l-a cunoscut Ignatius și care este descris de acesta în Epistola lui Ignatius către Efeseni ca „un om de o dragoste inexprimabilă și episcopul vostru", nu a fost altul decît sclavul acesta care a fugit de la stăpîn. Cu toate că nu este imposibilă, această ipoteză pare să fie improbabilă, datorită unor considerente de ordin cronologic. În sprijinul acestei ipoteze, se susține că ea explică de ce Epistola către Filimon a fost păstrată ca o carte canonică. Pe de altă parte, legătura strînsă dintre această epistolă și frații din Colose, și importanța pe care o are datorită luminii pe care o aruncă asupra felului în care creștinii îi tratau pe sclavi, pare să ne furnizeze motive adecvate pentru canonicitatea ei.

BIBLIOGRAFIE. Rolul lui Onisim în Epistola lui Pavel către Filimon este discutat de P.N. Harrison, *ATR* 32, 1950, p. 268-294. Cariera lui de mai tîrziu a constituit subiectul unei teorii elaborate de E.J. Goodspeed, *INI*, 1937, p. 109-124, și J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul*², 1959. Pentru o evaluare critică (cu bibliografia aferentă), vezi R.P. Martin, *Colossians and Philemon, NCB*, 1974, introducere.

R.V.G.T
R.P.M.

ONICE. Un ingredient cu miros înțepător al tămîiei sfinte pe care a preparat-o Moise la porunca lui Dumnezeu, prin arderea unor valvule în formă de ghiară extrase din partea care închidea cele două scoici la un anumit tip de moluște - în ebr., *šᵉhēleṯ*, numai în Exod. 30:34). Acesta este acuzativul în gr. al lui *onyx*, care înseamnă gheară, clește de rac, orice de această formă, piatra scumpă care poartă numele acesta. Forma acuzativului, care în Vulg. a fost interpretată greșit ca nominativ, a ajuns să fie folosită și în versiunile englezești, distingînd în mod convenabil înțelesul pe care îl are cuvîntul în Exod. 30:34, cu utilizarea lui specială.

R.A.S.

ONO. Un oraș menționat pentru prima dată în listele lui Tuthmes al III-lea (1490-1436 î.d.Cr.). Cei din seminția lui Beniamin l-au rezidit după cucerirea Canaanului (1 Cron. 8:12) și l-au reocupat după întoarcerea din Exil (Neem. 11:31-35). Este așezat lîngă Lydda și se crede că este unul și același cu Kafr Anâ. Regiunea dimprejur s-a numit Valea Ono (Neem. 6:2).

D.F.P.

ORAȘE-MAGAZII. Sînt orașe (în ebr., *ᵃrê-miskᵉnôṯ*) în care proviziile, deseori venitul anual plătit în bunuri de consum (cereale, ulei, vin, etc.) și arme erau adunate în magazii sau în depozite de către guvernul central, pentru întreținerea trupelor de grăniceri și de apărare, precum și ca rezervă, etc. În ajunul ieșirii din Egipt, evreii trebuiau să lucreze la zidirea orașelor-magazii Pitom și Ramaseu (Exod. 1:11).

Orașul Ramaseu care era așezat în delta Nilului (în egipt. Pi-Ramesse) constituia frecvent un obiect de laudă în textele egiptene; se spune despre el că era așezat într-o regiune bogată, cu magazii și visterii ticsite (*ANET*, 1955, p. 470-471; *JEA* 5, 1918, p. 186 ș.urm., 192, 194 ș.urm.). Solomon a avut orașe-magazii și hambare în Israel și Hamat (1 Împ. 9:19; 2 Cron. 8:4-6). Cînd a fost chemat de către Asa împăratul lui Iuda, să lupte împotriva lui Baeșa, împăratul Israelului, Ben-Hadad I din Aram-Damasc a dărîmat magaziile din cetățile lui Neftali (2 Cron. 16:4). Iosafat a zidit orașe-magazii în Iuda (2 Cron. 17:12), iar Ezechia s-a lăudat cu magaziile lui pline de cereale, vin și ulei (2 Cron. 32:28). Și la fel ca unii din contemporanii săi: Asitawanda, împăratul Ciliciei (cca 725 î.d.Cr.) „a umplut magaziile (sau, depozitele) (orașului) Paar" (*ANET*, p. 499; cf. Dupont-Sommer, Oriens 1, 1948, p. 196-197). Ruine, posibil al unor magazii guvernamentale, au fost scoase la iveală cu ocazia săpăturilor arheologice din Palestina. În ceea ce privește *ruinele de la Bet-Șemeș și de la Lachis, cf. Wright, Biblical Archaeology*, 1957, p. 130. Pentru informații cu privire la Hazor și Samaria, vezi K.M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1960, p. 271-272, 279, și Y. Yadin, *Hazor*, BM Exhibition Guide, 1958, p. 17 și fig. 30.

K.A.K.

ORACOL. Traducerea „oracol" apare de 17 ori în VA a Vechiului Testament. În șaisprezece din șaptesprezece cazuri, este o traducere greșită a cuvîntului ebr., *dᵉḇîr*, folosit exclusiv cu privire la altarul din *Templu. Derivarea greșită a cuvîntului din *dibber*, „a vorbi", și

nu din *dāḇār*, „a sta în spatele..." pornește de la traducerile lui Acuila și Symmachus (care au folosit chrematisterion, „oracol") și de la Vulgata *(oraculum)*. Faptul că în templele păgîne camerele unde zeii își rosteau mesajele lor (altarul oracular al lui Apollo de la Delphi a fost cel mai renumit dintre acestea) erau numite „oracole", a influențat fără îndoială și el schimbarea care s-a produs.

În 2 Sam. 16:23 cuvîntul „oracol" (VA) este o traducere a cuvîntului ebr. *dāḇār* și se referă la *cuvîntul* sau la *declarația* lui Dumnezeu, fără a se indica precis felul în care este exprimat(ă); cu toate că unii au făcut aluzie la *Urim și Turim (1 Sam. 28:6). Pe marginile versiunii VR, „oracol" este folosit uneori în titlul unor prorocii locul cuvîntului „povoară", ca o traducere a cuvîntului ebr. *massā'*.

În NT, cînd apare cuvîntul „oracole", acesta traduce cuvîntul gr. *logia*, care înseamnă „declarație divină" și se referă în general la întreg VT sau la o parte din el. În Fapt. 7:38, cuvîntul acesta se referă ori la Decalog, ori la întregul conținut al Legii mozaice. Despre aceste oracole se spune că sînt „vii", *zōnta*, adică „durează" sau „rămîn". În Rom. 3:2, cuvîntul se referă la tot ceea ce a rostit Dumnezeu prin scriitorii VT, avînd în vedere în mod special promisiunile pe care i le-a făcut Dumnezeu lui Israel. „Oracolele lui Dumnezeu" din Evr. 5:12, VA (în VSR „cuvintele") reprezintă totalitatea doctrinelor creștine, de la fundamentul lor vechi testamental și pînă la cuvintele pe care ni le-a adresat Dumnezeu în vremurile din urmă prin Fiul Său (Evr. 1:1). 1 Petru 4:11 ne învață că predicatorul nou testamental trebuie să predice ca și unul care rostește oracolele (în vers. Cornilescu, „cuvintele", n.tr.) lui Dumnezeu, tratînd cuvintele Lui cu tot atîta atenție ca și cînd ar fi fost cuvîntul inspirat din Scriptură.

Semnificația teologică a oracolului este subliniată de B.B. Warfield care trage concluzia că *ta logia*, așa cum este folosit termenul în NT, sînt „mesaje divine care au autoritate și înaintea cărora oamenii stau cu o teamă sfîntă și se închină în umilință" (*The Inspiration and Authority of the Bible*, 1948, p. 403).

R.H.M.

ORDINARE. Considerînd rolul pe care l-a avut slujirea pe tot parcursul istoriei Bisericii, găsim extrem de puține referințe la închinare în NT. Într-adevăr, cuvîntul „ordinare" nu apare deloc, și nu apare nici verbul „a ordina" cu sensul specific pe care îl cunoaștem astăzi. În VA există mai multe verbe care sînt traduse cu „a ordina", dar toate acestea înseamnă mai degrabă „a numi". De exemplu, *cheirotoneō* este folosit cu privire la bătrînii din anumite biserici din Galatia (Fapt. 14:23), dar înainte de a considera că verbul denotă „ordinare" în sensul în care îl folosim, noi trebuie mai întîi să observăm felul în care este folosit în pasaje cum ar fi 2 Cor. 8:19, unde se referă la fratele care a fost „ales de Biserici să meargă împreună cu noi..."

Cei doisprezece au fost aleși de Cristos ca să stea aproape de El și să-i trimită pentru a sluji altora (Marcu 3:14). Nu se spune însă nici un cuvînt de ordinare. Marcu spune că Isus a rînduit *(poieō, a face)* doisprezece, iar Luca ne spune că Isus i-a „ales *(eklegō)*" (Marcu 3:14; Luca 6:13). Acesta a fost un moment foarte solemn (Luca ne spune că înainte de a face această alegere, Isus S-a rugat toată noaptea). Nu se amintește însă de nici o ordinare. Ioan ne spune că Domnul cel înviat a suflat peste zece dintre ucenici zicînd: „Luați Duh Sfînt!" (Ioan 20:22); este dificil însă să vedem în acest act o ordinare. S-au tras sorții și cînd s-a făcut de cunoscut alegerea lui Matia, el a fost pur și simplu „numărat" împreună cu ceilalți (Fapt. 1:26). În mod similar, prorocii și alții sînt chemați direct de Dumnezeu, cu toate că despre unii se spune că au fost chemați „în vederea lucrării de slujire" (Efes. 4:12; desigur, cuvîntul „slujire" avînd aici un sens larg).

Luca ne relatează despre numirea celor șapte (Fapt. 6), și acest eveniment este interpretat deseori ca fiind instituirea diaconatului. S-ar putea să fie astfel, dar nu avem nici o certitudine. Unii cred că avem de a face aici cu instituirea prezbiteratului, iar alții neagă faptul că ar exista ordinare în vreun oficiu eclesiastic. Ei consideră că Luca nu descrie nimic mai mult decît o măsură cu caracter temporar care s-a luat pentru a veni în întîmpinarea unei situații dificile. Dacă acceptăm punctul de vedere tradițional, atunci aspectul esențial al ordinării este punerea mîinilor asociată cu rugăciunea. Dar avînd în vedere faptul că nu dispunem de date precise precum și folosirea pe scară largă a punerii mîinilor în antichitate, nu ne permitem să facem speculații pe marginea acestui pasaj. Nu ne ajută nici pasajul care relatează despre numirea bătrînilor în bisericile din Galatia (Fapt. 14: 23), căci, cu toate că avem certitudinea că au fost ordinați într-un fel sau altul, nu ni se spune nimic cu privire la modul în care s-a făcut lucrul acesta sau ce se aștepta de la ei după ordinare.

Cele mai importante informații ne parvin din epistolele pastorale. Pavel îl sfătuiește pe Timotei: „Nu fi nepăsător de darul care este în tine, care ți-a fost dat prin prorocie, cu punerea mîinilor de către ceata prezbiterilor" (1 Tim. 4:14). Acest pasaj ne pune la dispoziție trei informații cu privire la ordinarea lui Timotei. În primul rînd, ordinarea a însemnat pentru el primirea, unui dar spiritual *charisma*, necesar lucrării de slujire. În al doilea rînd, darul acesta i-a fost dat „prin prorocie *(dia)*". În al treilea rînd, i-a fost dat cu punerea mîinilor *(meta)* de către bătrîni. Lucrul esențial legat de ordinare este darul divin. Nimic nu poate înlocui acest dar. Mai există însă un act exterior, punerea mîinilor. Este posibil ca Pavel să se fi referit la același ritual atunci cînd a vorbit despre ocazia cînd el însuși și-a pus mîinile peste Timotei (2 Tim. 1:6), cu toate că nu trebuie să eliminăm posibilitatea ca el să fi făcut aluzie la alte ritualuri, poate la ceva care seamănă mai degrabă cu confirmările anglicane decît cu ordinarea. Am putea să tragem o concluzie mult mai sigură dacă am ști cînd a avut loc această punere a mîinilor: la început, cînd Pavel l-a cunoscut pe Timotei, sau nu cu mult timp înainte de scrierea acestei epistole. Dacă, la fel ca majoritatea comentatorilor, considerăm că acest verset se referă la ordinare, înseamnă că Pavel s-a alăturat bătrînilor la punerea mîinilor, acțiune care după toate probabilitățile a avut loc și mai înainte. Este posibil ca tot la aceeași ordinare să se refere și cuvintele care vorbesc despre „prorociile făcute mai înainte despre tine" (1 Tim. 1:18).

Ordinarea este întotdeauna un moment solemn și este posibil ca recomandarea „Să nu-ți pui mîinile peste nimeni cu grabă" (1 Tim. 5:22) să sublinieze tocmai acest lucru. Dar avînd în vedere contextul, există o probabilitate mai mare ca aceste cuvinte să se

refere la reprimirea în biserică a celor ce s-au pocăit de păcatele lor.

Toate cele de mai sus nu ne pun la dispoziție decît niște informații destul de reduse, lucru care ne dezamăgește, cu atît mai mult cu cît epistolele pastorale ne arată cît de importantă este lucrarea de slujire, mai cu seamă funcția de prezbiter și de diacon. De exemplu, Pavel îi spune lui Tit „să așezi prezbiteri în fiecare cetate" (Tit 1:5), și se acordă mare atenție calificării pentru aceste funcții de slujitori în biserică. Se poate sugera că ordinarea la creștini a fost preluată din religia iudaică, dar acest lucru nu ne ajută prea mult. Tot ceea ce putem spune cu siguranță este că aspectul important al slujirii este darul divin și că ritualul esențial legat de ordinare în perioada de început a Bisericii a fost punerea mîinilor însoțită de rugăciune. (*DARURI SPIRITUALE.) L.M.

OREB (În ebr., *'ōrēḇ*, „corb"). **1.** Un prinț madianit în oștirea care a fost pusă pe fugă de Ghedeon. **2.** Stînca Oreb, numită astfel după acest prinț, rămasă în istorie ca locul unde a fost înfrînt Madian (Jud. 7:25; Is. 10:26. Efraimiții au tăiat retragerea armatei dușmane în vadul Iordanului, probabil vizavi de Iezreel; este posibil ca Betbara să se refere la un vad (*'āḇar*, „trecere") la cca 20 km S de Marea Galileii. J.P.U.L.

ORPA. O moabită, nora Naomei și cumnata lui Rut (Rut 1:4). După moartea soților lor, ele au plecat din Moab și s-au îndreptat spre Iuda, dar Orpa, la sfatul soacrei ei Naomi, s-a oprit din drum și s-a întors în țara ei și la cultul păgîn al zeului Chemoș (Rut 1:15; 1 Împ. 11:33). Totuși, Naomi a încredințat-o în paza lui Iahve. M.B.

OSANA. Forma în gr. a termenului ebr., folosită la intrarea triumfală a lui Isus în Ierusalim (Mat. 21:9, 15; Marcu 11:9; Ioan 12:13). Cuvîntul în ebr. constă din imperativul *(hôša')*, „mîntuie", urmat de particula enclitică de implorare *nā'*, uneori tradusă cu „te rugăm" sau „te implorăm". Nu apare în VT decît în imperativul mai lung *(hôšî'â nā')* în Ps. 118:25, unde este urmată de cuvintele care sînt de asemenea citate la intrarea triumfală : „Binecuvîntat este cel ce intră (Cornilescu, „vine", n.tr.) în Numele Domnului". Ps. 118 a fost folosit la Sărbătoarea corturilor, iar v. 25 are o semnificație specială prin faptul că indică purtarea ramurilor *(lûlāḇ)*; vezi Mișna, *Sukkah* 3. 9; 4. 5. Dar expresiile similare cu privire la entuziasmul religios nu au fost limitate la Sărbătoarea corturilor: 2 Mac. 10:6-7 denotă că purtarea ramurilor și cîntatul de psalmi erau practicate și la Praznicul consacrării. Putem trage concluzia că purtarea ramurilor de palmier și strigătele de Osana cu care a fost primit Isus a fost un gest spontan al exuberanței religioase, fără a fi legat de vreun praznic anume și fără conotația de implorare pe care a avut-o expresia originală din Ps. 118. J.B.Tr.

OSEA (în ebr. *hôšēa'*). **1.** Numele original al lui Iosua (Num. 13:8; *cf.* Deut. 32:44) care a fost schimbat de Moise (Num. 13:16).

2. Un oficial pus de David peste efraimiți (1 Cron. 27:20).

3. Fiul lui Elah; cel de-al 20-lea și ultimul împărat al împărăției lui Israel, care a luat tronul de la Pecah, asasinîndu-l (2 Împ. 15:30) și care a domnit 9 ani (2 Împ. 17:1). În timpul domniei lui Pecah (cca. 733 î.d.Cr.), Tiglat-Pileser III a stăpînit peste marea parte a Israelului și a pretins că l-a făcut pe Osea un vasal al tronului lui (ANET, p. 284). Așteptînd ajutor de la faraonul So, Osea a încetat să mai plătească tribut, lucru care a adus la o invazie a lui Salmanaser V (724 î.d.Cr.). Cînd Osea a vrut să încheie pace cu acesta, Salmaneser l-a arestat și a ocupat țara, capturînd în final Samaria în 722, î.d.Cr., acesta fiind sfîrșitul împărăției de N (2 Împ. 17:3-6). Osea, a cărui moarte nu este consemnată, se pare că a încercat să schimbe practicile religioase ale predecesorilor lui, întrucît în 2 Împ. 17:2 se spune că a făcut ce este rău înaintea Domnului, dar nu ca predecesorii lui.

4. Un martor al legămîntului pe care l-a încheiat poporul cu Iahve după Exil (Neem. 10:23). D.W.B.

OSEA, CARTEA LUI. Această primă carte din colecția de scrieri a prorocilor mici, colecție cu care se încheie VT, așa cum îl avem noi, provine din sec. al 8-lea î.d.Cr. și, împreună cu Amos, este adresată Împărăției lui Israel, deseori numită de Osea ca Efraim. Avem toate motivele să credem că prorocul se trăgea din N și a iubit țara și oamenii ei. De aceea, a fost destul de dificil pentru el să pronunțe aceste mustrări și amenințări, cînd apelurilor lui nu li s-au acordat atenție. Intensitatea sentimentelor lui poate fi măsurată după vivacitatea limbii. El pune alături metafore și comparații în aluzii care în zilele lui spuneau fără îndoială foarte mult, cu toate că înțelesul lor real scapă uneori cititorului modern. Schimbările de subiect sînt bruște și, în absența expresiilor introductive, nu este clar unde se sfîrșește un pasaj și unde începe celălalt. Se pare că materialul a fost aranjat într-o ordine cît de cît cronologică, și a recunoaște situațiile istorice care stau la baza cuvintelor prorocului înseamnă a găsi o cheie importantă a înțelegerii textului.

I. Conținutul pe scurt

1:1 Titlul

1:2-9 Familia prorocului înainte de 752 î.d.Cr.

1:10-2:1 O predică pe marginea numelor copiilor lui

2:2-15 Israel cel necredincios este prosper acum, dar nu pentru multă vreme

2:16-23 Noul legămînt al Domnului

3:1-15 Dragostea Domnului va birui

4:1-5:7 Condamnarea aspră a închinării păgîne și consecințele acesteia

5:8-7:16 Panică odată cu năvălirea asirienilor, cca. 733 î.d.Cr.

8:1-14 Dezintegrarea religioasă și politică

9:1-9 Prorocul disprețuit avertizează cu privire la Exil

9:10-17 Populația lor va scădea

10:1-8 Altarele lor vor fi ruinate

10:9-15 Vor secera ce au semănat

11:1-11 Dragostea lui Dumnezeu evită pedeapsa

11:12-12:14 O predică cu privire la Iacov, amăgitorul

13:1-16 Moartea este inevitabilă, exilul este iminent, cca. 724 î.d.Cr.

14:1-8 Promisiunea Domnului de a ierta pe cei care se vor întoarce la El

14:9 Sfaturi de încheiere

II. Contextul istoric

Deși Osea a prorocit în Israel, versetul de început menționează un singur împărat, pe Ieroboam al II-lea, care a domnit în Israel. Cei care l-au urmat au fost considerați nedemni de a fi menționați, iar perioada activității lui Osea este marcată de domniile împăraților din Iuda. Perioada la care se referă prorociile sînt ultimii 30 de ani ai împărăției de N. După ani de prosperitate, reflectați în prorocia lui Amos, dar văzuți de acesta ca o perioadă de abuzuri crase a resurselor pe care le-au primit de la Dumnezeu, declinul a început brusc, după moartea lui Ieroboam II (753 î.d.Cr.). Comportamentul exuberant și plin de încredere care este zugrăvit în Osea 4 și 5 ne sugerează o perioadă de început a activității prorocului, cînd din punct de vedere politic totul părea în ordine și economia era în plină dezvoltare. La vremea aceea, o prorocie care anunța nimicirea părea incredibilă.

Pe măsură ce timpul trecea, este posibil ca desfășurarea evenimentelor să fi dat credibilitate spuselor prorocului, dar atitudinile nu s-au schimbat cu ușurință, nici chiar după ce au fost amenințați cu invazia. Armatele asiriene au mărșăluit tot mai aproape de Israel, în timpul domniei lui Tiglat-Pileser III (745-727 î.d.Cr.), pînă cînd în 743 Damascul a fost silit să plătească tribut. Înainte de moartea lui Menahem, împăratul lui Israel, în 742/741, același împărat consemnează faptul că a primit tribut de la Israel. La o dată mai tîrzie, pentru a evita deportarea, fiecare bărbat trebuia să plătească o sumă de bani echivalentă cu prețul unui sclav (2 Împ. 15:19-20).

O încercare de revoltă împotriva Asiriei a fost întreprinsă de Pecah, împăratul lui Israel (740-732 î.d.Cr.) în alianță cu Siria (Is. 7); chiar dacă Iuda s-ar fi alăturat coaliției, cauza ar fi fost tot lipsită de speranțe. Puterea asiriană a fost foarte mare și în 732 î.d.Cr., Damascul a căzut în mîinile dușmanilor. Tot atunci a fost invadat și Israelul, teritoriul Galileii anexat și mulți dintre oamenii lui Israel duși în captivitate (Osea 7:8-9). Era în perioada domniei lui Osea (732-723/2 î.d.Cr.) cînd s-a făcut apel la Egipt (2 Împ. 17:4), într-o încercare de a se elibera de sub jugul asirian (Osea 9:3; 11:5; 12:1). Încercarea a fost nereușită, Osea a fost dus în captivitate și în 722 Samaria a căzut, după o împresurare de 3 ani.

În ciuda înrăutățirii situației politice nu a existat nici o îmbunătățire în modul de viață al israeliților, și nu a existat nici o dorință din partea nimănui de a asculta de cuvintele prorocului.

III. Modul de viață al lui Israel

Spre deosebire de contemporanul său Amos, Osea a pus marea parte a vinei penru colapsul lui Israel pe adoptarea unui stil de viață străin, împrumutat de la vecinii canaaniți. Mergînd după „Baal“, prescurtarea folosită de proroc pentru zeitatea păgînă și tot ceea ce era asociat cu cultul acesteia, Israel s-a angajat să practice un sistem care i-a afectat nu numai închinarea. Fiecare domeniu al vieții, începînd de la lucrul cîmpului, folosirea timpului liber, îndatoririle și angajamentele sociale și pînă la deciziile și relațiile politice, au fost toate afectate de acest sistem. Baalii au fost priviți ca sursa fertilității (2:5; 4:10) și a prosperității financiare (2:8). Pentru a te închina lor nu era necesară nici disciplina personală și nici standardele morale înalte. În schimb, ritualurile care implicau orgii și care se practicau la altarele păgîne au făcut apel la partea senzuală a naturii omenești și a militat împotriva a tot ceea ce se înțelegea prin moralitatea stabilită de legămîntul din vechime.

Liderii națiunii, regi, preoți și negustori, au fost vinovații principali care au promovat modul acesta de viață (5:1-7). El a devenit norma, iar pasiunea prorocului de a face și a promova binele a fost interpretată ca o nebunie (9:7). Dacă cei puternici din țară trebuiau să-și asume mustrarea și să inițieze reforma, prorocul avea înaintea sa o sarcină de neinvidiat. Există dovezi că la primele semne ale năvălirii asiriene au fost anumite încercări ale israeliților de a se căii (6:1-3), dar acestea au fost superficiale și nu au început să aibă ca rezultat reformarea societății.

În societate au dominat nelegiuirea și nedreptatea. Hoția și tîlhăria pe drumuri, furtul, uciderile, bețiile, intrigile (6:7; 7:7) și toate relele care se trag din acestea sînt menționate de proroc- dar preocuparea lui nu se limitează la alcătuirea unei liste de păcate și să arate cu degetul. Ceea ce-l întristează și- l face să protesteze este alegerea pe care a făcut-o Israel respingîndu-L pe Domnul, cu care Israel a fost „logodită“, pentru dumnezei fără nici o valoare care, nu le putea da prosperitate ci, dimpotrivă, puteau aduce numai nimicire, atît țării cît și poporului ei.

IV. Implicarea prorocului

Pentru Osea nu a fost o întîmplare că propria lui experiență personală l-a pregătit să înțeleagă adevărul profund al dragostei eterne pe care a avut-o Domnul pentru Israel, în ciuda faptului că Israel L-a respins. Modul în care Osea exprimă acest lucru (1:2) ridică probleme pentru cititorul din zilele noastre. Orice explicație ar fi încercat să dea un biograf, uitîndu-se înapoi, Osea putea vedea că experiența lui nu a fost un accident. Domnul a fost în ea, pregătindu-și servul pentru o lucrare pe care n-ar fi putut-o duce la îndeplinire fără acea formă anume de suferință.

Soția lui, Gomera, i-a născut trei copii a căror nume vorbesc despre judecata lui Dumnezeu: „Izreel“, locul unde sabia lui Iehu a pus capăt dinastiei lui Omri (2 Împ. 9:23-10:17), „Cea fără îndurare“ și „Nu este poporul meu“ (1:4-9). Se pare că după aceea Gomera l-a părăsit pe soțul ei pentru a trăi o viață de promiscuitate care îi convenea și că, în cele din urmă, ajungînd să fie trecută și neatrăgătoare, s-a simțit părăsită, dar a fost răscumpărată de soțul pe care-l părăsise. După ce a ținut-o pentru o vreme ascunsă, el i-a redat locul de soție. Întîmplarea nu este povestită explicit, căci intenția nu este aceea de a ne impresiona cu încărcătura emoțională ci de a demonstra caracterul constant al dragostei lui Dumnezeu. De aceea, există diferențe de interpretare a acțiunii prorocului, dar în ce-o privește pe Israel, Domnul va deschide o cale de întoarcere spre El după o disciplinare în Exil, și „Nu-i poporul Meu“ va deveni din nou „fiii Dumnezeului Celui viu“ (1:10).

Pentru a-l ajuta să înțeleagă situația, Osea s-a folosit de cunoștințele pe care le avea despre patriarhi,

în special despre Iacov, care s-a luptat să obțină ceea ce dorea chiar dacă trebuia să lupte cu Dumnezeu (12:2-14). Și totuși, Dumnezeu a făcut ceea ce a dorit El, chiar și cu acest bărbat care a recurs la înșelătorie și din care s-a născut națiunea. Întocmai după cum Iacov a atras asupra sa exilul, tot așa și Efraim își pregătea nimicirea. Ca și în cazul lui Iacov cînd exilul nu însemna sfîrșitul, tot așa prorocul a văzut că Exilul nu va fi ultimul cuvînt privitor la vinovăția lui Israel.

Osea a cunoscut și întîmplarea Exodului și a meditat la semnificația pe care o avea aceasta pentru vremea lui (11:1-4). Ca un tată cu copii neascultători, Domnul a furnizat poporului Său cele necesare, cu toate că ei nu și-au dat seama de sursa sănătății și a prosperității lor. Dragostea Domnului, asemănătoare cu dragostea unui părinte grijuliu, a continuat să se manifeste în ciuda faptului că fiii Săi erau răzvrătiți și L- au respins. El totuși îl numește pe Efraim „poporul Meu" (11:7). Conflictul dintre dragostea Domnului și nevoia de a pedepsi și de a distruge a sfîșiat inima lui Dumnezeu (11:8). Aici prorocul se apropie foarte mult de revelația NT cu privire la dragostea lui Dumnezeu, așa cum este văzută pe cruce.

În 9:7 se face aluzie la opoziția din partea autorităților. În lumina tratamentului pe care l-au suferit prorocii dinaintea lui (1 Împ. 19:2; 22:8; Amos 7:12-13), nu este surprinzător faptul că Osea a fost privit ca un om slab de minte ce se amesteca în treburile altora, ca unul care trecea drept nebun, care la caz de nevoie putea fi închis. El s-a identificat cu suferințele Domnului și a avut parte de ele, în măsura în care a iubit cu o dragoste asemănătoare Lui.

V. Teologia din cartea lui Osea

În timp ce Amos a avut un mesaj pentru vecinii lui Israel cît și pentru poporul lui Dumnezeu, Osea se concentrează asupra relației dintre Domnul și Israel, legați printr-un legămînt al cărui angajament și simbol era numele lui Iahve (12:9). Condițiile legămîntului sînt menționate în 13:4, unde se face referire la prima poruncă. Evident, Cele zece porunci au fost cunoscute. Numele Iahve apare foarte frecvent, și cînd se folosește Elohim, apare întotdeauna împreună cu adjectivul posesiv „Dumnezeul vostru" sau „Dumnezeul nostru". De patru ori Osea folosește numele El, Cel Sfînt (11:9, 12), Dumnezeul cel viu (1:10), Domnul oștirilor (12:5). Aici accentul cade pe faptul că nimeni nu se poate compara cu Dumnezeul lui Israel.

Pe un alt plan, Osea vede că Israel a atras necazul asupra sa. Dezastrele naturale și înfrîngerile militare pe care le-a suferit Israel au avut la bază legea providențială a cauzei și efectului, cu toate că Osea nu a vorbit niciodată despre ea ca și cum ar acționa într-un mod mecanic. Domnul Însuși acționează în circumstanțe, mîncînd în secret „ca și molia" ca să nimicească, sau „ca o putreziciune" ca să aducă prăpădul (5:12). Această lege va acționa pînă judecata deplină se va duce la îndeplinire. Secerișurile vor fi fără rod (9:2), va fi zadarnic ca cineva să adune bogății (9:6), femeile nu vor mai zămisli, și chiar dacă vor da naștere copiilor, aceștia vor fi născuți pentru a pieri în război (9:11-14). Oamenii trebuie să învețe că misterioasa putere reproductivă pe care o posedă ei, cît și cea a plantelor și animalelor nu este în cele din urmă sub controlul oamenilor. Există o retribuție proprie omului care acționează de îndată ce s-a produs un abuz.

Osea utilizează comparații extraordinare pentru a-L asemăna pe Domnul cu un leu, cu un leopard și cu o ursoaică ai cărui pui i-au fost furați (13:7-8). În fiecare caz, animalul nu face nici mai mult nici mai puțin decît ceea ce face el prin natura lui. Așa de mare a fost dragostea Domnului că El nu s-a putut abține să răcnească, să nimicească și să devoreze. Și El a fost privat de dragostea poporului lui și armatele asiriene literalmente vor sfîșia, vor devora și vor tîrî după ele prada. Atît evenimentele istorice cît și lumea naturii sînt coordonate conform voii Domnului.

Au privit oare contemporanii lui Osea acuzațiile prorocului ca fiind exagerate, așa încît pedeapsa să apară prea mare în raport cu fapta? Este posibil să fi fost așa, întrucît Osea a insistat că pe parcursul întregii lor istorii, cu excepția poate a primei perioade ce a urmat Exodului (2:15; 11:1), Israel a fost un popor răzvrătit. Imediat după ce au luat contact cu închinarea lui Baal în pustie, natura lor adevărată a început să se vadă (9:10; 13:16). Cererea unui împărat a fost un alt semn de apostazie (13:10; *cf.* 9:15), și prorocul a comentat asupra prăbușirii monarhiei pe măsură ce împărații au fost uciși și au fost înlocuiți de uzurpatori (7:7; 8:4). Din nou, istoria s-a dovedit a concura la planurile lui Dumnezeu și înțelesul ei poate fi discernut de omul care este în acord cu cuvîntul lui Dumnezeu. Apostazia contemporanilor lui Osea a fost punctul culminant al unei răzvrătiri îndelungate și acum a sosit timpul ca Dumnezeu să o curme. De fapt, Israel nu L-a cunoscut pe Domnul, cu toate că ei au pretins că-L cunosc (8:2). De aceea, ei au înțeles greșit felul în care El trata cu ei. O astfel de înstrăinare nu putea fi rezolvată, datorită în mare măsură faptului că lui Israel nu i s- a admis nici o înstrăinare. Nici apelurile și nici amenințările nu i-au impresionat și, de aceea, pedeapsa trebuia să vină.

Fără îndoială că Israel a făcut mult caz de închinarea publică. Formula de pocăință (6:1-3) se poate să fi fost o „formulă generală de confesare", iar altarele nu duceau lipsă de închinători (4:13; 8:11). S-au adus jertfe și ritualurile au fost păstrate, dar oamenii erau conștienți de nevoia de a fi iertați numai într-o mică măsură și, de aceea, închinarea nu avea ca rezultat vieți schimbate (6:4-6). Cunoașterea lui Dumnezeu i-ar fi putut face pe israeliți conștienți de enorma lor nevoie de iertare și de necesitatea enormă de a răspunde pozitiv dragostei statornice a lui Dumnezeu. Fără acestea nu ar fi existat niciodată dreptate și o conviețuire corectă între oameni.

În lumina tuturor celor de mai sus, ce speranțe putea Osea prezenta pentru timpul lui sau pentru viitor? El știa că următoarea fază va fi exilul și nimicirea a tot ceea ce a îndrăgit Israel. Atunci, ei nu se vor mai putea apropia de idolii lor (2:6), nu-și vor mai putea ține sărbătorile și sărăcia le va aduce aminte de nevoia lor disperată (2:9 ș.urm.). Această experiență îi va face să se întoarcă la Domnul (2:7) și va face ca „nevasta îndărătnică" să asculte încă odată la cuvintele Lui de dragoste (2:14). Rezultatul va fi o adevărată pocăință (3:5) și o relație de căsătorie care va dăinui (2:19-20).

Mai spre sfîrșitul cărții, cînd sabia Asiriei aproape își îndeplinise misiunea, prorocul a găsit speranță meditînd la Exod (12:13). În vremea Exodului, Israel nu a meritat deloc să fie izbăvit și totuși Dumnezeu a lucrat prin prorocul Său Moise și le-a adus această izbăvire. Ei mai au și acum același Domn (13:4), Singurul în care ei mai aveau speranță (14:4). Suferința pe care a văzut-o prorocul atașată dragostei lui

Dumnezeu urma să aibă ca rezultat Întruparea și Crucea. Isus Cristos urma să poarte pedeapsa înstrăinării oamenilor și să le deschidă calea de comunicare din nou cu Dumnezeu. Mărturisirea din 14:1-3 urma să devină semnificativă pentru oameni și binecuvîntarea promisă va deveni realitate (14:4-8). După acestea, Domnul își va arăta față de ei grija și dragostea.

BIBLIOGRAFIE. W.R. Harper, *Hosea, ICC,* G.A.F. Knight, *Hosea,* 1960; W. Rudolph, McKeating, *Amos, Hosea, Micah,* 1971; H.W. Wolff, *Hosea,* E.T. 1974.

J.G.B.

OSPĂȚ. Cuvintele traduse cu „ospăț" în AV (iar în RSV în unele locuri cu „cină", „a se ospăta", etc.) sînt *mišteh* (*de ex.*, Estera 5:4 ș.urm.; Dan. 5:10), *šāṯâ* (Est. 7:1), *yayin* (Cînt. 2:4) și *potos* (1 Pet. 4:3). Acești termeni se referă în primul rînd la băutul vinului; în versetul din 1 Pet., *potos* se referă specific la acest lucru. În VT, termenul „ospăț" este folosit pentru a reprezenta fericirea pe care o va aduce împărăția mesianică ce urmează să vină (așa cum găsim în Is. 25:6; *cf.* Mat. 8:11; Luca 14:15 ș.urm.). În mod similar, „masa comună" a sectei de la Qumran pare să fi fost o anticipare ritualistică a ospățului mesianic (*cf.* 1QS 2). În NT se mai face aluzie la un astfel de ospăț la Cina cea de taină, unde Isus spune ucenicilor că masa pe care ei o serveau a fost o umbră a adevăratei slave mesianice, posibilă prin moartea Lui (Mat. 26:27-29; *cf.* Luca 22:29 ș.urm.; Apoc. 3:20; 19:9). S.S.S.

OSPITALITATE. Pretutindeni în Scriptură, responsabilitatea de a purta de grijă unui călător și celor care sînt în nevoi este un lucru de la sine înțeles. Cu toate că exemplele pot fi găsite în toată Scriptura, singura poruncă specifică cu privire la datoria de a da dovadă de ospitalitate se referă la responsabilitatea credincioșilor față de alți credincioși.

I. În Vechiul Testament

Comparația cu triburile moderne de beduini, printre care ospitalitatea este pusă la loc de cinste, ne sugerează că accentul mare care se pune pe ospitalitate în VT se datorează în parte originii nomade a Israelului. Generozitatea lui Avraam față de cei trei străini (Gen. 18:1-8) ne furnizează un tablou excelent al practicii nomade, și a fost deseori amintită în scrierile evreiești de mai tîrziu, pentru caracterul ei exemplar, cu toate că străinii erau tot atît de bine primiți și de locuitorii unor comunități fixe (Jud. 13:15; 2 Împ. 4:8 ș.urm.).

Ospitalitatea în perioada VT nu a fost numai un obicei. Ea a fost și o formă de manifestare a credincioșiei față de Dumnezeu (Iov 31:32; Is. 58:7). A fost posibil ca unii să-L găzduiască chiar pe Iahve (Gen. 18:1-8) sau pe îngerii Lui (Jud. 6:17-23; 13:15-21; cf. Evr. 13:2), în timp ce Dumnezeu la rîndul Lui dă un ospăț în Ziua Domnului, la care invită musafiri (Țef. 1:7). Prevederea divină cu privire la * cetățile de scăpare (Num. 35:9-35; Ios. 20:1-9) și preocuparea pentru călător (Exod. 22:21; Lev. 19:10; Deut. 10:19) indică accentul deosebit care s-a pus în VT pe ospitalitate.

A neglija tratarea călătorilor cu cele necesare a fost o abatere serioasă, pasibilă de pedeapsă din partea lui Dumnezeu (Deut. 23:3-4) și din partea oamenilor (1 Sam. 25:2-38; Jud. 8:5-17). Utilizarea lui (pesa) (1 Sam. 25:28), un termen folosit pentru încălcarea legămintelor, indică importanța care se acorda unor obligații de felul acesta. Încălcarea unică a obiceiului de a fi ospitalier de către Iael (Jud. 4:11-21; 5:24-27) ar putea fi justificată numai cu loialitatea ei neclintită față de legăturile sale de rudenie și față de Iahve. Unora li s-a sugerat ca în anumite cazuri să refuze invitațiile, întrucît ele ar putea avea ca rezultat ruina spirituală (Prov. 9:18).

Cu toate că ospitalitatea a fost arătată tuturor oamenilor, gazda avea o responsabilitate deosebită față de propria lui familie (Gen. 29:1-14; Jud. 19:1-12; Is. 58:7) și pentru slujitorii lui Dumnezeu (2 Sam. 17:27-29; 1 Împ. 17:10 ș.urm.; 2 Împ. 4:8 ș.urm.). Un viitor ginere putea fi primit ca musafir, cu toate că acesta este cunoscut ca obicei de-al madianiților (Exod. 2:20). Legămîntul de pace dintre Heber chenitul și Iabin din Hațor pare să fi inclus o obligație reciprocă de a fi ospitalieri (Jud. 4:11-21).

Faptul că o gazdă a fost răspunzător de siguranța și binele musafirilor lui este ilustrat viu de Lot și de bătrînul din Ghibea (Gen. 19:8; Jud. 19:24-25). Imoralitatea comunităților în care au trăit ambii ne sugerează faptul că nepăsarea pe care au manifestat-o aceștia față de fiicele lor s-a datorat unui climat moral care a dominat, și nu cerințelor unui jurămînt al ospitalității.

Un străin trebuia să aștepte la poarta cetății pentru a i se oferi găzduire (Gen. 19:1; Jud. 19:15), cu toate că și fîntîna era un loc potrivit de întîlnire (Gen. 24:14 ș.urm.; Exod. 2:20). Uneori se poate întîmpla ca ospitalitatea să fie o răsplată pentru o amabilitate arătată în trecut de cineva (Exod. 2:20; 2 Sam. 19:32-40). Musafirilor trebuia să li se pună înainte cel puțin pîine și apă (Deut. 23:4; 1 Împ. 17:10-11), deși deseori acestora li s-a acordat mai mult. Picioarele călătorilor au fost spălate de praful de pe drum (Gen. 18:4; 19:2; 24:32; Jud. 19:21), iar capul lor a fost uns cu untdelemn (Ps. 23:5; Amos 6:6; *cf.* Luca 7:46). Li se putea pune înainte cea mai bună *mîncare (Gen. 18:5; 1 Sam. 25:18), iar carnea, care rareori se mînca în E, putea fi procurată în mod special (Gen. 18:7; Jud. 6:19; 13:15; *cf.* Luca 15:23). Pentru a-l reîmprospăta pe călător, acestuia i se mai punea înainte și brînzeturi și lapte (Gen. 18:8; Jud. 5:25). Cînd li se cerea, gazdele furnizau și nutrețul necesar pentru animalele călătorului (Gen. 24:14, 32; Jud. 19:21), în timp ce Elisei a primit și o cameră mobilată (2 Împ. 4:10).

II. În Noul Testament

Termenii gr. folosiți sînt *philoxenia* (lit. „dragoste de străini"), *cf. xenizō*, „a primi ca musafir", de asemenea *synagō* (Mat. 23:35 ș.urm.) și *lambanō* (3 Ioan 8).

Multe aspecte ale ospitalității din VT reapar în NT. Obiceiul de a pune la îndemîna unui musafir apă pentru a-și spăla picioarele și untdelemn pentru a-și unge capul continuă, iar în plus, NT menționează sărutul de primire a unui musafir și poziția înclinată în care se servea masa (Luca 7:44 ș.urm.). De fapt, casa lui Simon Fariseul pare să fi fost o casă deschisă, judecînd după felul în care prezența femeii care a turnat undelemn pe picioarele lui Isus a fost acceptată inconștient (Luca 7:37 ș.urm.).

O responsabilitate specială față de slujitorii lui Dumnezeu este de asemenea evidentă, iar lucrarea lui Isus pe pămînt (Marcu 1:29 ș.urm.; 2:15 ș.urm.; Luca

7:36 ş.urm.; 10:38-41) şi lucrarea misionară a apostolilor (Fapt. 10:6 ş.urm. 16:15; 17:7) au depins în mare măsură de ospitalitatea cu care au fost întîmpinaţi. NT dezvoltă acest aspect prezentînd acordarea sau refuzul de a acorda ospitalitate lui Isus şi ucenicilor lui ca un indiciu al primirii sau al respingerii Evangheliei (Mat. 10:9; Luca 10:4), chiar şi la judecata finală (Mat. 25:34-46). Aceste responsabilităţi creştine, însă, nu sînt decît o umbră slabă a generozităţii divine. Isus le-a prezentat ucenicilor Pilda cu ospăţul (Mat. 22:2 ş.urm.; Luca 14:16 ş.urm.) şi le-a dat un exemplu pe care să-l urmeze (Ioan 13:1 ş. urm.). Mai presus de toate, el şi-a asumat obligaţiile ospitalităţii pînă la limita extremă, dîndu-şi viaţa pentru a-i răscumpăra pe musafirii Săi (Marcu 10:45; 14:22 ş.urm.).

Epistolele NT fac din ospitalitatea faţă de credincioşi o poruncă specifică (de ex., Gal. 6:10). Existenţa unor factori speciali în primul secol d.Cr. a subliniat importanţa acestor instrucţiuni. Persecuţia a făcut ca creştinii să fie împrăştiaţi şi să-şi părăsească locuinţele. Acest lucru a făcut ca în multe cazuri lipsurile să fie foarte mari (Fapt. 8:1; 11:19). Predicatorii itineranţi au fost şi ei o povoară pentru biserică. Ei nu au primit nimic de la păgîni (3 Ioan 7) şi de aceea a fost responsabilitatea bisericii locale să-i ajute (Fapt. 9:43; 16:15; 18:3,7), chiar şi atunci cînd acest lucru comporta riscuri (Fapt. 17:5-9). Uneori gazdele erau tocmai convertiţii acestor evanghelişti (3 Ioan 5:7). Învăţătorii mincinoşi, însă, trebuiau respinşi (2 Ioan 10), iar pentru identificarea celor adevăraţi erau necesare scrisori de recomandare (Romani 16:1; 2 Cor. 3:1). Multe hanuri ale vremii au fost caracterizate prin standarde joase, atît din punct de vedere material cît şi din punct de vedere moral, şi creştinul care călătorea le găsea de multe ori neatrăgătoare.

Ospitalitatea (Rom. 12:13) era o obligaţie pentru creştini, care trebuiau să se asigure că nevoile coreligionarilor lor erau satisfăcute, cu toate că ospitalitatea nu trebuia acordată oricui (Rom. 12:13-14; Gal. 6:10). Astfel Pavel îi sfătuieşte pe fraţii din Colose să-l primească pe Marcu (Col. 4:10) şi presupune că Filimon îi va pregăti o cameră lui Pavel cînd acesta va fi eliberat din închisoare (Fil. 22). Datoria de a fi ospitalier a fost de asemenea o îndatorire specială a unui *episcop (1 Tim. 3:2; Tit 1:8), şi a văduvei care cerea sprijin din partea bisericii (1 Tim. 5:10).

Cu toate că ospitalitatea era o marcă a civilizaţiei pentru greci, şi cu toate că NT conţine un exemplu excelent de generozitate din partea unui necreştin (Fapt. 28:7), ospitalitatea în NT a avut un caracter specific creştin. Trebuia acordată gratuit, fără părere de rău (1 Pet. 4:9) şi într-un spirit de dragoste frăţească (Evr. 13:1). O astfel de dragoste (agape: 1 Pet. 4:8; cf. Rom. 12:9) este în esenţă expeditivă, avînd ca rezultat o nerăbdare de a satisface nevoile altora şi putea fi demonstrată numai datorită faptului că dădătorul a primit un dar (charisma) de la Dumnezeu (1 Pet. 4:10-11). Grija manifestată faţă de alţii a fost, deci, plata unei datorii de recunoştinţă.

III. Hanul din Biblie

Trimiterile din VT referitoare la un „loc de poposire" *(mālôn)* sînt rare (Gen. 42:27; 43:21; Exod. 4:24; Ier. 9:2), iar locurile specifice sînt proprii unor rute care legau Egiptul cu Palestina şi Madianul. Nu cunoaştem nimic despre aceste locuri, cu toate că unul dintre ele a fost destul de mare pentru a acomoda nouă călători care au apărut pe neaşteptate (Gen. 42:27). Echivalentul din LXX, *katalyma* şi verbul înrudit *katalyō* ne sugerează ideea că animalele erau dezhămate, cu toate că în general aceşti termeni redau sensul de adăpostire. Hanul din Betleem *(katalyma)* este posibil să fi fost o casă de poposire simplă. Probabil că nu a fost o cameră de oaspeţi într-o casă familială, căci nu ni se dă nici un nume, şi este posibil să fi fost proprietatea oraşului. În alte părţi *katalyma* descrie o cameră într-o casă particulară, închiriată pentru masa de Paşte (Marcu 14:14; Luca 22:11; *cf.* Luca 19:7). Termenul *pandocheion* din Luca 10:34 se referă la un loc mult mai complex, care era deschis oricui şi care asigura adăpost peste noapte, mîncare şi pază pentru o sumă binecunoscută, în timp ce *xenia* este folosit pentru camera de oaspeţi a lui Filimon şi pentru locul în care a fost Pavel arestat la domiciliu în Roma (Fil. 22; Fapt. 28:23).

BIBLIOGRAFIE. J. Pedersen, *Israel* 1-2, 1926, p. 356-358; D.W. Riddle, *JBL* 57, 1938, p. 141-154; G. (Stahlin), *TDNT* 5, p. 17-25; A.D. Kilmer, *Ugarit Forschungen* 3, 1971, p. 299-309; W. Gunther şi G. Brown, *NIDNTT* 2, p. 547-550. M.J.S.

OTNIEL (În ebr., *'otnī'ēl*). **1.** Un *chenazit, fratele (sau poate nepotul) lui Caleb, fiul lui Iefune (Jud. 1:13; *cf.* Ios. 15:17). Dacă expresia „fiul lui Chenaz", este un patronimic, atunci este posibil ca el şi Caleb să fi fost fraţi, sau cel puţin fraţi vitregi. Remarcîndu-se cu ocazia jefuirii oraşului Chiriat- Sefer, Caleb i-a dat de nevastă pe fiica sa, Acsa. Mai tîrziu el a văzut începuturile apostaziei şi dominaţia lui Cuşat-Rişeataim, împotriva căruia a condus o răscoală încununată cu succes. Astfel el a ajuns cel dintîi *judecător. Jud. 3:10 ne spune că a fost un lider carismatic care a restaurat ordinea şi autoritatea (*„a judecat"* poate fi luat cu sensul propriu, dar mai poate însemna şi „a elibera"; *cf.* 1 Sam. 7:15; 8:20).

2. Un *netofatit, al cărui urmaş pe nume Heldai a fost una dintre căpeteniile oştirii lui David (1 Cron. 27:15). J.P.U.L.

OTRAVĂ. În gîndirea israeliţilor otrava provenea ori din plante, din apă sau mîncare ori din năpîrci, vipere sau şerpi, etc. Cel mai frecvent cuvînt ebr. pentru otravă, *hēmâ*, înseamnă de fapt căldură, şi provine probabil de la senzaţia de căldură produsă de administarea unei ortăvi sau în urma muşcăturii unei reptile.

În Palestina existau * plante otrăvitoare, cum ar fi cucuta (Osea 10:4) (vers. Cornilescu:„buruiană otrăvitoare, vers. Galaction „otravă" n.ed.), curcubete otrăvitor (2 Împ. 4:39) şi cu toate că nu se menţionează cuvîntul, este clar că apele de la Mara (Exod. 15:23) şi cele ale Ierihonului (2 Împ. 2:19) erau cunoscute ca ape otrăvitoare (2 Împ. 2:21). (*FIERE, *PLANTE: Pelin).

Mai multe pasaje se referă la otrava reptilelor, a şerpilor (Deut. 32:24; Ps. 58:4), a aspidelor (Deut. 32:33), şi a năpîrcilor (Ps. 140:3). Ţofar din întîmplarea cu Iov, povesteşte cum cel rău „a supt otravă *(rō's)* de aspidă (Iov 20:16).

Metaforic, se spune despre Dumnezeu că El Îşi trimite săgeţile Sale care îşi lasă otrava, pentru a

cauza suferință cuiva (Iov 6:4). În alt loc, otrava celor răi este ca otrava șerpilor (Ps. 58:4) și otrava năpîrcilor este sub limba lor (Ps. 140:3). Compară Rom. 3:13 (gr., ios) cu acest verset din urmă. Iacov 3:8 descrie limba ca fiind plină de otravă (ios).

J.A.T.

OȚET (În ebr., *hōmes*, în gr., *oxos*). Un lichid acru care provine în urma fermentări acetice în vin sau în altă băutură tare. Natura acidă a oțetului este indicată în Prov. 10:26; 25:20, iar în Ps. 69:21, pe lîngă faptul că se amintește de gustul lui neplăcut, se face aluzie la faptul că oțetul a fost folosit în cazul unor pedepse, cel pedepsit fiind obligat să-l bea.

În Rut 2:14, oțetul este tipic băuturilor acidulate fermentate, pe care le foloseau lucrătorii din țările în care se cultivau vii. Băutura romanilor numită *posca* era foarte asemănătoare cu oțetul, și făcea parte din rația soldaților. Din această băutură I s-a oferit și lui Cristos cînd era pe cruce, (Marcu 15:36; Ioan 19:29-30), și avea un gust diferit de cel al băuturii calmante aromată cu smirnă cu gust înțepător pe care a refuzat-o mai devreme (Mat. 27:34; Marcu 15:23). Nazireii nu aveau voie să bea vin sau oțet (Num. 6:3), și de aici rezultă gravitatea păcatului din Amos 2:12.

R.K.H.

OZIA (În ebr., *ʿuzziyyâ*, *ʿuzziyāhû*, „Iahve este tăria mea"). O altă formă este *Azaria*, *ʿazaryâ*, *ʿazaryāhû*, „Iahve a ajutat", diferența este de o singură literă. Cele două cuvinte, „tărie" și „ajutor", au devenit aproape sinonime, și se pare că se foloseau unul în locul celuilalt.

1. Fiul lui * Amazia, al zecelea împărat al lui Iuda, instaurat de către popor, după asasinarea tatălui său (c. 767 î.d.Cr.; 2 Împ. 14:18-21; 2 Cron. 25:27-26:1). Probabil că din aprox. 791 î.d.Cr., cînd tatăl său a fost întemnițat (cf. 2 Împ. 14:13; 2 Cron. 25:23), a domnit ca înlocuitor al tatălui său. Cu toate că acest lucru nu este explicit în text, el este impus de *cronoligia domniei lui de 52 de ani (2 Împ. 15:2; 2 Cron. 26:3).

Ozia a lărgit granițele lui Iuda, recîștigînd controlul asupra portului Elat de la Marea Roșie și rezidindu-l (2 Împ. 14:22), precum și prin faptul că a dus campanii de război încununate de succes împotriva filistenilor, arabilor și amoniților (2 Cron. 26:6-8). Pentru siguranța internă, a întărit fortificațiile Ierusalimului, introducînd probabil noi tehnici de apărare (v. 9- 15; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963, p. 326), și menținînd o armată permanentă. Un rege pe nume Azriyau, care este menționat de *Tiglat-palassar III ca lider al revoltei împotriva Asiriei a fost identificat cu Azaria-Ozia (*DOTT*, p. 54-56; *ANET*, p. 282; H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, p. 232-271), dar o examinare mai recentă a surselor ne



O lespede de piatră găsită în Ierusalim poartă o inscripție în aramaică din primul secol d.Cr., care relatează despre reînhumarea rămășițelor pămîntești ale împăratului: „Aici au fost aduse osemintele lui Ozia, împăratul lui Iuda - nu deschideți!" Probabil poate fi datată în primul secol d.Cr. cu ocazia reînhumării oaselor. Înaltă de 35 cm.

face să ne îndoim serios de lucrul acesta (N. Naaman, *BASOR* 214, 1974).

Pentru faptul că într-o împrejurare a practicat un ritual cultic, Ozia a fost lovit cu lepră, iar fiul său Iotam l-a înlocuit la tron (2 Cron. 26:16-21). Josephus (*Ant.* 9.225) reține o tradiție care spune că acel cutremur de pămînt a avut loc tocmai în momentul intervenției divine, moment de care oamenii și-au adus aminte multă vreme (Amos 1:1; Zah. 14:5).

O lespede de piatră găsită în Ierusalim poartă o inscripție în aramaică din primul secol d.Cr., care relatează despre reînhumarea rămășițelor pămîntești ale împăratului: „Aici au fost aduse osemintele lui Ozia, împăratul lui Iuda - nu deschideți!"

2. Un levit din familia lui Chehat (1 Cron. 6:24 = Azaria, v. 36). 3. Un iudeu care după întoarcerea din exil a trăit în Ierusalim (Neem. 11:4). D.W.B. A.R.M.

PACE. În principiu, cuvîntul din VT pentru pace, *šālôm*, înseamnă „plinătate", „trăinicie", „bunăstare". (Vezi *BDB*.) Se folosește cînd cineva cere sau se roagă pentru bunăstarea altuia (Gen. 43:27; Exod. 4:18; Jud. 19:20), cînd cineva este în armonie sau în bună înțelegere cu altul (Ios. 9:15; 1 Împ. 5:12), cînd cineva caută binele unei cetăți sau al unei țări (Ps. 122:6; Ier. 29:7). Poate să însemne prosperitate materială (Ps. 73:3) sau siguranță fizică (Ps. 4:8). Mai poate însemna însă și sănătate spirituală. O pace de felul acesta este asociată cu neprihănirea și adevărul, dar nu cu răutatea (Ps. 85:10; Is. 48:18, 22; 57:19-21).

Datorită haosului care a pătruns în lume prin căderea în păcat a omului, și datorită faptului că beneficiem de pace numai ca un dar al lui Dumnezeu, speranța mesianică avea în vedere o epocă a păcii (Is.2:2-4; 11:1-9; Hag. 2:7-9), sau sosirea Prințului păcii (Is.9:6 ș.urm.; *cf.* Ier. 33:15 ș.urm.; Ezec. 34:23 ș.urm.; Mica 5:5; Zah. 9:9 ș.urm.). NT ne arată împlinirea acestei speranțe. Pacea a venit în Cristos (Luca 1:79; 2:14, 29 ș.urm.). Cristos este Cel care dă pacea (Marcu 5:34; Luca 7:50; Ioan 20:19, 21, 26), iar ucenicii sînt mesagerii ei (Luca 10:5 ș.urm.; Fapt. 10:36).

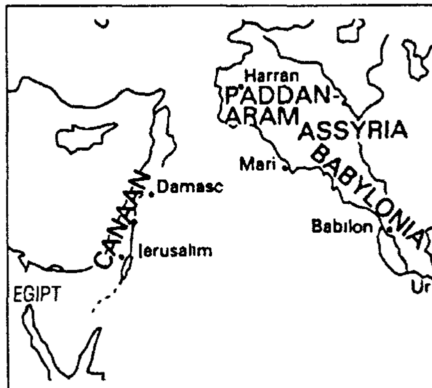
În greaca clasică, *eirēnē* avea în primul rînd o conotație negativă; dar, prin traducerea LXX, cuvîntul are în NT exact înțelesul lui *šālôm* din VT, și are aproape întotdeauna o conotație spirituală. Lărgimea semnificației acestui cuvînt iese în relief în special din asocierea lui cu anumite cuvinte cheie cum ar fi har (Rom. 1:7, etc.), viață (Rom.8:6), neprihănire (Rom. 14:17) și din felul în care este folosit în benedicțiuni cum ar fi cele din 1 Tes. 5:23 și Evr. 13:20 ș.urm. (*cf.* 2 Pet. 3:14).

Omul păcătos are nevoie în primul rînd de pacea cu Dumnezeu, de îndepărtarea vrăjmășiei cauzate de păcat, prin jertfa lui Cristos (Rom. 5:1; Col. 1:20). Apoi urmează pacea lăuntrică (Filip. 4:7), care nu poate fi răpită de atacurile din partea lumii (Ioan 14:27; 16:33). Pacea dintre oameni este unul din motivele pentru care a murit Cristos (Efes. 2) și unul dintre obiectivele lucrării Duhului Sfînt (Gal. 5:22); dar omul, de asemenea, trebuie să fie activ și să o promoveze (Efes. 4:3; Evr. 12:14), nu numai prin eliminarea discordiei, ci ca o armonie și ca o adevărată conlucrare a mădularelor trupului lui Cristos (Rom. 14:19; 1 Cor. 14:33).

BIBLIOGRAFIE. W. Foerster, G. von Rad, *TDNT* 2, p. 400-420; D. Gillett, *Them* 1, 1976, p. 80 ș.urm.; H. Beck, C. Brown, *NIDNTT* 2, p. 776-783.

F.F.

PADAN, PADAN-ARAM. „Cîmpia" lui Aram (VSR, *Mesopotamia) este numele dat regiunii din jurul Haranului care se găsește în Mesopotamia de Sus, la N de confluența rîurilor Habur și Eufrat, în Gen. 25:20; 28:2; 31:18, *etc.*, și este identic cu Aram-naharaim, „Aramul rîurilor", din Gen. 24:10; Deut. 23:4; Jud. 3:8. Avraam a locuit în această regiune înainte de a emigra spre Canaan. El a trimis în acest loc un slujitor ca să-i găsească o nevastă fiului său Isaac, și tot înspre acest loc a fugit Iacov de Esau. Pentru date suplimentare cu privire la poziția geografică a regiunii Padan-Aram, lîngă Haran, vezi *AS* 2, 1952, p. 40; *POTT*, p. 134 ș.urm., 140. R.A.H.G.



Localizarea lui Padam-Aram.

PAFOS. Este numele a două așezări în partea de SV a Ciprului, în perioada NT, identificate de cercetătorii Bibliei ca Vechiul și Noul Pafos. Primul a fost fondat de către fenicieni în antichitate și se află la o distanță nu prea mare de coastă. Noul Pafos a crescut după ce romanii au anexat insula în anul 58 î.d.Cr., devenind reședință a conducerii romane. Tot aici l-a întîlnit Pavel pe proconsulul Sergiu (Fapt. 13:6-7, 12) în prima sa călătorie misionară. Tot aici l-a întîlnit și pe Elima vrăjitorul (Fapt. 13:6-11). Vechiul Pafos avea un templu faimos, probabil de origine feniciană sau siriană, dar mai tîrziu a fost închinat cultului păgîn al Afroditei. J.H.P.

PAHAR. În antichitate, paharul era în formă de cupă, mai largă decît o cană normală, dar nu atît de înalt. În mod normal era confecționat din ceramică, uneori însă era din metal (Ier. 51:7).

1. Obiectul care în ebr. se numea *kôs*, era folosit în mod obișnuit ca un vas de băut, și putea fi vasul lui faraon (Gen. 40:11) sau cel al unui sărac (2 Sam. 12:3). Putea fi mic pentru a fi ținut în mînă sau putea fi mai mare (Ezec. 23:32), cu o buză (1 Împ. 7:26). La palatul lui Solomon, acestea erau de aur. **2.** Un alt

cuvînt în ebr. era *gāḇîa'*. Acesta este cuvîntul folosit cu referire la paharul de argint pentru ghicit al lui Iosif (Gen. 44:2 ș.urm.) precum și cu privire la potirașele sfeșnicului de aur din cortul întîlnirii, care aveau forma unor flori de migdal (Exod. 25:31 ș.urm.). În Ier. 35:5 (în VA, „oale") termenul este folosit cu sensul de ulcior. Putea fi numit în funcție de ce formă avea: de floare sau de pocal. **3.** Un alt cuvînt în ebr. este *sap̄*. La Paște, sîngele era adunat într-un astfel de vas (Exod. 12:22). A fost un vas folosit în casă, și apare printre darurile ce i s-au dat lui David (posibil de metal, spre deosebire de cele de lut, 2 Sam. 17:28) și ca o cupă de vin (Zah. 12:2). **4.** Ceea ce în ebr. era *qubba'at* (Is. 51:17, 22) a fost, evident, un vas mare pentru vin, descris prin cuvîntul *kôs*. **5.** Un alt cuvînt este *'aggān*. Acesta era un nume obișnuit pentru o cupă mare folosită de semiți în antichitate cu ocazia ritualurilor sacre (Exod. 24:6) sau pentru servitul vinului la un ospăț (Cînt. 7:2). Ca și damigenele în care se păstra vinul, putea fi atîrnat într-un cui (Is. 22:24). (*VASE.)

În gr. NT, poterion este un vas de băut, în general. Vasele de lut au continuat să fie folosite (Marcu 7:4), dar cei bogați aveau acum posibilitatea să posede pahare de sticlă sau de metal, care erau de obicei în formă de pocal, *cf.* cupele bătute pe monedele care comemorează prima revoltă (vezi *IBA*, p. 89). Paharul folosit la Cina cea de taină a fost probabil un vas de lut, suficient de mare ca să fie folosit de toți (Mat. 26:27).

Pretutindeni în Biblie, paharul este folosit în sens figurativ ca simbol al binecuvîntărilor sau al nenorocirilor care se abăteau peste un om sau peste o națiune, sau ca un simbol al soartei pe care i-a hotărît-o Dumnezeu (Ps. 16:5; 116:13; Isa. 51:17; Mat. 26:39 ș.urm.; Ioan 18:11). (*CINA DOMNULUI.)

A.R.M.

PAHARNIC (*În ebr. mašqeh, „cel care dă să bea"*). Atribuțiile paharnicului lui Faraon din vremea lui Iosif (Gen. 40:1 ș.urm.) corespundeau în parte termenului egiptean (cu înțeles mai larg) *wdpw*, termen mai vechi ce era folosit în special în perioada de mijloc a Împărăției (aprox., 2000-1600 î.d.Cr.; *cf.* Iosif cca 1700 î.d.Cr.); corespundea însă întru totul termenului de mai tîrziu *wb'*, „purtătorul paharului" din perioada Noii Împărății (cca1600-1100 î.d.Cr.), perioadă ce include zilele lui Moise. Vezi A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 1, 1947, p. 43*, 44* în nr. 122 *(wb')*, și J. Vergote, *Joseph en Egypte*, 1959, p. 35-40 (esp. p. 36). Paharnicii egipteni, wb, au fost numiți deseori *w'b-'wy*, „cu mîinile curate", iar în sec. al 13-lea î.d.Cr., paharnicul se numea *wb' dp irp*, „purtătorul paharului (paharnic) care degustează vinul" (R.A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 498). Aceste persoane oficiale (deseori străini) au devenit în multe cazuri oamenii de încredere și favoriții împăratului și s-au bucurat de influență politică; acest lucru este foarte evident în timpul dinastiei 20din Egipt (sec. al 12-lea î.d.Cr.), și comp. Neemia. Paharnicii marilor demnitari egipteni sînt zugrăviți uneori în picturile din mormintele faraonilor, servind vin.

Paharnicii făceau parte din slujitorii strălucitei curți a lui Solomon, care a impresionat-o atît de mult pe regina din Șeba (1 Împ. 10:5; 2 Cron. 9:4); pentru mărturii cu privire la paharnicii de la curțile palestiniene (canaanite), vezi partea stîngă a plăcii de fildeș de la Meghido descrisă în cartea lui E.W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, p. 164, fig. 80, sau în cartea lui W.F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1960, p. 123, fig. 31.

Neemia (1:11) a fost paharnicul lui Artaxerxes I al Persiei (cca. 464-423 î.d.Cr.) și, ca și paharnicii din Egipt, el s-a bucurat de încrederea și de favoarea suveranului precumși de influență. Pentru un tablou care înfățișează un paharnic asirian, vezi lucrarea lui H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, placa 89. K.A.K.

PAHAT-MOAB (Lit. „Guvernatorul lui Moab"). Probabil că pe vremea cînd Moabul a fost supus lui Israel, a existat un strămoș al acestui popor care a fost guvernatorul Moabului. Este numele unui clan evreiesc, alcătuit din două familii, Iosua și Ioab. 2.812 din membrii acestui clan s-au întors în Iuda împreună cu Zorobabel (Ezra 2:6; Neem. 7:11 ne dă cifra 2.818) iar 201 împreună cu Ezra (Ezra 8:4). Niște membri ai acestui clan sînt enumerați în Ezra 10:30 și ni se spune că erau căsătoriți cu femei străine. Neem. 10:14 ne spune că Pahat-Moab se afla printre căpeteniile, preoții și leviții care și-au pus pecetea pe legămîntul încheiat la întoarcerea exilaților la Ierusalim.

R.A.H.G.

PAI. Cuvîntul apare în Mat. 7:3-5 și, aproape identic, în pasajul paralel din Luca 6:41-42. Cuvîntul în gr. este *karphos* (VA, „fir de praf"), și este înrudit cu verbul *karphō*, „a usca, a se usca". Substantivul se referă la o coadă de frunză sau la o rămurea și uscată, la un pai mic, sau chiar la un fir de lînă care, purtat de vînt, ar putea intra în ochiul cuiva. Este folosit metaforic de Isus, sensul fiind acela al unei greșeli mici. S.S.S.

PALAT. Cuvîntul desemnează o clădire mare rezidențială, sau un grup de clădiri în care locuiește un conducător și personalul său administrativ. În timpul monarhiei israelite, centrul administrativ era numit *'armôn*, VA „palat", VSR; „citadelă, palat, cetățuie sau castel". O bună parte din bogăția națională era păzită în citadelă. De aceea, capturarea citadelei constituit scopul oricărei cuceriri. De aceea, în jurul ei au fost constuite fortificații considerabile, astfel încît regele împreună cu supraviețuitorii credincioși ai armatei lui puteau să reziste încercării dușmanilor de a captura citadela, chiar dacă cealaltă parte a capitalei ar fi căzut deja pradă inamicului. Atunci cînd prezic căderea națiunilor, prorocii se referă specific la citadelele din *Babilon (Is. 25:2), din *Ierusalim (Is. 32:14; Ier. 6:5, 9:21; 17:27; Amos 2:5), Damasc (Ier. 49:27; Amos 1:4) și Edom (Is. 34:14; Amos 1:12). Amos vorbește de asemenea despre nimicirea citadelelor din Gaza (1:7), din Tir (1:10), din Raba (1:14), din Moab (2:2) și din *Samaria (3:11).

Una dintre cele mai complete citadele din Siria și Palestina a fost descoperită cu ocazia săpăturilor arheologice din Zinjirli (în antichitate, Sam al) și a fost folosită aprox. între anii 900-600 î.d.Cr. Trei palate și mai multe magazii au fost înconjurate de ziduri și de

turnuri, iar în complexul acesta nu se putea intra decît prin două porți. În Palestina nu s-au mai găsit decît niște ruine foarte sărăcăcioase ale citadelei din *Samaria. O citadelă similară, dar mai mică, a fost construită de împăratul Ioachim la Ramat Rahel și probabil că la ea se referă Ieremia (22:13-14). Ca și la Samaria, citadela a fost fortificată cu un zid de apărare construit în formă dreptunghiulară, înăuntrul căruia era o curte mare, o magazie și un palat.

Săpăturile arheologice arată că în vremea lui Solomon atît *Hazorul cît și *Meghido aveau clădiri administrative închise în perimetrul citadelei. Solomon a ales un sistem similar la Ierusalim, unde citadela a incorporat *Templul, palatul împăratului (1 Împ. 3:1, „Casa pădurii Libanului" (1 Împ. 7:2-5), săli și pridvoare (7:6-7), un palat pentru fiica lui faraon (7:8-9:24) și curți (7:12). Una dintre marile clădiri de la Meghido, probabil construită de Solomon, a fost rezidită ca un *bīt-ḫilāni* (*PRIDVOR), un stil arhitectural care pare să fi fost adoptat la construirea Pridvorului stîlpilor și Pridvorul tronului de la Ierusalim (1 Împ. 7:6-7). „Casa pădurii Libanului" a fost o încăpere de 100 x 50 de coți. Scopul unei astfel de încăperi a fost, cel puțin în parte, acela de a bogăția împărăției (1 Împ. 10:17), dar nu este clar dacă a fost o sală de ospețe, așa cum este sugerat de unele obiecte care erau așezate în ea (10:21), un depozit (Is. 22:8) sau un hol la intrare. Casa împărătească *(bêṯ hammeleḵ)* trebuie să fi fost cu mai multe nivele, așa încît să ofere spațiu suficient pentru împărat, pentru nevestele și familia lui, precum și pentru sfetnicii și slugile sale.

Cu toate că termenul „casă mare" (în ebr., *hêḵāl*) se referă în mod normal la un templu, el este folosit și pentru palat (la fel în acad., *ekallu*), atunci cînd este clădirea principală dintr-un oraș. Palatul lui *Ahab din Izreel (1 Împ. 21:1), palatul împăratului asirian de la Ninive (Naum 2:6) precum și palatele din *Babilon (2 Împ. 20:18; Dan. 4:4, 29 etc.) și de la Susa (Ezra 4:14) sînt descrise prin această expresie. Palatele din Asiria, din Babilon și din Persia au facilitat administrația unor mari imperii și de asemenea stocarea unor cantități mari de materiale luate ca tribut. Pe lîngă birouri și depozite, în complexul palatului erau incluse și temple, dînd împăratului posibilitatea să-și ducă la îndeplinire îndatoririle lui religioase, pentru a intra în grațiile zeilor. Căpeteniile de vîrf aveau fiecare casa lui, iar alte părți ale palatului includeau școli (Dan. 1:4) pentru prinți, pentru viitorii slujitori civili ai împărăției și pentru preoți. Bogățiile unui împărat erau expuse pentru a fi văzute de vizitatori, așa că încăperile oficiale și curțile publice erau ornamentate bogat și mobilate luxos. Uneori în perimetrul palatului erau sădite grădini cu plante exotice (Est. 7:7-8).

După perioada exilului, palatele sînt numite uneori fortărețe (în aram., *bîrâ*); pentru palatele din Ierusalim (1 Cron. 29:1, 19- Neem. 2:8; 7:2), din Susa (Dan. 8:2; Neem. 1:1; Est. 1:2, 5, etc.) și din Ecbatana (Ezra 6:2) se folosește acest cuvînt. Daniel (11:45) descrie casa împăratului de N prin cuvîntul *'appeḏen* (VA, „palat", VSR - „corturi ale palatului"), cuvînt care este similar cu un cuvînt din persana veche *(apadāna)* și care este de fapt un hol cu coloane, putînd în cazul de față să descrie niște corturi foarte mari sprijinite de mulți stîlpi.

Palatul *(aulē)* marelui preot (Mat. 26:3; Ioan 18:15) a fost probabil o casă mare cu o arhitectură elenistică, construită în jurul unor curți cu colonade. Isus vorbește despre nevoia de a păzi un palat de felul acesta care conține bogăție (Luca 11:21). *Irod cel Mare a construit palate la Ierusalim, la * Machaerus, la *Ierihon, palatul lui Irod lîngă Betleem, și la Masada. În Ierusalim a construit un palat puternic fortificat cu trei turnuri, numite Hippicus, Fasael și Mariamne, lîngă poarta de pe colț. Această clădire formează fundamentul Citadelei de astăzi. Au existat două palate la Masada și ambele au fost excavate și restaurate parțial. Palatul de la N este foarte interesant poziționat pe stîncă, față în față cu muntele al cărui vîrf este retezat și care a fost fortificat de Irod.

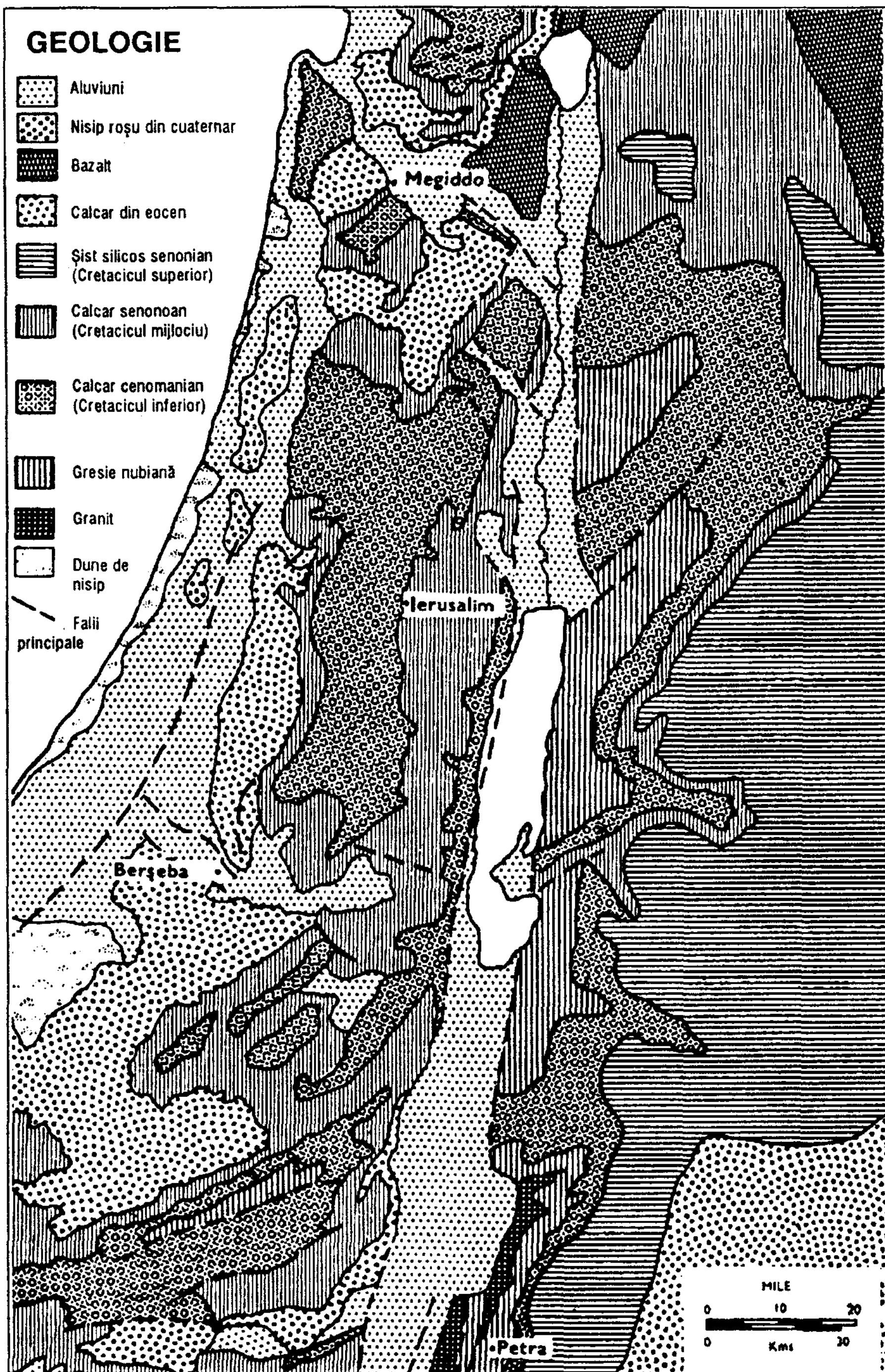
În VT, palatele sau citadelele reprezintă deseori bogățiile unei națiuni. Palatul unei națiuni credincioase se bucură de pace (Ps. 122:7), în timp ce palatul unei națiuni păcătoase este nimicit (Ier. 17:27; Amos 2:5) și devine pustiit (Is. 34:13-14).

BIBLIOGRAFIE. D. Ussishkin, „King Solomon s Palaces", *BA* 36, 1973, p. 78-105; G. Turner, „The State Apartments of the Late Assyrian Palaces", *Iraq* 32, 1970, p. 177-213. C.J.D.

PALESTINA. Termenul „Palestina" folosit inițial pentru teritoriul ocupat de dușmanii lui Israel, filistenii, a fost utilizat pentru prima dată de Herodot pentru a desemna partea de S a Siriei. A fost folosit și de către romani, avînd însă forma *Palaestina*. Termenul mai vechi, Canaan, are un trecut similar. În scrisorile de la *Armana (din sec. al 14-lea î.d.Cr.), Canaanul se limita la cîmpiile de pe coastă, apoi, o dată cu cuceririle canaaniților în interiorul continentului, s-a ajuns ca termenul să desemneze toate ținuturile așezate la V de valea Iordanului. Expresia „țara lui Israel" (1 Sam. 13:19) și „țara făgăduinței" (Evr. 11:9) vorbesc despre aceeași regiune, ultima referindu-se de obicei la regiunea de la Dan pînă la Beerșeba, la N de Negev. Așezarea la E de Iordan a două triburi și jumătate a israeliților pare să fi fost rezultatul unor împrejurări neprevăzute, iar păstrarea acelor ținuturi de dincolo de Iordan pare să fi fost în general nesigură. După divizarea împărăției, numele Israel a fost folosit de obicei pentru împărăția de N. În evul mediu, a fost adoptat adesea termenul „Țara Sfîntă" (*cf.* Zah. 2:12).

I. Poziția geografică și drumurile Palestinei

Punctul de vedere medieval conform căruia Ierusalimul trebuie văzut ca centru al universului nu este atît de absurd cum s-ar crede, căci pe îngustul coridor sirian care unește „insula lumii" formată de Europa, Asia și Africa, cele cinci mări, și anume Marea Mediterană, Marea Neagră, Marea Caspică, Marea Roșie și Golful Persic îngustează cea mai mare întindere de uscat al planetei noastre într-un singur istm. Toate rutele continentale mai importante trebuie să treacă prin acest coridor și vechile mari rute maritime din antichitate dintre India și Mediterana trebuie unite la rîndul lor prin linii de comunicare pe uscat, care să traverseze peninsula Sinai. Înaltele lanțuri muntoase care se întind din partea de E a Asiei mici și pînă în Kurdistan și deșerturile de la S și de la E ajută și ele ca rutele comerciale ale „Semilunei fertile" să fie concentrate în această formă de seceră care începe din Palestina și din partea de S a Siriei, pînă în valea Tigrului și a Eufratului. Desigur, este „fertilă" numai în comparație cu deșertul din jur și cu regiunile muntoase, întrucît marea parte a acestei semiluni este



Palestina: structura geologică.

formată ori din vegetaţie mediteraneană ori din stepă. La ambele capete ale Semilunei fertile s-au dezvoltat civilizaţii locale mari, atît în bazinul inferior al Mesopotamiei cît şi în valea Nilului de jos. Destinele acestor două civilizaţii au dominat istoria Orientului Apropiat timp de aproape două milenii.

Palestina a fost întotdeauna traversată de trei rute comerciale principale. Drumul Mare, descris probabil în Is. 9:1 ca „drumul mării" (vers. Cornilescu: „ţinutul de lîngă mare", vers. Galaction: „calea mării" n.tr.), străbate porţiunea joasă a coastei din Egipt pînă în Valea Esdraelonului. Apoi se abate spre interior apropiindu-se de munţii Siriei, trecînd prin partea de V a Lacului Galileii, apoi prin Poarta Siriei şi prin depresiunea centrală a Damascului, unde se alătură rutelor de caravană, traversînd spre Mesopotamia. Mai există încă două rute foarte vechi, cu toate că sînt de o importanţă mai mică. Drumul împărătesc trece pe la extremitatea platoului Transiordaniei, de la Golful Aqaba spre Damasc. El marchează o zonă cu precipitaţii tot mai bogate şi a fost parcurs în parte de israeliţi la ieşirea lor din Egipt (Num. 21-22); toate oraşele enumerate în Num. 21 şi în Num. 27-30 sînt situate de-a lungul acestui drum. Cumpăna apelor din Palestina centrală este parcursă de o altă rută, cea mai scurtă între Sinai şi Canaan. În partea de N a Negevului această rută face legătura între o serie de izvoare importante, rămînînd la V de depresiunile sterpe şi neumblate ale Negevului de E, care sînt greu de traversat. Acest drum face legătura dintre centrele istorice mai importante, începînd cu Cades-Barnea şi Beer-Şeba pînă la Hebron, Ierusalim, Sihem şi Meghido. Utilizat foarte mult de pe vremea lui Avraam (Epoca bronzului mijlocie I) încoace, a devenit renumit şi datorită faptului că a fost parcurs de Iosua şi de celelalte iscoade. Toate aceste rute au scos în evidenţă *poziţionarea pe direcţia N-S a Palestinei care a* beneficiat de pe urma contactelor comerciale şi culturale. Dar rareori a putut Israel să deţină controlul asupra acestor rute comerciale fără să lezeze interesele strategice ale marilor puteri care dominau extremităţile lor. Chiar şi în zilele lui Solomon, drumurile de pe coastă erau prea strîns controlate de puterile maritime ca să mai permită un amestec (1 Împ. 9:11; 10:22; Ezec. 27:17), în timp ce Edomul a fost pentru o perioadă destul de lungă duşmanul de moarte al lui Israel, datorită faptului că a dominat rutele comerciale care veneau de la Golful Aqaba, de unde Israel îşi aducea cuprul (Obad. 3).

Cîteva rute transversale mai mici uneau aceste rute comerciale principale. Dintre acestea cele mai importante au fost: (1) Gaza- Beerşeba-Petra; (2) Ascalon-Gat-Helvan; (3) Iopa-Betel-Ierihon; (cf. Ios. 10:6-14) şi Iope-Sihem-Adam-Ghilead (Ios. 3:16)· (4) Valea Esdraelonului-Meghido-Ghilead. Expusă sedimentărilor de coastă ale Nilului, coasta Palestinei pînă la Carmel nu era potrivită pentru construirea unui port, astfel încît oraşele mai importante au fost centrele comerciale la încrucişarea drumurilor, atît în cîmpia strategică a Esdraelonului cît şi în ţinuturile deluroase ale Iudeii şi ale Samariei. Marea a fost o cale de comunicaţie nefamiliară evreilor (*cf.* Ps. 107), iar deşertul era de asemenea privit cu groază ca „un ţinut strîmtorat şi necăjit" (Is. 30:6; *cf.* Deut. 8:15). Aşezaţi între mare şi deşert, *locuitorii evrei ale acestor ţinuturi* deluroase au căutat să stea cît mai izolaţi atît de mediile înconjurătoare precum şi de oamenii care le populau. Astfel, autonomia spiritului a devenit o caracteristică majoră a izraeliţilor, în ciuda faptului că au fost aşezaţi la încrucişarea rutelor comerciale din antichitate.

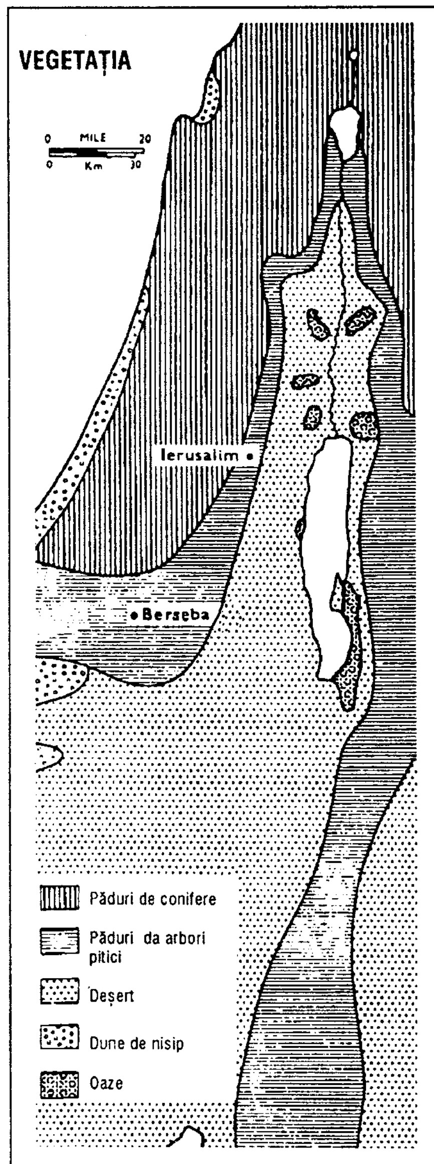
II. Structura geologică şi relieful

Pe o porţiune de 675 km, de la graniţele Egiptului şi pînă în Asia Mică, Levantul este constituit din cinci *regiuni majore: (1) litoralul· (2) lanţul muntos din* partea de V (înălţimile Iudeii şi ale Galileii, munţii Libanului şi ai Ansariei); (3) văile de fisură (Valea Araba şi valea Iordanului, Biqa şi Ghor); (4) munţii de la E (înălţimile Transiordaniei, ale Hermonului şi ale Libanului); şi (5) deşerturile Negevului, al Arabiei şi al Siriei. Dar contrastul între partea de N şi S a acestor zone explică caracterul unic al Palestinei. La N de Acra, munţii se ridică abrupt din mare, împărţind cîmpia îngustă de coastă în fîşii întrerupte, dar creînd condiţii prielnice construirii unor porturi renumite cum sînt cele din Tir, Sidon, Beirut, Tripoli şi Ras Şamra. Regiunile limitate care flanchează fiecare din aceste scurte fîşii au încurajat formarea unor oraşestate de coastă independente, unde „familiile canaaniţilor s-au împrăştiat" (Gen. 10:18). La S de Muntele Carmel, însă, coasta se deschide într-o cîmpie continuă lipsită de porturi, cu excepţia unor porturi artificiale construite de filisteni şi ulterior de popoarele mării.

Un al doilea contrast poate fi găsit în regiunea văii de fisură. În Siria, depresiunea Biqa este o cîmpie fertilă, aşezată între lanţul înalt al Munţilor Libanului, cu acces la alte fîşii de cîmpie şi presărată cu centre istorice cum ar fi Cades, Homs şi Hamat. Înspre S, depresiunea care este blocată de straturi vulcanice mai recente, compuse din bazalturi se îngustează formînd trecători adînci înainte de a se deschide şi de a *forma mlaştinile Lacului Huleh,* făcînd comunicarea între N şi S dificilă. Aceste particularităţi au izolat oarecum Palestina de teritoriul de la N.

Rocile Palestinei sînt în principal calcaroase, vulcanice sau formaţiuni mai recente compuse din depuneri de marnă, din pietrişuri şi nisipuri. Valea de fisură reprezintă o caracteristică planetară foarte veche, care poate fi urmărită pînă în regiunea lacurilor din E Africii. Vorbind la modul general, această vale poate fi comparată oarecum cu o balama, astfel încît regiunile din V ei sînt în cea mai mare parte sub nivelul mării, în timp ce blocul arab este în general continental. Astfel, la V de această vale rocile sînt predominant calcaroase şi s-au depus în special în cretacic şi în eocen. Unele calcare sînt dure şi dolomitice (cenomanian şi eocen), explicînd forma abruptă a Muntelui Carmel, a munţilor gemeni Ebal şi Gherizim care se înalţă deasupra Sihemului şi în *general a întregului* relief accidentat şi înalt al Iudeii şi al Galileii. Dar senonianul este un calcar moale, uşor erodat şi formează prăpăstii şi văi care despică ţinuturile înalte, mai ales la Meghido, valea Ailonului sau defileul de la Bet-Şemeş care separă colinele eocene de la Shepela de platoul Iudeii. Aceste roci calcaroase s-au ridicat de-a lungul masivului central şi s-au încreţit uşor formînd o serie de bolţi avînd o formă tot mai complicată mai la N, în Samaria şi în Galileea. Ele sînt dispuse orizontal în Transiordania, pe blocul con*tinental care se găseşte sub ele. Masivul vechi se poate* vedea în SE în stîncile înalte din Valea Arabă şi în Peninsula Sinai. Suprapuse peste ele sînt aşa numitele

gresii nubiene. Faptul că ele sînt formate din nisip provenitdin deșert care s-a depozitat pe parcursul unor perioade vaste de timp explică culoarea lor roșiatică, de la care își derivă probabil numele Edom („cel roșu"). În NE, roci de bazalt formate recent prin revărsări de lavă acoperă formațiunile calcaroase pe întinsul și ondulatul platou al Basanului, întinzîndu-se pînă în Iordania, de jur împrejurul Lacului Galileii. Acestea se erodează datorită condițiilor atmosferice și îmbogățesc solul care din vremuri străvechi a atras pe țărmul Lacului Galileii o populație foarte densă.



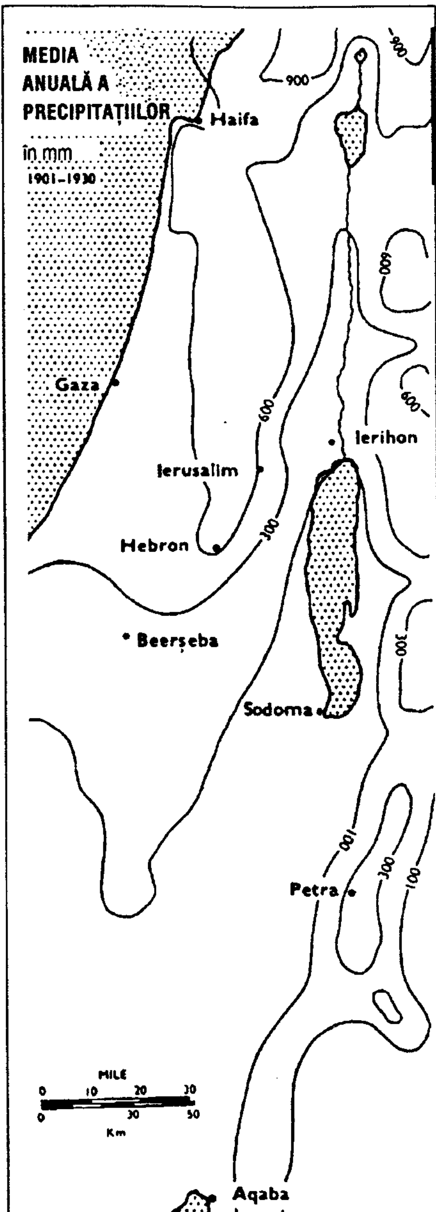
Vegetația Palestinei.

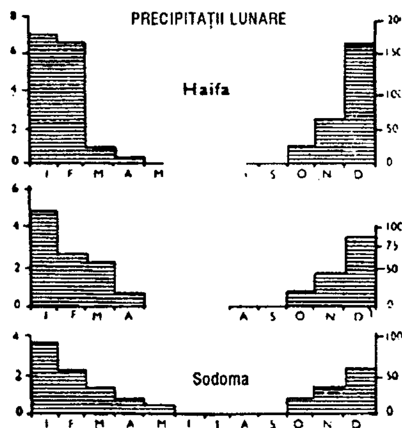
Palestina suferă de pe urma instabilității scoarței terestre. Erupțiile vulcanice au continuat din vremurile istorice, în special în cazul lui Harrat en-Nar, la SE de Golful Aqaba, care a fost activ pînă în sec. 8 și 13 d.Cr. Sîntem ispitiți să legăm relatările din Exod. 19:18 și Ps. 68:8 de activități vulcanice, dar locul tradițional al Sinaiului se găsește într-o zonă de roci cristaline și vechi, unde nu a avut loc nici o activitate vulcanică recentă. Soarta Sodomei și a Gomorei (Gen. 14:10; 19:23-28) ne aduce aminte de un fenomen vulcanic oarecare, în care a fost prezent probabil atît gazul sulfuros cît și asfaltul lichid. Mai există de asemenea și relatări biblice referitoare la cutremure de pămînt (Gen. 19:25; 1 Sam. 14:15; Amos 1:1) și la dizlocări geologice ale straturilor (Num. 16:31-35). Toate acestea sînt asociate cu marea fisură care include Valea Iordanului și Marea Moartă, sau cu alunecările transversale care formează Valea Esdraelonului și împart Samaria și Galileea în forme de relief unde alternează masivele înalte și depresiunile formate din depuneri sedimentare.

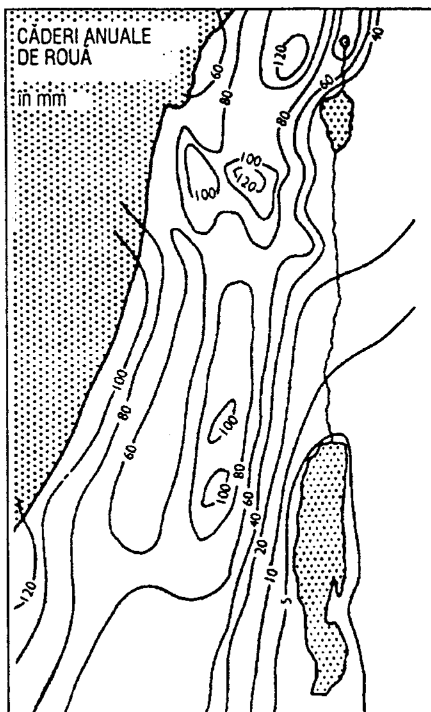
În condițiile semiaride, regiunile nefertile sînt tipice, în special în partea de E și de S a înălțimilor Iudeii și la marginea de V a platoului transiordanian. În adînca vale a Iordanului, marna moale care a fost depozitată de un lac cu o suprafață mai mare decît Marea Moartă a fost tăiată și formează așa-numitul Ghor în mijlocul albiei, situat la mai bine de 365 m sub nivelul mării. Cursurile de apă temporare care se varsă în albia văii Araba au săpat și ele taluzurile lor. Astfel, expresia „locuri alunecoase" pe care o găsim în VA, se referă la un aspect caracteristic a multor părți ale Negevului și ale Văii Iordanului (Deut. 32:35; Prov. 3:23; Ier. 23:12; 31:9). Marea parte a Negevului este un deșert înalt acoperit cu pietre colțuroase, iar în unele pasaje se fac referiri directe la depuneri de loess (Exod. 10:20-23; Deut. 28:24; Naum 1:3).

III. Clima și vegetația

În Levant, se pot distinge trei zone climaterice: o zonă mediteraneană, o zonă de stepă și una de deșert, fiecare cu vegetația ei caracteristică. De-a lungul coastei, extremitatea la S a fîșiei fiind Gaza, zona mediteraneană are ierni blînde (temperatura medie a lunii ianuarie la Gaza este de 12 C) în comparație cu temperaturile mai reci din zona deluroasă din interior (Ierusalim are o temperatură medie de 7 C în ianuarie). Verile însă sînt toride peste tot (Gaza 26 C în iulie, Ierusalimul 23 C). Stratul extins de zăpadă care acoperă Munții Libanului o bună parte a anului (Ier. 18:14) este o excepție, dar zăpada cade în mod regulat și în Hauran. În celelalte regiuni, ea este un fenomen rar (2 Sam. 23:20). Din iunie și pînă în octombrie cade mai puțin de 1/15 din nivelul de precipitații anuale; aproape toate precipitațiile cad iarna, iar nivelul maxim este atins pe la mijlocul iernii. Precipitația anuală variază de la 35-40 de cm anual pe coastă pînă la aprox. 75 de cm anual pe Muntele Carmel și în munții din Iudeea, din Galileea și Transiordania. În regiunea Beerșebei înspre S și în regiunea Văii Iordanului, cît și în platoul transiordanian avem o climă de stepă, cu numai 20- 30 de cm de precipitații pe an, cu toate că temperaturile sînt aproximativ aceleași cu cele din ținutul muntos al Iudeii. Albia adîncă a Iordanului are o climă subtropicală, iar căl-







Stînga și dreapta sus: Precipitațiile din Palestina.

Palestina: Căderile de rouă.

dura verii este sufocantă; la Ierihon, media temperaturii maxime rămîne peste 38 C din iunie pînă în Septembrie, ajungînd în mod frecvent la maxime între 43-49 C). Iarna însă are temperaturi mai plăcute (18-20 C, fiind media temperaturilor maxime zilnice). În Negev, în partea de S a Văii Iordanului și în regiunea de E și de S a stepei transiordaniene clima este specifică deșertului, cu precipitații anuale de mai puțin de 20 cm.

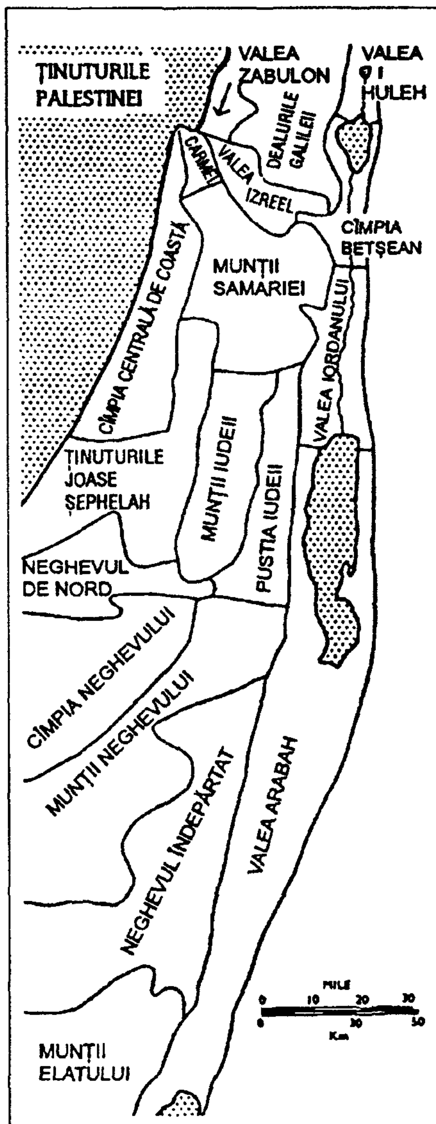
Nu există nici o mărturie arheologică prin care să dovedim că din vremurile biblice și pînă astăzi s-ar fi produs o schimbare în clima Palestinei. Aproape de Golful Aqaba, mai multe apeducte romane excavate mai servesc și astăzi izvoarelor pentru care au fost

construite, și pretutindeni unde fîntînile bizantine au fost păstrate curate și s-au folosit în permanență, apa se ridică și acum la nivelul la care s-a ridicat în antichitate. Așadar, textul biblic ne prezintă și un tablou destul de precis al climei locale din zilele noastre. Se face o distincție între anotimpul cald și cel rece (Gen. 8:22; Amos 3:15), și începutul ploilor de toamnă este descris clar (Deut. 11:14; Osea 6:3; Ioel 2:23). Caracterul variabil al cantității și distribuției căderilor de ploaie este un lucrul obișnuit (Amos 4:7), iar despre secetele prelungite găsim scris în mai multe locuri (1 Împ. 17:7; Ier. 17:8; Ioel 1:10-12, 17-20).

Datorită reliefului foarte variat, de la 1.020 m deasupra nivelului mării în apropiere de Hebron, pînă la 390 m sub nivelul mării la Marea Moartă, flora Palestinei este foarte bogată (aproape 3.000 de plante din grupul fanerogamelor) (grup se plante cu flori care se înmulțesc prin semințe, n.ed.) pentru o suprafață atît de mică. Un procent ridicat din aceste plante sînt plante anuale. Regiunile care au păduri dese (*COPACI, POMI) sînt foarte puține, cu toate că au fost păstrate exemplare în Munții *Hermon și în Munții *Liban unde se găsesc cedri, brazi, stejari și pini, și în ținutul Golan (Jaulan), unde mai există și acum păduri de pin și de stejar. Libanul a fost întotdeauna vestit pentru cedrii lui. Israeliții au avut și contribuția lor în de despădurirea ținuturilor bogate în păduri mediteraneene care acopereau odată partea centrală (Ios.17:18), iar astăzi nu a mai rămas nici o urmă a pădurilor care au existat odată la Betel (2 Împ. 2:24), în Efraim (Ios. 17:15) și în Ghilead, lîngă Valea Iordanului.

Pădurile de stejar au existat multă vreme în Saron, nume care înseamnă pădure, dar prorocia biblică spune că trei regiuni împădurite urmau să fie transformate în pășuni pentru turmele de oi: ținutul de coastă al Saronului, partea de N a Ghileadului și partea de SE a Galileii (vezi Is. 65:10). Dezvoltarea creșterii animalelor este cauza principală a despăduririlor din Palestina (cf. 2 Împ. 3:4). Dar în condițiile mediteraneene „pășunile din pustie" sînt folosite în funcție de anotimp, pe o perioadă scurtă, așa că Rabi Akiba (cca 100 d.Cr.) a observat cu agerime că „cei care se ocupă de creșterea animalelor mici și taie pomi buni... nu vor avea parte de binecuvîntare". Deteriorarea zonelor împădurite au mers atît de departe în Palestina înainte de întemeierea statului Israel în 1948, încît cea mai mare parte a terenului necultivat a ajuns să fie o suprafață vastă de batha, un gen de arbuști, și de pietre. Spre stepă și spre deșert, culoarea solului este dată mai mult de pietre decît de plantele care îl acopăr, avînd ici colo cîțiva arbuști, cum ar fi pelinul, grozama, săricica și smocuri de ierburi xerofite. Numai pe malurile Iordanului, există o pădure foarte deasă și lată în care se găsesc diferite specii de salcie, plop, tamarisc, leandru, etc.

Dar multe din ținuturile deluroase ale Palestinei, erodate de straturile lor fertile, terra vessa, au devenit cimitirul civilizațiilor trecute, în special o dată cu încetarea cultivării în terase. Ni se spune că din vremea ocupației romane și pînă în prezent, de pe partea de E a dealurilor Iudeii au fost erodate între 2.000 și 4.000 de milioane metri cubi de sol, un volum suficient pentru a ne da o suprafață de 4.000-8.000 km pătrați de teren cultivabil. Probabil că la acest pericol al erodării solului se face aluzie în Iov 14:18-19. Psalmul 83:13-14 vorbește despre ușurința cu care se putea răspîndi un foc în timpul unei secete din perioada de vară. Aceste aspecte ale instabilității din zona mediteraneană sînt recunoscute implicit în nevoia de echilibru care există într-o țară așezată atît de precar între deșert și terenurile cultivate (Exod. 23:29-30; Prov. 24:30-34). (*ROUĂ, *PLOAIE, *VÎNT.)



Geografia fizică a Palestinei.

IV. Resursele de apă și agricultura
Nu este un lucru întîmplător că numele a peste 70 de așezări vechi din Palestina conțin cuvîntul *ain*, „*izvor*", iar alte 60 conțin cuvîntul bîr, „fîntînă". În afară de Iordan, de câțiva din afluenții luiși de patru sau cinci cursuri mici de apă de pe coastă care au izvorul lor propriu, toate celelalte rîuri ale Palestinei sînt cursuri de apă temporare. Cursurile de apă alimentate de apa rezultată în urma topirii zăpezii ating cota maximă în lunile mai și iunie (Ios. 3:15), dar majoritatea seacă vara cînd căldura este mare (1 Împ. 17:7; Iov 24:191; Ioel 1:20), în special în Negev (Ps. 126:4). Revărsarea neașteptată a apelor, cauzată de ploile de toamnă, este descrisă plastic (Jud. 5:21; Mat. 7:27). Așadar, „izvoarele de apă vie", constituiau idealul israelitului. *Este posibil ca inventarea unui mortar care putea fi* folosit pentru construirea unor *rezervoare de colectarea a apei deploaie (cca 1300 î.d.Cr.) să fi fost factorul decisiv în colonizarea rapidă a ținuturilor înalte ale Iudeii de către locuitori israeliți. Foarte de timpuriu se face aluzie la fîntînile săpate pentru adăparea animalelor (Gen. 26, etc.), iar irigațiile au fost și ele binecunoscute (Gen. 13:10). De asemenea, sînt menționate frecvent rezervoarele de apă pentru nevoile populației de la orașe (Cînt. 7:14), unele fiind alimentate prin tunele săpate în stîncă (2 Împ. 20:20). Nevoia de apă a constituit deseori o lecție morală pentru israeliți (Deut. 8:7-10; 11:10-17; 1 Împ. 18; Ier. 2:13; 14:22).

Cel puțin înainte de instaurarea monarhiei, populația din centrul Palestinei care se ocupa cu agricultura era formată din mici proprietari de pămînt, iar produsele agricole specifice sînt descrise prin darurile pe care Abigail i le dă lui David (1 Sam. 25:18). Importanța care era acordată în Iudeea mai degrabă orzului decît grîului, datorită nivelului scăzut de precipitații din această regiune, faima Carmelului pentru viile lui cît și a Efraimului și a Galileii pentru măsline, au fost justificate din timpurile biblice. Dar seceta tinde să aducă datorie și robie, așa că în ciuda democrației ideologice preconizate în anul de veselie (Lev. 25), pămînturile împăratului, latifundiile uriașe și munca silnică au apărut deja în vremea lui Saul (1 Sam. 8:16; 22:7; 25:2). Se pare că în Transiordania și în Negev viața pastorală a fost suplimentată tradițional de practicarea agriculturii, oriunde existau fîntîni sau oaze. Dar agricultura a fost amenințată constant cu declinul, datorită faptului că terenurile cultivate au ajuns să fie pășunate de oi și de capre, ca să nu mai vorbim despre incursiunile și mai catastrofale dinspre deșert.

V. Așezările
O problemă majoră în geografia istorică a Palestinei a fost identificarea numelor așezărilor. În Biblie găsim aproximativ 622 de nume date așezărilor din partea de V a Iordanului. Listele lui Tuthmosis III, Seti I, Ramses II și *Șișac I de la Karnak, aruncă o oarecare lumină asupra topografiei Palestinei. Altă sursă valoroasă este lucrarea Onomasticon al lui Eusebiu și Ieronim. Lucrarea lui R. Reland (1714) a pregătit terenul pentru lucrarea topografică pe care a întreprins-o Edward Robinson cînd a vizitat Palestina în 1838. El a identificat 177 de nume ale unor așezări, *dintre care numai cîteva fuseseră schimbate ulterior.* În 1865 s-au pus bazele Fondului pentru Explorarea Palestinei, iar pînă în 1927 au fost identificate aproximativ 434 de toponimice; numai Conder a adăugat la listă 147 de nume noi. Cîteva din acestea sînt disputate și astăzi.

Uimitoarele descoperiri făcute de Kathleen Kenyon la *Ierihon ne arată că a existat acolo un gen de viață urbană începînd aprox. din anii 6.000-8.000 î.d.Cr., așezarea avînd o suprafață de aprox. 8 acri și fiind locuită de aprox. 3.000 de locuitori (*ARHEOLOGIE). Într-adevăr, Valea Iordanului pare să fi fost din vremuri străvechi o regiune dens populată. N. Glueck afirmă existența a 70 de așezări în această regiune, *multe dintre acestea fiind întemeiate cu mai* bine de 5.000 de ani în urmă, iar peste 35 din ele erau încă locuite în timpul israeliților. Valea aceasta pe care Lot a găsit-o atît de bună (Gen. 13:10), a devenit mai *tîrziu pustie, probabil o dată cu malaria care a pătruns* în această regiune. S-a sugerat că unele dintre ridicăturile care conțin în ele ruinele unor așezări sînt ridicături artificiale înălțate intenționat deasupra unor regiuni mlăștinoase, pe care au fost construite ulterior așezări. Dar pretutindeni, *factorul decisiv* care a contribuit la întemeierea unei așezări a fost aprovizionarea cu apă. Orașele fortificate și castelele au fost construite lîngă cursuri de apă permanente, ca de exempluIerihonul, Bet-Șan și Afec (vestit din timpul războaielor dintre israeliți și filisteni). Într-adevăr, este firesc să tragem concluzia că așezările de pe lîngă cursurile de apă s-au bucurat de cea mai mare continuitate din cele mai vechi timpuri.

De-a lungul cîmpiei de coastă, la S de Carmel, așezările au fost destul de dese încă din antichitate. Popularea acestei regiuni a fost favorizată de ușurința cu care se puteau săpa fîntînile prin solul nisipos pînă la straturile concave de argilă care țin pînzele freatice. Dar mai departe în N, în Valea Saronului și în Galileea de Sus, unde rezervele de apă sînt bogate, ținuturile destul de împădurite au împiedicat popularea regiunii respective pînă nu demult. În bazinele Galileii de Jos și în Samaria, densitatea populației a fost destul de mare de multă vreme, fiind repartizată în numeroase așezări, dar la S de Ierusalim numărul așezărilor rurale este tot mai mic iar acestea sînt tot mai grupate, pînă cînd în jurul Beerșebei așezările se limitează la niște fîntîni fortificate strategic. În Transiordania, marginea *platoului este marcată de mai multe fortărețe cum sînt* Petra, Bozra (Buseira) și Tofel. Dincolo de acestea, înspre E, este o fîșie îngustă de teren agricol pe care se găsesc sate, așezate de-a lungul Drumului Împărătesc. În cadrul acestui model de amplasare a satelor, dictat în mare măsură de posibilitățile de aprovizionare cu apă, orașele cele mai importante și cele strategice *s-au dezvoltat la încrucișarea drumurilor,* în zonele unde apropierea unor trecătoripermitea drumurilor transversale să se unească cu drumurile principale care făceau legătura între N și S. Orașele din timpurile biblice care intră în această categorie sînt: Beerșeba, Hebron, Ierusalim, Betel, Sihem, Samaria, Meghido, Betșan și Hazor. Această topografie a stat la baza afirmației psalmistului: „I-a călăuzit pe drumul cel drept, ca să ajungă într-o cetate de locuit" (Ps. 107:7).

VI. Regiunile Palestinei
Geograful poate crea atîtea regiuni cîte probleme dorește să studieze, așa că este absurd să sugerăm că delimitarea regiunilor din Palestina ar avea o valabilitate permanentă. Anumite unități regionale, însă,

au apărut din cînd în cînd în istoria Palestinei și acestea ar trebui recunoscute. Marile diviziuni deja menționate se disting după cum urmează: cîmpiile de pe coastă, ținuturile deluroase din centru, valea formtă de fisură, platoul Transiordaniei și deșertul.

Cîmpiile de coastă se întind pe o distanță de aproape 200 de km, de la granița cu Libanul și pînă la Gaza, fiind întrerupte în N de Muntele Carmel. La N de acest munte se află Cîmpia lui Așer, lungă de 40 km, pînă la anticele Trepte ale Tirului, unde dealurile Galileii se îngrămădesc lîngă coastă. Această cîmpie nu a jucat nici un rol în viața poporului Israel, dar la SE de ea se află Valea lui Izreel și Cîmpia Esdraelonului care au avut o semnificație majoră. Întinzîndu-se înspre interior pe o lungime de 50 de km și avînd o lățime maximă de 20 de km, această cîmpie constituia drumul principal dinspre Egipt spre Damasc și spre N. De-a lungul ei au fost așezate centre strategice cum sînt Meghido, Izreel și Bet-Șan, renumite în multe din războaiele purtate de Israel (Jud. 5; 7:1; 1 Sam. 29:1; 31:12) și probabil locul viitoarelor evenimente apocaliptice (Apoc. 16:16). La S de Carmel, care adăpostește mica cîmpie numită Dor, se află Cîmpia Saronului cu cele cinci mari fortărețe ale filistenilor și anume Ecronul, Așdodul, Ascalonul, Gatul și Gaza, învecinată la E cu dealurile ținutului numit Șepela, un tampon între Israel și Filistia. Aceste dealuri au fost odată pline de păduri de sicomor (1 Împ. 10:27; 2 Cron. 1:15; 9:27) și sînt tăiate transversal de văi înguste în care Israel a dat lupte, începînd din timpul judecătorilor și pînă în vremea lui David, dintre acestea cele mai cunoscute fiind valea Aialonului (Ios. 10:10-15; 1 Sam. 14:31), Valea Sorec (Jud. 16) și Valea Terebinților (1 Sam. 17:1-2).

Ținutul muntos se întinde pe o lungime de 300 de km, din partea de N a Galileii pînă în Peninsula Sinai, și este format alternativ din dealuri și platouri. În partea de S, în Iuda, scoarța prezintă ondulații, cu excepția părții de E unde formațiunile de calcar brăzdate adînc ale Deșertului Iudeii coboară abrupt în valea formată de fisură. Acest platou al Iudeii ajunge în N pînă în ținutul muntos al lui Efraim cu pasajele lui transversale ușor de trecut, dar spre N dealurile Samariei scad în înălțime ajungînd, de la 1000 de m, cît aveau în Iudeea, la puțin peste 300 de m în bazinul central, în care sînt așezate localități biblice cum sînt Ghibea, Salem, Sihem și Sihar. Deasupra lui stau munții Ebal (945 m) și Gherizim (890 m). Împreună cu alte depresiuni fertile, Samaria a fost expusă influențelor din afară, iar credința locuitorilor ei a fost coruptă foarte timpuriu. La N de Cîmpia Esdraelonului se află Galileea, care poate fi împărțită în Galileea de Jos (sau de Sud) cu un relief asemănător cu cel al Samariei, și Galileea de Sus (sau de Nord), unde munții ajung la o înălțime de peste 900 de m. Mai multe depresiuni, cea mai importantă fiind cea a Nazaretului, permit traversarea ușoară a regiunii și cultivarea în bune condiții a regiunii dintre coastă și Lacul Galileei, regiune dens populată în zilele Mîntuitorului.

Tăind Palestina pe o lungime de peste 100 de km, Iordanul urmează direcția văii de fisură. Pe cursul lui superior se află Lacul Huleh și Lacul Galileii, înconjurate de munți înalți, cel mai important fiind Hermonul, de unde izvorăște Iordanul (Deut. 3:9; 4:48). Mai jos de Lacul Huleh, Iordanul a tăiat în barajul de bazalt care bloca odată depresiunea, formînd un defileu care intră în Lacul Tiberiadei sau Marea Galileii la 200 m sub nivelul mării. Dincolo de acest lac, rîul Yarmuk se varsă în Iordan, iar Valea Iordanului se lărgește treptat spre S, pînă la Marea Moartă unde atinge lățimea maximă. La S de stîncile Ain Khaneizer începe Valea Araba, care se întinde pe o lungime de 160 de km spre Golful Aqaba, un deșert dominat de marele zid al podișului transiordanian. La V de aceasta se întinde relieful deluros dezolant din centrul Negevului, iar către Beerșeba stepa. La E, peste buza platoului transiordanian se întind o serie de regiuni binecunoscute în vremurile biblice: podișul Basanului, dominat la E de marile peșteri vulcanice de la Jebel Druze; Ghileadul situat pe un uriaș deal rotunjit de forma unei cupole, lung de 55 de km și lat de 40 de km, vestit pentru pădurile lui (Ier. 22:6; Zah. 10:10); stepele plate ale Amonului și ale Moabului; iar la S de Valea Zered (Deut. 2:13; Is. 15:7) ținutul accidentat și răscolit al Edomului, cu fortărețele caracteristice unui astfel de ținut. Mai departe spre E și spre S avem deșertul, podișuri de piatră și de nisip, bîntuit de vînturile fierbinți. Vezi de asemenea *IORDAN, *NEGHEV, *SARON, *ȚIN. Pentru arheologia Palestinei, vezi * ARHEOLOGIE și articolele care poartă numele anumitor așezări, iar pentru istoria Palestinei, vezi *CANAAN, *ISRAEL, *IUDA, *FILISTENI, etc.

BIBLIOGRAFIE. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1937 (2 vol.); D. Baly, *The Gography of the Bible*[2], 1974; G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, 1935; M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, 1958; N. Glueck, *The River Jordan*, 1946; W.J. Phythian-Adams, „The Land and the People" în *A Companion to the Bible* (ed. de T.W. Manson), 1944, p. 133-156; A. Reifenberg, *The Struggle between the Desert and the Sown in the Levant*, 1956; G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*[25], 1931; *National Atlas of Israel* (în ebr.), în curs de pub. din 1958.

J.M.H.

PAMFILIA. O regiune de coastă din partea de S a Asiei Mici, cu ieșire la Golful Mare Lycium, fiind așezată între *Licia și *Cilicia. Este menționată în Fapt. 13:13; 14:24 și 15:38, în legătură cu prima călătorie misionară a lui Pavel. Ramsey crede că vizita lui Pavel aici a fost scurtată datorită îmbolnăvirii lui și a climei neprielnice (SPT, p. 89 ș.urm.). Conform tradiției, după războiul troian, regiunea a fost colonizată de Amfilocus și Calchas (sau Mopsus, rivalul și succesorul lui). Mărturiile pe care le avem în ceea ce privește limba ne confirmă că avem de a face cu o așezare mixtă. Orașele mai importante au fost Attaleia, probabil locul unde a debarcat Pavel, întemeiat de Attalus II din Pergam, după anul 189 î.d.Cr., aici fiind aduși coloniști din Atena; Aspendus, o bază navală persană desprecare se susține că arfi fostîntemeiată de greci; Side, întemeiat de coloniștii greci eolici (numiți după Aeolus, „stăpînul vînturilor" în mitol. gr., n.tr.); și * Perga. Regiunea a fost sub stăpînire persană pînă în timpul lui Alexandru cel Mare, după care, cu excepția unei perioade scurte cînd a fost ocupată de Ptolemeu I și Ptolemeu III, a trecut în posesia seleucizilor din Siria. După înfrîngerea lui AntiohIII, C. Manlius a cucerit regiunea și a adus-o sub stăpînire romană, iar marile orașe au fost incluse și ele în alianță. Attaleienilor li s-a dat acum (189 î.d.Cr.) fîșia de pe coastă, unde au întemeiat orașul Attaleia. Au urmat multe schimbări. Începînd cu anul 102 î.d.Cr., Pam-

filia a făcut parte din provincia Cilicia, dar în jurul anului 44 î.d.Cr., a fost inclusă în Asia. În anul 36 î.d.Cr., Antoniu a cedat teritoriul aliatului său Amintas, regele Galatiei. Datorită faptului că a pactizat cu Octavian înainte de înfrîngerea lui Antoniu la Actium, Amintas a continuat să posede regiunea, pînă la moartea lui într-o bătălie împotriva unui trib ce locuia în munți, în anul 25 î.d.Cr. Începînd cu această dată și pînă în anul 43 d.Cr., Pamfilia a făcut parte din *provincia Galatiei*. În anul acela, Claudiu a format provincia Licia-Pamfilia. Mai tîrziu s-a făcut reorganizări teritoriale, în timpul domniei lui Galba și Vespasian. Biserica întemeiată la Pergam este singura biserică din această regiune menționată în primul secol, dar în vremea persecuțiilor lui Dioclețian, în anul 304 d.Cr., existau aici 12 biserici.

BIBLIOGRAFIE. A.H.M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*², 1971, p. 123 ș.urm.

E.M.B.

PANNAG. Este un cuvînt ebraic, care se găsește numai în Ezec. 27:17, și se referă la un produs de un anumit tip, probabil comestibil. VA și VR transliterează cuvîntul, întrucît nu i se cunoaște înțelesul. Alți cercetători ai Scripturilor, precum și alte versiuni ale Bibliei în limba engleză, au făcut corecții textului ebraic, înlocuindu-l ori cu *dônag*, „ceară" (BI), ori cu *paggag*, „smochine timpurii" (VSR); dovezi recente însă din textele hitite și acad., vin în sprijinul TM. Se pare că acest cuvînt se referă la „făină" (NBE), sau la un produs copt. D.F.P.

PAPIRUSURI ȘI OSTRACA

I. Egiptean

a. Papirus

(i) *Numele.* Termenul papirus se folosește cu referire la multe plante de baltă din familia rogozului, pentru materialului de scris fabricat din măduva acestor plante, precum și pentru manuscrisele făcute din acest material. Originea termenului gr. *papyros* (de unde vine „papirus", în engl. „paper") nu ne este cunoscută. Unii cred că termenul vine de la un oarecare *papūro* din coptă (ultima fază a limbii egiptene antice), care ar putea însemna „ceva ce aparține regelui", reflectînd faptul că, în epoca greco-romană, producerea papirusului constituia un monopol al regelui.

(ii) *Planta și utilizarea ei.* În antichitate, *planta numită *Cyperus papyrus* L. creștea pretutindeni în Egipt, dar mai cu seamă în Delta Nilului, în mlaștini și în lacuri; dar planta nu se mai găsește acum în stare sălbatică în partea de N a Sudanului, cu toate că mai crește încă în mlaștinile lacului Huleh din Palestina și se găsește și în Sicilia. Din rădăcinile care sînt în nămol, tulpinile cu secțiune triungiulară cresc la o înălțime de 3 pînă la 6 m, la extremitate avînd flori mari, deschise de forma unui clopoțel. (Vezi H. Frankfort, *Birth of Civilization in the Near East*, 1951, pl. 2, iar pentru o reprezentare în antichitate, vezi W. Stevenson Smith, *Art and Architecture of Ancient Egypt*, 1958, placa 129 A.) Forma suplă a papirusului a constituit un motiv preferat în arta și în arhitectura Egiptului. Cuvîntul ebr. *gōme'* (VA „trestie cu noduri", „trestie", „trestii") pare să se refere la planta de papirus. Versetele biblice care se referă la această plantă se potrivesc bine cu natura și utilizarea papirusului, așa cum le cunoaștem noi. Într-adevăr, el a crescut în baltă (Iov 8:11) și pe bună dreptate era simbolul vegetației luxuriante din mlaștini, în contrast cu nisipurile din deșert (Is. 35:7). Coșulețul sau „sicriașul" în care a fost așezat copilașul Moise, a fost din papirus (Exod. 2:3); iar în Egipt și în Etiopia, pe Nil și pe mlaștinile lui puteau fi văzute ambarcațiuni și luntre construite din tulpini de papirus (Is. 18:2), așa cum ne arată tablourile din antichitate (vezi, *de ex.*, M. Murray, *The Splendour that was Egipt*, 1949, p. 83, pl. 19). Pe lîngă confecționarea bărcilor și a coșurilor din trestie, papirusul a fost folosit la confecționarea funiilor, a sandalelor și a unor articole de îmbrăcăminte, iar cei săraci foloseau rădăcinile lui ca hrană.

(iii) *Papirusul ca material pentru scris.* Pentru a face din papirus un material pentru scris, tulpinile plantei erau curățate de coaja lor, tăiate la o lungime de 40-45 cm, iar măduva moale era tăiată în bucăți lungi și subțiri de forma unor panglici. Erau apoi așezate una lîngă alta pe o suprafață tare de lemn, suprapunîndu-se puțin una peste cealaltă; în mod similar, mai multe bucăți erau așezate transversal; cele două straturi erau „sudate" într-unul singur, simplu, fiind bătute cu putere, *de ex.*, cu niște ciocane de lemn. După ce marginile erau îndreptate și suprafața finisată, se obținea o coală de hîrtie albuie care era rezistentă, dar în timp se îngălbenea. De obicei se scria prima dată pe partea pe care fibrele erau orizontale (excepție făceau scrisorile), iar această parte se numește recto-dosul paginii pe care fibrele erau verticale s-a numit verso. Aceste coli au fost lipite cap la cap, suprapunîndu-se pe o mică porțiune, și formau suluri. Lungimea standard era obținută din 20 de coli, dar această lungime putea fi redusă prin tăiere sau mărită prin lipirea altor coli, după nevoie. Cel mai lung papirus pe care-l cunoaștem este marele *Papirus Harris* I, care datează de la cca 1160 î.d.Cr., și care se află la Muzeul Britanic; este lung de aprox. 40 m. Înălțimea unui papirus varia în funcție de folosința lui; cele mai mari (maximum 47 cm; de obicei 35,5 cm și 42 cm în Dinastii 18, și 19-20) pentru documentele oficiale, pentru cele folosite în afaceri și pentru statistici (cu coloane lungi de cifre); și cele mai mici (înalte de 18 cm și de 21 cm, dar deseori de înălțimi și mai mici) pentru compoziții literare.

(iv) *Utilizarea papirusului.* Aceasta a depins de anumite convenții bine stabilite. Fiindcă scrierea egipteană merge de obicei de la dreapta spre sînga, scribii începeau întotdeauna de la capătul din dreapta al unui papirus și scriau spre stînga - la început în linii verticale (pînă prin 1800 î.d.Cr.), iar apoi în linii orizontale de o lungime nu prea mare, grupate în „coloane" sau „pagini" succesive. Pentru scrierile folosite, pentru punctuație, instrumentele de scris, manuscrise, etc., vezi *SCRIERE *TEXTE ȘI VERSIUNI.

Papirusul a fost folosit de la începutul istoriei egiptene (cca. 3000 î.d.Cr.) pînă în perioada islamică (secolul al 7-lea d.Cr. și mai tîrziu). Cele mai vechi suluri (nescrise)datează din perioada primei dinastii, iar primele scrise datează din perioada Dinastiei a cincea, cca 2500 î.d.Cr. În Egipt au fost confecționate și folosite cantități foarte mari în primul și în mileniul al 2-lea î.d.Cr., pentru orice fel de documente scrise-dar papirusul nu a fost ieftin, și deseori erau folosite suluri vechi scriindu-se în spațiile lor libere sau pe verso alteori era spălat, textul vechi și papirusul era refolosit.

Înainte de sfîrşitul mileniului al doileaî.d.Cr., papirusul era exportat pe scară largă în Siria, în Palestina, şi fără îndoială că şi în alte ţări. În jurul anului 1075 î.d.Cr., Zakarbaal, prinţul oraşului Byblos din Fenicia, a extras preţurile diferitelor materiale de construcţie pentru reprezentantul egiptean Wenamun, de pe unele suluri cu preţuri păstrate de predecesorii lui, iar în plata pentru materialele de construcţie pe care a făcut-o Wenamun au fost incluse şi „500 (de suluri) de papirus finisat" (*ANET*, p. 27a, 28a). Pentru utilizarea papirusului în scrierea ebr. şi aram., în perioada NT, vezi subcapitolele separate de jos. Pentru toate celelalte aspecte ale papirusului ca material de scris în Egipt, vezi J. Cerny, *Paper and Books in Ancient Egypt*, 1952. Pentru fotografii ale unor papirusuri folosite ca acte de deces şi ca documente administrative, vezi *IBA*, p. 36-37, figurile 30-31.

b. Ostraca

Termenul ostraca este pluralul lui *ostrakon*, un cuvînt de origine gr., care iniţial însemna „cochilie de stridie", dar care apoi a fost folosit de greci pentru cioburile de ceramică pe care îşi ţineau evidenţa voturilor lor (de aici vine cuvîntul „a ostraciza"). În Egipt, acest termen este folosit cu referire la plăcuţele de calcar sau la cioburile de ceramică pe care se găsesc inscripţii şi desene în cerneală. Deşi există astfel de exemplare de ostraca din majoritatea perioadelor istorice ale Egiptului şi din diferite locuri, marea lor majoritate sînt din epoca Noii Împărăţii (cca1550-1070 î.d.Cr.) şi ne parvin din Teba din partea de N a Egiptului, mai exact din Valea Mormintelor Faraonilor şi a Reginelor şi din satele unde au locuit lucrătorii de la aceste morminte (oraşul modern Deir el-Medineh). Majoritatea exemplarelor de ostraca egipt. sînt scrise într-o scriere hieratică, cursivă; cele care conţin o scriere mai aleasă, într-o scriere hieroglifică, sînt mai rare. Exemplarele de ostraca conţinînd desene sînt deseori minunate, ele fiind pictate de iubitori de artă, în timpul lor liber. Exemplarele de ostraca avînd inscripţii se împart în două categorii: literare şi neliterare. Prima categorie conţine porţiuni din lucrările literare egiptene (povestiri, poezii, proverbe, imnuri, etc.), scrise ca şi exerciţii ce fac parte dintr-o programă şcolară, ca metode de testare a memoriei, sau de plăcere; aceste exemplare de ostraca păstrează deseori lucrări literare (sau porţiuni) pe care nu le mai găsim în alte surse. Şi mai diversificate sînt exemplarele de ostraca ce nu conţin lucrări literare. Acestea au fost echivalentul egiptean pentru blocuri notes, carneţele şi hîrtie pentru însemnări, şi ele reflectă fiecare aspect al vieţii pe care şi-l poate imagina cineva: registre de serviciu în care erau trecuţi absenţii, rapoarte de lucrări executate (cf. Exod. 5:18-19), distribuirea alimentelor şi a uleiului, diferite calcule privitoare la necesarul de cărămizi, paie, zarzavaturi, vase, etc., diferite procese, contracte matrimoniale, note de plată şi cereri de plată a datoriilor, multe cereri,procese verbale, şi multe altele. Totalul acestor materiale ne permit să pătrundem adînc în înţelegerea vieţii de fiecare zi din Egipt în timpul robiei lui israeliţilor şi după exodul lor, şi ne pot furniza informaţii importante care ne ajută să înţelegem cadrul relatărilor cu privire la exod. (*LACHIS, *SAMARIA.)

BIBLIOGRAFIE. Cu privire la scopul şi la importanţa exemplarelor de ostraca, vezi J. Cerny, *Chronique d'Égypte*, 6/No. 12, 1931, p. 212-224, şi S. Sauneron, *Catalogue des Ostraca Hieratiques Non Litteraires de Deir el Medineh*, 1959, Introduction, p. vi-xviii, unde găsim trimiteri ample la alte publicaţii. În engleză, vezi W.C. Hayes, *The Scepter of Egypt*, 2, 1959, p. 176-178, 390-394, 432. Pentru fotografii ale unor exemplare reprezentative de ostraca, vezi Hayes, *op. cit.*, p. 177, fig. 98.

K.A.K.

II. Papirusuri în ebraică, aramaică şi greacă

a. Papirusuri în ebraică

Cel mai vechi papirus în ebr. pe care îl cunoaştem (Mur 17) a fost descoperit la Wadi Murabba at, lîngă Marea Moartă, în 1952. Mur 17 este un palimpsest (papirus sau pergament refolosit după ştergerea prealabilă a scrierii iniţiale, n.ed.) scris în paleoebraică şi datează din sec. al 8-lea sau din prima parte a sec. al 7-lea î.d.Cr. Scrisoarea originală, din care se mai pot citi cîteva cuvinte, a fost ştearsă şi peste ea au fost scrise mai multe nume de persoane. Majoritatea sulurilor descoperite la Qumran sînt din pergament, dar printre ele există cîteva papirusuri care merită să fie menţionate. Din peştera nr. 4 au fost scoase fragmente de papirus din *Conducerea comunităţii* şi *Imnuri de mulţumire.* Sute de bucăţi de papirus au fost găsite în peştera nr. 6, printre ele fragmente din cartea Împăraţilor şi cartea lui Daniel, scrise într-o scriere semicursivă. Înainte de descoperirile de la Qumran, Papirusul Nash, conţinînd fragmente din Deut. 5 şi 6, a fost considerat ca fiind cel mai vechi manuscris ebraic; este posibil să dateze din cel de-al 2-lea sec. î.d.Cr. La Wadi Murabbaâat s-au descoperit de asemenea papirusuri de mai multe feluri de pe vremea răzvrătirii condusă de Bar Kokhba (132-135 d.Cr.). Cea mai importantă descoperire a fost aceea a două scrisori scrise de Bar Kokhba însuşi, care conţin numele lui real - Simeon Ben Kosebah.

b. Exemplare de ostraca în ebraică

Fiind ieftine şi avînd o întrebuinţare limitată, exemplarele de ostraca auconţinut de obicei informaţii de importanţă secundară. Şi totuşi, exemplarele în ebr. au aruncat o lumină foarte preţioasă asupra limbii şi literaturii VT. Exemplarele de ostraca din Samaria, descoperite mai cu seamă în timpul săpăturilor arheologice din 1908-1910, efectuate de o echipă de la Universitatea Harvard, sînt printre cele mai importante. Ele datează din timpul dinastiei lui Iehu, probabil din timpul domniei lui Ioahaz, de la sfîrşitul sec. al 9-lea, î.d.Cr. Descoperite într-o magazie împărătească, ele conţin informaţii cu privire la plăţile pentru untdelemn şi vin- este posibil să se refere la producţia de pe proprietăţile împărăteşti de lîngă Samaria. În fiecare caz ni se dă anul domniei împăratului respectiv şi, deşi nu întotdeauna, ele conţin în general multe nume de persoane şi de locuri, prima categorie incluzînd şi forme compuse ale numelui lui Iahve, El şi Baal. Vezi *LOB*, p. 315-327. Multe exemplare de ostraca înscrise în aram. şi unele în ebr., au fost descoperite la Arad. Cele care conţin scrieri în ebr. datează din ultima perioadă a sec. al 7-lea î.d.Cr. şi conţin informaţii cu privire la cantităţi de vin, făină şi pîine pe care un funcţionar de stat trebuia să le pună la dispoziţia trecătorilor (trupelor?) Alte exemplare mai mici care au fost găsite în ruinele Templului conţin nume ale membrilor unei familii preoţeşti, printre aceştia numărîndu-se şi fiii lui Core *(bny qrh)*. Ostraca ce s-au găsit la Yavneh-Yam datează din aceeaşi perioadă. Un ostra-

con din această colecție prezintă un interes deosebit, datorită faptului că ne prezintă un incident cînd un muncitor cere să i se înapoieze mantaua care i-a fost luată de un supraveghetor care l-a acuzat pe nedrept de trîndăvie (*cf.* Exod. 22:26-27). Aproximativ din aceeași perioadă datează și ostraconul Ofel, care a fost găsit la Ierusalim cu ocazia săpăturilor din 1923-1925. Conține o listă cu nume și proveniența lor, într-o scriere paleoebraică. Poate că cele mai cunoscute exemplare de ostraca sînt cele denumite Lachis, douăzeci și una dintre ele fiind descoperite pe locul așezării cu acest nume (astăzi Tell ed-Duweir), în 1935 și 1938. Acestea au o valoare deosebită pentru faptul că multe din ele pot fi datate cu precizie în anul 587 î.d.Cr. Ele conțin în majoritatea cazurilor scrisori și numele lui Yaosh, guvernatorul militar de la Lachis, apare în cîteva dintre ele ca destinatar. Scrisorile scot în evidență situația disperată din Iuda, cînd babilonienii luau cetate după cetate; există anumite puncte de legătură între aceste scrisori și cartea prorocului Ieremia. Aspecte care prezintă interes includ folosirea liberă a tetragramatonului (cele patru consoane în ebr., care împreună reprezentau numele lui Iahve, vocalizarea lui YHVH, n.tr.) și informații cu privire la un proroc care a jucat rolul de poștaș. La Qumran, Wadi Murabbaat și Masada au fost descoperite și niște bucăți de ceramică cu scriere ebr. (din care una care conținea numele Ben Iair a stîrnit in interes deosebit, întrucît este posibil să se refere la liderul zelot Eleazar Ben Iair).

c. Papirusuri în aramaică

Probabil că papirusul cel mai vechi existent în aram. este fie cel găsit în 1942 la Saqqarah în Egipt. El conține un fragment dintr-o scrisoare trimisă de un rege pe nume Adon lui Faraon, și pare să fi fost scrisă de undeva din Filistia sau de pe coasta Feniciei. Astfel, această scrisoare constituie o dovadă că aramaica a fost utilizată în diplomația internațională înainte de epoca persană, căci scrisoarea nu putea fi scrisă după perioada în care a domnit Nebucadnețar (dec. în 562 î.d.Cr.). Dar cele mai importante papirusuri sînt cele care ne parvin din Insula Elefantină din Egipt. Aici, la Memfis și la Hermopolis s-au păstrat un mare număr de papirusuri scrise de evrei în ultima parte a sec. al 6-lea și în sec. al 5-lea. Sînt bine reprezentate documente legale și scrisori personale și mai există și un fragment din cea mai veche versiune a *Proverbelor lui Ahikar*. Așa cum este de așteptat, aramaica din aceste papirusuri este asemănătoare celei din cartea lui Ezra. Acești coloniști evrei aveau templul lor (în ciuda celor scrise în Deut. 12:5-7) și au mers pînă acolo încît au compus numele Dumnezeului lui Israel cu numele unor divinități canaanite (de ex., Anat-Yahu, Anat-Betel). Reprezentative celui de-al 4-lea secol sînt papirusurile de la Wadi Daliyeh, la 19 km NW de Ierihon. Au fost descoperite într-o peșteră și s-a presupus că au fost ascunse acolo de fugari din Samaria, unde fuseseră de altfel și scrise. Acestea conțin documente legale și administrative, scrise aprox. între anii 375-365 î.d.Cr; este posibil să fi fost ascunse de cei care au fugit din calea lui Alexandru cel Mare. Cîteva papirusuri în aram. se găsesc și printre manuscrisele găsite la Qumran (*de ex.*, unul care a fost găsit în peștera nr. 4 conține genealogii ale VT), la Wadi Murabba at (*de ex.*, contracte de vînzare). De asemenea, în vecinătatea locului Wadi Murabba at au fost recuperate și niște fragmente de origine nabateeană.

d. Ostraca în limba aramaică

Un exemplar destul de vechi este o scrisoare scrisă pe un ciob, care a fost găsită la Asshur și a fost probabil scrisă în sec. al 7-lea î.d.Cr. Exemplarele de ostraca ce au fost găsite la Elefantine sînt în general chitanțe pentru plata impozitului. Fragmentele din perioada persană care au fost găsite la Tell al-Khalayfa sînt chitanțe pentru vînzarea vinului. Printre materialele descoperite la Arad se numără mai multe fragmente cu inscripții în aram. Cîteva au fost descoperite la Qumran și la Wadi Murabba at, dar sînt nesemnificative. Un fragment dintr-o scrisoare(?) găsită la Wadi Murabba at a fost datat ca aparținînd primei părți a secolului întîi î.d.Cr.

e. Papirusuri grecești cu texte din Vechiul Testament

Multe dintre acestea s-au păstrat pînă în zilele noastre cu toate că, de regulă, sînt fragmentate. Poate că cel mai vechi este Papirusul John Rylands Gk. 458, conținînd fragmente din Deut. 23-28 și care datează din al 2-lea sec. î.d.Cr. Pap. Fouad 266 datează din aproximativ aceeași perioadă și păstrează fragmente din Gen. 7 și 38 și din Deut. 17-33. Papirusul VT Chester Beatty include părți din diferite cărți ale VT și poate fi datat oricînd între sec. al 2-lea și al 4-lea d.Cr. Din sec. al treilead.Cr. ne parvine și manuscrisul Freer Gk. V, un papirus ce conține un codex al profeților mici. Din peștera nr. 4 de la Qumran avem fragmente din Lev. 2-5, iar din peștera nr. 7, fragmente ce conțin Exod. 28:4-7 și *Epistola lui Ieremia* 43-44. Descoperirile de la Qumran pot fi datate cu aproximație în primul secol î.d.Cr.

BIBLIOGRAFIE (pentru material din VT în ebr., aram., și gr.): A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, 1923; E.G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953; *DOTT*, p. 204-208, 212-217, 251-269; P.E. Kahle, *The Cairo Geniza*[2], 1959; P. Benoit et al., *Discoveries in the Judaean Desert*, 2, 1961; F.F. Bruce, *The Books and the Parchments*[3], 1963; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, 1968; B. Porten, *Archives from Elephantine*, 1968; K. Aland, *Repertorium der Griechischen Christilichen Papyri: I. Biblische Papyri*, 1976. R.P.G.

III. Noul Testament

a. Introducere

Descoperirea unor papirusuri grecești în Egipt în secolul trecut a avut rezultate importante asupra studiilor NT. Cu ocazia primelor descoperiri, papirusurile cu text biblic au fost puține, dar o dată ce săpăturile arheologice au început să se facă sistematic de către Grenfell și Hunt în 1986, o cantitate foarte mare de papirusuri au fost descoperite, și unele conțineau ori porțiuni din cărțile NT, ori documente din primele secole care ne ajută să înțelegem NT. Excavările care au produs cele mai multe papirusuri au fost în jurul orașului Fayyum și spre S, în special la Oxyrhynchus, Hermopolis, Tebtynis, Aphroditopolis și Panopolis.

Mulți cercetători ai Scripturilor au presupus multă vreme că greaca NT a *fost sui generis* „o limbă a Duhului Sfînt", dar au fost unii ca Masson, Lightfoot și Farrar, care au anticipat un fapt care urma să fie dovedit curînd, și anume că scriitorii NT au folosit limba comună a lumii elene din primul secol d.Cr., înclinînd mai mult spre limba vorbită decît spre forma literară a limbii grecești *koinē*. Datorită papirusurilor,

avem acum ilustrații ale modului de utilizare a celor mai multe din cuvintele din NT în viața de toate zilele din acea vreme. Și totuși este adevărat, într-o anumită măsură, limba este *sui generis*, datorită substratului frecvent de elemente ebr. și aram. „Tensiunea dintre moștenirea iudaică și lumea grecească afectează în mod vital limba Noului Testament" (Hoskyns și Davey, *The Riddle of the New Testament*, 1931, p. 20). O altă tendință a cercetătorilor Scripturilor, care a fost corectată prin studierea papirusurilor, a fost aceea de a evalua NT după standardele morfologice și sintactice ale limbii grecești clasice și ale gustului literar. A devenit acum foarte clar că greaca *koinē* din primele secole creștine era într-un proces rapid de evoluție, care a culminat în bizantină, iar în cele din urmă în greaca modernă și, de aceea, trebuie evaluată în lumina acestor stări de fapt. Ar fi greșit să ne bazăm prea mult pe acest proces, dar el ne-a pus la dispoziție mijloace indispensabile în studierea textului, a limbii și literaturii NT, cu alte cuvinte interpretarea lui teologică. În prelegerea lui din 1946 (publicată în 1953 sub titlul *The Text of the Epistles*), G. Zuntz pledează pentru o conlucrare activă între aceste două domenii de studiu. „Teologul care studiază Noul Testament trebuie să își asume și calificarea de filolog" (p. 3). Poate că lucrarea care exemplifică cel mai bine acest lucru este *TDNT*.

Documentele originale ale NT au fost scrise toate pe suluri de papirus (cu excepția uneia sau a două epistole mai scurte, care au fost probabil scrise pe foi de papirus), și este momentul să se facă mențiunea că transmiterea textului a jucat un rol important în dezvoltarea de noi tehnici. În restul lumii romane codicele din papirus nu au înlocuit sulurile decît în sec. al 3-lea d.Cr., dar avem mărturii că în Egipt comunitățile creștine au dezvoltat forma decodice la o dată mult mai timpurie. Dintre fragmentele biblice existente, s-a descoperit că 10 datează din sec. al 2-lea și al 3-lea, iar din 111 fragmente din sec. al 3-lea și al 4-lea, numai 12 au fost sub formă suluri de papirus. Textul Epistolei către Romani ar fi necesitat un sul de 4 m, Marcu 6 m, Faptele aprox. 10 m (*cf.* 2 Tim. 4:13, unde Pavel se referă la suluri și la învelitoarele din pergament (piele) care le acopereau). Dar pe măsură ce s-a simțit tot mai mult nevoia de a se copia evangheliile în cantități tot mai mari, este normal să fi luat amploare utilizarea codicelor, care sînt foi de papirus îndoite și aranjate în testele, foarte asemănător modului în care se leagă cărțile astăzi. Un singur codex putea acum să cuprindă toate patru evangheliile și cartea Faptelor, sau toate epistolele lui Pavel.

b. O listă cu cele mai importante papirusuri

Ultima întabulare, editată de K. Aland (1976), conține mai bine de 241 de papirusuri, dintre care 68 sînt enumerate în edițiile critice ale textului NT. Comparativ cu altele, multe sînt mici, dar unele sînt de o importanță foarte mare.

P^1 (din sec. al 3-lea sau al 4-lea) conține Mat. 1:1-9, 12-20; P^4 (din sec. al 4-lea) Luca 1:74-80; P^5 (sec. al 3-lea) Ioan 1:23- 31;33-41 și 20:11-17, 19-25; acesta conține numai două foi dintr-un fascicul reprezintă familia de codice din care a derivat mai tîrziu codicele Sinaiticus și Vaticanus. P^8 (din sec. al 4-lea) conține Faptele 4:31-37; 5:2-9; 6:1-6, 8-15; P^{13} (din sec. al 3-lea, scris pe spatele unui rezumat aparținînd lui Titus Livius) Evr. 2:14; 5:5; 10:8-22; 10:29; 11:13; 11:28; 12:17; P^{20} (din sec. al 3-lea) Iac. 2:19; 3:9; P^{22} (din sec. al 3-lea) Ioan 15:25; 16:2, 21-32; P^{27} (din sec. al 3-lea) Rom. 8:12-22, 24-27, 33; 9:3; 9:5-9; P^{37} (din sec. al 3-lea) conține Mat. 26:19-52; P^{38} (din sec. al 4-lea) Faptele 18:27; 19:6; 19:12-16.

Dintre Papirusurile Chester Beatty (P^{45}, P^{46}, P^{47}), primele două prezintă un interes deosebit. P^{45} (de la începutul sec. al 3-lea) conține porțiuni cumulînd 30 de foi dintr-un codex de 220 de foi care a cuprins evangheliile și Faptele Apostolilor; elconține porțiuni din Matei, Marcu, Luca și Ioan (17 foi) și Faptele (13 foi). P^{46} (tot din sec. al 3-lea) conține 86 de foi, și a fost găsit pe rînd, în trei serii; cuprinde Romani, Evrei, 1 și 2 Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, 1 și 2 Tesaloniceni, cu excepția unor întreruperi mici. Este interesant că doxologia de la sfîrșitul Epistolei către Romani este așezată în acest papirus la sfîrșitul capitolului 15. P^{47} (din sec. al 3-lea; 10 foi) conține Apoc. 9:10; 17:2; P^{48} (din sec. al 3-lea; similar cu P^{38}) conține Faptele 23:11-16, 24-29. P^{52} (renumitul fragment „John Rylands", 9 x 6 cm) a fost identificat de către C.H. Roberts în 1935 ca și cuprinzînd Ioan 18:31-33, 37-38 și ca aparținînd primei părți a sec. al 2-lea. P^{64} (din sec. al 2-lea) conține porțiuni din Mat. 26; P^{66} (cca 200 d.Cr.), numit și „Papirusul Bodmer II", conține 108 foi în 5 fascicule, fiecare de 16 x 14 cm, și conține Ioan 1:1-14:26.

Legătura textuală care există între aceste papirusuri și altele mai puțin importante, și codicele din pergament cele mai importante de pergament sau primele versiuni ale NT sînt subiectul unor studii foarte detaliate.

Efectul asupra studiului textual al Noului Testament

Pentru a descrie acest lucru, este necesar să facem un scurt istoric al textului grecesc pînă la descoperirea papirusurilor. VA din anul 1611 a avut la bază ediția gr. a NT, pregătită de Stephanus (Robert Etienne) în 1550, pe „Textus Receptus", care la rîndul lui s-a bazat extensiv de versiunea lui Erasm, publicată în 1516. Stephanus s-a folosit numai de 15 manuscrise, toate fiind de o dată mai recentă și reprezentînd tradiția bizantină sau răsăriteană a textului. Evenimentul care a impulsionat o căutare asiduă a tuturor ms. disponibile a fost apariția în Anglia în 1627 a lucrării Codex Alexandrinus, un codice din pergament datînd din sec. al 5-lea d.Cr. Dar nu a fost posibil să se facă nici un progres remarcabil în studiile textuale decît după descoperirea Codicelui Sinaiticus în 1859 și apariția ediției lui Tischendorf a Codicelui Vaticanus în 1867. Acestea au apărut tocmai atunci cînd savanții au descoperit potențialele resurse ale Egiptului în papirusuri. Wescott și Hort au publicat în 1881 un text grec revizuit, care a fost folosit foarte mult în anul acela în Anglia, la VR. Acești erudiți au postulat patru mari familii de texte: cel sirian, cel neutru, cel alexandrin și cel apusean. Cît despre ei înșiși, ei au acordat un credit mai mare textului neutru din care fac parte *Codex Vaticanus și Codex Sinaiticus, versiunile* copt și alte manuscrise înrudite.

Papirusurile NT au jucat un rol proeminent în extinderea și modificarea rezultatelor obținute de acești doi erudiți. Studiile ulterioare i-au convins pe cercetătorii Bibliei că împărțirea în categorii a textelor pe care a făcut-o Wescott și Hort este prea rigidă, deosebirea dintre o categorie și alta fiind exagerată; B.H. Streeter, însă, folosind grupele mai mici de ms.

pe care le-a identificat Ferrar, Abbot și K. Lake, împreună cu ms. Koridethi (sec. al 9-lea) a demonstrat legătura strînsă care există între toate acestea și textul lui Origen, și a postulat că Evanghelia după Marcu aparține familiei de tip „cezarean" (Origen și-a petrecut ultimii lui ani în Cezareea). Textul evangheliilor din ms. Freer („Evangheliile Washington") și papirusurile Chester Beatty au arătat mai departe că familia textelor de tip „cezarean" a originat probabil în Egipt, și a fost transferată de la Alexandria la Cezareea de către Origen. Grupul Chester Beatty, în special P^{46}, este de o valoare inestimabilă. Aceste papirusuri au dovedit că, foarte devreme, codicele erafolosit pentru colecționarea evangheliilor și a epistolelor lui Pavel. Circulația intensivă a acestora a contribuit în mare măsură la formarea canonului NT. Datarea lor precisă în sec. al 3-lea d.Cr. denotă că noi posedăm în prezent texte mai vechi decît prețioasele codice din pergament din sec. al 4-lea și al 5-lea de care savanții au depins atît de mult. De asemenea, acestea sînt mai vechi decît colecțiile NT pe care Eusebiu avea să le producă sprea fi folosite în biserici, după Edictul de la Milan din anul 313 d.Cr. De un ajutor foarte mare au fost și Papirusurile Bodmer, în special P^{66}, un codice al lui Ioan din ultima parte a sec. al 2-lea. Fragmente și mai vechi, în special fragmentul „John Rylands" al Evangheliei după Ioan, ne duce înapoi pe firul descoperirilor pînă în prima jumătate a sec. al 2-lea, la o diferență de numai o generație de scrierile lui Ioan, ultimele scrieri ale NT.

Întrucît s-au făcut multe copii ale textului de către scribi instruiți, dar de cele mai multe ori de către creștini necalificați, scopul fiind acela de a le folosi pe acestea public sau în particular, tabloul general al transmiterii textului pe care-l obținem ne prezintă multe grupe sau familii de texte. Necesitatea deținerii unui text standard nu apăruse încă, iar încercările locale de a colaționa diferite texte nu au fost prea multe. Trebuie să mai presupunem că în timpul persecuțiilor lui Decius, din anul 250 d.Cr., multe copii ale NT au pierit. Papirusurile ne-au ajutat să descoperim complexitatea acestei prime faze de transmitere a textului; dacă astăzi sîntem încă departe de a atinge scopul pe care și l-a propus Bentley, și anume, de a face textul atît de vrednic de încredere „ut e manibus apostolorum vix purior et sincerior evaserit" (încît nici din mîna apostolilor să nu fi putut ieși mai pur și mai lipsit de denaturări"), cel puțin putem afirma că pe măsură ce trece timpul, ne apropiem tot mai mult de versiunea originală (*TEXTE ȘI VERSIUNI (NT).)

d. *Efectul asupra studiului limbii și literaturii Noului Testament*

Așa cum s-a menționat mai sus, greaca NT are afinități atît cu formele literare cît și cu formele neliterare ale limbii gr. koine, în special cu formele neliterare ale ei care sînt acum cunoscute într-o măsură atît de mare din documente scrise pe papirusuri de toate tipurile provenite din Egiptul greco-roman - edicte împărătești, proceduri judiciare, acte referitoare la taxe și la recensămînt, contracte matrimoniale, certificate de naștere, de deces și de divorț, scrisori particulare, evidențe financiare și multe altele. Fără îndoială că există multe semitisme în NT, toți scriitorii cu o singură excepție fiind evrei, dar numărul lor a fost redus drastic în urma descoperirii unor expresii paralele în alte papirusuri. „Pînă și semitismele lui Marcu cu greu pot fi considerate o greacă barbară deși limba lui încărcată cu expresii dialectale ne face să credem astfel, pînă cînd ajungem să citim papirusurile care sînt scrise într-o limbă mai puțin cultivată.

Un exemplu este expresia *blepein apo*, care se găsește în Marcu 8:15. S-au găsit multe paralele noi la formele în greaca NT, *de ex.*, substantive care se sfîrșesc în *-mos*, *-ma*, *- sis*, *-ia;* adjective care au terminația *-ios*, noi adjective și adverbe compuse, noi cuvinte cu prefixul de interdicție *-a;* cuvinte străine, termeni specificifolosiți de armata și administrația romană. Problemele de ortografie au fost rezolvate, *de ex.*, *genēma* (Mat. 15:37); și de morfologie, *de ex.*, *gegonan* (Rom. 16:7), *elthatō* (Mat. 10:13), *ēlthan* (Marcu 3:8); și de sintaxă, *de ex.*, folosirea consecutivă a propozițiilor subordonate introduse cu *hina* (ca în Ioan 17:3), interschimbabilitatea dintre eis și en (ca în Ioan 1:18; Mat. 18:19).

Vocabularul NT a fost ilustrat din abundență. În locul numeroaselor voces biblicae ale teologilor de demult, s-a putut dovedi, așa cum au făcut Deissmann și Bauer, că numai 1 la sută din vocabular, aproximativ 50 de cuvinte, au fost de fapt proprii lui. Unele cuvinte ar putea fi traduse mai bine, *de ex.*, *hēlikia* (*de ex.*, Luca 2:52 = „veac"), *meris* (Fapt. 16:12 = „district"), *anastatoō* (lit., „alungat de la vatră și de acasă", folosit metaforic în Fapt. 17:6 și Gal. 5:12), *hypostasis* (Evr. 11:1 = „contract de proprietate", VSR „garanție"), *parousia* (*passim*- = „vizită a împăratului sau a altor nobiliari), *arrhabōn* (*de ex.*, Efes. 1:14 = „arvună", VSR „garanție"), *leitourgia* (2 Cor. 9:12; cu privire la servicii atît publice cît și particulare). Obișnuiții termeni *adelphoi* și *presbiteroi* au fost ilustrați frecvent prin exemple din domeniul comunităților sociale și religioase, respectiv din rîndul oficialităților satelor și ale templului.

Cînd a fost scris NT, se vorbea cu precădere o greacă revizuită, o mișcare în esență artificială care a recunoscut ca normă numai limba greacă vorbită în Atica sec. al 5-lea. Dar au existat scriitori laici renumiți cum au fost Plutarh, Strabo, Diodorus Siculus și Epictet, care au evitat aticismul. NT însuși reprezintă o revoltă împotriva aticismului, prin faptul că utilizează o limbă indigenă. „Limba *koinē* nu este, să zicem așa, aur curat contaminat în mod accidental, ci mai degrabă ceva asemănător unui aliaj nou și util" (Moule). Septuaginta a constituit deja un precedent în ce privește folosirea limbii grecești populare, iar scriitorii, care toți ar fi putut scrie în aramaică, au scris în greacă de bună voie. Desigur, standardul literar al lucrării lor diferă foarte mult. A doua epistolă a lui Petru atinge un nivel literar foarte înalt, iar Luca și autorul Epistolei către evrei sînt de asemenea maeștri ai cuvintelor. Dar Luca și Pavel, cu toate că sînt capabili să vorbească și să scrie în greaca clasică (cf. introducerilor la Evanghelia după Luca și Faptele Apostolilor, și Fapt. 17:22 ș.urm.), nu au ezitat să folosească forme foarte colocviale. Apocalipsa însă este un caz extrem, scrisă într-o greacă forțată și uneori barbară, care reflectă foarte clar influența termenilor și a tiparelor de gîndire semite. Este totuși adevărat că „greaca în care se exprimă autorul a semănat mai mult cu greaca papirusurilor egiptene" (A. Robinson). (*LIMBA NOULUI TESTAMENT.)

e. *Ostraca*

Am făcut deja observația că ostraca sau cioburile au fost folosite în antichitate pe scară largă, fiind cel mai ieftin material de scris. Aparenta lipsă de semnificație

a acestora (*cf.* Is. 45:9) le-a făcut să fie neglijate și considerate fără valoare pentru studiul limbii grecești koine. Așa cum ne-am aștepta, printre multele exemplare găsite în Egipt, care aparțin unei perioade de aproape 1000 de ani, marea majoritate sînt documente, sau fragmente de documente, care aparțin claselor de mai jos. Cîteva au conținut scurte texte literare, fără îndoială pentru a fi folosite în școli, și avem exemplare de ostraca ce conțin pasaje scurte din NT (versete din Marcu 9 și Luca 22), iar un exemplar din sec. al 6-lea conține un imn închinat Mariei, influențat de textul din Luca 1. Dar cele mai multe exemplare cuprind scurte scrisori, contracte, și, mai presus de toate, chitanțe pentru plata taxelor. Sînt folosite multe limbi, printre care greaca, latina, aramaica, copta și egipteana veche.

Ocazional, este clasificată cîte o expresie a NT. Mai multe exemplare de ostraca ne dau detalii cu privire la o chitanță pe care la dată apare „*Sebastē*", adică „Ziua împăratului", poate o expresie paralelă cu „*Ziua Domnului" *kyriakē*, o expresie folosită de creștini. Titlul *Kyrios*, „Domn", apare pe ostraca, aluzia fiind făcută la împărații Nero și Vespasian (cf. Iuda 4). Chitanțe descoperite la Teba, care datează din sec. întîi, au adusluminâ asupra felului în care era folosit în NT cuvîntul *logeia* (*de ex.*, în 1 Cor. 16:1-2 = „strîngerea de ajutoare") și de asemenea asupra verbului *apechō*, care înseamnă „a primi o plată" (*cf.* Mat. 6:2 = „ei și-au luat răsplata"). În exemplarele de ostraca, găsim că obișnuita frază eis *to onoma* („în numele") era o formulă juridică întrebuințată în mod regulat, și se referea la autoritatea cu care cineva făcea ceva. Așadar, ostraca suplimentează, la o scară relativ redusă, mărturiile papirusurilor cu privire la limba și expresiile din NT.

f. Papirusurile apocrifice și cele necanonice

Aceste papirusuri merită să fie menționate datorită faptului că ne ajută să înțelegem forma și conținutul scrierilor NT. Cele mai importante sînt *Logia* sau Spusele lui Isus. Primul dintre acestea (găsit la Oxyrhynchus în 1896 și 1897) este o foaie dintr-un codice care datează din sec. al 3-lea, conținînd spuse dintre care unele ne sînt familiare, iar altele de o natură mai misterioasă; cel de-al doilea, de pe la sfîrșitul sec. al 2-lea, are aceste spuse (proverbe) pe dosul unui sul care conține măsurători de pămînt. Un al treilea papirus conține fragmentele unei evanghelii necanonice, iar un altul, tot din această categorie, a fost descoperit în 1934; el conține fragmentele a trei foi ale aceluiași codice, care datează aprox. din anul 150 d.Cr. și prezintă patru incidente din viața lui Cristos, similare celor din evanghelii. Apoi, printre cele 13 papirusuri care s-au găsit lîngă Nag Hammadi în 1946, a fost și *Evanghelia lui Toma*, o colecție importantă de cuvîntări ale lui Isus, în care influența gnostică se suprapune peste narațiuni din evangheliile sinoptice, din Evanghelia după Ioan și din alte tradiții; evident, aceasta este o versiune în limba coptă a lucrării din care ne parvin fragmentele Oxyrhynchus Logia.

Unele lucrări apocrife au fost recuperate integral sau parțial. Colecția Chester Beatty include 14 foi din *Cartea lui Enoh*, dintr-un codice din sec. al 4-lea, și o parte dintr-o predică de Melito din Sardes ce tratează subiectul patimilor lui Cristos. A fost găsită și o foaie dintr-un papirus de origine gnostică (din sec. al 3-lea), din *Evanghelia după Maria*. La Akhmim au fost găsite fragmente din *Evanghelia lui Petru* și *Apocalipsa lui Petru* (probabil scrise în sec. al 2-lea). Prima lucrare conține tendințe docetice, iar cea de-a doua este mult inferioară Apocalipsei lui Ioan. Printre exemplarele colecției Amherst se află și o porțiune mare din *Înălțarea lui Isaia*, iar în Biblioteca de Stat din Hamburg există 11 foi din Faptele lui Pavel, o „scriere idilică religioasă" de la sfîrșitul sec. al 2-lea. În final, papirusurile Oxyrhynchus conține o parte din textul grec al binecunoscutei lucrări *Păstorul* de Hermas. Această lucrare a apărut mai tîrziu în întregime în Codex Sinaiticus. (*CANONUL NOULUI TESTAMENT.)

BIBLIOGRAFIE (*cărțile sînt enumerate în funcție de punctele de mai sus*).

a. F.G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*[5], 1958; E.G. Turner, *Greek Papyri*, 1968; C.H. Roberts, „The Codex", Proceedings of the British Academy 40, 1954; A. Deissmann, *LAE*[4], 1929 F.F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*[5], 1960.

b. K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, 1963, și edițiile următoare; *idem*, *Repertorium der griechieschen christlichen Papyri*, 1, 1976; J. van Haelst, *Catalogue des Payrus Littéraries Juifs et Chrétiens*, 1976.

c. F.G. Kenyon, *The Text of the Greek Bible*[3] 1975; B.M.Metzger; *The Text of the New Testament*[2], 1968-idem, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971.

d. A. Wikenhauser, *New Testament Introduction*[2], 1972, Partea a 2-a; Blass-Debrunner-Funk, *A Greek Grammar of the New Testament*[10], 1961; J.H. Moulton and G. Milligan, *Vocabulary of the Greek New Testament*, 1930; C.F.D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*[2], 1959.

e. Porțiuni din NT găsite pe o *ostraca* sînt incluse în lista papirusurilor de la punctul *b.* de mai sus.

f. H.I. Bell și T.C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel*, 1935; B.P. Grenfell, A.S. Hunt *et al.*, *The Oxyrhynchus Papyri* I-XLV, 1898-1977; R.M. Grant și D.N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*, 1960; R.McI. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, 1960; J. Jeremias, *The Unknown Sayings of Jesus*, 1964.

B.F.H.

PARADIS. Paradis este un cuvînt împrumutat din iraniana veche (*pairidaēza-*) și înseamnă o grădină împrejmuită cu un zid. Cuvîntul gr. *paradeisos* este folosit pentru prima dată de Xenofon pentru grădinile regilor persieni. LXX traduce *gan ʿēḏen* din Gen. 2:8 prin *paradeisos*.

a. În Vechiul Testament

Cuvîntul paradis (în ebr. *pardes*) apare în Neem. 2:8; Ecl. 2:5; Cînt. 4:13. VSR îl traduce cu „pădurea regelui" în Neem., „parc" în Ecl. și „livadă" în Cînt. Așadar, cuvîntul nu este folosit nicăieri în VT într-un sens escatologic, căpătînd acest sens mai tîrziu. Se pot discerne următoarele tendințe. Cuvîntul paradis (în aram. *paradēsā*) a fost folosit pentru a denota timpurile străvechi (în germană *Urzeit*), iar apoi sensul lui s-a lărgit, ajungînd să includă speculații fantastice cu privire la slava și fericirea acelor zile. Acest înțeles era legat de așteptarea unei minunate vremi mesianice în viitor. Slava epocii care va veni va fi identică cu cea

din Grădina Eden, din vremurile străvechi. Iudeii au crezut, de asemenea, că paradisul era prezent în vremea lor, dar că era ascuns. Acest paradis ascuns era locul unde erau duse sufletele patriarhilor, a celor aleşi şi a celor drepţi. Paradisul trecut, cel viitor şi cel prezent erau considerate ca fiind identice.

b. În Noul Testament

Cuvîntul paradis (în gr. *paradeisos*) apare numai de trei ori în NT (Luca 23:43; 2 Cor. 12:3; Apoc. 2:7). Contextul ne arată că sensul predominant al cuvîntului este cel pe care termenul l-a dobîndit ulterior. În Luca 23:43, cuvîntul „paradis" este folosit de Isus referitor la locul unde merg sufletele imediat după moarte, cf. paradisul ascuns din gîndirea iudeilor de mai tîrziu. Aceeaşi idee este prezentă şi în pilda bogatului şi a săracului Lazăr (Luca 16:19-31).

În 2 Cor. 12:2-4, Pavel a scris la a treia persoană despre experienţa lui de a fi fost răpit în paradis, unde a auzit cuvinte care nu pot fi reproduse (în gr. *arrhēta rhēmata*). În cazul acesta, paradisul este „al treilea * cer" împreună cu slava din el, poate acelaşi despre care ni se spune şi în Luca 23. Singurul loc unde cuvîntul „paradis" este folosit cu sens escatologic este Apoc. 2:7. Cristos face promisiunea că va da paradisul în dar celui ce va birui. Paradisul prezent va ajunge la slava lui deplină la încheierea tuturor lucrurilor. Ideea că în lumea viitoare va exista o grădină a lui Dumnezeu este puternic subliniată în ultimele capitole ale Apocalipsei. Simbolul pomului vieţii, al apei dătătoare de viaţă şi ale celor douăsprezece feluri de roade mărturisesc toate despre slava paradisului care va veni (Apoc. 22).

F.C.F.

PARAN. O pustie situată în partea de E a Peninsulei Sinai, la NE de Mt. Sinai şi la SE de Cades, avînd la E ţinutul Araba şi Golful Aqaba. Este pustia unde a fugit Agar împreună cu fiul ei Ismael, atunci cînd au fost alungaţi din casa lui Avraam (Gen. 21:21). Această pustie a fost traversată de israeliţi după ce au ieşit din Egipt (Num. 10:12; 12:16), iar de aici Moise a trimis iscoade în Ţara Canaanului (Num. 13:3, 26). Pustia a fost de asemenea traversată de Hadad Edomitul, atunci cînd a fugit în Egipt (1 Împ. 11:18).

1 Sam. 25:1 redă felul în care David s-a dus în pustia Paran cu ocazia morţii preotului Samuel, dar în cazul acesta trebuie să ne bazăm pe traducerea LXX care conţine „pustia Maon".

Este posibil ca El-Paran, despre care se relatează în Gen. 14:6 că este învecinat cu pustia, să fi fost un nume vechi referitor la Elath. Mt. Paran din Cîntarea lui Moise (Deut. 33:2) şi din Hab. 3:3 pare să fi fost un pisc proeminent din lanţul muntos de la V de Golful Aqaba. (*ZIN.)

R.A.H.G.

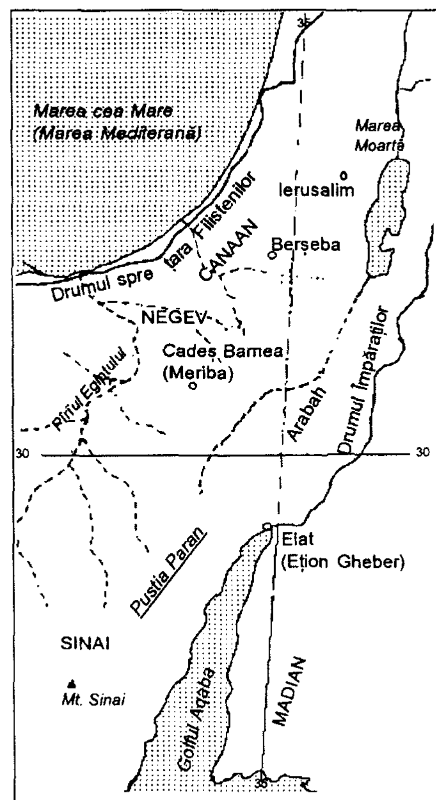
PARPAR („iute"). Unul dintre cele două „rîuri ale Damascului" cu care s-a lăudat Naaman (2 Împ. 5:12). Avînd o lungime de 64 km, este unul dintre afluenţii rîurilor *Abana sau Barada şi curgela E de Hermon, şi ceva mai la S de Damasc. Astăzi se numeşte „Awaj".

J.D.D.

PARŢII. Parţia, o regiune la SE de Marea Caspică, a fost o parte a Imperiului Persan cucerit de Alexandru cel Mare. Pe la mijlocul sec. al 3-lea î.d.Cr., Arsaces i-a condus pe parţi într-o răscoală împotriva conducătorilor lor seleucizi (macedonieni), iar succesorii lui au reuşit să extindă imperiul de la Eufrat pînă la Ind. Faptul că au fost singurii care au avut o cavalerie de arcaşi a făcut din parţi un duşman de temut, după cum au avut de descoperit chiar romanii. În primul secol d.Cr., parţii şi-au schimbat capitala de la Ecbatana la Ctesifon şi au căutat să reînvie elementele iraniene ale civilizaţiei lor, în detrimentul elementelor greceşti.

Parţi au fost guvernaţi de o aristocraţie care stăpînea pămînturi, şi deţineau controlul asupra comerţului cu Orientul Îndepărtat. Religia lor era mazdeismul iranian, dar în general, au fost toleranţi faţă de religiile altor popoare.

Parţia a fost una din regiunile unde s-au aşezat israeliţii deportaţi, iar conform celor scrise de Josephus, descendenţii lor au continuat să vorbească un dialect aramaic şi să se închine Dumnezeului celui adevărat, trimiţînd tribut la Templul din Ierusalim. În consecinţă, este posibil ca parţii care au fost la Ierusalim în ziua Cincizecimii (Fapt. 2:9) să nu fi fost decît israeliţi din acea regiune („limbă" în v. 8 poate fi



Localizarea „Pustiei Paran".

tradus la fel de bine și cu „dialect"), dar tot așa de posibil este ca împreună cu ei să fi existat și prozeliți parți, în vizită la Ierusalim.

BIBLIOGRAFIE. N.C. Debevoise, *Parthia*, 1938; M.A.R. College, *The Parthians*, 1967.

K.L.McK.

PARVAIM. Locul de unde a provenit aurul care a fost folosit la ornamentarea Templului lui Solomon (2 Cron. 3:6). Poziția geografică a locului este incertă. Unii sugerează că este vorba de Farwa în Yemen. Gesenius care a identificat cuvîntul cu termenul sanscrit *parvam*, înțelege că acesta este un termen general care se referă la regiunile de E. (*OFIR.)

J.D.D.

PAȘHUR. Acest nume este probabil de origine egipteană: în ebr. paš-hûr din egipt. *p(') š(ri n) Hr*, „fiul (zeului) Horus"; *cf.* S. Ahituv, *IEJ* 20, 1970, p. 95-96.

1. Pașhur fiul lui Imer. Un preot, căpetenia Casei Domnului din timpul lui Zedechia, sau mai devreme, care l-a pus pe Ieremia cu picioarele în butuci și căruia Ieremia i-a prorocit că va fi exilat în Babilon (Ier. 20:1-6).

2. Pașhur fiul lui Malchia. A fost trimis de împăratul Zedechia să-l întrebe pe Ieremia ce spune Domnul (Ier. 21-1). El a fost unul dintre cei care l-au întemnițat pe Ieremia aruncîndu-l în groapa lui Malchia, fiul împăratului (tatăl acestui Pașhur?) (Ier. 38:1-13). Este posibil ca tot el să fie capul unei familii preoțești din care cîțiva membri au fost deportați în Babilon. Mai tîrziu, unii membri ai acestei familii s-au întors la Ierusalim cu Zorobabel (Ezra 2:38 = Neem. 7:41), iar șase dintre ei au trebuit să-și lase nevestele care erau dintre neamuri (Ezra 10:22). Alții s-au oferit, sub conducerea lui Neemia, să repopuleze Ierusalimul în întregime (Neem. 11:12; probabil că este vorba de același Adaia ca și 1 Cron. 9:12).

3. Pașhur, tatăl lui Ghedalia. Fiul său, Ghedalia, a fost printre cei care l-au întemnițat pe Ieremia în groapa lui Malchia (Ier. 38:1-13); vezi mai sus pct. 2. Este posibil ca acest Pașhur să fie același cu nr. 1 sau nr. 2. de mai sus.

4. Pașhur, un preot, a fost unul dintre cei care și-au pus sigiliul pe legămîntul din vremea lui Neemia, care a fost încheiat după ce Ezra a citit Legea (Neem. 10:3).

K.A.K.

PAȘTELE CREȘTIN. Cuvîntul Paște a fost adoptat de creștini pentru a denota aniversarea învierii lui Cristos (corespondentul lui în greacă și în limbile romanice este *pascha*, cu derivatele lui).

După sec. al 2-lea d.Cr. au existat opinii diferite și dezbateri asupra datei Paștelui creștin; bisericile din Asia Mică au respectat multă vreme calendarul cuartadecimal conform căruia au sărbătorit cu regularitate Paștele în ziua a 14-a a lunii lui Nisan, în timp ce bisericile de la Roma și din alte părți au avut un calendar după care au comemorat Suferințele Domnului în fiecare an într-o zi de vineri, iar Învierea duminica. Cel de-al doilea calendar a fost prevalent.

F.F.B.

PAȘTELE. Paștele din Exod 12 se referă (1) la evenimentul istoric inițial al eliberării lui Israel din robia egipteană; (2) la ulterioara comemorare repetată și instituționalizată a acestui eveniment (*Mishnah Pesahim* 9:5). Strîns legate de acestea deși individualizate, sînt:(3) interzicerea consumării *aluatului dospit, interdicție ce simboliza graba acelei nopți neuitate a exodului și (4) dedicarea ulterioară a *întîiului născut, împreună cu darurile prevăzute de Lege, comemorînd cruțarea divină a întîilor născuți care s-au găsit în casele stropite cu sînge. Este foarte posibil ca Moise să fi adaptat ceremoniale mai vechi, Sărbătoarea azimilor fiind o sărbătoare, iar Paștele un festival nomad și pastoral (*EBr*, 1974, Makropaedia, vol. 10, p. 219 ș.urm.). Există unele păreri conform cărora Paștele ar fi avut legătură cu circumcizia, cu demonismul, cu cultul fertilității sau cu dedicarea întîilor născuți (*cf.* H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, 1967, p. 47 ș.urm.). Pînă în anul 70 d.Cr., Paștele a fost sărbătorit la Ierusalim, în fiecare casă din oraș și în micile bresle; ritualul înjunghierii mielului se făcea în incinta Templului. Cînd Templul și națiunea palestiniană au fost ambele distruse de război, Paștele a devenit inevitabil o ceremonie în familie.

Samaritenii mai prăznuiesc încă cu meticulozitate vechiul lor Paște din Împărăția de N, și fac lucrul acesta în fiecare an pe Mt. *Gherizim, respectînd foarte strict Pentateuh și prăznuind Paștele precumși Sărbătoarea azimilor ca două entități distincte. Spre deosebire de iudei, samaritenii mai sacrifică și astăzi miei. Datorită faptului că piscul Mt. Gherizim este întinat acum, pe el aflîndu-se în prezent un cimitir musulman, jertfele se aduc pe povîrnișurile muntelui (*EBr*, Mikropaedia, vol. 4, p. 494). Ei își sprijină pretențiile citind „Gherizim" în locul lui „Ebal" în Deut. 27:4, și la fel, considerînd că în Deut. 12:5, 14; și 16:16 avem Gherizim și nu Sion. A existat pentru o vreme pe acest munte un templu samaritean care era rival celui de la Ierusalim (*comp.* R. de Vaux, *Ancient Israel*, E.T. 1961, p. 342 ș.urm.), cu toate că datele exacte între care a funcționat acesta sînt obiectul unor dispute (*cf.*, de asemenea John Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, 1964, *passim*).

I. În Vechiul Testament

Exodul 12, punctul natural de pornire al studiului, ne sugerează următoarele considerații principale:

1. Paștele (în ebr. *pesah*) provine dintr-un verb care înseamnă „a trece peste", în sensul de „a cruța" (Exod. 12:13, 27, etc.). Lucrul acesta conferă cuvîntului un sens deosebit; nu trebuie să respingem punctul de vedere respectat atîta vreme, conform căruia Dumnezeu a trecut literalmente peste casele stropite cu sînge ale israeliților, lovind în același timp casele egiptenilor. Termenul este folosit atît cu privire la sărbătoare cît și la animalul de jertfă. *BDB* menționează un alt verb cu aceeași rădăcină, care înseamnă „a șchiopăta" și care a dat naștere la alte teorii (*cf.* T.H. Gaster, *Passover: Its History and Traditions*, 1949, p. 23-25); dar *KB* modifică această concluzie.

2. Abib, care mai tîrziu s-a numit Nisan, luna în care se coceau spicele și luna primului Paște, a fost cinstită și numită prima lună a anului evreiesc (Exod. 12:2; Deut. 16:1; *cf.* Lev. 23:5; Num. 9:1-5; 28: 16).

A fost victima pascală de obicei un miel, așa cum cred majoritatea? În Deut. 16:2, ni se arată că exista

o posibilitate mult mai mare de a alege animalul; în Exod. 12 aceasta depinde de exegeza versetului. Sensul cuvîntului ebr. *seh* (v. 3) este redus de *BDB* la oi și la capre, *fără să se țină seama* de vîrsta acestora; KB reduce sensul și mai mult, la miel sau la ied. Înțelesul expresiei *ben-šānâ* (v. 5, literar, „fiul de un an") este controversat. Unii interpretează această expresie ca referindu-se la un animal de un an, de fapt între 12 și 24 luni, adică un animal crescut pînă la mărimea unui animal matur (cf. Gesenius- Kautzsch-Cowley, *Hebrew Grammar*, secțiunea 128 v; G.B. Gray, *Sacrifice in the OT*, 1925, p. 345-351). Dar exegeza tradițională care consideră că vîrsta de 12 luni este limita de vîrstă *superioară nu cea inferioară, nu este deloc dezmințită*. Dovezile pe care le avem din Talmud par să limiteze categoriile legitime ale victimei pascale la oi și capre, *conformîndu-se mai degrabă* Exodului, nu Deuteronomul (*cf. Menahoth* 7:6, cu Ghemara). Alegerea între un miel sau ied, un miel sau o capră, este sugerată de mai multe ori (*Pesahim* 8:2; 55b; 66a), și totuși, din toate dovezile pe care le avem deducem că în general mielul a fost animalul preferat (*Shabbath* 23:1; *Kelim* 19:2; *Pesahim* 69b; etc). Un articol interzice sacrificarea femelelor, sau a unui mascul care a depășit vîrsta de doi ani - interdicție care vine tacit în sprijinul interpretării conform căreia puteau fi sacrificate animale cu vîrsta între 12 și 24 luni (*Pesahim* 9:7). Totuși, un pasaj contradictoriu declară categoric că o jertfă pascală poate fi adusă de la vîrsta de opt zile în sus (*Parah* 1:4). Dacă nu se poate demonstra pe baza textului Scripturii sau al Talmudului că mielul a fost animalul de jertfă general acceptat, cel puțin este clar că acest lucru a dobîndit de o puternică sancțiune cutumiară. Este foarte important și semnificativ faptul că samaritenii, credincioși religiei strămoșești, jertfesc și astăzi miei pe povîrnișurile Mt. Gherizim.

4. În noaptea de Paște în Egipt, pragul de sus și ușiorii ușii erau stropiți cu sîngele unui miel (în mod *aprotopaic*, după părerea unora). Sîngele era purtat într-un lighean, în ebr. *sap̄*, v. 22 (care, la fel, cu un mic artificiu exegetic ar putea fi schimbat în „prag"), stropit cu isop, frunzele unei plante de magheran, un simbol obișnuit al purității. Vezi mai departe N.H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947, p. 21 ș.urm.

5. Expresia „între cele două seri" din Exod. 12:6 (vezi Exod 16:12; Lev. 23:5; Num. 9:3, 5, 11 vezi de asemenea nota de la subsol vers. Cornilescu;) a fost interpretată în două feluri, în funcție de felul în care comunitatea socotea timpul: ori între orele 3 după masă și apusul soarelui, așa cum socoteau și practicau fariseii (*cf. Pesahim* 61a; Josephus, *BJ* 6. 423); sau, așa cum susțineau samaritenii și alții, între apusul soarelui și lăsarea întunericului. Prima variantă, așa cum indică Edersheim, *permite un timp de acțiune mai* îndelungat pentru înjunghierea nenumăraților miei, și este probabil de preferat.

6. Exod. 12:43-49 interzice Neamurilor să participe la sărbătoarea Paștelor, dar desigur nu și prozeliților, din partea cărora se aștepta să se conformeze integral Legii, ba erau chiar obligați.

Întreaga dramă și întregul înțeles al cap. 12 din Exodul este concentrată în 17 cuvinte grecești semnificative, care se găsesc în Evr. 11:28.

Paștele din Deut. 16 diferă față de cel din Exod. 12 prin unele aspecte minore. Aici nu se mai pune accentul pe sînge; ceremonia care era în esență o ceremonie în familie, devine aici o jertfă mai oficială, care are loc într-un sanctuar central, cu posibilitatea de a alege victima din mai multe specii de animale; v. 7 vorbește despre fierberea animalului jertfit, nu despre prăjirea lui; sărbătoarea Paștelor și a azimilor, aici numită pîinea întristării, sînt integrate mai bine decît în Exodul. Nu trebuie să privim cele două pasaje ca fiind contradictorii, ci trebuie să vedem o evoluție de la unul la celălalt, o evoluție a evenimentului într-o sărbătoare instituționalizată; în plus, pasajul din Deut. se apropie mai bine de referirile pe care le avem în NT cu privire la Paște. Nu este cazul să considerăm că între cele două pasaje a existat o perioadă mare de *timp*; împrejurările *schimbate* puteau fi *prevăzute* profetic din timpul pribegiei prin pustie. Mai este relatat și faptul că a fost instituit un al doilea Paște, la o lună după Paștele propriu-zis, pentru cei care nu erau curați după Lege în perioada primului Paște (Num. 9:1-14).

Paștele au fost sărbătorite în cîmpia Ierihonului, în timpul cuceririi Canaanului (Ios. 5:10 ș.urm.). Cînd a fost sărbătorit în vremea lui Ezechia (2 Cron. 30:1-27) și a lui Iosia (2 Cron. 35:1-19), locul corect pentru praznic se consideră a fi Templul din Ierusalim. Ceremonia din timpul lui Ezechia profită de cel de-al doilea Paște prevăzut de Lege, menționat mai sus, fiindcă poporul nu s-a adunat la Ierusalim și pentru că preoții nu au fost curați după Lege atunci cînd trebuia să se țină Paștele propriu-zis. Scurta referire la Paște, pe care o găsim în Ezechiel 45:21-24, face aluzie la Templul ideal care la vremea prorociei nu era decît o imaginație. Cele trei puncte care ne interesează sînt: (1) participarea deplină a *liderului laic*, (2) *jertfa* pentru păcat și (3) trecerea completă de la forma celebrării în familie la ceremonia publică. Victimele *specificate* includ tauri, berbeci și iezi. Ceea ce prevedea Deuteronomul este amplificat considerabil, cu toate că nu există nici o schimbare în tiparul de gîndire.

Modul în care sărbătoreau iudeii Paștele în ultimele zile ale Templului lui Irod poate fi văzut în partea din Mișna care se numește *Pesahim*. Poporul se aduna în curtea din afară a Templului în grupuri, ca să înjunghie animalele pentru jertfa de Paște. Preoții stăteau aliniați pe două rînduri; într-un rînd fiecare avea cîte un lighean de aur, iar în celălalt rînd fiecare avea un lighean de argint. Ligheanul în care se aduna sîngele victimei ce murea trecea din mînă în mînă, pînă la capătul rîndului, iar ultimul preot îndeplinea ritualul de stropire a altarului cu sînge. Toate acestea se făceau în timp ce se cînta *Hallel* (Psalmii 113-118). Grupurile care sărbătoreau împreună erau în general formate din membri ai aceleiași familii, dar între membrii unui astfel de grup puteau exista și alte legături, *de genul celei care a existat între Domnul și ucenicii* Lui.

II. În Noul Testament

În perioada NT, toți bărbații israeliți veneau la Ierusalim *de trei ori pe an*, la *praznicul* Paștelor, la Rusalii și la sărbătoarea Corturilor. Chiar și evreii din diaspora se conformau uneori; populația temporară a Sfintei Cetăți (*cf.* adunarea de la Rusalii din Fapt. 2) putea să atingă aproape 3.000.000 după cum relatează Josephus (*BJ* 6. 425) J. Jeremia ne dă o cifră mai realistă a numărului vizitatorilor și ea este de 180.000 (*Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, p. 83

ș.urm.). După ce se inspecta casa la lumina candelei, pentru a se asigura că nu există în casă pîine dospită, și după alte pregătiri foarte atente (*cf.* Marcu 14:12-16 și textele paralele), se servea cina de Paște într-o poziție înclinată. Cina includea elementele simbolice care erau: mielul prăjit, pîinea nedospită, ierburile amare, cîteva condimente și patru pahare de vin așezate într-un loc anumit. Ritualul prevăzut al spălării mîinilor era respectat cu strictețe. Masa (după toate probabilitățile dușumeaua) era strînsă înaintea celui de-al doilea pahar de vin, iar istoria Paștelui din Egipt și a exodului era povestită în cadrul unui dialog dintre tată și fiu (sau cînd aceștia nu erau prezenți, înlocuitorii prevăzuți). Vasele cu mîncare erau apoi aduse înapoi, se cînta o porțiune din Hallel, după care urma al doilea pahar de vin. După aceasta avea loc frîngerea pîinii. La Cina cea de taină, probabil că acesta a fost momentul cînd Iuda a întins mîna și a luat bucata de pîine înmuiată în vin, după care a plecat să-L vîndă pe Învățătorul lui (Ioan 13:30). În acea noapte decisivă, se poate considera că instituirea Cinei Domnului sau a Euharistului a fost asociată cu al treilea pahar de vin. Cei adunați terminau de cîntat și ultima porțiune din Hallel o dată cu al patrulea pahar - fără îndoială, imnul din Mat. 26:30. În accepțiunea generală, Cina cea de taină a coincis cu Paștele propriu-zis, în ciuda faptului că anumiți comentatori neagă lucrul acesta. A. Plummer, *de ex.*, (*Luke*, *ICC*, 1896, p. 491 ș.urm.), postulează că acesta este un Paște care a avut loc cu 20 de ore înainte de timpul cînd se înjunghiau mieii, susținînd că la timpul propriu-zis al Paștelui Isus era pe cruce murind, sau era chiar mort. Alții sugerează că în odaia de sus avem cina de purificare dinaintea Paștelor. J.N. Geldenhuys susține însă că, atunci cînd pasajele relevante sînt interpretate corect, Cina cea de taină a fost chiar cina de Paște, că a avut loc în a 14-a zi a lunii Nisan, în ziua dinaintea răstignirii, că nu există nici o contradicție între evangheliile sinoptice și cea de-a patra evanghelie. Răstignirea, spune el, trebuie să fi avut loc pe data de 6 aprilie, sau în jurul acestei date a anului 30 d.Cr. În alte comentarii standard pot fi găsite și alte puncte de vedere.

Expresiile simbolice „Cristos Paștele noastre" sau „Mielul lui Dumnezeu", ne sînt familiare din NT. Am văzut că mielul tradițional, chiar dacă nu este prezent în toate cazurile, a fost folosit pe scară largă înainte de perioada NT. În Exod. 12:46 și Num. 9:12 ni se spune că nici un os al animalului sacrificat la Paște nu trebuia zdrobit. Acest detaliu este satisfăcut din punct de vedere tipologic atunci cînd I se aplică cu reverență Celui crucificat (Ioan 19:36).

După dărîmarea Templului din Ierusalim în anul 70 d.Cr., orice posibilitate de a jertfi un animal într-o manieră ritualistică a dispărut complet, iar Paștele evreiesc s-a transformat din nou într-o sărbătoare de familie așa cum a fost în vremurile străvechi - roata s-a întors în întregime. În timp ce Biserica și sinagoga au pornit pe două drumuri separate, este posibil ca obiceiul de a serba Paștele evreiesc să fi continuat o vreme printre anumiți creștini, în special printre creștinii proveniți dintre iudei sau dintre prozeliți. Dar Cina Domnului a ajuns să înlocuiască praznicul evreiesc, întocmai după cum botezul a înlocuit tăierea împrejur.

BIBLIOGRAFIE. Vezi lit. citată în articol; de asemenea J. Jeremias, *TDNT* 5, p. 896-904; *SB*, 4.1, p. 41-76; B. Schaller, *NIDNTT* 1, p. 632-635; R.A. Stewart, „The Jewish Festivals", *EQ* 43, 1971, p. 149-161; G.B. Gray, *Sacrifice in the OT*, 1925, p. 337-397; A. Edersheim, *The Temple: Its Ministry and Services as they were in the Time of Jesus Christ;* J.B. Segal, *The Hebrew Passover from Earliest Times to A.D. 70*, 1963; A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960; J. Jeremias, *Jerusalim in the Time of Jesus*, 1969. R.A.S.

PATARA. Un port maritim la SV de Licia, în Valea Xanthus. Pe lîngă comerțul local, această localitate a fost importantă ca punct de plecare pentru traversarea pe mare direct în Fenicia (*CORĂBII ȘI BĂRCI). Conform textului alexandrin din Fapt. 21:1, acceptat de majoritatea cercetătorilor, în drumul lui spre Ierusalim, Pavel a schimbat corabia la Patara. Textul apusean, influențat poate de Fapt. 27:5-6, adaugă „și Mira", ceea ce ar însemna că el a navigat în continuare spre E înainte de transbordare. Avem motive să credem că vînturile care băteau necontenit au făcut ca Patara să fie cel mai potrivit punct de plecare pentru traversare, iar Mira punctul terminal la întoarcere.

Patara a mai fost comemorată pentru oracolul lui Apolo de acolo. K.L.McK.

PATIMĂ. 1. În Fapt. 1:3; 17:3; și Evr. 13:12, „patimă" este traducerea cuvîntului *pathein* și se referă la suferința și moartea lui Cristos. Acest sens al cuvîntului mai este folosit și astăzi. În alte pasaje, același cuvînt este tradus cu „a suferi", „suferință" (*de ex.*, Luca 17:25; 24:26; etc).

2. În Fapt. 14:15 și Iac. 5:17, VA traducetermenul gr. *homoiopathēs* cu „patimă". Traducerea VSR „de o natură asemănătoare" = „sortiți acelorași patimi /suferințe", ne dă sensul pe care-l deține cuvîntul în greacă.

3. În sensul negativ al cuvîntului, „patimă" este traducerea lui *pathos* din Rom. 1:26; Col. 3:5; 1 Tes. 4:5 (în NT acest cuvînt are întotdeauna sensul de „poftă rea") și a lui *pathēmata* din Rom. 7:5 și Gal. 5:24 (un cuvînt care de obicei are sensul de „suferință"). VSR îl folosește de 15 ori pentru a traduce cuvîntul grecesc *epithymia*, „dorință, dorințe" în sensul negativ al cuvîntului (*POFTĂ). P.E.

PATMOS. Este una din cele 12 insule din Marea Egee așezată la 55 km SV de coasta Asiei Mici, la 37 gr. 20 min. N, și 26 gr. 34 min. E. Aici a fost exilat apostolul Ioan din Efes pentru cîteva luni, aproximativ în anul 95 d.Cr., și aici a scris cartea Apocalipsei (Apoc. 1:9). Insula are o lungime de aprox. 12 km, o lățime de aproape 7 km, și s-a sugerat că peisajul ei sălbatic cu munții vulcanici colțuroși pe fondul mării care-i înconjoară este reflectat în tabloul evenimentelor apocaliptice. Vezi Pliniu, *Nat. Hist.* 4. 69. Insula aparține acum Greciei. J.H.P.

PATROS, PATRUSIMI. Apare sub numele Mițraim (Egipt), în Gen. 10:14; 1 Cron. 1:12. În egipt. Patros este *p' t'-rs(y)*, „țara de la miazăzi", adică Egiptul de Sus, valea Nilului care se întinde pe direcția N-S, între Cairo și Asuan; Numele este atestat în inscripțiile asiriene, ca Paturisi. Astfel, termenii

Mițraim pentru Egipt, în special pentru Egiptul de Jos, Patros pentru Egiptul de Sus și *Cuș pentru „Etiopia" (partea de N a Sudanului) apar în această ordine geografică semnificativă atît într-o prorocie a lui Isaia (11:11) cît și într-o inscripție de mai tîrziu a lui Esar-Hadon, împăratul Asiriei, care se mai numește pe sine „împărat al țărilor Musur, Paturisi și Cuș". În mod similar, și Ieremia identifică Patrosul cu Egiptul (Ier. 44:15), mai exact cu Egiptul de Sus, făcînd distincție între acesta și cetățile (sau ținutul) Egiptului de Jos (Ier. 44:1). Patros mai apare ca denumire pentru Egiptul de Sus și ca țara de baștină a poporului egiptean, în Ezec. 29:14; 30:14. K.A.K.

PAULUS SERGIUS, mai corect PAULLUS, a fost proconsul (în gr. *anthypatos*) al Ciprului, în anul 47-48 d.Cr., cînd apostolul Pavel a vizitat insula (Fapt. 13:7). Numele lui sugerează că a fost un membru al unei familii senatoriale romane: dacă a fost unul și același cu L. Sergius Paullus menționat în *CIL*, 6. 31545, atunci a fost un custode al Băncii Tibrului, din timpul lui Claudiu. O altă inscripție (*IGRR*, 3. 930; *cf. EGT*, 2, 1900, p. 286) care a fost găsită în Cipru face aluzie la proconsulul *Paulos*, în timp ce o altă inscripție descoperită în Antiohia Pisidiei în onoarea unui L. Sergius Paullus, pretor al Galatiei în 72-74 d.Cr., este probabil scrisă în comemorarea fiului său.

B. van Elderen (în cartea *Apostolic History and the Gospel*, editată de W.W. Gasque și R.P. Martin, 1970, p. 151-156) consideră că inscripția IGRR, 3. 935 se referă după toate probabilitățile la acest proconsul. Comentatorii au puncte de vedere diferite cu privire la realitatea convertirii lui Paullus. D.H.W.

PAVEL.

I. Viața

a. Cadrul istoric

Prea puține informații avem despre viața lui Pavel din momentul nașterii lui și pînă la apariția lui în Ierusalim ca unul care îi persecuta pe creștini. Deși din semninția lui Beniamin și un membru zelos al partidei fariseilor (Rom. 11:1; Filip. 3:5; Fapt. 23:6), el a fost născut în Tars, ca cetățean roman (Fapt.16:37; 21:39; 22:25 ș.urm.). Ieronim citează o tradiție care spune că strămoșii lui Pavel au fost din Galileea. Nu este clar de ce familia lui s-a mutat în Tars: probabil din motive comerciale sau aufost deportați acolo ca și coloniști de către un dregător sirian. Faptul că erau cetățeni romani ne spune că au locuit acolo de mai multă vreme.

Sir William Ramsay și alții au arătat că Tars era într-adevăr „o cetate nu fără însemnătate". A fost un centru de învățămînt și savanții au presupus în general că Pavel s-a familiarizat cu diferitele sisteme filozofice grecești și cu diferite culte religioase, în tinerețea lui, pe cînd locuia aici. Van Unnik a contestat această presupunere. El afirmă că texte relevante (Fapt. 22:3; 26:4 ș.urm.) ne spun că Pavel a locuit de mic copil în Ierusalim; Fapt. 22:3 trebuie citit în următoarea ordine: (i) născut în Tars; (ii) crescut la picioarele mamei mele *(anatethrammenos)* în această cetate; (iii) am învățat la picioarele lui Rabban *Gamaliel, bătrînul. Ca și „tînăr" (Fapt.7:58; Gal. 1:13 ș.urm.; 1 Cor. 15:9), lui Pavel i s-a dat autoritatea oficială de a persecuta pe creștini și ca un membru al sinagogii sau al Sinedriului, „îmi dădeam și eu votul împotriva lor", zicea Pavel (Fapt. 26:10). Avînd în vedere educația lui Pavel și faptul că a fost cunoscut ca un tînăr proeminent, putem presupune că familia lui a fost destul de înstărită și cu o stare socială proeminentă; accesul pe care l-a avut nepotul său în cercul liderilor din Ierusalim pare să confirme această impresie (Fapt. 23:16, 20).

În ceea ce privește aspectul exterior al lui Pavel, relatările biblice nu ne spune decît că acesta nu era impresionant (1 Cor. 2:3 ș.urm.; 2 Cor. 10:10). Un tablou și mai viu, căruia Deissmann (p. 58) și Ramsay (*CRE*, p. 31 ș.urm.) tind să-i acorde crezare, apare în lucrarea apocrifă *Faptele lui Pavel și Tecla:* „Și el l-a văzut pe Pavel venind, un om mic de statură, cu păr nu prea bogat, cu picioarele strîmbe, destul de sănătos, cu sprîncene care se împreunau, cu un nas oarecum coroiat, dar plin de grație: uneori avea înfățișarea unui om, iar alteori avea fața unui înger."

b. Convertirea și prima perioadă a misiunii sale

Deși nu avem nici o dovadă că Pavel l-ar fi întîlnit pe Isus în timpul misiunii Lui pe pămînt (2 Cor. 5:16 se referă la a-L cunoaște pe Isus „din punctul de vedere al omului"), rudeniile lui care erau creștini (*cf.* Rom. 16:7) și scena uciderii lui Ștefan (Fapt. 8:1) trebuie să fi avut un impact puternic asupra lui. Întrebarea pe care i-o pune Isus cel glorificat (Fapt. 26:14) denotă acest lucru. Rezultatul întîlnirii lui Pavel cu Cristos cel înviat ne asigură că aceasta a fost o experiență a unei persoane care era în toate facultățile mintale; și poate fi interpretată, așa cum o interpreteazăLuca, numai ca un act miraculos, care l-a transformat pe dușmanul lui Cristos în apostolul Lui. Cele trei relatări din Faptele cu privire la convertirea lui Pavel (cap. 9, 22, 26) ne arată nu numai însemnătatea care a avut-o convertirea lui pentru tema pe care și-a propus-o Luca (*cf. CBQ* 15, 1953, p. 315-338), ci de asemenea, așa cum sugerează J. Dupont și M.E. Thrall în Bruce *Festschrift*, importanța ei esențială pentru cristologia lui Pavel și pentru felul în care el interpretează misiunea pe care a avut-o între Neamuri. *Cf.* Kim, p. 135-138, 170 ș.urm., 338.

Cu excepția unui interval de timp în Transiordania, imediat după botezul său, Pavel a petrecut trei ani predicînd în Damasc (Gal. 1:17; Fapt. 9:19). Datorită presiunii din partea unor iudei, el a fugit la Ierusalim, unde Barnaba a îndrăznit să-l prezinte liderilor creștini, care se înțelege că erau suspicioși. Misiunea lui în Ierusalim nu a durat mai mult de 2 săptămîni, căci din nou niște iudei grecizați au căutat să-l omoare. Ca să scape de ei, Pavel s-a întors în orașul natal, petrecînd acolo o „perioadă de tăcere" de aproximativ 10 ani. Fără îndoială că este o „perioadă de tăcere" numai pentru noi. Auzind de lucrarea care o desfășura acolo și aducîndu-și aminte de prima lor întîlnire, Barnaba i-a cerut lui Pavel să vină în Antiohia să-l ajute la lucrarea printre Neamuri care era în plină dezvoltare (Gal. 1:17 ș.urm.; Fapt. 9:26 ș.urm.; 11:20 ș.urm.). Acești ucenici care erau cunoscuți ca și „creștini", începuseră de curînd lucrarea lor misionară. După un an de binecuvîntări remarcabile, Pavel și Barnaba au fost trimiși să efectueze o vizită în Iudeea, să ajute pe frații asupra cărora s-a abătut o foamete.

c. Misiunea în Galatia - Conciliul de la Ierusalim - Misiunea în Grecia

După întoarcerea lor de la Ierusalim - în jurul anului 46 d.Cr. - Pavel și Barnaba, trimiși de biserica din Antiohia, au pornit într-o călătorie misionară. În călătoria lor au trecut prin Cipru și prin sudul Galatiei (Fapt. 13-14). Strategia lor, care a devenit aceeași pentru toate activitățile misionare ale lui Pavel, a fost aceea de a predica întîi în sinagogă. Unii iudei și unii dintre Neamuri (temători de Dumnezeu) au acceptat mesajul și au devenit nucleele unor biserici locale. Cînd omare parte a iudeilor respingeau Evanghelia, uneori într-un mod violent, predicatorii își îndreptat atenția spre Neamuri (*cf.* Fapt. 13:46 ș.urm.). În ciuda acestor primejdii și a faptului că la Perga ajutorul lor, Ioan Marcu, i-a părăsit, ei au reușit să mărturisească Evanghelia în Antiohia Pisidiei, în Iconia, Listra, Derbe și posibil și la Perga.

Între timp, pătrunderea în număr tot mai mare a Neamurilor în Biserică a creat probleme serioase în ceea ce privea atitudinea lor față de legile și obiceiurile iudaice. Unii creștini iudei au insistat ca creștinii proveniți dintre Neamuri să fie tăiați împrejur și să respecte Legea lui Moise, dacă vor să fie primiți „la egalitate“ cu iudeii în comunitatea creștină. După întoarcerea la Antiohia (cca 49 d.Cr.), Pavel, văzînd în această mișcare a iudaizatorilor o amenințare a Evangheliei, și-a exprimat împotrivirea față de această mișcare în termeni categorici. În primul rînd, l-a mustrat pe Petru în mod public (Gal. 2:14), după ce acesta, vrînd să evite o ceartă cu iudaizatorii, s-a distanțat de creștinii dintre Neamuri. În al doilea rînd, auzind că erezia iudaizatorilor pătrunsese și în bisericile pe care le întemeiase el de curînd, Pavel a scris galatenilor o scrisoare tăioasă prin care i-a avertizat și în care și-a prezentat cu convingere *crezul* „mîntuirii prin har, prin credință“.

Evenimentele din Antiohia au dat naștere la prima mare criză teologică a bisericii. Ca să rezolve problema care s-a ivit, biserica din Antiohia l-a trimis pe Pavel și pe Barnaba ca să se sfătuiască cu „apostolii și cu prezbiterii“ din Ierusalim (cca 50 d.Cr., Fapt. 15). Conciliul care a luat ființă a hotărît ca acelora dintre Neamuri care se întorc la Dumnezeu să nu li se mai pună „nici o altă greutate“ decît să se abțină de lucrurile jertfite idolilor, de sînge, de dobitoace sugrumate și de curvie (sau de căsătorie incestuoasă). Această hotărîre a fost în deplin acord cu convingerea lui Pavel că Nemurile nu sînt obligate să respecte Legea lui Moise. Restricțiile care au fost menționate par să fi fost adoptate cu caracter local (*cf.* 1 Cor. 8) și ca un factor care să stimuleze bunele relații dintre iudei și Neamuri.

Datorită neînțelegerii pe care a avut-o cu Barnaba (cu privire la hotărîrea de a-l lua din nou pe Ioan Marcu cu ei), Pavel și-a ales un nou însoțitor în cea de-a doua călătorie misionară (Fapt.15:40; 18:22), pe Sila. Din Antiohia, ei au călătorit pe uscat spre bisericile din S Galatiei, iar la Listra li s-a alăturat și Timotei. Fiindcă Duhul Sfînt le-a interzis să evanghelizeze ținuturile din V ei au pornit spre N, străbătînd partea de N a Galatiei, unde se pare că au fost cîțiva care s-au întors la Domnul (*cf.* Fapt. 16:6; 18:23). La Troa, Pavel a văzut într-o vedenie „un om din Macedonia“ care l-a chemat făcîndu-i un semn. Astfel a început evanghelizarea în Grecia. În Macedonia au fost înființate grupuri de credincioși la Filipi, la Tesalonic și la Berea; în Ahaia, sau sudul Greciei, au fost vizitate orașele Atena și Corint. Pavel a rămas în Corint aproape 2 ani, punînd bazele unei biserici creștine care urma să fie în viitor atît o sursă de bucurie cît și una de încercare. Prin colaboratorii săi (doctorul Luca s-a alăturat grupului în Troa) și prin corespondență (Epistolele către Tesaloniceni) Pavel a păstrat legătura și cu tinerele biserici din Macedonia. Duhul Sfînt i-a îndreptat încă o dată lui Pavel privirea spre Asia, provincie unde mai înainte i s-a interzis să lucreze. Plecînd din Corint, s-a oprit pentru puțină vreme la Efes, metropola comercială a Asiei, unde i-a lăsat în avans pe colegii săi de lucru din Corint, Acuila și Priscila. Într-o călătorie rapidă spre Antiohia - prin Ierusalim - Pavel și-a încheiat cea de-a doua călătorie misionară și, după o ședere scurtă în Antiohia, s-a pregătit să- și mute baza de operații în V, la Efes.

d. Misiunea de pe coasta Mării Egee

În multe privințe, perioada misiunii de pe coasta Mării Egee (cca 53-58 d.Cr.; Fapt. 18:23; 20:30) a fost cea mai importantă din viața lui Pavel. Provincia Asiei, atît de importantă pentru biserica de mai tîrziu, a fost evanghelizată, iar în Grecia au fost fixate avanposturi creștine. În timpul acestor ani, el a scris Epistolele către Corinteni, către Romani și poate una sau mai multe din „epistolele din închisoare“ (Efes., Filip., Col., Filim.), care în providența lui Dumnezeu urmau să alcătuiască o Scriptură Sfîntă și plină de autoritate pentru toate generațiile. Pentru apostol, aceasta a fost o vreme de triumf și de înfrîngere, de proclamare a Evangheliei și de confruntare cu ereziile ce amenințau biserica, de bucurie și frustrare, de activitate și de meditație în închisoare. Cristos cel înviat a folosit toate aceste lucruri pentru a-l modela pe Pavel după chipul Său, pentru a transmite prin Pavel Bisericii Cuvîntul Său.

Din Antiohia, Pavel a călătorit pe uscat prin Galatia spre Efes. Acolo a întîlnit pe niște „ucenici“, printre care era și Apolo. Ucenicii aceștia îl cunoscuseră pe Ioan Botezătorul, și poate chiar și pe Isus (Fapt. 18:24 ș.urm.). Biserica a crescut pe această temelie și Dumnezeu a făcut minuni extraordinare încît niște exorciști iudei au început, fără succes, să folosească numele lui Isus „pe care-l propovăduiește Pavel“. Niște oameni care erau devotați cultului zeiței Artemis (Diana), patroana cetății, i s-au împotrivit lui Pavel; iar Dimitrie, un făuritor de idoli care prospera de pe urma acestei îndeletniciri, a reușit să răscoale poporul. Fără îndoială că Pavel a făcut cîteva călătorii scurte în afara Efesului; el s-a folosit de această ocazie, la circa 3 ani după sosirea lui aici, să facă o ultimă vizită bisericilor de pe coasta Mării Egee. A venit prin Troa în Macedonia, unde a scris 2 Cor., iar după o vreme, a călătorit în S, spre Corint. Aici a iernat și a scris Epistola către Romani, înainte de a se întoarce în Milet, un port lîngă Efes. După ce și-a luat cu greu rămas bun, Pavel, „înștiințat de Duhul“ și sub norii amenințării, a călătorit pe mare spre Ierusalim fiind aproape sigur că va fi arestat. Aceasta însă nu l-a făcut să dea înapoi, căci Asia fusese cîștigată pentru Cristos și el se gîndea acum să evanghelizeze Roma.

e. Întemnițarea la Cezareea și Roma - moartea lui Pavel

Pavel a coborît la Cezareea și, avînd la el ajutoare pentru săraci, a sosit la Ierusalim la Rusalii (Fapt .21:23 ș.urm.; comp. 1 Cor. 16:3 ș.urm.; 2 Cor. 9;

Rom. 15:25 ș.urm.). Cu toate că a fost atent să respecte ritualurile de la Templu, niște pelerini iudei din Efes care l-au recunoscut pe „apostolul Neamurilor", l-au acuzat că spurcă Templul și au răsculat mulțimea împotriva lui. A fost arestat, dar i s-a permis să se adreseze mulțimii, iar mai tîrziu Sinedriului.

Ca să prevină linșarea lui, Pavel a fost dus în Cezareea, unde Felix, guvernatorul roman, l-a ținut întemnițat 2 ani (cca 58-60 d.Cr.; Fapt. 23-26). În vreme aceea Festus, succesorul lui Felix, și-a manifestat intenția de a-l da pe Pavel în mîinile iudeilor pentru a fi judecat de ei. Fiindcă era cetățean roman, a făcut apel la Cezar. După un apel mișcător în fața guvernatorului și musafirilor lui, împăratul Agripa și Bernice, el a fost trimis sub pază la Roma. Așadar, în împrejurări pe care cu greu le-ar fi putut anticipa Pavel, Cristos cel înviat a împlinit visul apostolului și cuvîntul pe care El i l-a spus lui Pavel: „Trebuie să mă mărturisești și în Roma" (Fapt.23:11). Pavel a călătorit pe o mare furtunoasă și, după ce corabia a fost avariată, a petrecut iarna în Malta (cca 61 d.Cr.). A ajuns la Roma primăvara și a petrecut următorii doi ani în arest la domiciliu „propovăduind Împărăția lui Dumnezeu... fără nici o piedică" (Fapt.28:31). Aici se termină narațiunea Faptelor apostolilor, iar restul vieții lui Pavel trebuie reconstituit din alte surse. (O utilă trecere în revistă a erei apostolice și a locului lui Pavel în ea este lucrarea lui F.F. Bruce, *New Testament History*, 1969.)

După toate probabilitățile, Pavel a fost eliberat în anul 63 d.Cr. și a vizitat Spania și zona Mării Egee, înainte de a fi arestat din nou și de a fi omorît de către Nero (cca 67 d.Cr.). *1 Clement* (5.5-7; 95 d.Cr.), Canonul Muratorium (cca 170 d.Cr.) și lucrarea apocrifă (Vercelli) *Faptele lui Petru* (1.3; cca 200) susțin că Pavel a efectuat o călătorie în Spania; iar Epistolele pastorale par să facă aluzie la o misiune în E, după perioada Faptelor apostolilor. Pavel s-a luptat lupta cea bună pînă la sfîrșit, și-a sfîrșit alergarea și a păzit credința. De acum îl așteaptă cununa (*cf.* 2 Tim. 4:7 ș.urm.).

II. Cronologia

a. Reconstituire generală

Catea Faptelor apostolilor, împreună cu date din epistole și din alte surse evreiești și laice, continuă să fie cadrul cronologic al celor mai mulți cercetători ai Scripturii. Compatibilitatea esențială care există relatările din Faptele apostolilor și ordinea în care s-a desfășurat activitatea misionară a lui Pavel, care poate fi cunoscută în parte din epistolele lui, este evidentă (*cf.* T.H. Campbell, *JBL* 74, 1955, p. 80-87). Totuși, este recunoscut tot mai mult caracterul sumar și vag al cronologiei cărții, chiar și cu privire la acele perioade pe care le tratează; cercetătorii Bibliei sînt tot mai dispuși să interpoleze în schema desfășurării evenimentelor informații (*de ex.*, o întemnițare la Efes) care provin din alte surse sau reconstituiri. Datele fixe care sînt legate de istoria seculară nu sînt numeroase. Cea mai sigură poate fi perioada în care Galio a fost proconsul (*cf.* Fapt. 18:12), care poate fi fixată în anul 51-52 d.Cr. (Deissmann) sau 52-53 d.Cr. (Jackson și Lake; *cf.* K. Haacker, *BZ* 16, 1972, p. 252-255). Dacă în Fapt. 18:12 Galio a fost instalat în funcția sa oficială de curînd (Deissmann), șederea lui Pavel la Corint poate fi datată între sfîrșitul anului 50 d.Cr. și toamna anului 52 d.Cr. Aceasta s-ar potrivi cu expulzarea „recentă" a lui Acuila și Priscila din Roma (Fapt.18:2), care poate fi datată aprox. în anul 50 d.Cr (Ramsay, SPT, p. 254). Instalarea în funcție a lui Festus (Fapt. 24:27) este deseori plasată în anul 59 sau 60 d.Cr. Nu ne putem pronunța categoric însă, datorită faptului că ne lipsesc dovezi clare (*cf.* C.E.B. Cranfield, *Romans, ICC*, 1975, p. 14 ș.urm.; Robinson, p. 43-46).

Pe lîngă cele trei date de mai sus, faptul că se menționează despre împăratul Areta din Nabatea (2 Cor. 11:32), foametea din Iudeea (Fapt. 11:28) călătoria lui Pavel în Spania și martirajul lui în Roma, în timpul împăratului Nero (Rom. 15:28; *1 Clement* 5; Eus. *EH* 2. 25-3. 1) ne furnizează date mai puțin specifice, după cum urmează mai jos. În primul rînd, monedele din Damasc, care reflectă ocupația romană sînt în circulație pînă în anul 33 d.Cr., dar nu avem nici o mărturie că au fost în circulație între anii 34-62 d.Cr; așadar, convertirea lui Pavel poate fi datată cel mai devreme în anul 31 d.Cr. (adică 34 minus 3; cf. Gal. 1:18; *ICC* pentru 2 Cor. 11:32). (Se pare însă că Nabateenii au preluat controlul la întronarea lui Caligula în anul 37 d.Cr.- *cf.* A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*[2], 1971.) În cel de-al doilea rînd, Josephus (*Ant.* 20.101) scrie despre o foamete mare care a avut loc aprox. în anii 44-48 d.Cr., probabil în anul 46. În cel de-al treilea rînd, conform tradiției, moartea lui Pavel poate fi datată cu o oarecare probabilitate în ultimii ani ai lui Nero, prin anul 67 d.Cr.

b. Legătura dintre Faptele apostolilor și Galateni

Singura cronologie cu totul satisfăcătoare este cea care se bazează pe un consens între Faptele apostolilor, epistole și surse extra- biblice. Ceea ce a constituit o problemă continuă pentru o astfel de sinteză este relația dintre Faptele apostolilor și Galateni. Identificarea vizitei lui Pavel la Ierusalim din Gal. 1:18 cu cea din Fapt. 9:26 este rareori contestată: cea de-a doua vizită despre care se relatează în Gal. 2:1 ș.urm., constituie însă o problemă. Există în prezent trei puncte de vedere: Gal. 2 descrie aceleași aspecte pe care le găsim în Fapt.15, Fapt. 11:27-30, sau Fapt. 11 și 15. În trecut, acest prim punct de vedere a fost acceptat de cei mai mulți cercetători ai Scripturii (*cf.* E. de W. Burton, *The Epistle to the Galatians*, 1921, p. 115 ș.urm.), și continuă să-i atragă pe comentatori (*cf.* H. Schlier, *An die Galater*, 1951, p. 66 ș.urm.; H. Ridderbos, *Galatians*, 1953, p. 34 ș.urm.). Din multele obiecții care s-au ridicat împotriva acestui punct de vedere, prezentăm mai jos cîteva: Gal. 2 descrie o a doua vizită și o întîlnire în particular, fără să se menționeze vreun document; Fapt. 15 descrie o a treia vizită cu ocazia căreia a avut loc un conciliu, care s-a încheiat cu o hotărîre oficială. Multor cercetători ai Bibliei nu le vine să creadă că, într-un context foarte relevant, Gal. omite să menționeze Conciliul apostolic și hotărîrea acestuia.

Cel de-al doilea punct de vedere, deseori asociat cu teoria activității misionare în partea de S a Galatiei, repune în circulație o interpretare a lui Calvin și rezolvă o parte din aceste obiecții. Faptele 11 relatează despre o a doua vizită, prin revelație, care are de a face cu ajutorarea celor săraci (*cf.* Gal. 2:1-2, 10; Conciliul apostolic din Faptele 15 are loc după ce Gal. a fost scrisă și, de aceea, nu are de-a face cu problema în discuție. Propus în vremurile noastre de către Ramsay (*SPT*, p. 54 ș.urm.) și mai recent susținut de Bruce

(*BJRL* 51, 1968-69, p. 305 ș.urm.; 54, 1971-72, p. 266 ș.urm.), acesta este punctul de vedere care probabil predomină printre cercetătorii britanici ai Bibliei (*cf.* C.S.C. Williams, *The Acts of the Apostles,* 1057, p. 22 ș.urm.).

Nesatisfăcuți de ambele alternative, cei mai mulți scriitori de din Europa. (*de ex.*, Goguel, *Jeremias*), urmați de unii scriitori din Britania și America (*de ex.*, K. Lake, A.D. Nock), consideră că Faptele 11 și Faptele 15 sînt relatări repetate ale aceluiași eveniment care este descris și în Gal. 2, și că Luca, folosindu-se de ambele surse, nu a reușit să facă legătura între ele (*cf.* Haenchen, p. 64 ș.urm., 377). Contrar celor susținute de Ramsay, Lake susține că dacă problema iudaizatorilor este rezolvată în Faptele 11 (= Gal. 2), nu mai există nici un motiv ca să mai avem un conciliu în Faptele 15. Gal. 2:9, însă, ne zugrăvește nu rezolvarea unei probleme, ci numai o aprobare în particular și tacită a Evangheliei lui Pavel care are de a face cu scopul vizitei care, după cum afirmă Lake, este acela de a-i „ajuta pe săraci" (*BC,* 5, pl. 201 ș.urm.). Haenchen (p. 377) respinge punctul de vedere al lui Ramsay care face legătură între Gal. 2:10 și vizita pentru ajutorarea săracilor. S-ar putea ca el să aibă dreptate atunci cînd indentifică „ajutorarea săracilor" cu lucrarea dintre Neamuri (Gal. 2:9), dar acest lucru nu pare să aibă semnificația vitală pe care i-o atribuie el. Reconstituirea lui Ramsay, chiar dacă exegetic se leagă de lucruri mărunte, rămîne o alternativă mai probabilă. În esență, punctul de vedere care consideră că Faptele 11 și Faptele 15 descriu același lucru se naște din tradiționala identificare a pasajului din Faptele 15 cu Gal. 2, și de asemenea din faptul că lui Luca nu i se dă credit în ce privește cunoașterea surselor primare și interpretarea lor. Întrucît identitatea Gal. 2 = Faptele 11 pare să corespundă perfect cu desfășurarea evenimentelor (W.L. Knox, *The Acts of the Apostles,* 1948, p. 49), cealaltă identificare este inutil de complexă. Alte puncte de vedere au fost propuse de T.W. Manson (*BJRL* 24, 1940, p. 58-80), care identifică Gal. 2 cu o vizită ce a avut loc înainte de cea din Faptele 11, și de M. Dibelius (*Studies in Acts,* 1956, p. 100), al cărui exces decritică a tendințelor neagă istoricitatea atît a pasajului din Faptele 11 precum și a pasajului din Faptele 15.

c. O reconstituire nouă

Convins că Faptele apostolilor nu ne furnizează un cadru cronologic pe care să ne putem baza, John Knox (*Chapters in a Life of Paul,* 1950, p. 74-88) ne oferă o reconstituire cronologică imaginară, din mărturiile pe care le găsește în epistole. O „perioadă de tăcere" de 14 ani (33-47 d.Cr.) este imposibilă; de aceea, activitățile misionare ale apostolului și cîteva din epistolele lui trebuie plasate între prima lui vizită la Ierusalim (anul 38 d.Cr.; Gal. 1:18) și cea de-a doua (anul 51 d.Cr.; Gal. 2 = Faptele 15). Ultima călătorie coincide cu „vizita de ajutorare a săracilor" și cu arestarea lui (51-53 d.Cr.; Rom. 15:25; 1 Cor. 16:3 ș.urm.). Nu este clar de ce este imposibilă perioada aceasta de tăcere (care nu înseamnă decît că în această perioadă nu ne-a dat nici o epistolă de-a lui Pavel și că nu se potrivește cu tema din Faptele); iar tradiționala identificare a pasajului din Faptele 15 cu cel din Gal. 2 este de asemenea discutabil. Datorită ingeniozității sale, Knox a atras mai mulți admiratori decît discipoli, căci „este dificil să schimbi tradiția și imaginația (pe care o găsim în Faptele apostolilor) cu imaginația (cu toate că e rezonabilă) fără tradiție" (Davies, *TCERK,* p. 854). Totuși, s-au făcut și alte încercări de a reconstitui activitatea lui Pavel numai pe baza informațiilor obținute din epistole. *Cf.* Kummel, *INT,* p. 253 ș.urm.; G. Ludemann, *Paulus der Heidenapostel,* 1979.

III. Istoria criticii literare

a. Faza incipientă

Într-un scurt dar extraordinar tratat istoric (*Paul and his Interpreters*; *cf.* de asemenea Feine, *Paulus,* p. 11-206; Ridderbos, Paul, 1976, p. 13-43) Albert Schweitzer urmărește evoluția studiilor critice din Germania în perioada de după Reformă. Pentru cercetătorul ortodox, Scriptura era uneori mai mult decît o mină de articole de credință fixe; exegeza a devenit slujitorul dogmei. Secolul al 18-a a marcat o reacție din partea pietiștilor și a raționaliștilor care, impulsionați fiecare de scopurile lor, au căutat să separe exegeza de concluziile ce au de a face cu articolele de credință. Exegeza filologică și interpretarea Scripturii cu ajutorul Scripturii au devenit normative pentru interpretarea științifică.

Această tendință își găsește probabil expresia cea mai pregnantă în gîndirea lui J.S. Semler care, împreună J.D. Michaelis, au pus bazele dezvoltării criticii literar-istorice. Lucrarea sa „Prolegomena" care tratează interpretarea teologică, „Parafrazările" Epistolelor către Romani și Corinteni, și alte scrieri, subliniază faptul că NT este un document condiționat de timp, în care aspectele pur culturale trebuie separate sau eliminate. Filologia există ca să slujească criticii istorice. Copiile epistolelor lui Pavel de care dispunem au un format al unei „liturghii de biserică" și trebuie, deci, să acceptăm posibilitatea ca ele să fi avut inițial o altă formă. Semler sugerează concret că Rom. 15 și 16; 2 Cor. 9; 12:14; 13:14 au fost documente separate, care au fost încorporate mai tîrziu în epistolele mai mari. Anticipînd concluziile la care avea să ajungă mai tîrziu F.C. Baur, Semler pune în contrast ideile lui Pavel care erau ne-iudaice cu ideile grupării iudeocreștine căreia Pavel i s-a opus; Epistolele generale reflectă un efort de a aplana acest conflict. În ceea ce privește identitatea autorilor unor epistole, J.E.C. Schmidt (1805), din motive literare, a pus la îndoială autenticitatea epistolelor 1 Tim. și 2 Tes. *Schleiermacher* (1807), *Eichhorn* (1812) și *De Wette* (1826) au făcut același lucru cu epistolele 2 Tim., Tit și Efeseni.

b. Școala de la Tübingen

În sec. al 19-lea, în Germania, exegeza a fost transformată întru totul dintr-un „slujitor al dogmei" într-un „slujtor al filozofiei științifice" (*cf.* Kümmel, *Problems,* p. 130-143; S. Neill, *The Interpretation of the New Testament,* 1861-1961, 1964, p. 10-28). Cel mai important critic al lucrărilor lui Pavel din acest punct de vedere a fost F.C. Baur de la Tübingen. El nu s-a mulțumit numai să testeze autenticitatea documentelor vechi, o practică obișnuită de la Renaștere încoace. Critica lui a fost o „critică pozitivă" care a căutat să găsească adevăratul context istoric și adevărata semnificație a documentelor. În lucrarea *Symbolik und Mythologie,* cartea datorită căreia i s-a dat un post de profesor, el a arătat ce gîndește și care va fi preocuparea lui în viitor, declarînd că „fără filozofie, istoria este pentru mine de-a pururi moartă și mută"

(1.xi). Așadar, Baur a găsit în dialectica hegeliană - care concepea toate mișcările istorice ca o serie de teze (progres), antiteze (reacție) și sinteze (= o nouă teză) - metoda adecvată de a interpreta istoria erei apostolice (*cf.* Ellis, *Prophecy*, p. 86-89; Haenchen, p. 15-24). El a afirmat mai devreme (1831) că 1 Cor. 1:12 descrie un conflict între concepția creștină a lui Pavel (cu un specific ne-evreiesc) și concepția creștină a lui Petru (cu un specific evreiesc). Mai tîrziu (1835), el a văzut în Faptele apostolilor, în epistolele mai mici ale lui Pavel și în împotrivitorii „gnostici" din „așa-zisele Epistole pastorale", o fază și mai avansată a conflictului în care, în lupta împotriva gnosticismului, „teza" inițială care îi aparținea lui Pavel și „antiteza" caracteristică lui Petru, au fost rezolvate spre sfîrșitul sec. al 2-lea într-o „sinteză" a catolicismului timpuriu. Conform acestei „critici a tendințelor", toate scrierile NT care „tindeau" spre un compromis între punctul de vedere al lui Pavel și cel al apostolilor „originali" au fost privite ca încercări ulterioare de a „dovedi" existența unei unități de vedere în perioada apostolică. După ce Baur „a cosit nemilos" prin NT, numai 5 cărți ale NT au rămas necontestate, recunoscîndu-li-se proveniența din perioada apostolică. Cu excepția Apocalipsei, toate celelalte îi aparțin lui Pavel: Rom., Cor. Gal. Analiza literară a epistolelor lui Pavel a favorizat reconstituirea lui Baur și, în schimb, Baur a accentuat și a confirmat suspiciunile celor mai extremiști critici literari. Școala de la Tubingen a dominat rapid critica literară a NT.

Folosindu-se de logica lui Baur și stimulată de comentariu asupra Faptelor apostolilor scris de Bruno Baur (1850), o școală ultraradicală a pus la îndoială autenticitatea întregii opere a lui Pavel. În primul rînd, Faptele apostolilor nu menționează nici o epistolă de-a lui Pavel și este posibil ca descrierea apostolului pe care o găsim în Faptele să fie mai primitivă decît cea din epistole- faptul că există lucruri care nu se potrivesc chiar în cadrul Epistolelor către Rom. și Gal. ne sugerează că au existat mai mulți scriitori, și o perioadă mai tîrzie decît se credea. În al doilea rînd, dacă teologia lui Pavel (paulinismul) înseamnă elenizarea creștinismului, așa cum credea Baur, este oare posibil ca această elenizare să se fi produs atît de rapid și de către un singur om? Puteau oare sentimentele antievreiești sau cristologia cu conținut înalt al lui Pavel să se fi dezvoltat atît de curînd după moartea lui Isus într-o biserică a cărei rădăcini sînt în Palestina? Nu, conflictul în sine este punctul culminant al unui proces de lungă durată, și trebuie să considerăm că paulinismul aparține unei grupări gnostice din sec. al 2-lea, care a folosit „scrisorile" apostolului ca un vehicol autoritativ al propriilor lor idei. De ce epistolele? Pentru că epistolele apostolului se bucurau deja de autoritate. De ce Pavel? Este imposibil de spus.

Cu toată logica lor, acești oameni cu vederi radicale nu au reușit să convingă pe nimeni, decît pe ei înșiși. Faptul că Pavel este citat în 1 Clement (anul 95 d.Cr. ?) și în opera lui Ignatius (anul 110 d.Cr.), faptul că nu s-a menționat despre paulinism și lipsa oricărui conflict în literatura post-apostolică au un efect fatal asupra argumentului lor. Faptul că Faptele apostolilor omite să menționeze activitatea literară a lui Pavel este un argument din tăcere (nu prea puternic). Rezultatul net al „ultra-radicalei școli de la Tubingen" a fost acela de a se submina pe sine însăși. Căci, în binecunoscuta lor afirmație că Pavel a fost elenizatorul creștinismului și că Hegel este cel care deține secretele istoriei, radicalii au avut un argument mai bun.

Punctele de vedere ale lui Baur au fost atacate de conservatori (*de ex.*, J.C.K. von Hofmann) și de către discipolii lui Schleiermacher (*de ex.*, Ewald); poate că lovitura cea mai nemiloasă și mai de efect a fost cea primită de la A. Ritschl, un fost discipol al lui. Atît Ritschl cît și von Hofmann au respins pretinsa ostilitate dintre Pavel și primii ucenici ai lui Isus. Accentul pe care l-a pus Hofmann pe unitatea învățăturii apostolice și-a găsit expresia în secolul următor în scrierile lui P. Feine și A. Schlatter și în teologia cherigmatică a lui C.H. Dodd. O critică literară cu efect moderator, chiar printre discipolii lui Baur (*de ex.*, Pfleiderer), a restabilit autenticitatea epistolelor lui Pavel. În afara Epistolelor pastorale, majoritatea au exclus numai 2 Tes. și Efes., iar acceptarea acestora (*de ex.*, de către Harnack, Julicher) nu mai constituia dovada unui punct de vedere conservator.

Avînd argumentele literare și filozofice discreditate, influența școlii de la Tübingen a intrat într-un declin. Totuși, legînd analiza literară de o sinteză filozofică imaginară, Baur, pe care Godet l-a numit Semler redivivus, a dominat critica NT (ceea ce nu s-a întîmplat în cazul lui Semler) timp de jumătate de secol. Un alt lucru pe care-l mai putem menționa este că, deși exegeza lui s-a dovedit a avea o tendință filozofică neacceptată la istoricii de mai tîrziu (și la toți cei care erau hotărîți să interpreteze istoria din punctul de vedere al unui teist), Baur a scos în relief o abordare istorică inductivă a creștinismului primar și a eliberat cercetarea de o tradiție care a obținut o bună parte din datele ei avînd deja concluziile „cunoscute". În final, pentru că reconstituirea făcută de Baur a scos în relief problemele cu care au fost confruntați istoricii care s-au ocupat pe era apostolică, în mare măsură, el a stabilit o direcție a studiilor viitoare. Care a fost relația dintre Pavel și Isus? Care a fost influența gîndirii iudaice și eleniste în Biserica primară? Care sînt supozițiile filozofice corecte pentru studiul originilor creștinismului? Școala de la Tubingen s-a stins și nu există nici un semn care să ne facă să credem că va reînvia în viitorul apropiat. (Preluarea unor puncte de vedere caracteristice acesteia în opera lui S.G.F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951, nu pare să-i imprime acesteia un nou puls de viață.) Dar forțele care i-au dat naștere au continuat să fie fertile și, cu toate că devenise un cadavru, Tübingen s-a bucurat și în generațiile următoare de o familiaritate remarcabilă.

c. Contribuții britanice în sec. al 19-lea

Erudiți britanici (și americani) au evaluat reconstituirile făcute de școala din Tübingen; dar, cu una sau două excepții (*de ex.*, S. Davidson), ei nu le-au găsit convingătoare. Lucrările lui Pavel, însă, cu excepția Epistolei către Evrei, au continuat să fie acceptate. În America, unii au respins Epistolele pastorale (*de ex.*, B.W. Bacon, A.C. McGiffert); în Marea Britanie, ele au fost în general acceptate într-un context post-Faptele apostolilor, ca o influență a lui J.B. Lightfoot (*Biblical Essays*, 1904, p. 397-410). Totuși, cu precauția caracteristică, erudiții britanici au influențat critica literară de mai tîrziu mai mult decît se recunoaște în general, printr-o exegeză istorică profundă (*de ex.*, Lightfoot, Ramsay) și prin faptul că au făcut o legătură între

operele lui Pavel și gîndirea iudaică a timpurilor lui (*de ex.*, F.W. Farrar, H. St.J. Thackeray). Acceptarea de către W.M. Ramsay a faptului că Luca este autorul Faptelor apostolilor, după o minuțioasă cercetare arheologică și istorică a avut influență în particular asupra reconstituirii vieții lui Pavel de către criticii literari (*cf. SPT*, p. 20 ș.urm.; concluziile lui W.K. Hobart cu privire la terminologia medicală a lui Luca (*The Medical Language of St Luke*, 1882) rămîn de asemenea o contribuție valoroasă în domeniul acesta). Propagată mai departe de erudiții germani cum au fost Harnack și Deissmann, această concluzie a fost întărită, cu toate că niște studii mai recente, (*de ex.* cel al lui Haenchen), s-au pronunțat împotriva tradiției.

d. Tendințe în sec. 20

Critica literară din secolul nostru și-a concentrat atenția asupra următoarelor aspecte: (i) un efort continuu de a reconstitui istoria în general, (vezi, IV mai jos); (ii) publicarea scrierilor lui Pavel; (iii) proveniența și data scrierii epistolelor din perioada întemnițării; (iv) autorul scrierilor; și (v) alte probleme specifice unor epistole.

(i) Reconstituiri istorice. În ciuda faptului că școala de la Tübingen s-a stins, reconstituirile istorice și cîteva dintre cusururile ei au continuat să fie adoptate într-o bună parte în studiul critic contemporan. Johannes Munck (p. 70-77) a obiectat pe bună dreptate arătînd că atunci cînd supozițiile literare au eșuat, supozițiile istorice dependente de acestea trebuie revizuite („Nu a fost suficient să limităm problema a două secole la trei decenii"; p. 70). Munck însuși a propus o astfel de revizuire. (1) Biserica din Ierusalim, adică primii ucenici, chiar Pavel, nu au avut nici un interes de a-i exclude, sau de a-i „iudaiza" pe credincioșii dintre Neamuri. (2) Convingerea lui Pavel și singurul lui diferend cu biserica din Ierusalim a fost aceea că Neamurile trebuie în primul rînd cîștigate pentru Cristos. Astfel, ca apostol al Neamurilor (Gal. 2:7) el este o frînă în calea lui Anticrist (2 Tes. 2:7), prin activitatea de evanghelizare elcontribuie la „intrarea numărului deplin al Neamurilor" (Rom. 11:25; 15: 19) și ca un act escatologic decisiv, inițiază răscumpărarea lui Israel stîrnindu-i gelozia (Rom. 11:11), prin aducerea la Ierusalim aajutoarelor strînse de credincioșii dintre Neamuri (Fapt. 20:4; 1 Cor. 16:3). Răspunsul de „Nu" al lui Israel are ca rezultat arestarea lui Pavel și moartea lui dar ca șiIsus, Pavel moare convins că Dumnezeu va mîntui „tot Israelul" la împlinirea vremii. Interpretînd misiunea lui Pavel în contextul chemării lui inițiale și a escatologiei lui, Munck acordă atenția cuvenită sublinierilor critice; evaluată la modul general, lucrarea lui marchează un progres constructiv.

Ca și F.C. Baur și W. Schmithals, E.E. Ellis (*Prophecy*, p. 69 ș.urm., 78 ș.urm., 104-128) interpretează și el misiunea lui Pavel ca un conflict cu împotrivitorii lui: (1) Datorită faptului că credincioșii evrei (= „cei cu tăierea împrejur", Fapt.11:2 ș.urm.; Gal. 2:12) au respectat cu strictețe Legea, iar eleniștii din Fapt. 6:1 aveau o atitudine mai lejeră față de ea, fiecare din ei au avut misiuni separate în diaspora. (2) O grupare a credincioșilor evrei, iudaizatorii, au căutat să impună tăierea împrejur credincioșilor dintre Neamuri. Se pare că după Conciliul de la Ierusalim, ei au renunțat la interesele de a-i iudaiza pe credincioșii dintre Neamuri și au adoptat o atitudine triumfală, au avut tendința de a ignora legile și au pretins că ei sînt mediatorii cunoașteriidivine, *gnōsis*, care le este transmisă de îngerii ce li se arată în vedenii. (3) Căutînd să păstreze unitatea Bisericii, Pavel a stat la sfat cu liderii credincioșilor evrei (Gal. 2), a lucrat împreună cu credincioși dintre evrei (Col. 4:11) și a adus ajutoare bisericii evreiești din Ierusalim. (4) Împotriva oponenților și a celor ce simpatizau cu ei, Pavel a subliniat doctrina îndreptățirii care nu ține cont de fapte, dar și doctrina judecății care ține cont de faptele fiecăruia (Gal., Rom., Epistolele pastorale), modelul slujirii creștine care are la bază sacrificiul (Cor., Filip.), caracterul cristocentric al cunoașterii lui Dumnezeu *(gnōsis)* și al tuturor darurilor (Cor., Col.) și o structură a bisericii care o va proteja pe aceasta de învățătorii mincinoși (Epistolele pastorale).

(ii) *Scrierile lui Pavel.* Depărtîndu-se de poziția lui Harnack și a altor erudiți care au trăit înaintea lui, E.J. Goodspeed a atras din nou atenția asupra felului în care s-a format opera lui Pavel ca întreg. El a presupus că în jurul anului 90 d.Cr., un admirator al lui Pavel din Efes a publicat scrisorile apostolului (cu excepția Pastoralelor) și a scris el însuși Epistola către efeseni ca o „Introducere". J. Knox (*Philemon*, p. 98 ș.urm.) a dezvoltat această ipoteză și l-a identificat pe admirator cu sclavul Onisim, care mai tîrziu a ajuns episcop al Efesului. Cu toate că această teorie a fost acceptată de un număr mare de teologi (*cf.* C.L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*, 1955), ea a rămas neconvingătoare pentru mulți. (1) Textul cere un destinatar, iar omisiunea acestuia ne spune mai degrabă că aceasta a fost o epistolă circulară, care nu este prea adecvată ca o introducere pentru o culegere de scrisori. (2) Epistola către Efeseni nu este așezată la începutul sau la sfîrșitul culegerii de epistole în nici unul din manuscrisele vechi. (3) Este foarte improbabil ca acest conținut al Epistolei către Efeseni să fie un rezumat al gîndirii lui Pavel, scris nu de Pavel ci de un altul. (4) Recunoscînd posibilitatea existenței unei culegeri mai timpurii a unor epistole ale lui Pavel la Efes, G. Zuntz (p. 14 ș.urm., 276-279) consideră că dovezile textuale și de altă natură ne spun că această compilare a avut loc în jurul anului 100 d.Cr. și că reflectă „metodele editoriale ale școlii din Alexandria". C.F.D. Moule sugerează posibilitatea ca Luca să fie compilatorul epistolelor lui Pavel (*BJRL* 47, 1964-5, p. 451 ș.urm.).

(iii) *Originea și data Epistolelor din închisoare.* De la G.S. Duncan încoace, urmat de Lisco și Deissmann, care au considerat că Epistolele din închisoare aparțin din perioada misiunii lui Pavel în Efes (vezi cartea lui Duncan, *St Paul's Ephesian Ministry* (1929), originea acestor epistole (Efes., Filip., Col. și Filim.) considerată în mod tradițional în Roma, a devenit o chestiune de interes tot mai mare. Cu toate că Faptele apostolilor nu menționează nici o întemnițare la Efes, epistolele lui Pavel se referă la o astfel de întemnițare (*de ex.*, 1 Cor. 15:32; 2 Cor. 1:8; 6:5; 11:23); de asemenea, cadrul istoric, călătoriile și personajele din Epistolele din închisoare sînt mai compatibile cu ideea unei întemnițări la Efes decît cu o întemnițare la Roma (*cf.* Filim. 22; Filip. 2:24 cu Rom. 15:24 ș.urm.; *NTS* 3, 1956-57, p. 211-218). J. Knox (*Philemon*, p. 33), Michaelis (p. 205 ș.urm., 220), și în ceea ce privește

Epistola către filipeni, Bruce (*Acts*, textul englezesc, p. 341) și T.W. Manson (*BJRL* 22, 1939, p. 182 ș.urm.) sînt de acord cu interpretarea lui Duncan. C.H. Dodd (*Studies*, p. 85-108) și Percy (p. 473 ș.urm.) aduc obiecții la interpretarea acestora. (1) Tradiția, cu excepția Prologului lui Marcion, este în unanimitate în favoarea Romei, și probabil că acesta este și interpretarea corectă a vers. Filip. 4:22 (deși nu este sigur). (2) Aluzii cum este cea din 1 Cor. 15:32 trebuie luate metaforic. (3) „Teologia dezvoltată" pe care o găsim în Epistolele din închisoare ne sugerează o dată mai tîrzie a scrierii acestora, care nu putea avea loc decît la Roma. Pe de cealaltă parte, ideea că epistolele au fost scrise la Efes este atrăgătoare și, cel puțin în cazul Epistolei către Filipeni, se poate dovedi a fi o interpretare posibilă. Sînt însă unii cercetători cum ar fi Reicke (în lucrarea lui Bruce *Festschrift*) și J.A.T. Robinson (*Redating the New Testament*, 1976, p. 60 ș.urm.) care susțin că aceste epistole provin din perioada întemnițării lui Pavel la Cezareea.

(iv) Tradiția consideră că aceste epistole sînt *exclusiv opera lui Pavel*. În baza acestei presupuneri, se crede că epistolele „autentice", pot fi identificate în funcție de vocabular, de stil, de expresii și de tema lor, și în funcție de aceleași criterii pot fi divizate în secțiuni scrise de Pavel și secțiuni „interpolate" (*cf.* Schweitzer, p. 141-150; Schmithals, *Gnosticism*, p. 302-325; J.C. O Neill, *Galatians*, 1972; Romans, 1975).

Dar încercarea de a determina identitatea autorului cu ajutorul criteriilor literare este pusă acum în discuție datorită *mai multor factori*. (1) Așa cum a arătat Otto Roller, rolul copistului în scrierea scrisorilor în antichitate include și influența pe care o avea acesta asupra vocabularului și a stilului scrisorii. Influența unor astfel de copiști se face simțită clar în epistolele lui Pavel - *chiar* și în mica scrisoare către Filimon (Rom. 16:22; Gal. 6:11; 2 Tes. 3:17; Filim. 19). (2) Rolul curierilor prin care au fost trimise unele epistole nu este întru totul clar, dar, așa cum a menționat Conzelmann (*NTS* 12, 1965-66, p. 234n.; *cf.* Roller, p. 153-187), este posibil ca acesta să se fi făcut simțit în faza de compunere a epistolelor. (3) Pavel a lucrat într-un cerc de proroci și învățători (cf. Fapt. 13:1; Rom. 16:21 ș.urm.; Col. 4:10-14), iar lucrarea acestor colegi este uneori încorporată în epistolele lui (*cf.* Ellis, *Prophecy*, p. 25 ș.urm., 213). Este reflectată în multe porțiuni gata alcătuite pe care le-a folosit apostolul - imnuri (*de ex.*, *Fil.* 2:5-11; 1 *Tim.* 3:16), expuneri (*de ex.*, 1 Cor. 2:6; 16; 2 Cor. 6:14; 7:1) și credeuri (*de ex.*, Rom. 1:3 ș.urm.; 1 Cor. 15:3-7); un lucru recunoscut de foarte mulți astăzi, și ne arată că și epistolele despre care nu încape îndoială că sînt ale lui Pavel, nu sînt din punct de vedere literar o unitate.

Pavel este autorul epistolelor care-i poartă numele în sensul că acestea au fost scrise sub supravegherea lui și, în parte, de mîna lui sau dictate de el, și că au fost trimise cu autoritate din partea lui. Dar, în ansamblu ele nu sînt exclusiv scrierile lui. În consecință, criteriile literare care au fost utilizate pentru a determina calitatea de autor a lui Pavel nu au o greutate mare în forma prezentă, căci ele au fost stabilite în baza unor presupuneri greșite cu privire la lucrarea misionară a lui Pavel și cu privire la procesul prin care au fost compuse epistolele.

(v) *Epistolele*. Cu excepția Epistolei către Efeseni și a Epistolelor pastorale, preocuparea criticilor literari a trecut de la identitatea autorului la alte chestiuni. (Vezi articolele separate pentru fiecare epistolă în parte.) Mulți cercetători biblici britanici și americani sînt de acord că Epistola către *Galateni* a fost scrisă la o dată mai timpurie (cca 49 d.Cr., la Antiohia) și că a *fost destinată Galatiei de S*, adică, bisericilor întemeiate de Pavel în prima lui călătorie misionară. În Europa rămîne populară versiunea conform căreia epistola a fost trimisă în Galatia de N (Fapt. 16:6; 18:23), și a fost scrisă după Conciliul de la Ierusalim din Faptele 15. Ordinea epistolelor *1* și *2 Tesaloniceni* este inversată de T.W. Manson. Diferențele de stil și de tematică l-a determinat pe Harnack să presupună că 2 Tes. a fost scrisă pentru creștinii evrei, dar se pare însă că a fost trimisă colaboratorilor lui Pavel din Tesaloniceni (Ellis, *Prophecy*, p. 19 ș.urm.). Munck (p. 36 ș.urm.; contrastează cu *NIC*), împreună cu Cullmann, consideră că forța aceea care *frînează activitatea* lui Satan și despre care este scris în 2 Tes. 2:6 ș.urm. este însuși Pavel.

Corespondența pe care a avut-o Pavel cu credincioșii din Corint include, pe lîngă epistolele canonice, o epistolă care a *fost scrisă* înainte de 1 Cor. (5:9) și o epistolă scrisă „cu mîhnire" (*cf.* 2 Cor. 2:4; 7:8) care sînt identificate de unii cercetători ai Bibliei cu 2 Cor. 6:14-7:1 și respectiv cu 2 Cor. 10-13. C.K. Barrett (*Second... Corinthians*, 1973) și R.V.G. Tasker (*TNTC*) pledează pentru unitatea epistolei care pentru noi este 2 Cor. Un exemplu și mai plauzibil care ne arată felul în care au fost combinate două epistole este *Romani*, unde în mai multe manuscrise doxologia de la sfîrșit apare după 14:23 și după 15:33, iar destinatarii din Rom. 1:7, 15 nu apar în cîteva manuscrise. Dintre multele explicații, cea pe care ne-o dă T.W. Manson (p. 225-241), este destul de interesantă: Rom. 1-15 a fost o scrisoare circulară, iar exemplarului care a fost trimis celor din Efes i s-a adăugat capitolul 16 prin care Fivi este prezentată fraților efeseni. Cu toate acestea, punctul de vedere tradițional continuă să fie larg acceptat (*de ex.*, C.E.B. Cranfield, *ICC*, 1975; K.P. Donfried, *The Romans Debate*, 1977).

În cazul Epistolei către *Efeseni* se pare că avem de a face cu o „scrisoare circulară" datorită următoarelor aspecte: (1) *circularele* erau un fenomen obișnuit în primul secol (*cf.* Zuntz, p. 228), și (2) cu toate că era necesar menționarea unui destinatar, epistola îl omite. Un punct de vedere de felul acesta militează împotriva teoriei lui Goodspeed cu privire la introducerea epistolei, dar face posibil punctul de vedere al lui Sanders (*cf.* F.L. Cross, mai jos), care spune că *Efeseni nu este o epistolă*, ci „testamentul spiritual" al lui Pavel. Ar putea, de asemenea, explica titlul „către cei din Laodicea" care, conform lui Tertulian, a fost dat epistolei de către Marcion (*cf.* Col. 4:16). E. Percy, M. Barth și A. van Roon ne-au prezentat ultimele argumente care susțin că Pavel a fost autorul; În comentariul său, *Epistle to the Ephesians* (1951), C.L. Mitton se *opune ideii* că Pavel este autorul. O confruntare și mai populară de idei poate fi găsită în lucrarea lui F.L. Cross, *Studies in Ephesians* (1956). „Ce este mai plauzibil, întreabă H.J. Cadbury (*NTS* 5, 1958-59, p. 101), ca unul care l-a imitat pe Pavel să fi compus în primul secol o lucrare care în procent de 90-95 la sută se conformează stilului lui Pavel, sau ca Pavel însuși să

fi scris epistola, abătîndu-se într-un procent de 5 sau 10 la sută de la stilul său obișnuit?" Cu tendința crescîndă de a accepta variații în modul de exprimare literară și teologică a lui Pavel și, avînd în vedere modul nou de a percepe natura și rolul unui autor (mai sus), argumentele împotriva autenticității acestor epistole devin tot mai puțin convingătoare; ele sînt slăbite și mai mult de paralelele conținute în Manuscrisele de la Marea Moartă (*cf.* Flusser, p. 263; Murphy-O Connor, p. 115-131, 159-178).

Cu excepția Germaniei, majoritatea erudiților consideră că verdictul dat în sec. al 19-lea epistolelor lui Pavel, și anume că nu sînt scrise de Pavel, nu este valabil decît în cazul Epistolelor pastorale. (În ultimii ani, ideea că Pavel este autorul Epistolei către Evrei este susținută serios numai de către eruditul romano-catolic William Leonard.) Teologii din Anglia și din America (și de asemenea Schmithals, *Gnostics*) au tendința să accepte „ipoteza fragmentară" a lui P.N. Harrison, adică ipoteza că fragmentele din lucrările lui Pavel au mai fost suplimentate și editate; majoritatea cercetătorilor europeni, împreună cu Kummel (*INT*), avansează ideea unui autor care a scris mai tîrziu în stilul lui Pavel. Cei care susțin că Pavel a fost autorul epistolelor sînt reprezentați de Roller, care susține că variațiile stilistice se datorează faptului că Pavel s-a folosit de un copist care, după unii, este Luca (*de ex.*, C.F.D. Moule, *BJRL* 47, 1965, p. 430-452). Punctul de vedere tradițional a fost susținut din nou de către Spicq și Michaelis. Faptul că tot mai mulți rămîn nesatisfăcuți de ipoteza lui Harrison, *de ex.*, Guthrie (*TNTC*), Kelly și Metzger (*ExpT* 70, 1958-59, p. 91 ș.urm.) poate fi o reevaluare generală a punctului de vedere care a predominat (*cf. EQ* 32, p. 151-161). Vezi însă M. Dibelius și H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, 1972. Vezi de asemenea *Timotei și Tit, Epistolele către (**IV**).

IV. Gîndirea lui Pavel

a. Cadrul

Accentul pe care l-a pus Reforma pe neprihănire, sau pe îndreptățirea prin credință (Rom. 1:17) a continuat în următoarele secole să fie factorul de bază în interpretarea doctrinei lui Pavel. O dată cu apariția criticii literare, absența acestui factor a devenit un motiv suficient pentru a pune la îndoială sau chiar a respinge o epistolă „a lui Pavel"; în faza incipientă a dezvoltării sistemului de gîndire al lui Pavel, „neprihănirea" a fost privită ca o cheie cu ajutorul căreia se putea pătrunde în gîndirea lui Pavel. (În următorul subtitlu, compară în special ce spune Schweitzer, în *Interpreters.*)

(i) *Doctrina lui Pavel cu privire la răscumpărare.* L. Usteri (1824) și A.F. Daehne (1835) au căutat să explice întreaga gîndire a lui Pavel în funcție de neprihănirea pe care o dă Dumnezeu și despre care se relatează în Romani (de ex., 3:21 ș.urm.). Spre deosebire de aceștia, raționalistul H.E.G. Paulus, pornind de la textele care pun accentul pe „făptura cea nouă" și pe sfințenie (*de ex.*, 2 Cor. 5:17; Rom. 8:29), insistă că neprihănirea despre care vorbește Pavel a fost un concept etic, moral; credința în Isus era în cele din urmă credința lui Isus. Aceste două idei și relația dintre ele au fost foarte importante în sec. al 19-lea.

F.C. Baur, în contextul idealismului hegelian, a căutat la început (1845) să explice gîndirea lui Pavel în funcție de Duhul care este dat prin comuniunea credinciosului cu Cristos, prin credință. Mai tîrziu, însă, Baur s-a întors spre modelul reformist, o prezentare pe compartimente a diferitelor doctrine ale lui Pavel, fără a încerca să facă o legătură între ele. Această abordare a fost adoptată de către scriitorii de mai tîrziu care au descris cu lux de amănunte doctrina lui Pavel, presupunînd cu nevinovăție „că în descrierea pe care au făcut-o ei au dat și o explicație" (Schweitzer, *Interpreters*, p. 36).

Cu toate acestea, unii scriitori au căutat insistent să descopere un concept care să cuprindă întreaga gîndire a lui Pavel. R.A. Lipsius (1853) a susținut că a găsit în operele lui Pavel două puncte de vedere asupra răscumpărării: răscumpărarea din punct de vedere juridic (îndreptățirea) și răscumpărarea din punct de vedere etic („făptura cea nouă"). În cartea sa, *The Anthropology of the Apostle Paul* (1872), Hermann Luedemann a ajuns la concluzia că cele două puncte de vedere cu privire la răscumpărare s-au bazat în realitate pe cele două concepții referitoare la natura omului. În concepția „evreiască" mai timpurie a lui Pavel (Gal.; Rom. 1-4), răscumpărarea era un verdict juridic prin care păcătosul era declarat nevinovat; pentru Pavel cel matur însă (Rom. 5-8), aceasta era o transformare etico-fizică de la o stare „carnală" la una „spirituală", prin comuniunea credinciosului cu Duhul Sfînt. Sursa primei idei a fost moartea lui Cristos; sursa celei de-a doua idei a fost învierea Lui. Pe de altă parte, Richard Kabisch a tras concluzia că răscumpărarea în gîndirea lui Pavel a însemnat în esență izbăvirea de judecata care se apropia și semnificația ei, de aceea, trebuia căutată în escatologia apostolului. *Creștinul trebuie să umble în înnoirea* vieții ca să arate că el are în realitate parte de învierea lui Cristos. Viața și moartea „spirituală" în sensul religios modern îi sînt necunoscute lui Pavel; ambele concepte sînt întotdeauna de natură fizică, de ex. în Rom. 6; iar viața cea nouă este o unire mistică a credinciosului cu Cristos. Astfel, izbăvirea în viitor de puterile lui Satan este anticipată de faptul că acest credincios Îl are pe Duhul Sfînt, care introduce era cea nouă în prezent și care seamănă în ființa noastră pămîntească o substanță supra- pămîntească.

Atît pentru Luedemann cît și pentru Kabisch: (1) doctrina răscumpărării în gîndirea lui Pavel emană dintr-un singur concept fundamental. (2) Este o răscumpărare fizică, ce trebuie înțeleasă în funcție de antropologia lui Pavel. (3) A fi răscumpărat înseamnă să fii părtaș la moartea și învierea lui Cristos, care implică comuniunea cu Cristos și abolirea „cărnii". (4) Cu toate că aparține viitorului, această răscumpărare este mijlocită în prezent de către Duhul Sfînt.

Rămîn însă întrebări care cer răspuns. În ce fel poate moartea și învierea lui Cristos să fie repetată în viața credinciosului? În ce fel poate credinciosul să fie o „făptură nouă" și totuși pe dinafară să pară neschimbat? Folosindu-se de interpretarea lui Luedemann și de cea a lui Kabisch, Albert Schweitzer a căutat un răspuns în următoarea sinteză. (1) Pavel, ca și Isus, a interpretat moartea și învierea lui Isus ca avînd o semnificație escatologică, adică fiind un scop al evenimentelor din lume, aducînd în lume Împărăția lui Dumnezeu și viață tuturor celor aleși. (2) Dar lumea nu a luat sfîrșit, și credincioșii nu au ajuns încă la înviere; în scurgerea vremii, distanța în timp dintre învierea lui Cristos și învierea (anticipată) a credin-

cioșilor a devenit problema cea mai mare cu care a fost confruntat Pavel. (3) Ca să dea un răspuns acestei probleme, Pavel propune conceptul „misticismului fizic": prin sacramente, Duhul Sfînt este mediatorul în prezent al învierii lui Cristos, pînă la „ultima generație" de credincioși. (4) Această comuniune în prezent cu Cristos în Duhul, îi garantează credinciosului că va fi părtaș al „învierii mesianice", la Parousia.

(ii) *Escatologia lui Pavel.* Așadar, Schweitzer a pregătit terenul pentru discuțiile care aveau să fie purtate în secolul 20 pe marginea escatologiei lui Pavel. Marele lui merit constă în faptul că a încercat să înțeleagă gîndirea lui Pavel în funcție de un singur concept fundamental, că a recunoscut locul central al escatologiei și al antropologiei (evreiești) în doctrina răscumpărării, așa cum a fost aceasta prezentată de apostol, și că a recunoscut în Duhul Sfînt și în comuniunea dintre credincios și *Cristos* pătrunderea noii ere în prezent. Dar felul în care a interpretat Schweitzer escatologia lui Pavel, și anume ca un expedient paliativ (și ca misticism sacramental), este discutabil, ca să nu spunem mai mult. Căci, după cum a indicat Hamilton în studiul său critic (p. 50 ș.urm.), Cristos cel glorificat, nu „întîrzierea" Parousiei, este factorul determinant în escatologia lui Pavel. De asemenea, dacă tiparele de gîndire ale lui Pavel sînt iudaice (așa cum a recunoscut pe bună dreptate Schweitzer), misticismul sacramental este mai degrabă o explicație stîngace a realității „noii făpturi" în Cristos.

(iii) *Tiparele gîndirii lui Pavel.* Pe lîngă escatologie care este cheia cu ajutorul căreia avem acces la înțelegerea doctrinelor lui Pavel, în secolul al 19-lea a apărut o problemă înrudită escatologiei, foarte importantă pentru viitor. Sînt tiparele de gîndire ale lui Pavel iudaice sau elenistice? Kabisch și Schweitzer au insistat că gîndirea lui Pavel a fost completamente iudaică. Alții, care au urmat pe F.C. Baur, cel ce l-a numit pe Pavel „elenizatorul creștinismului", au interpretat antropologia și escatologia lui Pavel de pe poziția unui dualism platonic modificat. Antiteza dintre „carne" și „duh" din Rom. 6-8 a fost un dualism etic, iar actul „morții" și cel al „învierii" o transformare spirituală. Acest lucru își are originea într-un dualism antropologic; așadar, în viitor, răscumpărarea implică eliberarea „sufletului" din casa lui de lut. Dar Pavel mai vorbește și despre o înviere din moarte a omului ca întreg (1 Tes. 4; 1 Cor. 15). Otto Pfleiderer (*Paulinism*, 1877, I, p. 264) trage concluzia că Pavel a împărtășit în același timp atît concepții iudaice cît și grecești „fără să se gîndească deloc la nepotrivirea dintre ele". Interpretînd escatologia lui Pavel în alte pasaje (cf. Schweitzer, Interpreters, p. 70) el vede o evoluție de la 1 Tes. 4 la 1 Cor. 15 și mai departe la 2 Cor. 5. Primul pasaj se referă simplu la escatologia iudaică ce ia în considerare învierea; în 2 Cor. 5, credinciosul trece în tărîmurile cerești la moarte.

b. Originea religiei lui Pavel: Elenismul

Studiile gîndirii lui Pavel întreprinse în sec. al 20-lea s-au ocupat în primul rînd de trei întrebări. Care este legătura între Pavel și Isus? Care sînt sursele gîndirii lui Pavel? Care este rolul escatologiei în concepția lui Pavel?

(i) *Legătura dintre Pavel și Isus.* Deosebirea care s-a făcut cu o jumătate de secol în urmă între neprihănirea „juridică" (Rom. 1-4) și cea „etică" (Rom. 5-8) a adus multă roadă, ce-a de-a doua ajungînd să fie considerată ca fiind cel mai important și mai decisiv concept al gîndirii lui Pavel. A. Deissmann (p. 148 ș.urm.) a interpretat expresia „în Cristos" ca referindu-se la o comuniune spirituală intimă a credinciosului cu Cristos, un misticism creștin; foarte adesea „misticismul" a fost interpretat ca o realitate sacramentală bazată pe escatologia iudaică (Schweitzer) sau pe misterele păgîne (J. Weiss, *Earliest Christianity*, 1959 (1937), 2, p. 463 ș.urm.). Mai tîrziu, J.S. Steward (*A Man in Christ*, 1935, p. 150 ș.urm.) a fost cel care a reflectat această tendință în hermeneutica britanică, prin faptul că a privit comuniunea cu Cristos ca elementul central al gîndirii lui Pavel. Această subliniere a avut urmări foarte importante pentru cursul luat de studiile teologiei lui Pavel în secolul al 20-lea.

Contrastul dintre „Isus cel liberal" și Cristos cel care locuiește în credincioși și care, totuși, este transcendent, a atras după sine la începutul secolului o serie de cărți pe tema relației dintre învățătura lui Isus și cea a lui Pavel (*cf.* P. Feine, *Paulus*, p. 158 ș.urm.). Lucrarea influentă a lui W.Wrede, Paulus (1905), a tratat problema în cei mai categorici termeni: Pavel nu a fost cu adevărat un discipol al lui Isus; în realitate, el a fost al doilea întemeiator al creștinismului. Pietatea individuală și mîntuirea în viitor care au constituit parte a învățăturilor rabinului Isus au fost transformate de teologul Pavel într-o doctrină a unei răscumpărări prezente prin moartea și învierea unui Dumnezeu-Cristos. Desigur, ideea lui Pavel nu a putut fi acceptată ca bună. A o considera o doctrină bună ar fi însemnat, așa cum a remarcat Weinel (*St Paul*, 1906, p. 11), „să înăbuși rațiunea pentru creștinism, pentru că rațiunea repetă încontinuu... că concepția modernă despre lume este cea corectă". Și totuși, istoricul a rămas să dezlege o enigmă. Dacă învățăturile lui Pavel nu au avut la bază învățăturile lui Isus și nu au fost clădite pe acestea din urmă, care a fost atunci originea lor?

(ii) *Sursele gîndirii lui Pavel.* F.C. Baur a căutat să explice gîndirea lui Pavel în contextul controversei din biserică: Pavel a fost exponentul libertății cu care Neamurile puteau să-și practice credința. Pentru Schweitzer, originea gîndirii lui Pavel era tocmai escatologia lui specifică, care avea la bază gîndirea iudaismului de mai tîrziu. Totuși, școala „*Istoriei Religiilor*" *(Religionsgeschichte)* care apăruse nu a găsit nici o dovadă prin care să demonstreze că misticismul sacramental al lui Pavel a avut la bază iudaismul. Recunoscînd problema escatologică, această școală a clădit pe teoria lui Baur cu privire la Pavel ca apostol al Neamurilor, și a perfectat o altă reconstituire elaborată a erei apostolice. Reprezentată în special de către R. Reitzenstein și W. Bousset, această școală a interpretat doctrinele lui Pavel în contextul religiilor mistice orientale și elenistice. Aceste religii vorbeau, ca și Pavel, despre un zeu care a murit și a înviat, despre un „Domn", despre o răscumpărare sacramentală, despre „mistere", despre gnosis și despre „spirit". Ca băiat în Tars și mai tîrziu ca misionar, apostolul a ajuns sub influența acestor idei, și ele au avut o influență profundă asupra teologiei lui. Schweitzer (Interpreters, p. 179-236), H.A.A. Kennedy, G. Wagner și J.G. Machen au supus această reconstituire unei critici vehemente, arătînd că, ignorînd paralelele din iudaismul

Vechiului Testament (pe care Kennedy le-a descris ca fiind chiar plauzibile) și data tîrzie a surselor de care s-a folosit, teoria s-a dovedit a fi deficitară în ceea ce privește metoda. (*Cf.* de asemenea R.E. Brown, *The Semitic Background of the Term „Mistery"...*, 1968). Principala contribuție a Școlii Istoriei religiilor a fost aceea de a ridica problema legăturii dintre teologia lui Pavel și lumea religioasă păgînă. Reconstituirea care implică în discuție și religiile păgîne nu s-a bucurat de o accepțiune generală, dar într-o formă gnostică mai recentă, punctele ei mai importante continuă să fie susținute cu fermitate.

Paralelele cu religiile mistice au pălit; totuși, a rămas convingerea că gîndirea lui Pavel a fost influențată substanțial de ideile grecești. R. Bultmann (1910) a arătat afinitatea dintre stilul literar al lui Pavel și diatribele stoicilor. Alții au considerat că doctrina lui Pavel cu privire la „Trup" (*cf.* W.L. Knox, *Gentiles*, p. 160 ș.urm.), teologia lui naturală din Rom. 1 (*cf.* Faptele 17) și conceptul lui referitor la conștiință (E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913) își au originea în stoicism. Incorectitudinea acestor concluzii a fost arătată de E. Best (p. 83 ș.urm.), B. Gaertner (p. 133-169) și C.A. Pierce (p. 16 ș.urm.). Gaertner susține că „teologia naturală" a lui Pavel aparține în întregime iudaismului Vechiului Testament; totuși, Pierce (p. 22 ș.urm., 57 ș.urm.) ajunge la concluzia că în cazul „conștiinței" NT adoptă în general de gîndirea greacă populară.

Pentru a determina legătura dintre gîndirea lui Pavel și religiile păgîne, sistemul de gîndire care se bucură în prezent de cea mai mare atenție este gnosticismul. Această mișcare filozofico-religioasă a pus accentul pe un dualism metafizic, pe eliberarea de „materie" printr-un dar divin și prin puterea unei cunoașteri speciale a lui Dumnezeu, gnosis, precum și prin mijlocirea îngerilor care îl ajută pe om să fie mîntuit. Cu mult timp înainte, J.B. Lightfoot (*Colossians and Philemon*, 1886, p. 71-111) a sesizat existența unor elemente de gnosticism în erezia prezentată în Coloseni. La începutul sec. al 20-lea, Bousset și J. Weiss (*op. cit.*, 2, p. 650 ș.urm.) au sugerat că anumite aspecte ale gîndirii lui Pavel înclină în această direcție. R. Bultmann și discipolul său W. Schmithals au devenit reprezentanții principali de astăzi ai reconstituirii făcută de Bousset și cei care au dezvoltat această reconstituire. Pe considerente existențialiste, Bultmann a făcut din nou din „îndreptățire" un motiv central al scrierilor lui Pavel, cu toate că poziția lui nu a constituit nici pe departe o întoarcere la poziția lui Baur sau la cea a reformatorilor; din aceleași motive, s-a făcut o expunere completă a antropologiei lui Pavel (Theology 1, p. 190-227). Dar adevărata cheie a modului în care Bultmann a înțeles teologia lui Pavel este premiza lui că gîndirea lui Pavel se întemeiază pe un iudaism și un creștinism sincretist. Din acest mediu provin mai multe concepte ale lui Pavel, de ex., răscumpărarea sacramentală și dualismul etic, care erau gnostice sau influențate de gnosticism într-o anumită măsură (*Theology* 1, p. 63 ș.urm., 124 ș.urm., 151-188). Deși Pavel s-a opus gnosticilor, de ex., la Colose, pe parcurs el și-a modificat nu numai terminologia ci și-a schimbat și conceptele, mai cu seamă în ceea ce privește cristologia lui (Mesia Isus a devenit un Domn ceresc; *cf.* Bousset) și cosmogonia (lumea care este stăpînită de demoni este răscumpărată de un om ceresc; *cf.* W.L. Knox, *Gentiles*, p. 220 ș.urm.;dar vezi G.B. Caird, *Principalities and Powers*, 1956;W. Foerster, *TDNT* 2, p. 566- 574).

Schweitzer (*Interpreters*, p. 231) a prezis că paulinismul „elenizat" este un compromis care trebuie să explice pînă și originea creștinismului. Prezicerea lui s-a împlinit în procent de sută la sută cînd în 1947 s-au descoperit Manuscrisele de la Marea Moartă cu dualismul lor etic și cu accentul care se punea pe „cunoaștere". Manuscrisele l-au pus pe Bultmann și reconstituirea lui într-o situație jenantă, căci cei mai mulți erudiți nu le-au putut asocia decît cu un sistem de gîndire „pre-gnostic". De asemenea, avem puține motive să credem că scrierile lui Pavel reflectă, *de ex.*, „o doctrină gnostică timpurie privitoare la apariția unui răscumpărător, mai ales că nu există nici o dovadă că ar fi existat o astfel de doctrină" (R.M. Grant, Gnosticism, p. 69; *cf.* p. 39-69; R. McL. Wilson, p. 27 ș.urm., 57 ș.urm.). Aproape toate celelalte aspecte pe care Bultmann a ales să le asocieze cu influențele gnostice s-a lovit de această nepotrivire cronologică. Privind înapoi spre Schweitzer, Grant consideră că gnosticismul a apărut în urma eșecului speranței apocaliptica spre deosebire de Schweitzer, Grant îl vede pe Pavel ca pe un om a cărui lume spirituală este situată undeva între conceptul apocaliptic iudaică și gnosticismul pe deplin dezvoltat al sec. al 2-lea (p. 158). Grant sesizează tendința de mai tîrziu al lui Pavel de a interpreta învierea lui Cristos ca o victorie deja cîștigată (escatologică) asupra puterilor cosmice. Mult mai prudent, R. McL. Wilson, într-o lucrare de evaluare foarte importantă (*The Gnostic Problem*, 1958, p. 75-80, 108, 261), ajunge la concluzia că Pavel adoptă o cosmogonie și o terminologie contemporană numai pentru a se opune gnosticismului și pentru a interpreta autoritatea lui Isus asupra „puterilor" *(gnostice);* apostolul respinge interpretarea gnosticizantă. Totuși, J. Dupont (Gnosis: *La Connaissance Religieuse dans les Épîtres de Saint Paul*[2], 1960) și Ellis (*Prophecy*, p. 45-62) susțin că în ceea ce privește pe Pavel, conceptul lui cu privire la *gnōsis* este un concept specific iudaismului vechi testamental.

Toate reconstituirile „grecești" ale teologiei lui Pavel își au originea în felul în care Baur l-a interpretat pe Pavel, ca exponent al creștinismului specific Neamurilor. Cînt W. Wrede și alții au recunoscut caracterul escatologic al gîndirii lui Pavel, apostolul era plasat în opoziție nu numai față de creștinismul iudaic ci și față de însuși Isus „cel liberal". Dar, așa cum a arătat Schweitzer, Isus „cel liberal", nu a fost Isus cel din evanghelii. Bultmann (*Theology* 1, p. 23, 30 ș. urm.) l-a acceptat pe „apocalipticul" Isus al lui Schweitzer dar a insistat că esența escatologiei lui Isus a fost cerința lui Dumnezeu ca omul să ia o decizie, și nu expunerea apocalipticului. Fiul omului care suferă, care învie și care se întoarce era un tablou „mitologizat" a cristologiei „elenizate" de mai tîrziu. Gîndirea lui Pavel a rămas foarte diferită de gîndirea lui Isus; omul sau de cea a primilor Lui ucenici. De aceea, evaluarea făcută scrierilor lui Pavel este strîns legată de felul în care se evaluează descrierea pe care I-o face evangheliile lui Isus.

Mai mulți cercetători ai Scripturii care se situează pe o poziție de mijloc și care adoptă punctele de vedere ale lui B. Weiss, consideră că gîndirea lui Pavel este caracterizată printr-o „evoluție" și poate fi explicată numai în felul acesta. Ținînd cont de faptul că speranța reîntoarcerii lui Cristos pălea, antropologia

și escatologia lui Pavel se apropie de un dualism platonic (Dodd), iar cosmogonia lui către un gnosticism (R.M. Grant).

În formatul pe care i-l dă școala de istorie a religiilor, interpretarea gîndirii lui Pavel în funcție de ideile religioase păgîne este supusă mai multor critici. Există o tendință de a converti paralelele în influențe și influențele în surse. Unele „surse" ale gîndirii lui Pavel provin dintr-o perioadă mult mai tîrzie decît perioada în care a trăit apostolul. (Legătura dintre Pavel așa cum îl descrie Bultmann și „Pavel" cel gnostic care este produsul școlii de la Tübingen nu este întîmplătoare.) De asemenea, investigația istorică a acestei interpretări a fost uneori compromisă de o concepție inadecvată despre lume. De exemplu, Bultmann, ca și Weinel, vede lumea naturală ca pe o „unitate de sine stătătoare, imună la orice interferență a puterilor supranaturale" (*Kerygma and Myth*, ed. H.W. Bartsch, 1953, p. 7; *cf.* p. 5-8, 216, 222).

Poate că întrebările cele mai importante sînt următoarele: Sînt conceptele lui Pavel înțelese mai bine dacă le privim ca un amalgam, luate de ici și colo, sau dacă le privim ca o expansiune și o aplicare a unei tradiții centrale care își are originea în gîndirea lui Isus Cristos și a Bisericii primare? Cum putem explica gîndirea lui Pavel cel mai bine: în contextul unui sincretism religios sau în contextul apocalipticului iudaic și al Bisericii primare? Începe „gnosticizarea" gîndirii creștine o dată cu Pavel sau înainte de Pavel (Bultmann) ori este ea produsul oponenților lui Pavel și a convertiților răuvoitori; se naște ea din eșecul escatologiei primitive din scrierile lui Pavel (Grant) sau dintr-o înțelegere greșită a acesteia (și a lui Pavel) din partea bisericilor cărora le-a scris el? *Cf.* Ellis, *Prophecy*, p. 45-62, 101-115.

c. Originea religiei lui Pavel: Iudaismul

(i) *Legătura lui Pavel cu prima biserică.* Spre deosebire de Baur, atît Ritschl cît și von Hofmann au susținut că există o unitate de vederi între învățătura lui Pavel și cea a primei biserici creștine. În dezbaterea „Isus sau Pavel", A. Resch a susținut acest punct de vedere. Cercetările lui foarte amănunțite pe care și le-a publicat în cartea *Der Paulinismus und die Logia Jesu* (1904) l-au făcut să ajungă la concluzia că sursa principală a gîndirii lui Pavel au fost cuvintele lui Isus. Dar nu se putea oare ca scrierile lui Pavel să fie sursa descrierii lui Isus din Sinoptice? Cercetările făcute de mai mulți scriitori (*de ex.*, Dungan; F.F. Bruce, *BJRL* 56, 1973-74, p. 317-335) au adus argumente în sprijinul priorității susținute de Resch.

C.H. Dodd (*Preaching*, p. 56) a stabilit că o *kerigma*, adică o proclamare a cărei esență este Evanghelia, stă atît la baza evangheliilor cît și a scrierilor lui Pavel, „o tradiție care s-a născut o dată cu Biserica". Același scriitor (*According to the Scriptures*, 1952, p. 108 ș.urm.), dezvoltînd ideile pe care Rendel Harris le-a publicat în cartea sa *Testimonies* (1916, 1920), a găsit o „substructură a teologiei NT" căreia Pavel i-a fost îndatorat și a cărei origine îl viza pe Însuși Cristos. Analizînd principiile hermeneutice ale lui Pavel, E.E. Ellis a sugerat în cartea *Paul's Use of the Old Testament* (p. 97 ș.urm., 107-112; idem, *Prophecy, passim*) că anumite tradiții exegetice își au originea în „prorocii" primei biserici creștine. E. Lohmeyer (*Kyrios Jesus*, 1928) interpretează Filip. 2:5 ș.urm. ca fiind un imn creștin vechi care a luat naștere probabil în cercurile aramaice (*cf.* L. Cerfaux, p. 283 ș.urm.; R.P. Martin, *Carmen Christi*, 1967; E.G. Selwyn, *First Epistle of St Peter*, 1946, p. 365-369, 458-466). În mod similar, caracterul pre-paulin al catehismului creștin primar a fost demonstrat de P. Carrington în cartea *Primitive Christian Catechism* (1940).

O. Cullmann („Tradition", p. 69-99), K.H. Rengstorf (TDNT 1, p. 413-443), H. Riesenfeld (*The Gospel Tradition*, 1969, p. 1-29) și B. Gerhardsson prezintă niște argumente în sprijinul acestei înțelegeri a originilor creștinismului. Conceptul nou testamental al apostoliei are o origine similară cu conceptul rabinic de *šālîah*, un trimis care se bucură de aceeași autoritate ca și cel ce l-a trimis. Apostolii mărturiseau o tradiție sau *paradosis*, care le-a fost dată de Cristos. „Dar întrucît fiecărui apostol în parte nu i s-a descoperit totul, fiecare trebuie mai întîi să transmită mărturia sa celuilalt (Gal. 1:18; 1 Cor. 15:11) și numai întreaga *paradosis*, la care contribuie toți apostolii, constituie mărturia transmisă, paradosis, a lui Cristos" (Cullmann, „Tradition", p. 73). Așadar, dacă mesajul apostolului Pavel este definit în funcție de ceea ce a primit el: cateheza lui, kerigma lui și „tradiția" mai largă ar trebui să își aibe originea în cea dintîi biserică și la urma urmelor în învățătura lui Isus (așa cum denotă și studiile critice). Această învățătură a lui Isus pare să fi inclus nu numai percepte morale sau avertismente apocaliptice, ci și expunere biblică (Ellis, *Prophecy*, p. 240-253) precum și o sinteză teologică creativă care a analizat misiunea ucenicilor în perioada care a urmat după învierea lui Isus (*cf.* J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 1958). Dacă acești scriitori au dreptate, dihotomia dintre Pavel și Biserica primară iudaică, dihotomie propovăduită începînd cu Baur și terminînd cu Bultmann, este o supoziție care trebuie abandonată.

(ii) *Contextul lui Pavel.* Ca să înțelegem un scriitor, ar părea mult mai corect să-i dăm prioritate acelui mediu la care apelează el și căruia probabil îi aparține. În interpretarea conceptelor lui Pavel, ceea ce trebuie să-l preocupe în primul rînd pe istoricul critic este nu categoriile gnosticismului din secolul al 2-lea (indiferent cît de ușor am putea considera că aparțin primului secol) ci categoriile iudaismului rabinic și apocaliptic din secolul întîi.

Natura iudaismului din primul secol d.Cr. este complexă, și este ușor să exagerezi sau să definești greșit contrastul dintre ceea ce este „sincretist" și ceea ce este „ortodox", termeni care nu trebuie confundați cu „elenistic" sau „ebraist" sau cu „*diaspora*" și „palestinian" (*cf.* Fapt. 6:1; Ellis, *Prophecy*, p. 106 ș.urm., 125 ș.urm., 245 ș.urm.; Davies, p. 1-8). Și totuși, o cercetare mai detaliată asociază gîndirea lui Pavel, acest fariseu și „evreu din evrei" (Fil. 3:5) mai curînd cu rabinismul, respectiv apocalipticismul palestinian decît cu un iudaism sincretist. Van Unnik a arătat probabilitatea ca Pavel să-și fi petrecut primii ani ai tinereții în Ierusalim, nu în Tars. Cu siguranță, Pavel a folosit Septuaginta, dar această traducere a fost găsită acum printre MMM. El a predicat printre cei din diaspora, și este posibil să fi fost familiarizat cu iudaismul sincretist exemplificat de Filon. Dar cu excepția probabilă pe care o face cartea Înțelepciunea lui Solomon, legătura pe care o are el cu literatura din *diaspora* nu este o legătură directă și, probabil, ea reflectă doar acele tradiții pe care le au în comun și unul și

celălalt. Cea mai semnificativă relaţie a lui trebuie căutată în altă parte. W.D. Davies şi alţii au arătat că Qumran-ul şi iudaismul rabinic formează cadrul multor concepte ale lui Pavel care mai înainte au fost etichetate „elenistice". În acelaşi fel, forma literară a expunerilor biblice ale lui Pavel se potriveşte modelelor rabinice. Manuscrisele de la Marea Moartă au confirmat într-un mod remarcabil caracterul iudaic al conceptelor lui Pavel şi cadrul NT. (*Cf.* Bruce, *Qumran Texts*, p. 66-77; Flusser; M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, 1961; Ellis, *Prophecy*, p. 35, 57 ş.urm., 213-220; Murphy-O'Connor.

(iii) *Concepte specifice lui Pavel.* De la F.C. Baur încoace, antropologia şi natura relaţiei dintre credincios şi Cristos, exprimată prin expresia „în Cristos", au avut o importanţă centrală. Majoritatea teologilor recunosc astăzi faptul că Pavel priveşte omul prin prisma unui iudaism vechi testamental şi nu prin prisma unui dualism platonic al unei lumi elenizate (*cf.* *VIAŢĂ; Bultmann, *Theology* 1, p. 209 ş.urm.; Cullmann, *Immortality*, p. 28-39; J.A.T. Robinson, *The Body*, 1952). La fel, conceptul de „Trup al lui Cristos" poate fi înţeles cel mai bine nu ca o mitologie gnostică (Kasemann) nici ca o metaforă stoică (W.L. Knox) ci ca un concept iudaic specific VT, cu privire la solidaritatea unei colectivităţi. Davies (*Judaism*, p. 53 ş.urm.) a făcut aici o legătură între gîndirea lui Pavel şi speculaţiile rabinice cu privire la trupul lui Adam. În cartea sa *Man in Community* (1958), R.P. Shedd găseşte în mod corect raţiunea absolută a lui Pavel în realismul tiparelor de gîndire semitice, aplicate lui Mesia şi poporului Lui (cf. J.A.T. Robinson, *The Body*, 1953, p. 56 ş.urm.; Kummel, *Man;* J. deFraine, *Adam and the Family of Man*, 1965, p. 245-270; Ellis, *Prophecy*, p. 170 ş.urm.). R. Gundry (p. 228-241) nu reuşeşte să vadă acest realism, interpretînd conceptul metaforic. În cartea sa *Body and Soul* (1956), D.R.G. Owen ne oferă o comparaţie a antropologiei biblice şi a concepţiei ştiinţei moderne cu privire la om. Studiul lui D. Cox (*Jung and St Paul*, 1959) caută să definească în alte domenii cît de relevant este Pavel pentru credinţa şi practica curentă.

Originea escatologiei lui Pavel (conceptele iudaice sau cele greceşti) rămîne un subiect care trebuie dezbătut în continuare. Importanţa acestui subiect pentru interpretarea scrierilor lui Pavel cere să-i acordăm acum o atenţie deosebită.

d. Esenţa escatologică a gîndirii lui Pavel

Spre deosebire de interpretarea escatologică pe care o propune Albert Schweitzer, în cartea sa *Christianity according to Saint Paul* (1927), C.A.A. Scott consideră că mîntuirea este conceptul principal al gîndirii lui Pavel. Dar care este factorul care determină caracterul teologiei răscumpărării, aşa cum este ea reflectată în scrierile lui Pavel? Fără să înţeleagă adevăratul sens al întrebării lui Schweitzer, Scott nu ne-a lăsat o alternativă: el a găsit o idee principală prin care să-l descrie pe Pavel, dar nu o cheie de a explica învăţătura lui. (*Cf.* de asemenea abordările cristologice, *de ex.*, L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St Paul*, 1959.) Este posibil ca Schweitzer să nu fi pus problema satisfăcător sau să nu fi găsit soluţia adecvată; dar faptul că a identificat conceptul de bază este un mare merit al lui.

(i) *Punctele de vedere ale lui Schweitzer şi Dodd.* Pînă nu demult, discuţiile referitoare la escatologia NT s-au învîrtit în jurul punctelor de vedere ale lui Schweitzer şi C.H. Dodd. (Pentru Bultmann, escatologia nu are nimic de a face cu viitorul sau cu istoria; ea se referă la tărîmul existenţial. Ca şi F.C. Baur, Bultmann se foloseşte de limbajul NT pentru a îmbrăca o filozofie pe care o impune religiei; exegeza devine sclavul existenţialismului. Pentru un rezumat clar şi pentru o critică a escatologiei lui Schweitzer, Dodd şi Bultmann, vezi lucrarea lui N.Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 1957, p. 41-90.) Schweitzer a susţinut că expresia „în Cristos" a lui Pavel s-a născut din faptul că Împărăţia lui Dumnezeu a falimentat, adică sfîrşitul lumii nu a avut loc o dată cu moartea şi învierea lui Cristos. Spre deosebire de Schweitzer, Dodd a susţinut că era care trebuia să vină a sosit o dată cu moartea lui Cristos; escatologia a fost „realizată" (în sensul de „consumată", n.tr.) pe deplin. Credinciosul este deja în Împărăţie (*de ex.*, Col. 1:13) iar la moarte el intră pe deplin pe tărîmul etern, adică escatologic. De aceea, escatologia nu se referă la un sfîrşit al lumii; oarecum platonic, ea trebuie concepută „spaţial" nu „temporal", nu în sensul eternităţii în contrast cu timpul. Atunci, cum se poate explica faptul că Pavel aşteaptă în viitor o Parusia? Crezînd că o astfel de năzuinţă este o reminiscenţă a iudaismului apocaliptic (şi complet străină de mesajul central al lui Isus), Dodd dă un răspuns similar cu cel dat de Pfleiderer: în 1 Tes. 4, Pavel a avut o escatologie pur iudaică, dar în 1 Cor. 15 el o înlocuieşte cu un concept al unui trup „duhovnicesc"; 2 Cor. 5, conform căruia la moarte creştinul merge direct în cer, exprimă punctul de vedere al lui Pavel cel matur (şi „elenizat"). Cartea lui J.A.T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1958, p. 160 ş.urm.) este în esenţă o prezentare mai elaborată a tezei lui Dodd.

Marele merit al lui Dodd este că, spre deosebire de Schweitzer, el a văzut semnificaţia esenţială a gîndirii NT (şi pentru relevanţa Evangheliei în lumea de acum) cu privire la faptul că Împărăţia lui Dumnezeu a pătruns deja în lume. Dar prin faptul că a adoptat un punct de vedere platonic, şi deci nebiblic, Dodd nu a reuşit să trateze corect aspectul temporal şi viitor al răscumpărării escatologice. De asemenea, în explicarea escatologiei lui Pavel el a inclus un dualism antropologic care nu-i aparţine lui Pavel şi, în parte, a arătat că înţelege greşit unele pasaje. Atît Schweitzer cît şi Dodd au făcut încercări admirabile de a ajunge la o interpretare atotcuprinzătoare a escatologiei NT. Cu toate că acum se recunoşte că este incorect să catalogăm escatolgia ca fiind „ori o escatologie a viitorului ori una realizată", contribuţiile lui Schweitzer şi cele ale lui Dodd rămîn o fundamentală piatră de hotar în continuarea cercetărilor care se fac în interpretarea gîndirii lui Pavel.

Importantele monografii ale lui W.G. Kummel (*Promise and Fulfilment*, 1957, p. 141-155; şi *NTS*, 1958-59, p. 113-126) susţin în mod convingător că atît escatolgia „prezentă" cît şi cea „viitoare" sînt înrădăcinate în permanenţă în învăţătura lui Isus şi cea a lui Pavel. Cele mai importante lucrări ale lui Oscar Cullmann, *Christ and Time* (1951) şi *Salvation in History* (1967), au pus în contrast ideea platonică a răscumpărării, adică ideea de ieşi din sfera timpului la moarte, şi conceptul biblic conform căruia răscumpărarea este legată de învierea care va avea loc în viitor, adică la Parousia. Aceste lucrări, plus o analiză

corectă a felului în care vede Pavel antropologia iudaică a VT și conceptul semitic al solidarității de grup, constituie un fundament pentru înțelegerea escatologiei lui Pavel - și astfel, al întregii lui doctrine cu privire la răscumpărare.

(ii) *Proeminența unei teologii a răscumpărării.* Cercetările istorice de la Reformă încoace a ajuns la concluzia că, mai presus de orice, teologia lui Pavel este o teologie a răscumpărării. În sec. al 19-lea, s-a pus accent tot mai mult pe „comuniunea cu Cristos" în prezent (decît pe neprihănirea imputată), ca aspect central al acestei răscumpărări. De la Albert Schweitzer încoace, două evenimente escatologice, moartea și învierea lui Cristos și Parousia, au fost privite ca și cheia înțelegerii „comuniunii cu Cristos".

Prin moartea și învierea Lui, Isus Cristos a înfrînt pentru totdeauna „puterile" veacului cel vechi - păcatul, moartea și „stăpînitorii întunericului acestui veac" (Efes. 6:12; Col. 2:15). Acum creștinii au fost răstigniți, înviați, glorificați și așezați la dreapta lui Dumnezeu împreună cu Cristos (Gal. 2:20; Efes. 2:5 ș.urm.) „În Cristos", creștinii au intrat în era învierii; solidaritatea cu primul Adam în ceea ce privește păcatul și moartea a fost înlocuită cu solidaritatea cu Adamul escatologic, în neprihănire și viață veșnică. (*VIAȚĂ).

Această răscumpărare colectivă în și cu Isus Cristos, această realitate a „erei celei noi" în care credinciosul intră la convertire (*cf.* Rom. 6), găsește o actualizare individuală în prezent și în viitor (*cf.* Ellis, *NTS* 6, 1959-60, p. 211-216). În viața de acum ea înseamnă o transformare prin Duhul care locuiește în noi, cele dintîi roade ale noii vieți (Rom. 8:23; 2 Cor. 5:5), a eticii creștinului (Col. 2:20; 3:1, 9 ș.urm., 12) și a unei concepții globale despre lume (Rom. 12:1 ș.urm). *Totuși, în mijlocul unei reînnoiri morale și* psihologice, creștinul rămîne supus legilor morții care aparțin veacului cel vechi. Dar acest lucru nu trebuie interpretat în contextul existenței sale „încă în Adam", ci ca o parte a realității „în Cristos"; căci „avem parte din belșug de suferințele lui Cristos" (2 Cor. 1:5 ș.urm.; cf. Filip. 3:10; Col. 1:24), și credincioșii care au murit au adormit „în Isus" (1 Tes. 4:14; cf. Filip. 2:17; 2 Tim. 4:6). Însușirea individuală a suferințelor lui Cristos nu este în nici un caz un proces de auto-răscumpărare; dimpotrivă, înseamnă să te identifici cu Cristos „într-o moarte asemănătoare cu a Lui" (Rom. 6:5). „Învierea asemănătoare cu învierea Lui" așteaptă să fie actualizată la Parousia, cînd fiecare credincios, înviat la o viață nemuritoare, va fi făcut „asemenea chipului Fiului Său, pentru ca El să fie cel dintîi născut dintre mai mulți frați" (Rom. 8:29; cf. 1 Cor. 15:53 ș.urm.).

Astfel, răscumpărarea în gîndirea lui Pavel nu este o eliberare „spirituală" care culminează în eliberarea „sufletului" la moarte (Dodd); ea este o răscumpărare fizică care culminează într-o eliberare a întregului om la Parousia (Cullmann). Trebuie înțeleasă nu ca un dualism platonic ci în contextul unei concepții despre om caracteristică iudaismului VT, care îl vedea pe om ca o ființă unitară și ca unul care trăiește nu numai ca individ ci și în contextul unei „solidarități de grup". Viitorul care în învierea lui Isus Cristos a devenit prezent este un viitor pe care credinciosul îl percepe acum doar în contextul colectivității, ca și „Trup al lui Cristos". Totuși, la Parousia, credinciosul nu va mai umbla prin credință ci prin vedere, ceea ce era „departe" va deveni „acasă" și relațiile de solidaritate ale noii ere vor fi actualizate fiecare individual în toată slava lor, atît în om cît și în întreaga ordine creată (Rom. 8:19-21). Aceasta este nădejdea vie a inimii lui Pavel; este de asemenea înțelesul teologiei lui.

BIBLIOGRAFIE. M. Barth, *Ephesians,* 2 vol., 1974; E. Best, *One Body in Christ,* 1955; G. Bornkamm, *Early Christian Experience,* 1969; idem, *Paul,* 1971; W. Bousset, *Kurios Christos,* 1913, E.T. 1970; F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles,* 1951 (*NLC,* 1954); idem, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts,* 1959; idem, *Paul and Jesus,* 1974; idem, *Paul,* 1978; R. Bultmann, *Theology of the New Testament,* 2 vol., 1952; H.C.C. Cavallin, *Life after Death... in 1 Cor. 15,* 1974; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?,* 1958; *idem,* „The Tradition", *The Early Church,* 1956, p. 57-99; N.A. Dahl, *Studies in Paul,* 1977; W.D. Davies, Paul and the Rabbinic Judaism, 1955; A. Deissmann, *Paul,* 1927; C.H. Dodd, *New Testament Studies,* 1953; idem, , *The Apostolic Preaching and its Development,* 1936; K.P. Donfried (ed.), *The Roman Debate,* 1977; D.L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul,* 1971; E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament,* 1957; idem, *Prophecy and Hermeneutic,* 1978; D. Flusser, „The Dead Sea Scrolls and Pre-Pauline Christianity, *Aspects of the Dead Sea Scrolls,* ed. C. Rabin and Y. Yadin, 1958, p. 215-266; F.J. Foakes-Jackson și K. Lake, *BC,* 5 vol., 1933; J. Friedrich (ed.), Rechtfertigung, 1976; V.P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul,* 1968; B. Gaertner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation,* 1955; W.W. Gasque și R.P. Martin, *Apostolic History and the Gospel* (F.F. Bruce, Festschrift), 1970; B. GErhardsson, *Die Anfange der Evanghelien Tradition,* 1977; E.J. Goodspeed, *The Meaning of Ephesians,* 1933; R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity,* 1959; R.H. Gundry, *Soma,* 1974; E. Haenchen, *Acts,* 1971; A.T. Hanson, *Studies in Paul's... Theology,* 1974; P.N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles,* 1921; H. Hubner, *Das Besetz bei Paulus,* 1978; E. Kasemann, *Perspectives on Paul,* 1971; J.N.D. Kelly, *The Pastoral Epistles,* 1963; H.A.A. Kennedy, *Saint Paul and the Mystery Religions,* 1913; S. Kim, *An Exposition of Paul's Gospel* (Diss., Manchester), 1977; J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul,* 1959 (1935); W.L. Knox, *Saint Paul and the Church of the Gentiles,* 1939; W.G. Kummel, *INT,* 1975; *idem, Man in the New Testament,* 1963; *idem, The New Testament... Problems,* 1972; *idem, The Theology of the New Testament,* 1973; U. Luz, *Das Geschichtsverstandnis bei Paulus,* 1968, G. Machen, *The Origin of Paul s Religion,* 1947 (1925); T.W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles,* 1962; I.H. Marshall, *The Originsof New Testament Christology,* 1976; B.M. Metzger, *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul,* 1960; W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament,* 1954; C.F.D. Moule, *The Origin of Christology,* 1977; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind,* 1960; J.M. Murphy-O'Connor, *Paul and Qumran,* 1968; E. Pagels, *The Gnostic Paul,* 1975; E. Percy, *Probleme der Kolosser; und Epheserbriefe,* 1946; C.A. Pierce, *Conscience in the New Testament,* 1955; W.M. Ramsay, *CRE,* 1893; *idem, SPT,* 1895; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen,* 1927 (E.T. 1977); K.H. Rengstorf (ed.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* 1969; H. Ridderbos, *Paul and Jesus,* 1958; idem, *Paul,* 1976; B. Rigaux, S *Paul et ses lettres,* 1962 (E.T. 1968); O. Roller, *Das*

Formular der Paulinischen Briefe, 1933; E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977; W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, 1971; idem, *Paul and the Gnostics*, 1972; idem, *Paul and James*, 1965; H.J. Schoeps, *Paul*, 1961; A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, 1931; *idem*, *Paul and his Interpreters*, 1912; H.M. Shires, *The Eschatology of Paul*, 1966; K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, 1957; W.C. van Unnick, *Tarsus or Jerusalem?*, 1962; G. Wahner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, 1967; D.E.H. Whiteley, *The Theology of St Paul*, 1964; R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, 1968; G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, 1953. E.E.E.

PĂCAT.

I. Terminologia

Așa cum este de așteptat de la o carte a cărei temă dominantă este păcatul omului și mîntuirea de păcat pe care o dă Dumnezeu prin harul Său, pentru a reda ideea de păcat, Biblia folosește o mare varietate de termeni, atît în VT cît și în NT.

În ebraică există patru rădăcini principale ale cuvîntului. Cel mai frecvent utilizat este cuvîntul *ht'* și împreună cu derivatele lui el redă ideea de a nu lovi o țintă, sau de a devia de la direcția propusă (*cf.* Jud. 20:16 pentru o situație în care este utilizat fără a avea însă un sens moral). Marea majoritate a cazurilor în care este utilizat se referă la o abatere morală sau religioasă, în ceea ce-l privește pe om (Gen. 20:9), sau cu referire la Dumnezeu (Plîng. 5:7). Substantivul *hattā't* este folosit în mod frecvent ca un termen uzual pentru o jertfă de ispășire a păcatului (Lev. 4, *passim*). Rădăcina nu explică motivația lăuntrică pentru acțiunea greșită ci se ocupă mai mult de aspectul ei formal ca o abatere de la norma morală, aceasta fiind de obicei Legea sau voia lui Dumnezeu (Exod. 20:20; Osea 13:2; etc.). *pš'* se referă la acțiunea prin care se rupe relația dintre două persoane, și se traduce prin „răzvrătire" sau „revoluție". Apare cu sens ne-teologic, de ex., cu privire la păcatul lui Israel de a se fi depărtat de casa lui David (1 Împ. 12:19). Atunci cînd este folosit cu privire la păcat, acesta este poate cel mai profund termen din VT, care arată mai mult decît toate că păcatul este o răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, o sfidare a domniei și a conducerii Lui (Is. 1:28; 1 Împ. 8:50; etc.). *'wh* redă sensul de perversiune sau „răstălmăcire" voită (Is. 24:1; Plîng. 3:9). Folosit cu privire la păcat, acest termen reflectă ideea de păcat ca o comitere voită a răului, o „săvîrșire a unei nelegiuiri" (Dan. 9:5; 2 Sam. 24:17). Apare în contexte religioase, în special sub forma substantivului *'āwôn* care subliniază ideea de vinovăție ce se naște datorită unui rău comis în mod voit (Gen. 44:16; Ier. 2:22). De asemenea, se poate referi la pedeapsa care este o consecință a păcatului (Gen. 4:13; Is. 53:11). Cuvîntul *šāgāh* are ca idee de bază îndepărtarea de calea cea bună (Ezec. 34:6). El indică păcatul făcut din ignoranță, „greșeala", „rătăcirea omenească" (1 Sam. 26:21; Iov 6:24). El apare deseori în contextul unor acte cultice ca și păcat comis prin nerespectarea regulilor ritualistice (Lev. 4:2). Mai trebuie să menționăm și cuvîntul rasa, a fi rău, a acționa cu răutate (2 Sam. 22:22; Neem. 9:33); și *'amal*, pagubă produsă altora (Prov. 24:2; Hab. 1:13).

Principalul termen folosit pentru păcat în NT este *hamartia* (și derivatele lui), care este echivalent cu *ht'*. În greaca clasică este folosit cu sensul de a nu lovi o țintă sau de a lua un drum greșit. Este termenul general pentru păcat în NT și are sensul de delict concret, de încălcare a Legii lui Dumnezeu (Ioan 8:46; Iac. 1:15; 1 Ioan 1:8). În Rom. 5-8, Pavel personifică păcatul, făcîndu-l în felul acesta un principiu care guvernează în viața omului (*cf.* 5:12; 6:12, 14; 7:17, 20; 8:2). Termenul *paraptōma* apare în gr. clasică cu sensul de eroare de măsurare sau de gafă. NT îi dă o conotație morală puternică cu sensul de nelegiuire sau încălcare de lege (*cf.* morți în... Efes. 2:1; Mat. 6:14 ș.urm.). Cuvîntul *parabasis* este un termen derivat în mod similar cu un înțeles similar, „călcare de lege", „a trece dincolo de norma acceptată" (Rom. 4:15; Evr. 2:2). *Asebeia* este probabil cel mai profund termen pe care NT îl folosește pentru păcat și este traducerea curentă în LXX a termenului ebr. *pš'*. El denotă o lipsă de evlavie și o impietate activă (Rom. 1:18; 2 Tim. 2:16). Un alt termen este *anomia*, fărădelege, un dispreț față de lege (Mat. 7:23; 2 Cor. 6:14). *kakia* și *ponēria* sînt termeni generali care exprimă depravarea morală și spirituală (Fapt. 8:22; Rom. 1:29; Luca 11:39; Efes. 6:12). Ultima dintre aceste trimiteri indică asocierea termenului *ponēria* cu Satan, cel rău, *ho ponēros* (Mat. 13:19; 1 Ioan 3:12). *adikia* principalul termen folosit în gr. clasică pentru un rău făcut aproapelui. Este tradus prin mai multe cuvinte cum ar fi „nedreptate" (Rom. 9:14), „strîmbătate" (Ioan 7: 18), „nelegiuire" (Rom. 2:8), „fărădelege" (2 Tim. 2:19). În 1 Ioan are același sens ca și *hamartia* (1 Ioan 3:4; 5:17). De asemenea, mai apare și termenul *enochos*, un termen juridic ce înseamnă „vină" (Marcu 3:29; 1 Cor. 11:27), și *opheilēma*, „datorie" (Mat. 6:12).

Definiția păcatului, însă, nu trebuie derivată din termenii pe care îi folosește Scriptura pentru a descrie păcatul. Cel mai caracteristic aspect al păcatului dintre toate este acela că el este îndreptat împotriva lui Dumnezeu (*cf.* Ps. 51:4; Rom. 8:7). Orice concept despre păcat care nu ține seama în primul rînd de faptul că el este o împotrivire față de Dumnezeu este o abatere de la modul în care Scriptura prezintă păcatul. Obișnuita idee că păcatul este egoism este o evaluare falsă a naturii și a gravității lui. În esență, păcatul este îndreptat împotriva lui Dumnezeu și numai aspectul acesta explică diversitatea formelor lui de manifestare. El este o încălcare a ceea ce cere slava lui Dumnezeu și, de aceea, este în esența lui o contrazicere a lui Dumnezeu.

II. Originea

Păcatul a fost prezent în univers înainte de căderea în păcat a lui Adam și a Evei (Gen. 3:1 ș.urm.; *cf.* Ioan 8:44; 2 Pet. 2:4; 1 Ioan 3:8; Iuda 6). Biblia, însă, nu se ocupă direct de originea răului din univers, ci se ocupă mai degrabă de păcat și de originea lui în viața omului (1 Tim. 2:14; Iac. 1:13 ș.urm.). Adevărata țintă a ispitei cu care a venit Satan în relatarea din Gen. 3 se poate vedea în subtila sugestie că omul ar trebui să aspire să fie egal cu Creatorul lui („Veți fi ca Dumnezeu...", 3:5). Atacul lui Satan a fost îndreptat spre integritatea, veridicitatea și purtarea de grijă a lui Dumnezeu, și a constat într-o ademenire către răzvrătire nelegiuită și hulitoare împotriva Celui care era de drept și de fapt Stăpînul al omului. Prin acest

act, omul a rîvnit la egalitatea cu Dumnezeu (*cf.* Filip. 2:6), a încercat să-și afirme independența față de Dumnezeu și astfel să pună sub semnul întrebării tocmai natura și ordinea existenței în care trăia ca o creatură într-o dependență absolută de harul și de purtarea de grijă a Creatorului lui. Păcatul omului constă în pretenția lui de a fi Dumnezeu" (Niebuhr). În acest act, omul a încetat să se mai închine lui Dumnezeu și să-L adore, ceea ce trebuia să fie întotdeauna reacția lui corectă față de măreția și harul lui Dumnezeu, și în schimb s-a închinat înaintea dușmanului lui Dumnezeu și înaintea ambițiior sale mîrșave.

Astfel, conform celor scrise în Gen. 3, originea păcatului nu trebuie căutată într-o acțiune fățișă (2: 17 cu 3:6) ci mai curînd într-o aspirație lăuntrică ce Îl ignoră pe Dumnezeu și a cărei expresie imediată a fost actul neascultării. În ceeace privește întrebarea „Cum au putut Adam și Eva să fie ispitiți ținînd seama că ei nu au cunoscut înainte ce este păcatul?", Scriptura nu intră în detalii. Totuși, în Persoana lui Isus Cristos avem un Om care, cu toate că a fost fără păcat, „în toate lucrurile a fost ispitit ca și noi" (Evr. 4:15; *cf.* Mat. 4:3 ș.urm.; Evr. 2:17 ș.urm.; 5:7 ș.urm.; 1 Pet. 1:19; 2:22 ș.urm.). Originea absolută a *răului face parte din „taina nelegiuirii" (2 Tes. 2:7), dar motivul tăcerii care există în Scriptură este acela că „o explicare rațională" a originii păcatului ar avea ca rezultat inevitabil sustragerea atenției de la ceea ce Scriptura tratează în primul rînd, și anume mărturisirea vinovăției mele personale (*cf.* G.C. Berkouwer, Sin, 1971, cap. 1). În final, prin natura sa, păcatul nu poate fi „cunoscut" obiectiv; „păcatul se scoate pe sine în evidență" (S. Kierkegaard).

III. Consecințele

Păcatul lui Adam și Eva nu a fost un eveniment izolat. Consecințele lui au fost imediate pentru ei, pentru descendenții lor și pentru întreaga lume.

a. Atitudinea omului față de Dumnezeu

Schimbarea atitudinii lui Adam față de Dumnezeu este un indiciu al schimbărilor care au avut loc în mintea lui. Atît el cît și Eva *„s-au ascuns de fața Domnului* Dumnezeu" (Gen. 3:8; *cf.* v. 7). Creați ca să trăiască în prezența lui Dumnezeu și în părtășie cu El, ei s-au îngrozit acum la gîndul că se vor întîlni cu El (cf. Ioan 3:20). *Rușinea și frica au fost acum stările emoționale dominante (*cf.* Gen. 2:25; 3:7, 10), indicînd ruptura care s-a produs.

b. Atitudinea lui Dumnezeu față de om

Schimbarea s-a produs nu numai în atitudinea omului față de Dumnezeu, ci și în atitudinea lui Dumnezeu față de om. Lucrurile care indică această schimbare sînt mustrarea, condamnarea, blestemul, izgonirea din grădină. Păcatul are un singur sens (este comis de om față deDumnezeu), dar nu tot așa stau lucrurile cu consecințele acestuia. Păcatul provoacă mînia și dezgustul lui Dumnezeu, și trebuie să fie așa, pentru că el contrazice natura lui Dumnezeu. Este imposibil ca Dumnezeu să fie îngăduitor față de păcat, căci acest lucru ar însemna că Dumnezeu încetează de a mai lua păcatul în serios. El nu Se poate nega pe Sine Însuși.

c. Consecințele păcatului pentru rasa umană

Istoria omului în desfășurarea ei ne pune la dispoziție un catalog de vicii (Gen. 4:8, 19, 23 ș.urm.; 6:2-3, 5). Continuarea din abundență a nelegiuirii a avut ca rezultat distrugerea propriu-zisă a omenirii (Gen. 6:7, 13; 7:21-24). Căderea în păcat a avut efect nu numai asupra lui Adam și asupra Evei ci s-a răsfrînt asupra tuturor descendenților lor; există o solidaritate a tuturor oamenilor în ceea ce privește păcatul și răul.

d. Consecințele pentru creație

Efectul căderii în păcat se răsfrînge asupra cosmosului fizic. „Blestemat este pămîntul din pricina ta" (Gen. 3:17; *cf.* Rom. 8:20). Omul este coroana creației, este făcut după chipul lui Dumnezeu și, de aceea, Dumnezeu i-a dat în stăpînire toate făpturile și lucrurile de pe pămînt (Gen. 1:26). Catastrofa căderii omului în păcat a atras după sine catastrofa blestemului asupra tot ceea ce *i s-a dat stăpînire*. Păcatul a fost un eveniment care a avut loc în domeniul duhului omului, dar a avut repercursiuni în întreaga creație.

e. Apariția morții

*Moartea reprezintă pedeapsa pe care o atrage după sine păcatul. Acesta a fost avertismentul atașat interdicției pe care a dat-o Dumnezeu în Eden (Gen. 2:17) și este expresia directă a blestemului lui Dumnezeu asupra omului păcătos (Gen. 3:19). În domeniul fenomenologic, moartea constă în separarea elementelor componente ale ființei omenești. Această descompunere este expresia principiului morții, și anume, separarea, iar expresia ei extremă este separarea de Dumnezeu (Gen. 3:23 ș.urm.). Datorită păcatului, moartea produce în om frică și teroare (Luca 12:5; Evr. 2:15).

IV. Imputarea

Primul păcat al lui Adam are o semnificație unică pentru întreaga rasă umană (Rom. 5:12, 14-19; 1 Cor. 15:22). Este subliniată aici o transgresiune prin care păcatul, condamnarea și moartea a intrat în lume. Păcatul este ca „călcarea de lege a lui Adam", „greșeala unuia", „unul a păcătuit", „neascultarea unui singur om" și nu mai încape nici o îndoială că este vorba despre primul păcat al lui Adam. De aici rezultă că expresia „fiindcă toți au păcătuit" din Rom. 5:12 se referă la păcatul tuturor în păcatul lui Adam. Ea nu se poate referi la păcatele proprii ale tuturor oamenilor și cu atît mai puțin la depravarea ereditară care îi afectează pe toți oamenii, căci în v. 12, expresia în cauză spune clar de ce „moartea a trecut asupra tuturor oamenilor", iar expresia „greașeala unuia singur" din v. 17 este motivul pentru care moartea domnește universal. Dacă nu ar fi vorba despre același păcat, Pavel ar afirma două lucruri diferite, cu referire la același subiect și în același context. Singura explicație pentru cele două forme de enunțuri ale lui Pavel este că toți oamenii au păcătuit prin păcatul lui Adam. Aceeași concluzie trebuie trasă și din 1 Cor. 15:22, „toți mor în Adam". Dacă toți mor în Adam, este pentru că toți au păcătuit în Adam.

Conform Scipturilor, solidaritatea cu Adam care explică participarea tuturor oamenilor la păcatul lui Adam este de aceeași natură cu solidaritatea care există între Cristos și cei care sînt uniți cu El. Paralela din Rom. 5:12-19; 1 Cor. 15:22, 45-49 dintre Adam și Cristos indică același tip de relații în ambele cazuri și nu este necesar să vedem nimic în plus în cazul relației dintre Adam și rasa umană decît ceea ce vedem în relația dintre Cristos și poporul Său. În ceea ce

privește cea de-a doua relație, aceasta este de tipul unei conduceri reprezentative, și avem în această relație tot ceea ce este necesar pentru a defini solidaritatea tuturor oamenilor cu păcatul lui Adam. A spune că păcatul lui Adam ne-a fost imputat tuturor înseamnă să spunem că toți am participat la păcatul lui, prin faptul că el a fost reprezentantul nostru al tuturor.

Cu toate că, în conformitate cu dovezile pe care le avem în pasajele relevante, imputarea păcatului lui Adam asupra omenirii a avut loc imediat, judecata condamnării lui Adam și, prin urmare a tuturor oamenilor în el, își confirmă justețea în experiența morală a fiecărui om care a trăit de atunci încoace. Astfel, cuvintele „toți au păcătuit" din Rom. 3:23 se dovedesc întru totul valabile prin referirile ce le face Pavel la păcatele specifice și evidente atît ale iudeilor cît și ale Neamurilor (Rom. 1:18-3:8), înainte de a face vreo aluzie la imputarea păcatului lui Adam. În mod similar, Scriptura face o legătură între judecata finală a omului înaintea lui Dumnezeu și „faptele" lui care nu s-au ridicat la înălțimea standardelor lui Dumnezeu (*cf.* Mat. 7:21-27; 13:41; 25:31-46; Luca 3:9; Rom. 2:5-19; Apoc. 20:11-14).

Respingerea acestei doctrine ne arată nu numai faptul că persoana respectivă nu acceptă mărturia unor pasaje relevante de asemenea, faptul că ea nu-și dă seama de relația strînsă care există între principiul care guvernează relația dintre noi și Adam și principiul după care Dumnezeu Își desfășoară activitatea de mîntuire. Paralela dintre Adam ca primul om și Cristos ca șiCel din urmă Adam ne arată că înfăptuirea mîntuirii în Cristos se bazează pe același principiu funcțional ca și cel prin care noi toți am devenit păcătoși și prin care am moștenit moartea. Istoria omenirii poate fi împărțită în două complexe: păcat-condamnare-moarte și neprihănire-îndreptățire-viață. Primul se naște din unirea noastră cu Adam, iar al doilea, din unirea noastră cu Cristos. Acestea sînt cele două orbite în care trăim și pe care ne mișcăm. Felul în care conduce Dumnezeu omenirea se conformează acestor două tipuri de relații. Dacă nu ținem seama de Adam, nu-L putem înțelege bine pe Cristos. Toți cei ce mor, mor în Adam; toți cei care sînt înviați sînt înviați în Cristos.

V. Depravarea

Păcatul nu constă numai într-o acțiune de încălcare a legii. Orice acțiune volitivă pornește de la ceva mai adînc decît voința însăși. O acțiune păcătoasă este expresia unei inimi păcătoase (*cf.* Marcu 7:20-23; Prov. 4:23; 23:7). De aceea, păcatul trebuie să includă întotdeauna, perversitatea inimii, a minții a predispoziției și a voinței. Acest lucru a fost valabil, așa cum am văzut mai sus, în cazul primului păcat, și este valabil în cazul tuturor păcatelor. Imputarea păcatului lui Adam posterității trebuie, de aceea, să aibă sensul de implicare personală în perversitatea fără de care păcatul lui Adam ar fi nesemnificativ iar imputarea lui ar fi o abstracție imposibilă. Pavel afirmă că „prin neascultarea unui singur om, cei mulți au fost făcuți păcătoși" (Rom. 5:19). Depravarea pe care păcatul o atrage după sine și cu care oamenii vin în lume este de aceea rezultatul direct al solidarității noastre cu păcatul lui Adam. Prin nașterea naturală ajungem în lume ca indivizi care nu pot exista separat de păcatul lui Adam care este considerat acum păcatul nostru. De aceea psalmistul a scris: „Iată că sînt născut în nelegiuire și în păcat m-a zămislit mama mea" (Ps. 51:5), iar Domnul nostru a spus: „Ce este născut din carne este carne" (Ioan 3:6).

Mărturia Scripturii cu privire la puterea de răspîndire a păcatului este clară. Gen. 6:5; 8:21 ne pune la dispoziție un caz deja închis. Ultimul citat ne arată clar că această incriminare nu s-a limitat la perioada dinainte de pedeapsa potopului. Nu putem scăpa de forța acestei mărturii pe care o avem pe primele pagini ale revelației divine, iar evaluările de mai tîrziu spun același lucru (*cf.* Ier. 17:9-10; Rom. 3:10-18). Din orice unghi l-am privi pe om, observăm lipsa în el a ceea ce este plăcut înaintea lui Dumnezeu. Făcînd o evaluare mai pozitivă, toți ne-am îndepărtat de calea lui Dumnezeu și am ajuns corupți. În Rom. 8:5-7, Pavel se referă la mintea omului, iar carnea lui, cînd este folosită cu sens etic ca în cazul de față, înseamnă natura omenească ce este îndreptată spre păcat și stăpînită de acesta (*comp.* Ioan 3:6). Mai departe, conform celor scrise în Rom. 8:7, „Mintea care este preocupată de lucrurile cărnii este ostilă lui Dumnezeu" (în vers. Cornilescu citim: „Umblarea după lucrurile firii pămîntești este vrăjmășie împotriva lui Dumnezeu". Nu se poate ajunge la o judecată mai aspră decît aceasta, căci eaînseamnă că gîndirea omului natural este condiționată și stăpînită de vrăjmășia împotriva lui Dumnezeu. Implicația clară a acestor pasaje este că judecata privește întreaga depravare a omului, adică, nu există nici un domeniu al vieții omului care să fie absolvit de efectele sumbre ale naturii căzute a omului, și de aceea nici un domeniu care să poată sluji ca temei prin care omul să se poată îndreptăți pe sine însuși, înaintea lui Dumnezeu și a legii Lui.

Depravarea însă nu se manifestă prin păcate în aceeași măsură la toți oamenii. Există mulți factori care restrîng acțiunile acestei naturi depravate. Dumnezeu nu-i lasă pe toți oamenii pradă necurăției, în voia minții lor blestemate sau pradă purtării lor necuviincioase (Rom. 1:24, 28). Depravarea totală (totală în sensul că atinge totul) nu este incompatibilă cu exercitarea virtuților naturale și cu promovarea moralității civice. Oameni care nu sînt regenerați sînt totuși înzestrați cu conștiință și lucrarea legii este scrisă pe inimile lor așa că, într-o anumită măsură și din cînd în cînd, ei împlinesc cerințele ei (Rom. 2:14 ș.urm.). Doctrina depravării, însă, vrea să spună că aceste fapte, cu toate că el corespund poruncilor lui Dumnezeu, nu sînt suficient de bune și de plăcute înaintea lui Dumnezeu încît să poată constitui criteriul deplin și final pe baza căruia El să-Și întemeieze judecata, să ne iubească (Rom. 8:7; 1 Cor. 2:14; *cf.* Mat. 6:2, 5, 16; Marc. 7:6-7; Rom. 13:4; 1 Cor. 10:31; 13:3; Tit 1:15; 3:5; Evr. 11:4, 6).

VI. Incapacitatea

Aceasta se referă la incapacitatea omului de a face binele, datorită naturii lui corupte. Dacă depravarea este totală, adică, afectează orice aspect și domeniu al ființei omului, atunci incapacitatea de a face binele și ceea ce este plăcut înaintea lui Dumnezeu este tot atît de atotcuprinzătoare.

Noi nu sîntem în stare să ne schimbăm caracterul sau să acționăm altfel decît ne dictează el. În ceea ce privește înțelegerea, omul natural nu poate cunoaște lucrurile Duhului lui Dumnezeu, pentru că acestea

trebuie judecate duhovnicește (1 Cor. 2:14). În ceea ce privește ascultarea față de legea lui Dumnezeu, omul nu este supus legii lui Dumnezeu și nici nu poate fi (Rom. 8:7). Cei care sînt firești nu-I pot fi plăcuți lui Dumnezeu (Rom. 8:8). Un pom rău nu poate aduce roade bune (Mat. 7:18). În fiecare caz, imposibilitatea este de netăgăduit. Domnul nostru este Cel care afirmă că pînă și credința în El este imposibilă dacă nu ne este dată de El și dacă nu sîntem atrași de Tatăl (Ioan 6:44 ș.urm., 65). Cînd face această afirmație, Isus vrea să spună același lucru pe care l-a spus cînd a afirmat cu insistență că fără nașterea supranaturală din apă și din Duh nimeni nu poate înțelege ce este Împărăția lui Dumnezeu și nici nu poate intra în ea (Ioan 3:3, 5 ș.urm., 8; *cf.* Ioan 1:13; 1 Ioan 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18).

Necesitatea unei transformări și re-creări atît de radicală și de însemnată este o confirmare a tot ceea ce spune Scriptura despre robia păcatului și despre situația deznădăjduită a stării noastre păcătoase. Această robie denotă că există o imposibilitate psihologică, morală și spirituală a omului natural de a primi lucrurile Duhului, de a-L iubi pe Dumnezeu și de a face ceea ce Îi este plăcut, sau de a crede în Cristos spre mîntuirea sufletului nostru. Această robie este tocmai premisa Evangheliei, și slava Evangheliei stă tocmai în faptul că ea pune la dispoziția omului eliberarea din robia și sclavia păcatului. Ea este Evanghelia harului și a puterii pentru cei neajutorați.

VII. Culpabilitate

Întrucît păcatul este îndreptat împotriva lui Dumnezeu, Dumnezeu nu poate fi îngăduitor cu păcatul sau indiferent față de el. În mod inevitabil, el reacționează împotriva lui. Specific, această reacție este mînia Lui. Frecvența cu care Scriptura menționează mînia lui Dumnezeu ne face să luăm în seamă realitatea și semnificația ei.

În VT sînt folosiți mai mulți termeni cu privire la mînie. În ebr., termenul *'ap̄*, „mînie", este intensificat sub forma *h^arôn 'ap̄*, înțelesul fiind „vehemența mîniei lui Dumnezeu", ambele forme fiind foarte frecvente (*cf.* Exod. 4:14; 32:12; Num. 11:10; 22:22; Ios. 7:1; Iov 42:7; Ps. 21:9; Is. 10:5; Naum 1:6; Țef. 2:2); *hēmâ* este de asemenea frecvent (comp. Deut. 29:23; Ps. 6:1; 79:6; 90:7; Ier. 7:20; Naum 1:20); *'eḇrâ* (*cf.* Ps. 78:49; Is. 9:19; 10:6; Ezec. 7:19; Osea 5:10) și *qeṣep̄* (*comp.* Deut. 29:28; Ps. 38:1; Ier. 32:37; 50:13; 50: 13; Zah. 1:2) sînt folosite destul de frecvent pentru a fi menționate; *za'am* este de asemenea caracteristic și exprimă ideea de indignare (*cf.* Ps. 38:3; 69:24; 78: 49; Is. 10:5; Ezec. 22:31; Naum 1:6). De asemenea, este clar că VT este plin de referințe la mînia lui Dumnezeu. De mai multe ori acești termeni apar împreună pentru a întări și a confirma ideea exprimată. Există suficientă intensitate în termeni și în construcțiile în care apar, în așa fel încît să redea ideea de neplăcere, de indignare vehementă și de răzbunare sfîntă.

În gr. NT, termenii utilizați sînt *orgē* și *thymos*, primul fiind folosit în mod frecvent referitor la mînia lui Dumnezeu (*cf.* Ioan 3:36; Rom. 1:18; 2:5, 8; 3:5; 5:9; 9:22; Efes. 2:3; 5:6; 1 Tes. 1:10; Evr. 3:11; Apoc. 6:17), iar cel de-al doilea este mai puțin frecvent (*cf.* Rom. 2:8; Apoc.14:10, 19; 16:1, 19; 19:15; vezi *zēlos* în Evr. 10:27).

*Mînia lui Dumnezeu este, de aceea, o realitate, iar limbajul și învățătura din NT sînt calculate să ne redea severitatea prin care se caracterizează aceasta. Există trei observații care cer a fi menționate. În primul rînd, mînia lui Dumnezeu nu trebuie interpretată ca o izbucnire de mînie capricioasă care caracterizează în mod obișnuit mînia omului. Ea este nemulțumirea voită și fermă pe care o cere contrazicerea sfințeniei. În al doilea rînd, nu trebuie privită ca o sete de răzbunare, ci ca o indignare sfîntă; nici o răutate nu îi este atașată. Nu este o ură reavoitoare ci o detestare justă. În al treilea rînd, nu trebuie să reducem mînia lui Dumnezeu la voința Lui de a pedepsi. Mînia este o emanare pozitivă a nemulțumirii lui Dumnezeu, în același fel în care ceea ce Îi este plăcut produce starea de mulțumire. Noi nu trebuie să-L considerăm pe Dumnezeu lipsit deceea ce noi numim emoție. Mînia lui Dumnezeu poate fi asemănată cu ceea ce este în inima omului, lucru exemplificat perfect în persoana lui Isus (*cf.* Marcu 3:5; 10:14).

Rezultatul culpabilității păcatului este, prin urmare, mînia sfîntă a lui Dumnezeu. Întrucît păcatul nu este niciodată impersonal, ci există în persoane și este comis de către acestea mînia lui Dumnezeu constă în nemulțumirea ale cărei obiecte sîntem noi înșine. Pedeapsa pe care o suferim este expresia mîniei lui Dumnezeu. Sentimentul de vinovăție și de tortură a conștiinței sînt ecoul în conștiința noastră a nemulțumirii lui Dumnezeu. Esența pierzării finale va consta în punerea în aplicare a indignării lui Dumnezeu (*cf.* Is. 30:33; 66:24; Dan. 12:2; Marcu 9:43, 45, 48).

VIII. Înfrîngerea păcatului

În ciuda aspectului sobru al acestei teme, Biblia nu pierde niciodată complet speranța și optimismul atunci cînd se ocupă de păcat; căci esența Bibliei constă în mărturia ei despre ofensiva puternică a lui Dumnezeu împotriva păcatului, în contextul planului Său istoric de răscumpărare în Isus Cristos, Adamul cel de pe urmă, *Fiul Său veșnic, Mîntuitorul păcătoșilor. Prin* întreaga lucrare a lui Cristos, prin nașterea Lui miraculoasă, prin viața Lui care a fost caracterizată de o ascultarea desăvîrșită, prin moartea Lui pe cruce și învierea din morți, prin înălțarea Lui la dreapta Tatălui, prin domnia Lui în istorie și prin întoarcerea Lui glorioasă, păcatul poate fi înfrînt. Autoritatea lui răzvrătitoare și uzurpatoare a fost înfrîntă, pretențiile lui absurde au fost expuse, mașinațiile lui meschine au fost demascate și dejucate, efectele vătămătoare ale căderii în păcat a lui Adam au fost zădărnicite și contracarate, iar onoarea lui Dumnezeu apărată, sfințenia Lui satisfăcută și slava Lui continuată.

În Cristos, Dumnezeu a biruit păcatul; aceasta este Vestea cea Bună a Bibliei. Biruința aceasta este deja demonstrată de poporul lui Dumnezeu care, prin credința în Cristos și în lucrarea pe care a încheiat-o El, a fost izbăvit de vina și de judecata păcatului, și trăiește acum, într-o oarecaremăsură, biruința asupra puterii păcatului prin comuniunea lui cu Cristos. Acest proces va atinge apogeul la sfîrșitul veacului cînd Cristos Se va întoarce în slavă, cînd sfinții vor fi sfințiți pe deplin, cînd păcatul va fi alungat din universul bun al lui Dumnezeu și cînd va fi creat un cer nou și un pămînt nou, în care va locui neprihănirea. (*Cf.* Gen. 3:15; Is. 52:13; 53:12; Ier. 31:31-34; Mat. 1:21; Marcu 2:5; 10:45; Luca 2:11; 11:14-22; Ioan 1:29; 3:16 ș.urm.; Fapt. 2:38; 13:38 ș.urm.; Rom. passim;

1 Cor. 15:3 ş.urm.; 22 ş.urm.; Efes. 1:3-14; 2:1-10; Col. 2:11-15; Evr. 8:1; 10:25; 1 Pet. 1:18-21; 2 Pet. 3:11-13; 1 Ioan 1:6-2:2; Apoc. 20:7:14; 21:22; 22:5.)

BIBLIOGRAFIE. J. Muller, *The Christian Doctrine of Sin*, 1877; J. Orr, *Sin as a Problem of Today*, 1910; F.R. Tennant, *The Concept of Sin*, 1912; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin*, 1953; E. Brunner, *Man in Revolt*, 1939; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 1941 şi 1943; J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, 1959; G.C. Berkouwer, *Sin*, 1971; W. Gunther, W. Bauder, *NIDNTT* 3, p. 573-587; *TDNT* 1, p. 149-163, 267-339; 3, p. 167-172; 5, p. 161-166; 447-448, 736-744; 6, p. 170-172, 883-884; 7, p. 339-358.

J.M.
B.A.M.

PĂDURE. **1.** Cuvîntul care în ebr. este *hōreš*, „desiş", „pădure, înălţime împădurită", apare în mai multe pasaje (*de ex.*, Ezec. 31:3), deşi în unul dintre ele (2 Cron. 27:4) este posibil ca textul să fie denaturat şi în original să fi fost un nume propriu.

2. Termenul ebr. *pardēs*, „parc", împrumutat din persană (*pari-daeza*, „împrejmuire", este folosit pentru o rezervaţie sau un parc ce conţine copaci (Neem. 2:8), pomi (Cînt. 4:13) şi *grădini amenajate (Ecl. 2:5).

Cuvîntul *ya'ar*, „întindere", apare cel mai frecvent şi poate fi găsit în VT de treizeci şi cinci de ori. În vremurile biblice, marea parte a ţinuturilor deluroase din Palestina au fost acoperite cu păduri. Cu totul aparte de utilizările generale ale cuvîntului, Biblia menţionează mai multe păduri şi codri pe nume, *de ex.*, „pădurea Libanului" (1 Împ. 7:2 ş.urm.). (*Vezi articolele care apar sub numele locurilor respective.)

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*[2], 1974, p. 105-110.

J.D.D.

PĂMÎNT. 1. Lumea fizică în care trăieşte omul, opusă cerurilor, *de ex.*, Gen. 1:1; Deut. 3:28; Ps. 68:8; Dan. 6:27, etc. (în ebr. *'ereṣ* sau în aram. *'ᵃra'*). Acest cuvînt este ambiguu, întrucît uneori exprimă acest înţeles mai larg de „pămînt" (adică, în măsura în care a fost cunoscut de evrei), iar alteori se referă la o regiune mult mai restrînsă, la un „lot de pămînt", „regiune", „ţinut". În relatările privitoare la potop (Gen. 6-9) şi la diversificarea limbilor (Gen. 11:1), fiecare sens îşi are apărătorii lui. Această ambivalenţă nu este specifică limbii ebraice; este suficient să menţionăm cuvîntul egipt. *ta'*, care la fel înseamnă „regiune, ţinut" (ca şi în expresia „cuceritorul tuturor ţinuturilor") şi pămînt („voi care sînteţi pe pămînt", adică „voi cei vii").

2. Uscat, în contrast cu marea, Gen. 1:10, etc. (În ebr., *'ereṣ;* de asemenea *yabbešet*, „uscat" în Deut. 2:10). Expresii cum ar fi „stîlpii pămîntului", „temeliile pămîntului" (1 Sam. 2:8; Iov 9:6; Ps. 102:25; Is. 48:13) sînt pur şi simplu nişte expresii poetice în semita veche şi nu se referă la o suprafaţă plată aşezată pe nişte suporţi. Expresia „apele mai jos decît pămîntul" (Exod. 20:4) se referă probabil la izvoarele şi rezervoarele subterane care, ca şi sursă principală de apă în Palestina, sînt menţionate în pasaje poetice cum ar fi Ps. 24:2; 136:6; *cf.* Gen. 8:2.

3. Uscatul, solul pe care creşte vegetaţia şi, deci, întreaga viaţă, *de ex.* în Gen. 1:11-12; Deut. 26:2 (sînt folosite în scopul acesta atît *'ereṣ* cît şi *'ᵃdāmâ*). Pămîntul era folosit pentru altare temporare (Exod. 20:24); Naaman sirianul a luat pămînt pe care să I se închine Dumnezeului lui Israel (2 Împ. 5:17). Ruperea hainelor şi presărarea ţărînei pe cap erau simboluri ale tînguirii (2 Sam. 1:2; 15:32).

4. În pasaje cum ar fi Gen. 11:1; Ps. 98:9; Plîng. 2:15, cuvîntul se referă la locuitorii pămîntului sau ai unei părţi a acestuia. În NT, cuvîntul gr. *gē* este tradus în mai multe feluri, în general „pămînt" şi apare cu toate aceste patru înţelesuri. Pentru **1**, vezi Mat. 6:10 şi observaţi restricţia folosită în Ioan 3:22, „ţinutul Iudeii"; pentru **2**, vezi Faptele 4:24; şi *cf.* Marc. 4:1; pentru **3**, vezi Mat. 25:18-25 şi *cf.* Mat. 10:29; pentru **4**, vezi Apoc. 13:3 (VA, „lume"). K.A.K.

PĂSTOR. Cuvîntul „păstor" poate fi folosit în Biblie în sens literal sau în sens metaforic: cei care se îngrijesc de oi, sau cei care se îngrijesc de oameni (păstori dintre oameni sau păstori cu o natură divină). Laude şi critici similare pot fi aduse ambelor tipuri de păstori. Cuvîntul ebr. pentru păstor este participiul *rō'eh*, iar în gr. cuvîntul este *poimēn*. Grija pe care un păstor omenesc o manifestă faţă de ceilalţi muritori poate fi de natură politică sau spirituală. Homer şi alţi scriitori laici i-a numit deseori pe regi şi pe guvernatori păstori (*Iliada* 1. 263; 2. 243, etc.), un mod de a folosi cuvîntul care este reflectat în profundele metafore din Ezec. 34.

Păstorul de oi îndeplinea şi îndeplineşte şi astăzi o misiune pretenţioasă, şi veche de pe timpul lui Abel (Gen. 4:2). În primul rînd, el trebuie să găsească păşune şi apă într-un ţinut uscat şi stîncos (Ps. 23:2), să-şi protejeze turma de intemperiile vremii şi de animalele fioroase (cf. Amos 3:12), să recupereze orice oaie pierdută (Ezec. 34:8- Mat. 18:12, etc.). Cînd se îndepărta de locurile populate, avea cu sine o traistă în care purta hrană şi cele strict necesare.(1 Sam. 17:40, 49) şi locuia într-un cort (Cînt. 1:8). Putea folosi cîini care să-l ajute, aşa cum fac şi păstorii din vremea noastră (Iov 30:1). Cînd păstorii şi turmele lor se stabilesc pentru o anumită perioadă în vreo cetate, acesta este un semn al depopulării şi al dezastrului în urma judecăţii divine (Ier. 6:3; 33:12; Ţef. 2:13-15). Păstorul de serviciu era obligat să plătească pentru fiecare oaie pierdută (Gen. 31:39), cu excepţia cazului în care putea să dovedească în mod concludent că situaţia nu putea fi prevenită sau stăpînită (Exod. 22:10-13). Ideal era ca păstorul să fie puternic, devotat şi altruist, aşa cum erau mulţi dintre ei. Dar uneori se găseau şi ticăloşi care ocupau o profesie onorabilă (Exod. 2:17, 19) şi unii păstori nu reuşeau să-şi ducă la îndeplinire sarcinile ce le revenea (Zah. 11, *passim;* Naum 3:18; Is. 56:11, etc.).

Onoarea chemării de a păstori este atît de mare, încît VT Îl descrie pe Dumnezeu ca Păstorul lui Israel (Gen. 49:24; Ps. 23:1; 80:1), care se va purta cu turma cu blîndeţe (Is. 40:11) şi care, totuşi, este gata să împrăştie turma plin de mînie, sau s-o adune înapoi cu un duh de iertare (Ier. 31:10). Uneori nota dominantă exprimă judecată, cînd păstorii sînt condamnaţi şi pedepsiţi împreună cu oile lor (Ier. 50:6; 51:23; Zah. 13:7; şi ilustraţiile din evanghelii). Aceşti păstori necredincioşi vor sta tremurînd în faţa Domnului (Ier. 49:19; 50:44). Uneori există o notă de compasiune, cînd oile sînt abandonate de cei ce răspund de ele

(Num. 27:17; 1 Împ. 22:17; Marcu 6:34, etc.). Doi păstori care sînt prezentați într-o lumină foarte pozitivă sînt Moise (Is. 63:11) și, destul de surprinzător, păgînul care a dus la îndeplinire planurile lui Dumnezeu, Cir (Is. 44:28). Scriptura subliniază onest marea responsabilitate pe care o au liderii față de cei care-i urmează. Unul dintre cele mai solemne capitole din VT este Ezec. 34, unde păstorii necredincioși sînt acuzați (*cf.* Ier. 23:1-4, și chiar și mai aspru Ier. 25:32-38). Aceștia, s-au gîndit la pîntecul lor și s-au hrănit pe ei înșiși nu turmele lor; au omorît și au împrăștiat oile ca să profite; au neglijat datoria lor de păstori de a purta de grijă turmei; de aceea, Dumnezeu va aduna turma din nou și-i va judeca pe păstori. De fapt, el va pune un alt păstor peste turmă (Ezec. 34:23). Acest pasaj este interpretat ca referindu-se la unirea împărăției de N cu împărăția de S, dar Îl zugrăvește mult mai clar pe așteptatul Mesia.

În NT, misiunea de a fi Păstor Îi revine lui Cristos. El este chiar mai mult decît atît, este Marele Păstor (Evr. 13:20 și 1 Pet. 2:25; de asemenea 1 Pet. 5:4). Această slujbă este prezentată în detaliu în Ioan 10, care merită să fie comparată în amănunt cu Ezec. 34. Punctele principale în pasajul din Ioan sînt: nelegiuirea celor care se furișează și sar gardul în staul; folosirea ușii ca semn al păstorului celui adevărat; familiarizarea oilor cu vocea celui care a fost numit păstorul lor (păstorii zilelor noastre din Răsărit folosesc exact aceleași metode); învățăturile cu privire la Persoana lui Cristos, care este asemănat cu ușa (păstorii din Răsărit se culcau adesea de-a latul ușii" sau a deschizăturii din țarcul oilor);și care este asemănat cu păstorul cel bun dar care este prezentat în contrast cu păstorii plătiți. Ioan subliniază, de asemenea, relația care există între Cristos, urmașii Lui și Dumnezeu; aducerea și a altor oi într-o singură turmă (v. 16); și respingerea celor care nu sînt cu adevărat oi ale lui Cristos. (*Cf.* Milton, *Lycidas*, în special versurile 113-131.)

BIBLIOGRAFIE. E. Beyreuther, în *NIDNTT* 3, p. 564-569; F.F. Bruce, „The Shepherd King", în *This is That*, 1968, p. 100-114; J. Jeremias, în *TDNT* 6, p. 485-502. R.A.S.

PĂR. Se pare că obiceiul israeliților, pentru ambele sexe, era de a-și lăsa părul să crească la o lungime considerabilă. Părul bogat al lui Absalom este menționat cu o oarecare admirație (2 Sam. 14:26). Singurul motiv pentru care trebuia să și-l taie anual era greutatea acestuia. Frizerii sînt menționați (Ezec. 5: 1), dar rolul lor era acela de a îndrepta părul nu de a-l tunde. Însă, în perioada NT părul lung era o „rușine" pentru un bărbat (1 Cor. 11:14), deși trebuie menționat și faptul că, atunci cînd face această afirmație, Pavel se adresează unei biserici din Grecia. Femeile, pe de altă parte, purtau părul lung și netăiat atît în perioada VT cît și în cea a NT. Talmudul nu menționează existența coafezelor, dar rădăcina cuvîntului *(megaddela)* este „a împleti", nu a tăia. Un cap pleșuv nu era ceva plăcut, poate datorită faptului că leproșilor le cădea părul (*cf.* Lev. 13) și este clar că aluzia copiilor la pleșuvia lui Elisei a fost o insultă premeditată. În Egipt, bărbații își bărbiereau atît fața cît și capul și Iosif a trebuit să se conformeze obiceiurilor locale (Gen. 41:14). Părul de culoare închisă era admirat la ambele sexe; dar părul cărunt era respectat (*BĂTRÎNEȚE). Într-adevăr, Îl găsim zugrăvit chiar și pe Dumnezeu purtînd păr cărunt (sau alb) (Dan. 7:9; *cf.* Apoc. 1:14). Dar Irod cel Mare se pare că a preferat să arate mai tînăr, căci cînd a început să încărunțească și-a vopsit părul.

Părul era purtat în mai multe feluri. Samson avea șapte șuvițe, iar femeile își împleteau părul deseori sau și-l purtau coadă. Soldații care porneau la luptă îl lăsau să atîrne în voie, dar a-l lăsa nepieptănat era un semn de doliu; smulgerea lui era un semn al fricii și al deprimării. Tunderea lui trebuia făcută în anumite feluri; cîrlionții părului nu trebuiau tăiați niciodată (Lev. 19:27), căci acesta era un obicei al unor culte idolatre (*cf.* Deut. 14:1). Pînă astăzi, membrii religiei iudaice ortodoxe respectă acest obicei; băieții pot fi văzuți cu părul tuns foarte scurt cu excepția unor cîrlionți care atîrnă în dreptul urechilor. Preoților li s-au dat instrucțiuni cu privire la felul în care să poarte părul, de către Ezechiel (44:20). Nazireii trebuiau să-și lase părul netuns atîta timp cît ținea jurămîntul lor, iar apoi trebuiau să-și radă capul complet. Această radere a capului însemna purificare (Lev. 14:8). Un alt caz special a fost cel al lui Samson, a cărui putere stăteaîn șuvițele lungi de păr.

Ungerea capului unui musafir era un semn de ospitalitate (Luca 7:46). Părul era uns în mod frecvent, în unele ocazii festive (*cf.* Ps. 45:7). A jura pe părul (sau pe capul) propriu era un obicei pe care Isus l-a interzis (Mat. 5:36).

În metafore și în comparații părul este simbolul mulțimii, al lucrurilor nesemnificative și al fineții (Ps. 40:12; Mat. 10:29 ș.urm.; Jud. 20:16).

BIBLIOGRAFIE. L. Kohler, *Hebrew Man*, E.T. 1956, p. 26 ș.urm. D.F.P.

PĂRTĂȘIE. În NT, termenul de bază, tradus în diferite versiuni cu „comuniune", „părtășie", „a împărți", „a împărtăși", „contribuție", „comun" (în sensul lat. *communis*), are la bază rădăcina gr. *koin*. Există două adjective, *koinōnos* (întîlnite de 10 ori) și *synkoinonos* (care apare de 4 ori), și care sînt folosite și ca substantive; precum și două verbe *koinōneō* (de 8 ori) și *synkoinōneō* (de 3 ori); mai este folostit și substantivul *koinōnia* (de 20 de ori).

Conotația fundamentală a rădăcinii *koin-* este aceea de a împărtăși ceva (genitiv) cu cineva (dativ); sau cazurile simple pot fi înlocuite cu locuțiuni prepoziționale. În ambele construcții, substantivele pot fi înlocuite cu prepoziții. Foarte rar poate însemna „a participa la" ceva; cea mai caracteristică utilizare în NT este aceea în care *koin-* apare împreună cu genitivul obiectului împărtășit. Mai există și o altă utilizare a termenului în NT în care acesta are un sens activ, însemnînd „voința de a împărtăși"; de aici rezultă înțelesul de „generozitate" pe care îl are uneori termenul. Un al treilea înțeles se desprinde din prima utilizare a cuvîntului, cu sensul de a „împărtăși" sau „părtășie". Rezultatele la care au ajuns unii cercetători cum ar fi H. Seesemann și A.R. George pot fi exprimate în cuvintele celui de-al doilea: „Lucrul important este că aceste cuvinte (care aparțin în familia *koin*) se referă în primul rînd, cu toate că nu invariabil, la participarea la ceva, nu atît de mult la asocierea cu alții: deseori apare un genitiv care indică lucrul sau

acțiunea la care participă cineva sau la care ia parte" (A.R. George, *Communion with God in the New Testament*, p. 133). Raportat la aceste sensuri ale cuvîntului, pasajele NT care conțin cuvîntul pot fi împărțite în trei clase, în funcție de ideea predominantă care poate fi: (a) a avea parte, (b) a participa sau (c) a împărtăși.

a. „A avea parte"
Sub acest titlu putem clasifica în primul rînd adjectivele folosite pentru a descrie parteneri asociați în anumite acțiuni, de ex., lucrarea creștină (2 Cor. 8:23), sau afaceri pămîntești (Luca 5:10); de asemenea, cei care au parte de aceeași experiență (de ex., persecuție, Evr. 10:33; Apoc. 1:9; suferință, 2 Cor. 1:7; închinare, 1 Cor. 10:18; martirizare, Mat. 23:30; un pact cu demonii în cultele păgîne, 1 Cor. 10:20). Apoi, în mod similar, este folosit cu privire la cei care beneficiază în comun de anumite privilegii, *de ex.*, Rom. 11:17; 1 Cor. 9:23. Referiri la realitățile spirituale de care au parte credincioșii în comun pot fi găsite în Filip. 1:7; 1 Pet. 5:1; și 2 Pet. 1:4, cu toate că în primul text „harul" în discuție poate fi cel al apostoliei de care are parte atît apostolul cît și Biserica, și despre care Pavel scrie în Rom. 1:5; Efes. 3:2, 8.

Verbul koinoneo și forma lui care adaugă prefixul *syn* (care înseamnă „împreună cu"), apare în 11 pasaje din NT; dar unele dintre acestea vor cădea mult mai natural în categoria b, adică, vor putea fi traduse mai bine prin „generozitate". Dar sub acest subtitlu putem trece următoarele pasaje: Rom. 15:27; Efes. 5:11; 1 Tim. 5:22; 2 Ioan 11; Apoc. 18:4; Filip. 4:14; Evr. 2:14.

Substantivul descrie viața colectivă a creștinilor, ideea fiind aceea că credincioșii au parte împreună de anumite realități obiective (*cf.* E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, 1956, p. 17, care neagă faptul că acest cuvînt s-ar găsi în scrierile lui Pavel cu sensul de legătură care îi ține pe credincioși împreună, susținînd că înțelesul este întotdeauna acela de a participa la ceva care se găsește în afara existenței subiective a credinciosului). Următoarele pasaje sînt cele mai importante: **1.** 1 Cor. 10:16 (a se împărtăși cu trupul și sîngele lui Cristos); **2.** 1 Cor. 1:9, unde Anderson Scott tinde să vadă *koinonia* ca o denumire pentru biserică; dar atît aici cît și în altă parte, interpretarea lui este abandonată în tot mai mare măsură, în favoarea unui genitiv obiectiv (sau, așa cum se exprimă Deissmann, „genitivul mistic" sau „genitivul părtășiei"). Așadar, cea mai bună traducere a versetului dificil este „părtășie cu Fiul Său, Isus Cristos Domnul nostru", indiferent la ce se referă această părtășie: la o „părtășie" însau la o „părtășie cu" El; **3.** Filip. 2:1, unde problema este aceea de a decide între un genitiv subiectiv („vreo părtășie pe care o dă Duhul": așa cum afirmă Anderson Scott, *Christianity According to St. Paul*, 1927, p. 160 ș.urm.), sau un genitiv obiectiv („părtășie cu Duhul", „participare în Duhul": așa cum Seesemann arată atît de convingător; vers. Cornilescu: „legătură a Duhului"; vers. Galaction: „împărtășire a Duhului" „legătură" în loc de „părtășie", n.tr.); **4.** 2 Cor. 13:14 unde, din nou, alegerea este între *koinonia* ca părtășie creată de Duhul Sfînt și părtășie în sensul de a avea parte de Duhul Sfînt, o traducere preferată din 1933 încoace cînd Seesemann a tratat această problemă; **5.** 2 Cor. 8:4, „părtășia la această strîngere de ajutoare pentru sfinți"; și 6. Filip. 3:10, unde este clar că avem un genitiv obiectiv, sensul fiind acela că suferințele de acum ale lui Pavel sînt o participare reală în suferințele lui Cristos, el suferind în virtutea comuniunii lui cu Cristos" (A.R. George, *op. cit.*, p. 184; *cf.* R.P. Martin, *Philippians, TNTC*, p. 49-50; și *Philipians NCB*, 1976, p. 133 ș.urm.).

b. „A participa la"
Textele principale care sprijină această interpretare a cuvîntului *koinōnia* sînt 2 Cor. 9:13, „dărnicia ajutorului vostru față de ei și față de toți"; „dărnicia voastră" este traducerea cuvintelor din gr. *tēs koinōnias*, pentru care Seesemann propune traducerea *Mitteilsamkeit*, adică, în aceste context, generozitate. Aceeași traducere poate fi sugerată de asemenea pentru Filip. 1:5, în care caz, obiectul gratitudinii lui Pavel față de Dumnezeu este generozitatea credincioșilor din Filipi arătată prin faptul că au sprijinit lucrarea apostolului de a răspîndi Evanghelia. În mod similar, aceeași traducere face lumină și în Filimon 6.

Un alt pasaj care intră în această categorie este Rom. 15:26, care indică faptul că *koinōnia* poate lua o formă concretă de generozitate îmbrăcată într-o acțiune practică, și termenul este folosit cu sensul acesta pentru strîngerea de ajutoare pentru sfinții din biserca din Ierusalim, care treceau prin lipsuri mari (*cf.* 2 Cor. 8:4). În aceeași lumină putem interpreta și Faptele 2:42, cu toate că A.R. George nu este de acord cu interpretarea „dărnicie", „generozitate". Alte puncte de vedere care au fost propuse pentru a explica acest verset sînt o referire la *Cina Domnului (*cf.* C.H. Dodd, *The Johannine Epistles*, 1946, p. 7); o expresie specifică pentru a avea bunuri în comun așa cum avem în Fapt.2:44; și 4:32, cum susține C.E.B. Cranfield în *TWBR*, p. 82; Punctul de vedere al lui Anderson Scott care susține că *hē koinōnia* = părtășie) este traducerea unui cuvînt special din ebr. *h^{a}b̲ûrâ*, care înseamnă o societate religioasă în iudaism; o propunere recentă a lui J. Jeremias, conform căreia Faptele 2:42 enumeră, în cele patru puncte ale vieții colective a bisericii, ordinea de desfășurare a liturghiei în închinarea primilor creștini, în care caz, koinonia poate fi o referire la strîngerea darurilor (*The Eucharistic Words of Jesus*, E.T. 1955, p. 83, n. 3, dar în 2 E.T. 1966, p. 118-121 se renunță la acest punct de vedere); și la punctul de vedere că conform căruia *koinōnia* descrie legătura spirituală lăuntrică prin care primii creștini din Ierusalim au fost legați unul de celălalt și care se exprimă pe sine prin acțiunea de a împărtăși în comun resursele materiale (*cf.* L.S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, 1942, p. 451). Vezi, mai departe, R.N. Flew, *Jesus and His Church*[2], 1943, p. 109-110.

c. „A împărtăși"
Sub acest titlu putem enumera numai trei pasaje, unde termenul *koinōnia* este folosit singur sau cu prepoziția *meta* (cu). Aceste pasaje sînt Fapt. 2:42; Gal. 2:9 și 1 Ioan 1:3 ș.urm.

BIBLIOGRAFIA. Cea mai importantă tratare a grupului de cuvinte *koin-* din NT este cea făcută de H. Seesemann, *Der Begriff KOINONIA im Neuen Testament, ZNW*, Beiheft 14, 1933. Concluziile lui sînt folosite de majoritatea celor care au scris după el pe această temă, în special de A.R. George, *Communion with God in the New Testament*, 1953, care discută pe

larg cele mai controversate pasaje care au fost menționate mai sus. De asemenea, el ne dă o bibliografie completă, la care pot fi adăugate cele mai recente contribuții la acest subiect, M. McDermott, „The Biblical Doctrine of KOINONIA", *BZ* 19. 1-2, 1975, p. 64-77, 219-233. Vezi, de asemenea, J. Eichler, J. Schattenmann, *NIDNTT* 1, p. 635-644. (*CINA DOMNULUI.) R.P.M.

PĂZITORUL ODĂII DE DORMIT. Este vorba despre slujba de majordom al camerei de dormit a împăratului; în Orient, bărbații din antichitate care îndeplineau această slujbă erau de regulă fameni, și de aceea, cuvintele pentru majordom și pentru famen sînt folosite în mare măsură interschimbabil. Același lucru se poate spune și despre cuvîntul ebr. *sārîs* și despre cuvîntul gr. *eunouchos* (de la acest cuvînt din urmă, care înseamnă „cel ce face patul", ne parvine cuvîntul „eunuc").

În Faptele 12:20, „păzitorul odăii de dormit a împăratului" este traducerea cuvintelor grecești, *ton epi tou koitōnos tou basileōs*, literal, „cel care răspunde de odaia de dormit a împăratului". În Rom. 16:23, *Erast, este „vistiernicul cetății" (în gr., *oikonomos tēs poleōs*) cu toate că versiunile RV și RSV traduc prin cuvîntul *chamberlain*, care în l. romînă este *șambelan* sau majordom; o inscripție din Corint menționează un bărbat al cărui nume este „edil". F.F.B.

PECAH (în ebr. *peqah*, „deschizătură"). Pecah, fiul lui Remalia, a fost „cel de-al treilea om" (în ebr. *šālîšâ*) în carul de război al lui Pecahia. Cu ajutorul celor din Galaad l-a omorît pe Pecahia, succesorul lui Menahem, la Samaria (2 Împ. 15:21 ș.urm.). Apoi a pus mîna pe tron și a domnit ca împărat al lui Israel din cca 737 î.d.Cr. pînă în 732 î.d.Cr. Urcarea lui pe tron a avut loc în al 52-lea an al domniei lui Ozia, împăratul lui Iuda (v. 27), iar în al 2-lea an al domniei lui, Iotam a urcat pe tron în locul lui Ozia (v. 32).

Această inscripție de pe un fragment de ceramică a fost găsit la Hațor și se traduce „Pentru Pecah, Semader", probabil o referire la Pecah, împăratul lui Israel, și la un fel de ulei. Stratul V A. 740-732 î.d.Cr.

Pecah a dus o politică anti-asiriană și s-a aliat cu * Rețin, împăratul Siriei. Împreună au exercitat presiune asupra lui Iotam, împăratul lui Iuda, probabil ca să li se alăture (v. 37). Isaia, însă, l-a sfătuit atît pe el cît și pe succesorul lui, pe Ahaz, să fie neutri. Pecah a înaintat împotriva Ierusalimului, care a fost împresurat, dar fără succes (2 Împ. 16:5; Is. 7:1). Aliații săi sirieni au luat Elatul, în timp ce Pecah a luptat împotriva iudeilor, omorîndu-i pe mulți și luînd prizonieri din regiunea Ierihonului, pe care i-a dus în Samaria (2 Cron. 28:7-8). Aceștia au fost eliberați mai tîrziu, în urma mijlocirii proorocului Oded (v. 8-15).

Confruntat cu invazia aceasta, Ahaz a apelat la ajutorul lui Tiglatpalassar III, împăratul Asiriei, care a tăbărît în Siria. În anul 732 î.d.Cr., asirienii au capturat Damascul și au invadat partea de N a Israelului. În 2 Împ. 15:25-29 se găsește o listă cu locurile invadate ajungînd în S pînă în Galileea, iar această listă apare și în Analele lui Tiglatpalassar. Săpăturile arheologice de la Hațor confirmă distrugerile pe care le-au făcut asirienii cu acea ocazie. Un vas de vin cu inscripția lpqh, „aparține lui Pecah", a fost găsit printre obiectele din perioada ocupației lui Pecah.

După invazia rapidă a asirienilor în mai mult de jumătate din teritoriul lui Israel, Osea, Fiul lui Ela, a conspirat împotriva lui Pecah, pe care l-a ucis. Întrucît, în Analele sale, Tiglatpalassar susține că el l-a înlocuit pe Pecah *(Paqaha)* cu Osea *('Ausi)*, este clar că această uzurpare a fost aprobată, dacă nu chiar instigată de către asirieni. Ca împărat, Pecah a urmat tradiția rea a lui Ieroboam (2 Împ. 15:28).

D.J.W.

PECAHIA. (În ebr. $p^eqahyâ$, „Iahve Și-a deschis ochii"). Fiul lui *Menahem, împăratul lui Israel, pe care l-a înlocuit la tron pe la 742-41 î.d.Cr. (2 Împ. 15:23-26; *CRONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT). Asasinarea lui în al doilea an al domniei sale este un indiciu că el a continuat politica de supunere față de Asiria care a caracterizat domnia tatălui său. Este posibil ca împotrivitorii lui, conduși de Pecah fiul lui Remalia, să fi fost aliați cu *Rețin, împăratul Damascului, căci au venit din Galaad, de lîngă teritoriul acestuia. Împăratul a fost omorît în timp ce apăra (în ebr. *'armôn*) palatul de la *Samaria. Cuvintele „ca și pe Argob și Arie" (2 Împ. 15:25) par să fi fost transferate aici din v. 29. A.R.M.

PECETE, PECETLUIRE.

I. În Vechiul Testament

În Orientul Apropiat, de unde au fost recuperate mii de peceți, pecețile gravate erau foarte obișnuite în antichitate, evreii folosind un termen general care nu specifica forma peceții (*hōtām;* în egipt. *htm*). Diferitele utilizări ale unei peceți de felul acesta au fost în mare parte similare cu cele din vremurile noastre.

a. Utilizări

(i) Ca un simbol al autenticității și al autorității. Astfel, Faraon i-a dat lui Iosif, reprezentantul său, o pecete (Gen. 41:42) și Ahașveroș a pecetluit edictele împărătești (Est. 3:10; 8:8-10). Acțiunea descrie transmiterea cuvintelor stăpînului la ucenicii lui (Is. 8:16) și pe Iahve care înzestrează cu autoritate pe Zorobabel (Hag. 2:23; *cf.* Ier. 22:24). Pentru exemple altele decît cele biblice, cu privire la pecețile ce se puneau pe legăminte, vezi *Iraq* 21, 1958.

(ii) Pentru a depune mărturie cu privire la un document. Pecetea era imprimată pe lut sau pe ceară

(*SCRIERE). Astfel, prietenii lui Ieremia au fost martori la contractul de cumpărare pe care l-a încheiat acesta (Ier. 32:11-14), Neemia și contemporanii lui au încheiat un legămînt în scris pe care și-au pus pecetea (Neem. 9:38; 10:1), iar Daniel a pecetluit o prorocie (Dan. 9:24).

(iii) Pentru a asigura prin aplicarea unei peceți. Astfel, un document de lut care era așezat într-un plic sau în alt gen de ambalaj, sau un sul legat cu o sfoară de care era atașată o bucată de lut purtînd o pecete imprimată, puteau fi citite numai după ce pecetea era ruptă de o persoană autorizată (*cf.* Apoc. 5:1 ș.urm.). O prorocie pecetluită (Dan. 12:9) sau o carte (Is. 29:11) era astfel un simbol a ceva ce nu a fost revelat încă.

Pentru a preveni accesul unor persoane neautorizate, ușile trebuiau pecetluite cu o funie sau cu lut, pecetea fiind aplicată pe crăpătura dintre ușă și stîlpul ușii. În felul acesta s-a pecetluit intrarea la groapa cu lei din Babilon (Dan. 6:17; *Bel and the Dragon* 14) și la morminte (Herodot, 1. 121; comp. Mat. 27:66). Solzii foarte stînși ai unui crocodil erau asemănați cu un obiect pecetluit (Iov 41:15).

Metaforic, pecetea a fost folosită pentru ceea ce era păstrat în siguranță, așa cum sînt păcatele oamenilor înaintea lui Dumnezeu (Deut. 32:34; Iov 14:17), Singurul care are autoritatea de a deschide și de a pecetlui (Iov 33:16). El își pune pecetea în semn că a încheiat ceva (Ezec. 28:12). Metafora din Cînt. 4:12 se referă probabil la castitate.

b. Forma

O dată cu inventarea scrisului în mileniul al 4-lea î.d.Cr., peceţile au fost folosite în număr foarte mare. Cea mai obișnuită formă de pecete era cea cilindrică și era rulată pe lut, cu toate că și peceţile tip ștampilă era folosite la vremea aceea. În Palestina, atît sub influență mesopotamiană (deseori prin Siria și Fenicia) cît și prin influență egipteană, peceţile cilindrice și scarabeii erau folosite în perioada canaanită. Scarabeii au fost aplicați predominant pe peceţile de lut sau clei care erau atașate papirusurilor. În timpul monarhiei, au predominat peceţile în formă de ștampilă, cele tronconice, sau cele în formă de scarabeu.

Pecetea avea un orificiu așa încît să poată fi purtată la gît, pe o sfoară (Gen. 38:18; Ier. 22:24; Cînt. 8:6) sau pusă pe un ac, ale cărui urme se văd uneori, pentru a fi agățate pe haine. Pecetea în formă de scarabeu sau peceţile de piatră erau așezate pe un inel și erau purtate pe mînă sau pe braț (Est. 3:12).

c. Materiale

Cei mai săraci puteau cumpăra peceți confecționate mai rudimentar, din lut ars, bitum, calcar, masă sticloasă sau lemn. Majoritatea peceţilor, însă, erau gravate de un meșter specializat în fabricarea peceţilor care folosea dălți de cupru, o roată de tăiat și uneori o vrilă cu coardă, poate „un mîner de fier cu un vîrf de diamant" (Ier. 17:1; *ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI) cu care prelucra pietrele semi-prețioase care erau dure (*ARTĂ). În Palestina, ca și în alte părți, au fost importate și folosite în mod frecvent materiale cum sînt carneolul, cuarțul criptocristalin, agatul, jaspul, piatra cristalină și hematita. Scarabeii importați din Egipt erau din steatită smălțuită și, mai tîrziu, din amestec smălțuit.

Pietrele gravate (Exod. 28:11-23; 39:8) erau folosite ca medalioane pe pieptarul marelui preot. Pietrele fine și îndemînarea omului au făcut posibilă fabricarea acestor peceți de piatră sau a inelelor de pecetluire (în ebr. *tabba'aṯ*; în acad. *timbu'u*) fiind folosite ca ornamente (Is. 3:21), ca daruri consacrate, sau în scopuri sacre (Exod. 35:22; Num. 31:50), ca și grupul de peceți din templul canaanit de la Hațor, sau ca * amulete. Cuvîntul ebr. *tabba'aṯ* este folosit și pentru inele în general (Exod. 25:12).

d. Stiluri

Înainte de perioada monarhică, peceţile cilindrice copiau stilul fenician sau pe cel sirian, conținînd modele, desene destul de complete, rînduri de bărbați sau desene caracteristice diferitelor mode care au existat în diferite perioade în Mesopotamia. Peceţile palestiniene din perioada de mai tîrziu, de obicei ovale, reprezintă de obicei figuri de lei (vezi IBA, fig. 52), lei cu cap de om și cu aripi sau sfincși (heruvimi), grifoni sau șerpi înaripați. Motivele egiptene, cu floarea de lotus, *ankh* (simbolul vieții) sau copilul Horus au fost folosite frecvent. Scene care prezintă modul de închinare, zeități șezînd, animale și păsări par să indice că această artă nu a fost o insultă la adresa sentimentului religios al evreilor. După sec. al 7-lea î.d.Cr., însă, majoritatea peceţilor conțin o inscripție de numai două rînduri.

e. Inscripții

Au fost recuperate mai bine de 200 de peceți evreiești purtînd numele proprietarilor lor. Pe unele peceți numele stă singur, iar pe altele este urmat de numele tatălui sau de titlul purtătorului. Unele aparțin unor slujitori împărătești și poartă inscripția „slujitor al regelui/împăratului". Cea mai prețioasă dintre acestea este pecetea de jasp cu inscripția „A lui Șema, slujitorul lui Ieroboam" (adică Ieroboam al 2-lea), care a fost descoperită cu ocazia săpăturilor arheologice de la Meghido. O altă pecete conține un cocoș, cu următoarea inscripție „A lui Iaazania, slujitorul împăratului", și poate să ni-l indice ca proprietar pe Iaazania din 2 Împ. 25:23, sau un contemporan al acestuia cu același nume (Ier. 35:3; 40:8; *cf.* Ezec. 11:1). Peceţile au fost presate în lut și uneledin acestea au fost recuperate, purtînd pe verso urme ale documentelor de papirus pe care le-au sigilat. Un asemenea sistem de sigilare numit *bulla* avea imprimată inscripția „A; lui Ghedalia, mai marele peste casă". A fost găsit la Lachis, și fi aparținut probabilguvernatorului lui Iuda (2 Împ. 25:22-25; în ce privește funcția, comp. cu 2 Împ. 18:18 și *ȘEBNA). O pecete are o importanță deosebită datorită faptului că data din care provine ne este cunoscută. Această pecete poartă inscripția „A lui Iehozera, fiul lui Hilchia, slujitorul lui Ezechia" (*IEJ* 24, 1974, p. 27-29), Ezechia fiind împăratul lui Iuda, iar Hilchia tatăl administratorului său (2 Împ. 18:18 etc.). Mai mulți bărbați poartă titlul de „fiul împăratului", cu toate că nu este clar dacă aceștia au fost membri ai familiei regale sau pur și simplu slujitori la palat. De asemenea, tot incertă este și identitatea stăpînului unei peceți care poartă inscripția „A lui Eliachim, slujitorul *(naᶜar)* al lui Yawkin". Yawkin poate fi *Ioiachin, împăratul lui Iuda, dar demnitarii ale căror nume erau inscrise pe alte peceți nu erau toți împărați. Unele peceți au aparținut cu siguranță unor femei, *de ex.*, pecetea Anei (*ḥnh*; *PEQ*

108, 1976, p. 59-61), sau „A lui Abigail, nevasta lui Asaia".

Valoarea acestor peceți constă în lista de nume evreiești pe care le relevă, multe din ele nefiind conținute în VT (*de ex.*, Gamaria, Halasia). Titlurile pe care le găsim în inscripțiile de pe aceste peceți lărgesc cunoștințele noastre cu privire la funcțiile slujbașilor împărătești. Un număr mare de peceți, multe din ele conținînd doar numele purtătorului, denotă că în micul stat al lui Iuda, de unde provin majoritatea pecetilor, cititul era o aptitudine destul de răspîndită.

Informații istorice importante ne sînt furnizate de o colecție de sigilii de lut și anumite mărci imprimate pe mînerele unor vase, care, după toate probabilitățile, poartă numele a trei guvernatori ai lui Iuda din perioada post-exilică (Elnatan, Iehoezer, Ahzai), fiecare din aceștia fiind denumit *peha*. Caretrebuie plasați în timp între Zorobabel și Ezra. Aceste nume nu ne sînt cunoscute din alte surse. (vezi N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judaean Archive*, 1976.)

f. Mînere de vase marcate

Săpăturile arheologice din Palestina au scos la suprafață aprox. 1.000 de mînere de vase purtînd imprimări ale unor peceți. Unele par a fi mărci pentru vasele împărătești (*cf.* 1 Cron. 4:23), dînd locul unde au fost confecționate. Imprimările prezintă de obicei scarabei cu patru aripi sau un sul zburător avînd deasupra inscripția „Al împăratului" *lammelek*, iar dedesubt o localitate, *de ex.*, Hebron, Zif, Soco și *mmst*. Altele poartă nume personale (probabil al olarului), *de ex.*, Șebnaia, Azaria, Iopia. Astfel de mînere cu inscripții au fost găsite în cantități mari la Meghido, Lachis și Gabaon. Un grup de ștampile fiscale ce poartă inscripția în aram. *yhd* (Iuda), care datează din perioada 400-200 î.d.Cr., prezintă un interes deosebit (*BANIBASOR 147, oct. 1957, p. 37-39; 148, dec. 1957, p. 128-30; *IEJ* 7, 1957, p. 146-153).

BIBLIOGRAFIE. (1) Peceți palestiniene: A. Rowe, *Catalogue of Egyptian Scarabs in the Palestine Archaeological Museum*, 1936; B. Parker, „Cylinder Seals of Palestine", *Iraq* 11, 1949; J. Nougayrol, *Cylindres sceaux et empreintes... trouves en Palestine au cours des fouilles regulieres*, 1939; A. Reifenberg, *Ancient Hebrew Seals*, 1950; D. Diringer, în *DOTT*, p. 218-226. (2) Pentru informații cu privire la alte peceți din Orientul Apropiat: H. Frankfort, *Cylinder Seals*, 1939; D.J. Wiseman, *Cylinder Seals of Western Asia*, *1958*.

D.J.W.
A.R.M.

II. În Noul Testament

a. În sens literal

Verbul *sphragizō* (substantivul *sphragis*) este folosit ocazional în NT într-un sens literal, de ex., cu privire la pecetluirea mormîntului lui Cristos după îngroparea Lui (Mat. 27:66, *cf.* Ev. Petr. 8:33), la pecetluirea lui Satan în Adînc (Apoc. 20:3) cu la pecetluirea sulului din Apocalipsa pentru a nu fi citit de cei care nu sînt autorizați să facă lucrul acesta (Apoc. 5:1-8:1, *passim*). Practica de a pecetlui menționată în acest ultim pasaj putea fi cunoscută atît de iudei cît și de romani (*cf.* Apoc. 22:10, unde cuvintele *logoi* nu sînt pecetluite, fiindcă „vremea este aproape", și vor fi folosite în curînd; contrastează cu Dan. 12:4, 9).

b. În sens figurativ

(i) În Rom. 15:28, Pavel se referă la intenția lui de a le aduce sfinților din Ierusalim ajutoare *(koinōnia)* de la Neamuri, și de a „pecetlui" *(sphragisamenos)* în felul acesta darurile lor. Este posibil ca acest lucru să denote o garanție a onestității lui („sub pecetea mea", NEB), dar va denota în orice caz consimțămîntul lui Pavel față de acțiunea întreprinsă de Neamuri (aceeași interpretare o dă Theodore de Mopsuestia; *cf.* Ioan 3:33, unde *esphragisen* este folosit cu privire la „aprobarea" de către om a adevărurilor lui Dumnezeu, și Ioan 6:27, unde exact aceeași formă a verbului este folosită cu privire la mărturia pe care Dumnezeu o face despre Cristos).

(ii) Un sens neobișnuit al cuvîntului *sphragis*, care se referă tot la „autentificare", apare în 1 Cor. 9:2, unde Pavel îi descrie pe corintenii care au fost convertiți prin el ca „pecetea" pe care Cristos a pus-o pe lucrarea lui; confirmarea, propriu-zisă a apostoliei lui.

(iii) În discuția despre credința exemplară a lui Avraam din Rom. 4, Pavel se referă la acel *(semeion)* al tăierii împrejur ca la o „pecete" a neprihănirii care a existat, prin credință, înainte ca ritualul în sine să fie instituit. Această utilizare a termenului „pecete" este comparabilă cu cea din Apocalipsa (Apoc. 7:2-8; 9:4), unde ni se spune despre slujitorii lui Dumnezeu că „au *fost* pecetluiți... cu pecetea Dumnezeului cel viu" (7:2 ș.urm.; *cf.* Ezec. 9:4; Apoc. 14:1), atît ca o măsură de protecție, cît și ca un semn că aceștia îi aparțin Lui. A.G. Herbert ne sugerează (*TWBR*, p. 222) că aceste pasaje „se încadrează ușor în contextul botezului".

III. Pecetluirea de către Duhul

Un tablou important al NT asociază *sphragis* cu *pneuma*. Descrierea pe care o face Pavel în Efes. 1, de exemplu, are loc într-un cadru în care predomină speranța creștină. În v. 13, creștinii din Efes sînt descriși ca fiind „pecetluiți cu Duhul Sfînt care fusese făgăduit"; ei au primit acum o arvună a ceea ce vor deveni în eternitate. Și aici, acest sens al „pecetluirii" se referă la ideea de „a poseda" (*cf.* 2 Tim. 2:19; Gal. 6:17). În mod similar, menționarea Duhului Sfînt în Efes. 4:30, în contextul unor sfaturi pe care le dă Pavel cu privire la purtarea creștină, este urmată de expresia descriptivă „prin care (în care, *en hō*) ați fost pecetluiți pentru ziua răscumpărării"; în același timp, în 2 Cor. 1:21 ș.urm., despre credincioși se spune că sînt „unși" de Dumnezeu care i-a „pecetluit", și le-a dat Duhul Sfînt ca o garanție veșnică. Trebuie să luăm în considerare natura acestei „peceți", ca și momentul și rezultatele „pecetluirii".

a. Natura peceții. Au avut loc multe dezbateri pe marginea acestui subiect. R.E.O. White, de exemplu (*The Biblical Doctrine of Inițiation*, 1960, p. 203 și n.), consideră că timpul aorist al verbului sfragizo din Efes. 1:13; 4:30; 2 Cor. 1:22 se referă la darul Duhului, acționînd ca o „pecete divină aplicată botezului". În sprijinul acestei sugestii el descoperă o utilizare frecventă în NT a timpului aorist referitor la primirea Duhului de către credincios la botez. W.F. Flemington, pe de altă parte (*The New Testament Doctrine of Baptism*, 1953, p. 66 ș.urm.), sugerează că botezul în sine este o pecete, și face o legătură între acest lucru și cuvîntul *sphragis* care este folosit cu privire la ritualul evreiesc al tăierii împrejur. (Vezi de asemenea O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 1950, p. 46.)

Cu siguranță, cînd studiem doctrina botezului și noțiunea de pecete, nu putem uita de contextul ev-

reiesc în care le studiem; și Gregory Dix a arătat măsura în care părinții Bisericii primare s-au folosit în această privință de conceptele iudaice ale predecesorilor lor (Th 51, 1948, p. 7-12). În același timp, așa cum afirmă Dix, nu neapărat NT este cel care justifică vreo legătură care a fost făcută mai tîrziu între „botez" și „pecete"; nici chiar *Didachē* nu consideră că botezul în apă este o „pecete", și nici nu leagă deloc acest sacrament de darul Duhului Sfînt.

b. Momentul pecetluirii. Aceste considerații vor sugera că există de asemenea o îndoială cu privire la momentul precis în care credinciosul este „pecetluit". Dacă sîntem corecți atunci cînd asociem darul Duhului Sfînt cu botezul (model frecvent în NT, dar care nu este valabil în toate cazurile, *cf.* Fapt. 8:36 ș.urm.; 10:44), putem considera că această „pecetluire" pe care o face Duhul Sfînt are loc la botez sau, mai precis, poate în momentul predării, care își găsește expresia în sacramentul botezului. Așadar, G.W.H. Lampe (*The Seal of the Spirit,* 1951) a examinat cu atenție originea și înțelesul termenilor înrudiți, *sfragis* și *chrisma*, care se găsesc în NT, a asociat „chrisma" lui Cristos Însuși în care Duhul lui Dumnezeu a fost prezent în mod activ, și a arătat că (în limbajul folosit de Pavel) încorporarea în Trupul lui Cristos are loc prin botez (și nu prin vreun echivalent al acestuia cum ar fi „confirmarea", spre exemplu) și „pecetluită" de darul Duhului Sfînt (p. 6, 61 ș.urm.; pentru un rezumat al acestor argumente și pentru identitatea celor care le-au propus, vezi mai departe White, *op. cit.*, p. 352 ș.urm.).

c. Rezultatele pecetluirii. Din papirusurile din primul secol este clar că noțiunea de „pecetluire" a ajuns să dobîndească în E un sens mai larg și important, în special în cercurile juridice, acela de a conferi valabilitate documentelor, garantînd autenticitatea articolelor etc. (Paralele posibile care există între *sphragizō* și inițierea în cultele mistice grecești nu par a fi prea semnificative.) Este ușor să vedem cît de natural se potrivește cuvîntul sphragis și derivatele lui în contextele NT care au de a face cu doctrina legămîntului și felul în care, atunci cînd se referă la Duhul Sfînt, denotă atît autentificare cît și apartenență. Am văzut deja că acestea sînt aspecte ale înțelesului pe care-l are cuvîntul în alte pasaje din NT.

Poate fi observată apariția unor idei similare și în alte contexte. Spre exemplu, „semnul" pe care l-a înfăptuit Ioan Botezătorul (botezul, n.tr.), a fost un rit cu totul escatologic (Luca 3:3 ș.urm.; observați reacția poporului față de identitatea lui Ioan în v. 15); iar conform apocalipticului iudaic normativ, botezul lui a avut semnificația unui „stigmat" pe care-l primeau cei mîntuiți în vederea judecății care se apropia, un stigmat comparabil cu ceea ce găsim în unele părți ale Psalmilor lui Solomon (de ex., 15:6 ș.urm., 8; *cf.* 2 Ezdra 6:5) și ale NT însuși (2 Tim. 2:19; și cf. ideea de „pecetluire ca o garanție", pe care am văzut-o deja în Apoc. 7:2 ș.urm., etc; vezi White, op. cit., p. 88).

În utilizările din NT a termenului „pecete" pe care le-am discutat predomină ideile de apartenență, de autentificare și de garanție. Cele trei pasaje din scrierile lui Pavel pe care le-am analizat (Efes. 1:13; 4:30; 2 Cor. 1:22) indică deopotrivă că arvuna *arrabōn* Duhului Sfînt care este dată credincioșilor, încorporată *en Christō* la botez prin credință, este un „semn și o garanție a răscumpărării finale (Lampe, *op. cit.*, p. 61). În felul acesta, a avea darul Duhului Sfînt este echivalent cu a fi „îmbrăcat cu Cristos", cu a avea parte de *chrisma* Lui, și cu a deveni membru al Trupului Lui, adevăratul Israel al lui Dumnezeu (*ibid.*, *cf.* 1 Cor. 12:13). Darul Duhului Sfînt, de fapt, confirmă legămîntul prin care sînt „pecetluiți" credincioșii ca și popor al lui Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. Lucrarea standard în l. engl. cu privire la acest subiect (NT) este cartea lui G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit,* 1951 (în special Partea 1). Cu privire la un istoric al acestei noțiuni, vezi de asemenea G. Dix, *Th* 51, 1948, p. 7-12. Pentru o discuție completă pe marginea textelor relevante vezi lucrări majore care tratează botezul în NT, cele mai importante fiind O. Cullmann, *Baptism in the New Testament,* 1950; W.F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, 1953; P. Ch. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism,* 1953; R.E.O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, 1960; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul,* 1964; J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit,* 1970; R. Schippers, *NIDNTT* 3, p. 497-501.

S.S.S.

PEKOD. Un mic trib al *arameilor care s-au stabilit la E de cursul inferior al Tigrului. Sursele acadiene consemnează o subjugare temporară a acestor *Puqūdu*, în timpul lui *Tiglatpalasser III (747-727 î.d.Cr.), a lui Sargon II (722-705 î.d.Cr.) și a lui Sanherib (705-681 î.d.Cr.). Este menționat în prorociile lui Ieremia împotriva Babilonului (50:21, cuvîntul nu apare în vers. Cornilescu însă este specificat în vers. Galaction) și mai apare printre alte popoare mesopotamiene care, deși înainte erau ibovnicii lui Israel, se vor ridica împotriva Ierusalimului (Ezec. 23:23). Numele acestui trib a fost dat și unui oraș și sistemului de irigare menționat în TB (*Besah* 29a, *Kethuboth* 27b, *Hullin* 127a).

BIBLIOGRAFIE. S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, 1970, p. 280- 281; M. Dietrich, *Die Aramäer Südbabyloniens,* 1970.

D.W.B.

PEDAIA (În ebr., „Iahve a răscumpărat"). **1.** Tatăl lui Ioel, guvernatorul lui Manase din vremea lui David (1 Cron. 27:20). **2.** Bunicul împăratului Ioiachim (2 Împ. 23:36). **3.** Al treilea fiu al împăratului Ioiachin (1 Cron. 3:18). Conform celor scrise în 1 Cron. 3:19, el a fost numit tatăl lui Zorobabel, care în altă parte este numit fiul lui Șelatiel, fratele lui Pedaia. **4.** Un fiu al lui Pareoș, care a ajutat la dregerea zidurilor Ierusalimului (Neem. 3:25). **5.** Un bărbat care a stat la stînga lui Ezra cînd acesta a citit poporului Legea (Neem. 8:4); poate același cu nr. 4. **6.** Un levit care a fost numit de Neemia să asiste la împărțirea zeciuielilor (Neem. 13:13). **7.** Un beniamit (Neem. 11:7).

J.D.D.

PEDESTRU. În ebr. *raglî* de la *regel*, „picior". Cuvîntul este folosit numai pentru persoane de genul masculin. Pedeștrii se deosebesc de copii (Exod. 12: 37; *cf.* Num. 11:21). Cuvîntul este un termen militar (Jud. 20:2), și deseori se referă la soldați în general (1 Sam. 4:10; 15:4; 2 Sam. 10:6; 1 Împ. 20:29). Este folosit pentru a face distincție între infanterie și luptătorii din carele de luptă (2 Sam. 8:4; 2 Împ. 13:17;

Ier. 12:5; 1 Cron. 18:4; 19:18). În 1 Sam. 22:17, apare cuvîntul „alergători" care este o traducere a cuvîntului *rāṣîm*, aceștia fiind 50 de bărbați care alergau înaintea carului de luptă al împăratului (1 Sam. 8:11; 2 Sam. 15:1; 1 Împ. 1:5). Ei aveau de asemenea rolul de a-l apăra pe împărat (1 Împ. 14:27-28; 2 Împ. 10:25; 11:4 etc.; 2 Cron. 12:10-11) precum și pe acela de mesageri ai împăratului (2 Cron. 30:6, 10). Într-o anumită împrejurare Ilie a alergat înaintea lui Ahab (1 Împ. 18:46). Curierii împărătești ai Imperiului Roman sînt numiți „alergători" în Est. 3:13, 15 și rețin aceeași denumire chiar și atunci cînd călăreau (Est. 8:10, 14). În Iov 9:25, cuvîntul este folosit ca o comparație.

A. van S.

PELATIA (În ebr., *p^e latyāh(û)*, „Iahve izbăvește"; în gr. *Phaltias, Phalettia*). **1.** Un martor al legămîntului, în Neem. 10:22. Acesta poate fi unu și același cu nepotul lui Zorobabel, un descendent al lui Solomon (1 Cron. 3:21). **2.** Un căpitan simionit care a ocupat un teritoriu care a aparținut amaleciților (1 Cron. 4:42). **3.** Un lider despre care Ezechiel a spus că născocește planuri nelegiute și dă sfaturi rele locuitorilor Ierusalimului. A căzut și a murit în timp ce Ezechiel prorocea (Ezec. 11:1-13).

Numele care conțin elementul *(plt)* sînt atestate din perioada amoriților și erau binecunoscute în Ugarit (*RAS SHAMRA) în sec. al 13-lea î.d.Cr., cît și în aramaica de mai tîrziu (*de ex.*, F. Gröndahl, *Personnamen der Texte aus Ugarit*, 1967, p. 173.

D.J.W.

PELERINAJ. Cei care pribegesc în țări străine se pot întoarce acasă; cei care pribegesc în trupul acesta, avînd o imagine micșorată a lucrurilor cerești, pot intra pe tărîmul veșniciei prin poarta morții. Prin această metaforă care a devenit deja binecunoscută, anii vieții pămîntești ai unui om sînt asemănați cu un pelerinaj, care înseamnă pur și simplu o pribegie. Terminologia biblică este destul de flexibilă.

Traducerea literală a frecventei expresii ebraice *'ereṣ m^e gûrîm* este „țara pribegiilor" (cel de-al doilea termen este mai curînd un plural din punct de vedere gramatical, decît numeric, în l. română este redat la singular). În pasajele tipice cum sînt Gen. 17:8; 28:4; 36:7; 37:1; Exod. 6:4, LXX folosește în general verbul *paroikeō* sau un altul din aceeași familie; VA conține expresia „țara unde ești un străin", sau o altă variantă a acestei expresii; VR și VSR traduc corect și destul de rigid prin „țara pribegiilor", dar este de preferat singularul. *Cf.* Ezec. 20:38; de asemenea Ps. 55:15; Iov 18:19, unde un termen eb. înrudit înseamnă „locuințe", din nou singularul fiind preferat în limba română. În Gen. 47:9, versiunile VA și VR traduc același cuvînt de două ori prin perelinaj - acest lucru în contrast cu VSR și VR mg.și fiindcă înțelesul aici este acela al duratei vieții și a experienței vieții. LXX subliniază acest lucru folosind cuvîntul *zōē*, „viață". Există o paralelă în Ps. 119:54, unde „casa pribegiei mele" înseamnă pur și simplu „trupul meu muritor pe tot parcursul existenței lui pămîntești".

Există doi termeni caracteristici pentru un rezident temporar - de obicei un locuitor păgîn în Palestina - *gēr*, din aceeași rădăcină ebr. ca și *m^e gûrîm*, și *tôšāḇ*. Primul cuvînt denotă de obicei o ședere mai lungă, iar cel de-al doilea una mai scurtă, așadar diferența fiind, în primul rînd, una de intensitate. Cuplarea celor două pune un accent foarte puternic pe caracterul tranzitoriu. În acest caz, cel de-al doilea termen îl urmează pe primul ca un punct culminant al acestuia. LXX traduce primul termen cu *paroikos*, iar pe al doilea cu *parepidēmos*. Cele patru cuvinte pot fi găsite cu sensul lor literal în Gen. 22:4, *MT* și LXX. Utilizările metaforice, care subliniază scurtimea vieții, pot fi găsite în Ps. 39:12- 1 Cron. 29:15. LXX modifică sensul în al doilea pasaj prin faptul că înlocuiește *parepidēmoi* cu *katoikountes*, căci prin schimbarea cuvîntului obținem noțiunea de locuință permanentă. Ideea subliniată însă în pasaj este tocmai cea contrarie. În ambele contexte, o traducere corectă ar fi „perelin(i)".

În legămîntul lui (Gen. 28:20), Iacov folosește de fapt cuvîntul *dereḵ*, „drum" sau „cale". Metaforic, acest lucru desemnează cursul vieții, omului sau a unui animal - chiar și comportamentul obiectelor amorfe, dar propulsate. (Prov. 30:19 ilustrează foarte bine toate aceste trei utilizări.) Pavel se referă la ceva personal, practic, specific și contemporan.

Cuvintele *paroikos* și *parepidēmos* sau celelalte cuvinte înrudite cu acestea sînt folosite în NT independent (1 Pet. 1:1, 17) și în citate din VT (Evr. 11:13; 1 Pet. 2:11). În perioada NT, este probabil corect să spunem că *paroikos* pe lîngă faptul că a stătea mai mult în același loc decît *parepidemos*, era totodată implicat într-o măsură mai mare în viața civică a comunității căreia i se alătura și avea obligații financiare mai bine definite. Acei *eklektoi parepidēmoi* din 1 Pet. 1:1 sînt mai mult decît niște „străini aleși". Statutul lor politic reprezintă o metaforă puternică, datorită faptului că ei sînt pelerinii lui Dumnezeu, persoane care trăiesc acum în trup și sînt încadrați în timp, dar care sînt aleși pentru viața veșnică prin Cristos Isus, prin aceasta deosebindu-se complet de cei lumești. Printr-o variație stilistică, *paroikia* din 1 Pet. 1:17 se întoarce la conotația ebraicului ger, dar în esență înseamnă tot „perelinaj". Expresia „străini și călători" din Evr. 11:13 (VSR, „străini și exilați") traduce foarte bine sensul pe care-l au cuvintele în gr. Este posibil ca acesta să fie un ecou al cuvintelor din Ps. 39:12 și 1 Cron. 29:15, sau poate chiar o ușoară aluzie la Gen. 47:9. Expresia spune și mai mult atunci cînd ținem cont de „epistemologia idealistă" a scriitorului - Templu și toate lucrurile de pe pămînt nu sînt decît copii și umbre ale lucrurilor cerești; lumea cea reală este lumea nevăzută; *Cf.* 1 Pet. 2:11.

Conceptul de pelerinaj spre un anumit loc, ca un act de voință sau obligație religioasă, cum a fost călătoria lui Avraam spre Mt. Moria, este cunoscut din vremuri foarte îndepărtate, cu toate că Biblia nu are un termen tehnic pentru el. Orice loc venerat atrăgea automat pelerinii, așa cum ne arată cele mai vechi pasaje din VT. În perioada NT, călătoriile la Ierusalim (mai precis la Templu care se bucura de cel mai mare prestigiu) pentru participarea la praznicele prevăzute de Lege, erau deja o tradiție (*cf.* Luca 2:41 ș.urm.). Fiecare din aceste ocazii pot fi definite ca „praznice ale pelerinilor" (în ebr. *ḥaḡ*; *cf.* arab. *hajj*). Înainte de împărțirea din anul 1948 a Ierusalimului între palestinieni și israeliți, și de la Războiul de șase zile din 1967, evreii s-au rugat și se roagă cu regularitate la Zidul Apusean (cunoscut înainte ca Zidul Plîngerii),

singurul zid care a mai rămas din Templul lui Irod cel Mare.

BIBLIOGRAFIE. D.J. Wiseman, *The Word of God for Abraham and To-day*, 1959; W. Grundmann, *TDNT* 2, p. 64 ş.urm.; O. Michel, *TDNT* 5, p.153-155; R. Meyer, K.L. şi M.A. Schmidt, *TDNT* 5, p. 841-853; H. Bietenhard, *NIDNTT* 1, p. 690 ş.urm.; *ibid.* 2, p. 788 ş.urm. R.A.S.

PELEG (Pn ebr. *peleg̅*, „curs de apă, diviziune"). Fiul lui Eber, fratele lui Ioctan (*IOCTAN) şi nepotul lui Sem (Gen. 10:25). În vremea aceea pămîntul era împărţit, cuvîntul folosit (*nip̄l*ᵉ*gâ)* fiind un joc de cuvinte sau o explicaţie referitoare la acest nume. Se susţine în mod obişnuit că acest nume se referă la împărţirea populaţiei lumii în diferite grupuri geografice şi lingvistice (Gen. 11:1-9). S-ar putea tot atît de bine să se refere la dezvoltarea culturilor agricole şi la folosirea canalelor artificiale de irigaţie (asir. *plagu*) de către fiii lui *Ebel, care au fost nomazi; *peleg̅* este folosit cu acest sens în Is. 30:25, 32:2; Iov 29:6; 38:25. Ar putea fi şi o referire la împărţirea pămîntului prin granite (acad. *pulukku; JCS* 18, 1964, p. 69; palaku, „a împărţi prin granite"). Peleg a fost tatăl lui Reu (Gen. 11:19). D.J.W.

PELETIŢII. Numele dat unor locuitori din Beth-Pelet, cetate situată în Negev (partea de S a Iudeii) (Ios. 15:27· Neem. 11:26). Heleţ, unu din cei 30 de viteji ai lui David, a provenit din acest oraş (2 Sam. 23:26). În 1 Cron. 11:27 şi 27:10 el este numit „Pelonitul" sau „din Pelet". R.A.H.G.

PELONIŢII. Numele acesta descriptiv este purtat de doi dintre vitejii lui David, Heleţ şi Ahia (1 Cron. 11:27, 36; 27:10). Primul este numit *Peletitul în textul paralel iar versiunea siriacă are „Peletitul" şi în 1 Cron. 11:27. Avînd în vedere 2 Sam. 23:34, unii comentatori preferă să modifice 1 Cron. 11:36b cu „Eliam fiul lui Ahitofel ghilonitul". R.A.H.G.

PENIEL, PENUEL. „Faţa lui Dumnezeu" a fost numele pe care l-a dat Iacov locului pe unde a traversat Iabocul, cînd s-a întors şi l-a întîlnit pe Esau. Este posibil ca acest loc să se fi numit înainte Penuel, poate după forma ciudată a unei stînci ascuţite, şi să fi fost preluat de Iacov pentru că se potrivea cu experienţa pe care el a avut-o cu îngerul. Binecuvîntarea pe care a căutat-o el (Gen. 32:26) s-a materializat în atitudinea îngăduitoare a lui Esau (*cf.* 33:10: „M-am uitat la faţa ta cum se uită cineva la Faţa lui Dumnezeu").

Faptul că Penuel a fost locul unei importante trecătoare este arătat de turnul care a fost zidit acolo şi pe care Ghedeon l-a dărîmat după ce i-a bătut pe madianiţi (Jud. 8:8 ş.urm.). Acelaşi lucru îl dovedeşte şi faptul că Ieroboam a rezidit cetatea de acolo, probabil pentru a tăia calea invadatorilor dinspre E, care ar fi putut înainta pe aici spre capitala Sihem. Locul precis nu ne este cunoscut, dar S. Merrill în cartea sa East of Jordan, 1881, p. 390-392, susţine destul de convingător că ruinele se găsesc la aprox. 6 km E de Sucot, pe două dealuri care au un nume comun Tulul ed-Dahab. J.B.J.

PENTATEUH. Primele cinci cărţi ale VT (Gen., Exod., Lev., Num., Deut.) constituie prima şi cea mai importantă secţiune a canonului evreiesc format din trei părţi. Numit de regulă de către evrei (*sēp̄er hattôrâ*), „cartea Legii", sau „*hattôrâ*", „Legea" (vezi *KB*, p. 403, pentru sugestii cu privire la originea cuvîntului, care pare să însemne „învăţătură" sau „instrucţie"), Pentateuhul (în gr. *pentateuchos*, „în cinci volume", este cunoscut şu sub denumirea „cele cinci cincimi ale Legii". În ultimul secol, mulţi critici care au urmat exemplul lui Alexander Geddes (cca 1800) au avut tendinţa de a ignora împărţirea tradiţională a Pentateuhului în cinci cărţi, şi au considerat că avem de fapt un Hexateuh alcătuit din actualul Pentateuh plus cartea lui Iosua (*cf.* J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 1876-77). Pe de altă parte, I. Engnell a sugerat că avem un „Tetrateuh", separînd Deuteronomul de primele patru cărţi ale Bibliei (*Gamla Testamentet*, 1, 1945). Argumentele critice care stau la baza acestor sugestii sînt analizate mai jos.

Vechimea acestei diviziuni în cinci părţi este atestată de Pentateuhul Samaritean şi de LXX, în care cărţile apar cu numele lor tradiţionale; iudeii le identificau după primul cuvînt sau după prima expresie. Împărţirea între cărţi a fost făcută după consideraţii topice şi practice: sulurile de papirus puteau conţine numai aproximativ o cincime din *tôrâ*. Tradiţia evreiească cerea ca în fiecare săptămînă să fie citită în sinagogă o secţiune din Lege. Pentru ca Pentateuhul să fie citit în întregime în Palestina se cereau trei ani; cartea de citanii din zilele noastre, după care Pentateuhul este citit în întregime într-un an provine de la cea folosită în Babilon. Este posibil ca un psalm să fi fost citit împreună cu citaniile tradiţionale din scrierile profetice *(hap̄ṭārâ)*. Cele cinci cărţi ale Psaltirei au fost probabil structurate după Pentateuh (*cf.* N.H. Snaith, *Hymns of the Temple*, 1951, p. 18-20).

În VT, referirile la Pentateuh sînt limitate în mare măsură la cartea Cronicilor care foloseşte pentru acesta mai multe nume: Legea (Ezra 10:3; Neem. 8:2, 7, 14; 10:34, 36; 12:4-4 13:3; 2 Cron. 14:4; 31:21; 33:8); cartea Legii (Neem. 8:3); cartea Legii lui Moise (Neem. 13:1; 2 Cron. 25:4; 35:12); Legea Domnului (Ezra 7:10; 1 Cron. 16:40; 2 Cron. 31:3; 35:26); Legea lui Dumnezeu (Neem. 10:28-29); cartea Legii lui Dumnezeu (Neem. 8:18); cartea Legii Domnului (2 Cron. 17:9; 34:14); cartea Legii Domnului, Dumnezeului lor (Neem. 9:3); Legea lui Moise, slujitorul lui Dumnezeu (Dan. 9:11; *cf.* Mal. 4:4). Nu se poate afirma cu precizie dacă aceste pasaje din scrierile istorice se referă: la întregul Pentateuh sau la anumite părţi ale Legii lui Moise, *de ex.*, Legea (Ios. 8:34); cartea Legii (Ios. 1:8; 8:34; 2 Împ. 22:8); cartea Legii lui Moise (Ios. 8:31; 23:6; 2 Împ. 14:6); cartea Legii lui Dumnezeu (Ios. 24:26).

NT foloseşte nume similare: cartea Legii (Gal. 3:10); cartea lui Moise (Marcu 12:26); Legea (Mat. 12:5; Luca 16:16; Ioan 7:19); Legea lui Moise (Luca 2:22; Ioan 7:23); Legea Domnului (Luca 2:23-24). Descrierea Pentateuhului în ambele Testamente subliniază faptul că autorul lui este atît Dumnezeu cît şi omul, că autoritatea lui este Legea şi că forma lui de prezentare este o carte.

I. Conţinutul

Pentateuhul prezintă modul de acţionare al lui Dumnezeu cu lumea, în special cu familia lui Avraam,

începînd cu creația și pînă la moartea lui Moise. El se împarte în șase secțiuni mari. Prima tratează, originea lumii și a națiunilor (Gen. 1-11). Această secțiune descrie *creația, căderea omului în păcat, începuturile civilizației, potopul, lista națiunilor și narațiunea referitoare la Turnul Babel. A doua secțiune se referă la perioada patriarhală (Gen. 12-50) și zugrăvește chemarea lui Avraam, încheierea legămîntului avramic, viața lui Isaac, a lui Iacov și a lui Iosif, și stabilirea familiei legămîntului în Egipt. A treia secțiune ni-l prezintă pe Moise și ieșirea din Egipt (Exod. 1-18). A patra descrie, Legea care a fost dată la Sinai (Exod. 19:1-Num. 10:10), care include expunerea Legii, zidirea cortului întîlnirii, stabilirea sistemului levitic și pregătirile finale pentru călătoria de la Sinai spre Canaan. În al cincilea rînd, secțiunea care prezintă călătoria prin pustie (Num. 10:11-36:13). Această secțiune descrie plecarea de la Sinai, acceptarea raportului adus de cele zece iscoade, judecata care a venit de la Dumnezeu ca și o consecință, episodul cu Balaam, numirea lui Iosua ca succesor al lui Moise și împărțirea țării celor 12 seminții. A șasea secțiune cuprinde cuvîntările finale ale lui Moise (Deut. 1:34), care sînt o recapitulare a evenimentelor exodului, o repetare și elaborare a poruncilor de la Sinai, o clarificare a problemelor legate de ascultare și neascultare. Tot aici, Moise rostește binecuvîntarea asupra semințiilor care sînt pe punctul de a intra în Canaan. Această secțiune se încheie cu descrierea morții și îngropării lui Moise.

II. Autorul și unitatea Pentateuhului

Secole de-a rîndul, atît iudaismul cît și creștinismul au acceptat fără discuție tradiția biblică potrivit căreia Moise a fost cel care a scris Pentateuhul. Ben-Sira (Eclesiasticul 24:23), Filon (*Viața lui Moise* 3.39), Josephus (*Ant.* 4. 326), Mișna (*Pirqê Abôth* 1. 1) și Talmudul (*Baba Bathra* 14b) mărturisesc în unanimitate că Moise este autorul. Singurul detaliu asupra căruia au existat controverse este narațînea privitoare la moartea lui Moise, din Deut. 34:51 ș.urm. Filo și Josephus afirmă că Moise și-a descris propria moarte, în timp ce Talmudul (*loc. cit.*) pretinde că Iosua a scris opt versete din *tôrâ*, referindu-se probabil la ultimele opt.

a. Critica Pentateuhului înainte de 1700

Tradiția exprimată în 2 Ezdra 14:21-22, și anume că sulurile Pentateuhului care au fost arse cu ocazia împresurării Ierusalimului de către Nebucadnețar, au fost rescrise de către Ezra, se pare că a fost acceptată de mai mulți părinți ai Bisericii primare, *de ex.*, Irenaeu, Tertulian, Clement din Alexandria, Ieronim. Ei însă nu au respins faptul că Moise este cel care a scris inițial Legea. Prima respingere a acestui fapt o constituie o afirmație a lui Ioan din Damasc pe care o face cu privire la nasareeni, o o grupare a creștinilor iudei (*cf. PG* 94. 688-689). *Homiliile lui Clement* ne învață că în Pentateuh au fost făcute interpolări diabolice, care au căutat să-l pună pe Adam, pe Noe și pe patriarhi într-o lumină proastă. Orice pasaj care nu era în armonie cu presupunerile ebioniților cu privire la autor era suspectat și acuzat de această „critică superioară" timpurie. Printe „pietrele de poticnire" care stăteau în calea credinței și pe care a încercat să le dea la o parte Anastasiu din Sinai, patriarhul al Antiohiei (sec. al 7-lea, d.Cr.) erau probleme legate de faptul că Moise a fost autorul Genesei și anumite pretinse discrepanțe în această carte (*cf.* PG 89, 284-285).

În timpul erei medievale, erudiții evrei și musulmani au început să indice presupuse contradicții și anacronisme în Pentateuh. De pildă, Ibn Ezra (dec. în 1167), urmînd o sugestie a rabinului Isaac ben Jasos (dec. 1057) care spunea că Gen. 36 a fost scris cel mai devreme în timpul domniei lui Iosafat, datorită menționării numelui lui Hadad (*cf.* Gen. 36:35; 1 Împ. 11:14), a susținut că pasaje cum sînt Gen. 12:6; 22:14; Deut. 1:1; 3:11 au fost interpolări.

Neobservînd nici o schimbare în stilul literar al Deuteronomului înainte și după moartea lui Moise, reformatorul A.B. Carlstadt (1480-1541), a negat faptul că Moise a scris Pentateuhul. Un belgian romano-catolic pe nume Andreas Masius a scris un comentariu al cărții lui Iosua (1574) în care susține că Ezra a scris unele pasaje care mai tîrziu au fost interpolate în Pentateuh. Puncte de vedere similare au fost susținute de doi erudiți iezuiți, Jacques Bonfrere și Benedict Pereira. Doi filozofi renumiți au ajutat la pavarea căii pentru „critica superioară", făcînd în scrierile lor foarte circulate remarci critice la adresa unității Legii: Thomas Hobbes (Leviathan, 1651) consideră că Moise a scris tot ceea ce i se atribuie în Pentateuh, dar a sugerat că alte părți ale Pentateuhului au fost scrise mai degrabă despre Moise decît de către Moise; Benedict Spinoza (*Tractatus Theologico-politicus,* 1670) a dus mai departe observația făcută de Ibn Ezra, însemnînd dubluri și pretinse contradicții, și a tras concluzia că Ezra, care a scris el însuși Deuteronomul, a compilat Pentateuhul din mai multe documente (unele aparținîndu-i lui Moise). Critica literară pe marginea Pentateuhului a ajuns în sec. al 17-lea la apogeu, în lucrările scriitorului romano-catolic, Richard Simon și a scriitorului arminian Jean LeClerc, în 1685. LeClerc a reacționat la punctul de vedere exprimat de Simon, și anume că Pentateuhul este o compilare care s-a bazat pe mai multe documente, atît de origine divină cît și de origine umană, afirmînd că autorul ar fi trăit în Babilon, între 722 î.d.Cr. și vremea lui Ezra.

b. Critica Pentateuhului între 1700 și 1900 d.Cr.

(i) Problema autorului. În ciuda obiecțiunilor ridicate de catolici, protestanți și de evrei în perioada discutată mai sus, marea majoritate a cercetătorilor Scripturii cred cu fermitate că Moise este autorul Pentateuhului. O piatră de hotar în critica Pentateuhului a fost pusă în 1753, cînd fizicianul francez Jean Astruc și-a publicat teoria conform căreia Moise a compus Genesa, bazîndu-se pe două tradiții vechi și pe mai multe documente mai scurte. Criteriul după care a identificat cele două *tradiții* a fost utilizarea a două nume pentru Dumnezeu: o tradiție a folosit numele *Elohim;* cealaltă, *Iahve.* Astruc a susținut că Moise este autorul Genesei, dar a propus teoria aceasta a surselor multiple pentru a explica unele repetări și pretinse discrepanțe consemnate de critici. J.G. Eichhorn (*Einleitung, 1780-83*) a elaborat punctul de vedere al lui Astruc și a elaborat ceea ce numim „prima teorie documentară". Abandonînd punctul de vedere conform căruia Moise este autorul Genesei, el a susținut că forma finală a documentelor care provin din cele două tradiții (Elohim și Iahve) și care alcătuiesc cartea Genesei și Exodul 1-2 a fost dată de un redactor necunoscut. K.D. Ilgen (*Die Urkunden des Jerusalemis-*

chen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, 1798) a mai făcut un pas în dezvoltarea teoriei documentare cînd a descoperit în Gen. 17 unele surse interdependente care pornesc de la trei autori, dintre care doi au folosit numele Elohim iar al treilea numele *Iahve*.

Un preot romano-catolic din Scoția, Alexander Geddes, s-a bazat pe identificarea mai multor tradiții pe care a făcut-o Astruc și a elaborat (între 1792 și 1800) teoria fragmentară care susține că Pentateuhul a fost compus de un redactor necunoscut din mai multe fragmente care au diferite proveniențe - unul Elohist, celălalt iahvist. Doi savanți germani au îmbrățișat și au elaborat teoria fragmentară: J.S. Vater (*Commentar uber den Pentateuh*, 3 vol., 1802-1805) a încercat să arate că Pentateuhul provine din mai bine de treizeci de fragmente; W.M.L. De Wette (*Beitrage zur Einleitung in das Alte Testament*, 1807) a subliniat vechimea destul de mare a celor mai multe materiale care stau la baza legii și, semnificativ pentru cercetătorii de mai tîrziu, a identificat cartea Legii din timpul lui Iosia cu Deuteronomul (lucru pe care l-a făcut Ieronim cu 1400 de ani înainte de el).

Teoria lui De Wette care a subliniat existența unui singur document de bază însoțit de mai multe fragmente a fost preluată de H. Ewald, care în 1831 a sugerat că documentul principal este sursa Elohistă care conține narațiuni începînd cu creația și pînă în cartea lui Iosua și care a fost suplimentată de narațiuni din sursa Iahvistă, redactorul Iahvist fiind de asemenea cel care a redactat documentul final. Cu toate că mai tîrziu Ewald s-a îndepărtat de această „teorie a suplimentării", ea a supraviețuit în scrierile lui F. Bleek (*de libri Geneseos origine*, 1836) și ale lui F. Tuch (*Genesis*, 1838).

Autorul „Noii teorii documentare" a fost H. Hupfeld (*Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, 1853), care, ca și Ilgen, a găsit în Genesa trei surse separate - sursa Elohistă originară (E^1), o sursă Elohistă ulterioară (E^2) și sursa Iahvistă (J). După un an, cînd în 1854 E. Riehm și-a publicat lucrarea Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, care și-a propus să demonstreze caracterul independent al cărții Deuteronomului, au fost identificate deci patru documente care au fost datate în ordinea următoare E^1, E^2, I și D.

K.H. Graf (în 1886) a elaborat ceea ce a sugerat E.G. Reuss, J.F.L. George și W. Vatke și a afirmat că E1 (simbolizat prin litera P - de la codul preoțesc - de către erudiții din zilele noastre) nu este cel mai vechi document ci, dimpotrivă, este cel mai recent. Problema care se punea atunci era să se decidă care este ordinea cronologică corectă, E^2(E)IDP(E^1) sau IEDP. Lucrarea lui A. Kuennen, *The Religion of Israel* (1869-1870) a făcut ca cea de-a doua ordine să cîștige supremație și a pregătit scena pentru apariția celui care avea să devină o figură centrală în critica Pentateuhului, Julius Wellhausen.

(ii) *Punctele de vedere ale lui Wellhausen*. Articolele scrise de Wellhausen în perioada 1876-1884 au conferit teoriei documentare cele mai convingătoare argumente și cea mai mare popularitate. Enunțată simplu, această teorie susține că I (cca 850 î.d. Cr.) și E (cca 750 î.d.Cr.) au fost combinate de către un redactor (RIE) în jurul anului 650 î.d.Cr. Cînd D (legile deuteronomice, cca 621 î.d.Cr.) au fost adăugate de către un alt redactor RD (cca 550 î.d.Cr.) și P (cca 500-450 î.d.Cr.) de către RP la cca 400 î.d.Cr., Pentateuhul a fost complet. Prezentarea lui Wellhausen cuprindea mai mult decît o simplă analiză documentară. El a făcut o legătură între studiile sale critice și o abordare evoluționistă a istoriei lui Israel care a minimalizat istoricitatea perioadei patriarhale și a avut tendința de a distrage atenția de la Moise ca personaj proeminent. Religia lui Israel a evoluat de la jertfe simple aduse pe altarele din familie în zilele stabilirii în Canaan pînă la structura cu totul legalistă a Leveticului (P), care provine din vremea lui Ezra (*PREOȚI ȘI LEVIȚI). În mod similar, conceptul lui Israel de Dumnezeu a evoluat de la animism și politeism în era patriarhală, la henoteism în vremea lui Moise, la monoteismul etic în vremea prorocilor din sec. al 8-lea și pînă la conceptul de Domn suveran din Is. 40 ș.urm.

Atît de fundamentale au fost ideile lui Wellhausen pentru cei care au urmat după el, încît influența lui în studiile biblice a fost asociată cu influența lui Darwin în științele naturale. Datorită scrierilor lui W. Robertson Smith și ale lui S.R. Driver, analiza documentară a lui Wellhausen a ajuns să fie acceptată pretutindeni unde se vorbește limba engleză. Conform școlii wellhauseniene, următorul rezumat (oarecum simplificat) enumeră caracteristicile de bază ale documentelor care alcătuiesc Pentateuhul.

Se spune că narațiunea *autorului Iahvist* (I) datează din perioada de început a monarhiei (cca 950-850 î.d.Cr.). Aluziile la expansiunea teritorială (Gen. 15:8-27:40) și ascendența lui Iuda (Gen. 49:8-12) sînt un indiciu, ni se spune, că această narațiune a fost scrisă pe vremea lui Solomon. Documentul I ni-L prezintă pe Dumnezeu în legăturile Sale cu omul, începînd cu creația și pînă la intrarea lui Israel în Canaan. Combinația de măreție și simplitate pe care o găsim în I îi dă o notă de literatură epică demnă de a fi comparată cu *Iliada* lui Homer. Originînd în Iuda, pe lîngă faptul că preferă folosirea numelui Iahve documentul Iahvist și anumite caracteristici literare distincte; termenul *šip̄ḥâ*, „slujitoare" este preferat în locul termenului *'āmâ* (E); În loc de Horeb (E), în I este preferat numele Sinai; apar frecvent etimologii populare, *de ex.*, Gen. 3:20;11:9; 25:30;32:27.

Avînd un caracter profund naționalist, narațiunile care aparțin documentului J prezintă în detaliu întîmplări care au avut loc în familiile patriarhale, chiar și pe cele care nu sînt lăudabile. Din punct de vedere teologic, I se remarcă prin antropopatismele (cuvinte care atribuie unei zeități sentimente omenești, n.tr.) și antropomorfismele (cuvinte care atribuie unei zeități însușiri omenești, n.tr.) lui. Dumnezeu care ia forme cvasiumane umblă printre oameni și vorbește cu ei, cu toate că nu se pune niciodată la îndoială transcendența Lui. Biografiile sincere ale patriarhilor, narate cu îndemînare și simplu, sînt un aspect remarcabil al documentului I.

Narațiunea scrisă de *autorul Elohist* (E) este datată de obicei cu un secol după documentul I, adică 850-750 î.d.Cr. S-a considerat că documentul E provine din N (din Efraim), și aceasta pe baza faptului că omite relatările despre Avraam și Lot, care au fost populare în Hebron și în cetățile din cîmpie, și se acordă o atenție deosebită orașelor Betel și Sihem (Gen. 28:17; 31:13; 33:19-20). Iosif, strămoșul semințiilor din N, Efraim și Manase, joacă un rol proeminent. Mult mai fragmentat decît I, documentul E are

totul particularitățile lui caracteristice: „rîul" este Eufratul; în vorbirea directă este folosită repetiția (cf. Gen. 22:11; Exod. 3:4); cuvîntul „Iată-mă" *(hinnēnî)* este folosit ca răspuns la chemarea pe care o face Dumnezeu.

Cu toate că nu este o compoziție literară atît de remarcabilă cum este I, documentul E se distinge pentru sublinierea aspectelor morale și religioase. Sensibil la păcatele patriarhilor, E încearcă să le dea o explicație rațională, în timp ce antropomorfismele din I sînt înlocuite cu revelații divine prin vise sau mijlociri ale îngerilor. O contribuție remarcabilă a documentului E este relatarea despre încercarea la care l-a supus Dumnezeu pe Avraam atunci cînd i-a poruncit să-l jertfească pe Isaac (Gen. 22:1-14). Tabloul conflictului dintre dragostea de tată și ascultarea de Dumnezeu este zugrăvit cu o simplitate profundă, iar lecția cu privire la caracterul lăuntric al adevăratei jertfe este redată cu o forță profetică.

În studiile privitoare la Pentateuh, *Documentul deuteronomist* (D), corespunde aproximativ cu cartea *Deuteronomului. Esențial pentru ipoteza documentară este punctul de vedere conform căruia cartea Legii găsită pe vremea lui Iosia (2 Împ. 22:3-23:25) a conținut, cel puțin parțial, cartea Deuteronomului. Legătura dintre documentul D și reforma din zilele lui Iosia este demnă de menționat: închinarea este centralizată în Ierusalim (2 Împ. 23:4-11, 24; Deut. 16:21, 22; 17:3; 18:10-11). Documentul D pune un accent mare pe dragostea lui Dumnezeu pentru Israel și pe obligația lui Israel de a răspunde ca atare, un principiu al istoriei care clarifică condițiile binecuvîntării din partea lui Dumnezeu și a judecății pe care o face El, precum și necesitatea unui simț puternic al dreptății sociale în condițiile legămîntului. Fiind mai degrabă o colecție de predici decît narațiuni, D este o colecție de materiale juridice și omiletice compilate în timpul situației critice din timpul domniei lui Manase și a fost combinat cu IE după perioada domniei lui Iosia.

Documentul preoțesc (P) conține legi și obiceiuri din diferite perioade ale istoriei lui Israel și le codifică în așa fel încît organizează structura legală a iudaismului postexilic. Documentul P conține unele narațiuni, dar are de a face mai mult cu genealogiile și cu originea patriarhală a ritualurilor și a practicilor legale. Se crede că unele diviziuni cum ar fi cele zece „generații" din *Genesa și legămintele făcute cu Adam, Noe, Avraam și Moise aparțin documentului P. Complexitatea structurii legale și ritualistice a documentului P este de obicei interpretată ca un semn că documentul a fost scris în perioada postexilică, în special atunci cînd P (*de ex.*, Exod. 25-31; 35- 40; Lev.; legile din Numeri) este comparat cu ritualismul simplu din Jud. și din 1 Sam. Ca și document literar, P nu poate fi comparat cu sursele mai vechi, deoarece slăbiciunea pentru detaliile laborioase (de ex., genealogiile și descrierea detaliată a cortului întîlnirii) tinde să descurajeze creativitatea literară. Preocuparea mișcării preoțești cu sfințenia și transcendența lui Dumnezeu apare în acest document P, unde întreaga legislație este privită ca un instrument al harului prin care Dumnezeu întinde o punte de la Sine spre Israel.

c. Critica Pentateuhului după 1900

Analiza documentară nu s-a oprit la cercetările lui Wellhausen. Elaborînd o sugestie făcută în 1883 de către Karl Budde, Rudolf Smend a încercat să împartă documentul Iahvist în I^1 și I^2, în întregul conținut al Hexateuhului (*Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, 1912). Documentul pe care Smend l-a numit I1 a fost privit de Otto Eissfeldt ca o sursă laică (L), pentru că este pusă în contrast direct cu documentul preoțesc P și subliniază idealul nomadic în contrast cu modul de viață al canaaniților. Documentul Chenit (K) al lui Julian Morgenstern, care, după cum se afirmă, are de a face cu biografia lui Moise și cu relațiile dintre Israel și cheniți (*HUCA* 4, 1927, p. 1-138), documentul S (Sud or Seir) pe care îl identifică R.H. Pfeiffer în Genesa și care corespunde într-un fel cu documentul L (*ZAW* 48, 1930, p. 66-73) identificat de Eissfeldt, precum și împărțirea documentului preoțesc de către Gerhard von Rad în P^A și P^B (*Die Priesterschirift im Hexateuch*, 1934) sînt alte rafinamente ale criticii documentare care a atins apogeul în disecțiile detaliate ale documentului P în lucrarea lui B. Baentsch cu privire la Leveticul (1900), unde șapte surse ale documentului P sînt modificate prin descoperirile făcute de unul sau mai mulți redactori. Această tendință de a diseca poate fi văzută cel mai clar în lucrările lui C.A. Simpson (în special în *The Early Traditions of Israel: a Critical Analysis of the Pre-Deuteronomic Narrative of the Hexateuch*, 1948).

d. Reacții la teoria Graf-Wellhausen

Conservatorii, convinși că în joc se află doctrina cu privire la inspirația Scripturilor și întreaga structură a teologiei clădită pe această doctrină, s-au unit imediat și au luptat împreună împotriva acestori critici ale Pentateuhului. Printe cei care au constituit avangarda acestei reacții se numără E.W. Hengstenberg (*Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch*, 1847) și C.F. Keil. După apariția sintezei monumentale a lui Wellhausen, lupta a fost continuată de W.H. Green (*The Higher Criticism of the Pentateuch*, 1895) și de James Orr (*The Problem of the Old Testament*, 1906), a cărui examinare atentă a teoriei documentare a găsit că aceasta lasă de dorit atît în ceea ce privește dovezile literare cît și presupunerile teologice. Modelul propus de acești cercetători ai Scripturilor a fost continuat în lucrările de cercetare ale următorilor erudiți: R.D. Wilson (*A Scientific Investigation of the Old Testament*, 1926, retipărită în 1959), G.Ch. Aalders (*A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949), O.T. Allis (*The Five Books of Moses*, 1943) și E.J. Young (*IOT*, 1949).

(i) Utilizarea numelor pentru divinitate. Atacurile conservatorilor asupra teoriei lui Wellhausen au luat următoarele direcții: Folosirea numelor divine ca și criteriu de separare a documentelor a fost contestată în patru puncte: (1) Dovezile de care dispune critica textuală, în special din Pentateuhul Septuagintei (LXX) sugerează că în manuscrisele mai vechi ale Pentateuhului a existat mai puțină uniformitate decît în *TM*, care în mod tradițional a fost folosit ca baza analizei documentare (cu toate că lucrarea *The Divine Names in Genesis*, 1914 a lui J. Skinner a slăbit forța acestui argument).

(2) Studiul numelor divine făcut de R.D. Wilson în Coran (*PTR* 17, 1919, p. 644-650) au scos la lumină faptul că anumite capitole din Coran preferă numele *Allah* (4; 9; 24; 33; 48, etc.), în timp ce altele preferă numele *Rab* (18; 23; 25-26; 34, etc.), exact în același fel în care anumite capitole din Genesa folosesc numele *Elohim* (*de ex.*, Gen. 1:1-2:3; 6:9-22; 17:2 ș. urm., 20, etc.), iar altele preferă *Iahve* (*de ex.*, Gen. 4;

7:1-5; 11:1-9; 15;18:1; 19:28, etc.), cu toate că, în general, criticii literari nu sprijină ideea unei analize documentare a Coranului, bazată pe numele divine utilizate.

(3) Folosirea combinației *Iahve Elohim* (Gen. 2:4-3:24; cf. de asemenea cu Exod. 9:30) constituie o problemă reală pentru teoria lui Wellhausen, întrucît o astfel de combinație cuprinde nume care ar trebui să fie „cifrul" a două documente separate; LXX cuprinde mult mai multe cazuri în care apare această combinație (*de ex.*, Gen. 4:6, 9; 5:29; 6:3, 5), în timp ce există dovezi ample cu privire la folosirea unor nume compuse pentru zeități în literatura ugarită, egipteană și grecească (*cf.* C.H. Gordon în *Christianity Today*, 23 Nov. 1959).

(4) Este posibil ca folosirea alternativă a numelor Iahve și Elohim în Pentateuh să reflecte o încercare a autorului de a sublinia ideea pe care o exprimă fiecare nume (cf. I. Engnell, *Gamla Testamentet*, 1, 1945, p. 194 ș.urm.). Aceste probleme și altele similare care au de a face cu numele divine, i-au determinat pe criticii literari care s-au împotrivit teoriei documentare să minimalizeze ceea ce odată era punctul de pornire al întregului proces al analizei documentare.

(ii) Dicțiunea și stilul. Diferențele în dicțiune și în stil, o verigă foarte importantă în seria de dovezi care vin în sprijinul teoriei lui Wellhausen, au fost contestate de mai mulți critici conservatori. S-a subliniat faptul că relatările din Pentateuh sînt prea fragmentate ca să ne dea posibilitatea de a califica în mod adecvat vocabularul autorului și că prea puțină atenție s-a acordat faptului că diferitele tipuri de literatură impun fiecare un vocabular diferit. Cînd într-o altă sursă apar cuvinte care par să aparțină unui anumit document, ele sînt atribuite uneori unui redactor. Recurgerea repatată la un redactor, de fiecare dată cînd dovezile pun sub semnul întrebării teoriile critice, pare a fi o metodă prea convenabilă de a aborda dificultățile. În ceea ce privește stilul, conservatorii și alții au arătat frecvent subiectivitatea unor astfel de verdicte și marea dificultate de a supune astfel de opinii unei examinări științifice. Ceea ce pentru un critic este o narațiune expresivă, vibrantă, pentru altul nu este decît o narațiune searbădă sau bombastică. În cartea sa, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, 1955, W.J. Martin a subliniat cîteva dificultăți de care se lovesc criticii literari, cu toate că se impune o atenție maximă atunci cînd folosim analogii din literatura occidentală în studiul literaturii orientale.

(iii) Narațiuni duble. Apariția unor narațiuni duble (uneori denumite *dublete*) a fost considerată ca o dovadă de bază în sprijinul existenței mai multor surse. Aalders (*op.cit.*, p. 43-53) și Allis (*op. cit.*, p. 94-110, 118-123) au analizat mai multe repetiții de acest fel (*de ex.*, Gen. 1:1-2:4a; 2:4b-25; 6:1-8, 9:13; 12:10-20; 20; 26:6-11) și au căutat să arate că prezența lor în text nu trebuie interpretată ca o dovadă a existenței mai multor surse. Dimpotrivă, repetiția în cadrul prozei ebraice poate fi asociată cu caracteristica acestei limbi (ca și a celorlalte limbi semitice) de a folosi repetiția pentru a sublinia un anumit aspect. În literatura ebr., ideile sînt subliniate nu printr-o legătură logică cu alte idei, ci printr-un gen creativ de repetiție care caută să-l convingă pe cititor, (*Cf.* J. Muilenburg, „A Study in Hebrew Rethoric: Repetition and Style" în *VT* Supp 1, 1953, p. 97-111- J. Pedersen, *Israel*, 1-2, 1926, p. 123.). Repetiția se mai poate datora și folosirii în liturghii atît a narațiunilor din Pentateuh cît și a porțiunilor care cuprind Legea.

În ceea privește Genesa, o contribuție de pe poziții conservatoare a fost adusă de P.J. Wiseman în *New Discoveries in Babylonia about Genesis*, 1977. El a afirmat că pasajele *(tôl<u>e</u>d<u>ô</u>t)* (cele care încep sau care se sfîrșesc cu expresia „Acestea sînt generațiile..." ne arată diferitele surse care i-au stat lui Moise la îndemînă pentru a compila narațiunile mai vechi. Acest mod de a aborda problema a fost popularizat de J. Stafford Wright în *How Moses Compiled Genesis: A suggestion*, 1946. Pentru o replică la teoria lui Wellhausen cu privire la dezvoltarea sistemului levitic, vezi *Preoți și leviți.

Conservatorii s-au grăbit să se folosească de concluziile neconservatorilor atunci cînd acestea au avut tendința de a contesta valabilitatea ipotezei documentare. Atacul susținut asupra teoriilor lui Wellhausen și a discipolilor lui, lansat de B.D. Eerdmans este un caz care reflectă acest punct de vedere. Cu toate că a respins ideea că Moise este autorul Pentateuhului, Eerdmans a apărat cu încăpățînare autenticitatea narațiunilor care tratează viața patriarhilor și și-a exprimat convingerea că documentul preoțesc P împreună cu aspectele ritualistice ale lui este foarte vechi. Mai departe, T. Oestreicher și A.C. Welch și-au propus să nărule teoria documentară prin îndepărtarea cheii de boltă a acesteia - identificarea documentului D cu cartea legii găsită pe vremea lui Iosia. E. Robertson (*The Old Testament Problem*, 1950) consideră că Deut. a fost compilat la inițiativa lui Samuel ca o carte a Legii pentru „întreg Israelul", că aceasta a încetat să mai fie folosită atunci cînd națiunea dezintegrată nu s-a mai putut folosi de ea și că a fost găsită la momentul oportun în timpul domniei lui Iosia, o vreme cînd Israelul putea fi considerat din nou o „singură națiune". Decalogul și Cartea legămîntului cu care au intrat israeliții în Canaan, au fost păstrate în perioada care a urmat imediat după așezarea în Canaan în diferite sanctuare locale și li s-au adăugat legi și tradiții diferite, dar totuși înrudite cu ele; începuturile unei unități naționale în zilele lui Samuel a necesitat compilarea, pe baza acestui material, a unei cărți a legii pentru administrarea centralizată. R. Brinker, un elev al lui E. Robertson, a elaborat anumite aspecte ale acestei teorii în *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, 1946. Folosind criterii lingvistice și stilistice, R. Cassuto (*La Questione della Genesi*, 1934) a argumentat în favoarea unității Genesei, în timp ce F. Dornseiff (*ZAW* 52-53, 1934-35) a apărat unitatea literară a întregului Pentateuh; *cf.* lucrarea lui, intitulată *Antike und Alter Orient*, 1956.

(iv) Critica formelor. Fără să abandoneze ipoteza documentară, pionierii criticii formelor, H. Gunkel și H. Gressmann, au pus accentul atît pe calitățile literare cît și pe procesul îndelungat al tradiției orale care a dat formă diferitelor narațiuni, făcînd din acestea capodopere estetice. Această eliberare fericită de recea abordare analitică a criticilor documentari care au îmbrățișat ipoteza documentară și care în analiza exagerat de detaliată a Pentateuhului au neglijat profunzimea și frumusețea povestirilor, a pavat calea pentru cercetările întreprinse de un grup de cercetă-

tori scandinavieni care au renunțat la abordarea documentară, subliniind mai degrabă rolul tradiției orale. Urmîndu-l pe J. Pedersen care în 1931 a respins teoria documentară (*ZAW* 49, 1931, p. 161-181), I. Engnell (*Gamla Testamentet*, 1, 1945) a afirmat că, departe de a fi rezultatul unei compilări a unor documente scrise, Pentateuhul este o combinație de tradiții orale credibile, colectate și finisate în cadrul a două cercuri de tradiție: „cercul P" care a dat naștere Tetrateuhului și „cercul D" care a dat naștere cărților Deut., Ios., Jud., Sam. și Împ. Se consideră că aceste cărți au fost scrise în perioada exilului sau în perioada postexilică. Factorii de bază în dezvoltarea acestei școli tradiționalistorice sînt cunoașterea avansată a psihologiei evreiești și o înțelegere tot mai profundă a literaturii orientale. Conform celor afirmate de Engnell, discipolii lui Wellhausen tind să interpreteze VT folosindu-se de metodele literare europene și de logica occidentală. Vezi Eduard Nielsen, *Oral Tradition*, 1954, pentru o prezentare concisă a punctelor de vedere pe care le îmbrățișează Școala scandinavă.

Așa după cum preocuparea lui H. Gunkel față de diverse unități literare (ce pot fi identificate în Pentateuh după *forma* lor literară) a reprezentat un fel de întoarcere la abordarea *fragmentară* a lui Geddes, Vater și De Wette, tot așa și P. Volz (și într-o anumită măsură W. Rudolph) au pledat pentru renașterea unei ipoteze *suplimentare*, minimalizînd importanța autorului Elohist, care în cel mai fericit caz, consideră Volz, este un editor de mai tîrziu al marelui autor al Genesei, adică a autorului Iahve. Oarecum într-un mod asemănător, G. von Rad (The Problem of the Hexateuch and Other Essays, E.T. 1966) a subliniat rolul dominant pe care l-a avut autorul Iahvist, atît ca și unul care a colectat materialele Pentateuhului cît și ca autor al acestora, materiale care au luat formă în decursul unei perioade mari de timp și care au în spatele lor o bogată istorie a tradiției. Conform celor susținute de von Rad, datele care sînt acceptate în general sînt foarte aproximative și reprezintă faza finală de compilare a materialelor.

Aplicația teologică a teoriilor lui von Rad cu privire la Pentateuh trebuie găsită în cartea sa, *Old Testament Theology*, 1, E.T. 1962. Teoria lui conform căreia Pentateuhul s-a dezvoltat în jurul unei profesiuni de credință cum e cea din Deut. 26:5 ș.urm. a fost modificată recent, sugerîndu-se că profesiunile de credință nu sînt sursa narațiunii Pentateuhului ci rezumatul acestora (J.A. Soggin, *IOT*, E.T. 1976, p. 93).

M. Noth (*The Laws in the Pentateuch, and Other Essays*, E.T. 1966) a aproximat unele rezultate ale Școlii din Uppsala, îmbrățișate de Engnell și alții, fără să abandoneze abordarea documentară. Dimpotrivă, el a acordat o atenție deosebită istoriei tradițiilor orale care stau la baza documentelor, susținînd existența documentelor I, E și P, punct de vedere destul de convențional. Poate că depărtarea lui de tradiția wellhauseniană poate fi văzută cel mai bine în refuzul lui de a recunoaște un „Hexateuh" și în scoaterea celei mai mari părți a Deuteronomului de sub tirul criticilor Pentateuhului.

Așa cum ne indică studiile recente ale VT, în general, cercetătorii contemporani acordă o mai mare atenție formelor narațiunilor, a materialului liturgic, contractual sau legislativ, decît pretinselor surse ale ipotezei documentare; *Cf.* O. Kaiser, *IOT*, E.T. 1975, care conține următoarele titluri de capitole: Literary *Types of Israelite Narrative, Literary Types of Israelite Law, The Growth of the Pentateuchal Narrative at the Pre-Literary Stage;* de asemenea J.A. Soggin, *op. cit.* Legătura precisă pe care o are critica formelor cu critica surselor, care este mai tradițională, constituie încă subiectul unor controverse. Ceea ce este clar este că mult mai multă atenție trebuie acordată criticii redactării, studiului originii și a scopului celor cinci cărți luate individual și a Pentateuhului ca întreg, oricare ar fi procesul lor de alcătuire.

(v) Dovezile arheologice. Progresul pe care l-a cunoscut arheologia modernă a contribuit la reevaluarea ipotezei documentare. Caracterul demn de încredere al narațiunilor istorice a fost confirmat din nou, în special al narațiunilor care se referă la perioada patriarhală, (vezi H.H. Rowley, „Recent Discovery and the Patriarchal Age" în *The Servant of the Lord*[2], 1965.) Reconstituirea evoluției istoriei și a religiei lui Israel a fost contestată de mai multe ori de către arheologi renumiți ca W.F. Albright (*de ex., From the Stone Age to Christianity*, 1957, p. 88 ș.urm., 282) și C.H. Gordon (*de ex., Ugaritic Literature*, 1949, p. 5-7; „Higher Critics and Forbidden Fruit", *Christianity Today*, 23 Nov. 1959). O reevaluare radicală a ipotezei documentare de pe poziția religiei lui Israel se găsește în lucrările de cercetare ale lui Yehezkel Kaufmann, care susține vechimea documentului P precum și faptul că acesta P a existat înaintea documentului D. Mai departe, el separă Gen. de restul Pentateuhului, susținînd că această carte constituie „o formațiune în sine, al cărei material este cel mai vechi" (*The Religion of Israel*, 1960, p. 208).

e. Poziția prezentă

Înțelegerea pe care o dobîndim din criticile aduse ipotezei lui Graf-Wellhausen, împreună cu cercetările continuie ale exponenților acestei ipoteze, au avut ca rezultat modificarea în mare măsură a teoriei vechi. S-a renunțat la concepțiile simple care văd istoria și religia lui Israel ca o evoluție. Autenticitatea povestirilor legate de viața patriarhilor este recunoscută de mulți cercetători ai Scripturilor, întrucît descoperirile arheologice au adus lumină asupra cadrului în care au avut loc aceste întîmplări. Mediul social din Egipt în care a trăit Iosif și relatările cu privire la Exod sînt aspecte ce au fost lămurite definitiv luîndu-se în calcul criterii arheologice, literare și lingvistice (*cf.* A.S. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian*, 1931; C.H. Gordon, *The World of the Old Testament*, 1958, p. 139). Rolul lui Moise ca un mare legislator și ca o personalitate dominantă în religia lui Israel a fost confirmat.

Cu toate că nu s-a renunțat complet la teoria documentară, aceasta a fost modificată de cercetătorii din zilele noastre. Dezvoltarea fiecărui document este deosebit de complexă și, în general, se consideră că fiecare document reprezintă o întreagă „școală", nu numai un singur autor. Diferite documente au apărut și evoluat nu consecutiv ci în paralel, întrucît în fiecare din ele se găsesc elemente vechi, așa cum ne indică faptul că prorocii s-au folosit de elemente din Pentateuh (*cf.* Aalders, *op. cit.*, p. 111-138). A fost abandonată disecarea exagerată a versetelor și atribuirea unor părți ale acestora unor surse diferite. Aceste modificări în ipoteza documentară ar trebui privite de către conservatori ca o diagramă medicală, nu ca un

anunț funebru. Teoria lui Wellhausen este încă destul de vie și continuă să fie o problemă constantă pentru cercetătorii conservatori, care uneori s-au mulțumit să reacționeze împotriva ipotezei documentare, fără a elabora însă un studiu atotcuprinzător al Pentateuhului care să aducă dovezi în sprijinul unității Legii și în același timp să ia în considerare dovezile cu privire la diversitatea pe care se bazează teoria documentară. Informațiile tot mai bogate cu privire la literatura Orientului Mijlociu - datorate descoperirilor din *Mari, *Nuzi, *Ugarit, Hatti, *Sumer și *Egipt - vor constitui în și mai mare măsură în această privință. Întrucît textele din *Ebla (Tell Mardikh) par a fi din aceeași perioadă cu primele capitole ale istoriei biblice, există posibilitatea ca ele să arunce o lumină atît asupra literaturii Pentateuhului cît și asupra contextului lui cultural.

Studiile întreprinse de Aalders au adus lucruri noi și au arătat direcția în care trebuie să se îndrepte cercetătirile în viitor. De un interes deosebit este faptul că el recunoaște în Pentateuh elemente care nu îi aparțin lui Moise sau elemente dintr-o perioadă de după Moise (*de ex.*, Gen. 14:14; 36:31; Exod. 11:3; 16:35; Num. 12:3; 21:14-15; 32:34 ș.urm.; Deut. 2:12; 34:1-12) și faptul de a fi fost conștient că nici unul din cele două testamente nu atribuie întregul Pentateuh lui Moise, deși ambele îi atribuie părți însemnate din această lucrare. Marile coduri legale, de exemplu, îi sînt atribuite specific lui Moise (*de ex.*, Exod. 20:2-23:33; 34:11-26; Deut. 5-26; *cf.* Deut. 31:9, 24), cît și itinerarul israeliților care este menționat în Num. 33:2. În ceea ce privește povestirile din Gen., este posibil ca Moise să fi fost sau să nu fi fost cel care le-a compilat, după ce le-a colectat în forma scrisă sau orală în care se găseau. Dovezi cu privire la editarea Pentateuhului în perioada de după Moise se găsesc în citatele de mai sus și mai ales în versete cum este Num. 21:14, unde sînt menționate documente vechi cum ar fi „Cartea războaielor Domnului". Este dificil să datăm redactarea finală a Pentateuhului. Opinia lui Aalders că aceasta a avut loc în perioada domniei lui Saul sau a lui David este credibilă, cu toate că, probabil a avut loc și mai tîrziu, timp care ar fi permis modernizarea vocabularului și a stilului.

III. Mesajul religios al Pentateuhului.

„Pentateuhul trebuie definit ca un document prin care îl înțelegem pe Israel, care îi conferă acestuia etiologia vieții. Prin narațiuni, poezie, prorocie și Lege, voia lui Dumnezeu cu privire la rolul lui Israel în lume este descoperită în el" (A. Bentzen, *IOT*[2], 1952, 2, p. 77). Ca un document ce conține revelația lui Dumnezeu și răspunsul lui Israel la această revelație, Pentateuhul depune mărturie cu privire la acțiunile mîntuitoare ale lui Dumnezeu care este Domn suveran al istoriei și al naturii. Actul central al lui Dumnezeu în Pentateuh (ba chiar în întreg VT) este *Exodul din Egipt. Prin acest act, Dumnezeu S-a întipărit în conștiința lui Israel și S-a descoperit pe Sine ca un Dumnezeu care izbăvește. Înțelegerea pe care au dobîndit-o ei din această revelație le-a dat posibilitatea ca, sub conducerea lui Moise. să reevalueze tradițiile strămoșilor lor și să vadă în ele începuturile legăturii pe care a stabilit-o Dumnezeu cu ei și care a culminat atît de strălucitor în eliberarea lor din Egipt.

Dovedindu-Se cu putere și atît de clar ca Domn în timpul Exodului, Dumnezeu i-a făcut pe israeliți să înțeleagă că El este Creatorul și Susținătorul universului cît și Conducătorul istoriei. Ordinea este importantă: faptul că L-au cunoscut pe *Izbăvitorul* i-a ajutat să-L cunoască pe *Creatorul;* faptul că L-au înțeles pe Dumnezeul *harului*, i-a ajutat să-L înțeleagă pe Dumnezeul *naturii*. Este posibil ca dovada puterii lui Dumnezeu asupra naturii în timpul plăgilor, la trecerea mării, și în felul în care i-a hrănit în pustie să-i fi determinat pe israeliți să-L vadă pe Dumnezeu ca un Stăpîn al naturii și al istoriei.

Harul lui Dumnezeu este descoperit nu numai în faptul că i-a izbăvit și i-a călăuzit, ci și în faptul că le-a dat Legea și a încheiat cu ei un legămînt. Angajamentul lui Israel de a asculta, jurămîntul de loialitate față de Dumnezeu și voia Lui este răspunsul lui față de acest har; dar chiar răspunsul lui Israel este un dar al harului lui Dumnezeu, căci El este cel care, fără să fie obligat, a fixat termenii legămîntului și le-a pus la îndemînă sistemul jertfelor ca un mijloc prin care să facă o punte peste prăpastia dintre Sine și poporul Său. Harul lui Dumnezeu cerea o recunoștere totală a faptului că El este Domn, o ascultare completă de voia Lui în orice domeniu al vieții. Această cerință este generoasă, pentru că ea vizează ce este spre binele lui Israel, ceea ce îl va ajuta pe Israel să-și realizeze adevăratul lui potențial și ceea ce el nu putea descoperi fără revelația divină.

Indiferent care este originea Pentateuhului, el este un document ce posedă un conținut bogat și unitar. Este consemnarea revelației lui Dumnezeu în istorie și a conducerii istoriei de către El. Pentateuhul este o mărturie atît cu privire la răspunsul lui Israel cît și cu privire la incapacitatea lui de a răspunde pozitiv. El mărturisește despre sfințenia lui Dumnezeu, lucru ce Îl pune pe El în contrast cu oamenii, și despre dragostea Lui binevoitoare, care Îl obligă față de Israel conform condițiilor impuse de El Însuși. (*GENESA, *EXODUL, *LEVITICUL, *NUMERI, *DEUTERONOM.)

BIBLIOGRAFIE. U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, E.T., 1961; A.T. Chapman, *An Introduction to the Pentateuch*, 1911; I. Engnell, *Critical Essays on the Old Testament*, 1970; H.F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research*, 1956; K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, 1969- J.A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959- A. Noordtzy, „The Old Testament Problem", *BS* 97, 1940, p. 456-475- 98, 1940, p. 99-120, 218-243; C.R. North, „Pentateuchal Criticism", *OTMS*, p. 48-83; M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, 1972; N.H. Ridderbos, „Reversals of Old Testament Criticism", în *Revelation and the Bible*, ed. C.F.H. Henry, 1958; H.H. Rowley, „Moses and the Decalogue", *BJRL* 34, 1951, p. 81-118; idem, *The Biblical Doctrine of Election*, 1950; W. Rudolph, *Der „Elohist" von Exodus bis Josua*, *BZAW* 68, 1938; R. de Vaux, *The Bible and the Ancient Near East*, 1971; P. Volz and W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler: ein Irrweg der Pentaeuchkritik?*, *BZAW* 63, 1933; G.E. Wright, *God Who Acts*, 1952; idem, *The Old Testament against its Environment*, 1950. D.A.H.

PEOR. 1. Un munte la N de Marea Moartă, față în față cu Ierihonul, de pe care se vede deșertul, dar așezarea lui nu a fost identificată cu certitudine. A fost ultimul loc de unde a binecuvîntat Balaam pe Israel

(Num. 23:28). Vezi J.A. Jaussen-R. Savignac, *Mission en Arabie*, 1909, p. 2, 650 ş.urm.

2. Numele unei zeităţi, numele întreg fiind Baal-Peor, de care s- a lipit inima israeliţilor (Num. 25:3). Ei au fost aspru pedepsiţi pentru că i s-au închinat acestui idol. Pedeapsa a avut un efect deosebit asupra lor şi a fost menţionată în repetate rînduri ca un avertisment şi ca să slujească de exemplu (Num. 31: 16; Deut. 4:3; Ios. 22:17). M.A.M.

PEREA. O regiune în Transiordania, care corespunde cu aproximaţie *Galaadului din VT. Nu este niciodată menţionată pe nume în NT - Josephus o menţionează - ci apare de mai multe ori (*de ex.*, Mat. 19:1) ca şi ţinutul „de dincolo de Iordan". Numele de Perea a început să fie folosit după perioada exilului, şi s-a referit la o regiune la E de Iordan, lată de cca 16 km, care se întinde de la rîul Arnon în S pînă undeva între Iaboc şi Yarmuk în N. În esenţă, această regiune cuprinde extremitatea unei pante foarte abrupte, înaltă de 1.000 m, care se întinde dincolo de Iordan, împreună cu oraşele ei, fiind astfel o regiune înaltă cu precipitaţii prielnice (750 mm (30 in.) pe an), ale cărei părţi mai înalte erau acoperite cu copaci. În porţiunile de înălţime mijlocie erau măslini şi vii, iar apoi înspre E erau lanuri de grîu, iar mai departe, păşunile *din ţinuturile mai joase.* Cu siguranţă era o regiune de invidiat în timpurile VT, căci după ce au văzut atît această regiune cît şi împrejurimile ei, seminţiile lui Gad şi a lui Ruben (Num. 32:1-5) nu au mai fost interesate să treacă Iordanul împreună cu turmele lor.

În timpul lui Cristos, Perea a fost ocupată de evrei şi condusă de Irod Antipa. Iudeii considerau că această regiune avea statut egal cu Iudeea sau Galileea. Întrucît se învecina cu ambele regiuni situate dincolo de Iordan, este posibil ca traversînd lungimea ei să nu facem altceva decît să urmăm un traseu folosit exclusiv de iudei care făcea legătura între Galileea şi Iudeea şi care ocolea ţinutul samaritenilor.

J.H.P.

PEREŢ, PEREŢIŢII. Pereţ (în ebr. *peres*), unul dintre fiii lui Iuda pe care i l-a născut Tamar, nora lui (1 Cron. 2:4; 4:1), a fost numit aşa deoarece cu toate că Zerah, fratele lui geamăn, şi-a scos primul mîna, el s-a născut primul şi a „făcut o spărtură" (*pāras*, Gen. 38:29). A fost tatăl lui Heţron şi Hamul (Gen. 46:12; Num. 26:21; 1 Cron. 2:5), a cărui descendenţi s-au numit pereţiţi (*parsī*; Num. 26:20; vezi de asemenea Neem. 11:4, 6). El şi Heţron au făcut parte din arborele genealogic al lui Mesia (1 Cron. 9:4; Rut 4:18; Mat. 1:3; Luca 3:33; comp. Rut. 4:12). Numele apare în LXX şi în NT ca *Fares*. Poate fi comparat cu numele personal asirian *Parsi* care se găseşte în documentele din sec. al 8-lea î.d.Cr. Vezi K. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, 1914, p. 180. T.C.M.

PERFECŢIUNE vezi DESĂVÎRŞIRE.

PERGA. O cetate antică din Pamfilia, ai cărui întemeietori ne sînt necunoscuţi amplasată într-o vale largă, şi alimentată cu apă de rîul Cestrus. A fost capitala religioasă a Pamfiliei, ca şi Efes, o „cetate catedrală" a zeiţei Artemis, ale cărei temple erau aşezate pe un deal vecin. Ca şi majoritatea oraşelor de pe coasta bîntuită de piraţi, Perga este aşezat puţin în interior, fiind un port pe rîu. Attaleia, întemeiat în sec. al 2-lea î.d.Cr., a slujit mai tîrziu ca port al oraşului Perga, dar, de asemenea, a absorbit prosperitatea acestui oraş. S-au păstrat nişte ruine care ne lasă o impresie plăcută cu privire la anticul Perga, dar Attaleia supravieţuieşte ca port încă activ, şi anume, modernul Adalia, unul dintre locurile minunate ale Anatoliei. E.M.B.

PERGAM. Un oraş în provincia romană a Asiei, în partea de V a Turciei asiatice de astăzi. A ocupat o poziţie geografică de invidiat, la extremitatea de lîngă mare a largii văi a Caicusului şi probabil că a fost vatra unei aşezări de la o dată foarte timpurie. A ajuns să fie un oraş foarte important numai după anul 282 î.d.Cr., cînd Filetaerus s-a răsculat împotriva lui Lisimacus din Tracia şi a făcut Pergamul capitala împărăţiei Ataliei, care în 133 î.d.Cr. a fost lăsată moştenire romanilor de către Attalus III. Aceştia au format din ea provincia * Asiei. Primul templu al cultului împăratului a fost zidit în Pergam (cca 29 î.d.Cr.) în cinstea Romei şi a lui August. Astfel, oraşul deţinea un loc de frunte în provincie în ceea ce priveşte religia, cu toate că * Efesul a ajuns principalul centru comercial.

Pergam, una dintre „cele şapte biserici ale Asiei" (Apoc. 1-3).

Pergamul apare al treilea în lista celor „şapte biserici ale Asiei" (Apoc. 1:11): ordinea se potriveşte cu locul pe care îl ocupă după succesiunea geografică. Acesta a fost locul unde „este scaunul de domnie al Satanei" (Apoc. 2:13). Această expresie a fost explicată prin sanctuarele unor culte păgîne care au existat acolo: al lui Zeus, Atena, Dionisius şi Asclepius, ridicate de către regii Ataliei, cel ridicat de Asclepius



Pergam, una din cele şapte biserici din Asia (Apoc. 1-3)

Soter fiind de o importanță deosebită. Aceste culte ilustrează istoria religioasă a Pergamului, dar probabil că aluzia se face în primul rînd la cultul împăratului. Acesta a fost locul unde închinarea la împăratul divin a ajuns să fie piatra de încercare a loialității civile, în timpul împăratului Domițian. Această perioadă a fost foarte critică pentru biserica din Asia. Antipa (v. 13) este citat probabil ca un reprezentant (poate primul) al celor care au fost judecați și executați aici pentru credința lor.

Această scrisoare este sursa cea mai importantă care ne vorbește despre *nicolaiți, care sînt identificați emfatic cu Balaam, și par a fi o partidă care, sub presiunile din partea păgînilor, a acceptat compromisul.

Cristos posedă aici o autoritate reală și finală, simbolizată printr-o „sabie cu două tăișuri" (v. 12), în locul unde proconsulul roman a exercitat „puterea sabiei". Biserica este învinuită că tolerează o partidă a cărei învățătură o va duce la idolatria și la imoralitatea care l-au caracterizat pe Balaam. Dar „celui care biruie" i se face promisiunea că între el și Cristos se va stabili o relație de părtășie. Înțelesul expresiei „piatra albă" (v. 17) nu este cert: traducerea corectă ar fi „pietricică" sau tessera (tăbliță; în gr. *psēphos*. Acestea au avut multe utilizări, și aici se potrivesc mai mult decît una. Ele au fost simbolul achitării, sau au slujit de simbol sau ca tichet de mai multe feluri. Numele scris aparține aici unui individ și este simbolul acceptării individuale a credinciosului de către Cristos.

Un oraș mic Bergama există și acum în cîmpia de sub acropola cetății antice.

BIBLIOGRAFIE. W.M. Ramsey, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, cap. 21-22; C.J. Hemer, *Buried History* 11, 1975, p. 69-83; idem, *NIDNTT* 2, 1976, p. 676-678.

M.J.S.R.
C.J.H.

PERNĂ. Singurul loc unde este folosit cuvîntul (în gr. proskephalaion) este în Marcu 4:38, unde se referă probabil la o pernă care a fost păstrată pentru scaunul de onoare din pupa unei corăbii. (În limba română apare termenul „căpătîi" folosit cu sensul de „pernă" n.ed.) Cranfield explică utilizarea prepoziției gr. *epi* (pe, peste) care este folosit aici cu „acuzativul locului respectiv". Faptul că acest cuvînt este folosit atît de rar sugerează posibilitatea ca el să fie un detaliu grafic folosit ca o dovadă a unui martor ocular.

J.B.J.

PERSECUȚIE; PRIGOANA. Persecuția de care au avut parte creștinii nu era ceva nou pentru ei. Era o parte a moștenirii lor iudaice. Asocierea dintre mărturisire și persecuție a început în cea de-a doua parte a proorociei lui Isaia și s-a cristalizat în perioada seleucizilor. Conceptul că cei martirizați vor fi răsplătiți cu nemurierea a cîștigat teren pînă cînd a ajuns să domine atitudinea iudeilor față de guvernul roman (4 Mac. 17:8 ș.urm.). Posibilitatea de a muri pentru Tora a ajuns să fie acceptată ca o cerință a iudaismului. Astfel, iudeii nu manifestau ostilitate față de ideea de a fi martirizați; în ciuda faptului că Roma era tolerantă față de religia lor, unitatea de care au dat dovadă, spiritul de necooperare succesul lor financiar ciudat a atras asupra lor ura multora și persecuții temporare, mai ales în afara Palestinei: în Alexandria, pogromul era un lucru obișnuit. Această stare de fapt a fost moștenită de creștini. Disponibilitatea lor de a se confrunta cu suferința a fost intensificată de exemplul lui Isus și de către asocierea persecuțiilor cu sfîrșitul veacului după care au tînjit ei (Marc. 13:7-13). Cu toate acestea, trebuie să ne întrebăm ce i-a făcut să fie atît de urîți atît de iudei cît și de romani.

a. Împotrivirea din partea iudeilor

Această împotrivire a crescut în intensitate. Predicarea unui Mesia crucificat de a cărui moarte au fost public învinuiți conducătorii iudeilor a fost foarte provocătoare. Și totuși, poporul i-au simpatizat (Fapt. 2:46 ș.urm.; 5:14) iar fariseii moderați (Fapt. 5:34 ș.urm.; 23:6 ș.urm.), în timp ce opoziția a crescut, natural, din partea saducheilor (Fapt. 4:1, 6; 5:17). Predica lui Ștefan despre caracterul temporar al Legii (Fapt. 6:14) a produs o schimbare în opinia publică și a atras după sine prima persecuție din Ierusalim și din alte locuri, de ex., Damasc. În anul 44 d.Cr., Iacov a fost executat de Irod Agripa și peste tot în Faptele, iudeii par să fie cei mai înverșunați dușmani ai lui Pavel. Atitudinea acestora față de creștini a fost înrăutățită și mai mult în urma Conciliului de la Ierusalim care a respins necesitatea tăierii împrejur și a culminat o dată cu excomunicarea creștinilor la Iamnia, cca. 80 d.Cr.

b. Împotrivire din partea romanilor

În atitudinea Romei a survenit o schimbare. La început, după cum se observă în Faptele, Roma a fost tolerantă față de creștini, ba chiar i-a încurajat. Această atitudine s-a schimbat curînd într-o împotrivire vehementă. În Roma (Tacitus, *Ann.* 15. 44), creștinii au ajuns atît de nepopulari în jurul anului 64 d.Cr., încît Nero i-a putut folosi ca țapi ispășitori pentru incendierea Romei. În Bitinia (Pliniu, *Ep.* 10. 96-97), în jurul anului 112 d.Cr., practicarea constantă a religiei creștine erao crimă capitală, cu toate că Traian nu permitea denunțurile anonime și dezaproba „vînătoarea de vrăjitoare". Există trei explicații cu privire la această schimbare de atitudine:

(i) Acei creștini au fost învinuiți numai de anumite călcări de lege cum ar fi canibalism, incendieri, incest, magie, adunarea ilegală și *majestas* (în cazul lor, refuzul de a aduce jertfe în numele, *(numen)* împăratului). Există într-adevăr dovezi că ei au fost acuzați de toate aceste lucruri, dar 1 Pet. 2:12; 4:14-17; Pliniu, Ep. 10. 97; și Suetonius, Nero 16, toți spun clar că la început *nomen ipsum* lat. „însuși numele", n.ed. de creștin, indiferent de *cohaerentia flagitia* asociată cu acesta în mintea omului de rînd, era pasibil de pedeapsă.

(ii) A existat o lege generală pretutindeni în imperiu, *institutum Neronianum*, conform căreia creștinii au fost proscriși. Tertulian face această afirmație și spune că aceasta a fost singurul decret *(acta)* al lui Nero care nu a fost abrogat ulterior (*Ad. Nat.* 50. 7, vezi de asemenea *Apol.* 5), iar dovezile lui Suetonius, 1 Pet. și Apoc. sprijină o astfel de interpretare. Totuși, creștinismul nu afost, probabil, atît de important încît să necesite o asemenea lege generală, iar dacă totuși a existat o astfel de lege, este greu de explicat cum de Pliniu nu a cunoscut-o, cum de Traian a omis să o menționeze, sînt greu de explicat drepturile de pro-

prietate ale bisericii înainte de persecuțiile din timpul lui Decius și uimitoarea lipsă de uniformitate în aplicarea acestei legi.

(iii) Persecuția era la discreția guvernatorului, care acționa numai ca răspuns la acuzațiile individuale: nu exista nici un procuror public în societatea romană. Indiferent ce formă lua acuzarea oficială, este clar că pe vremea lui Pliniu membrii activi ai unei organizații, despre care se credea că este de factură delicventă și care era pusă alături de bacanale și de druizi, anulată deoarece în cadrul ei s-a ajuns să nu se mai poată face o distincție între cult și *scelera*, reprezenta un afront împotriva căreia trebuia să se acționeze, iar sfidarea, refuzul constant de a retracta declarațiile făcute, a fost întîmpinată cu moartea. În ultimii ani s-a arătat că atît competența proconsulilor cît și cea a prefecților orașelor în *crimina extra ordinem* a fost foarte mare. Dacă un guvernator dorea să ia măsuri împotriva creștinilor, el avea precedentul neronian după care să se călăuzească și coercitivul său *imperium* care să-l sprijine în acțiunea lui. Pe de altă parte, avea libertatea, așa cum a făcut și Gallio (Fapt. 18:14-16), de a refuza să-și exercite autoritatea. Dacă nu știa ce să facă, se putea adresa împăratului, a cărui decizie trebuia să o respecte atîta vreme cît rămînea în provincie, cu toate că nu era impusă asupra succesorilor lui.

Tocmai pentru că guvernatorii se bucurau de o asemenea autoritate și-a adresat Tertulian Apologia lui nu împăratului ci guvernatorului: căci în mîinile lui era soluția. Lucrul acesta explică faptul că persecuțiile au avut un caracter sporadic, pînă în zilele lui Decius. Ele depindeau în mare măsură de regulile pe care le decreta guvernatorul și de popularitatea creștinilor în provincie. Nu există dovezi concludente (în ciuda celor afirmate de Orosius, 7. 7) în baza cărora să credem că în zilele lui Nero a existat o acțiune generală împotriva creștinilor pe tot cuprinsul, imperiului, deși se pare că în Roma secta a devenit *illicita* (Suetonius, *Nero* 16). Dovezile reale cu privire la persecutarea Bisericii în timpul lui Domițian sînt sărace, în ciuda invectivelor care i-au fost aduse acestui împărat de către părinții Bisericii. O generalizare largă în Dio (67. 14), cu privire la moartea lui Flavius Clemens, despre care se credea că a fost creștin și a lui Acilius Glabrio, care probabil a fost și el creștin, și cu privire la exilarea lui Domitilla, este tot ceea ce poate fi citat. Dar este foarte posibil ca Domițian, care a verificat cu deamănuntul veniturile evreilor și le-a stors cît a putut (Suetonius, *Domit.* 12), să fi descoperit creștini netăiați împrejur care beneficiau de privilegiile religioase ale evreilor și să fi instituit împotriva lor o persecuție generală la care face aluzii clare Apocalipsa, dacă aceasta se poate data în timpul lui Domițian, și nu în timpul lui Nero.

De aceea, persecuția a fost limitată de trei factori: și anume (i) guvernatorii romani au ezitat să accepte învinuiri cu privire la opiniile religioase ale indivizilor *(superstitiones)* și au încercat să se oprească numai asupra cazurilor de încălcare a legii; (ii) acuzațiile trebuiau făcute atît personal cît și public - și a aduce o învinuire capitală era un lucru periculos și dificil; (iii) în fiecare provincie un singur om, guvernatorul, putea pronunța sentința de condamnare la moarte.

Acești trei factori au concurat la protejarea majorității creștinilor o perioadă suficient de lungă ca Biserica să prindă rădăcini pretutindeni în imperiu.

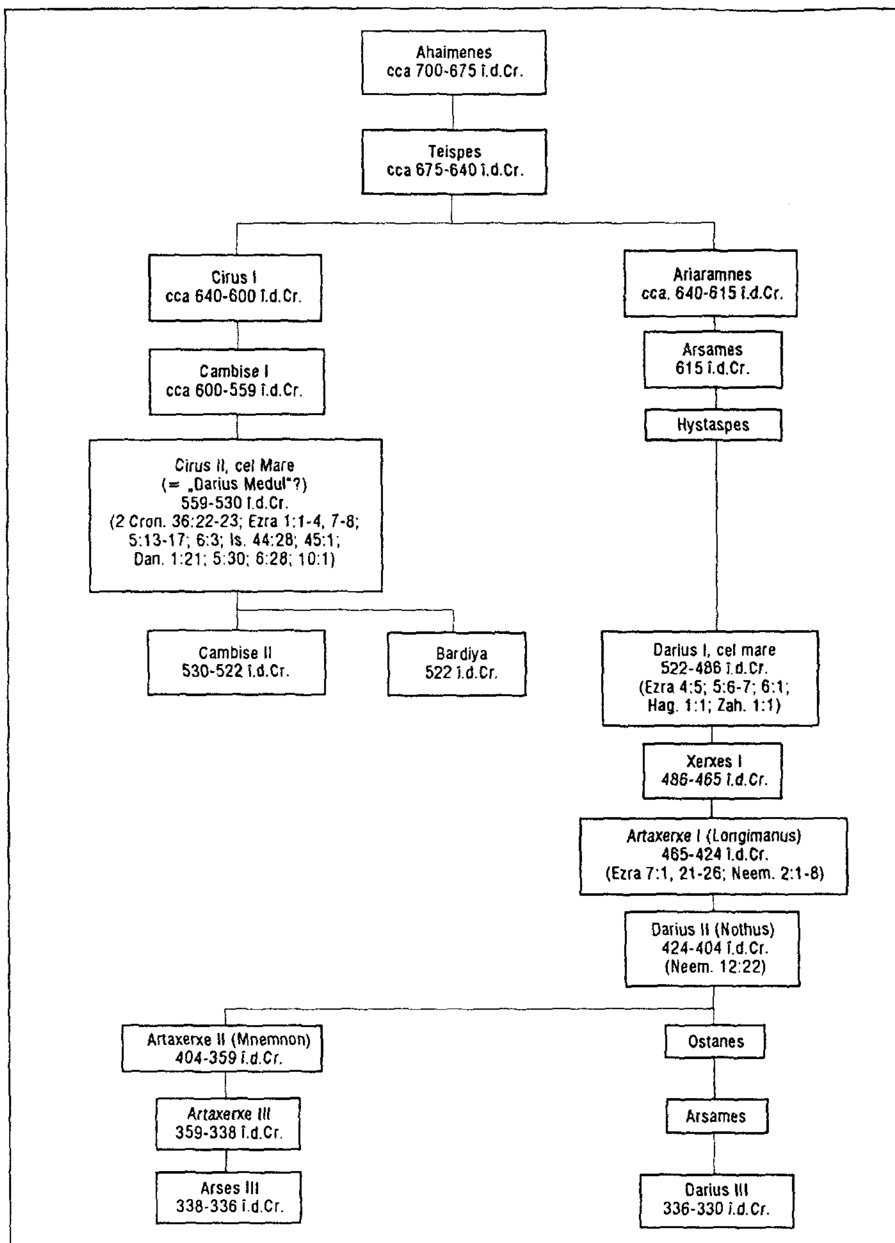
BIBLIOGRAFIE. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965; T.W. Manson, „Martyrs and Martyrdom", *BJRL* 39, 1956-57, p. 463 ș.urm.; H.B. Mattingley, *JTS* n.s. 9, 1958, p. 26 ș.urm.; F.W. Clayton, *CQ* 41, 1947, p. 83 ș.urm.; A.N. Sherwin-White, *JTS* n.s. 3, 1952, p. 199 ș.urm.; H. Last, *JRS* 27, 1937, p. 80 ș.urm.; E.M. Smallwood, *Classical Philology* 51, 1956, p. 5-11; G. Ebel, R. Schippers, *NIDNTT* 2, p. 805-809; A. Oepke, *TDNT* 2, p. 229 ș.urm.; H. Schlier, *TDNT* 3, p. 139-148.

E.M.B.G.

PERSIA, PERSANII. Persanii indo-europeni, păstori nomazi din partea de S a Rusiei, au ajuns probabil în platoul iranian în ultima parte a celui de-al 2-lea mileniu î.d.Cr. În anul 836 î.d.Cr., Salmanaser al III-lea, împăratul Asiriei, a primit tribut de la conducătorii unui trib Parsua, de lîngă Lacul Urmia. Succesorul lui a găsit teritoriul Parsuash in partea de S unde, în cele din urmă, s-au așezat mai multe triburi. Această regiune, la E de Golful Persic, mai este numită și astăzi Farsistan. Persepolis și Parsagarda au fost orașele principale. Cuvîntul ebr. *pāras*, „Persia", se referă la acest ținut.

I. Istoria persanilor și a evreilor

Cele mai vechi tradiții ale poporului persan sînt înscrise în cartea sacră, Zend-Avesta. Primii regi consemnați în scrieri au domnit în Anșan, la NV de Susa. Ahaimenes, pe care regii de mai tîrziu l-au considerat întemeietorul dinastiei, a domnit probabil în jurul anului 680 î.d.Cr. Nepotul său, Cirus I, i s-a împotrivit lui Assurbanipal al Asiriei, dar mai tîrziu i s-a supus. Cirus al II-lea, nepotul lui Cirus I, s-a răzvrătit împotriva suzeranului său med, Astyages, omorîndu-l și cucerindu-i capitala, *Ecbatana, în anul 550 î.d.Cr. De aici încolo, limba și obiceiurile mezilor au avut o influență puternică asupra persanilor. Acest succes a fost urmat de subjugarea Anatoliei și de înfrîngerea lui Croesus al Lidiei (547 î.d.Cr.). Apoi, Cirus s-a îndreptat spre E, și și-a extins imperiul în partea de NV a Indiei. Pe la anul 540 î.d.Cr. el era suficient de puternic pentru a ataca Babilonul. După mai multe lupte a intrat triumfător în Babilon, la 29 octombrie, anul 539 î.d.Cr., la 17 zile după ce această cetate a căzut în mîinile armatei sale (Dan. 5:30 ș.urm.; *CIRUS). Împăratul s-a întors curînd la Susa, dar fiul său, Cambises, a rămas în Babilon ca să-l reprezinte la ceremoniile religioase. Întregul imperiu a fost împărțit în regiuni mari conduse de * satrapi, aleși dintre nobilii persani și mezi, care aveau însă în subordinea lor ofițeri indigeni (*cf.* Dan. 6). Diferite statuete de aur care au fost colecționate în Babilon de către ultimul rege indigen, Nabonid (posibil cel la care se face aluzie în Is. 46:1 ș.urm.), au fost returnate templelor de unde au provenit. Întrucît nu exista nici un chip al lui Iahve care să fie returnat la Ierusalim, Cirus le-a restituit înapoi evreilor vasele scumpe care fuseseră luate din Templu de către Nebucadnețar (Ezra 1:7 ș.urm.; *cf. DOTT*, p. 92-94). Mai important, el a autorizat rezidirea Templului și a permis oricărui evreu care dorea, să se întoarcă în Iuda (Ezra 1:1-4). Șeșbațar a fost numit guvernator (Ezra 5:14). Evident, el a fost un ofițer special care răspundea direct înaintea împăratului. Guvernatorul provinciei „de dincolo de Rîu" (țara de la V de Eufrat) nu a fost conștient de



Domnitorii persani din dinastia Arhemmenizilor, împreună cu referințele biblice.

edictul lui Cirus, cînd, în anul 520 î.d.Cr. a încercat să amîne lucrările. Scrisoarea lui a fost trimisă superiorului său, satrapul care răspundea de Babilon și de ținutul de V. Această scrisoare nu apare în arhiva din Babilon care a fost păstrată, dar a fost găsit un memorandum la Ecbatana, unde Cirus și-a stabilit reședința în timpul primului an de domnie. Darius I (522-486 î.d.Cr.) a confirmat decretul și a poruncit funcționarilor de stat să-i ajute pe iudei.

Darius și succesorul său, Xerxes I (486-465 î.d.Cr.) au depus eforturi mari în încercarea de a-i înfrînge pe grecii din Pelopones, aproape singura regiune din

lumea cunoscută pe atunci care a rămas în afara imperiului Persan, căci Cambise II (530- 522 î.d.Cr. a anexat Egiptul în 525 î.d.Cr. Înfrîngerea de la Marathon (490 î.d.Cr.) a persanilor de către o mică armată a grecilor a fost singurul eșec suferit de Darius. Reorganizarea satrapilor, sistemul lui de organizare a comandanților militari, sistemul monetar introdus de el și sistemele poștale au durat tot atît de mult ca și imperiul său. Acestea alături de cu gradul destul de mare de autonomie acordat popoarelor ocupate au contribuit în mare măsură la stabilitatea imperiului și au permis unei comunități așa de mici cum a fost Iuda să supraviețuiască, ofițerii iudei îndeplinind rolul de guvernatori *(phh)* în țara lor.

În timpul lui Artaxerxe I (465-424 î.d.Cr.), Iudeea a avut reprezentanți la curte. *Ezra, se pare, a fost „Secretar de Stat pentru Afacerile evreilor" (Ezra 7: 12). El a fost împuternicit ca emisar special să reorganizeze serviciile în Templul de la Ierusalim (458 î.d.Cr.). Mînați de încurajarea pe care au primit- o, iudeii nerăbdători au făcut mai mult decît ceea ce le-a fost încredințat de Ezra și au reparat zidul cetății. Acest lucru a fost adus la cunoștința împăratului de către guvernatorul Samariei care, evident, răspundea într-o măsură de Iuda. Ca răspuns (Ezra 4:17-23), împăratul a poruncit să se sisteze lucrările, căci cronicele cercetate au arătat că în trecut cetatea s-a răsculat împotriva împăraților. Artaxerxe a fost confruntat cu împotrivirea din partea Egiptului (cca 460-454 î.d.Cr.), așa că nu putea permite construirea unei fortărețe atît de aproape de acea țară. Totuși, paharnicul împăratului era un iudeu, *Neemia, care a fost în stare să blocheze urmările acestui decret prin faptul că el însuși a fost ales guvernator al Iudeii (în ebr. *tiršāṯā*, un cuvînt persian, Neem. 8:9) și a primit permisiunea de a repara zidurile (445 î.d.Cr.). Nu ne-a rămas nici o mărturie cu privire la relațiile dintre conducătorii persani și cei iudei după această perioadă. Cînd Imperiul Persan a ajuns sub conducerea lui Alexandru cel Mare (331 î.d.Cr.), iudeii s-au supus de bună voie noului lor monarh.

II. Cultura persană

Limba persană indo-europeană a fost scrisă în scrierea cuneiformă care se compunea din 51 de semne silabice simple (*SCRIERE), dar aceasta a fost restrînsă aproape în exclusivitate la monumentele imperiale. Curtea de justiție folosea limba și caracterele aramaice pentru comunicațiile oficiale (*de ex.*, scrisorile din Ezra, *cf. DOTT*, p. 256-269). Traducerile au fost făcute în limbile locale (*cf.* Est. 3:12; 8:9).

Luxul de la curtea Persiei, așa cum este descris în cartea *Esterei, este confirmat de obiecte găsite în mai multe locuri. Mai multe basoreliefuri de piatră îl prezintă pe împărat și pe curtenii lui, precum și tributul din partea celor peste care stăpîneau. Portrete ale diferitelor grupuri rasiale constituie exemple foarte prețioase de sculptură persană executată în piatră. Comoara Oxus (marea parte a ei fiind astăzi în British Museum) și altele care s-au descoperit din întîmplare arată îndemînarea aurarilor și a bijutierilor. Vasele și vazele din aur și din argint descriu bogăția împăraților. În unele lucrări persane, se poate observa influența greacă în listele servitorilor de la palat apar numele unor meseriași greci.

III. Religia persanilor

Primii persani se închinau zeilor naturii, ai fertilității și ai cerurilor. Tribul magilor a fost format aproape în exclusivitate din preoți. Cîndva după anul 1000 î.d.Cr., Zoroastru a proclamat o religie a unor idealuri morale înalte, bazată pe principiul „Fă binele, urăște răul". Pentru el a existat un singur dumnezeu, Ahuramazda, Binele, simbolizat prin foc și prin apă, ambele elemente purificatoare. Opusă binelui era o putere întunecată a Răului. Această credință a fost adoptată de Darius I, dar curînd s-a pierdut printre cultele mai vechi. Doctrinele lui Zoroastru au supraviețuit și au fost răspîndite și peste hotare. Influența lor a fost găsită și în scrierile iudaismului primitiv (*MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ) și, de către unii savanți, chiar în NT.

BIBLIOGRAFIE. A.T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, 1948; J. Bright, *A History of Israel*², 1972, p. 409-414; R.N. Frye, *The Heritage of Persia*², 1975; E. Porada, *Ancient Iran*, 1965; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 1, 1975. A.R.M.

PEȘTE, PESCUIT.

I. Soiuri de pești și surse de pescuit

Cuvintele cele mai frecvente în ebr. pentru viețuitoarele care trăiesc în apă sînt *dāg* și *dāgâ*. Conform Legii mozaice (Lev. 11:9-12; Deut. 14:9-10) viețuitoarele care trăiesc în apă și care au aripioare și solzi erau „curate", dar cele fără aripioare și solzi (*de ex.*, scoici, moluște, crustacee) erau necurate. Peștele care l-a înghițit pe Iona este numit „un pește mare" în Iona 1:17. Matei 12:40 adoptă cu grijă un cuvînt similar (în gr. *kētos*, „un monstru de mare uriaș", cuvînt pe care VA, VR și VSR îl traduc prin „balenă"). Conform celor scrise în Tobit 6:2, un pește mare din rîul Tigru era gata să-l înghită pe Tobias. Pescarii din Pilda năvodului (Matei 13:48) au aruncat anumiți pești pentru că erau prea mici, alții necomestibili iar alții „necurați". Peștele în gura căruia a găsit Petru dinarul (Mat. 17:27) trebuie să fi avut gura mare, ca și peștii din Marea Galileii care au fost numiți *Chromis simonis*, după numele apostolului. Pe lîngă numele obișnuit în gr. pentru pește, *ichthys* (*de ex.*, Mat. 7:10), NT folosește diminutivul *ichthydion*, „pește mic" (Mat. 15:34; Marc. 8:7, ambele pasaje tratînd despre hrănirea celor patru mii), și *opsarion*, pește mic ce se mînca cu pîine (Ioan 6:11-21:9). Astăzi, în Marea Galileii se găsesc cel puțin 24 de specii de pește, uneori în bancuri foarte mari.

Biblia menționează Egiptul ca un loc unde se găseau pești din abundență (Num. 11:5), la fel ca și Marea Galileii (Luca 5:6) și Tirul (Neem. 13:16). Peștii nu au putut trăi în apa sărată a Mării Moarte, dar Ezec. 47:10 prezice că acest lac va fi încărcat cu pește, ca una dintre binecuvîntările ce vor fi în Împărăția slavei.

II. Pescarii și metodele lor

Meseria epuizantă de pescar cerea un fizic puternic (Luca 5:2). Pescarii foloseau uneori un vocabular aspru (Marcu 14:70 ș.urm.). Cel puțin șapte dintre ucenicii lui Isus au fost pescari: Petru, Andrei, probabil Filip, care de asemenea era din Betsaida (în aram., „casa pescuitului") de la Marea Galileii, Iacov, Ioan, Toma și Natanael (Mat. 4:18, 21; Ioan 1:44; 21:2). Unii dintre aceștia au fost parteneri de pescuit și au fost obișnuiți să lucreze împreună (Luca 5:7, 10).

Biblia menționează pescuitul cu țepușul sau cu harponul (Iov 41:7, pentru un crocodil), cu undița

(Iov 41:1-2; Is. 19:8; Mat.17:27), și cu plasa. Plasele de pescuit pe care le menționează Biblia sînt mreaja care se arunca (Mat. 4:18) și năvodul care era mai mare și care se trăgea (Mat. 13:47).

Pe Marea Galileii, pescarii au folosit bărci mici, care se deplasau probabil cu ajutorul vîslelor (Ioan 6:19). Afirmația că vîntul le-a stat împotrivă (Mat. 14:24) poate indica utilizarea unor ambarcațiuni cu pînză, așa cum sînt astăzi bărcile de pescuit de pe lacul acesta (*CORĂBII ȘI BĂRCI.) Pe Marea Galileii, deseori pesecuitul se făcea noaptea (Luca 5:5; Ioan 21:3). În timpul zilei, pescarii puteau să-și arunce mrejele de pe țărm sau umblînd în apa de la țărm (Mat. 4:18). Năvodurile care erau mai mari erau coborîte de mai mulți bărbați din bărci (Luca 5:4). Peștii erau descărcați în barcă (Luca 5:7), ori năvodurile erau trase pe țărm (Mat. 13:48; Ioan 21:8). Apoi peștii erau sortați, cei care se vindeau se puneau în coșuri, iar cei care nu se puteau folosi erau aruncați (Mat. 13:48). Biblia nu spune nimic despre pescuit ca o activitate recreativă.

III. Vînzarea și pregătirea peștilor
În Ierusalim exista o poartă numită Poarta Peștilor (probabil în partea de N a orașului), prin care negustorii își aduceau peștii ca să-i vîndă locuitorilor orașului (Țef. 1:10). Din Neem. 3:16 știm, după exil, negustorii de pește din Tir au locuit în oraș. În vremurile biblice, metodele obișnuite de a găti peștele erau friptul (Ioan 21:9; Tobit 6:5) sau sărarea și uscarea lui (Tobit 6:5; Textul sinaitic). Peștele care era vîndut în Ierusalim de negustorii din Tir și peștii mici folosiți pentru a-i hrăni pe cei 5.000 odată, iar apoi pe cei 4.000 (Mat. 14:17; 15:36) au fost probabil pești sărați și uscați. (*MÎNCARE)

IV. Peștii și închinarea
Deut. 4:18 interzice cioplirea chipului unui pește cu scopuri idolatre. Nabateenii se închinau zeiței-pește Atargatis, la Ascalon.

V. Utilizări figurative și simbolice
Oamenii care aveau ghinion (Ecl. 9:12) sau care erau capturați de inamic (Hab. 1:15) sînt comparați cu peștii prinși într-o mreajă. Pescuitul este folosit în Biblie ca o metaforă pentru judecata lui Dumnezeu asupra națiunilor sau indivizilor (*de ex.*, Ier. 16:16; Ezec. 32:3). Isus i-a chemat pe ucenici să fie pescari de oameni (Mat. 4:19). Împărăția cerurilor este asemănată cu un năvod (Mat. 13:47).

Peștele a fost printre primele simboluri folosite în arta creștină, deoarece literele cuvîntului gr. ichthys au fost luate ca acronim pentru *Iesous Christos Theou Hyios Soter*, „Isus Cristos, al lui Dumnezeu Fiu, Mîntuitorul" (vezi F.J. Dolger, ΙΧΘΥΣ, 1928).

BIBLIOGRAFIE. G. Dalman, Arbeit und Sitte, 6, 1939, p. 343-370; G.S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970; J.D.M. Derrett, „Peter's Penny", în *Law in the New Testament*, 1970, p. 247-265.

J.T.

PEȘTERĂ. Cu excepția versetului din Iov 30:6, unde este folosit cuvîntul *hôr*, „scobitură", cuvîntul ebr. care este tradus în mod obișnuit cu „peșteră" este *(m^e ʿārâ)*. Peșterile naturale sînt foarte dese în Palestina, întrucît aproape toate ținuturile deluroase ale Palestinei, la V de Iordan (cu excepția formațiunilor de bazalt din partea de S a Galileii) sînt formate din calcar și roci cretacee. Din cele mai vechi timpuri, peșterile acestea au fost folosite ca și locuințe, ascunzători și morminte.

a. Folosirea peșterilor ca locuințe
Remarcabile peșteri-locuințe care datează din sec. al 34/33-lea î.d.Cr. au fost descoperite la Tell Abu Matar, chiar la S de Beerșeba. Au fost scobite niște grote mari, asemenea unor case cu mai multe încăperi, legate între ele prin galerii, pentru comunitatea prosperă a cultivatorilor și a lucrătorilor în cupru. Mult mai tîrziu (în prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr.), după nimicirea Sodomei și a Gomorei, Lot și cele două fiice ale lui s-au stabilit într-o peșteră (Gen. 19:30), iar David împreună cu oastea lui s-au adăpostit frecvent în Peștera Adulam (1 Sam. 22:21-24). Elisei a stat și el într-o peșteră la Horeb (1 Împ. 19:9-13).

b. Folosirea peșterilor ca refugiu
Iosua a încercuit pe cinci împărați canaaniți care s-au ascuns într-o peșteră la Macheda (Ios. 10:16 ș.urm.). Israeliții, de asemenea, s-au ascuns în felul acesta de madianiți (Jud. 6:2) și de invadatorii filisteni (1 Sam. 13:6). Obadia, prietenul lui Ilie, a ascuns 100 de proroci în peșteri, „cîte cincizeci", de sabia Izabelei (1 Împ. 18:4, 13); *cf.* Is. 2:19; Evr. 11:38. În peșterile din Valea Iordanului și de lîngă Marea Moartă s-au descoperit dovezi cu privire la fapt̶ul că peșterile au fost folosite ca refugiu de-a lungul secolelor.

c. Folosirea peșterilor ca morminte
Aceasta era o practică foarte frecventă începînd din timpurile preistorice (*ÎNGROPAREA ȘI BOCETUL). Cazuri foarte cunoscute în Scriptură sînt peștera de la Macpela care a fost folosită de Avraam și de familia lui (Gen. 23, etc.), precum și peștera din care Isus l-a chemat pe Lazăr atunci cînd l-a înviat din morți (Ioan 11:38).

BIBLIOGRAFIE. Pentru utilizarea peșterilor ca locuințe, vezi K.M. Kenyon, *Achaeology in the Holy Land*, 1960, p. 77-80, fig. 10; T. Abu Matar, *cf.* E.K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, p. 15; *EAEHL* 1, p. 152-159; ca și refugii, vezi P.W. și N. Lapp, *Discoveries in the Wadi ed-Daliyeh*, *AASOR* 41, 1976; P. Benoit, J.T. Milik, r. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at*, *Discoveries in the Judaean Desert*, 2, 1961; Y. Yadin, *The Finds from the Bar Kokhba Period in the „Cave of Letters"*, 1963.

K.A.K.

PETOR. Un oraș în partea de N a Mesopotamiei, la S de Carchemiș, menționat în Num. 22:5, unde ni se spune că era lîngă rîu (adică, lîngă Eufrat), și în Deut. 23:4, unde se spune că era în Mesopotamia. A fost orașul natal al lui Balaam. Acolo și-a trimis Balac mesagerii ca să-l cheme să-l blesteme pe Israel. Petor în ʿAmaw este Pitru din textele asiriene (*cf. ANET*, p. 278), descris ca fiind pe rîul (Sāǧūr) (Sāǧūr-ul de astăzi), aproape de locul unde se varsă în Eufrat. Privitor la ʿAmaw, vezi Albright, BASOR 118, 1950, p. 15-16, n. 13, iar pentru „munții sau dealurile de la răsărit", observați că într-un text egipt. din sec. al 15-lea î.d.Cr., se spunea de lemnul pentru care din ʿAmaw vine din „țara lui dumnezeu (= E) din ținutul deluros Naharen" - adică, dealurile de pe care se vedea

'Amaw pe malul de V al rîului Sājūr ce se vărsa în Eufrat; Această întindere în V a (Aram-)Naharaim-ului este atestată atît de documentele evreiești cît și de cele egiptene. R.A.H.G.

PETRU.

I. Prima parte a vieții lui
Numele originar al lui Petru pare să fi fost Simeon, un nume specific evreiesc (Fapt. 15:14; 2 Pet. 1:1); poate, ca mulți alți evrei, el a adoptat de asemenea și numele „Simon", des întîlnit în NT, un nume gr. care sună similar cu Simeon. Numele tatălui lui a fost Iona (Mat. 16:17); Petru a fost căsătorit (Marcu 1:30), iar în călătoriile misionare pe care le-a întreprins, a fost însoțit de soția lui (1 Cor. 9:5). Cea de-a patra evanghelie ne spune că el era originar din *Betsaida, în ținutul(?) Gaulanitis, o cetate formată în mare parte din greci (Ioan 1:44), dar a avut de asemenea o casă în Capernaum, în Galileea (Marcu 1:21 ș.urm.). Ambele locuri au fost pe malul lacului, unde a lucrat ca și pescar, iar în ambele locuri el a avut legături strînse cu Neamurile. (Numele fratelui lui este grec.) Simon vorbea aramaica, avînd un accent puternic, specific celor din N (Marcu 14:70), și a păstrat pioșenia și aspectul exterior caracteristic regiunii de unde provenea (*cf.* Fapt. 10:14), cu toate că nu a fost instruit în Legea mozaică (Fapt. 4:13; știm cu certitudine că știa să citească și să scrie). Se pare că a fost influențat de mișcarea produsă de Ioan Botezătorul (*cf.* Fapt. 1:22): fratele lui, Andrei, a fost un ucenic al lui Ioan (Ioan 1:39 ș.urm.).

II. Chemarea
Evanghelia a patra descrie o perioadă a activității lui Cristos înainte ca El să-Și fi început lucrarea în Galileea. Putem considera că acesta este momentul cînd Andrei îl prezintă pe fratele său, Petru, lui Cristos (Ioan 1:41). Acest lucru explică răspunsul lui Petru la chemarea care i s-a făcut ulterior pe țărmul lacului (Marcu 1:16 ș.urm. După aceea a urmat chemarea Celor doisprezece (Marcu 3:16 ș.urm.)

Simon a fost ucenicul lui Isus cînd a primit noul nume, aramaicul *Kepha* („Chifa"), „rocă" sau „piatră" (1 Cor. 1:12; 15:5; Gal. 2:9), care apare de obicei în NT în forma gr., *Petros*. Conform celor scrise în Ioan 1:42, Isus i-a dat lui Petru acest nume (necunoscut anterior ca nume personal) la prima lor întîlnire. De obicei, evanghelistul Ioan se referă la Petru numindu-l „Simon Petru". Marcu îl numește Simon pînă în 3:16, iar după aceea din cînd în cînd și Petru. Nu există nimic care să sugereze că solemnele cuvinte din Mat. 16:18 se referă la ocazia cînd Petru a primit pentru prima dată acest nume.

III. Petru în lucrarea lui Isus
Petru a fost unul dintre primii care au fost chemați să fie ucenici; el este întotdeauna primul în listele ucenicilor; a fost, de asemenea, unul din cei trei care au format grupul intim al Învățătorului (Marcu 5:37; 9:2; 14:33; *cf.* 13:3). Devotamentul său impulsiv este descris frecvent (cf. Mat. 14:28; Marc. 14:29; Luca 5:8; Ioan 21:7), și acționează ca și cum ar fi purtătorul de cuvînt al Celor doisprezece (Mat. 15:15; 18:21; Marc. 1:36 ș.urm.; 8:29; 9:5; 10:28; 11:21; 14:29 ș.urm.; Luca 5:5; 12:41). Cînd, lîngă Cezareea lui Filip, Isus le pune întrebarea dificilă, Petru este reprezentantul întregului grup: căci întrebarea le-a fost adresată tuturor (Marcu 8:27, 29), și toți sînt incluși în privirea pe care i-o aruncă Isus lui Petru și care însoțește mustrarea ce urmează (8:33).

Ori de cîte ori pasajul din Marcu 9:1 este interpretat satisfăcător, schimbarea la față este întotdeauna strîns legată de mărturisirea apostolului care o precede. Experiența aceasta a lăsat o urmă adîncă în viața lui Petru: 1 Pet. 5:1; 2 Pet. 1:16 ș.urm. pot fi interpretate cel mai natural atunci cînd considerăm că se referă la Schimbarea la față, iar, în ceea ce prezintă valoare, *Apocalipsa lui Petru* și *Faptele lui Petru* (*APOCRIFE NOULUI TESTAMENT) ne arată că autorii acestor cărți au asociat predicarea acestui subiect cu Petru.

Într-o oarecare măsură, lauda din Marcu 14:29 ș.urm. este valabilă și pentru ucenici; și, după cum declarațiile de loialitate ale lui Petru sînt cele mai puternice, tot așa și tăgăduirea lui este cea mai clară (Marcu 14:66 ș.urm.). El se distinge, însă, în special prin mesajul învierii (Marcu 16:7), iar Domnul cel înviat i Se arată personal (Luca 24:34; 1 Cor. 15:5).

IV. Delegarea lui Petru
Matei 16:18 ș.urm. este unul dintre cele mai discutate pasaje din NT. Respingerea autenticității acestor cuvinte rostite de Isus este arbitrară și se bazează în general pe presupuneri dogmatice (uneori pe presupunerea că Isus nu a intenționat niciodată să întemeieze Biserica). Alții au susținut că aceste cuvinte sînt autentice, dar nu sînt așezate la locul lor. Stauffer consideră că această delegare a lui Petru ar fi avut loc după înviere, așa cum este cazul cu Ioan 21:15; Cullmann consideră că a fost rostită în preajma suferințelor Lui Isus, ca și Luca 22:31 ș.urm. Reconstituiri de felul acesta nu ar putea explica caracterul distinct al pasajului din Mat. 16:18 ș.urm. Este o benedicțiune și o promisiune: alte pasaje sînt porunci. Noi nu trebuie să subestimăm relatarea vie a lui Marcu cu privire la incidentul din Cezareea lui Filip, care se ocupă de incapacitatea ucenicilor de a înțelege natura rolului lui Mesia despre care ei tocmai depuseseră mărturie, ca să recunoaștem că această cuvîntare a lui Isus cu privire la „piatră" are loc în același context al mărturisirii pe care o depune Petru.

Încă nu există o unitate de vederi cu privire la felul în care trebuie interpretat pasajul. Sugestia că „piatra" este pur și simplu o interpretare greșită a vocativului „Petre" în aramaică (SB, 1, p. 732), ar fi prea superficială: este evident că pasajul trebuie asociat cu semnificația numelui lui Petru, despre care mai multe evanghelii spun că i-a fost dat de Isus. În decursul vremii au predominat două interpretări principale, cu mai multe variante, și anume.

1. Piatra este, de fapt, ceea ce a spus Petru: ori credința lui Petru, ori mărturia pe care a făcut-o el cu privire la faptul că Isus este Mesia. Aceasta este o interpretare foarte veche (*cf.* Origen, *in loc.*, „Cuvîntul piatră îl definește pe orice ucenic al lui Cristos"). Ea are meritul de a fi luat în serios contextul din Matei și de a fi subliniat, așa cum face și Marcu 8 dar diferit, semnificația imensă a mărturiei pe care o depune Petru în Cezareea lui Filip. În perspectivă istorică ar trebui probabil să privim piatra ca fiind, nu simpla credință în Cristos, ci mărturia apostolului despre Cristos, mărturie despre care se afirmă peste tot că

este temelia bisericii (*cf.* Efes. 2:20). Cuvintele lui Isus despre „piatră" ating esența rolului apostolic, iar Petru, primul dintre * apostoli, are un nume care proclamă această esență. Ideea că propria lui credință și înțelegere nu sînt decît un exemplu, este irelevantă: biserica trebuie să fie clădită pe mărturia apostolilor.

2. Piatra este Petru însuși. Acest punct de vedere este aproape tot atît de vechi ca și celălalt, căci atît Tertulian cît și episcopul (roman sau cartaginez) pe care îl critică vehement acesta în *De Pudicitia*, interpretează pasajul în felul acesta, deși cu implicații diferite. Tăria acestui punct de vedere constă în faptul că Mat. 16:19 folosește singularul și trebuie considerat că mesajul îi este adecvat direct lui Petru, chiar dacă așa cum a spus Origen am spune și noi că a avea credința și virtuțile lui Petru înseamnă a avea cheile lui Petru. Se mai poate face comparație cu ceea ce se spune în Midraș despre Is. 51:1. Cînd Dumnezeu a privit spre Avraam care avea să vină, El a spus: „Iată, am găsit o piatră pe care să zidesc și să așez lumea. De aceea, El l-a numit pe Avraam piatră" (SB, 1, p. 733).

Mulți comentatori protestanți, printre care îl includem mai cu seamă pe Cullmann, sînt adepții celui de-al doilea punct de vedere; dar este semnificativ că el scoate pasajul din contextul pe care-l găsim în Matei. Este însă mai cert să-l citim în contextul în care îl plasează Matei, decît să-l tratăm ca un pasaj izolat.

Trebuie subliniat însă că exegeza acestui pasaj nu are nimic de a face cu pretențiile Bisericii Catolice sau ale episcopului ei la supremație, pretenții, cu care datorită împrejurărilor istorice a fost asociat acest pasaj. Chiar dacă pasajul ar putea arăta că episcopii catolici sînt într-un fel succesorii lui Petru (lucru care nu poate fi dovedit), el nu permite transferul prevederilor lui niciunuia dintre succesorii săi. El se referă la temelia Bisericii, lucru care nu poate fi repetat.

Cuvintele care urmează cu privire la cheile împărăției trebuie privite în contrast cu Mat. 23:13. Fariseii, au încuiat Împărăția, datorită propagandei lor misionare: Petru, recunoscîndu-L pe Fiul ca pe Cel care este mai mare peste casă și care ține cheile (cf. Apoc. 1:18; 3:7; 21:25), descoperă că aceste chei îi sînt date lui (cf. Is. 22:22), ca să deschidă Împărăția (*PUTEREA CHEILOR.) Rolul de a „lega și de a dezlega", o expresie pentru care avem paralele rabinice foarte clare, îi este atribuit aici lui Petru, dar în alte pasaje este atribuit tuturor apostolilor (*cf.* Mat. 18: 18). „În Împărăția care va veni, apostolii se vor asemăna cu mai marii cărturarilor sau cu un rabin, care vor decide, nu pe baza Legii iudaice, ci pe baza învățăturii lui Isus care „a împlinit" această Lege" (A.H. McNeile, in loc.).

Dar nu se poate pune la îndoială faptul că atît aici cît și în alte locuri lui Petru i se atribuie un loc de frunte. Luca 22:31 ș.urm. arată poziția strategică a lui Petru, așa cum este văzută atît de Domnul cît și de diavolul și, cunoscînd faptul că urma să vină vremea cînd Petru se va lepăda, scoate în relief rolul lui de păstor pe care-l va avea în viitor. Domnul cel înviat întărește această delegare (Ioan 21:15 ș.urm.), și ea este relatată tocmai în cea de-a patra evanghelie, care se ocupă mai îndeaproape de relația deosebită dintre apostolul Ioan și Cristos.

V. Petru în Biserica apostolică

Faptele apostolilor ne arată cum și-a dus la îndeplinire Petru însărcinarea. Înainte de Ziua Cincizecimii, Petru este cel care preia rolul conducător în grupul ucenicilor (Fapt. 1:15 ș.urm.); după Ziua Cincizecimii, el este predicatorul principal (2:14 ș.urm.; 3:12 ș.urm.), purtătorul de cuvînt înaintea autorităților iudaice (4:8 ș.urm.), cel care conduce administrarea pedepsei (5:3 ș.urm.). Cu toate că Biserica în general a lăsat o impresie puternică în cadrul comunității, Petru a fost cel căruia i s-au atribuit în mod special puteri supranaturale (5:15). În Samaria, primul cîmp de misiune al Bisericii care este menționat, rolul conducător îl are tot Petru (8:14 ș.urm.).

De asemenea, este semnificativ faptul că el este primul apostol care are de a face cu misiunea către Neamuri și, fără îndoială, acest lucru are loc în mod providențial (10:1 ș.urm.; *cf.* 15:7 ș.urm.). El este imediat criticat pentru lucrul acesta (11:2 ș.urm.); și nu pentru ultima dată. Gal. 2:11 ș.urm. ne dă un crîmpei din activitatea lui Petru la Antiohia, prima biserică în care Neamurile aveau o pondere semnificativă, unde a stat la masă cu cei convertiți dintre Neamuri; după ce creștinii iudei i se împotrivesc, el se retrage. Această batere în retragere a fost criticată aspru de Pavel; dar nu se face aluzie la nici o divergență teologică între cei doi, Pavel acuzînd mai degrabă o incompatibilitate între ceea ce propovăduia Petru și ceea ce făcea el. Teoria mai veche (readusă în actualitate de S.G.F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951) a unei rivalități constante între Pavel și Petru, nu poate fi susținută cu ajutorul documentelor disponibile.

În ciuda acestei greșeli, creștinii dintre Neamuri nu au cunoscut un prieten mai bun decît Petru. Evanghelia vestită de Pavel și cea vestită de Petru au avut același conținut, deși într-un fel era exprimată diferit: cuvîntările lui Petru din Faptele, Evanghlia după Marcu și 1 Petru conțin aceeași teologie a crucii, înrădăcinată în conceptul care-l prezintă pe Cristos ca pe Robul care suferă. El a fost gata să trăiască în părtășie cu Pavel, recunoscînd că misiunea lui printre iudei și a lui Pavel printre Neamuri fac parte din aceeași lucrare (Gal. 2:7 ș.urm.); iar la Conciliul din Ierusalim el este primul care propune acceptarea pe deplin a Neamurilor pe baza unei singure condiții, credința (Fapt. 15:7 ș.urm.).

Este greu să reconstituim lucrarea lui Petru după moartea lui Ștefan. Faptul că îl găsim în Iope, în Cezareea și în multe alte locuri, ne spune că el a avut o lucrare misionară în Palestina (desigur, Iacov preluînd conducerea bisericii din Ierusalim). A fost întemnițat în Ierusalim, iar după eliberarea lui miraculoasă, a plecat „într-alt loc" (Fapt. 12:17). Încercările de a identifica acest loc sînt zadarnice. Știm că s-a dus în Antiohia (Gal. 2:11 ș.urm.); este posibil să se fi dus la Corint, cu toate că, probabil, nu a stat mult acolo (1 Cor. 1:12). El este asociat îndeaproape cu creștinii din partea de N a Asiei Mici (1 Petru 1:1), și este posibil ca lui Pavel să i se fi interzis să intre în Bitinia (Fapt. 16:7) tocmai pentru că Petru lucra acolo.

Faptul că Petru ar fi locuit la Roma este disputat, dar nu dispunem de date suficiente. Este aproape sigur că prima lui epistolă sobornicească a fost scrisă la Roma (1 Pet. 5:13; *PETRU, EPISTOLA ÎNTÎI). Există indicii în această epistolă că ea este scrisă chiar înainte sau în timpul persecuțiilor neroniene, iar în 1 Clement 5, se face aluzie la faptul că, la fel ca Pavel, și Petru a murit cu ocazia acestei persecuții. Îndoielile privitoare la interpretarea lui 1 Clement (*cf.* M. Smith,

NTS 9, 1960, p. 86 ş.urm.) sînt neîntemeiate. Pe de altă parte, sugestia lui Cullmann, bazată pe contextul din 1 Clement şi pe aluziile lui Pavel din Filipeni la tensiunile ce existau în biserica din Roma, că Petru, poate la sugestia lui Pavel, a venit aici ca să reconcilieze părţile şi că ostilitatea creştinilor a dus la moartea ambilor, merită să fie luată în considerare. Relatarea din Faptele lui Petru cu privire la martirajul lui prin crucificare (*cf.* Ioan 21:18 ş.urm.) cu capul în jos nu poate fi acceptată ca autentică, dar este posibil ca această lucrare să păstreze nişte tradiţii foarte valoroase. Cu siguranţă, această lucrare, ca şi alte mărturii din sec. al 2- lea, subliniază cooperarea dintre cei doi apostoli în Roma.

Săpăturile arheologice din Roma au scos la iveală un cult al lui Petru, sub biserica Sf. Petru (*cf.* Eusebiu, *EH* 2. 25): în baza acestor descoperiri nu putem afirma mai mult decît atît. (*PETRU, EPISTOLA ÎNTÎI ŞI A DOUA EPISTOLĂ.)

BIBLIOGRAFIE. F.J. Foakes Jackson, *Peter, Prince of Apostoles*, 1927; E. Stauffer, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 62, 1944, p. 1 ş.urm. (*cf. New Testament Theology*, 1955, p. 30 ş.urm.); O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostol-Martyr*[2], 1962; *JEH* 7, 1956, p. 238 ş.urm. (cu privire la săpături); J. Toynbee şi J. Ward Perkins, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*, 1956; H. Chadwick, *JTS* s.n.s. 8, 1957, p. 31 ş.urm.; O. Karrer, *Peter and the Church*, 1963; R.E. Brown, K.P. Donfriend, J. Reumann (editori), *Peter in the New Testament*, 1973. A.F.W.

PETRU, EPISTOLA ÎNTÎIA A LUI. Epistola este trimisă în numele apostolului, la al cărui statut şi experienţă se face o aluzie modestă în 5:1. O anumită poziţie îi este atribuită lui Silvan (5:12) - care, aproape sigur, este *Sila din Faptele Apostolilor. Este epistola din NT adresată celor mai multe grupuri de credincioşi (1:1): creştinilor din cinci provincii (dintre care Bitinia şi Pont au fost luate împreună, din motive administrative).

I. Schiţa conţinutului

a. Cuvîntul introductiv şi salutul (1:1-2)
Din punct de vedere formal se referă la treime şi tratează lucrarea mîntuirii.

b. Mulţumire (1:3-12)
Sub forma binecuvîntării lui Dumnezeu, berakhah pentru privilegiul mîntuirii (spre deosebire de mulţumirile pe care le exprimă Pavel), referindu-se la suferinţele prezente.

c. Implicaţiile mîntuirii (1:13-2:10)
Scopul pe care-l are Dumnezeu pentru poporul Său: natura răscumpărării şi chemarea celor răscumpăraţi să se teamă de Dumnezeu şi să se iubească unii pe alţii: privilegiul de a aparţine poporului lui Dumnezeu. Această secţiune include chemarea de a „se dezbrăca" de însuşirile vieţii vechi.

d. Relaţiile de natură creştină (2:11-3:12)
Apelul la un comportament bun printre Neamuri: supunerea atentă faţă de autoritatea legală; datoriile sclavilor faţă de stăpînii lor buni sau răi, exemplul fiind Cristos; datoriile soţilor şi ale soţilor; chemarea la unitate; dragoste, bunătate şi umilinţă.

e. Suferinţa şi voia lui Dumnezeu (3:13-22)
Pregătirea de a suferi nedreptatea: suferinţele lui Cristos şi triumful care a rezultat în urma acestora.

f. Viaţa sfîntă (4:1-11)
Include o chemare la a veghea: culminează cu o binecuvîntare.

g. Încercarea aspră (4:12-19)
O reluare bruscă a subiectului suferinţei iminente: binecuvîntarea ei inerentă; slava de a suferi pentru Numele Lui: judecata care se apropie.

h. Un cuvînt către bătrîni (5:1-4)

i. Cuvînt general şi benedicţiunea (5:5-11)
Include o reînnoire a chemării credincioşilor de a fi vigilenţi şi de a se împotrivi celui rău.

j. Lucruri personale şi salutări (5:12-14)

II. Mărturii din exterior

Utilizarea primei epistole a lui Petru în Biserica primară este cel puţin tot atît de bine atestată ca şi majoritatea celorlalte epistole. Eusebiu spune că „primii bătrîni" s-au folosit mult de ea (*EH* 3.3); unii au găsit ecouri ale ei în scrierile lui Clement din Roma (cca 96 d.Cr.) şi, în special, în scrierile lui Ignat, Hermas şi Barnaba, din părţi diferite ale lumii, dar toţi din prima parte a sec. al doilea. Este cert faptul că această epistolă a fost folosită de către Policarp (care probabil a fost botezat în anul 69 d.Cr.) şi de către Papias, de asemenea din generaţia care a urmat imediat după apostoli (Eusebiu, *EH* 3.39). Este reflectată în Evanghelia adevărului, care pare să folosească acele cărţi care erau considerate ca autentice în Roma, în jurul anului 140 d.Cr. (*NT, APOCRIFE). Începînd cu a doua jumătate a secolului, pare să fi fost cunoscută şi citită pretutindeni, cel puţin în bisericile în care se vorbea greceşte. Există puţine semne că ar fi fost folosită de către scriitorii latini. Nu este menţionată - posibil din întîmplare (*cf.* T. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2. 1, 1890, p. 105 ş.urm., 142) - în Fragmentul Muratorian. Pe vremea lui Eusebiu nu s-a ridicat nici o întrebare cu privire la autenticitatea ei, deşi alte scrieri care purtau numele lui Petru au dat naştere multă vreme la discuţii (*EH* 3. 3).

Este evident că epistola a avut o influenţă considerabilă asupra gîndirii şi a manifestării primilor creştini, şi nu conţine nimic ca să sugereze că ar fi fost atribuită altcuiva decît lui Petru. Unii care din alte motive au pus la îndoială autenticitatea ei, au trebuit, datorită faptului că a fost atestată foarte de timpuriu, să tragă concluzia disperată că această epistolă trebuie să fi circulat ca o anonimă.

Pentru pasajele referitoare la persecuţie s-a sugerat deseori o dată între anii 100 şi 111 d.Cr. Dar lucrul acesta poate fi susţinut numai dacă se neagă faptul că Petru ar fi autorul, şi în cazul acesta înţelegerea acestor pasaje ar fi obscură (vezi secţiunea V, mai jos). De asemenea, este demn de menţionat faptul că Policarp şi Papias, amîndoi din Asia, au fost în acea perioadă oameni maturi (despre unul putem afirma cu certitudine, despre celălalt aproape cu certitudine).

III. Locul scrierii

Prin epistolă se transmit saluturi de la biserica din „Babilon" (5:13). Este puţin probabil că ar fi vorba despre Babilonul din Mesopotamia: ar fi o coincidenţă prea mare ca Marcu şi Silvan, vechi colegi ai lui Pavel,

să fie și ei acolo. Și mai puține argumente există în favoarea Babilonului de pe Nil, un centru militar. Este mult mai probabil ca Babilonul să fie Roma, așa cum găsim în Apoc. 14:8; 17:5, etc. În VT, Babilonul a fost un simbol al prosperității păgîne (*cf.* Is. 14); teoriile care spun că este un termen general pentru „lume" sau un nume codificat, folosit ca o măsură de siguranță, sînt inutile. Există motive care ne fac să credem că Petru a lucrat în Roma, iar prezența lui Marcu și a lui Silvan ar putea fi explicată.

IV. Stilul și limba

Greaca epistolei este bună și ritmică, stilul nu este pretențios dar se caracterizează printr-o anumită delicatețe. Artificiile retorice simple sînt folosite cu eficacitate, dar mai există anumite aspecte gramaticale care pot fi explicate cel mai bine ca fiind influențe semitice. Citatele din VT și aluziile la VT respectă aproape întotdeauna LXX, sugerînd că autorul epistolei era familiarizat cu LXX.

Unele dintre aceste lucruri, întărite de exagerarea caracterului clasic al limbii gr., păreau să spulbere orice pretenție a unora care au susținut că autorul a fost un galilean ce vorbea aramaica. Mai multe presupuneri au trebuit însă supuse testului. Greaca a fost înțeleasă și vorbită în masă și a constituit o forță culturală vitală pretutindeni în Palestina secolului întîi, și în special în Galileea. Fratele lui Petru are un nume gr., și nu încape îndoială că Petru cunoștea greaca foarte bine. În plus, LXX a fost „Versiunea Autorizată" a majorității creștinilor din secolul întîi și toți cei care au avut de a face cu misiunea pentru Neamuri trebuiau să fie familiarizați cu ea, în special cu pasajele cheie care erau folosite cel mai frecvent.

Acești factori, însă, nu justifică ei înșiși afirmația că Petru ar fi putut scrie în gr. o proză de genul primei sale epistole. Trebuie să întrebăm în ce fel a participat Silvan la scrierea epistolei? Dacă ar fi fost un simplu curier, ne-am fi așteptat la expresia „trimis prin" (cf. Fapt. 15:27). Literatura contemporană atestă faptul că în lumea antică, secretarii erau deseori învestiți cu putere mare (*cf.* J.A. Eschlimann, *RB* 53, 1946, p. 185 ș.urm.). Probabil că 1 Petru 5:12 indică, și dicțiunea și stilul scot în evidență, faptul că Silvan a participat la alcătuirea epistolei.

Aflăm din Faptele că Silvan era un iudeu, un cetățean roman, potrivit pentru misiunea delicată a explicării rezoluțiilor Conciliului de la Ierusalim (Fapt. 15:22 ș.urm.) și un lucrător devotat misiunii printre Neamuri. El a lucrat împreună cu Pavel la trimiterea epistolelor 1 și 2 Tesaloniceni. (1 Tes. 1:1; 2 Tes. 1:1). Selwyn a arătat că între aceste două epistole și 1 Petru există paralele în exprimare și idei comune (p. 369 ș.urm., 439 ș.urm.) care, după ce au contribuit obiectul ueni analize în critica adusă lui B. Rigaux (*Les Epîtres aux Thesaloniciens,* 1956, p. 105 ș.urm.) și a altora, răsplătesc studiul minuțios. De exemplu, putem înțelege mai ușor 1 Pet. 3:7 și 1 Tes. 4:3-5, dacă citim unul din aceste versete avînd în vedere ce spune celălalt.

Cei care neagă faptul că Petru este autorul, consideră de obicei că menționarea numelui lui Silvan este dovada unui fals literar. Dacă, însă, ipoteza existenței unui secretar introduce factori care nu pot fi dovediți, mai este adevărat și faptul că această metodă a fost folosită în antichitate, și trebuie luată în considerare.

V. Cadrul istoric

Informațiile principale provin din pasajele care se referă la persecuție (1:6 ș.urm.; 3:13-17; 4:12-19; 5:9). În primele două pasaje au loc încercări, iar suferința pe nedrept este o posibilitate; în celălalte două, o nenorocire cumplită este iminentă: așa încît unii au sugerat că pasajul 4:12 ș.urm. provine dintr-o perioadă de mai tîrziu. Vocabularul, însă, este foarte similar: în fiecare caz este folosit cuvîntul *peirasmos,* „încercare" (1:6 și 4:12); persecuția este un motiv de bucurie (1:6; 4:13); aceeași fericire apare în ambele pasaje (3:14; 4:14); este proclamată slava de a suferi pentru o faptă bună, sau pentru faptul de a fi creștin (3:17; 4:16); se face o legătură între suferința pe nedrept a credinciosului și voia lui Dumnezeu (3:17; 4:19); se pledează pentru supunerea față de autoritățile civile în ceea ce este legal și cinstit (2:13 ș.urm.; 4:15), și este prezentat exemplul suferințelor lui Cristos (1:11; 3:18; 4:13). Cititorilor li se spune de asemenea că încercarea cumplită care va veni nu trebuie să-i surprindă (4:12): iar suferința de care au deja parte (*cf.* 1:6 ș.urm.). Toate acestea sugerează că dacă pericolul din 4:12 ș.urm. este nou, este nou în ceea ce privește intensitatea, nu modul de manifestare.

Antiteza din 4:12 ș.urm., dintre suferința pentru faptele rele și suferința pentru numele lui Cristos i-a făcut pe unii să o compare cu o scrisoare pe care a scris-o Pliniu, guvernator al Bitiniei și al Pontului, în anul 110/111 d.Cr., împăratului Traian care era mai libertin în gîndire (Pliniu, Ep. 10.96).

Pliniu, confruntat cu un număr mare de creștini în provincia lui, întreabă dacă în administrarea pedepsei trebuie să se țină cont de vîrstă, de sex și de dezicerea de la credință: și, mai departe, dacă numele de creștin *(nomen ipsum)* este un motiv suficient pentru pedeapsă, sau dacă trebuie pedepsite numai culpele (prezumtiv) legate de activitatea acestor creștini *(flagitia cohaerentia).*

El obișnuia să facă cercetări și să afle cine erau creștini și îi ierta dacă aceștia aduceau jertfe împăratului; iar, dacă refuzau, îi executa pentru nesupunere *(contumacia).* Unii dintre cei care au adus jertfe au spus că ei au încetat să mai fie creștini cu 20 de ani în urmă; dar nici la aceștia și nici la două fete creștine (*DIACONIȚE) pe care le-a torturat, nu a putut găsi nimic condamnabil, în afară de „o dezgustătoare superstiție". Acțiunea lui fermă a avut efect, și ritualurile păgîne au început să fie practicate din nou.

În general, Traian (*Ep.* 10.97) a aprobat aceste acțiuni dar a dispus să se renunțe la urmărirea creștinilor, iar dacă erau acuzați în mod repetat și nu renunțau la practicile lor, urmau să aibă de suferit.

Pliniu mai spune că creștinii au făcut legămînt că se vor abține de la călcarea legii (*cf.* 1 Pet. 4:15). Și toate acestea au loc în regiunea unde locuiau creștinii cărora li se adresează 1 Petru.

Nu există nici o dovadă că înainte de această dată a existat în provincii o persecuție încurajată de stat: barbariile lui Nero și Domițian au fost îndreptate împotriva creștinilor din Roma. Ca atare, mulți au văzut în 1 Petru un tractat scris special pentru perioada lui Pliniu (*cf. de ex.,* J. Knox, *JBL* 72, 1953, p. 187 ș.urm.).

La această teză se aduc patru obiecții serioase:

1. În 1 Petru, „numele" este folosit într-un sens primitiv creștin, nu într-un sens juridic, roman. „Nu-

mele" lui Isus a fost deosebit de important pentru creștinii din era apostolică și,în special, cazurile pe care le găsim în predica lui Petru de la Ierusalim (*cf.* Marc. 9:37, 41; 13:13; Luca 21:12; Fapt. 2:21, 38; 3:6, 16; 4:12, 17 ș.urm., 30; 5:28). Chiar și în Ierusalim, persecuția s-a datorat „Numelui" (Fapt. 5:41; 9:16; *cf.* 9:4 ș.urm.). Contextul „numelui" în 1 Petru 4 este cu siguranță în aceste pasaje.

2. Cînd Pliniu vorbește despre *flagitia cohaerentia* el se gîndește cu siguranță la obișnuita calomnie adusă creștinilor, și anume, că ar fi vinovați de canibalism, incest și de alte orori practicate în cadrul ritualurilor lor religioase - el caută dovezi. Dar avertismentele din 1 Pet. 4:15 ș.urm. nu au o astfel de nuanță: și un „făcător de rele" nu denotă o persoană care se face vinovată de un delict pasibil de pedeapsa cu moartea.

3. Limbajul folosit în 1 Petru nu indică neapărat acțiune legislativă. Se afirmă implicit în 2:14; 3:15 ș.urm. că, în aplicarea normală a justiției creștinii nu au motive să se teamă: cu toate că același pasaj spune clar că s-ar putea ca uneori ei să fie victimele unor nedreptăți flagrante. În 3:15 ș.urm., pericolul pare să vină din partea vecinilor răuvoitori; în 4:14 reproșul este specificat; iar suferințele cititorilor sînt similare cu a credincioșilor de pretutindeni (5:9). Gelozia iudeilor, ura mascată, interesele comerciale exasperate, violența gloatelor și judecățile strîmbe ale magistraților locali ar putea să aibă efecte cumplite (Faptele passim; 2 Cor. 11:22 ș.urm.; 1 Tes. 2:14 ș.urm.; 2 Tim. 3:11 ș.urm; Evr. 12:4 ș.urm.).

4. Pliniu a avut jurisdicție numai asupra Bitiniei și a Pontului; nimic nu ne sugerează că regimul aplicat de el ar fi fost impus și în alte regiuni cărora li se adresează 1 Petru.

Acțiunea lui Pliniu trebuie să-și aibă rădădinile în trecut (*cf.* Ramsay, *CRE*, p. 245 ș.urm.). Cu toate că nu sînt cunoscute detaliile, el consideră de la sine înțeles faptul că acești creștini trebuie pedepsiți pentru ceva: și nici el nu execută pentru nomen ipsum, ci pentru contumacia. La fel, nici Traian nu-i dă un răspuns precis: nu este încă clar dacă faptul de a fi creștin reprezintă o culpă vrednică de pedeapsa cu moartea sau nu. Legea, care în mod deliberat era ambiguă, îi face pe creștini să fie la cheremul bîrfelor.

Nu este necesar, însă, să considerăm că epistola se referă la vremea lui Vespasian sau a lui Domițian: nimic din limbajul folosit în 1 Petru nu impune o dată mai tîrzie decît anii 60 ai primului secol. Dacă în v. 4:12 ș.urm. se vorbește despre încercări care au venit peste creștini, declanșarea bruscă a persecuțiilor lui Nero ar justifica suficient această afirmație.

Se pare destul de cert că *Petru a suferit în Roma și aproape sigur că „Babilonul" (5:13) se referă la acest oraș. Provinciile din E au avut tendința de a copia acțiunile împăratului din proprie inițiativă. Apoc. 2-3 sugerează că acest lucru s-a întîmplat în timpul persecuțiilor lui Domițian, în anii 90 ai secolului întîi. În timpul primelor zile ale mișcării anticreștine pornită de Nero, care s-a transformat literalmente într-o încercare a focului, Petru, care era în Roma, a avut motiv să prezică o înăsprire a suferințelor care îi așteaptă pe frații din E.

O dată potrivită pentru scrierea acestei epistole ar fi chiar înaintea izbucnirii persecuției lui Nero: anul 63 sau la începutul anului 64 d.Cr.; poate că după ce Pavel a murit și i-a lăsat în urma sa pe colegii lui de lucru, *Silvan și Marc.*

VI. Despre autor

Se poate face un studiu foarte util al legăturii care există între 1 Petru și alte părți ale NT care au de a face cu Petru: Evanghelia după Marcu și primele cuvîntări din Faptele. Nu este vorba de niște simple legături textuale între 1 Pet. 2:20 ș.urm. și narațiunea din Marcu legată de suferințele lui Isus (comp. Selwyn, p. 30). Marcu, cuvîntările lui Petru din Faptele și 1 Petru îl prezintă toate pe Cristos ca pe Robul Domnului care suferă din Isaia 53; atît 1 Petru cît și Marcu prezintă moartea Domnului ca un preț de răscumpărare (*cf.* Marcu 10:45 cu 1 Pet. 1:18). Desigur mai există și alte scrieri ale NT inspirate din Is. 53, dar este remarcabil faptul că acestea trei au acest pasaj profetic atît de bine întipărit în conținutul lor încît poate fi privit ca fiind ideea centrală a pasajelor cu privire la Cristos. Ca și Isaia 53, 1 Petru 2 descrie atît atitudinea și suferințele Robului Domnului cît și semnificația acestora. S-a vorbit mult despre chemarea de a-L imita pe Cristos pe care o găsim în 1 Petru; dar textul implică mai mult decît o simplă descriere a suferințelor Lui și o chemare la imitarea Lui: el se referă mai departe la ceea ce nu va putea fi imitat niciodată, și anumela răscumpărarea pe care numai suferința lui o putea înfăptui.

Cuvîntările lui Petru din Faptele conțin ca și 1 Petru un sens al împlinirii profetice (Fapt. 2:16 ș.urm., 3:18; 1 Pet. 1:10 ș.urm., 20), insistă asupra crucii ca o acțiune plănuită mai dinainte de Dumnezeu (Fapt. 2:23; 1 Pet. 1:20) și asupra legăturii între Înviere și Înălțare (Fapt. 2:32 ș.urm.; 1 Pet. 1:21); chemării la pocăință și a botezului credinței (Fapt. 2:38, 40; 1 Pet. 3:20 ș.urm.); asupra certitudinii că Cristos îi va judeca pe cei vii și pe cei morți (Fapt. 10:42; 1 Pet. 4:5); a recunoașterii cu bucurie a misiunii către Neamuri și a binecuvîntării unei astfel de misiuni (Fapt. 10:9 ș.urm.; 11:17; 15:7 ș.urm.; 1 Pet. 1:1, 4-12; 2:3-10), exprimate din punctul de vedere al unui evreu. Numai un evreu cu vederile lui Petru putea să se refere la credincioșii dintre Neamuri prin cuvintele „aleșii care trăiesc ca străini, împrăștiați..." (1:1) și să-i descrie ca pe unii care fac parte din Israel (2:9 ș.urm. - observați modificarea textului lui Osea; cititorii *nu fuseseră înainte* poporul lui Dumnezeu). Un evreu putea, de asemenea, să-i descrie prin cuvintele „ați făcut voia Neamurilor" (4:3).

La fel, atît în 1 Petru cît și în cuvîntările lui Petru din Faptele, ne aflăm, după cum am văzut, într-o atmosferă unde „numele" lui Isus înseamnă mult (vezi V, mai sus). Chiar și detaliile pot fi semnificative: utilizarea prorociei cu privire la piatra din capul unghiului (Fapt. 4:10 ș.urm.; 1 Pet. 2:7) și folosirea cuvîntului *xylon*, tradus corect „lemn", pentru cruce (Fapt. 5:30; 10:39; 1 Pet. 2:24).

1 Petru conține un număr neobișnuit de mare de cuvinte care se par să fi rămas de la Domnul: în general, aceste cuvinte ale Domnului nu sînt citate, ci sînt întrețesute în contextul discursului (de ex., 1 Pet. 1:16 = Mat. 5:48; 1:17 = Mat. 22:16; 1:18 = Marc. 10:45; 1:22 = Ioan 15:12; 2:19 = Luca 6:32 și Mat. 5:39; 3:9 = Mat. 5:39; 3:14 = Mat. 5:10; 4:11 = Mat. 5:16; 4:13 = Mat. 5:10 ș.urm.; 4:18 = Mat. 24:22; 5:3 = Mat. 20:25 ș.urm.; 5:7 = Mat. 6:25 ș.urm.), iar alte pasaje au un înțeles mai profund dacă luăm în considerare că, de fapt, Petru este autorul. Aceste legături nu aparțin în exclusivitate tradiției reflectate în Marcu: ci 1 Petru și Marcu prezintă deopotrivă tema suferinței și a slavei.

Unii au căutat cadrul religios al autorului în cultele mistice din Asia (vezi R. Perdelwitz, *Die Mysterienreligionen und das Problem des 1 Petrusbriefes*, 1911, și cf. Beare) și au găsit că epistola este prea lipsită de culoare atunci cînd tratează viața Domnului, pentru a fi fost scrisă de unul dintre cei doisprezece apostoli. Cei care au propus teoria religiilor mistice, însă, nu s-au pronunțat asupra datării epistolei, care este foarte incertă; paralelele dintre această epistolă și tradiția galileană sînt mult mai impresionante. Este grăitoare judecata lui Cullmann, care, deși nu discută despre identitatea autorului Epistolei 1 Petru, este sigur că ea a fost scrisă de cineva care a cunoscut temele teologice dominante care îl caracterizează pe Petru (*Peter*, p. 68).

VII. 1 Petru și restul Noului Testament

Teologia din 1 Petru este esențialmente teologia lui Pavel. Acesta nu este, cum cred unii, un argument împotriva autenticității epistolei: avem motive să afirmăm că *Petru s-a ținut aproape de Pavel în ceea ce privește teologia, dar nu avem nici un motiv să credem că el a fost un teolog prin sine însuși. De asemenea, Silvan a lucrat mult cu Pavel. În plus, deși lucrarea lui Pavel și 1 Petru se potrivesc, contextul și expresia teologiei din această epistolă cu privire la Robul Domnului este independentă de cea a lui Pavel. Merită să remarcăm faptul că K. Lake, care dă o dată mai tîrzie datorită pasajelor referitoare la persecuții, a putut spune: „Se poate remarca simplitatea teologiei, și aceasta ne dă un argument în plus pentru o dată mai timpurie" (*EBr*[11], 21, p.296) și că F.L. Cross poate vorbi despre „acea co-prezență remarcabilă a sfîrșitului ca viitor și, totuși, ca existînd deja co-prezență de care scrierile din sec. al 2-lea se îndepărtează" (p. 42 ș.urm.)

Și mai remarcabile sînt asemănările literare dintre 1 Petru și alte scrieri ale NT, în special Rom., Efes., Evr., și Iac. Nu pot fi toate întîmplătoare: de exemplu, depărtarea neobișnuită de LXX în citatul din 1 Petru 2:4-8 apare de asemenea în Rom. 9:32. Problemele de prioritate în relațiile literare sînt întotdeauna dificile și numai uneori ne putem pronunța asupra lor cu certitudine. C.L. Mitton pretinde că a dovedit dependența Epistolei 1 Petru de Efeseni (*JTS* n.s. 1, 1950, p. 67 ș.urm.) - semnificația acestei dependențe, dacă este stabilită, va depinde de data care i se dă Epistolei către Efeseni. Beare susține, fără să demonstreze prea mult, că autorul Epistolei 1 Petru trebuie să fi avut acces la scrierile publicate ale lui Pavel (*The First Epistle of Peter*[3], p. 219).

Un pas util în critica literară recentă a fost atenția acordată modelelor obișnuite de învățătură creștină care apar în diverse scrieri ale NT (vezi P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism*, 1946). A fost recuperat un model de instruire a noilor convertiți, care a fost asociat de mulți erudiți, poate prea categoric, cu botezul. Iac. și 1 Pet. precum și Efes. și Col. reflectă acest model, care are printre elementele componente:

1. Chemarea de a se lăsa de păcatele și de dorințele vieții păgîne de dinainte (1 Pet. 2:1, 11).

2. Chemarea la umilință creștină, la supunere și la subordonarea intereselor personale - adresată specific anumitor clase ale societății (1 Pet. 2:11-3:9 - acestea sînt paranteze).

3. Chemarea la veghere și rugăciune: de două ori în 1 Petru (1 Pet. 4:7- 5:8).

4. Chemarea de a se împotrivi diavolului (1 Pet. 5:8 ș.urm.).

Multe dintre cele mai apropiate asemănări dintre 1 Petru și alte epistole apar tocmai în aceste secțiuni, și pare probabil că explicația constă în formele comune de catehism, nu într-o dependență literară directă.

Selwyn a mers mai departe și a văzut alte modele obișnuite reflectate în 1 Petru, în special o serie de învățături referitoare la persecuție, aceasta fiind un motiv de bucurie, o încercare a caracterului, o cercetare necesară a lui Dumnezeu și semnul unei judecăți și reabilitări divine iminente: aceste învățături sînt ancorate în cuvintele Domnului. Selwyn găsește același model în 1 și 2 Tesaloniceni, unde este asociat de asemenea cu Silvan. Ca și alți scriitori, el găsește diferite imnuri și fragmente liturgice (*de ex.*, 1 Pet. 2:6-10; 3:18-22; și Ps. 34 de care se face uz în 3:10 ș.urm.).

VIII. Natura și scopul Epistolei 1 Petru

Această epistolă a fost de mult timp tratată ca o predică sub formă epistolară, care se ocupă în special de problema botezului. Acestei opinii i s-a dat o nouă formă de către H. Preisker în 1951, care a văzut în secțiunea 1:3-4:11 aspecte care se referă la un rit în desfășurare și aluzii la practica botezului, și a declarat că lucrarea este o liturgie legată de botez din care lipsesc unele alineate. Ipoteza lui Preisker a fost slăbită de hipercriticismul stilistic, dar acest aspect a fost înlăturat de F.L. Cross, care susține, cu o bogăție de ilustrații din surse patristice și în speical din Tradiția apostolică a lui Hipolit, că 1 Petru constituie partea celui care prezidează serviciul de botez și Cina Domnului din ziua de Paște : 1:3-12 este rugăciunea de deschidere rostită de cel care prezidează; 1:13-21 este pastorala pe care le-o dă candidaților cel care prezidează. Botezul are loc în momentul acesta, și 1:22-25 este cuvîntul de primire rostit celor botezați: trecerea la un discurs cu privire la aspectele fundamentale ale vieții sacramentale (2:1-10), o cuvîntare cu privire la datoriile unui creștin (2:11-4:6), și încheierea cu sfaturi și cu o doxologie (4:7-11). Slăbiciunea teoriei este că nu dă nici o explicație cu privire la ceea ce urmează după 4:12.

Această teorie are la bază un volum enorm de studii detaliate care nu pot fi discutate aici. Multe dintre detalii au fost contestate. (Vezi examinarea făcută de T.C.G. Thornton, *JTS* s.n. 12, 1961, p. 14 ș.urm.). Cîteva puncte generale, însă, ne sugerează că ar trebui să fim rezervați față de această teorie.

În primul rînd, botezul este mai puțin proeminent în epistolă decît ne sugerează discuțiile din ultimii ani. Există o singură referire specifică la botez, și aceea este o paranteză (3:21). Alte referirila botez pe care unii le găsesc foarte dubioase: „născut din nou" (1:3; *cf.* 1:23) este un fapt deja realizat, și ei beneficiază de rezultatul acestui fapt: nu se poate referi la un eveniment care să aibă loc după 1:21. Paralela în formă de cateheză în Iac. 1:18 arată clar că nașterea din nou are de a face cu propovăduirea Evangheliei, nu cu botezul, și lucrul acesta este confirmat de 1:23, unde „Cuvîntul lui Dumnezeu" este definit ca Evanghelia ce dăinuie și care este predicată ascultătorilor. Cuvîntul „acum" care se repetă, nu trebuie legat de desfășurarea unui rit; ci se datorează mai degrabă unui simțămînt plin de bucurie a celor care știu că trăiesc

zilele din urmă: iar cuvîntul „acum" din 3:21, în contextul botezului, cu siguranță are rolul de a realiza un contrast între botez și potopul din trecutul îndepărtat.

În cel al doilea rînd, multe aluzii pot fi înțelese bine fără teoria aceasta. Accentul care este pus pe tipologia Exodului este valabil, dar această tipologie nu se limitează la botez. Van Unnik, de exemplu, vorbește despre o zicală rabinică care spune că prozeliții au intrat în Israel în același fel în care Israel a intrat în legămînt și trage concluzia că 1 Petru subliniază tranziția pe care au făcut-o cititorii. Ei cunosc alegerea lui Dumnezeu și stropirea legămîntului (1:2 ș.urm.); ei sînt acum Israel (1:18 ș.urm.); aceia care nu au fost niciodată poporul lui Dumnezeu au devenit acum poporul Lui (2:10); lucrarea lui Cristos este să ne atragă *(prosagein)* la Dumnezeu: și *prosagein* este un termen caracteristic pentru a deveni un prozelit.

Cînd citim un pasaj ca acesta, constatăm că, deși convertirea și ruperea de ceea ce aparține de viața cea veche sînt subiectele principale, botezul în sine nu este. Problema identității autorului, desigur, nu este influențată direct de natura oficială a lucrării. Petru putea să țină o predică și să o trimită sub forma unei scrisori (deși este destul de dificil să vedem un motiv pentru transformarea unui text liturgic într-o scrisoare). Dar Epistola 1 Petru, așa cum o avem noi, este o scrisoare și așa trebuie s-o citim. (*COBORÎRE ÎN HADES; *PERSECUȚIE.)

BIBLIOGRAFIE. Comentarii de R. Leighton (d. 1684), *Practical Commentary upon 1 Peter;* F.J.A. Hort (postmortem, neterminată, text. gr); E.G. Selwyn, 1946 (indispensabilă de textul gr.); H. Windisch - H. Preisker, 1951; F.W. Beare[3], 1970 (neagă faptul că Petru este autorul; ediția a treia conține un supliment valoros și o bibliografie); C.E.B. Cranfield[2], 1961; A.M. Stibbs și A.F. Walls, *TNTC*, 1959; K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe und der Judasbrief*[3], 1976; C. Spicq, *Les Épitres de Saint Pierre*, 1966; J.N.D. Kelly, *The Epistles of Peter and Jude*, 1969; E. Best, *1 Peter*, 1971; L. Goppelt, *Der Erste Petrusbrief*, 1978; F.L. Cross, *1 Peter: a Paschal Liturgy*[2], 1957; W.C. van Unnik, *ExpT* 68, 1956; 57, p. 79 ș.urm.; C.F.D. Moule, *NTS* 3, 1957, p. 1 ș.urm.; R.H. Gundry, *NTS* 13, 1967, p. 336-350; N. Hillyer, „Rock-stone Imagery in 1 Peter", *TynB* 22, 1971, p. 58-81.

A.F.W.

PETRU, A DOUA EPISTOLĂ A LUI.

I. Schița conținutului

După salutări (1:1-2), autorul vorbește despre credibilitatea credinței creștine, atestată de o experiență personală crescîndă (1:3-11), despre depoziția martorilor oculari (1:12-18) și despre prorocia inspirată din vechime (1:19-21). Menționarea adevăratei prorocii îi deschide autorului portița de a-i condamna pe prorocii falși (2:1-3:10). Învățătorii mincinoși din zilele autorului sînt urmașii prorocilor mincinoși din VT, și vor avea parte de aceeași judecată (2:1-9). Depravarea lor se vede în faptul că profită de răbdarea lui Dumnezeu și dau frîu liber poftelor lor (2:10-18), atitudine care nu le conferă libertate ci robie (2:19-22). De aceea, îi așteaptă judecata, în ciuda scepticismului lor cu privire la parousia. Ei ar trebui să-și aducă aminte că a fost prevestit deja un sfîrșit catastrofic al lumii (3:1-4), și potopul (3:5-7) este o garanție că această prorocie se va împlini. Cea de-a doua venire este amînată datorită îndelungii răbdări a lui Dumnezeu care este în afara timpului (3:8-9), dar, cu toate că este amînată, ea va avea loc cu siguranță (3:10). Este de datoria celor credincioși să nu se lase furați de libertinism și de scepticismul învățătorilor falși, ci să trăiască o viață dreaptă, în așteptarea întoarcerii lui Cristos (3:11 - pînă la sfîrșit).

II. Ocazia scrierii

Destinatarii nu sînt identificați, cu toate că expresii cum ar fi „o credință de același preț *cu a noastră*" (1:1) și „după ce ați fugit de stricăciunea care este în lume" (1:4) ne sugerează că este vorba despre credincioși dintre Neamuri. Scriitorul îi cunoaște intim și de multă vreme (1:12-13; 3:1) și le scrie ca să-i avertizeze împotriva unei învățături false care este radicală în ceea ce privește crezul precum și antinomiană în ceeace privește practica. Imoralitatea (2:12 ș.urm.), nesubordonarea față de liderii bisericii (2:10), scepticismul (3:3), răstălmăcirea Scripturilor (ei fac abuz, în special, de doctrina îndreptățirii pe care o propovăduia Pavel, 3:16), și lăcomia acestor învățători falși (2:3, 15) evocă aspectele cele mai stringente pe care le denunță el. El scrie ca să-i avertizeze pe membrii bisericii de pericolul moral și intelectual care-i paște, să-i asigure de baza credinței lor, să le explice problema principală - parousia - și să-i încurajeze să trăiască o viață sfîntă și să crească în har. Dacă autorul este Petru, data scrierii ar fi pe la mijlocul anilor 60 (el așteaptă moartea, 1:14). Dacă autorul este altul, probabil că epistola a fost scrisă pe la sfîrșitul primului secol sau pe la începutul celui de-al 2-lea. Nu se menționează nimic nici despre locul scrierii și nici despre locul de destinație: ca și 1 Petru, este posibil să fi fost scrisă din Roma și trimisă creștinilor din Asia Mică.

III. Autorul și data

Identitatea autorului acestei epistole este foarte disputată, atît pe baza mărturiilor conținute în epistolă cît și pe baza celor din afara ei.

a. Mărturii din afară

Mărturiile din această categorie sînt neconcludente. Cu toate că nici o carte din canonul NT nu este atît de slab atestată în scrierile părinților Bisericii, nu trebuie să uităm că nici o carte care a fost exclusă din canon nu s-a bucurat de suportul pe care îl are 2 Petru în scrierile părinților Bisericii. În prima parte a sec. al 3-lea, Origen este primul care citează această carte pe nume; el se referă la îndoielile cu care a fost înconjurată în să el o acceptă. La fel face și Ieronim, dar Eusebiu este nesigur. După includerea ei în Epistola festivă a lui Atanasie, în anul 367 d.Cr., și după ratificarea ei de către Conciliul de la Cartagina în anul 397 d.Cr., locul ei în canon nu a fost contestat pînă în vremea reformatorilor, cînd Luther a acceptat- o, Erasm a respins-o și Calvin a fost îndoielnic. Deși nu a fost citată pe nume pînă la Origen, ea a fost folosită mult mai devreme; Clement din Alexandria a folosit-o în Biblia lui; Valentin în *Evanghelia adevărului*, Aristide in *Apologia* lui (129 d.Cr.) și Clement din Roma (aprox. 95 d.Cr.) pare să facă aluzie la ea. Și mai probabil este că a fost folosită de autorul *Apocalipsei lui Petru*, a cărei existență este atestată pe la sfîrșitul sec. al 2- lea d.Cr. Din acest motiv, mulți erudiți care

resping epistola din alte motive, consideră totuşi că este suficient de atestată în alte scrieri.

b. Mărturiile din conţinutul epistolei
Mulţi cercetători ai Bibliei sînt înclinaţi să considere că epistola este un fals literar, în baza următoarelor motive:

(i) *Legătura pe care o are cu Epistola lui Iuda.* Între cele două epistole există o legătură literară care nu poate fi negată; încă nu s-a stabilit pe deplin în ce direcţie este orientată această legătură, deşi majoritatea cred astăzi că 2 Petru s-a inspirat din Iuda. Se susţine că acest fapt ar elimina posibilitatea ca Petru să fi scris epistola. Nu putem însă trage o asemenea concluzie. Dacă, după cum ştim cu certitudine, Pavel s-a inspirat dintr-o mulţime de surse, şi dacă, aşa cum este de altfel posibil, 1 Petru s-a inspirat din Epistola lui Iacov, nu ar trebui să ne surprindă faptul că descoperim acelaşi lucru în 2 Petru. Pe de altă parte, este posibil ca atît 2 Petru cît şi Iuda să fi inclus un document comun care denunţă învăţătura falsă, în acelaşi fel în care Matei şi Luca par să se fi inspirat din materialul comun care a cuprins cuvîntările lui Isus, material simbolizat prin litera „Q". În nici un caz nu este necesar să considerăm că prioritatea lui Iuda ar afecta autenticitatea lui 2 Petru- dacă, însă, Iuda s-a inspirat din 2 Petru (aşa cum susţin Bigg şi Zahn, ar fi foarte greu să negăm faptul că Epistola a fost scrisă de către apostolul Petru.

(ii) *Legătura epistolei cu 1 Petru.* Diferenţa de dicţiune şi stil dintre cele două epistole a făcut ca Biserica primară să aibă îndoieli cu privire la 2 Petru. Ieronim a considerat că Petru s-a folosit de serviciile a doi secretari particulari diferiţi (o posibilitate întărită de cercetările întreprinse de E.G. Selwyn cu privire la influenţa probabilă a lui Silvan asupra epistolei 1 Petru), şi această sugestie trebuie luată în serios căci, în ciuda multor diferenţe, nici o altă carte din NT nu este atît de apropiată de 2 Petru ca 1 Petru. S-a arătat (A.E. Simms, *The Expositor*, seria a 5-a, 8, 1898, p. 460 ş.urm.) că între cele două epistole există afinităţi lingvistice tot atît de apropiate ca între 1 Timotei şi Tit, despre care se recunoaşte unanim că au fost scrise de acelaşi autor.

Scriitorii moderni îşi concentrează atenţia mai puţin asupra diferenţelor lingvistice între cele două epistole şi mai mult asupra celor doctrinare, şi în această privinţă ei se deosebesc foarte mult unii de alţii. Tema epistolei 1 Petru este speranţa, iar a celei de a 2-a epistolă este, cunoaşterea. 1 Petru este scrisă creştinilor care sînt persecutaţi şi, de aceea, pune accentul pe marile evenimente din viaţa lui Cristos, pentru încurajare şi mîngîiere; 2 Petru le este adresată creştinilor care sînt confruntaţi cu doctrinele şi practicile false şi, de aceea, pune accent pe speranţa mare pe care o au aceştia în întoarcerea lui Cristos, pentru a-i avertiza şi a-i stimula. Cea mai bună pază împotriva învăţăturii false este cunoaşterea deplină *(gnōsis, epignōsis)* a lui Cristos, şi tocmai această cunoaştere este tratată în 2 Petru, în mod corespunzător. Învăţătura ambelor epistole este determinată de nevoia din biserică, văzută din punctul de vedere al unui pastor. De fapt, diferenţele pot fi amplificate uşor; ambele epistole atrag atenţia asupra potopului, a numărului mic de persoane care au scăpat şi asupra îndelungii răbdări a lui Dumnezeu. Ambele pun accentul pe prorocie, pe inspiraţia VT, pe solidaritatea vechiului Israel cu noul Israel, şi pe valoarea mărturiei depusă de martorii oculari. Ambele subliniază tensiunea escatologică primitivă care provine din faptul că credinciosul este membru atît al acestui veac cît şi al veacului viitor, împreună cu necesitatea ca el să trăiască o viaţă sfîntă, în contrast puternic cu literatura sec. al 2-lea care a neglijat complet această doctrină. Pe scurt, există mare diferenţă între doctrinele subliniate în cele două epistole, dar această diferenţă nu este o imposibilitate.

(iii) *Anacronismele din conţinutul epistolei.* **1.** Concepte cum ar fi „părtaşi firii dumnezeieşti" (1:4), scăpaţi „de stricăciunea care este în lume" (1:4) şi accentul repetat pus pe cunoaştere şi pe faptul de a fi martor ocular (*epoptai*, 1:16, este un cuvînt preferat al religiilor mistice) este un indiciu pentru unii cercetători că epistola a fost scrisă în sec. al 2-lea. Nu este nevoie să postulăm o dată atît de tîrzie, întrucît descoperirea *Inscripţiei din Caria* (22 d.Cr.) şi pasajele paralele din lucrările lui Filon şi Josephus ne arată că aceasta a fost limba comună şi culturală vorbită în primul secol.

2. Nimicirea lumii prin foc (3:7) a fost un subiect obişnuit al sec. al 2-lea şi poate fi, de aceea, un indiciu al unei date mai tîrzii pentru scrierea epistolei 2 Petru. Pe de altă parte, avem unele motive să credem că acest concept distinct creştin cu privire la distrugerea lumii prin foc (aşa cum îl găsim în scrierile lui Barnaba şi Iustin) provine în final din această Epistolă (vezi J. Chaine, RB 46, 1937, p. 207 ş.urm.).

3. Unii susţin că expresia „căci de cînd au adormit părinţii noştri" (3:4) reprezintă un argument pentru o dată mai tîrzie, cînd prima generaţie de credincioşi dispăruseră aproape complet. Chiar şi în cazul în care aceste cuvinte se referă la „părinţii" creştini, nu este necesar să datăm epistola mai tîrziu. Şi mai timpuriu, la vremea cînd s-a scris 1 Tes. 4:15-17 sau 1 Cor. 15:6, situaţia celor care au murit înainte de parousia a fost o preocupare arzătoare pentru unii. Aici, însă, contextul ne sugerează că termenul „părinţii" se referă la părinţii VT („de la începutul zidirii"), ca şi în alte pasaje ale NT (*de ex.*, Evr. 1:1- Rom. 9:5).

4. Includerea epistolelor lui Pavel printre „celelalte Scripturi" este în favoarea unei date ulterioare şi sugerează că a existat deja o colecţie a epistolelor lui Pavel. Dacă aşa stau lucrurile, a-l face pe Petru să-l numească pe Pavel „preaiubitul nostru frate", ar fi *un fals* genial fără pereche în sec. al 2-lea, cînd divergenţele dintre Petru şi Pavel au fost în permanenţă exagerate. În această epistolă nu este menţionată nici o colecţie de epistole şi singura dificultate reală este aceea că un apostol consideră scrierile unui alt apostol ca Scripturi. Avînd în vedere însă convingerea apostolilor că acelaşi Duh Sfînt care a inspirat scrierile VT a inspirat şi scrierile lor (1 Cor. 2:13) şi a pretenţiei lui Pavel de a avea gîndul lui Cristos (1 Cor. 2:16) şi de a trasa reguli pentru toate bisericile (1 Cor. 7:17), reguli care au tot atîta autoritate ca şi poruncile lui Cristos (1 Cor. 14:37) şi care, dacă sînt respinse, atrag după ele respingerea din partea lui Dumnezeu (1 Cor. 14:38), această posibilitate nu poate fi exclusă.

IV. Concluzie
Dovezile de care dispunem nu sînt suficiente ca să justificăm un răspuns dogmatic, pro sau contra, la problema identităţii autorului. Nu există nici o dovadă care să ne interzică să îmbrăţişăm ideea că Petru ar fi

autorul, cu toate că mulți consideră această idee improbabilă, avînd în vedere efectul cumulat al dificultăților subliniate mai sus. Și totuși, nici o soluție alternativă nu este lipsită de dificultăți. Doctrina epistolei și caracterul învățăturii false nu se prea potrivesc în contextul secolului al 2-lea. 2 Petru ca și fals literar nu are nici o rațiune de a fi satisfăcătoare; nu adaugă nimic la cunoștințele pe care le avem deja cu privire la Petru, nu are nici o tendință neortodoxă, nu este o poveste de dragoste, nu se referă deloc la problemele arzătoare ale sec. al 2-lea cum ar fi problema mileniului, a gnosticismului sau a conducerii bisericii; de fapt, nu se aseamănă deloc cu falsurile literare cunoscute în cercul lui Petru. În orice caz, este cert că Biserica primară care l-a destituit pe autorul *Faptelor lui Pavel* pentru plagiat (Tertulian, *Baptismo* 17) și a interzis folosirea Evangheliei lui Petru pentru că nu era scrisă de Petru și nici nu conținea învățătura lui Petru (Eus., *EH* 6. 12), a investigat cu minuțiozitate pretențiile epistolei 2 Petru la autenticitate. Ea a trecut examenul în fața aceluiași Conciliu de la Cartagina care a exclus din canonul biblic epistolele lui *Barnaba* și a lui *Clement din Roma*, care fuseseră citite de multă vreme în biserici. Nu se poate dovedi că ei au avut dreptate; dar nu s-a dovedit nici că au fost greșiți în evaluarea lor.

BIBLIOGRAFIE. Printre cei care consideră că nu Petru este autorul sînt F.H. Chase, *HDB*, 3, 1900, p. 796 ș.urm.; J.B. Mayor, *The Epistle of Jude and the Second Epistle of Peter*, 1907; C.E.B. Cranfield, *I and II Peter and Jude*, 1960; E. Kasemann, *ZTK* 49, 1952, p. 272 ș.urm.; J. Moffatt, *INT*[3], 1918, p. 358; E.A. Abott, *The Expositor*[2], 3, 1882, p. 49 ș.urm., 139 ș.urm., 204 ș.urm.; C. Spicq, *Les Épitres de Saint Pierre*, 1966; J.N.D. Kelly, The Epistles of Peter and of Jude, 1969; K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe und der Judasbrief*[3], 1976. Printre cei care consideră că Petru este autorul sînt B. Weiss, *A Manual of Introduction to the New Testament*, 2, 1888, p. 154 ș.urm.; T. Zahn, *INT*, 2, 1909, p. 194 ș.urm.; J. Chaine, *Les Épîtres Catholiques*, 1939; C. Bigg, *St. Peter and St. Jude*, *ICC*, 1902; E.I. Robson, *Studies in 2 Peter*, 1915; E.M.B. Green, *2 Peter Reconsidered*, 1961; idem, *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude*, *TNTC*, 1968. Vezi de asemenea R.V.G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament*[2], 1954, p 129. E.M.B.G.

PIATRA ȘARPELUI („Piatra lui Zohelet", AV) (*'eḇen hazzōheleṯ*). O piatră lîngă En-rogel, la SE de Ierusalim, locul unde Adonia a sacrificat animale (1 Împ. 1:9). Nu se știe cu precizie ce înseamnă *zōheleṯ*, dar de obicei este asociat cu *zāhal*, „a se retrage, a se tîrî îndărăt". Pornind de la această asociere, unii traduc expresia prin „piatra alunecării" și fac legătura cu o pantă stîncoasă abruptă și lunecoasă, numită de către arabi *zahweileh*, sau cu un anumit loc din împrejurimi, de lîngă Siloam. Traducerea „piatra șarpelui" poate fi explicată printr-o posibilă identificare a izvorului *En-rogel cu Fîntîna șacalilor (Neem. 2:13).

BIBLIOGRAFIE. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952, p. 160-162. T.C.M.

PIATRĂ. Principalii termeni biblici sînt cuvîntul ebr. *'eben* precum și cuvintele gr. *lithos* și *akrogōniaios* („piatra din capul unghiului").

Cuvîntul obișnuit „piatră" este folosit în Biblie în legătură cu diversele întrebuințări ale acesteia. Pietrele mici erau o armă la îndemînă (1 Sam. 17:40); erau un mijloc de atac și chiar de execuție (Num. 35:1); cf. Ioan 8:59; Fapt. 7:58 ș.urm.) și erau folosite ca greutăți de cîntar (Lev. 19:36, unde *'eben* este tradus în felul acesta); uneori erau ascuțite și folosite ca și cuțite (Exod. 4:25). Pietrele mai mari erau folosite ca și capace pentru fîntîni (Gen. 29:2), pentru a închide gura peșterilor (Ios. 10:18) și a mormintelor (Mat. 27:60); ele slujeau ca pietre de hotar (2 Sam. 20:8), sau ca pietre de aducere aminte (Ios. 4:20 ș.urm.), erau folosite și ca stîlp sau altar, aceste două întrebuințări de pe urmă fiind legate de viața religioasă (Gen. 28:18; Deut. 27:5). De asemenea, pietrele au fost un material de bază principal folosit în construcții.

În Biblie, cuvîntul „piatră" este folosit atît cu sens figurativ cît și cu sens literal. Este demn de remarcat faptul că în NT, cuvîntul „piatră" este folosită ilustrativ, ca să descrie persoana lui Isus. În evangheliile sinoptice, de exemplu, pilda vierilor (Marc. 12:1-11 și citatele paralele) este urmată de pasajul unde Domnul citează Ps. 118:22 care, desigur, I se aplică lui Însuși („Piatra pe care au lepădat-o zidarii a ajuns să fie pusă în capul unghiului"). Aceasta ne ajută să înțelegem felul în care Isus S-a înțeles pe Sine și misiunea Sa. Înțelesul expresiei „piatra din capul unghiului" (LXX, *eis kephalēn gōnias*) din acest psalm este „piatra din vîrf", sau „cornișă", adică piatra aceea era aleasă cu grijă și prelucrată perfect, care urma să încheie clădirea (Zah. 4:7). Probabil că aluzia imediată a fost aici la Israel, care a fost respins de oameni dar ales de Dumnezeu. Semnificația reală a pasajului în contextul lui din NT este foarte clară atunci cînd Petru citează Ps. 118:22, și-l aplică la Isus, în cuvîntarea pe care a ținut-o în fața tribunalului din Ierusalim (Fapt. 4:11). Dumnezeu L-a dezvinovățit pe Cel respins de iudei și L-a făcut Conducătorul Israelului celui nou. În *Epistola lui Barnaba* (6:4), aceste cuvinte sînt citate direct din LXX (Ps. 118) și, la fel, Îi sînt aplicate lui Cristos.

Singurele pasaje din VT unde se folosește expresia „piatra din capul unghiului" este Iov 38:6 (LXX lithos goniaios) și Is. 28:16 (LXX *akrogoniaios*); și în ambele locuri sensul este figurativ (*cf.* Ps. 144:12). Spre deosebire însă de „piatra din capul unghiului", piatra la care se referă acest verset pare să fie o piatră din fundația unei clădiri, care preia greutatea ei. Este clar că acesta este înțelesul lui *akrogoniaios* din 1 Pet. 2:6, unde scriitorul citează Is. 28:16). Cristos este acum piatra din capul unghiului a zidirii Bisericii, piatră care se găsește în Sionul ceresc (*cf.* Efes. 2:20, unde este folosit același cuvînt gr. și 1 Cor. 3:11). În v. 7 din același pasaj, însă, scriitorul continuă și citează trimiterea din Psalmi despre care am menționat (Ps. 118: 22, a cărui ecou îl găsim în v. 4), și astfel ne prezintă adevărul complementar, și anume, că Cristos este de asemenea Capul Bisericii, înălțat de Dumnezeu Tatăl care I-a dat acea autoritate. Mai mult decît atît, și credincioșii vor fi părtași la această stare de înălțare. Folosirea de către scriitor a cuvîntului lithos în v. 8 în legătură cu poticnirea ne sugerează niște imagini confuze; cu toate că este posibil, așa cum ne arată J.Y. Campbell (*TWBR*, p. 53), ca o piatră care este plasată în unghiul fundației unei clădiri să fie în același timp și o piatră de poticnire (*cf.* Rom. 9:32 ș.urm.). Cristos este descris în același pasaj (v. 4) ca o „piatră vie"

(lithon zonta), care dă viață celor care, credincioși fiind, sînt încorporați în El și sînt zidiți ca lithoi zontes în clădirea spirituală a Bisericii Sale, pentru închinare (v. 5) și mărturisire (v. 9).

BIBLIOGRAFIE. J.R. Harris, *Testimonies*, 1, 1916, p. 26-32; S.H. Hooke, „The Corner-Stone of Scripture", *The Siege Perilous*, 1956, p. 235-249; F.F. Bruce, „The Corner Stone", *ExpT* 84, 1972-73, p. 231-235; J. Jeremias în *TDNT* 4, p. 268-280; W. Mundle et al., *NIDNTT* 3, p. 381-394. S.S.S.

PIATRA DE VAR. O expresie care este folosită o singură dată în VT (Is. 27:9) ca o ilustrație a ceea ce ar trebui să se facă altarelor idolilor, dacă poporul dorește să fie repus în drepturile sale. Ar trebui să fie făcute praf ca și cum ar fidin ghips sau din piatră de var. T.C.M.

PIATRĂ DE POTICNIRE. În VT, rădăcina cuvîntului ebr. *kāšal*, „a merge clătinîndu-se", „a se împiedica", formează baza termenilor *mikšôl*, *makšēlâ*, „lucrul de care se împiedică cineva" (Lev. 19:14). Este folosit cu sens figurativ referitor la idoli (Is. 57:14; Ezec. 7:19, 14:3-4; Țef. 1:3).

În NT sînt folosite două cuvinte gr. Primul *proskomma (tou lithou)*, „piatră de poticnire" (Rom. 9:32-33; 14:13; 1 Cor. 8:9; 1 Pet. 2:8), este folosit cu privire la o barieră, de orice formă ar fi ea. celălaltskandalon (Rom. 11:9; 1 Cor. 1:23; Apoc. 2:14), însemnînd original bățul care se acționa închiderea unei curse, este folosit în LXX pentru a traduce cuvîntul ebr. *mikšôl*, dar și *môqēš*, „cursă", „laț" (cf. Ps. 69:22; 140:5). De asemenea, *cf.* Mat. 16:23, „ești o piatră de poticnire" *(skandalon*; AV „o ofensă") pentru Mine". Vezi W. Barclay, *Analiză semantică a unor termeni din Noul Testament* 1992 (art. *skandalon, skandalizein*, p.230-233). J.B.Tr.

PIATRA DE HOTAR. Canaanul a fost împărțit între semințiile israelite și fiecărei familii i s-a dat o bucată de pămînt pentru a-și întreține existența. Acest pămînt a fost lăsat ca moștenire din tată în fiu sau, cel puțin păstrat în interiorul seminției respective (Num. 27:1-11-36), teoretic, fiind inalienabil (vezi întîmplarea cu Nabot, 1 Împ. 21). În mod inevitabil, mulți și-au pierdut pămîntul, datorită faptului că nu și-au putut plăti datoriile, așa că păstrarea pămîntului familiei a devenit un ideal al fiecărui bărbat (Zah. 3:10). Hotarele au fost marcate prin stîlpi de piatră sau prin movile de pietre. (În Babilon, pietrele pe care se gravau inscripții conțineau mărimea terenurilor mai importante, *bab. kudurru, ANEP*, nr. 519-522, dintr-o perioadă contemporană cu așezarea Israelului în Canaan.) A muta aceste pietre de hotar însemna să privezi pe cineva de dreptul lui, și constituia o încălcare alegii (Deut. 19:14; 27:17; Prov. 22:28; 23:10). (Pentru paralele în Egipt, *cf. ANET*, p. 422, cap. 6). Cînd omul îndrăznea să facă lucrul acesta, însemna că erau timpuri grele (Iov 24:2; Osea 5:10).

A.R.M.

PIATRA DIN CAPUL UNGHIULUI. Pasajele din NT își derivă sensul din trei pasaje din V.T. Primul se găsește în Ps. 118:22, unde piatra lepădată de zidari a ajuns să fie „piatra din capul unghiului" (în ebr. *rō'š pinnâ*, LXX *kephalē gōnias*). În contextul ei inițial, această ilustrație reflectă jubilarea psalmistului în urma faptului că a fost reabilitat în fața dușmanilor lui care l- au respins, dar în contexul liturgic al Sărbătorii corturilor, psalmul a ajuns să se refere mai mult la o izbăvire națională decît la una personală. În exegeza rabinică, expresiei i s-a dat o interpretare mesianică, și lucrul acesta a pregătit terenul pentru a fi folosită de Însuși Cristos cu privire la Sine în Mat. 21:42; Marcu 12:10; Luca 20:17. Petru a folosit de asemenea textul în Fapt. 4:11 și în 1 Pet. 2:7, ca să explice cum a fost lepădat Cristos de către evrei și cum a fost înălțat de către Dumnezeu la rangul de Cap al Bisericii. Expresia „piatra din capul unghiului" se poate referi la o piatră mare din fundația unei clădiri, care datorită mărimii ei lega două sau mai multe rînduri de pietre, dar cel mai sigur este că se referă la o piatră finală care completează arcul sau care este așezată în unghiul superior al unei clădiri (opinie împărtășită de Jeremias). Această idee stă la baza versetului din Efes. 2:20 (în gr. *akrogōniaios*, sc. *lithos*), unde Pavel zugrăvește pietrele Templului cel nou, legate împreună de Cristos care, ca și Piatră din capul unghiului, completează clădirea și o ține legată. În alte locuri, Cristos este descris ca și *temelia Bisericii, dar Efes. 2:20 inversează tabloul și îi privește pe apostoli și pe prorocii din prima generație ca și temelia, Cristos fiind vîrful și Cel care încheie clădirea.

Probabil că al doilea pasaj (Is. 28:16) s-a referit inițial la lucrătura în piatră masivă de la Templu, simbolizînd prezența Domnului care rămîne în mijlocul poporului Lui, un adevăr ferm, de nezdruncinat și demn de încredere. Juxtapunerea în Isaia a cuvintelor „temelie" și „piatra din capul unghiului" ne sugerează ori o semnificație identică a celor două cuvinte ori una similară, însă legarea acestor două pasaje în NT (Rom. 9:33 și 1 Pet. 2:6) de un al treilea (Is. 8:14) a slăbit în realitate legătura dintre primele două pasaje și a lăsat ca accentul să cadă pe Cristos ca o * piatră de poticnire pentru cei care nu au credință, dar ca o siguranță pentru cei care cred.

BIBLIOGRAFIE. S.H. Hooke, „The Corner-Stone fo Scripture", în *The Siege Perilous*, 1956, p. 235-249 F.F. Bruce, „The Corner Stone", *ExpT* 84, 1972-73, p. 231-235. J.B.Tr.

PIAȚĂ, TÎRG. În VT acest cuvînt traduce cuv. ebr. *maʿărāḇ*, „mărfuri", în Ezec. 27:13, 17, 19, 25. În Is. 23:3, cuvîntul este *sāḥār*, tîrg (al Tirului). Ambele cuvinte descriu un centru comercial al unui oraș din Răsărit.

În NT cuvîntul folosit este *agora*, „locul de adunare", locul principal unde se adunau oamenii nu numai pentru negustorie, ci și pentru întîlniri publice; această piață era deseori împodobită cu statui și colonade. Aici erau aduși cei bolnavi (Marcu 6:56), aici se jucau copiii (Mat. 11:16; Luca 7:32) și aici se adunau cei care căutau de lucru (Mat. 20:3; *cf.* Fapt. 17:5, *agoraioi*, „gloatele"). În piețe se salutau oficialitățile, conform rangului social, și lucrul acesta era

plăcut îndeosebi fariseilor (Mat. 23:7; Marcu 12:38; Luca 11:43; 20:46), dar ei erau atenți să îndepărteze orice lucru întinat (Marcu 7:4). Tot aici, în orașele locuite cu precădere de Neamuri, se țineau audieri preliminare a unor cauze sau martori (Fapt. 16:19; cf. 19:38 ș.urm.) și discuții filozofice sau cuvîntări religioase, *de ex.*, Pavel în Atena (Fapt. 17:17-18). Pentru o descriere din antichitate a acestei agora, cf. Pausanias 1. 2-17; pentru informații cu privire la săpăturile arheologice legate de piețe, vezi Am. Sch. Class. Studs., *The Athenian Agora*, 1962. B.F.H.

PIAȚA DE CARNE (În gr. *makellon*; în lat. *macellum*). Legea iudaică interzicea cumpărarea cărnii din piețele păgîne, unde se vindea carnea animalelor necurate din punct de vedere ritual . În 1 Cor. 10:25, Pavel îi sfătuiește pe cititorii săi să evite consumarea cărnii care inițial fusese închinată idolilor, lucru care ulterior a devenit o chestiune de conștiinciozitate. Cu privire la piața de carne din Corint, vezi *JBL* 80, 1934, p. 134-141. J.D.D.

PI-BESET. Bubastis (în egipt. *Pr-B'stt*, „palat al zeiței Ubastet", astăzi Tell Basta, este situat pe Nil (brațul Tanis) la SE de Zagazig. Este menționat în Ezec. 30:17, împreună cu orașul mai important decît acesta, Heliopolis (On sau Aven). Puțin a mai rămas din templul principal descris de Herodot (2. 138). Ubastet a fost o zeiță în formă de leu sau de pisică. Bubastis a existat deja în vremea lui Kheops și a lui Khephren (dinastia 4, cca 2600 î.d.Cr.) și Pepi I (dinastia 6, cca 2400 î.d.Cr.). Au rămas cîteva vestigii de la dinastia 18 (sec. al 14-lea î.d.Cr.). Orașul a fost o așezare importantă în timpul faraonilor din dinastia Ramses(dinastia 19-a din sec. al 13-lea î.d.Cr.) și a dat numele lui celei de-a 22-a dinastii - cea a lui Șișac, cca 945 î.d.Cr. - pe vremea căreia a fost capitală, alături de Tanis și de Quantir.

BIBLIOGRAFIE. E. Naville, *Bubastis*, 1891, și *The Festival Hall of Osorkon II*, 1892; Labib Habachi, Tell Basta, 1957. C.D.W.

PICIOR. În ebr., regel, cu paralele în alte limbi din Orientul Apropiat, el este folosit ocazional și cu privire la obiecte (Exod. 25:26), dar de regulă se folosește pentru picioarele animalelor sau ale omului și, antropomorfic, referitor la picioarele lui Dumnezeu. Prin deducție, cuvîntul este folosit metaforic cu sensul de pace (Gen. 33:14). Cuvîntul gr. pous este folosit pentru picioarele omului sau ale fiarelor.

Atît în ebr. cît și în gr., piciorul indică frecvent poziția, destinația sau înclinația unei persoane (Prov. 6:18; 7:11; Fapt. 5:9), și apoi cu referire la călăuzirea pe care i-o acordă Dumnezeu omului și grija față de el, precum și la grija omului față de un alt om (1 Sam. 2:9; Ps. 66:9; Luca 1:79).

Figurativ, cuvîntul este deseori folosit pentru a simboliza înfrîngerea unui dușman, tabloul fiind acela al unei persoane care-și pune piciorul pe grumazul celui înfrînt (Ios. 10:24- 1 Cor. 15:25).

Căderea la picioarele unei persoane indică omagiu sau implorare (1 Sam. 25:24; 2 Împ. 4:27), șederea la picioarele cuiva înseamnă ucenicie sau învățare (Fapt. 22:3), iar depunerea unui obiect la picioarele unei persoane însemna a-i dărui lucrul respectiv (Fapt. 4:35). Tabloul unui picior prins într-o cursă, sau a unui picior alunecînd, este folosit pentru a descrie o calamitate (Ps. 73:2; Ier. 18:22).

Necesitatea spălării picioarelor, pentru scopuri igienice și de relaxare a apărut datorită drumurilor pline de praf, iar actul spălării picioarelor era semnul * ospitalității, fiind îndeplinit de cel mai umil slujitor (1 Sam. 25:41; Luca 7:44; Ioan 13:5 ș.urm.; cf. Fapt. 13:25). Scoaterea sandalelor prăfuite era un semn al respectului (Exod. 3:5) și un semn de tînguire (Ezec. 24:17). Scuturarea prafului de pe picioare era un * gest de dispreț, ideea fiind probabil aceea că pînă și un fir de praf luat din locul respectiv însemna contaminare (Marcu 6:11; *cf.* 2 Împ. 5:17). B.O.B.

Paragrafele anterioare se referă la laba piciorului. În continuare sînt tratați alți termeni care se referă la picior în general.

1. Cuvîntul ebr. *k^erā'ayim* apare de obicei în pasaje ritualistice, de ex. Exod. 12:9; 29:17; Lev. 1:9, 13; 4:11, etc. În Lev. 11:21 cuvîntul descrie picioarele articulate posterioare ale lăcustei, care, conform Legii, puteau fi mîncate. În Amos 3:12, acest cuvînt descrie judecata.

2. Termenul *rēgel* se referă de obicei la laba piciorului, dar în 1 Sam. 17:6 se referă la picioarele lui Goliat.

3. Ebr. *šôq* se referă la partea superioară a piciorului, și este sinonim cu „pulpă". Se folosește pentru piciorul omului în Deut. 28:35; Ps. 147:10; Prov. 26:7; Cînt. 5:15; Is. 47:2; Dan. 2:33. În Jud. 15:8 este tradus de cele mai multe versiuni cu „coapsă". Se folosește de asemenea pentru animale. În mai multe pasaje ritualistice, de ex. Exod. 29:22, 27; Lev. 7:32-34; 8:25-26; Num. 6:20, etc. este tradus prin „coapsă" în VSR, în timp ce aceeași versiune o traduce în 1 Sam. 9:24 cu „picior". Aceasta a fost una dintre părțile preferate ale unui animal și, de regulă, era rezervată preoților.

4. Termenul *šôḇel* este tradus incorect ca „picior" în Is. 47:2 din VA (VSR, „robă").

5. Cuvîntul gr. *skelos* apare numai în Ioan 19:31 ș.urm., cînd fluierele picioarelor celor răstigniți cu Isus au fost zdrobite ca să le grăbească moartea.

J.G.G.N.

PIEI DE VIȚEI DE MARE. (În ebr. *tahaš*, probabil de la cuv. egipt. *ṯhs*, „piele" și de la arab. *tuhasun*, „delfin"). Este menționat în VA ca fiind materialul din care a fost confecționat acoperișul Cortului întîlnirii, etc. (Exod. 25:5; 26:14, etc., în toate aceste pasaje VSR redîndu-l cu „piele de capră" și ca material din care se făceau sandalele (Ezec. 16:10, unde VR traduce cu „piele de focă", *VRmg* „piele de purcel de mare", *NIV* „piei de vaci de mare", *VAS* „piele de focă", VSR „piele"). LXX traduce cu hyakinthos, care probabil înseamnă „piei de culoarea zambilei", culoare dificil de identificat, întrucît autorii clasici au opinii diferite referitor la ea. Opinia comună a cercetătorilor din epoca modernă este că (tahas) înseamnă „delfin" sau „purcel de mare". (*ANIMALE.)

Aceste piei erau scumpe în vremea VT, așa cum este arătat în Ezec. 16:10, unde sînt menționate alături de broderii, de pînzeturile fine și de mătase. Pieile sînt incluse în lista darurilor pentru ridicarea cortului

(Exod. 25:5); au fost folosite împreună cu pieile de berbeci tăbăcite pentru acoperirea Cortului întîlnirii și a chivotului (*de ex.*, Num. 4:6). F.C.F.

PIEPT. Pot fi distinse patru utilizări ale cuvîntului. **1.** Cuvîntul ebr. *daḏ* sau *šaḏ* (Iov 3:12; Ezec. 23:21, etc.); cuvîntul gr. *mastos*, care se referă la supt, etc., de la femeie sau de la un animal (Plîng. 4:3; Luca 11:27). **2.** Același cuvînt folosit cu sens figurativ (Is. 60:16; 66:11), ca un simbol al bogăției. **3.** Cuvîntul ebr. *ḥāzeh* (Exod. 29:26; Lev. 8:29, etc.), pieptul unui animal tăiat și gătit, și care era deseori dat ca și dar legănat. **4.** Cuvîntul aram. *ḥᵃdī* (Dan. 2:32), pieptul, echivalent cu termenul gr. *stēthos* din NT, unde cînd cineva se bătea în piept însemna că trece prin chinuri sufletești (Luca 18:13), iar culcarea pe pieptul cuiva era un semn de afecțiune (Ioan 13:23, 25). Cuvîntul „sîn", în ebr. *ḥêq* (Mica 7:5), este o paralelă apropiată a acestui sens din urmă a cuvîntului. În Osea 13:8, VSR traduce „le sfîșii pieptul" (Cornilescu, „învelișul inimii"), dar cuvîntul ebr. *lēḇ* se traduce cu „inima lor". B.O.B.

PIEPTARUL MARELUI PREOT. În ebr. *ḥōšen*, termen care este tradus prin „pieptar" (Exod. 28:4, 15-30); 39:8-21; *cf.* LXX, *peristēthion*, Exod. 28:4), este însă obscur din punct de vedere etimologic. În general, se recunoaște acum relația pe care a avut-o cuvîntul cu o familie de cuvinte arabe care au sensul de „frumusețe" și nici un alt cuvînt pretins înrudit nu ne inspiră încredere. Cei mai mulți comentatori tind să traducă prin „sac". Confecționat din aceleași materiale ca și efodul (Exod. 28:15), pieptarul a fost un sac pătrat (v. 16), cu inele de aur la cele patru colțuri (v. 23, 26). Inelele de jos erau prinse cu șnururi albastre de inelele care se găseau deasupra cingătorii efodului (v. 28). Pe pieptar erau aplicate 12 pietre prețioase, fiecare purtînd numele unei seminții a lui Israel (v. 17-21) și două lanțuri de aur au fost prinse de umerarii efodului în partea superioară și de cele două verigi ale pieptarului în partea de jos (v. 9-12, 22-25). Astfel, simbolic, pe de o parte națiunea, în ochii lui Dumnezeu, depindea de persoana și de lucrarea unui mare preot; pe de altă parte, preotul prezentacontinuu poporul înaintea lui Dumnezeu, ca o responsabilitate pe care o îndeplinea din dragoste (v. 29); și în aceeași măsură, conținînd profeticele * Urim și Tumim (v. 30) - de unde avem și numele de „pieptar al judecății" (v. 15; *cf.* obișnuita expresie din LXX, (*logion tes kriseos*, „oracole de judecată") - pieptarul a simbolizat rolul preotului de crainic al voii pe care o are Dumnezeu pentru om (*cf.* Mal. 2:6-7).

BIBLIOGRAFIE. Josephus, *Ant.* 3. 162; B.S. Childs, *Exodus*, 1974, p. 526; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967, p. 375.

J.A.M.

PIERZARE (În gr. *apoleia*, „pierdere", „distrugere"). Este un cuvînt folosit în NT cu sensul de „distrugere", referindu-se în mod special la soarta celor răi și la pierderea vieții veșnice de către aceștia (Apoc. 17:8, 11). (*IAD, *ESCATOLOGIE.)

În plus, mai apare expresia „fiul pierzării", prin care deseori evreii exprimau destinul unui om (*de ex.*, „fiii luminii", „copiii neascultării"; *cf.* Mat. 23:15; Luca 10:6). Această expresie este folosită cu referire la Iuda Iscarioteanul (Ioan 17:12) într-un sens foarte viu pe care limba română nu-l poate reda în întregime atunci cînd traduce „nici unul n-a pierit afară de fiul pierzării". Termenul mai este folosit și de Pavel pentru a descrie pe „omul fărădelegii" (2 Tes. 2:3), despre care se tratează mai pe larg la * Anticrist. Expresia „fiii pierzării" se găsește în Jubilee 10:3, și se referă la cei care au pierit la Potop.

Cuvîntul gr. este într-o antiteză directă cu starea de binecuvîntare deplină și completă (*soteria*).

J.D.D.

PIHAHIROT. Un loc neidentificat la granița cu Egiptul (Exod. 14:2, 9; Num. 33:7-8). Dintre cuvintele egipt. propuse ca echivalente, cel mai probabil este ori (Pi-Hrt, „casa zeiței Hrt" (*BASOR* 109, 1948, p. 16) sau *Pî-hr*, un canal lîngă Raâamses (*cf.* Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 74, menționat de două ori). C.D.W. K.A.K.

PILAT. Ponțiu Pilat a fost un roman din clasa de mijloc, din ordinul cavalerilor: *praenomen*-ul lui nu este cunoscut, dar nomen-ul Pontius ne sugerează că a provenit din Samnium (o regiune din centrul Italiei), iar *cognomen*-ul Pilatus le-a fost probabil acordat predecesorilor săi militari. Știm puține lucruri despre cariera lui înainte de anul 26 d.Cr., dar în anul acela (vezi P.L. Hedley in *JTS* 35, 1934, p. 56-58) împăratul Tiberius l-a numit al cincilea *praefectus* (*hegemon*, Mat. 27:2, etc.; același titlu este folosit de Felix în Faptele 23 și Festus în Faptele 26) al Iudeii. Dovezi cu privire la acest titlu au fost găsite în 1961, pe o inscripție din Cezareea, iar E.J. Vardaman (*JBL* 88, 1962, p. 70) sugerează că acest titlu l-a purtat în primii ani ai vieții lui politice, fiind înlocuit ulterior cu titlul de *procurator* (titlu folosit de Tacit și de Josephus). Conform cu o schimbare produsă în regulamentul după care se conducea Senatul (în anul 21 d.Cr. - Tacit, *Anale* 3. 33-34), Pilat a luat-o pe soția lui cu el (Mat. 27:19). Ca și *procurator*, el a deținut control deplin în provincie, fiind șeful armatei de ocupație (1 *ala* - cca 120 de călăreți, și 4 sau 5 cohorte - cca 2500-5000 de pedestrași), care staționa la Cezareea, iar un detașament funcționa ca garnizoană în Ierusalim, în cetățuia Antonia. Procuratorul avea puteri depline de a dispune de viața sau de moartea cuiva și putea anula sentința la moarte dată de Sinedriu; de fapt, Sinedriul era obligat să-i supună sentința spre ratificarea. De asemenea, el îi numea pe marii preoți și deținerea controlul asupra Templului și asupra visteriei lui: pînă și veșmintele marelui preot erau păstrate de el și îi erau eliberate acestuia numai pentru praznice, cînd procuratorul venea la Ierusalim și aducea cu el trupe suplimentare care patrulau cetatea.

Chiar și istoricii păgîni menționează numele lui Pilat numai în legătură cu consimțămîntul pe care și l-a dat cu privire la moartea lui Isus (Tacit, *Anale* 15. 44): singura lui apariție pe scena istoriei este ca procurator al Iudeii.

Josephus relatează (*Ant.* 18. 55. *BJ* 2. 169) că prima acțiune a lui Pilat după ce și-a preluat slujba a fost aceea de a-și face dușmani din evrei, impunîndu-le standardele romane, și anume,purtînd chipurile împăratului la Ierusalim: procuratorii dinaintea lui au evitat de a face uz de aceste standarde în cetatea sfîntă. Datorită hotărîrii de a rezista a liderilor Ierusalimului, în ciuda amenințării cu moartea, el a cedat după 6 zile și a adus chipurile înapoi în Cezareea. Filon (*De Legatione ad Gaium* 299 ș.urm.) ne relatează cum a dedicat Pilat un set de scuturi de aur șederii sale în Ierusalim. Acestea nu au purtat nici un chip pe ele, ci doar o inscripție cu numele procuratorului și al împăratului, dar s-au făcut chipuri pentru Tiberius, care a poruncit ca acestea să fie expuse în templul Romei și al lui Augustus din Cezareea (*cf.* P.L. Maier, „The Episode of the Golden Roman Shields at Jerusalem", *HTR* 62, 1969, p. 109 ș.urm.).

Josephus (*Ant.* 18.60; *BJ* 2. 175) și Eusebius (*EH* 2.7) menționează o altă nemulțumire pe care au avut-o evreii față de Pilat, și anume că a folosit banii din visteria Templului ca să construiască un apeduct prin care să aducă în oraș apa în oraș de la un izvor ce se afla la 40 km depărtare de oraș. Zeci de mii de evrei au protestat împotriva acestui proiect cu ocazia sosirii lui Pilatla Ierusalim, probabil în timpul unui praznic, iar ca răspuns, el a trimis împotriva lor trupe deghizate, omorînd astfel mulți evrei. În general, se crede că această răscoală a fost provocată de galileenii despre care se menționează în Luca 13:1-2 (al căror sînge a fost amestecat de Pilat cu jertfele lor), și C. Noldius (*De Vita et Gestis Herodum*, 1660, 249) a pretins că dușmănia pe care i-o purta Irod lui Pilat (Luca 23:12) a fost cauzată de faptul că Pilat i-a omorît pe unii supuși ai acestuia. Acest lucru explica grija de mai tîrziu a lui Pilat (Luca 23:6- 7), atunci cînd L-a trimis pe Isus ca să fie anchetat de Irod. Nu se știe dacă turnul Siloamului care a căzut (Luca 13:4) a făcut parte sau nu din acest sistem de apeducte.

În cele din urmă, Pilat a atins culmea omorînd mai mulți samariteni care s-au adunat pe Muntele Garizim fiind chemați de un amăgitor care a promis că le va arăta că Moise a ascuns acolo vasele sfinte. În ciuda falsității clare a acestei afirmații (Moise nu a trecut niciodată dincolo de Iordan: unii consideră că există o eroare contextuală, *Mōyseōs* în loc de *Oseōs*, și Josephus se referă la tradiția samariteană conform căreia Uzzi, marele preot (1 Cron. 6:6), a ascuns chivotul și alte vase scumpe în Muntele Garizim), o mare mulțime a venit înarmatăpe la muntele acesta, iar Pilat i-a înconjurat și i-a pus pe fugă, capturîndu-i pe mulți și ucigîndu-i pe instigatorii lor. O delegație a samaritenilor s-a înfățișat cu un protest înaintea lui Vitellius, guvernatorul de atunci al Siriei, iar acesta i-a ordonat lui Pilat să dea socoteală de această acuzație împotriva iudeilor înaintea împăratului și trimițîndu-l pe Marcellus în Iudeea în locul lui Pilat (Jos. *Ant.* 18. 85-89). Pilat se afla în călătoria sa spre Roma cînd Tiberius a murit (37 d.Cr.). (*Cf.* E.M. Smallwood, „The Date of the Dismissal of Pontius Pilate from Judaea", *JJS* 5, 1954, p. 12 ș.urm.) Nu știm nimic cu privire la rezultatul procesului, dar Eusebius (*EH* 2. 7) păstrează relatarea unor cronicari care nu sînt cunoscuți din alte surse și care pretind că Pilat a fost forțat să se sinucidă în timpul domniei lui Gaius (37-41 d.Cr.).

Incidentele de mai sus sînt toate relatate de Josephus sau de Filon. E. Stauffer (*Christ and the Caesars,* E.T. 1955, p. 119 ș.urm.) ne atrage atenția asupra unui alt caz de provocare a iudeilor de către Pilat. Conform celor scrise de G.F. Hill (*Catalogue of the Greek Coins of Palestine,* 1914), procuratorii au bătut mici monede de cupru pentru a veni în întîmpinarea nevoilor locale din Palestina. În mod normal, acestea purtau desene simbolice a unor imagini din natură, cum ar fi copaci sau spice de grîu, din respect pentru cea de-a doua poruncă. În anii 29-31 d.Cr., Pilat a bătut monede care purtau insigna religiei imperiale, *lituus*-ul, sau sceptrul unui *augur,* și *patera,* sau vasul pentru ritualul păgîn al libației. Monede de felul acesta nu au mai fost bătute după anul 31 d.Cr., iar British Museum are în colecție o monedă a lui Pilat pe care succesorul său, Felix, pare să fi bătut peste sceptru o ramură de palmier, deși Y. Meshorer (*Jewish Coins of the Second Temple Period,* 1967) afirmă că Felix a bătut de asemenea monede cu simboluri provocatoare, cum ar fi arme romane care subliniau subjugarea Iudeii de către romani.

Filon nu are nimic bun de spus despre Pilat: în *De Legatione ad Gaium* 301, el îl descrie ca fiind „din natură rigid și de o duritate încăpățînată" și „dușmănos și un om deosebit de mînios"; mai amintește și de „mite, de acte de mîndrie, de acte de violență, de încălcări grosolane alelegii, de cazuri de tratament brutal, omoruri repetate fără o judecată prealabilă, brutalitate continuă de cea mai mare cruzime", de care puteau să-l învinuiască iudeii. Verdictul NT este că Pilat era un om slab, gata să-și încalce principiile pentru avantaje personale, al cărui consimțămînt la condamnarea prin moarte a Mîntuitorului s-a datorat nu atît de mult dorinței de a face pe placul autorităților iudaice, cît de frica de a nu-l supăra pe Tiberius în cazul în care mai aveau loc și alte tulburări în Iudeea. Acest lucru este evident din batjocura pe care o aducea la adresa iudeilor prin cuvintele de pe inscripție (Ioan 19:19-22). Este foarte regretabil faptul că nu cunoaștem nimic despre el afară de perioada în care a fost procurator al iudeilor, față de care se pare că a manifestat puțină înțelegere și cu atît mai puțină simpatie.

Pentru o discuție cu privire la semnificația includerii cuvintelor „a suferit sub Pilat din Pont" în credeurile creștine, vezi S. Liberty, „The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel", *JTS* 45, 1944, p. 38-56.

S-au păstrat mai multe *Acta Pilati:* dar nici una din aceste lucrări nu este considerată autentică.

BIBLIOGRAFIE. P.L. Maier, *Pontius Pilate,* 1968.

D.H.W.

PILDA.

I. Pilde și alegorii

Cuvîntul „parabolă", un alt termen pentru pilde, este derivat în final de la grecescul *parabolē,* care înseamnă literal „a pune lucrurile alături". De aceea, etimologic înțelesul este asemănător cu cel al alegoriei, care prin derivație înseamnă „a spune lucrurile într-un alt mod". Atît pildele cît și alegoriile au fost considerate forme didactice care prezentau ascultătorului ilustrații interesante din care acesta putea să extragă adevăruri morale și religioase; „pilda" este comparația care nu este clară imediat sau o povestire descriptivă scurtă, menită de obicei să redea un singur adevăr sau să

răspundă unei singure întrebări, în timp ce „alegoria" se referă la o poveste mult mai elaborată în care toate detaliile, sau majoritatea lor, își au corespondent în aplicația ei. Întrucît „adevărul conținut într-o povestire va fi exprimat prin mijloace mai modeste", valoarea acestei metode de instruire este evidentă.

Linia de demarcație dintre pilde și alegorii nu este rigidă, și ambele forme pot fi găsite în evanghelii. Există, însă, o diferență și mai fundametală decît cea a cantității de detalii prezente. În timp ce alegoria dezvoltată este în esență ilustrativă, așa încît aproape că se poate spune că detaliile povestirii au fost derivate din aplicație, multe dintre pildele lui Isus nu sînt simple ilustrații ale unor principii generale; mai degrabă, ele conțin mesaje care nu pot fi transmise pe nici o altă cale. Pildele sînt forma adecvată de comunicare pentru a aduce oamenilor mesajul împărăției, întrucît menirea pe care o au ele este aceea de a-i face pe oameni să vadă lucrurile într-un fel cu totul nou. Ele sînt mijloace de a-i ilumina pe oameni și de a-i convinge de un adevăr, menirea lor fiind aceea de a-i aduce în punctul în care pot să ia o hotărîre. Isus vorbește la nivelul ascultătorilor Lui și folosește imagini care le sînt familiare pentru a-i ajuta să înțeleagă lucruri noi cu care nu sînt familiarizați. În același fel după cum o persoană care iubește se simte îngrădit de un limbaj prozaic și se vede nevoit să recurgă la poezie pentru a-și exprima sentimentele, tot așa și Isus exprimă mesajul Împărăției în forme de exprimare adecvate.

II. Interpretarea pildelor

În NT, cuvîntul „pildă" este folosit cu tot atît de multe înțelesuri ca și cuvîntul ebr. masal, și se referă la aproape orice fel de zicală. Ceea ce în mod normal ar trebui să numim *proverb, poate fi denumit în greacă și ca pildă (Luca 4:23, VSR traduce cu „proverb"). Pilda din Mat. 15:15 seamănă aproape cu o ghicitoare. Simpla ilustrație care spune că frunzele de pe copaci sînt un semn că se apropie vara, este o „pildă" (Marcu 13:28). Comparația mai elaborată dintre copiii care sînt la joacă și reacția contemporanilor lui Isus față de Ioan Botezătorul și față de Isus Însuși este cunoscută de obicei ca Pilda cu jocul copiilor (Luca 7:31 ș.urm.). Pe de altă parte, Pildei semănătorului și Pildei neghinei li se dau interpretări alegorice (Mat. 13:18-23, 36-43), iar Pilda năvodului (Mat. 13:47-50), Pilda vierilor (Marcu 12:1-12), Pilda nunții fiului de împărat (Mat. 22:1-14) și Pilda celor poftiți la cină (Luca 14:16-24) conțin în mod evident detalii cu semnificație alegorică.

Predicatorii creștini din toate vremurile s-au străduit, datorită unor scopuri omiletice, să le prezinte ascultătorilor lor din nou mesajul acestor pilde. Aceasta este, evident, o procedură cu totul legitimă; este justificată de însăși natura pildelor ca forme artistice și acest lucru poate fi observat în NT (*cf.* felul în care folosește Pavel motivul „semănătorului" în Col. 1:6). Din nefericire, s-a născut o tendință de a alegoriza detaliile cele mai mărunte din pilde, cu scopul de a-i învăța pe alții adevăruri care nu sînt deloc evidente în aceste povestiri și fără vreo legătură cu contextul în care se găsesc. Ca rezultat, inevitabila reacție de critică a intrat pe rol. Teologi cum sînt A. Julicher, au afirmat că menirea pildelor este aceea de a ilustra un singur adevăr; și ei au privit interpretarea alegorică a Pildei semănătorului și a Pildei neghinei ca niște exemple foarte timpurii ale procesului periculos de alegorizare care a făcut atîta rău Bisericii creștine. În realitate însă, este destul de greu să găsim linia de demarcație dintre pildă și alegorie în povestirile spuse de Isus; unele povestiri au fost spuse cu intenția clară de a reda mai multe lecții, așa cum este cazul cu Pilda fiului risipitor, unde accentul cade pe bucuria pe care o are Dumnezeu Tatăl de a-i ierta pe copiii Lui, pe natura pocăinței, și pe păcatul invidiei și a mulțumirii de sine (Luca 15:11-32).

A fost greșeala lui Julicher de a reduce mesajele pildelor la simple platitudini morale. Teologii din ultimii ani au recunoscut pe bună dreptate că ele au făcut parte din modul în care Isus a proclamat Împărăția lui Dumnezeu. Într-un efort de a defini mai precis înțelesul lor, J. Jeremias și alți teologi au insistat asupra faptului că pildele trebuie înțelese în contextul lor istoric inițial, adică în cadrul lucrării și a învățăturii lui Isus. În anumite cazuri, după opinia lui Jeremias, pildele au fost modificate de membrii Bisericii primare care le-au transmis, cu scopul de a le face relevante pentru noile generații de ascultători; pentru a le auzi din nou în forma lor de odinioară în care au ieșit de pe buzele lui Isus, trebuie să încercăm să îndepărtăm orice elemente secundare cu care au fost încărcate în acest proces și să eliberăm versiunea originală, adică lecțiile comparativ simple pe care le-a expus Isus, de învățăturile mai elaborate adăugate de învățătorii creștini din Biserica primară. Cu toate că înțelegerea pe care o primim în felul acesta cu privire la pilde sporește cît de cît, o astfel de analiză a elementelor primare și secundare tinde să fie subiectivă. Este foarte adevărat că evangheliștii nu au cunoscut întotdeauna ocazia cu care a fost rostită pentru prima dată o pildă și nici cui i-a fost adresată inițial. În cazul Pildei samariteanului milostiv (Luca 10:25), a Pildei celor doi datornici (Luca 7:41), a Pildei cu jocul copiilor (Luca 7:31 ș.urm.) și a Pildei talanților (Luca 19:11), ne este dat contextulși ni se dă cheia interpretării. Deseori însă, se pare că istorisirile lui Isus sînt reînviate la multă vreme după ce împrejurările în care au fost rostite au fost uitate; iar evangheliștii le-au plasat în narațiunile lor acolo unde s-au potrivit, acestea redînd uneori motivul inițial pentru care au fost rostite (Luca 18:9). Ocazional, s-au întocmit colecții pilde care au fost detașate de contextul lor inițial (Mat. 13).

Recent, teologii au afirmat că pildele constituie o formă literară de exprimare a cărei interpretare nu depinde întru totul de o reconstituire a conținutului și a formei lor inițiale; ca pilde, istorisirile spuse de Isus pot reda noi înțelesuri. Este clar, însă, că expunerea pildelor pentru zilele noastre trebuie să aibă la bază pe cît posibil o înțelegere a ceea ce a vrut Isus să spună; altfel, ne întoarcem înapoi la eroarea de a le privi ca pe niște ilustrații ale unor adevăruri generale.

Studiul pildelor cu ajutorul lingvisticii și a semanticii moderne a arătat că acestea nu sînt simple căi de a transmite informații într-o formă atrăgătoare. Ele au o varietate de forme și funcții logice. Foarte adesea, scopul lor este acela de a-i ajuta pe ascultători să vadă lucrurile dintr-un punct de vedere nou și de a fi mijlocul de a-i pune pe aceștia într-o nouă situație. Pildele au avut menirea de a-i determina pe oameni să ia decizii cu privire la atitudinea lor față de Isus și față de mesajul Lui și, astfel, de a-i pune într-o nouă relație cu El. Ele au fost descrise (de E. Fuchs) ca „evenimente

ale limbii", adică, ele sînt forma pe care o ia Împărăția lui Dumnezeu în sfera limbii. Prin mijlocirea pildelor, domnia împărătească a lui Dumnezeu vine la oameni cu promisiunile, judecățile, cerințele și darurile ei.

Acestea sînt punctele asupra cărora trebuie să se concentreze interpretarea pildelor. Nu trebuie să ne așteptăm să găsim întreaga Evanghelie în vreo pildă: „De exemplu, este eronat să spui căPilda fiului risipitor conține esența Evangheliei și să deduci din ea că nu există nici o doctrină a ispășirii care să fie esențială pentru creștinism; sau să presupui din Pilda samariteanului milostiv că serviciile practice față de semenii noștri sînt esența și scopul creștinismului" (R.V. G. Tasker, *The Nature and Purpose of the Gospels*, 1957, p. 57 ș.urm.). Nu trebuie nici să încercăm să interpretăm pildele pe baza unor considerații de ordin economic sau etic, cînd acestea sînt de fapt irelevante. Pilda ispravnicului necredincios (Luca 16:1-9) ne învață că oamenii trebuie să se pregătească pentru viitor; dar moralitatea ispravnicului (cu privire la moralitatea acțiunii lui, vezi J.D.M. Derrett, citat mai jos) nu afectează deloc această lecție. Este inutil să sugerăm că Pilda lucrătorilor din vie (Mat. 20:1- 16) este spusă cu intenția de a clarifica problema plăților; ea ilustrează bunătatea lui Dumnezeu, care îi tratează pe oameni cu generozitate, nu strict după meritele lor.

III. Caracteristicile pildelor

Uneori, Isus a ales ilustrațiile din pildele Lui din natură, ca de exemplu în diversele pilde despre semințe și creșterea lor (Mat. 13:24-30; Marcu 4:1-9, 26-29, 30-32); uneori, S-a folosit de obiceiuri și aspecte familiare din viața de toate zilele, așa cum este cazul în Pilda aluatului (Mat. 13:33), în Pilda cu oaia rătăcită și cu banul pierdut (Luca 15:3-10), în Pilda cu prietenul de la miezul nopții (Luca 11:5-8), a celor zece fecioare (Mat. 25:1-13); uneori, Isus Se folosește de evenimente recente (Luca 19:14); iar alteori din ceea ce poate fi considerat ca fiind întîmplări ocazionale sau împrejurări probabile, așa cum este cazul cu Pilda judecătorului nedrept (Luca 18:2-8), a ispravnicului necredincios (Luca 16:1-9) și a fiului risipitor (Luca 15:11-32). Stilul variază de la o simplă comparație sau metaforă (Marcu 2:21 ș.urm.; 3:23) la descrierea unui eveniment tipic sau a unei povestiri scurte despre o anumită întîmplare.

Uneori învățătura unei pilde este clară chiar din conținutul ei, așa cum este cazul Pildei cu țarina omului bogat, unde bogatul moare chiar în momentul cînd și-a încheiat pregătirile de a se retrage din afaceri în liniște și în pace (Luca 12:16-21), dar chiar și aici povestirea este încheiată cu sentința: „Tot așa este și cu cel ce-și adună comori pentru el și nu se îmbogățește față de Dumnezeu". În alte situații, învățătura este exprimată cu ajutorul unei întrebări, ca *de ex.*: „Spune-Mi dar, care din ei îl va iubi mai mult?" (Luca 7:42). Chiar pilda în sine poate fi spusă sub forma unei întrebări care îl invită pe ascultător să se gîndească la felul în care ar acționa, și apoi să treacă la aplicație (Luca 11:5-8; 14:28-32). Este posibil ca uneori Isus Însuși să tragă învățătura, ori la finele unei povestiri (*de ex.*, Mat. 18:23) ori ca răspuns la o cerere din partea cuiva de a clarifica pilda (*de ex.*, Mat. 15:15). De cele mai multe ori, însă, povestirea este spusă fără a se adăuga vreun comentariu pe marginea ei, iar ascultătorii sînt lăsați să tragă ei înșiși învățătura din ea. Astfel în Marcu 12:12, este clar că liderii religioși au știut că Isus a spus Pilda vierilor împotriva lor.

IV. Împărăția lui Dumnezeu

Multe dintre pildele rostite de Isus se referă în mod specific la *Împărăția lui Dumnezeu (*de ex.*, Marcu 4:26, 30) și, în general, tratează despre natura, venirea, valoarea și extinderea Împărăției cît și despre sacrificiile ce le cere ea ș.a.m.d. Interpretarea pildelor depinde foarte natural de concepția cu privire la Împărăție pe care o împărtășesc anumiți comentatori, și vice versa. Unii teologi cum este A. Schweitzer, care a crezut că Isus a preconizat venirea Împărăției lui Dumnezeu ca un eveniment supranatural care va avea loc în viitorul apropiat, într-un mod neașteptat și catastrofal, au găsit secretul înțelesului pildelor despre Împărăție. Ele se referă la criza iminentă pe care a prezis-o Isus. Chiar și pildele care denotă creștere sau progres au fost privite în felul acesta. De exemplu, înțelesul Pildei aluatului trebuie căutat nu în procesul încet de dospire, ci în caracterul neașteptat al dospirii (Mat. 13:33). Teologii adepți ai școlii escatologiei „realizate", cum este C.H. Dodd, care a afirmat că Împărăția a venit în plinătatea ei în lucrarea de pe pămînt a lui Isus, interpretează pildele ca și cum acestea s-ar referi la o împlinire. Secerișul pentru care s-au făcut pregătiri în veacurile din trecut a venit deja; sămînța de muștar plantată de multă vreme s-a făcut acum un copac (Marcu 4:26-32).

Ambele curente de interpretare sînt unilaterale și nu tratează just elementele evidente de speranță în viitor (Marcu 13:28-37) și de împlinire în prezent (Mat. 9:37 ș.urm.; Ioan 4:35) din învățătura lui Isus. În timp ce Isus a privit Împărăția sau stăpînirea lui Dumnezeu ca fiind într-adevăr de domeniul prezentului, atît prin cuvintele cît și prin acțiunile Lui, el de asemenea a vorbit despre o perioadă în viitor (Marc. 13:32), în timpul căreia stăpînirea Lui va fi o realitate în mijlolcul urmașilor Lui, care vor constitui Biserica răspîndită pe întreg pămîntul; El a prezis că acea Împărăție nu va fi manifestată în plinătatea ei pînă cînd El Însuși nu va veni în slavă ca Fiu al omului. Contrastul dintre lipsa de interes cu care a fost primită la început învățătura Lui și rezultatul ei final este sugerat de pildele din Marcu 4. Multe dintre pilde Lui tratează despre harul arătat de Dumnezeu prin Isus în prezent, și arată că zorii erei noi s-au ivit. Alte pilde tratează despre felul în care trebuie să trăiască oamenii în lumina împărăției, pînă la consumarea ei finală: ei trebuie să stăruiască în rugăciune, să-i ierte pe alții, să slujească aproapelui lor, să se folosească de darurile pe care le-a dat Dumnezeu, să nu poftească, să rămînă în stare de veghere, să fie slujbași credincioși și să nu uite că judecata lor finală depinde de purtarea lor în prezent.

V. Scopul pildelor

Unii au găsit că Marcu 4:10-12 este un pasaj foarte dificil, căci pare să sugereze că scopul pe care l-a avut Isus atunci cînd a rostit pildele a fost nu să aducă lumină celor ce nu înțelegeau, ci ca cel necredincios să fie împietrit în necredința lui. Este posibil însă ca ceea ce pare a fi o propoziție ce exprimă scop în Marcu 4:12, să fie de fapt o propoziție ce exprimă o consecință (așa cum este cazul cu Mat. 13:13). Este posibil ca pildele lui Isus să aibă efectul de a împietri inima celui necredincios, întocmai după cum Isaia a prorocit cu privire la efectele predicării Cuvîntului lui Dumnezeu. Adevărul este că pildele lui Isus sînt unice. Pildele altor învățători pot fi oarecum separate de

învățătorii care le-au rostit, dar Isus nu poate fi separat de pildele Lui. A nu-L înțelege pe El înseamnă a nu-I înțelege pildele. „Pentru cei ce sînt afară din numărul vostru, toate lucrurile sînt înfățișate în pilde" (Marcu 4:11); întreaga lucrare a lui Isus, nu numai pildele Lui, rămîn la nivelul unor povestiri și prevestiri lipsite de orice semnificație adîncă. Aici „pilde" înseamnă de fapt „ghicitori". De aceea, este posibil ca oamenii să refuze să accepte invitația la înțelegere și la luarea unei hotărîri pe care o poate găsi în pilde, și în atitudinea lor se împlinește prorocia lui Isaia (Is. 6:9 ș.urm., *cf.* Ioan 12:40, unde aceeași prorocie este citată referitor la necredința iudeilor înaintea lucrărilor făcute de Isus.

VI. Pildele din Evanghelia după Ioan

În Ioan 10:6, cuvîntul *paroimia* (o altă traducere a lui *māšāl*, cuvînt la rîndul lui tradus prin „proverb", de ex., Prov. 1:1) este folosit ca să descrie alegoria despre păstorul cel adevărat și păstorii cei falși. În Ioan 16:25, același cuvînt este mai apropiat de sensul lui din VT, care înseamnă o expresie dificilă care necesită o explicație. Se pare că Evanghelia după Ioan nu prea conține pilde de felul celor care se găsesc în celelalte evanghelii, dar C.H. Dodd și A.M. Hunter au atras atenția asupra unor pilde scurte care stau aproape ascunse în evanghelia aceasta (Ioan 3:8, 2;9; 4:35-38; 5:19 ș.urm.; 8:35; 10:1-5; 11:9 ș.urm.; 12:24, 35 ș.urm.; 16:21). Nu trebuie să uităm nici multele descrieri cu sens figurativ pe care le-a făcut Isus despre Sine în această evanghelie, de ex., „Păstorul cel bun", „Adevărata Viță", „Ușa", „Lumina lumii", și „Calea, Adevărul și Viața".

BIBLIOGRAFIE. F. Hauck, *TDNT* 5, . 744-761; C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*[2], 1961; C.W.F. Smith, *The Jesus of the Parables*, 1948; A.M. Hunter, *Interpreting the Parables*, 1960; idem, *The Parables Then and Now*, 1971; H. Thielicke, *The Waiting Father*, 1960; J. Jeremias, *The Parables of Jesus*[2], 1963; G.V. Jones, *The Art and Truth of the Parables*, 1964; E. Linnemann, *Parables of Jesus*, 1966; J.D.M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970; D.O. Via, Jr., *The Parables: Their Literary and Existențial Dimension*, 1967; J.D. Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, 1973; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, 1976. Cu privire la pildele din Ioan, vezi C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963; A.M. Hunter, *According to John*, 1968. Cu privire la interpretarea pildelor, vezi A.C. Thiselton, *SJT* 23, 1970, p. 437-468.

R.V.G.T.
I.H.M.

PIRATON. *Fer'ata*, la 9 km VSV de Sihem, casa judecătorului efraimit Abdon ben Hillel (Jud. 12:13, 15) și a căpeteniei lui David, Benaia (2 Sam. 23:30; 1 Cron. 11:31; 27:14); probabil că nu este vorba de Farathonul fortificat de Macabei în ținutul lui Beniamin (1 Mac. 9:50), deși numele Abdon este, de fapt, un nume beniamit (Moore, *ICC*, Jud. 12:13; Burney, *Judges, ad loc.*; *Sellem* care apare în trad. gr. este o denaturare a lui „Hillel"). Regiunea a fost cunoscută ca Dealurile lui Amalec (MT și LXX B; LXX A, „dealul lui Anac"); *cf.* Jud. 5:14, deși aici nici LXX A („în vale") nu este de acord. J.P.U.L.

PISGA, AȘDOT-PISGA. Însoțit întotdeauna de articolul hotărît, termenul Pisga are sensul de urcuș de „vîrf" sau de „pantă" (Așdot) a unui munte. De aici se poate deduce că Pisga este un substantiv comun care se referă la o creastă a unui munte sau a unui deal. Termenul „Pisga" se referă atunci la una sau mai multe creste din platoul transiordanian. „Pantele Muntelui Pisga" (Așdod-pisga, în vers. Cornilescu, „picioarele muntelui Pisga", n.tr.) se poate referi la întreaga creastă a platoului moabit care se ridică la E de Marea Moartă (Deut. 3:17, VA; 4:49; Ios. 12:3; 13:20). Aceste pasaje se referă la granițele ținutului amoniților și apoi ale ținutului rubeniților.

În afară de platoul general, Pisga se referă la o creastă specifică sau la un vîrf al Mt. * Nebo. În Num. 21:20 este vorba despre o așezare pe ruta parcursă de israeliți, iar în Num. 23:14, despre vîrful de pe care Balaam a încercat să blesteme pe poporul lui Dumnezeu- ambele locuri sînt în apropierea pustiei la N și E de Marea Moartă și probabil că se referă la aceeași creastă.

Înainte de moartea lui, Moise a văzut țara promisă de „pe muntele Nebo, pe vîrful muntelui Pisga" (Deut. 3:27; 34:1). Acest platou trebuie probabil identificat cu Ras es Siyaghah, versantul de N al Mt. Nebo care nu este atît de înalt. Pe măsură ce această creastă pătrunde spre V, ea dă posibilitatea observatorului să vadă o întindere mai mare, și deci este foarte posibil ca acesta să fi fost locul de unde a privit Moise țara.

BIBLIOGRAFIE. G.T. Manley, *EQ* 21, 1943, p. 81-92. G.G.G.

PISIDIA. Un ținut înalt în Asia Mică, învecinat cu Liconia la E și N, cu Pamfilia la S și cu provincia Asiei la N și V. Regiunea se întinde la capătul de V al șirului Mt. Taurus, și a fost ținutul unor triburi de munte rebele care au sfidat eforturile persanilor și a succesorilor lor eleni de a-i subjuga. Seleucizii au pus bazele Antiohiei (numită „Atiohia Pisidiei" pentru a se distinge mai curînd de Antiohia Frigiei de pe Maeander decît de capitala seleucidă a Siriei) cu scopul de a deține controlul asupra ținuturilor înalte ale Pisidiei, iar Amyntas cu ajutorul necesar a întemeiat acolo o colonie în jurul anului 25 î.d.Cr. și a legat cetatea de alte întărituri similare printr-un sistem de drumuri militare. Este posibil ca „primejdiile din partea tîlharilor... primejdiile în pustie", prin care a trecut Pavel (2 Cor. 11:26) să se refere la această regiune, și nu greșim prea mult cînd spunem că, și în zilele lui, viața independentă a muntenilor avea la bază practica lor de a-i jefui pe trecători. Pisidia a făcut parte din Împărăția Galatiei care i-a fost dată de Antoniu lui Amyntas în anul 36 î.d.Cr. Acesta a pierit în luptele împotriva triburilor muntene din Pisidia, în 25 î.d.Cr. Sulpicius Quirinius a impus în cele din urmă o oarecare ordine și a încorporat regiunea în provincia Galatiei. Pacea Romană a adus prosperitate regiunii și în sec. al 2-lea s-au dezvoltat mai multe orașe prospere în care au luat ființă cel puțin șase biserici puternice.

E.M.B.

PITIC (În ebr. *daq*, „subțire", „mic"). Termenul este folosit pentru a denota handicapurile fizice care-l

împiedică pe un om să îndeplinească oficiul de preot (Lev. 21:20), dar înțelesul exact al cuvîntului ebr. nu este clar. Același cuvînt este folosit pentru vacile slabe și spicele goale din visul lui Faraon (Gen. 41:3, 23), și este posibil ca aluzia să fie făcută la o persoană pipernicită. În Orientul Apropiat se credea întotdeauna că piticii sînt posedați de anumite puteri deosebite (deseori puteri magice). Vezi *IEJ* 4, 1954, p. 1 ș. urm.; *HUCA* 26, 1955, p. 96. J.D.D.

PITOM (În egipt. veche, *Pr-itm*, „palatul zeului Atum"). O cetate a Egiptului în care israeliții au suferit foarte mult datorită muncilor grele de construcție (Exod. 1:11). Majoritatea cercetătorilor consideră că a fost situată în Wadi Tumilat, la Tell el-Meskhuta sau Tell er-Retaba. Nu departe de locul acesta a fost turnul din Tjeku, care este posibil să fi fost Sucotul biblic (Exod. 12:37; 13:20; Num. 33:5-6). În papirusul Anastasi V, 19. 5-20. 6 citim că șeful arcașilor s-a dus la Tjeku pentru a -i împiedica pe sclavi să fugă de la stăpîni, dar a sosit prea tîrziu. Cineva i-a văzut trecînd zidul de N al turnului Seti-Merenptah. Un al doilea raport, în papirusul Anas. V, 18. 6-19, 1, se referă la mercenari libieni care au încercat să fugă și au fost aduși înapoi la Tjeku. O a treia mențiune, în papirusul Anas., VI, 5. 1, spune despre un slujitor care a trecut cu bine de triburi nomade Șasu din Edom, pe la S de Marea Moartă, în Egipt, și a ajuns la cetatea Tjeku, spre mlaștinile lui Pitom din Merenptah din Tjeku. (*TABĂRA DE LÎNGĂ MARE.)

BIBLIOGRAFIE. E. Naville, *The Store-City of Pithom*, 1903; Montet, *Géographie de l'Egypte ancienne*, 1, 1957, p. 214-219. C.D.W.

PITON. Acesta este un nume gr. dat șarpelui sau balaurului din mitologie care a trăit la Pytho, sub Mt.Parnas, și a păzit Oracolul de la Delfi. Apolo l-a ucis, dar numele a fost dat ulterior oricărui om care prorocea sub inspirația lui Apolo. Persoanele acestea vorbeau în general cu gura închisă, rostind cuvinte pe care nu le puteau controla; ei erau numiți *engastrimythoi* sau ventriloci (Plutach, *De Defectu Oraculorum*, 9, p. 414E).

Faptele 16:16 ne arată cum Pavel a scos un duh de ghicire dintr-o fată la Filipi: este interesant că Luca folosește un cuvînt legat de practicile păgîne, *manteuomenē*, care nu se mai găsește în vreun alt pasaj al NT, ca să descrie vorbirea ei, evident, inspirată de o putere demonică. D.H.W.

PIUĂ ȘI PISĂLOG. Acestea constituiau o alternativă față de *moară, piatră de moară. În perioada pribegiei în pustie, israeliții rîșneau *mana ori între pietrele de moară ori în piuă (Num. 11:8; în ebr. *m^eḏōḵâ*), iar uleiul de măsline era produs în același fel („untdelemn bătut", în Exod. 27:20 ; versiunea Cornilescu, „ulei curat", n.tr.). Prov. 27:22 arată că răul nu poate fi scos dintr- un om rău înainte de a fi sfărîmat (în ebr. *maḵtēš*, „piuă"; *ʿĕlī*, „pisălog"). Pentru felul în care egiptenii foloseau piua și pisălogul, vezi *ANEP*, nr. 153, colțul de sus dreapta și 154, partea de jos. Piua era confecționată ori dintr-o piatră scobită, ori dintr-un vas de lemn adînc, iar pisălogul era un par de lemn robust. O scobitură mică în sol putea fi numită tot „piuă" datorită formei ei, ca în Jud. 15:19; Țef. 1:11. (*MACTEȘ.)

A.R.M.

PÎINE. Pîinea a fost cel mai important produs alimentardin Orientul Apropiat, în antichitate, iar prețul cerealelor este un index sigur al situației economice din orice perioadă. În perioada de început a istoriei Babilonului, bobul de grîu era unitatea de bază pentru sistemul de măsurare a greutății, iar în comerț cerealele au luat locul banilor. Osea a plătit în cereale o parte a prețului pentru soția lui.

Cu toate că dispunem de multe informații cu privire la prețul cerealelor, referirile la prețul pîinii sînt extrem de rare, deoarece pîinea eracoaptă de obicei de către fiecare gospodină. O referire care datează de pe vremea lui Hammurapi (sec. al 18-lea î.d.Cr.) menționează prețul de 10 se (aproximativ 1/20 dintr-un siclu) pentru aproximativ 2,5 litre (4 *sila*) de pîine, și jumătate din această cantitate era porția zilnică de pîine pentru un bărbat. (B. Meissner, *Warenpreise in Babylonien*, p. 7.) În 2 Împ. 7:1, prețul indicat pentru cereale este exagerat de ridicat, dar fără îndoială că a fost mai mic decît cel din timpul foametei precedente. În Apoc. 6:6, prețurile descriu grafic cît de cumplită este foametea.

Pîinea de orz a fost folosită probabil cel mai mult. Faptul că orzul era de asemenea o hrană pentru cai (1 Împ. 4:28), nu implică în mod necesar că era considerat un produs inferior, după cum nici ovăzul nu este în prezent. Pîinea de grîu era mai scumpă și probabil că era consumată destul de frecvent. Se mai foloseau și alacul, dar secara se pare că nu a fost cultivată. Este posibil ca ocazional să fi fost amestecate mai multe cereale și, după cum găsim în Ezec. 4:9, să se fi adăugat chiar și făină de linte și de fasole.

Termenul general pentru cereale a fost (*dāgān*). După treierat și vînturat, grăunțele erau ori sfărîmate într-o *piuă cu un pisălog sau erau rîșnițe între două pietre de *moară printr-o mișcare liniară repetată a pietrei superioare pe piatra inferioară. Termenul general pentru făină a fost *qemah* iar, cînd era necesar, acesta era descris mai departe prin adăugarea numelui cerealelor (Num. 5:15). Probabil că făina măcinată mai mărunt se numea *sōleṯ* (*cf.* 1 Împ. 4:22), dar unii cercetători ai Scripturii socotesc că acest cuvînt înseamnă „crupe de grîu". Aceasta era făina care se aducea ca daruri de mîncare (Exod. 29:40; Lev. 2:5, etc.).

Cuvîntul *qālī*, tradus deseori prin „grîu prăjit", se referă probabil la cereale prăjite, care erau mîncate fără a mai fi gătite suplimentar.

Făina, amestecată cu apă și sare, era frămîntată într-o copaie specială. La aceasta se adăuga drojdie sub forma unui aluat dospit, pînă cînd dospea întreg amestecul. Se cocea și pîinea nedospită. Aluatul dospit nu era folosit în darurile care se coceau (Lev. 2:11, etc.), și era interzis să se folosească în săptămîna Paștelor. Coacerea se făcea ori deasupra unui foc pe o piatră încinsă sau într-o tavă rotundă, ori într-un cuptor. Pîinea dospită avea de obicei o formă rotundă, era plată, iar pîinea nedospită avea forma unor turte subțiri. Forma numită *ʿugā* fost probabil turta care se cocea într-o tavă rotundă, căci cerea să fie întoarsă (Osea 7:8).

Cînd pîinea era păstrată timp de mai multe zile devenea uscată și fărîmicioasă (Iosua 9:5, 12). În Poemul lui Ghilgameș 11. 225- 229, există o relatare interesantă despre alterarea pîinii (*ANET*, p. 95). (*MÎNCARE.)

Nu este surprinzător faptul că un produs atît de vital să-și lase amprenta asupra limbii și să genereze o serie de exprimări simbolice. Din cele mai vechi timpuri, cuvîntul „pîine" a fost folosit cu sensul de mîncare în general (Gen. 3:19 și Prov. 6:8, unde în ebr. avem „pîine"). Întrucît a fost alimentul principal, a fost numit „toiagul" pîinii (Lev. 26:26). Cei care răspundeau de pîine erau funcționari importanți, cum era cazul în Egipt (Gen. 40:1), iar în Asiria brutarul șef era onorat cu un eponim. Pîinea a fost de timpuriu folosită în mîncărurile sacre (Gen. 14:18), fiind inclusă în anumite daruri de mîncare (Lev. 21:6, etc.). Ea a avut un loc special în sanctuar, fiind numită „pîinea pentru punerea înainte". Mana a fost numită mai tîrziu „pîine cerească" (vezi Ps. 105:40). Domnul nostru S-a descris pe Sine Însuși ca „Pîinea lui Dumnezeu" și ca „Pîinea vieții" (Ioan 6:33, 35), și a ales pîinea Paștelor ca simbol al trupului Său frînt.

W.J.M.

PÎINEA PENTRU PUNEREA ÎNAINTE. În ebr. *lehem happānîm*, lit. „pîinea feței", adică, pîinea pusă înaintea feței lui Dumnezeu sau în prezența Lui (Exod. 25:30; 35:13; 39:36, etc.) sau *lehem hamma ͣreket*, lit. „pîinea orînduirii" (1 Cron. 9:32, versiunea Cornilescu: „pîinea pentru punerea înainte", n.tr.). După ce Moise a primit porunci din partea lui Dumnezeu cu privire la așezarea mesei, a vaselor, a lingurilor, a capacelor și a blidelor pentru locul sfînt din Cortul întîlnirii, i s-a spus să așeze pe masă „pîinea pentru punerea înainte". Acest aranjament trebuia să aibă un caracter permanent (Exod. 25:30). Pîinea pentru punerea înainte consta din 12 turte coapte, făcute din făină foarte fină, fiecare conținînd două zecimi dintr-o efă (*GREUTĂȚI ȘI MĂSURI). Acestea erau așezate pe două rînduri, în fiecare rînd fiind șase (*ma ͣreket*, Lev. 24:6). Pe fiecare rînd de pîini (Lev. 24:7) s-a pus tămîie „spre aducerea aminte" (*lᵉ'azkārā*) și au fost oferite Domnului fiind arse în foc (Lev. 24:7). Era de datoria preotului ca în fiecare zi de sabat să așeze pe masă pîine proaspătă și caldă (1 Sam. 21:6). Pîinile cele vechi erau mîncate de Aaron și de fiii lui în locul sfînt, pentru că ei erau „cei mai sfinți" (Lev. 24:5-9). Acestea au fost pîinile pe care le-a cerut David de la preotul Ahimelec pentru sine și pentru oamenii săi (1 Sam. 21:1-6; comp. Mat. 12:4; Marcu 2:26; Luca 6:4).

Masa pe care erau așezate pîinile pentru punerea înainte se găseaîn locul sfînt, în partea de N a Cortului întîlnirii, vis-a-vis de sfeșnic (Exod. 26:35). Masa era confecționată din lemn de salcîm, poleit cu aur, iar pe margine avea o ramă de aur. La fiecare colț avea un inel, pentru prăjinile cu care era transportată (Exod. 25:23-28). Conform poruncii inițiale, masa nu a lipsit niciodată de la locul ei, în cadrul închinării înaintea lui Dumnezeu (2 Cron. 4:19; 13:11). Chehatiții răspundeau de pîinile pentru punerea înainte (1 Cron. 9:32).

Pasajele la care ne-am referit nu arată în ele însele semnificația pîinii pentru punerea înainte, dar este posibil să deducem din aceste informații ideea că Dumnezeu este Dătătorul și Susținătorul oamenilor și că omul trăiește constant în prezența lui Dumnezeu. Acest adevăr îl obligă pe om să-și ofere viața ca dar lui Dumnezeu (Rom. 12:1).

D.F.

PÎNTEC. În ebr. *beten, mē'îm* și *rehem* sau *raham*; în gr. *gastēr, koilia* sau *mētra*, primele două în fiecare caz fiind folosite și pentru abdomen în general, lucru ce indică lipsa de cunoaștere a evreilor în ceeace privește fiziologia internă (*STOMAC, *INTESTINE). Cuvîntul se referă în general la locul sau la timpul de începere al vieții (Iov 1:21; Is. 49:1), iar figurativ la originea oricărui lucru (Iov 38:29). Formarea unui prunc în pîntece este un mister pentru scriitorii biblici care, cum este de așteptat, atribuie această formare acțiunii și grijii directe a lui Dumnezeu (Iov 31:15; Ecles. 11:5). Prezența unui făt viu în pîntec este menționată uneori înainte de naștere în NT (Luca 1:41). *Sterilitatea este explicată prin închiderea pîntecului, uneori specificîndu-se că Dumnezeu este Cel care îl închide (1 Sam. 1:5). Aceasta reprezintă un necaz și o rușine mare pentru femeia în cauză (v. 6). * Cel dintîi născut, numit și cel care deschide pîntecul, este considerat sfînt (Exod. 13:2; Luca 2:23).

B.O.B.

PÎRÎU. Cuvîntul *nahal* este folosit pentru un curs de apă care este nesecat tot timpul anului, pentru un curent de apă și pentru o albie uscată a unui rîu. În afară de Iordan, aproape toate cursurile permanente de apă sînt afluenții de pe malul stîng al acestuia, fiind alimentați de izvoare. Un astfel de rîu este Chisonul (1 Împ. 18:40), al doilea rîu ca mărime în ceea ce privește debitul, și Iabocul, Zerka de astăzi (Gen. 32:22-23). Pîrîul care se revarsă este folosit metaforic (*de ex.*, în Amos 5:24), la fel ca și caracterul temporar al pîrîului care a secat (Iov 6:15). Seceta cumplită seacă pînă și pîraiele alimentate de izvoare (de ex., 1 Împ. 17:2-7). Uneori albia are o manta de vegetație care se datorează nivelului scăzut al apei. Astfel, este posibil ca „pîrîul sălciilor" (Is. 15:7 ; versiunea Cornilescu traduce „apele Nimrim", n.tr.) să se refere la o manta de arbuști de leandru sau la o vegetație de alt gen. În poezie, cuvîntul *mayim*, „apă", este folosit frecvent pentru albia unui curs de apă (Iov 12:15; Ps. 42:1; Is. 8:7; Ioel 1:20). (*EGIPTULUI, RÎUL...)

J.M.H.

PLANTE. Orice încercare de a ne pronunța asupra naturii și a identității diferitelor plante biblice trebuie să evite mai multe capcane. Una dintre acestea este presupunerea tacită că ele sînt identice cu cele care poartă același nume în zilele noastre, în diverse părți ale lumii. Alta este presupunerea că plantele care se găsesc în Palestina zilelor noastre sînt identice cu plantele indigene dinregiunea respectivă în timpurile biblice. În plus, traducătorii diferitelor versiuni ale Bibliei fac în mod frecvent identificări greșite și în aceste versiuni există confuzii în ceea ce privește nomenclatura botanică. Acest lucru se datorează în parte faptului că pentru scriitorii originali standardele de acuratețe din domeniul în botanicii nu erau atît de ridicate și, în plus, terminologia folosită de ei nu a fost nicidecum atît de vastă ca și cea a botanistului din

zilele noastre. Versiunea autorizată (VA), tradusă într-o perioadă cînd se cunoștea puțin despre istoria naturală a Țării Sfinte și înainte de a începe clasificările științifice, a contribuit la sporirea confuziei deja existente cu privire la identificarea plantelor. VSR și alte versiuni moderne corectează erorile evidente, dar rămîn diferențe de opinie cu privire la identitatea unor nume de plante și de *copaci.

În cele ce urmează, prezentăm cîteva plante sălbatice prezentate în Biblie precum și pe acelea care nu constituie un articole independent sau o parte componentă a unui articol în acest dicționar.

Arbust. (În ebr. *'ar'ār*, Ier. 17:6). Cercetătorii evrei consideră că termenul ebr. tradus prin „arbust" în VSR (VA „tufăriș"), este ienuperul fenician *(Juniperus phoenicea)*. A mai fost sugerat și tamariscul (*Tamarix* sp.). Un cuvînt similar *'arô'ēr* în Ier. 48:6 este tradus cu „măgar sălbatic" în VSR și „tufăriș" în VA.

Buruieni. Termenul se folosește de obicei pentru plante sălbatice care apar în terenuri cultivate și necultivate. Prezentate în Biblie ca și o calamitate, acestea sînt într-adevăr plante care creează probleme celui ce lucrează pămîntul. VSR traduce mai multe cuvinte cu „buruieni": *zizania* (gr.), *zuwan* (arab.) pe care VA îl traduce cu „neghină", și poate că cel mai corect este să considerăm (ca în *NEB*) că este vorba despre sălbăție *(Lolium temulentum)*. În primele faze de creștere, această iarbă se aseamănă cu grîul, dar dacă sfatul Bibliei este respectat și ambele plante sînt lăsate să crească pînă la seceriș (Mat. 13:30), spicul mai mic se distinge ușor, iar separarea celor două plante erao muncă manuală și plictisitoare, prestată de obicei femeilor și copiilor. Dacă boabele acestei ierbi sălbatice otrăvitoare sînt amestecate cu boabele de grîu, consumarea produselor din acest grîu contaminat produce îmbolnăvire și vomitare. Semănarea acestei sălbății în ogorul cuiva cu scopul de a se răzbuna (*cf.* Mat. 13:25 ș.urm.) constituia un delict ce era pedepsit de legea romană. Necesitatea unei legi care să reglementeze acest delict ne spune că practica a fost destul de frecventă.

NEB traduce cu „buruieni" și alte cuvinte care în VSR sînt traduse cu *urzici sau *spini.

Neghina. *(Agrostemma githago)* era un blestem pentru lanurile de grîu din Anglia în perioada în care a fost tradusă versiunea VA, dar nu avem nici o mărturie că această buruiană s-ar fi găsit în Palestina. Traducerile de mai tîrziu sînt probabil corecte cînd traduc termenul ebr. *bo'šâ*, la care se referă Iov atunci cînd își apără integritatea (31:38-40), prin expresii mai generale cum sînt „buruieni înțepătoare", VAmg; „buruieni nocive", VRmg; „buruieni infecțioase", RSV; „buruieni", NEB. Evident, această buruiană spinoasă a fost identificată cu scaietele *Scolymus maculatus* și cu osul-iepurelui (Onomis antiquorum).

Vița sălbatică, tigva sălbatică (în ebr. *paqqu'ōt*, „furtună, vijelie"). Sînt menționate în 2 Împ. 4:3 și se referă la colocint *(Citrullus colocynthis)*. La aspect sînt asemănătoare cu pepenii mici, fructele sînt un purgativ foarte puternic și poate fi periculos. Colocintul se întinde pe terenurile nisipoase din regiunea Mării Moarte.

Crinul. (În ebr. *šôšān* și alte variante; în gr. *krinon*). La fel cu trandafirul din Biblie, s-au făcut multe speculații cu privire la identitatea „crinului". În vorbirea curentă cuvîntul poate fi folosit referitor la mai multe plante decorative. Se crede că cele mai multe referiri la crin din Cînt. fac aluzie, de fapt, la zambilă *(Hyacinthus orientalis)*, o plantă bulbiferă cu flori albastre, cu toate că este posibil ca buzele asemănătoare crinului din Cînt. 5:13 să facă aluzie la laleaua roșie *(Tulipa sharonensis)* sau la anemona roșie *(Anemone coronaria)*, rășina de mir, care este de asemenea menționată, fiind roșie. Deși crinul alb *(Lilium candidum)* este sălbatic în Palestina, el crește în locuri stîncoase și nu pare a fi planta la care se referă Cînt. 6:2-3, după cum a fost sugerat. „Crinul" din Osea 14:5 este, prin deducție, o plantă care trăiește la umezeală și care pare a fi *(Iris pseudacorus)*, în franceză „fleur de lis".

Formele de crini de pe coloanele Templului lui Solomon în 1 Împ. 7:19, 22, 26 și în 2 Cron. 4:5 se referă probabil la reprezentări sculptate ale nufărului. Lotusul egiptean (*Nymphaea caerulea* cu flori de culoare albastră și *Nymphaea lotus* cu flori de culoarea albă) a influențat foarte mult arta Orientului Apropiat, așa cum se poate vedea din prezența motivului lotusului pe multe obiecte de artă arheologice din Egipt și Palestina.

„Crinii cîmpului" (Mat. 6:28; Luca 12:27) poate fi o expresie care ar puteasă se refere la oricare din minunatele flori din ținutul rural al Palestinei. Au fost sugerate mai multe flori, inclusiv anemonele *Anemone coronaria* și părăluța albă *Anthemis palaestina* sau crizantema *Chrysanthemum coronarium*.

Grozama (În ebr. *rōṯem* și variantele lui; AV și Cornilescu, „ienuper"). Un arbust frecvent întîlnit în Palestina *(Retama raetam)* care crește pe teren nisipos, înalt de 2-4 m, primăvara avînd numeroase flori albe ca de mazăre. În disperarea lui, Ilie a stat sub un arbust de felul acesta (1 Împ. 19:4-5). Rădăcinile lui produc cărbune foarte bun care era folosit pentru săgețile incendiare (Ps. 120:4) și pentru încălzire (Iov 30:4), cu toate că unii autori consideră că cel de-al doilea pasaj indicat se referă la o plantă parazită *Cynomorium coccineum*, care crește pe rădăcinile de grozamă și care ar fi comestibilă (*cf.* VA).

Isop. (În ebr. *'ēzôḇ*; în gr. *hyssōpos*). Mai multe specii distincte de plante sînt numite în Biblie în felul acesta, dar există discuții serioase cu privire la identitatea lor. Este sigur, însă, că isopul de astăzi *(Hyssopus officinalis)* nu a fost niciuna din aceste plante, întrucît el este de origine din partea de S a Europei.

În VT, „isopul" era folosit pentru ritualurile de Paște (Exod. 12:22) pentru curățarea leproșilor (Lev. 14:4, 6), pentru curățarea plăgii (Lev. 14:49-52) și la jertfirea vacii roșii (Num. 19:2-6; *cf.* Evr. 9:19). Calitățile purificatoare ale „isopului" sînt menționate în Ps. 51:7. În general, se consideră că planta este origanul sirian *(Origanum syriacum)* care este o iarbă aromată de culoarea verde-cenușiu și care își menține culoarea tot timpul anului, avînd o tulpină sîrmoasă înaltă de 20-30 cm, cu flori albe și mici, și care crește în locuri stîncoase și uscate. Se crede că în 1 Împ. 4:33 este vorba despre o altă plantă, probabil caperul *(Capparis spinosa)*, care crește de obicei în pereții vechi ai caselor vechi: are tulpine lemnoase foarte spinoase și flori mari de culoarea albă.

În NT, „isopul" folosit la răstignire (Ioan 19:29, unde NEB traduce cu *hyssō*, „pe o suliță") a fost

probabil o trestie sau un băţ, dar sorgul african *(Sorghum vulgare)* care este asemănător cu trestia, a fost considerat ca fiind probabil cea mai corectă alegere.

Mălură. (În ebr. *yērāqôn*, „spălăcit", „verzui"; *cf.* LXX *ikteros*, „gălbenare", „icter"). O specie comună de ciuperci (mucegai) *(Puccinia graminis)* care, în medii umede, atacă recolta în Palestina. În vremurile biblice, mălura a fost considerată ca o pedeapsă de la Dumnezeu asupra celor neascultători (Deut. 28:22; Amos 4:9); Hag. 2:17), (vers. Cornilescu: „tăciune", n.ed.) iar Solomon s-a rugat pentru a scăpa de ea (1 Împ. 8:37; 2 Cron. 6:28). Biblia menţionează întotdeauna mălura în legătură cu starea opusă de lucruri, „atmosferă înăbuşitoare" sau „vînt nimicitor" (în ebr. *šiddāpôn*), lit. „pălire, uscare"), o uscare a plantelor din cauza vîntului fierbintecare bătea dinspre S, siroco sau *hamsîn*.

Mătrăguna. (În ebr. *dûdā'îm*; *Mandragora officinarum*). O plantă verde tot timpul anului din familia solanaceelor avînd rozetă de frunze mari, flori mov care apar în timpul iernii şi cu fructe aromate, rotunde şi galbene în timpul primăverii (Cînt. 7:13). Este renumită pentru utilizarea ei ca emetic, purgativ şi narcotic. Forma de furcă, ca şi un trunchi a rădăcinei pivotante a dat naştere la multe superstiţii. Din cele mai vechi timpuri i s-au atribuit proprietăţi afrodiziace, care explică cearta dintre Rahela şi Lea (Gen. 30:14). Creşte în cîmpii şi în teren pietros în Palestina şi în regiunea Mediteranei.

Mirtul. (În ebr. *h^a dās; Myrtus communis*). Un arbust din ţinuturile deluroase ale Palestinei, de regulă înalt de 2-3 m, cu frunze mirositoare şi verzi în tot timpul anului şi cu flori albe folosite caparfum. Pasajele din Scriptură prezintă mirtul ca un simbol al generozităţii divine. Isaia a văzut cum în viitor mirtul va înlocui măceşul din pustiu (Is. 41:19; 55:13). Într-o vedenie care simboliza pacea, Zaharia a văzut o dumbravă cu arbori de mirt (Zah. 1:8-11), în timp ce în Neem. 8:15, iudeii au adus ramuri de mirt de pe Muntele Măslinilor ca să-şi facă adăposturi la Sărbătoarea Corturilor despre care se vorbeşte în Lev. 23:40; Deut. 16:16. Numele Hadassah (Estera) a fost derivat din termenul ebr.

Muştarul. Există multe controverse în jurul identităţii acestei plante (în gr. *sinapi*) a cărei sămînţă a fost folosită de Cristos pentru a ilustra ceva care creşte rapid dintr-un început modest, aşa cum se întîmplă cu Împărăţia cerurilor (Mat. 13:31; Marcu 4:31; Luca 13:19), sau cu credinţa unui om (Mat. 17:20; Luca 17:6). Unii cercetători ai Bibliei consideră că este vorba despre sămînţa muştarului negru *(Brassica nigra)*, întrucît în perioada NT seminţele acestei plante au fost cultivate pentru uleiul care se extrage din ele cît şi pentru scopuri culinare. Planta de muştar poate creşte pînă la o înălţime de 5 m, cu toate că, de regulă, este mult mai mică. Conform uneia din interpretări, „muştarul" este o plantă monstruoasă care prezice aspectul lumesc pe care-l va lua creştinismul, răul fiind exemplificat prin păsările care se cuibăresc în ramurile lui.

Nalba. (În ebr. *mallûah*, VA „nalbe" în Iov 30:4). Termenul are sensul de „sărat" şi nu se ştie dacă aluzia este la gustul plantei sau la habitatul ei. După toate probabilităţile, este vorba de o specie de lobodă ce creşte în tufe *(Atriplex halimus)*, care trăieşte în locurile sărate pe lîngă Marea Moartă sau Marea Mediterană. Este posibil ca nalba *(Malva rotundifolia)* să fi fost folosită ca şi spanacul, dar ea nu are un gust sărat şi este o buruiană obişnuită, nefolositoare şi nu creşte în locuri sărate.

Nuci. Există două cuvinte în ebr. care sînt traduse prin acest cuvînt. **1.** *'^e gôz* (în arab. *gawz*), care apare în Cînt. 6:11, se referă probabil la nuc *(Juglans regia)*, adus din Persia. **2.** *botnîm* (numai în Gen. 43:11) este considerat a fi fisticul (Pistachia vera), ale cărui fructe se pare că au fost importate din E îndepărtat, înainte de a fi cultivat în regiunea de E a Mediteranei. Terebinţii locali (*Pistachia atlantica* şi *Pistachia terebinthus* varianta palestiniană) produc de asemenea nuci comestibile de mărime mică. Unii autori evrei identifică acest cuvînt ebr. cu roşcova. (Vezi **Păstăi**.)

Păstăi. (În gr. *keratia*). Un fruct uscat şi dulce mîncat de animale şi de cei săraci. Ajuns să rabde de foame, fiul risipitor ar fi fost bucuros să aibă aceste păstăi (Luca 15:16, Cornilescu „roşcovele", n.tr.). Acestea au fost păstăi de roşcov *(Ceratonia siliqua)*, obişnuit în regiunea Mediteranei, unde mai sînt cunoscute ca fasolea lăcustei ori ca pîinea Sfîntului Ioan, după o tradiţie care susţine că aceste păstăi au fost, de fapt „lăcustele" pe care le-a mîncat Ioan botezătorul. Este însă mai probabil ca Ioan Botezătorul să fi mîncat insecta numită lăcustă (*ANIMALE).

Pelinul. (în ebr. *la^{ʿa}nâ*, în gr. *apsinthos*). În Palestina cresc multe specii de pelin, dar cele menţionate în Biblie sînt ori *Artemisia herba-alba*, ori *A. judaica*. Toate speciile au un gust puternic şi amar, lucru care face ca planta să fie folosită ca un simbol al amărăciunii, necazului şi calamităţii (Prov. 5:4; Plîng. 3:15, 19; Amos 5:7; 6:12 (AV, „cucută")). Moise a folosit pelinul pentru a arăta pericolele idolatriei practicată în ascuns (Deut. 29:18, RSV „rădăcină amară"), aşa cum a făcut Ieremia atunci cînd a avertizat cu privire la judecata care-l aşteaptă pe Israel dacă nu va asculta (Ier. 9:15; 23:15).

Pipirigul. Cuvîntul pipirig ar trebui folosit pentru unele specii de *Juncus*, dar termenul este aplicat cu caracter destul de general şi pentru alte plante de apă (cu excepţia ierburilor de mlaştină, care sînt trestii), cum sînt cele două categorii de papură *Typha latifolia* şi *Typha angustata* şi rogozuri cum ar fi papirusul *(Cyperus papyrus)* şi acest termencorespunde cuvintelor ebr. *'agmōn* şi *gōme'*. Primul este un termen general, „pipirig", „trestie". Pentru necredincioşia lui Israel faţă de Dumnezeu, poporul este privat pînă şi de materii prime ordinare cum ar fi „ramurile de palmieri şi trestia" (Is. 9:14), în timp ce acestea, cu toată utilizarea lor pe scară mare, nu vor fi de folos Egiptului în necazul care va veni peste el (Is. 19:15). Pipirigul putea fi împletit pentru confecţionarea frînghiilor, sau folosit ca şi combustibil (Iov 41:2, 20). Capul plecat în semn de pocăinţă exterioară este ca vîrful îndoit al unui pipirig (Is. 58:5); aici se are probabil în vedere papirusul, întrucît această plantă nu se frînge ci este îndoită uşor de vînt, atîrnînd în jos.

Este posibil ca termenul *gōme'* să se refere la planta de papirus (pentru detalii, vezi *PAPIRUSURI

ȘI OSTRACAN, I), sau trestii în general; ambele traduceri se potrivesc cu descrierea biblică a lui *gōme'* care, așa cum ni se spune, crește în mlaștini (Iov 8:11), simbolizînd creșterea la umiditate (Is. 35:7), și este folosit pentru schifurile din papirus în Egipt și în Etiopia (Is. 18:2) și coșul de papură al lui Moise (Exod. 2:3). Termenul ebr. *gōme'* este probabil unul și același cu termenii egipt. *gmy* și *kmy*, „trestii", „pipirig", cunoscuți din sec. al 13-lea încoace și cu termenul copt *kam*. (Vezi R.A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 167-168, 412; *cf.* W. Spiegelberg, *Koptische Etymologien*, 1920, p. 4-6; T.O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, p. 149.)

Ricinul. Traducerea corectă a cuvîntului ebr. *qîqāyôn* (Iona 4:6) a constituit obiectul unor dispute între mulți cercetători. Pliniu și Herodot au considerat că este vorba despre arborele de ricin (*Ricinus communis*, care la greci era *kroton*) și multe versiuni traduc întocmai ca ei (VSR mg). Este un arbust care crește repede și care putea să-i țină de umbră lui Iona și despre care se afirmă că poate păli rapid la o simplă atingere, așa cum s-a întîmplat cu Iona. Alții, pornind de la LXX (în gr. *kolokyntha*) sugerează că este vorba despre tidvă (*Cucurbita lagenaria*, în arab., *qar'ah*, VA „curcubetă") care pare să fie mai corect din punct de vedere botanic, întrucît contextul biblic pare să se refere mai degrabă la o viță, nu la un copăcel mic cum este arborele de ricin. Este posibil deci ca versetul să se refere la o astfel de „colibă" care adăpostea paznicii holdelor de castraveți (Is. 1:8), care se putea veșteji rapid, cu toate că este posibil să nu existe o explicație naturală pentru un eveniment care era în mod clar sub controlul Domnului.

Scai, spini. Botaniștii întîmpină dificultăți în identificarea scailor, spinilor, mărăcinilor, rugului și a altor plante cu spini menționate în Scripturi, datorită faptului că sînt folosite peste 20 de cuvinte diferite pentru a descrie aceste plante, care se găsesc din abundență în zonele rurale uscate ale Palestinei. Aceste *buruieni cu spini sînt clasificate în genurile de plante *Centaurea, Ononis, Silybum, Notobasis* și *Poterium*. În multe cazuri, termenii ebr. și gr. folosiți ca să le descrie sînt la fel de neprecise, ca și cele din l. engl. (sau română.).

În general, spinii exprimă ideea absenței roadelor sau de eforturi supărătoare (Gen. 3:18; Num. 33:55; Ios. 23:13). Ei au fost o dovadă a judecății divine care se abate asupra celor răi (Naum 1:10) sau a ghinionului (Ezec. 2:6). Dacă erau lăsați să crească necontrolat în livezi sau în vii, ei aveau repercursiuni asupra productivității copacilor sau a viței (Prov. 24: 31; Is. 5:6; Ier. 1ș:13), dar cînd creșterea lor era controlată și erau aranjați în formă de garduri vii, ei slujeau ca protecție împotriva animalelor sălbatice (Osea 2:6; Mat. 21:33). În vremurile VT, spinii au fost un combustibil care ardea rapid, fiind folosiți și de beduinii arabi (Ps. 58:9; Is. 9:18; 10:17). Natura distructivă a scailor și a spinilor a fost descrisă plastic în pildele din evanghelii (Mat. 13:7; Marcu 4:7; Luca 8:7), la fel ca și faptul că nu făceau fructe (Mat. 7:16). Scaieții sînt plante erbacee, pe cînd spinii sînt lemnoase. În Pilda semănătorului (Mat. 13:7, etc.), „spinii" între care a căzut sămînța au fost, după toate probabilitățile scaietele lăptos (*silybum marianum*) care apare pe la marginea ogoarelor și crește rapid.

În unele pasaje unde Biblia menționează cuvîntul „spini" ea se referă la rugul sfînt (*Rubus sanguineus*). Probabil că Prov. 15:19 și Osea 2:6 se referă la acest rug, dar „spinii din pustie" (Jud. 8:7) pot fi *acacia*, sau *Ziziphus lotus*, iar „mărăcinii" pot fi *Lycium sp.*, care este „rugul" din pilda lui Iotam (Jud. 9:14). Cununa de *spini (Mat. 27:29; Marcu 15:17; Ioan 19:5) împletită pentru Isus înainte de răstignirea Lui trebuie să fi fost împletită din spini care s-au găsit în regiunea respectivă. Cu toate că arbustul numit „spinii lui Cristos" (*Paliurus spina- christi*), care are ramuri lungi și spinoase, nu se găsește acum în jurul Ierusalimului, se știe cu certitudine că a crescut în acea regiune în antichitate. Totuși, unii autori consideră că s-a folosit soberstrea (*Poterium spinosum*), o plantă mică și spinoasă, sau ramuri ale arbustului *Ziziphus spina-christi*; alții au sugerat că este vorba despre spinii plantei *Phoenix dactylifera*, ca o imitație batjocoritoare a unei coroane radiale (cu spinii așezați pe direcție radială, n.tr.) (comp. H. St J. Hart, *JTS* n.s. 3, 1952, p. 66 ș.urm.). (Vezi de asemenea **Urzici**, mai sus.)

Șofran. În Is. 35:1, cuvîntul ebr. *ḥ^{a}basselet* înseamnă bulb, și de aici avem traducerea „șofran". Există multe specii de *crocus* în Palestina, și acestea înfloresc în timpul iernii. LXX traduce cuvîntul prin *krinon* (crin), VA prin „trandafir" și NEB prin „asfodelă", care are tuberculi. Zarnacadea (Narcisus tazetta) ar fi o alegere și mai bună, întrucît este o plantă cu bulbi. Probabil că tot la șofran se face aluzie și atunci cînd este vorba despre „trandafirul din Saron", Cînt. 2:1. Vezi **Trandafir,** mai jos.

Trandafirul. Adevăratul trandafir, *Rosa phoenicia*, nu este comun în Palestina și este puțin probabil ca „trandafirul din Saron" (Cînt. 2:1) să se refere la această plantă. Au fost menționate ca posibile identificări pentru „trandafirul din Saron" *Anemone, Cistus, Narcissus, Tulipa* și *Crocus*.

În apocrifa, „trandafirul" din Eclesiasticus 1:8 a înflorit primăvara și poate fi laleaua, narcisa sau șofranul. În Eclesiasticus 24:14 și 39:13, aluzia se face probabil la leandru (*Nerium oleander*) care este un arbust înalt ce crește pe lîngă apele din regiunile pietroase, cu flori de culoarea roză cu frunze otrăvitoare. „Trandafirii" din 2 Ezra 2:19 și „bobocii de trandafir" din Eclesiasticul 2:8 au fost privite ca specii ale trandafirului de stîncă (*Cistus*), trandafirul propriu-zis (*Rosa*) sau leandru.

Trestia. 1. Cuv. ebr. *'āḥû* (Iov 8:11, VA, „stînjenel"; Gen. 41:2, 18, VA „pajiște"). Acesta este un termen general pentru plantele de apă, care cresc în mlaștini și pe malul rîurilor - de aici rezultă întrebarea retorică a lui Bildad („Crește papura fără baltă? Crește trestia fără umezeală?").

2. Termenul ebr. *sûp̄* „trestie" (Exod. 2:3, 5; Is. 19:6). Este clar că acest cuvînt se referă specific la papura căreia îi place umezeala *Typha latifolia* sau la o altă specie de papură *Typha angustata*, cea de-a doua fiind întîlnită și astăzi în jurul Nilului și a canalelor lui. Marea Roșie (*yam sûp̄*) ar fi literar „Marea Trestiilor" (*cf.* Egypt. *p'-ṯwf*).

3. Termenul ebr. *qāneh*; și gr. *kalamos*. Se referă la ierburi înalte care cresc în locurile umede (în mlaștini, pe malurile rîurilor, etc.), care sînt deseori adăpostul animalelor de apă (*cf.* Iov 40:21; Is. 19:6-7;

35:7). Atît cuvîntul ebr. cît și cel gr. sînt termeni cu un sens destul de general, deși unii consideră că ele se referă la *Arundo donax* din Palestina și Egipt, care crește și peste 3 m înălțime, și la trestia obișnuită *(Phragmites communis)*, care este mai mică. Cînd este judecat de Dumnezeu, Israel este ca o trestie clătinată în ape (1 Împ. 14:15); iar în cuvintele lui Cristos, trestiile bătute de vînt, precum și curtenii îmbrăcați în haine moi sînt lucruri ce nu pot fi găsite în pustiul uscat (Mat. 11:7-8; Luca 7:24). Dacă pe o trestie se reazămă o greutate prea mare, ea se va rupe neregulat, iar așchiile vor intra în mînă. În același fel s-a întîmplat cu Israel care s-a bazat pe Egipt și a fost vătămat de acesta în zilele lui Isaia (Is. 36:6; 2 Împ. 18:21), a lui Ieremia și Ezechiel (Ezec. 29:6-7). „Trestia frîntă" poate fi simbolul celui slab pe care Mesia nu-l va rupe de tot (Is. 42:3; Mat. 12:20).

Înainte de răstignire, soldații i-au dat lui Cristos o trestie în loc de sceptru ca să-L batjocorească, iar apoi L-au lovit cu ea (Mat. 27:29-30; Marcu 15:19). Pe cruce, lui Isus I s-a oferit un burete muiat în oțet, prins în vîrful unei trestii (Mat. 27:48; Marcu 15:36; sau „isop", Ioan 19:29). O trestie putea sluji ca instument de măsurare a lungimii, și numele ei a fost adoptat ca unitate de măsură egală cu șase coți (Ezec. 40:3-8; 41:8 (cei 6 coți); 42:16-19; Apoc. 11:1; 21:15-16), întocmai cum s-a întîmplat și cu termenul *qanu* în Mesopotamia. (*GREUTĂȚI ȘI MĂSURI.)

Urzica. Nu se cunoaște clar la ce plante se referă două cuvinte ebr. **1.** *hārûl*, care ar putea să provină din vechea rădăcină *hāral*, „a fi ascuțit", „a înțepa". Cuvîntul se găsește în Iov 30:7 (LXX „tufărie sălbatică"); Prov. 24:31; Țef. 2:9; *VRmg.* traduce în fiecare caz „măzăriche", iar *NEB* „tufăriș" sau „buruieni". **2.** qimmôs (Is. 34:13; Osea 9:6). Probabil că în realitate este vorba despre o urzică, cea mai comună specie din Palestina fiind *Urtica pilulifera*, care crește pe maidane. (Vezi de asemenea **Scaiul**, de mai jos.)

Vița Sodomei. Există mai multe opinii cu privire la aluziile ce se fac în Cîntarea lui Moise (Deut. 32:32) la această plantă. Este posibil ca expresia să aibă un sens figurat, descriind amărăciunea dușmanilor lui Israel. Dacă este într-adevăr o plantă, care conține o substanță ca și praful, închisă sub o coajă plăcută la vedere, s-a sugerat că este vorba despre Solanum sodomeum sau *Calotropic procera*, cu semințe asemănătoare unei pene într-un fruct umflat. După toate probabilitățile, expresia s-a născut din asocierea cu colocintul, o *tigvă sălbatică, *Citrullus Colocynthis*, care se întinde pe terenul nisipos din regiunea Mării Moarte și are niște fructe ușoare și amare la gust.

BIBLIOGRAFIE. A. Alon, *The Natural History of the Land of the Bible*, 1969; A. Goor și M. Nurock, *Fruits fo the Holy Land*, 1968; R.K. Harrison, „The Biblical Problem of Hyssop", *EQ* 26, 1954, p. 218-224; *idem*, „The Mandrake and the Ancient World", *EQ* 28, 1956, p. 87-92; idem, *Healing Herbs of the Bible*, 1966; F.N. Hepper, *Plants of Bible Lands*, în curs de apariție; I. Löw, *Die Flora der Juden*, 1-4, 1924-34; H.N. și A.L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952; W. Walker, *All the Plants of the Bible*, 1957; M. Zohary, *Plant-life of Palestine*, 1962; *Flora Palaestina*, începînd din 1966.

F.N.H. et al.

PLASĂ. În Biblie, mrejele și lațurile sînt ori instrumente din sfori împletite în ochiuri, folosite la pescuit sau la vînat, ori desene în formă de rețea sau grătare.

a. Mreje și lațuri pentru pescuit și vînat

În VT, există patru rădăcini ebr. care au fost traduse cu „mreajă, laț". **1.** Din verbul *yrš*, „a lua", provine *rešeṯ* care este un laț pentru prins păsări (Prov. 1:17) sau o plasă de prins vietăți care trăiesc în apă (Ezec. 32:3) și este folosit deseori la modul figurativ, pentru cursele pe care le întind oamenii răi (*de ex.*, Ps. 9:15, amplasate să prindă picioarele omului), sau pentru judecățile lui Dumnezeu (*de ex.*, Ezec. 12:13, va fi prins în lațul Meu). **2.** *herem*, „ceva perforat", este o mreajă mare care poate fi întinsă pe țărm la uscat (Ezec. 26:5) și este folosită frecvent figurativ cu privire la inima unei femei rele (Ecl. 7:26) și cu privire la judecata pe care i-o face Dumnezeu lui Faraon (Ezec. 32:3), referitor la oamenii jefuitori (Mica 7:2) și la puterea militară a haldeilor (Hab. 1:15). 3. Din rădăcina sud, „a vîna", *m*ᵉ*sôḏâ* este o mreajă deprins pește (Ecl. 9:12), *māsûd* și *m*ᵉ*sûḏâ* sînt folosite cu privire la judecățile lui Dumnezeu (Iov 19:6, care înconjoară prada; Ps. 66:11) și *māsôḏ* în Pr. 12:12 este poate o cursă pentru cei răi. **4.** Din rădăcina *kmr*, care în arabă înseamnă „a birui" sau „a acoperi", cuvîntul ebr. *mikmōreṯ* este mreaja pe care o întindeau pe apă pescarii egipteni (Is. 19:8), *mlikmereṯ*, VA „a trage", VSR „năvod", este un simbol al armatei haldeilor (Hab. 1:15), *mikmôr* este folosit pentru prinderea unei antilope (Is. 51:20), iar *mikmār* se folosește figurativ, pentru cursele pe care le întind cei răi (Ps. 141:10).

În *NT*, cuvintele grecești sînt traduse cu „mreajă". **5.** De la *diktyō*, „a prinde în plasă", avem cuvîntul *diktyon*, cel mai frecvent și mai general termen pentru mreajă. Acest tip de mreajă a fost folosit de ucenicii lui Isus (Mat. 4:20-21); se lăsa jos (Luca 5:4) sau se arunca (Ioan 21:6) în apă, și se golea în barcă (Luca 5:7) sau se trăgea la mal (Ioan 21:8). 6. De la verbul *amphiballō*, „a arunca în jur", avem *amphiblēstron*, „o mreajă care se aruncă", de asemenea folosită de ucenicii lui Isus (Mat. 4:18). 7. De la verbul *sassō*, „a umple", avem *sagēnē*, „năvod", o plasă care se trăgea la mal și cu care Domnul nostru a comparat Împărăția cerurilor (Mat. 13:47). Ca acest năvod să fie tras la țărm, era nevoie de mai mulți bărbați (Mat. 13:48).

Îngrijirea mrejelor includea spălarea (Luca 5:32), uscarea (Ezec. 47:10) și dregerea lor (Mat. 4:21).

BIBLIOGRAFIE. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 6, 1939, p. 335-337, 343-363.

b. Plase ca rețele și grătare

În jurul bazei altarului de bronz pe care se aduceau arderi de tot în Cortul întîlnirii era un grătar în formă de plasă (*reset*, Exod. 27:4-5) sau sub formă de rețea (*ma aseh reset*, Exod. 38:4). Acest grătar putea să aibă un rol atît artistic cît și practic, întrucît era mai ușor de purtat decît un metal solid și permitea să se formeze tirajul necesar arderii.

Capitelurile celor doi stîlpi care erau în fața Templului lui Solomon au fost decorate cu un model în formă de rețea (în ebr. *sebakâ*, de la o rădăcină care înseamnă „a împleti", 1 Împ. 7:17; Ier. 52:22). Cei care cred că acești stîlpi au fost torțe, susțin că acele grătare deschise ar permite aerului să intre în capiteluri și să întrețină arderea, dar acest aspect nu este menționat în Biblie.

BIBLIOGRAFIE. H.G. May, *The Two Pillars before the Temple of Solomon*, *BASOR* 88, December 1942, p. 19-27. J.T.

PLATĂ. Cuvîntul se referă în principal la plata pentru serviciile efectuate. Frecvența cu care apare cuvîntul în Biblie este greu de aflat datorită faptului că termenii din ebr. și gr. sînt uneori traduși cu „răsplată" sau „simbrie".

În societatea VT, angajarea cu ziua a unui lucrător nu era un lucru obișnuit. Familia lucra pămîntul. Grupul familie îi includea pe sclavi și pe rude, iar aceștia erau plătiți în natură, așa cum a fost plătit și Iacov cînd a lucrat pentru Laban. Dar un levit primea atît bani cît și mijloace de trai pentru serviciul lui ca preot al familiilor (Jud. 17:10). Și cînd Saul l-a consultat pe Samuel, văzătorul, el a plănuit inițial să plătească văzătorului în natură, dar pînă au hotărît să-i dea bani (1 Sam. 9:7-8).

În comunitățile primitive, cel care angaja pe cineva la lucru avea primul cuvînt în ceea ce privește fixarea plății, și Iacov a putut să se plîngă de Laban că i-a schimbat simbria de 10 ori (Gen. 31:41). Dar în VT avem legi care îl protejează pe cel care primește o plată. Stăpînii lipsiți de scrupule nu aveau voie să profite de pe urma faptului că un om se afla într-o situație economică precară. Acestuia trebuia să i se dea o plată corespunzătoare și trebuia plătit zilnic (Deut. 24:14-15).

Întîlnim și în NT oameni care lucrează pentru plată, atît în situațiile din viața reală (Marcu 1:20) cît și în pilde (Mat. 20:1-2; Luca 15:17, 19; Ioan 10:13, etc.). Principiul este enunțat prin maxima „Vrednic este lucrătorul de plata sa" (Luca 10:17). Pavel se folosește de această maximă, ca să enunțe un adevăr foarte esențial pentru Evanghelie. „Celui ce lucrează, zice el, plata care i se cuvine (*misthos*) i se socotește nu ca un dar (în versiunea Cornilescu, „har"), ci ca și ceva datorat" (Rom. 4:4). Apoi, el spune în continuare că oamenii sînt mîntuiți nu pentru că lucrează pentru o plată cerească, ci pentru că se încred în „Cel ce socotește pe păcătos neprihănit" (Rom. 4:5). În contrast cu aceștia, cei pierduți primesc exact ceea ce merită, o plată cumplită, căci „plata păcatului este moartea" (Rom. 6:23; *cf.* 2 Pet. 2:13, 15).

Există un sens în care vestitorii Evangheliei primesc plată de la cei cărora le predică (*misthos* este folosit în sensul acesta în Luca 10:7; 2 Cor. 11:8; 1 Tim. 5:18). Însuși Domnul nostru a fost de acord cu principiul conform căruia „cei ce propovăduiesc Evanghelia (trebuie) să trăiască din Evanghelie" (1 Cor. 9:14; cf. D.L. Dungan, *The Sayings of Jeuss in the Churches of Paul*, 1971, p. 3-80). Nu trebuie să interpretăm însă greșit acest principiu căci, atît în VT cît și în NT, cei care învață pe alții numai pentru bani sînt criticați aspru (Mica 3:11; Tit 1:7; 1 Pet. 5:2).

Sînt multe pasaje care ni-L prezintă pe Dumnezeu dînd plată sau răsplată pentru neprihănire (*de ex.*, Luca 6:23, 35; 1 Cor. 3:14; 2 Ioan 8). Metafora folosită ne șochează, dar Scriptura precizează că nu trebuie să socotim nici o răsplată pe care o primim de la Dumnezeu ca fiind meritată. Orice răsplată se datorează harului lui Dumnezeu care este binevoitor și căruia Îi place să dea poporului Său toate lucrurile din belșug. Ni se face de cunoscut că aceste răsplăți sînt gratuite pentru a ne întări în perseverența noastră pe calea neprihănirii. D.B.K.

Cele două categorii mai importante de lucrători care cîștigau o plată în Israel au fost mercenarii străini și lucrătorii din agricultură, simbolizînd neglijarea datoriei (Ier. 46:21) și respectiv munca cu porția (Iov 7:1) în condiții de exploatare (Mal. 3:5). De aici rezultă cuvintele depreciative din Ioan 10:12-13 și din Luca 15:19. David a angajat mercenari străini pentru a sprijini monarhia de curînd întemeiată (2 Sam. 8:18). Muncitorul din agricultură a fost înjosit datorită unei mișcări de îngrădire pornită de marii proprietari în sec. al 8-lea î.d.Cr. (Is. 5:8) prin care mulți țărani liberi au fost deposedați de pămînturile lor și au fost lăsați cu *datorii. Prin tradiție, în cele din urmă, plata datoriei însemna că acel țăran să devină sclav pentru toată viața (2 Împ. 4:1). Legea prevedea ca un israelit care, datorită sărăciei trebuia să se vîndă pe sine unui alt israelit, să beneficieze de statutul de angajat și să fie pus în libertate în Anul de îndurare (Lev. 25:39-55). Mai era protejat și de alte legi (*de ex.*, Lev. 19:13; *cf.* Deut. 24:14- 15). Cele două contracte ale lui Iacov (Gen. 29) ne prezintă un cadru în care avem de a face cu nomazi înrudiți și ne aduce aminte de marile coduri naționale ale mileniului al 2-lea î.d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. J.D.M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1961, cap. 1; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, cap. 6; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 76. A.E.W.

PLÎNGERILE LUI IEREMIA. În Biblia ebraică, cartea Plîngerilor lui Ieremia (numită *'ḵā*, printr-o interjecție caracteristică corespunzătoare lui „au!" din l. rom.; *cf.* 1:1; 2:1; 4:1) se numără printre cele cinci suluri, întrucît este citită în a noua zi a luni Ab, în ziua plîngeri pentru dărîmarea Templului. Versiunile englezești țin cont de LXX (*threnoi*, „tînguire" sau „lamentație"), iar Vulg. (unde apare subtitlul *Lamentationes*) copiază LXX în sensul că plasează cartea aceasta după cartea prorocului Ieremia.

I. Conținutul și structura literară

Primele patru capitole sînt poeme în formă de acrostih, fiecare conținînd șaizeci și șase de versuri, cu excepția cap. 4 care are patruzeci și patru. Este demn de remarcat faptul că în capitolul 3 fiecare din cele douăzeci și două de litere ale alfabetului ebr. este folosită ca început pentru trei versuri succesive. Unul dintre scopurile acrostihului este acela de a ajuta la memorizare. Dar într-o colecție de acrostihuri, șablonul alfabetic nu ne ajută să ne amintim din ce capitol face parte un anumit verset ce începe cu o anumită literă. Cugetînd deci cu atenție, acest stil deosebit de artificial pare să aibă un alt scop: „acela de a încuraja desăvîrșirea în exprimarea mîhnirii, în mărturisirea păcatului și în insuflarea unei nădejdi" (N.K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 1954, p. 28). Acrostihul atrage atenția ochiului, nu a urechii și transmite mai degrabă o idee decît un sentiment. Gottwald a pus accentul pe rolul purificator al unui acrostih: „acela de a efectua o curățire completă a conștiinței printr-o mărturisire totală a păcatului" (*op. cit.*, p. 30). Cu toate că pune frîu spontaneității, acrostihul dă o demnitate calculată și distinsă mîhnirii care, altfel, s-ar fi putut dezlănțui.

Ritmul ca de cîntec funebru al cap. 1-4 conferă un sentiment de mîhnire. Caracteristic elegiilor ebr. (*de*

ex., 2 Sam. 1:19 ș.urm.; Amos 5:2), acest ritm *qînâ* transmite mesajul prin versuri scurte, întretăiate de suspine. Un artificiu important în poezia *qînâ* este contrastul dramatic în care starea de mai înainte a celui decedat sau a celui care a suferit pierderea este descrisă în termeni sumbri, pentru a accentua atmosfera de tragedie (*de ex.*, 1:1; 4:1-2; *cf.* 2 Sam. 1:19, 23).

Cu toate că este scris în ritmul *qînâ*, cap. 3 este o *lamentație personală* și nu un cîntec funerar (*cf.* Ps. 7; 22; etc.), conținînd elemente caracteristice acestei categorii: o descriere metaforică a suferinței (3:1-18) și o afirmare a faptului că Dumnezeu va răspunde dorinței celui care Îl imploră (3:19-66), punctul culminant al cărții. Cu toate că forma scrierii pare a avea de a face cu situația unui singur individ, intenția ei este aceea de a se adresa unei națiuni: autorul vorbește națiunii. Cap. 5 care nu are nici forma unui acrostih și nici ritmul qînâ, se aseamănă din punct de vedere formalcu psalmii de tînguire colectivă (*de ex.*, Ps. 44; 80).

II. Autorul și data scrierii

Cu toate că este o scriere anonimă, cartea Plîngerilor i-a fost atribuită lui Ieremia de LXX, Vulg. și de tradiția iudaică (Targumele la Ier. 1:1; Talmud, *Baba Bathra* 15a), probabil pe baza celor scrise în 2 Cron. 35:25.

Dovezile care sprijină ideea că Ieremia este autorul sînt tot atît de convingătoare ca și cele ce neagă acest fapt. S.R. Driver și E.J. Young se folosesc de aceleași dovezi și ajung la concluzii diferite, Young fiind *pro* iar Driver *contra*. Argumentele principale care vin în sprijinul punctului de vedere tradițional sînt similaritatea de temperament dintre Plîngeri și cartea lui Ieremia, acordul lor în ideea că nimicirea Ierusalimului este o consecință a judecății lui Dumnezeu, și anumite paralele stilistice. Împotriva acestor argumente se poate pune în discuție variația în ordinea alfabetică a poemelor sub formă de acrostih (cap. 1, s, ', p; cap. 2-4, s, p, '), care s-ar putea să fie un indiciu că avem de a face cu mai mulți autori, că avem de a face cu conflicte de opinii, cum ar fi aparenta dependență a autorului de Egipt (*cf.* 4:17 cu Ier. 37:5-10) sau sprijinul pe care l-a acordat împăratului Zedechia (comp. 4:20 cu Ier. 24:8-10) și contrastul dintre spontaneitatea lui Ieremia și acrostihurile stilizate din cartea Plîngerilor (vezi S.R. Driver, *LOT*, p. 462-464, pentru detalii cu privire la diferitele argumente).

Încercările de a atribui primele patru poeme unor perioade diferite și unor autori diferiți s-au dovedit, în general, prea subiective ca să fie acceptate pe scară largă. Aceste capitole par să fie opera unui martor ocular al calamității care s-a abătut asupra Ierusalimului (cca 587 î.d.Cr.), care și-a scris impresiile pe cînd erau încă proaspete. Capitolul 5 poate proveni dintr-o perioadă puțin mai tîrzie, cînd chinul sufletesc de pe urma catastrofei care a avut loc a făcut loc suferinței prelungite cauzată de captivitate. Nici o parte a cărții nu reclamă o datare mai tîrziu de reîntoarcerea care a avut loc în 538 î.d.Cr.

III. Mesaje și semnificația cărții

Plîngerile lui Ieremia nu este nicidecum o lucrare pur teologică. Analiza pe care a făcut-o Gottwald este convingătoare în punctele ei principale, dacă nu în toate detaliile (*op. cit.* p. 47-110). Găsind tema centrală a cărții în reversul tragic, între contrastul dintre trecutul glorios și degradarea prezentă, el prezintă teologia cărții sub aspectul nenorocirii și al speranței.

Prorocii au anunțat nenorocirea care urma să vină peste Iuda, convinși că Dumnezeu care este drept, va acționa în istorie pentru a pedepsi păcatele poporului Său. Cartea Plîngerile lui Ieremia continuă această subliniere profetică, văzînd în cenușa Ierusalimului o manifestare a dreptății lui Dumnezeu (1:18). Nimicirea cetății nu este o coincidență bizară; ea este un rezultat logic și inevitabil al sfidării Legii lui Dumnezeu. Chiar și acolo unde Dumnezeu este ocărît pentru severitatea Lui (de ex., în cap. 2), sentimentul profund de vinovăție care străbate întreaga carte este evident (2:14; *cf.* 1:5, 8-9, 18, 22; 3:40; 42; 4:13, 22; 5:7). Sentimentul de tragedie este amplificat de recunoașterea faptului că a fost inevitabil. Tabloul în mai multe ipostaze al mîniei lui Dumnezeu (*de ex.*, 1:12 ș.urm.; 2:1-9, 20-22; 3:1-18; 4:6, 11) face ca această carte să fie o sursă de bază pentru orice studiu al acestui aspect al naturii lui Dumnezeu.

Starea lui Iuda este disperată dar nu fără de nădejde. Cu toate că aspectele nădejdii acestui popor nu sînt conturate cu precizie, motivația nădejdii lui este prezentată clar: credincioșia lui Dumnezeu care Își respectă legămîntul (3:19-39). Un lucru era ca prorocii să prevestească zile mai bune înainte de a veni nenorocirea; însă era cu totul altceva ca prorocul să vorbească despre această nădejde în mijlocul unei situații înfricoșătoare. Faptul că recunoaște rolul disciplinar al suferinței și relația dintre suferință și bunătatea lui Dumnezeu (3:25-30) este o mărturie vie a profunzimii sale profetice.

Cartea Plîngerilor este un loc de întîlnire a trei mari direcții din gîndirea ebraică: prorocia, ritualul și filozofia. Influența preoțească este evidentă în formele liturgice ale poemelor. Meditația filozofică este subliniată prin voința de a contempla tainele felului în care lucrează Dumnezeu cu oamenii, în special în ceea ce privește problema dintotdeauna a suferinței.

BIBLIOGRAFIE. I. Bettan, *The Five Scrolls*, 1950; H.L. Ellison, *Men Spake from God*[2], 1958, p. 149-154; Max Haller, *Die funf Megilloth*, J.C.B. Mohr, 1940; T.J. Meek, *Lamentations* în *IB*; T.H. Robinson, *The Poetry of the Old Testament*, 1947, p. 205-216; N.K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 1954; B. Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*, 1963; R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, *TOTC*, 1973; D.R. Hillers, *Lamentations* în *AB*, 1972; W. Rudolph, în *KAT*, 1962.

D.A.H.

PLINĂTATE. Cuvîntul gr. *plērōma*, tradus cu „plinătate", are trei conotații posibile: „ceea ce este umplut", „ceea ce umple", adică „completează"; „ceea ce este adus în stare de plinătate sau completat".

Prima conotație pare să fie neîntîlnită în Scriptură, dar celelalte două sînt importante pentru interpretarea anumitor texte biblice de importanță crucială. Pentru cea de-a doua conotație putem cita Ps. 24:1, LXX (= 1 Cor. 10:26); Mat. 9:16; Marcu 6:43; 8:20. Versetul din Matei ar putea avea sensul „ceea ce face un lucru deplin sau complet", ca și cum un petec ar umple sau ar completa porțiunea ruptă dintr-o haină.

Cea de-a treia conotație este reprezentată prin vers. din Rom. 11:25, „numărul deplin al Neamurilor" și Rom. 15:29, „o deplină binecuvîntare de la Cristos".

Rom. 13:10 descrie dragostea ca o pleromaa Legii. Aceasta a fost înțeleasă ca „suma totală a prevederilor și a cerințelor Legii"; dar este posibil ca înțelesul corect să fie aici „împlinirea" Legii. Dragostea, ca și Domnul Isus, este sfîrșitul Legii (Rom. 10:4; *cf.* Gal. 5:14; 6:2) *în sensul că face ca Legea să se împlinească* în sensul celor scrise în Mat. 5:17; 26:56; Marcu 1:15. Această nuanță înclină spre acele versete unde înțelesul precis al cuvîntului este disputat. Este convenabil să le împărțim în două grupe.

1. Putem înțelege mai bine vers. Col. 1:19 și 2:9 atunci cînd le luăm împreună. Vezi J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi*, 1970. Exegeza versetului 2:9 ne spune fără îndoială că *plērōma* este folosit cu sensul de „plinătatea divinității, totalitatea Dumnezeirii" care locuiește în Cristos; și este posibil ca înțelesul acesta să fie decisiv în stabilirea interpretării corecte a versetului 1:19. În textul acesta, alegerea este între a lua cuvîntul ca un termen cvasi-tehnic propriu primelor tendințe gnostice, care au folosit cuvîntul *plērōma* cu sensul de regiune locuită de un „număr deplin" de ființe intermediare despre care se credea că sînt așezate în ierarhie între Dumnezeu Creatorul și lumea creată; și luînd această utilizare a cuvîntului în sensul „Dumnezeu în plinătatea Lui", „suma tuturor atributelor lui Dumnezeu, întreaga Lui divinitate" care au locuit în Cristos. Cu privire la primul punct de vedere, Pavel îi combate pe învățătorii din Colose care se ocupau de speculații, care L-au înjosit pe Cristos considerîndu-L un simplu membru al ierarhiei cerești. Ca răspuns, apostolul afirmă că Cristos este plinătatea acestor ființe intermediare. Ele sînt părți ale Lui, căci El este *plērōma* lor, a tuturor. Vezi R.P. Martin, *Colossians and Philemon, NCB*, 1974, p. 59 ș.urm., 79 ș.urm.

Cu toate că acest punct de vedere, însă, care consideră că atît Pavel cît și ereticii din Colose folosesc un termen comun este împărtășit de mulți exegeți, printre care J.B. Lightfoot, E.F. Scott și R. Bultmann (*Theology of the New Testament*, 2, E.T. 1955, p. 149 ș. urm.), este deschis unor obiecțiuni serioase. Pe lîngă faptul că îi lipsește dovezi convingătoare cu privire la existența unui crez gnostic în primul secol, cea mai puternică dovadă împotriva acestui punct de vedere este cea propusă de *E. Percy*, și anume că în 1:19 și 2:9 nu există nici urmă de vreo polemică referitoare la felul în care ereticii folosesc termenul *plērōma* și, în orice caz, este foarte puțin probabil ca Pavel să fi împrumutat un termen dintr-o astfel de sursă. Sugestia lui J.A.T. Robinson (*The Body*, 1952, p. 67) care spune că apostolul a preluat acest cuvînt din cercurile elenistice cu scopul precis de a-l combate, este puțin plauzibilă.

Putem împreună cu C.F.D. Moule și C. Masson să acceptăm cel de-al doilea punct de vedere și să interpretăm *plērōma* în lumina VT, unde echivalentul în ebr. este *m*ᵉ*lō*; acest termen are un sens oarecum paralel cu cristologia Logosului din scrierile lui Ioan, adică în Cristos locuiește suma totală a atributelor divinității și această sumă este revelată și comunicată oamenilor (Ioan 1:14, 16).

2. Unii comentatori consideră că în Efeseni termenul se aplică atît Bisericii cît și lui Cristos; și acest lucru ar confirma punctul de vedere exprimat mai sus, și anume că *plērōma* nu este folosit în vreun sens „gnostic". În Efes. 1:10, există un înțeles similar cu cel din Mat. 5:17; Marcu 1:15; Gal. 4:4, ideea fiind aceea că planul mai dinainte al lui Dumnezeu este acum gata de a fi dus la îndeplinire.

Pasajul din Efes. 1:22-23 poate fi luat în mai multe feluri, aceste moduri de interpretare fiind enumerate de R. Yates, „A Re-examination of Eph. 1:23", *ExpT* 83, 1971-2, p. 146-151. Adevărata dificultate este să decidem dacă *plērōma* se referă la Biserică, caz în care termenul trebuie luat activ ca însemnînd ceea ce-L suplimentează pe Cristos care umple toate lucrurile (conform celor scrise în Efes. 4:10: punct de vedere împărtășit de J. Dupont, *Gnosis: la connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, 1949, p. 424, n.1), sau într-un sens pasiv ca fiind ceea ce este umplut de Cristos: sau dacă nu pe de altă parte pleroma ar trebui să fie socotit ca o apoziție a cuvîntului „Lui" în v. 22, caz în care I s-ar aplica Domnului Însuși, ca Unul care a fost numit de Dumnezeu Tatăl să fie plinătatea Dumnezeirii care este toate în toți (după cum este scris în 1 Cor. 15:28). Această ultimă interpretare are avantajul de a se armoniza cu restul epistolei (4:10) și cu învățătura despre *plērōma* pe care o găsim în Coloseni, așa cum am văzut mai sus. Vezi Moule care susține acest punct de vedere și F.C. Synge, care de asemenea consideră că *plērōma* se referă la Cristos.

Efes. 3:19 nu necesită nici un comentariu, decît că aici se confirmă sensul lui *plērōma* de titlu cristologic. Acest verset constituie o altă modalitate de a exprima „speranța că Cristos locuiește în inimile credincioșilor prin credință (3:17); Efes. 4:12-13 susține posibilitatea ca toți credincioșii să aibă această experiență.

O altă interpretare pune un accent mai mare pe diateza verbului (pasivă sau reflexivă) din textele mai vechi. Cristos Se împlinește sau Se umple pe Sine: dar cu ce sau cu cine? Răspunsul la această întrebare este că El e împlinit de către credincioșii care, ca mădulare ale Trupului Lui, „întregesc" Capul, și împreună alcătuiesc un „Cristos întreg" (punct de vedere împărtășit de A. Robinson, F.W. Beare); un alt răspuns este cel dat de W.L. Knox, L.S. Thornton și J.A.T. Robinson, care propun următoarea traducere: „care este umplut *de Acela ce este întotdeauna plin (de Dumnezeu)*", prin urmare semnificația întregii fraze este că biserica primește în mod constant de la Cristos, Capul ei, acea plinătate desăvîrșită pe care o primește și Cristos de la Tatăl.

BIBLIOGRAFIE. C.F.D. Moule, *The Epistles to the Colossians and to Philemon, CGT*, 1957, Anexa IV: „O observație asupra termenului PLEROMA"; idem, „Plin" și „Plinătate" în Noul Testament", *SJT* 4, 1951, p. 79-86; F. Fowler, „Ephesians 1:23", *ExpT* 76, 1964-65, p. 294; J.A.T. Robinson, *The Body*, 1952, p. 65, n.3. Vezi de asemenea J.B. Lightfoot, *St Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1897, p. 255, 271; C. Masson, *L'épître de S. Paul aux Colossiens*, 1950; E. Percy, *Die Probleme der Kolosser; und Epheser-briefe*, 1946; E.F. Scott, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, 1930; F. C. Synge, *The Epistle to the Ephesians*, 1930; F.C. Synge, *The Epistle to the Ephesians*, 1941; M. Barth, *Ephesians*, AB, 1974; T. Brandt et al., *NIDNTT* 1, p. 728-744; G. Delling, *TDNT* 6, p. 283-311.

R.P.M.

PLOAIE. Importanța și caracterul ploilor sînt subliniate în VT prin utilizarea mai multor cuvinte. Termenul general este *māṭār*, combinat uneori cu *gešem*, ploaie torențială (1 Împ. 18:41; Ezra 10:9, 13; Zah. 10:1; Iov 37:6); *zerem*, o furtună (Is. 25:4; 28:2; 32:2; Hab. 3:10; Iov 24:8), este însoțită uneori de grindină

(Is. 28:2; 30:30). În contrast cu acestea sînt ploile *r^ebîbîm* (Deut. 32:2; Ps. 65:10; Ier. 3:3; 14:22; Mica 5:7) și „pîclă" *r^esîsîm* (Cînt. 5:2). Ploile specifice anotimpului, *yôreh* și *môreh*, „ploile timpurii" și *malqôš*, „ploile tîrzii", sînt termeni pentru începutul și sfîrșitul anotimpurilor ploioase (Deut. 11:14; Iov. 29:23; Osea 6:3; Ioel 2:23; Zah. 10:1 ș.urm.; Iac. 5:7).

În mod frecvent, termenul *māṭār* indică faptul că această sursă de binecuvîntare pentru om vine de la Dumnezeu Însuși, din ceruri. Baali au fost asociați în vechime cu izvoarele, fîntînile și cursurile de apă, dar Iahve era cel care dădea ploaia (Ier. 14:22), căci „este oare printre idolii neamurilor vreunul care să aducă ploaia?" Ilie a arătat înaintea preoților lui Baal că Dumnezeu poate face acest lucru (1 Împ. 18:17-40). Astfel, cerul este invocat să dea ploaie (Ps. 72:6) și binecuvîntările lui sînt comparate cu dispozitivele mecanice ale Egiptului, *shaduf*, pentru ridicarea apei din Nil (Deut. 11:11). Termenul ebr. *šeṭep̄*, „ploaie torențială", „revărsări de ape" (Ps. 32:6; Prov. 27:4; Dan. 9:26; 11:22; Naum 1:3), este folosit la plural în Iov 38:25 pentru a denota canalele de irigații (termenul normal fiind *peleḡ*, ca și în Ps. 1:3; 119:136; Prov. 5:16; 21:1; Is. 30:25; 32:2; Plîng. 3:48), ca și cum o ploaie foarte mare ar fi fost asemănată cu un canal de apă ce se varsă din rezervorul cerului (*cf.* „*peleḡ*-ul lui Dumnezeu", Ps. 65:9; de asemenea Gen. 7:11, unde *'^arubbôṯ* sau „zăgazurile" cerului sînt deschise). Ploaia lină *(ṭal)* este asociată cu darurile bune (Deut. 33:13). Este prima dintre binecuvîntările făgăduite țării lui Iacov (Gen. 27:28) și lui Israel (Deut. 28:12). Căderea ploii este asemănată cu binecuvîntările împărăției (Ps. 72:6-7). În contrast, prezența norilor și a vîntului fără ploaie este asemănată cu un om care „se laudă pe nedrept cu dărniciile lui" (Prov. 25:14). (*ROUĂ.)

Căderile de ploaie în Palestina sînt legate de sezonul rece în așa măsură încît cuvîntul arab *šitā* înseamnă atît iarnă cît și ploaie. Aceeași semnificație apare și în Cînt. 2:11, „Căci iată că a trecut iarna, a încetat ploaia și s-a dus". În același fel, sezonul de vară sugerează perioada călduroasă și uscată, *de ex.*, „mi s-a uscat vlaga cum se usucă pămîntul de seceta verii (Ps. 32:4). Începînd de pe la mijlocul lui sept. pînă pe la mijlocul lui oct. umezeala care vine de la mare întîlnește aerul foarte uscat de pe uscat și cauzează furtuni și o cădere neuniformă a ploii. Acest lucru este viu descris în Amos 4:7, „Am dat ploaie peste o cetate și n-am dat ploaie peste altă cetate; într-un ogor a plouat, și altul în care n-a plouat s-a uscat". Sezonul de ploaie începe de obicei pe la mijlocul sau spre sfîrșitul lui oct., dar uneori poate întîrzia pînă chiar în ian. Aceste „ploi timpurii", care sînt atît de necesare, produc o scădere a temperaturii așa încît curenții convenționali sînt eliminați și umiditatea produce o strălucire pe cer care este descrisă de Elihu: „Acum, firește, nu putem vedea lumina soarelui care strălucește în dosul norilor, dar va trece un vînt și-l va curăți" (Iov 37:21). Sezonul rece și ploios constituie tabloul pastoral al bucuriei descris de psalmist (Ps. 65:12-13). Între aprilie și prima parte a lunii mai, expresia „ploaia tîrzie" descrie ultimele ploi de la sfîrșitul anotimpului ploios (Amos 4:7).

Cercetătorii Bibliei din zilele noastre sînt de acord că nu a avut loc nici o schimbare climaterică în timpurile istorice. Vezi J.W. Gregory, „The Habitable Globe: Palestine and the Stability of Climate in Modern Times", *Geog. Journ.* 76, 1947, p. 487 ș.urm.; W.C. Lowdermilk, *Palestine, Land of Promise*, 1944, p. 82 ș.urm.; A. Reifenberg, *The Struggle between the Desert and the Sown*, 1956, p. 20-24; N. Shalem, „La Stabilite du Climat en Palestine", *Proc. Desert Research*, UNESCO, 1953, p. 153-175. Acest lucru nu înseamnă că nu au existat fluctuații minore în climă, însă ele nu au fost suficient de mari ca să afecteze civilizațiile din punct de vedere material. Secetele prelungite asemenea celor din 1 Împ. 17:7; Ier. 17:8; Ioel 1:10-12, 17-20, arată efectele dezastruoase, în special cînd nu există deloc rouă care să compenseze absența căderilor de ploaie (2 Sam. 1:21; 1 Împ. 17:1; Hag. 1:10). (*NORI; *ROUĂ; *PALESTINA.)

J.M.H.

PLUGAR. În VT există trei expresii ebr. care sînt traduse prin cuvîntul „plugar".

1. *'ikkār*. Ideograma acadiană înrudită traduce termenul ikkar prin expresia „om al plugului". Poziția socială precisă și rolul acestui *'ikkār* sînt lucruri incerte, dar codul lui Hammurapi sugerează că el era un supraveghetor agricol plătit. VT pune păstorul în contrast cu acest *'ikkar* (IS. 61:5).

2. *yōḡeḇ* (2 Împ. 25:12; Ier. 52:16). Dacă luăm în cosiderare cuvintele înrudite, *gûḇ* în ebr. și *gāba* în arab., „a găuri", „a scobi", este posibil ca *yōḡeḇ* să fi fost un lucrător cu cazmaua.

3. *'îš '^adāmâ* înseamnă literalmente „om al solului", dar o comparație între Gen. 9:20 și Zah. 13:5 arată că această expresie se referă în aceeași măsură la un lucrător al pămîntului și la un crescător de vite.

LXX și NT folosesc cuvîntul *geōrgos*, „fermier, arendaș" pretutindeni. Dumnezeu este descris ca și gospodarul adevăratei vițe (Ioan 15:1) și a Bisericii (1 Cor. 3:9). R.J.W.

POALE. Un tiv cu ciucuri în partea inferioară a unei haine (Deut. 22:12). Aceasta era legată de un șnur albastru și a slujit pentru a aduce aminte celui care purta aceste poale de poruncile lui Dumnezeu și de necesitatea de a asculta de ele (Num. 15:38-39). Diferite monumente îi prezintă pe evrei și pe alții purtînd haine cu poale. În perioada NT, cei cărora le plăcea să facă mai mult caz de evlavia lor își puneau poale deosebit de late la hainele pe care le purtau (Mat. 23:5). K.A.K.

POCĂINȚĂ. În VT există două cuvinte care sînt traduse în mod constant cu „pocăință" sau cu un echivalent - *nāḥam* („a-i părea rău", „a se răzgîndi") și *šûḇ* (cu sensul de „a se întoarce înapoi, a se reîntoarce").

Termenul *nāḥam* este folosit nu prea des referitor la om (Exod. 13:17; Iov 42:6; Ier. 8:6; 31:19), dar în mod obișnuit cu privire la Dumnezeu, atunci cînd se spune că lui Dumnezeu „îi pare rău de răul" pe care și l-a propus să-l trimită sau să-l inițieze. Acest fel de vorbire provine din felul în care Israel înțelegea atitudinea lui Dumnezeu față de oameni, în contextul relațiilor personale. Desigur, limbajul nu implică nimic instabil sau arbitrar din partea lui Dumnezeu, ci simplul fapt că relația dintre El și popor a suferit

modificări. Concret, cînd omul se îndepărtează în mod voit de direcția pe care i-a trasat-o Dumnezeu și nu se mai lasă în grija lui Dumnezeu, ajunge să afle că Dumnezeu îl lase să suporte consecințele, ceea ce pentru el va însemna și mai mult rău (Gen. 6:6 ș.urm.; 1 Sam. 15:11, 35; 2 Sam. 24:16; Ier. 18:10). Dar oricine se pocăiește, chiar și în ceasul al unsprezecelea, cine se întoarce la Dumnezeu, găsește un Dumnezeu al îndurării și al dragostei, nu un Dumnezeu al judecății (Ier. 18:8; 26:3, 13, 19; Iona 3:9 ș.urm.; importanța unui mijlocitor, gata să stea între Dumnezeu și popor, în beneficiul poporului, este subliniată în Exod. 32:12-14 și Amos 7:3, 6). Cu toate că nu putem pune la îndoială fermitatea cu care va judeca Dumnezeu păcatul (Num. 23:19; 1 Sam. 15: 29; Ps. 110:4; Ier. 4:28; Ezec. 24:14; Zah. 8:14), El S-a revelat pe Sine de mai multe ori, însă ca un Dumnezeu plin de îndurare, credincios poporului Său chiar și atunci cînd acesta este necredincios - cu alte cuvinte un Dumnezeu, „care Se căiește de răul ce Și l-a pus în gînd să-l facă“ (Exod. 32:14; Deut. 32:36; Jud. 2:18; 1 Cron. 21:15; Ps. 106:45; 135:14; Ier. 42:10; Ioel 2:13 ș.urm.; Iona 4:2).

Chemarea la pocăință a omului este o chemare de a se întoarce (*šûḇ*) la starea de dependență de Dumnezeu (atît ca și creatură a lui Dumnezeu cît și ca parte a unui legămînt). Chemări de genul acesta sînt frecvente, în special la prorocii dinainte de exil. În Amos 4:6-11, prorocul arată clar că răul pe care Dumnezeu plănuiește să-l trimită ca o consecință a păcatului lui Israel nu pornește din răutate sau dintr-o dorință de răzbunare ci, menirea lui este mai curîndsă-l ducă pe Israel la pocăință. Cel care comite răul dă peste și mai mult rău pe care i-l scoate în cale Dumnezeu. Dar cel care se pocăiește de răul lui găsește un Dumnezeu care să căiește de răul pe care a vrut să-l trimită. Una dintre pledoariile pentru pocăință exprimate cu cea mai mare elocință le găsim în Osea 6:1-3 și 14:1-2 - o pledoarie care alternează cu speranță și disperare (3:5; 5:4, 7:10), pasajul din 11:1-11 fiind deosebit de mișcător. Tot atît de mișcătoare sînt speranțele lui Isaia exprimate prin numele pe care l-a dat fiului său, Șear-Iașub, („o rămășiță se va întoarce“, 7:3; vezi, de asemenea, 10:21 ș.urm.; 30:15; cf. 19:22) și cererile lui Ieremia (3:1-4:4; 8:4-7; 14:1-22; 15:15-21), ambele amestecate cu preziceri și disperare (Is. 6:10; 9:13; Ier. 13:23).

Alte expresii puternice sînt Deut. 30:1-10; 1 Împ. 8:33-40, 46-53; 2 Cron. 7:14; Is. 55:6-7; Ezec. 18:21-24, 30-32; 33:11-16; Ioel 2:12-14. Vezi de asemenea, în special 1 Sam. 7:3; 2 Împ. 17:13; 2 Cron. 15:4; 30:6-9; Neem. 1:9; Ps. 78:34; Ezec. 14:6; Dan. 9:3; Zah. 1:3 ș.urm.; Mal. 3:7. Exemplul clasic de pocăință a unei națiuni a fost cazul cînd Iosua a condus poporul la pocăință (2 Împ. 22-23; 2 Cron. 34-35).

În NT, cuvintele traduse prin „a se pocăi“ sînt metanoeo și metamelomai. În gr., aceste două cuvinte înseamnă în general „a se răzgîndi“, deci „a regreta, a-i părea rău“ (adică, cu privire la punctul de vedere împărtășit mai înainte). Această notă de părere de rău este prezentă în pilda vameșului (Luca 18:13), probabil în Mat. 21:29, 32; 27:3 și Luca 17:4 („îmi pare rău“) și cel mai explicit în 2 Cor. 7:8-10. Dar felul în care NT folosește cuvintele este mult mai influențat de termenul *šûḇ* din VT; adică, pocăința nu este numai un sentiment de părere de rău, sau o răzgîndire a cuiva, ci o întoarcere înapoi, o schimbare radicală a motivației de bază și a direcției vieții unui om. De aceea cea mai bună traducere a verbului *metanoeō* este deseori „a converti“, adică „a se întoarce îndărăt“ (*CONVERTIRE). De asemenea, traducerea aceasta ne ajută să explicăm de ce Ioan Botezătorul a cerut *botezul ca o expresie a acestei pocăințe nu numai pentru păcătoșii pe care-i cunoșteau toți, ci și pentru iudeii „neprihăniți“ - botezul ca un act decisiv de întoarcere de la modul vechi de trai și de bizuire pe îndurarea *Celui care urma să vină* (Mat. 3:2, 11; Marc. 1:4; Luca 3:3, 8; Faptele 13:24; 19:4).

Chemarea la pocăință pe care a făcut-o Isus oamenilor este menționată doar în treacăt (1:15; cf. 6:12) și Mat. (4:17; 11:20 ș.urm.; 12:41), dar este subliniată de Luca (5:32; 10:13; 11:32; 13:3, 5; 15:7, 10; 16:30; 17:3 ș.urm.; cf. 24:47). Alte cuvîntări și incidente din cele trei evanghelii exprimă foarte clar caracterul pocăinței cerute de întreaga lucrare a lui Isus. Natura ei radicală, ca o întoarcere completă înapoi, este subliniată în Pilda fiului risipitor (Luca 15:11-24). Caracterul ei condiționat este vizibil în Pilda fariseului și a vameșului - pocăință înseamnă ca o persoană să recunoască faptul că nu are nici un merit înaintea lui Dumnezeu și să se bazeze pe îndurarea lui Dumnezeu fără să încerce să se scuze sau să se justifice înaintea Lui (Luca 18:13). „Întoarcerea înapoi“ la standardele și la stilul de viață de mai înainte este ilustrată în episodul în care Isus îl întîlnește pe tînărul bogat (Marcu 10:17-22) și pe Zacheu (Luca 19:8). Mai presus de toate, Mat. 18:3, arată clar că cel care se pocăiește trebuie să devină ca un copil, adică, să-și recunoască imaturitatea înaintea lui Dumnezeu, incapacitatea de a trăi despărțit de Dumnezeu și să accepte faptul că este în totală dependență de Dumnezeu.

Chemarea la pocăință (și promisiunea iertării) apare regulat în consemnările făcute de Luca privitor la propovăduirea primilor creștini (Faptele 2:38; 3: 19; 8:22; 17:30; 20:21; 26:20). Aici *metanoeō* este suplimentat de *epistrephō* („a se întoarce înapoi, a se reîntoarce“ - Faptele 3:19; 9:35; 11:21; 14:15; 15:19; 26:18, 20; 28:27), unde *metanoeō* înseamnă mai mult o întoarcere (din păcat), iar *epistrephō* o întoarcere la Dumnezeu (vezi în special, Faptele 3:19; 26: 20), deși fiecare termen luat în parte poate avea ambele sensuri (ca și în Faptele 11:18; 1 Tes. 1:9).

Este clar din Faptele 5:31 și 11:18 că nu există nici o dificultate în a descrie pocăința ca fiind atît darul lui Dumnezeu cît și responsabilitatea omului. În același timp, Is. 6:9-10 este citat de mai multe ori ca o explicație a eșecului omuluide a se converti (Mat. 13:14 ș.urm.; Marcu 4:12; Ioan 12:40; Fapt. 28:26 ș.urm.).

Autorul Epistolei către evrei arată de asemenea importanța pocăinței inițiale (6:1), dar în timp ce el pune la îndoială posibilitatea unei a doua pocăințe (6:4-6; 12:17), alții sînt și mai categorici că credincioșii pot și trebuie să se pocăiască (2 Cor. 7:9 ș.urm.; 12:21; Iac. 5:19 ș.urm.; 1 Ioan 1:5; 2:2; Apoc. 2:5, 16, 21 ș.urm.; 3:3, 19).

Pe lîngă acestea, NT nu se mai referă la pocăință decît de cîteva ori (Rom. 2:4; 2 Tim. 2:25; 2 Pet. 3:9; Apoc. 9:20 ș.urm.; 16:9, 11). Nu trebuie să presupunem că în predicile primilor creștini subiectul pocăinței și al *iertării au predominat. Dacă analizăm propovăduirea lui Pavel, el rareori folosește aceste două concepte, și ele nu apar deloc în evanghelia și

epistolele lui Ioan, ținînd seama de faptul că ambele concepte spun răspicat că viața creștină începe cu afirmarea pozitivă a *credinței.

BIBLIOGRAFIE. G. Bertram, *epistrephō*, *TDNT* 7, p. 722-729; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 1960, p. 82-84; J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1: *The Proclamation of Jesus*, 1971, p. 152- 158; O. Michel, *metamelolmai*, *TDNT* 4, p. 626-629; J.P. Ramseyer, în J.J. von Allmen (ed.), *Vocabulary of the Bible*, 1958, p. 357- 359; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, p. 31-34; E. Wurthein and J. Behm, *metanoeō*, *TDNT* 4, p. 975-1008; F. Laubach, J. Getzmann, *NIDNTT* 1, p. 353-359.

J.D.G.D.

PODOABE. Din vremurile paleolitice, podoabele au fost folosite de om pentru a-și înfrumuseța obiectele de care se folosea în viața de toate zilele. Atunci cînd motivația este corectă, îndemînarea meșteșugarului este un lucru plăcut lui Dumnezeu, și într-adevăr, pentru construirea cortului întîlnirii, Bezalel a fost umplut de Duhul *(rûah)* lui Dumnezeu (Exod. 31:1-5), așa cum au fost și cei care au confecționat hainele marelui preot (Exod. 28:3).

Descoperirile arheologice au arătat că în timpurile biblice sculptarea lemnului și a fildeșului a fost executată cu mare îndemînare; țesutul și broderiile au ajuns să fie arte de ținută înaltă; și tehnicile de prelucrare fină a metalului au fost bine înțelese (*ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI). Se pot distinge trei categorii de obiecte ornamentate.

I. Personale

Nu avem dovezi care să confirme că, în antichitate, în Orientul Apropiat s-ar fi practicat tatuajul ornamental, dar îmbrăcămintea era deseori bogat împodobită, iar bijuteriile au fost folosite pe scară mare. Cu toate că numai cîteva exemplare de textile s-au recuperat în afara Egiptului, basoreliefurile și picturile murale asiriene și persane de la Mari de pe Eufrat prezintă, uneori în detaliu, obiecte de îmbrăcăminte cu broderii fine. Picturile din mormintele egiptene zugrăvesc, de asemenea, obiecte de îmbrăcăminte în detaliu, și într-un mormînt de la Beni-hasan, un grup de nomazi asiatici cu costume viu colorate (vezi *IBA*, fig. 25) lasă impresia unui gen de îmbrăcăminte ornamentală purtată probabil de către patriarhi (*ÎMBRĂCĂMINTE).

Au fost găsite multe exemplare de bijuterii (*BIJUTERII ȘI PIETRE SCUMPE) cu ocazia săpăturilor arheologice, cele mai importante fiind probabil cele de la „Mormintele împărătești" de la *Ur.

Mai mulți termeni care se referă la obiecte de podoabă personale sînt traduse cu „podoabă", dar semnificația lor precisă este în multe cazuri incertă. Printe acestea se numără următoarele: **1.** *$h^{a}lî$* (Prov. 25:12), care probabil că provine dintr-o rădăcină semită *hlh*, „a împodobi"; toate versiunile engl. traduc termenul cu „ornament". Cuvîntul mai apare și în Cînt. 7:1, unde aceleași versiuni îl traduc cu „bijuterie". **2.** *liwyâ* (Prov. 1:9; 4:9; *lit.* „obiect răsucit"); VR traduce „salbă" și VSR „ghirlandă". **3.** *$^{a}d\underline{î}$* (Exod. 33:4-6; 2 Sam. 1:24; Is. 49:18; Ier. 2:32; 4:30; Ezec. 7:20; 16:7, 11; 23:40), derivat de la *$^{a}d\underline{â}$*, „a împodobi", „a se împodobi"; în toate versiunile engl. este tradus cu „podoabă, a împodobi". **4.** *p^{e}'ēr* (Is. 61:10), de la *pā'ar* în *Pi'el*, însemnînd „a înfrumuseța"; VR și VSR traduc „ghirlandă". **5.** *s^{e}'ā̱dâ* (Is. 3:20), a cărui etimologie nu este cunoscută. Probabil că înțelesul este „brățară" (după cum apare în VSR); VR traduce „lanț de la gleznă". **6.** *'eḵes* (Is. 3:18), poate înrudit cu termenul arab *'ikāsu*, „a împiedica (o cămilă)", de la *'akasa*, „a inversa, a lega invers", de unde în VR și VSR se traduce cu „brățară pentru gleznă". Rădăcina apare ca verb în Is. 3:16, unde este tradusă prin „a scoate un sunet subțire".

Deși în anumite cazuri speciale, cum ar fi ceremoniile de căsătorie, purtarea podoabelor și a bijuteriilor era considerată ceva normal și corect (Is. 61:10), folosirea exagerată a podoabelor personale este condamnată pe față (Is. 3:18-23; 1 Tim. 2:9). Is. 3 ne prezintă un catalog cu mai multe feluri de podoabe care sînt traduse diferit în versiunile englezești. Unele dintre acestea sînt *hapax legomena*, și nu putem adăuga prea multe la traducerea VSR. Termenul „brățările" sera din v. 19 este confirmat probabil de termenul înrudit acadian *šemēru* (*šewêru*) care are acest înțeles. În același fel, în v. 21, termenul „inelele" *(tabba'aṯ*, VSR „inel cu sigiliu") este confirmat de termenul acad. (*timbu'u*, *timbûtu*, „inel cu sigiliu") (*PECETE). Traducerile din VA care au fost modificate foarte mult în ultimile versiuni se referă la cuvintele „cerceii" (*lahaš*; VR, VSR *„amulete") din v. 19, „mahramele" (*mitpahaṯ*; VR „șal", VSR „giulgiu") în v. 23.

Printre alte obiecte de podoabă personale erau: **1.** *hāh*, de obicei un cîrlig sau un inel cu care era ținut captiv un om (2 Împ. 19:28) sau un animal (Ezec. 29:4), dar în Exod. 35:22 este un ornament (VA „brățară", VR și VSR „broșă"); **2.** *sah^{a}rôn*, probabil un obiect în formă de semilună, folosit pentru cămile (Jud. 8:21; VA „podoabă", VR „semilună") și pentru oameni (Jud. 8:26; Is. 3:18, VA „cerc rotund ca și luna", VR „semilună"); și multe alte lanțuri, podoabe, care includeau **3.** *rā̱bî̱ḏ*, probabil un inel răsucit pentru gît (Gen. 41:42; Ezec. 16:11); **4.** *^{a}nāq* o formă mai complicată făcută din sîrmă împletită care putea avea pandantive care atîrnau (Jud. 8:26; Prov. 1:9; Cînt. 4:9); **5.** *$sarš^{e}$râ*, probabil un lanț mai flexibil, confecționat din inele (Exod. 28:14, 22; 39:15; 1 Împ. 7:17; 2 Cron. 3:5, 16); **6.** *hārûz* un lănțișor format din mărgele înșirate pe o ață (Cînt. 1:10; RV „ață cu bijuterii"). Un alt tip de podoabe, menționat în 1 Mac. 10:89; 11:58; 14:44, este „catarama" (în gr. *porpē*, „catarama-ac", „catarama-broșă").

Un caz special în podoabele personale îl constituie îmbrăcămintea marelui preot (*ÎMBRĂCĂMINTE). Haina de in era țesută ornamental (Exod. 28:39, RV, RSV), efodul și cingătoarea erau ornamentate (Exod. 28:6, 8) și de jur împrejurul poalei efodului erau așezate alternativ rodii și clopoței (Exod. 28:31- 35). Pe lîngă acestea, și pieptarul (vezi *PIEPTARUL MARELUI PREOT) conținea elemente ornamentale.

În Exod. 13:16 și Deut 6:8; 11:18, cuvîntul „fruntari" *tôṯāpôt* pare să se refere la anumite podoabe ce se purtau pe cap. S-a sugerat că există o legătură între acest cuvînt și termenul acad. tatapu „a încercui", dar legătura nu este certă.

II. Obiecte portabile

Din cele mai vechi timpuri pe vasele de lut s-au folosit ornamente pictate sau crestate și, cu toate că în timpurile istorice abundența în alte posesiuni a avut ca

rezultat absența ornamentelor, anumite obiecte cum ar fi cele miceneene și cele numite „filistene“ pot fi distinse ușor și constituie un criteriu util de datare pentru arheolog. *Arheologia a arătat că uneltele și armele au avut, ocazional, ornamente corespunzătoare, dar categoria de obiecte mai mici care necesita cele mai elaborate și mai fine ornamentări eraaceea a articolelor cosmetice. Cutii, borcane pentru unsori, palete pentru amestecarea coloranților și mînere pentru oglinzi confecționate din oase și din fildeș, sculptate cu măiestrie au fost scoase la suprafață în Siria, Palestina, Mesopotamia și Egipt. Mobilierul, în special în palatele regale, a fost uneori bogat ornamentat cu articole sculptate din fildeș (*cf.* 1 Împ. 10:18; 2 Cron. 9:17; Amos 6:4 și *FILDEȘ). Faptul că au fost folosite covoare ornamentale este arătat de pavaje din lespezi de piatră, sculptate ca o imitație a covoarelor din palatele regale ale Asiriei. Hamuri pentru cai foarte frumos ornamentate sînt zugrăvite pe basoreliefurile din palatele asiriene și există dovezi că și hamurile pentru cămile erau ornamentate (Jud. 8:21, 26).

*Cortul întîlnirii și obiectele din el au fost ornamentate de îndemînaticul *Bezalel. Ornamentarea erade asemenea practicată și printre păgîni, după cum s-a constatat în descoperirea mobilierului de templu, de la Meghido, Bet-Șean și în alte locuri, unde suporturile pentru tămîie și pentru altar sînt ornamentate cu figuri de păsări, de animale, de șerpi (simbol al fertilității) și de oameni. Acestea erau ornamente obișnuite legate de cultele păgîne ale vecinilor lui Israel, și deseori cele mai elaborate ornamente au fost cele ce se puneau pe sicriul unui decedat. Ne-au rămas sarcofage de piatră frumos sculptate din Fenicia și Egipt, iar descoperirile de la „Mormintele împărătești“ de la Ur și din mormîntul lui Tutankhamon ne arată cît de bogate erau ornamentele care îl însoțeau pe cel mort în mormînt.

III. Podoabe arhitecturale

În antichitate, clădirile și mai ales palatele au fost ornamentate atît în interior cît și în exterior. Pereții interiori ai încăperilor mai importante din palatele regilor asirieni de la Ninive și Khorsabad au fost împodobiți cu basoreliefuri sculptate și cu uși păzite de impunătoare statui compuse în formă de animale (*IBA*, fig. 44). Probabil că aceste basoreliefuri au fost colorate în antichitate, fiind de fapt picturi murale glorificate, de felul celor descoperite la Til Barsip care aparțin din perioada asiriană. În palatul de la Mari care datează din prima parte a mileniului al 2-lea au fost descoperite mai multe picturi murale, sugerînd că motivul pentru care astfel de ornamente nu s-au descoperit mai frecvent este caracterul lor perisabil.

În Egipt, unde cele mai binecunoscute picturi murale s-au găsit în mormintele săpate în stîncă, au fost excavate și palate cu picturi murale la Malkata (Amenophis III) și el-Amarna (Amenophis IV). Marile temple de la Karnak și Luxor au fost ornamentate cu picturi murale și cu basoreliefuri și cu inscripții hieroglifice, hieroglifele însele formînd elemente ornamentale. Probabil că *fildeșul nu a fost folosit numai pentru a ornamenta mobilierul ci și pentru a fi folosit ca aplice pentru încăperile mai importante, așa cum ne sugerează proviziile de fildeș sculptat găsite la Nimrud, Arslan Tash, Meghiddo și Samaria (*cf.* 1 Împ. 22:39; Ps. 45:8; Amos 3:15).

Ornamentele exterioare, care în perioadele de mai înainte puteau consta din pereți îmbrăcați cu piatră, sau în Asiria puteau consta din statui în formă de animale care păzeau porțile, au ajuns să fie foarte somptuoase în Babilonul lui Nebucadnețar, unde săpăturile arheologice au scos la suprafață mari fațade de cărămizi colorate și emailate, care conțineau desene de animale și rozete la îmbinări.

În ultima parte a primului mileniu î.d.Cr., persanii au recrutat meșteșugari din tot Orientul Mijlociu pentru a zidi și a ornamenta marele și ceremonialul oraș Persepolis, angajînd chiar și meșteșugari din regiunea Mării Egee. Influența egeeană a fost simțită aici începînd din mileniul al 2-lea î.d.Cr. (Alalah, Ugarit) și este posibil ca termenul *kaptôr* din Exod. 25:31-36; 37:17-22 și Amos 9:1; Țef. 2:14 să se refere la anumite aspecte arhitecturale ornamentale, poate la un capitel, originar din Creta sau din regiunea Mării Egee.

Avem motive să credem că în perioada monarhiei, regii și cei bogați au împrumutat obiceiurile popoarelor din jurul lor, în special obiceiurile fenicienilor, în ceea ce privește ornamentarea palatelor și a caselor lor.

BIBLIOGRAFIE. Nu s-a scris nici o lucrare care să trateze întregul subiect. Material relevant poate fi găsit incindental în lucrarea lui C.Singer, E. Holmyard și A. Hall, *A History of Technology*, 1, 1954, în special la p. 413-447, 623-703, și passim în lucrarea lui H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954; W.S. Smith, *The Art and Architecture of Ancient Egypt*, 1958; iar referitor la Palestina, A.G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, 1-2, 1939-53; Y. Shiloh, *PEQ* 109, 1977, p. 39-42 („Proto-Aeolicî capital); K.R. Maxwell; Hyslop, *Western Asiatic Jewellery*, 1971.

T.C.M.

POEZIE.

I. În Vechiul Testament

Poezia, în special sub forma cîntecelor și a imnurilor, ocupă un loc important în literatura ebr. Evreii au fost în mod vădit oameni care iubeau muzica și erau renumiți pentru cîntecele lor. În anul 701 î.d.Cr., Ezechia a inclus în tributul pe care l-a plătit lui Sanherib muzicanți, bărbați și femei (adică, cei care își acompaniau cîntecele cu instrumente; *DOTT*, p. 67), iar exilații în Babilon au fost forțați de asupritorii lor să cînte cîntecele lor evreiești, despre a căror faimă se pare că au auzit și aceștia (Ps. 137:3). Puțin a rămas din poezia nereligioasă, dar referirile din VT par să indice că aceasta a fost voluminoasă. „Cîntarea fîntînii“ (Num. 21:17-18) a fost probabil un cîntec care era cîntat la fîntînă sau de către cei care săpau fîntîni. Probabil că și alte munci își aveau cîntecele lor specifice: culesul (Is. 9:3) și culesul strugurilor (Is. 16:10). Cîntecele au fost folosite de asemenea în unele ocazii speciale. Se pare că Laban a cîntat cînd s-a despărțit de Iacov (Gen. 31:27). Nici o ceremonie de căsătorie nu se încheia fără cîntece (*cf.* Ier. 7:34). Bocitul pentru morți lua deseori o formă poetică. Elegiile lui David pentru Saul și Ionatan (2 Sam. 1:19- 27) și pentru Abner (2 Sam. 3:33-34) sînt compoziții poetice de cea mai superioară calitate. Plîngerea scurtă pentru moar-

tea lui Absalom este socotită a fi o „capodoperă a ritmului“ (2 Sam. 18:33). Limba ebr. este foarte ritmică așa că ritmul apare și în pasaje care nu sînt strict poetice, în special în vorbire. În cărțile profetice, însă, multe preziceri sînt date în formă poetică, așa cum ne arată traducerile moderne. Acest lucru este valabil și pentru Proverbe, Eclesiastul, Cîntarea cîntărilor și Iov. Așadar, există un volum imens de poezie în VT.

Cîntecele au fost acompaniate aproape întotdeauna de instrumente muzicale (Exod. 15:20; 1 Cron. 25:6; Is. 23:16). De fapt, se pare că instrumentele au existat pentru singurul motiv de a acompania cîntări (Amos 6:5).

Printe termenii folosiți pentru compoziții poetice se numără următoarele cuvinte: *šîr*, „cîntec“ (cu sau fără instrument); *mizmôr*, „psalm“ sau „imn“ (cu instrumente); *qînâ*, „elegie“ sau „plîngere“; *t[e]hilâ*, „imn de laudă“; *māšāl*, care pe lîngă sensul mai obișnuit de „proverb“, mai poate fi „cîntec satiric“.

Cea mai voluminoasă colecție de cîntece ebr. este cartea Psalmilor, și în ea avem cel mai bogat material pentru studiul formelor poetice. Există însă diferențe de opinie între cercetătorii Bibliei cu privire la natura poeziei ebr. Unii susțin că într-o colecție de scrieri cum este cartea Psalmilor care acoperă o perioadă de mai multe secole, nu ne putem aștepta la nici un sistem uniform. Alții susțin că fără o cunoaștere a pronunțării originale, este imposibil să reconstituim formele originale. Alții, pe de altă parte, susțin că este posibil ca introducerea de mai tîrziu a vocalelor să fi adus cu ea multe inovații în ceea ce privește vocalizarea. Alții ridică problema posibilității de a avea erori de transcriere. Ar fi într-adevăr riscant ca, în absența oricăror indicii cu privire la modelele de așezare a vocalelor și a unor modele de plasare a accentului, să apărăm dogmatic orice teorie privitoare la principiile prozodiei ebr.

Este acceptat în mod general că metrica, așa cum o înțelegem noi, este absentă din poezia ebr. Nu există nimic care să corespundă cu unitatea măsurii metrice (piciorul metric), indiferent că este vorba despre numărul de vocale sau despre plasarea accentului, așa că nu ne puteam aștepta la distanțe egale între „accente“. Există un consens general asupra faptului că poezia ebr. are un caracter „accentuat“ și că „accentul“ sau „ictusul“ coincide cu accentul gramatical. Întrucît numărul și plasarea silabelor neaccentuate nu par să joace un rol important, ele sînt ignorate la măsurare. De aceea, în loc de un ritm metric, vom avea un ritm variabil. Absența unei măsuri mecanice pare să fie indiciul că avem de a face cu un vers alb, dar în ebr. nu există nici un adaos deliberat. Ar fi eronat să comparăm ritmul acesta cu un ritm lagaoedic, un fel de amestec între ritmul prozei și cel al poeziei, ritm ce poate fi găsit ocazional în poezia gr., căci este o poezie adevărată. Poate că o descriere bună ar fi expresia „ritmul săltat“, aparținînd lui Gerard Manley Hopkins. Descriind acest ritm, el a spus: „Constă din analiza numai a accentelor și a spiritelor, fără a ține o evidență a numărului silabelor, așa încît un picior metric poate fi format dintr-o singură silabă accentuată sau din mai multe silabe neaccentuate și una accentuată“.

Atunci, pentru a analiza poezia ebr., nu trebuie să numărăm decît numărul de ictusuri sau numărul silabelor accentuate, fiecare, indiferent de numărul total al silabelor, neputînd să aibă mai mult de o „bătaie“. Pot fi formate grupuri rezultante, corespunzînd cu aproximație versului din două picioare, versului în trei picioare etc., și unor combinații a acestora. Ținînd cont de natura cazului în discuție, procedura este aici subiectivă într-o măsură mai mică sau mai mare. Totuși, par să existe multe situații cînd întîlnim modele ritmice (*de ex.*, în Ps. 29). Nu ar fi însă rezonabil să ne așteptăm la o uniformitate rigidă într-o poezie atît de subiectivă ca cea ebr., iar propunerile care s-au făcut de a schimba textul pentru a obține un model regulat ar trebui privite cu scepticism.

În opinia mai multor lingviști, unul dintre genurile de poezie, lamentația sau bocetul (qînâ), are un anumit ritm. Versul constă aici din cinci anapești cu o cezură după cel de-al treilea anapest. Dacă lucrurile stau așa, este posibil ca utilizarea poeziei de felul acesta în cîntecele corale să-i fi dictat forma. În cazul altor poezii folosite în cîntecele bisericești, este posibil să se fi făcut uz de „note de recitare“.

Un aspect comun al poeziei ebr., în special al Psalmilor, este „paralelismul“, așa cum a fost numit de R. Lowth (*De sacra poesi Hebraeorum*, 1753). Cea mai simplă formă este aceea de a reafirma în cea de-a doua linie a unui cuplet ceea ce a fost exprimat în prima. Cea de-a doua linie sau „stih“ a cupletului *(distih)* poate fi sinonimă, sintetică, antitetică sau climactică în raport cu prima. Ocazional, strofa poate fi un tristih, și în cazul acesta toate cele trei stihuri pot fi antrenate în paralelism.

Un exemplu de paralelism sinonim este versetul „Dumnezeule, scapă-mă de vrăjmașii mei, ocrotește-mă de potrivnicii mei“ (Ps. 59:1). Ps. 104 este plin de paralelisme de felul acesta. În cazul paralelismului sintetic, cea de-a doua linie o completează sau amplifică pe prima, *de ex.*, „O, dacă aș avea aripile porumbelului, aș zbura și aș găsi undeva odihnă“ (Ps. 55:6). În cazul paralelismului climactic există o accentuare a efectului în versul al doilea (*cf.* Ps. 55:12-13). Mai apar și unele forme mai puțin obișnuite, cum ar fi paralelismul dimorf, adică un vers urmat de două paralele diferite (Ps. 45:1).

Cu excepția ritmului, limba ebr. se folosește de toate elementele literare comune oricărei poezii. Asonanța nu este absentă. Comparația și metafora apare din abundență. Aliterația apare și ea, dar este de obicei „ascunsă“. Anadiploza și anafora sînt folosite cu un efect grăitor (Jud. 5:19, 27). Ajutorul mnemonic al acrostihului este invocat. Cel mai binecunoscut exemplu este Ps. 119, care este aranjat în strofe de cîte 8 versuri, în care o literă a alfabetului ebr. este atribuită fiecărei strofe, și fiecare vers începe cu această literă.

Geniul poeziei ebr. nu este nicăieri mai evident decît în ilustrații. Eaface cerul și pămîntul tributare. Fură muzica de la luceafărul dimineții și lumina de la mirele care nu are nevoie de nici o lampă. Vara ei eternă nu se sfîrșește iarși zăpezile ei sînt neîntinate. Ea domină furia mării, călătorește pe nori și călărește pe aripile vîntului. Face ca aurul împărătesc să fie mai strălucitor, mirul mai mirositor și tămîia mai dulce. Jertfa pe care o ia această poezie de la păstor nu moare, și turma lui paște pe pășuni veșnic verzi. Pîinea secerișului ei nu se va risipi fărîmițîndu-se, untdelemnul din presa ei nu se va împuțina și vinul ei este de-a pururi nou. Atîta vreme cît oamenii mai au suflare, versurile ei veșnice vor constitui litania inimii în rugăciune. Corzile pe care le atinge ea sînt corzile harpei lui Dumnezeu.

Ritmul poeziei ebr. nu este bătaia măsurată a unui corp țintuit de pămîntul acesta. Este ritmul maestuos al duhului care se ridică în zbor și pe care-l simte numai cel care are în suflet muzica cerului. El se ridică dincolo de planul metric și la o dimensiune nouă - dimensiunea duhului, unde cei care I se închină lui Dumnezeu I se închină în duh și în adevăr.

Obiectul acestei poezii este Cel Preaînalt, Dumnezeul cerului și al pămîntului; sursa și izvorul ei, adîncimile inimii însetate după Dumnezeu. Marea ei temă este întîlnirea personală cu Dumnezeul cel viu.

BILIOGRAFIE. R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum*, 1753; E. Sievers, Metrische Studien, 1901-1907; G.B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry*, 1915, retipărită în 1972, cu o trecere în revistă a unor lucrări mai recente, de D.N. Freedman; C.F. Burney, *The Poetry of our Lord*, 1925; F.F. Bruce, în *NBCR*, 1970, p. 44 ș.urm.; Articole de G.R. Driver, J. Muilengurg și T.H. Robinson în *VT Supp.* 1, 1953; H. Kosmala, „Form and Structure in Ancient Hebrew Poetry", VT 14, 1964; W.F. Albright, „Verse and Prose in Early Israelite Tradition", *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968, p. 1-46; P.C. Craigie, „The Poetry of Ugarit and Israel"; *TynB* 22, 1971, p. 3-31; P.W. Skehan (ed.), *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, 1971; F.M. Cross, D.N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 1975.

W.J.M.

II. În Noul Testament

a. Psalmi

În Evanghelia după Luca sînt păstrate trei sau patru imnuri ebr. tipice: **Magnificat* (Luca 1:46-55), **Benedictus* (Luca 1:68-79), **Nunc Dimittis* (Luca 2:29-32) și *Gloria* (Luca 2:14). Toate aceste pasaje sînt în stilul și spiritul Psalmilor din VT, cu o limbă maestuoasă și construiți după un model al paralelismului propriu poeziei ebr.

b. Imnuri

Imnurile Bisericii primare au fost probabil poeme cu o tradiție mixtă (Efes. 5:19), reflectînd atît forma psalmilor ebr. cît și cea a liricii gr. S-a sugerat că numeroase pasaje din NT sînt citate directe și indirecte din această colecție de poezie sacră: *de ex.*, Efes. 5:14 și 1 Tim. 3:16, unde structura ebr. izbește privirile în mod deosebit. Poate Col. 1:13-20 și 2 Cor. 5:14-18 fac parte din aceeași categorie.

c. Limba poetică

Aceasta poate fi discutată sub trei subtitluri:

(i) Este imposibil să precizăm cu exactitate care sînt citatele directe din pasajele ritmice și poetice și proza elevată, îmbrăcată într-un limbaj poetic. În stilul cald și încărcat de emoție al scrierilor evreiești este întotdeauna dificil să facem distincție între proză și poezie, iar pasajele cu mare încărcătură emoțională din NT adoptă deseori acest stil. Să luăm în considerare scurte pasaje de laudă cum sînt cele din Iuda 24- 25 și Apoc. 5:12-14; construcții ritmice cum este cea din Ioan 14:27; Rom. 11:2, 33 și 1 Cor. 15:54-57; sau paralelisme autitetice pronunțate cum sînt cele din Ioan 3:20-21 sau Rom. 2:6-10; și paralelisme de formă chiastică cum ar fi Filip. 3:3-10 și Ioan 10:14-15. Toate aceste pasaje, și multe altele, ne arată influența poeziei din VT asupra limbii NT, atît în ceea ce privește forma cît și culoarea. Mai puțin influențate de poezia ebr., și totuși de natură poetică, sînt anumite pasaje cum ar fi Rom. 12; 1 Cor. 13 și Filip. 2.

(ii) Tropii și figurile de stil sînt parte a limbajului și a tradiției poetice, și sînt menționate mai sus la c(i). Paronomaza și aliterația pot fi luate în considerare separat. În mai multe pasaje, gr. NT se caracterizează prin asonanță artificială, acompaniată uneori de aliterație: *de ex.*, Luca 21:11 (*loimoi, limoi*); Rom. 1:29 *(phthonou, phonou)*; Faptele 17:25 *(zōēn, pnoēn)*; Evr. 5:8 *(emathen, epathen)*; Rom. 12:3 *(hyperphronein, phronein, sōphronein)*. Mat. 16:18 *(Petros, petra)* și Filim. 10 și 20 *(Onēsimus, onaimēn)* conțin toate jocuri de cuvinte. Faptele 8:30 *(ginōskeis, anaginōskeis)* este probabil accidental.

(iii) Mat. 24 și pasajele paralele din evangheliile sinoptice, împreună cu întreaga Apocalipsă, sînt exprimate în limba tradițională a poeziei și prorociei apocaliptice ebr., un gen de literatură care poate fi găsit în Daniel, Ezechiel și Zaharia. Este bazat pe scenarii de natură simbolică și sînt menite uneori pentru a fi interpretate izolat. Sînt pasaje asemănătoare unor forme de poezie modernă, adusă pentru prima dată în actualitate de G.M. Hopkins și practicată cu o anumită îndemînare de T.S. Eliot. Înseamnă că interpretarea „poetică" este o modalitate legitimă de a aborda Apocalipsa și, cu siguranță, una care dă rezultate. Mai poate fi remarcat faptul că anumite imagini ale cărții sînt mai greu de interpretat datorită faptului că au pierdut cheia dezlegării (aluzia) pe care odată o posedau, fără îndoială.

d. Citate

NT este neobișnuit de saturat de citate din literatura poetică a VT. Părți întregi ale *Epistolei* către *Evrei* sînt compuse aproape în întregime din astfel de pasaje. Același lucru se poate spune și despre Epistola către Romani. Mult mai evazive și mai puțin frecvente sînt citatele din literatura gr. Faptele 17:28, „Sîntem din neamul Lui", este prima jumătate a unui hexametru de Aratus din Soli, în Cilicia (315-240 î.d.Cr.). Aceeași expresie apare într-un fragment de Cleanthes, care a fost reprezentantul școlii stoice din 263 pînă în 232 î.d.Cr. Există anumite dovezi că pasajul conține un citat mult mai neexact din Epimenides, poetul pe jumătate legendar al Cretei din scrierile căruia Pavel citează un întreg hexametru în Tit 1:12. Apoi, în 1 Cor. 15:33 este citat un trimetru iambic al lui Menander (342-291 î.d.Cr.), poetul atenian comic („tovărășiile rele strică obiceiurile bune"). *La fel, greaca din Iac.* 1:17 conține un hexametru pur. Tot așa și Faptele 27:34 b (omițînd conjuncția gar, „pentru") și Evr. 12:13 (care conține aoristul imperativ), iar în Faptele 23:5 există o măsură iambică. Este imposibil să precizăm dacă în aceste pasaje *avem de a face* cu citate. Scrierile metrice pot fi accidentale, *de ex.* „Bărbaților, iubiți-vă nevestele și nu țineți necaz pe ele".

BIBLIOGRAFIE. C.F. Burney, *The Poetry of our Lord*, 1925; J.T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns*, 1971.

E.M.B.

POFTĂ. În numeroasele lor referiri la „poftă", VT și NT ne furnizează multe date psihologice pătrunzătoare. Într-adevăr, atît prin diversitatea vocabularului despre „poftă" cît și prin modalitatea prescrisă pentru o a stăpîni, Biblia explică o bună parte a doctrinei omului.

În VT, „pofta" înseamnă mai mult decît a „tînji" după ceva, decît „a cere" sau „a pretinde". În psi-

hologia evreiască, pofta implica întreaga personalitate. Așadar, „pofta" putea deveni ușor „poftă nesățioasă" sau „lăcomie" care ducea la „invidie" și „gelozie", etc. Printre sensurile termenului „poftă" în ebr. este și pretenția pe care *nĕpeš* („sufletul" sau „eul") o are de la personalitatea omului (Deut. 14:26, VR). „Pofta" a fost tendința sufletului (nepes) (2 Sam. 3:21). Și cînd întregul „suflet" stă în spatele pornirii sau a poftei păcătoase, atunci se spune că sufletului „i-a venit poftă" (vezi Num. 11:4-6). Porunca a zecea se referă tocmai la acest gen de poftă (Exod. 20:17), căci atunci cînd unei asemenea pofte păcătoase i se dădea frîu liber, bunăstarea întregii comunități era periclitată (Ier. 6:13-15).

În NT, pofta păcătoasă este stimulată de voința de a se îmbogăți (1 Tim. 6:9); astfel încît aceasta este identificată cu „iubirea de bani" (v. 10). Dar ea se poate exprima și printr-o poftă sexuală nelegitimă (Mat. 5:28), sau prin ceea ce Pavel descrie ca „voile firii pămîntești și ale gîndurilor noastre" (Efes. 2:3). NT mai vorbește de asemenea despre un lucru ce poate fi observat în experiența umană: dacă aceste pofte păcătoase sînt încurajate și nu răstignite, ele devin un foc care ne mistuie (Col. 3:5 ș.urm.). Pe de altă parte, în cazul în care obiectul dorințelor sufletului nostru este Dumnezeu (Rom. 10:2a) și darurile lui desăvîrșite (1 Cor. 12:31), trupul devine instrumentul neprihănirii (Rom. 6:12 ș.urm.).

J.G.S.S.T.

Cuvîntul ebr. *nĕpeš* exprimă o dorință arzătoare în Exod. 15:9 și în Ps. 78:18, și include promisiunea satisfacerii în Prov. 10:24. Termenul gr. *epithymia* exprimă orice dorință puternică, contextul sau un adjectiv explicînd natura acesteia, fie ea bună sau rea. Așadar, cuvîntul este folosit pentru dorința curată a lui Cristos din Luca 22:15 și a lui Pavel de a fi cu Cristos în Filip. 1:23, precum și pentru dorința lui nespusă de a-i revedea pe cei convertiți, 1 Tes. 2:17. Totuși, în 1 Pet. 4:3, termenul se găsește într-o listă a viciilor Neamurilor, și adjectivele „lumească" sau „rea" sau „tinereții" sau „înșelătoare" sînt atașate cuvintelor „poftă", respectiv „pofte", în Tit 2:12; Col. 3:5; 2 Tim. 2:22; și Efes. 4:22. Sensul restrîns care se referă la pofta sexuală se găsește în Efes. 2:3; 1 Ioan 2:16; 1 Pet. 2:11 (*cf.* LXX și Josephus, *Ant.*). Dorința puternică a Duhului este prezentată în contrast cu cea a cărnii în Gal. 5:17. Alte cuvinte înrudite sînt *pathos*, „pasiune" (1 Tes. 4:5); *orexis*, „dorință aprinsă" (Rom. 1:27) și *hedone*, „plăcere" (Iac. 4:3).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; HDB; B.S. Easton, *Pastoral Epistles*, 1947, p. 186 ș.urm.; MM; H. Schonweiss et al., *NIDNTT* 1, p. 456-461.

D.H.T.

POLIȚIE. Un dregător roman era ajutat de mai mulți lictori (numărul depinzînd de rangul dregătorului) care purtau cu ei o legătură de nuiele (de aici avem cuvîntul gr. rhabdouchoi, „purtători de nuiele", Faptele 16:35) și topoare, care erau simbolul puterii sale capitale. Fiindcă nu exista o poliție propriu-zisă, acești lictori (VA, sergenți) îndeplineau sarcinile care i s-ar fi cuvenit acesteia, care includeau escortarea dregătorului. Îi întîlnim la Filipi deoarece aceasta era o colonie romană. E.A.J.

PONEGRIRE, vezi **BÎRFIRE**

PONT. Numele se referă la fîșia de pe coasta de N a Asiei Mici, care se întinde din Bitinia în partea de V pînă în ținuturile muntoase ale Armeniei în E. Din punct de vedere politic, regiunea a fost un complex de republici grecești, posesiuni ale unor temple și ținuturi ce aparțineau unor nobili iranieni din interiorul continentului. Una dintre aceste familii de nobili au întemeiat o împărăție, cel mai mare reprezentat al ei fiind Mithridates, care i-a izgonit pe romani temporar din Asia Mică, în prima parte a primului secol î.d.Cr. După înfrîngerea lui, partea de V a Pontului a fost administrată împreună cu Bitinia ca o provincie romană, partea de E rămînînd condusă de o dinastie grecească. Se pare că evreii din Pont (Fapt. 2:9; 18:2) au venit aici din statele grecești de pe coastă. Nu știm nimic despre originea bisericii în aceste locuri, dar ea era întemeiată pe vremea cînd s-a scris 1 Pet. 1:1.

BIBLIOGRAFIE. J. Keil, *CAH*, 11, p. 575 ș.urm.; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, 2 vol., 1950.

E.A.J.

POPOR. 1. Termenul ebr. *l*ᵉ*'ôm*, care ocazional apare la sing., dar mult mai frecvent la pl. *l*ᵉ*'ummîm*, poate să însemne: *(i)* o rasă sau o grupare etnică (Gen. 25:23, sing. și plur.); *(ii)* suma totală a populației supusă unui conducător, același concept dintr-un alt punct de vedere (Prov. 14:28, sing.); *(iii)* totalitatea sau o bună parte dintr-o comunitate etnică considerată ca vehicolul judecății și al sentimentelor (Prov. 11:26, sing); *(iv)* în mod excepțional, poporul evreu (Is. 51:4, sing.); *(v)* în mod frecvent, la plur., națiunile ne-evreiești (de ex., Is. 55:4).

2. Cuvîntul ebr. *goy*, „națiune", „popor", poate însemna specific Neamuri, dar această nu etimologic, ci mai degrabă prin asociere; sau, cînd termenul li se aplică israeliților, el denotă descrierea lor de la credință și o necredincioșie față de Dumnezeu (Jud. 2:20; Is. 1:4; etc.) Termenul este folosit într-o metaforă vie despre un roi de lăcuste în Ioel 1:6. LXX folosește de regulă ethnos în loc de goy, și totuși, uneori NT folosește *ethnos* referitor la Israel, arătînd că aceste asocieri nu trebuie considerate ca fiind prea rigide.

3. Cu cîteva excepții neglijabile (*cf.* Gen. 26:11, „filistenii"; Exod. 9:15, „egiptenii"), cuvîntul ebr. *'am*, „popor", a ajuns să fie folosit numai pentru Israel ca națiune aleasă, dar acest sens al cuvîntului este dobîndit pe parcurs, nu este intrinsec cuvîntului. Echivalentul din LXX este *laos*. Alte cazuri în care cuvîntul nu se referă la Israel sînt descrierile metaforice ale furnicilor și ale șoarecilor de munte (Prov. 30:25 ș.urm.). Negația neobișnuită din Deut. 32:21, atașată direct substantivului, refuză să acorde poporului acele caracteristici care i-ar justifica de fapt numele (*cf.* „Loammi", Osea 1:9). În primele cărți unde apare, expresia biblică *'am hā'āreṣ* se referă la oamenii obișnuiți din țară, și-i deosebește de conducători și de aristocrație. În perioada lui Ezra și Neemia, expresia și-a restrîns sensul și s-a referit la acei palestinieni cu care israeliților li s-a interzis să se căsătorească; *cf.* Ezra 9:1-2, etc. În literatura rabinică, termenul - care era referitor la sing. pentru un individ și la plural

(*'ammê hā'āreṣ*) despre un grup de oameni - a ajuns să se refere în mod specific la toți cei care nu reușeau să respecte întreaga lege tradițională, în toate detaliile ei. Un avertisment cu privire la disprețul rabinilor față de astfel de persoane se găsește în Ioan 7:49.

4. Echivalentul obișnuit în NT pentru *'am* este *laos* sau *dēmos*, spre deosebire de *ochlos*, care înseamnă mai degrabă o mulțime. R.A.S.

PORUNCI, vezi **CELE ZECE PORUNCI**

POST. În Biblie, postul înseamnă a renunța la mîncare și la băutură pentru o vreme (vezi Est. 4:16), nu numai la anumite mîncăruri.

I. În Vechiul Testament

În ebr., cuvintele sînt *sûm* (verbul) și *sôm* (substantivul). Expresia *'innâ napšô* („a face sufletul să sufere") se referă tot la post. Așadar, evreii posteau în Ziua ispășirii (Lev. 16:29, 31; 23:27-32; Num. 29:7). După exil, au mai fost ținute alte patru praznice (Zah. 8:19), toate, conform Talmudului, fiind simbolul unor dezastre din istoria poporului evreu. Est. 9:31 poate fi interpretat ca denotînd începutul unui alt post regulat.

În plus față de acestea, au mai existat posturi ocazionale. Acestea au fost uneori individuale (*de ex.*, 2 Sam. 12:22) și uneori colective (*de ex.*, Jud. 20:26; Ioel 1:14). Postul era un mod de a exprima durerea sufletească (1 Sam. 31:13; 2 Sam. 1:12; 3:35; Neem. 1:4; Est. 4:3; Ps. 35:13-14) și a pocăinței (1 Sam. 7:6; 1 Împ. 21:27; Neem. 9:1-2; Dan. 9:3-4; Iona 3:5-8). El era o modalitate prin care oamenii se smereau (Ezra 8:21; Ps. 69:10). Este posibil ca, uneori, postul să fi fost privit ca o pedeapsă ce și-o aplică omul sieși (comp. expresia „a pricinui durere sufletului"). Postul a avut deseori scopul de a obține călăuzirea și ajutorul lui Dumnezeu (Exod. 34:28; Deut. 9:9; 2 Sam. 12:16; 23; 2 Cron. 20:3-4; Ezra 8:21-23). Postul putea fi ținut în locul altora (Ezra 10:6; Est. 4:15-17). Unii au ajuns să creadă că prin post ei pot obține ceva de la Dumnezeu în mod automat (Is. 58:3-4). Împotriva acestei mentalități, prorocul a declarat că, fără o purtare corectă, postul este zadarnic (Is. 58:5-12; Ier. 14:11; 12; Zah. 7).

II. În Noul Testament

Principalele cuvinte gr. pentru post sînt *nēsteuō* (verbul) și *nēsteia* sau *nēstis* (substantive). În Fapt. 27:21, 33, mai sînt folosite și cuvintele asitia și *sitos* („fără mîncare").

În ceea ce privește practica evreiască, Ziua ispășirii este singurul post anual la care se referă NT (Fapt. 27:9). Unii farisei mai stricți au postit în fiecare luni și joi (Luca 18:12). Alți iudei devotați cum a fost Ana, au postit des (Luca 2:37).

Singura ocazie cînd ni se spune că Isus a postit a fost în pustie cînd a fost ispitit. Este posibil, însă, ca atunci El să nu fi postit fiindcă El a ales să facă lucrul acesta. Prima ispitire denotă că în locul pe care l-a ales El pentru acele săptămîni de pregătire în vederea misiunii Lui, nu era mîncare (Mat. 4:1-4). Vezi cele patruzeci de zile de post ale lui Moise (Exod. 34:28) și Ilie (1 Împ. 19:8).

Isus a presupus că ascultătorii lui postesc, dar i-a învățat că atunci cînd fac lucrul acesta să-l facă pentru Dumnezeu, nu pentru oameni (Mat. 6:16-18). Cînd a fost întrebat de nu postesc și ucenicii lui ca ucenicii lui Ioan Botezătorul, Isus nu S-a pronunțat împotriva postului, ci a spus că nu este potrivit ca ucenicii lui să postească atîta vreme cît „mirele este cu ei" (Mat. 9:14-17; Marcu 2:18-22; Luca 5:33-39). Mai tîrziu și ei vor posti ca și ceilalți.

În Faptele, liderii Bisericii au postit cînd au ales misionari (13:2-3) și prezbiteri (14:23). Pavel se referă de două ori la postul pe care l-a ținut (2 Cor. 6:5; 11:27). În primul pasaj, pare a fi vorba despre un post voluntar, cu scop de autodisciplinare *nēsteia*; cel de-al doilea menționează atît „foamea" involuntară (*limos*) cît și abstinența voluntară de la mîncare (*nēsteia*).

Dovezile textuale sînt împotriva includerii aluziilor la post în Mat. 17:21; Marcu 9:29; Fapt. 10:30; 1 Cor. 7:5, cu toate că prezența acestor referiri la post în mai multe ms. este un indiciu în sine că în Biserica primară a existat o convingere tot mai puternică în valoarea postului. H.A.G.B.

POSTAVĂ. Un vas mare și nu prea înalt, confecționat din ceramică sau din lemn, în care se frămînta aluatul. Arabii nomazi din zilele noastre folosesc deseori în scopul acesta vase de lemn. Cuvîntul ebr. este *miš'ereṯ* și poate fi găsit în Exod. 12:34; cf. Deut. 28:5, 17. Pentru un model, cca 700 î.d.Cr., vezi *ANEP*, no. 152. (*PÎINE.) A.R.M.

POTIFAR. Un înalt dregător al lui Faraon, căruia i-a fost vîndut Iosif de către madianiți (Gen. 37:36; 39:1), și în casa căruia Iosif a ajuns să fie mai marele slujitorilor (Gen. 39). Numele lui este egiptean, *Pî-di-X*, *X* fiind o zeitate. Cea mai simplă explicație a numelui lui Potifar, dar nu și cea mai satisfăcătoare, este că acest nume este o formă abreviatăa numelui *Potifera care a pierdut terminația ʿayin. Nu este un caz singular în istoria Egiptului de a găsi la curte doi dregători purtînd același nume sau nume similare. K.A.K.

POTI-FERA. (*Potiferah*, VA). „Preotul lui On", a cărui fiică, Asnat, i-a fost dată lui Iosif ca soție de către Faraon (Gen. 41:45, 50; 46:20). Este posibil ca el să fi fost marele preot al zeului soare (Ra) în *On (la greci, Heliopolis). Se crede în general că Poti-Fera (în ebr. *pôṭîpera'*) este în egipt. *P'-di- P'R'*, „el cel pe care P'R' (= zeul soare) l-a dat" - în modelul *P'-di-X*, *X* fiind o zeitate. Forma exactă *P'-d'-P'R'* nu este atestată în inscripții decît tîrziu (cca 1000-300 î.d.Cr.), dar numai o formă ulterioară a numelui este cunoscută din această perioadă a Imperiului, în special din timpul dinastiei 19 (sec. al 13-lea î.d.Cr.), perioada lui Moise. Poti-Fera (*P'-di-P'R'* poate să fie o simplă modernizare din timpul lui Moise a formei mai vechi *Didi-R'*, cu același înțeles, a unui model de nume (*Didi-X*) care a fost frecvent mai ales în perioada de mijloc a Împărăției și în perioada hicsoșilor, adică în perioada patriarhală și în timpul vieții lui Iosif (cca 2100-1600 î.d.Cr.). K.A.K.

POTOLIREA MÎNIEI LUI DUMNEZEU. Potolirea mîniei unui zeu păgîn se făcea prin a-i oferi acestuia un dar. În VT, acest concept este exprimat prin verbul *kipper* (*ISPĂȘIRE). În NT, terminologia importantă se compune din grupul de cuvinte *hilaskomai*. În timpurile noastre, întreaga idee de potolire a mîniei lui Dumnezeu a fost criticată cu fermitate, pe motivul că ea conține idei care nu sînt compatibile cu atributele lui Dumnezeu. Mulți susțin că acest concept al „potolirii mîniei lui Dumnezeu" trebuie abandonat și înlocuit cu conceptul de *ispășire, și înlocuirea aceasta este făcută, de exemplu, în VSR.

Obiecția care se ridică împotriva acestui concept se ridică de fapt împotriva ideii de mînie a lui Dumnezeu, pe care mulți din exponenții acestui punct de vedere o consideră ca o expresie învechită. Ei susțin că omul modern nu mai poate susține o idee de genul acesta. Dar oamenii din VT nu au avut probleme de felul acesta. Pentru ei, „Dumnezeu... Se mînie în orice vreme" (Ps. 7:11). Ei nu au avut nici o îndoială că păcatul declanșează cele mai puternice reacții în Dumnezeu. Dumnezeu nu trebuie acuzat de imoralitate. El Se opune cu fermitate răului în orice formă s-ar manifesta acesta. Deși El poate fi „încet la mînie" (Neem. 9:17), mînia Lui se va manifesta cu siguranță în fața păcatului. S-ar putea să citim „Domnul este încet la mînie și bogat în bunătate, iartă fărădelegea și răzvrătirea, dar nu ține pe cel vinovat drept nevinovat" (Num. 14:18). Chiar și într-un pasaj care se ocupă de îndelunga răbdare a lui Dumnezeu, refuzul Lui de a tolera păcatul este menționat. Idea că Dumnezeu este încet la mînie nu este pentru oamenii din VT un lucru obișnuit. Este ceva *minunat și surprinzător*. Ceva ce înfricoșează, ceva cu totul neașteptat.

Dar dacă au fost siguri că mînia lui Dumnezeu se aprinde împotriva tuturor păcatelor, tot atît de siguri au fost și de faptul că această mînie poate fi potolită, de obicei prin aducerea unei jertfe adecvate. La urma urmei, aceasta se datora nu faptului că exista ceva eficace în jertfă, ci lui Dumnezeu Însuși. Dumnezeu spune: „Vi l-am dat ca să-l puneți pe altar, ca să slujească de ispășire pentru sufletele voastre" (Lev. 17:11). Iertarea nu este ceva ce trebuie smuls de la o zeitate care nu este gata să o dea. Este darul nemeritat al unui Dumnezeu care este gata să ierte. Așadar, psalmistul poate spune: „Totuși, în îndurarea Lui, El iartă nelegiuirea și nu nimicește; Își oprește de multe ori mînia și nu dă drumul întregii Lui uri" (Ps. 78:38). Potolirea mîniei lui Dumnezeu nu este realizată de om. Se datorează numai și numai lui Dumnezeu care „Și-a alungat mînia" (AV).

În NT există mai multe pasaje în care apare expresia „mînia lui Dumnezeu", dar dovezile clare nu se limitează la aceste pasaje. Pretutindeni în NT există ideea că Dumnezeu Se opune cu fermitate răului. Păcătosul nu este într-o situație bună. El s-a pus rău cu Dumnezeu. El nu mai poate aștepta nimic decît asprimea pedepsei divine. Indiferent că sîntem dispuși s-o numim „mînie a lui Dumnezeu" sau nu, conceptul există. Și, întrucît mînia este într-adevăr un termen la care pot fi ridicate obiecțiuni legitime, el este totuși un termen biblic și pînă acum nu a fost sugerat nici un înlocuitor satisfăcător.

În NT vedem forța ideii de potolire a mîniei lui Dumnezeu în Rom. 3:24 ș.urm., unde apare termenul. Noi sîntem „îndreptățiți fără plată prin harul Său, prin răscumpărarea care este în Cristos Isus, pe care Dumnezeu L-a ales de mai înainte ca să fie mijlocul de potolire a mîniei lui Dumnezeu, prin credința în sîngele Lui" (VA). Forța argumentului lui Pavel pînă în punctul acesta este că toți, iudei și Neamuri în aceeași măsură, sînt sub condamnarea lui Dumnezeu. „Mînia lui Dumnezeu se descoperă din cer împotriva oricărei necinstiri a lui Dumnezeu și împotriva oricărei nelegiuiri a oamenilor" (Rom. 1:18). Pavel arată în primul rînd că Neamurile sînt sub condamnarea lui Dumnezeu, iar apoi că și iudeii stau sub aceeași acuzare. Acesta este fundalul pe care vede el lucrarea lui Cristos. Cristos nu i-a salvat pe oameni dintr-o situație ireală. El i-a izbăvit de o nenorocire reală. Judecata a fost pronunțată împotriva lor. Mînia lui Dumnezeu plana asupra lor. Pavel a pus un mare accent pe mînia lui Dumnezeu pe tot parcursul acestor capitole de la începutul cărții și ca atare, lucrarea mîntuitoare a lui Cristos trebuie să includă izbăvirea de această mînie. Această izbăvire este descrisă prin cuvîntul „împăcare". Nu există nimic altceva ca să exprime această idee în importantul pasaj din Rom. 3:21 ș.urm, pasaj care explică modalitatea în care S-a ocupat Dumnezeu de acest aspect al stări omenirii. În cazul de față trebuie să considerăm că hilasterion are sensul de „împăcare, îmbunare a lui Dumnezeu" (Vezi mai departe *NTS* 2, 1955-56, p. 33-43.)

În 1 Ioan 2:2, Isus este descris ca „jertfa de ispășire pentru păcatele noastre" (vers. Cornilescu) (în original, „El este *hilasmos*" - adică, „El este mijlocul de potolire a mîniei lui Dumnezeu", n.tr.). În versetul precedent, El este „Mijlocitorul" pe care-L avem la Tatăl. Dacă avem nevoie de un Mijlocitor înaintea Tatălui, înseamnă că starea noastră este într-adevăr gravă. Sîntem într-un pericol cumplit. Activitatea lui Isus în beneficiul oamenilor este descrisă ca o aplanare a mîniei lui Dumnezeu.

Dar punctul de vedere biblic cu privire la această aplanare a mîniei lui Dumnezeu nu depinde de un anumit pasaj. Este o reflectare a întregii învățături care se găsește în Biblie. Cuvîntul *hilasterion* ne aduce aminte că Dumnezeu Se opune cu vehemență oricărui rău, că împotrivirea aceasta a Lui poate fi descrisă pe bună dreptate ca „mînie" și că această mînie este aplanată numai prin lucrarea de împăcare efectuată de Cristos.

BIBLIOGRAFIE. C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935; R. Nicole, *WTJ* 17, 1954-55, p. 117-157; Leon Morris, *NTS* 2, 1955-56, p. 33-43; idem, *The Apostolic Preaching of the Cross*[2], 1965; H.G. Link, C. Brown, IH. Vorlander, *NIDNTT* 3, p. 145-176.

L.M.

POTOP. Termenul se referă la o revărsare de ape pe care a lăsat-o Dumnezeu în vremea lui Noe pentru a nimici întreaga omenire, cu excepția cîtorva suflete (Gen. 6-8). Cuvîntul folosit în VT pentru a descrie fenomenul este *mabbûl*, un termen a cărui proveniență nu ne este cunoscută. Întrucît singurul loc unde mai apare acest termen în afara pasajului din Gen. 6-11 este Ps. 29:10, trebuie să considerăm că el se referă la o calamitate de o amploare, așa cum este descrisă în Genesa. În LXX, *mabbûl* este tradus prin *kataklysmos*, și acesta este cuvîntul pe care-l folosește și NT (Mat. 24:38-39; Luca 17:27; 2 Pet. 2:5) pentru a descrie același eveniment.

î.d.Cr.	Kish	Ur	Fara (Shuruppak)
2600	c. 2600 Cele mai violente dintre inundațiile de la Kish pot fi observate pe străzile cetății (Începutul Dinastiei III). c. 2700 Construirea palatului de la Kish	c. 2600 Cimitirul regal c. 2700 Urme ale potopului păstrate în nivelele din Groapa F, Stratul B (Perioada Dinastică Veche III)	c. 2600 Tăblițele Fara
2800	c. 2900 Primul și al doilea potop pe *străzile orașului* (Sfîrșitul Dinastiei Vechi I, începutul Dinastiei Vechi II)		c. 2850 Straturi care conțin urme ale unui potop, între straturile Jamdat Nasr și cel din Perioada Dinastică Timpurie.
3000			
3200			
3400		c. 3500 Stratul potopului (gros între 3,72 și 0,72 m) în cîteva locuri, de ex., sub *Cimitirul regal (Sfîrșitul* Perioadei Ubaid)	
3600			

Indicațiile arheologice ale inundațiilor (potopurilor) majore din diferite cetăți mesopotamiene în mileniul al 4-lea și al 3-lea î.d.Cr.

a. Motivul potopului
Cînd Dumnezeu a văzut că omul era pornit spre rău și făcea numai răul (Gen. 6:5), El a hotărît să-l nimicească cum era de altfel drept să o facă (6:1-7). Dar *Noe a fost un om neprihănit, așa că el împreună cu familia lui au fost cruțați și li s-a permis să înceapă o nouă lume.

b. Pregătirea
Gen. 6:3 și 1 Pet. 3:20 ne arată că în îndurarea nespus de mare a lui Dumnezeu, El a lăsat o perioadă de 120 de ani de grație, înainte de a începe potopul. În această perioadă, Dumnezeu i-a poruncit lui Noe să construiască o corabie și i-a dat în scopul acesta instrucțiuni detaliate. De asemenea, El a promis că va încheia un legămînt cu Noe (6:18, vezi mai jos).

c. Pasagerii din arcă
Au fost scăpați prin corabie opt persoane și anume: Noe, soția lui, cei trei fii ai lui, Sem, Ham și Iafet și cele trei soții ale acestora (Gen. 6:18; 7:7, 13; 2 Pet. 2:5). Au mai fost scăpați cîte două exemplare din fiecare soi de animale, parte bărbătească și parte femeiască, inclusiv păsări (după soiul lor, *mîn*, care nu înseamnă neapărat „specie"; *CREAȚIA, II.d). Pe lîngă acestea au mai fost luate în arcă douăsprezece viețuitoare, șase parte bărbătească și șase parte femeiască, din fiecare specie de animale curate, probabil pentru mîncare și pentru jertfe (7:23; unii comentatori interpretează că numărul a fost de șapte exemplare din fiecare specie, nu patrusprezece). De asemenea, s-a mai încărcat în corabie hrană vegetală pentru toți acești „pasageri" din corabie. Nu se amintește nimic de viețuitoarele din mare, dar probabil că acestea sînt incluse în expresia „din tot ce trăiește, din orice făptură" (6:19) și puteau fi plasate în afara corăbiei.

d. Potopul
Cînd Noe și însoțitorii lui au intrat în corabie, Dumnezeu a încuiat ușa după ei (7:16) și a dat drumul apelor. Acestea s-au revărsat sub formă de ploaie (7:4, 12) și cu o așa forță încît Biblia spune că „zăgazurile cerului s-au deschis" (7:11), o metaforă foarte plastică. Nivelul apelor s-a ridicat și datorită apelor de dedesubt, „toate izvoarele Adîncului celui mare *(tᵉhôm)* s-au deschis" (7:11), dar este posibil ca aceasta să fie o exprimare metaforică, așa cum este sugerat de modul în care este folosit cuvîntul *tᵉhôm*, care se găsește de obicei în pasaje poetice. Așadar, nu este util să căutăm fenomene geologice care să-l explice.

e. Cronologia potopului
Noe a intrat în corabie în ziua a 17-a zi a lunii a 2-a, în al șase sutelea an al vieții sale (7:11), iar pămîntul

s-a uscat în ziua a27-a zi a lunii a doua, în cel de-al 601-lea an al vieții sale. Așadar, numărînd 30 de zile într-o lună, potopul a durat 371 de zile. Ploaia a căzut 40 de zile (7:12) și apele au continuat să crească alte 110 zile (7:24) = 150; apoi apele au început să scadă timp de 74 de zile (8:5) = 224; după patruzeci de zile a fost dat drumul unui corb (8:6-7) = 264; după alte 7 zile, Noe a dat drumul unui porumbel (8:8, după „alte șapte zile" în 8:10) = 271; i-a mai dat drumul după alte 7 zile (8:10) = 278; i-a mai dat drumul pentru a treia oară, după alte 7 zile (8:12) = 285; după 29 de zile, Noe a ridicat învelitoarea corăbiei (8:13 cu 7:11) = 314; după alte 57 de zile, pămîntul a fost în cele din urmă uscat (8:14) = 371 zile în total.

f. Extinderea potopului
Faptul că tot ce exista (6:17), inclusiv omul (6:7-7:21) și animalele (6:7, 13, 17; 7:21-22), urma să fie nimicit de pe fața pămîntului prin potop este afirmat clar, dar nu trebuie să se piardă din vedere faptul că există adverbe care precizează localizarea potopului: pe fața pămîntului (*'ereṣ*; 6:17; 7:17, 23); sub cer (*šāmayim*; 6:17; 7:19); și pe pămînt (*'ᵃḏamâ*; 7:4, 23). *'ereṣ* poate fi tradus cu „țară" (*de ex.*, Gen. 10:10), *šāmayim* cu „cer" sau cu partea vizibilă a cerului în limitele orizontului (*de ex.*, 1 Împ. 18:45), și întinderea lui *'ᵃḏamâ* ar fi determinată în cazul acesta de primii doi termeni așadar, este posibil ca un potop de proporții neasemuite să fi îndeplinit aceste condiții fără însă a acoperi întreaga suprafață a globului. Argumentului că un astfel de potop parțial nu ar fi necesitat protejarea animalelor în corabie i se poate aduce un contraargument, și anume, sugestia că, în cazul în care a fost implicată o întreagă zonă climaterică împreună cu fauna ei, o astfel de măsură era necesară. Afirmația că toți munții înalți (har) de sub ceruri au fost acoperiți (7:19-20) și că, spre sfîrșitul potopului, ei au început să se vadă (8:5) este interpretată ca un fenomen produs de ceața care trebuie să fi însoțit cataclismul. Această interpretare favorizează un potop limitat, dar textul poate fide asemenea fi interpretat în sensul unui potop universal. Dogmatismul nu este o alegere rezonabilă nici într-un caz nici în celălalt. Tradițional, învățătura Bibliei a fost interpretată în sensul că toți oamenii au fost nimiciți, cu excepția lui Noe și a familiei lui.

g. Sfîrșitul potopului
Dumnezeu Și-a adus aminte de Noe care era în corabie și a făcut ca apele să scadă treptat, pînă cînd corabia s-a oprit pe muntele Urartu (*ARARAT). Pentru a afla dacă putea să iasă din corabie sau nu, Noe a dat drumul prima dată unui corb, care probabil că a putut să se hrănească cu stîrvuri și să se cocoațe pe acoperișul corabiei (8:7); apoi a dat drumul unui porumbel, care la al doilea zbor a adus o frunză de măslin, indicînd că apele au scăzut pînă la poalele munților, unde cresc măslinii, suficient ca pămîntul să fie uscat și să se găsească hrană pentru animale (8:8-11). Cînd a dat drumul porumbelului pentru a treia oară, acesta nu s-a mai întors (8:12), așadar Noe a socotit că este timpul să iasă din corabie, dar nu a făcut lucrul acesta pînă nu a primit poruncă de la Dumnezeu. Atunci, Noe a adus arderi de tot din fiecare animal curat și din fiecare pasăre curată (vezi punctul c. mai sus), iar Dumnezeu a făcut un legămînt că nu va mai aduce alt potop peste pămînt (8:21-22; Is. 54:9), l-a binecuvîntat pe Noe și pe fiii lui (9:1) și a confirmat această binecuvîntare printr-un legămînt (9:11) a cărui semn a fost curcubeul din nori (9:13-17).

h. Paralele din scrierile cuneiforme
Istorisiri cu privire la un potop au mai fost găsite printre documentele cuneiforme descoperite în Orientul Apropiat. O tăbliță sumeriană din NIppur, în partea de S a Babilonului, descrie cum împăratul Ziusudra a fost avertizat că zeii au hotărît ca omenirea să fie nimicită printr-un potop și i s-a spus să construiască o arcă mare în care să-și scape viața. Această tăbliță a fost scrisă în jurul anului 1600 î.d.Cr., dar după toate probabilitățile istorisirea aceasta a fost cunoscută în Mesopotamia cu multe secole înainte de data aceasta. Realitatea unui potop devastator este reflectată și în tradiția istorică și literară a sumerienilor. Există o poveste acadiană, conținută în copiile incomplete ale Epopeei lui Atrahasis, scrisă în 1630 î.d.Cr., care a circulat mult în secolele care au urmat (este cunoscută la *Ugarit). Această istorisire descrie un potop care a fost trimis de zei ca să-i nimicească pe oameni, după ce încercarea lor de a-i stăpîni a eșuat. Piosul Atrahasis a fost avertizat de zeul-creator Enki (sau Ea) să construiască o corabie și să-și scape viața împreună cu familia, cu animalele și cu bogățiile lui. După șapte zile de potop, corabia s-a oprit pe uscat. Atrahasis a adus o jertfă zeilor care s-au adunat în jurul lui ca muștele. Zeii au regretat ceea ce au făcut și au reinstituit societatea pe principiul vinovăției și a pedepsei personale. Faimoasa istorisire babiloniană, *Istorisirea despre potop*, care face parte din Tăblița XI din *Epopeea lui Ghilgameș* (*BABILON), provine în mare măsură din această lucrare. A existat o copie a acestei lucrări care a fost excavată la Ninive cu aproximativ 20 de ani înaintea acesteia și care a fost identificată în BM în 1872 de George Smith. În această versiune, eroul numit Uta-napiștim, și odată Atrahasis, îi povestește lui Ghilgameș felul în care i s-a dăruit imortalitate, după ce a supraviețuit în urma potopului. El povestește aceleași evenimente care sînt conținute și în *Epopeea lui Atrahasis*, cu cîteva detalii în plus. Printe aceste detalii se numără oprirea corăbiei pe Mt. Nisir (în NV Persiei) și faptul că s-a dat drumul în unui porumbel, apoi unei rîndunici și în final unui corb, iar cînd corbul nu s-a mai întors, cei din corabie au debarcat. Aceste relatări din textele cuneiforme prezintă similarități cu Gen. 6-9, un fapt care poate fi explicat ca o mărturie comună cu privire la același eveniment istoric. Multele elemente exagerate din versiunea cuneiformă ne sugerează că dintre cele 2 realtări cea din textele cuneiforme este mai puțin credibilă decît relatarea biblică.

i. Surse
Mulți teologi consideră că narațiunea despre potop din Gen. 6-9 provine din două surse, I Documentul Iahvist și P Preoțesc, combinate de un editor, după întoarcerea din Exil. Conform acestei teorii, tradițiile orale din perioadele mai vechi au fost colectate și au fost scrise sub forma „documentului" numit J, de-a lungul mai multor secole, începînd în prima parte a perioadei monarhice. Cealaltă sursă (P) a fost rezultatul tradițiilor preoțești de-a lungul secolelor, începînd din vremea lui David, care au fost scrise începînd de pe la anul 500 î.d.Cr. pînă pe vremea lui Ezra,

inspirîndu-se în unele porțiuni, cum este cazul potopului, din tradițiile babiloniene cu care israeliții s-au familiarizat în timpul Exilului. Existența celor două surse este dovedită prin criterii cum ar fi utilizarea a două nume pentru divinitate, *YHWH* în I și *'elohîm* în P; tot ca argument în favoarea acestei teorii este făcută și observația că lui Noe i se spune să ia în corabie cîte șapte (sau patrusprezece) exemplare din fiecare soi de viețuitoare curate și două din cele necurate (Gen. 7:2-3 = I), iar în altă parte i se spune să ia cîte două exemplare din fiecare soi de viețuitoare (Gen. 6:19 = P; vezi c. mai sus).

Aceste probleme pot fi explicate și altfel (vezi Bibliografia), iar unitatea narațiunii cu privire la potop este sugerată de uniformitatea afirmațiilor cum ar fi cele cu privire la cauzele potopului (Gen. 6:5-7, I, 11:13 P), cele cu privire la scopul lui (Gen. 6:7, I, 13, 17, P; 7:4, I, 21, P 22-23, I; 8:21, I) și cele cu privire la scăparea unui număr mic de persoane (Gen. 6:8, I, 18-20, P; 7:1-3, 7-9, I, 13-16a, P, 16b, I; 8:16-19, P).

J. Arheologia și potopul

Săpăturile arheologice de la Ur, Kish, Warka și Farah, în S Mesopotamiei, au scos la suprafață dovezi cu privire la inundații cataclismice. Cei care au condus operațiunile de excavare în primele două locuri amintite, Sir Leonard Woolley și S.H. Langdon, au considerat că aceste vestigii au de-a face cu potopul biblic. Acest lucru, însă, este puțin probabil, întrucît straturile corespunzătoare „potopului" din cele patru locuri în care s-au făcut săpături nu sînt toate din aceeași perioadă și în fiecare caz ele pot fi explicate ca fiind rezultatul unei inundații neobișnuit de mari mari produsă de un rîu. În plus, cel mai vechi strat, cel de la Ur, nu pare a fi format înainte de anul 4000 î.d.Cr., o dată care se încadrează bine în desfășurarea continuă a culturilor preistorice din Orientul Mijlociu și la care nu se vede nici o întrerupere în alte domenii. Dacă se consideră că Biblia se referă numai la o inundație locală în cîmpia Mesopotamiei, atunci unul din straturile care se găsesc în unul din aceste patru locuri este produsul acestei inundații, dar dacă, așa cum pare probabil, Genesa vorbește despre un eveniment mult mai cataclismic, vestigiile descoperite în Mesopotamia trebuie considerate irelevante.

k. Geologia și potopul

Nu se cunoaște nici o dovadă geologică sigură cu privire la potopul biblic. Sînt multe evenimente însă, care în trecut, și mai ales în sec. al 19-lea, au fost citate ca dovezi ale unui potop mare. Majoritatea acestora sînt astăzi explicate mai satisfăcător ca fiind vestigii ale acțiunii glaciare din era glacială. Legate de era glacială, însă, au fost anumite schimbări cum ar fi variații în nivelul mării datorită înghețării apei în ghețari și atopirii acestora, precum și scufundarea și înălțarea uscatului, în funcție de creșterea și descreșterea greutății ghețarilor de pe uscat, care puteau să producă efecte care sînt în acord cu relatările biblice. Sfîrșitul ultimei eroziuni glaciare poate fi datată la aprox. 10.000 î.d.Cr., așa încît s-ar putea considera că Noe și contemporanii lui au trăit în această perioadă îndepărtată (*GENEALOGIE).

BIBLIOGRAFIE. General: A. Parrot, *The Flood and Noah's Ark*, 1955; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*[2], 1949, cap.IV. Secțiunea h: J.C. Whitcomb and H.M. Morris (ed.), *The Genesis Flood*, 1969; *ANET*, p. 72-99, 104-106; *DOTT*, p. 17-26. Section i: O.T. Allis, *The Five Books of Moses*, 1943, p. 95-99; G. Ch. Aalders, *A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949, p. 45-47. Section j: M.E.L. Mallowan, *Iraq* 26, 1964, p. 62-82; R.L. Raikes, *Iraq* 28, 1966, p. 52-63. Secțiunea k: J.K. Charlesworth, *The Quaternary Era*, 2, 1957, p. 614-619. T.C.M.

POVARĂ. Acesta este un substantiv care este folosit de aproximativ 80 de ori, pentru a traduce mai multe cuvinte din ebr. și gr. **1.** Termenul ebr. *maśśā'*, „obiect ridicat", și alte cuvinte înrudite care provin din rădăcina *nāśā'*, „el a ridicat". Acest cuvînt apare cel mai frecvent, mai cu seamă referitor la prorocii (*ORACOLE). **2.** Termenul ebr. *sāḇal*, „a purta o sarcină" (cu diferitele lui forme derivate). **3.** Termenul ebr. *yāhaḇ*, „a da" (numai în Ps. 55:22). **4.** Termenul ebr. *'aguddâ*, „sarcină" (numai în Is. 58:6). **5.** Cuvîntul gr. *baros*, „un obiect greu". **6.** Cuvîntul gr. *phortion*, „un lucru care trebuie purtat". **7.** Cuvîntul gr. *gomos*, „încărcătura" unei corăbii (Fapt. 21:3).

Acești termeni care apar mai mult de o singură dată diferă puțin în ceea ce privește înțelesul, și par uneori să fie interschimbabili. Povoară este tot ceea ce solicită trupul sau mintea (de ex., Țef. 3:18); greutatea pe care o purta un om (2 Împ. 5:17); conducerea Bisericii sau a unui stat (Num. 11:17); prezicerea unei judecăți aspre (Is. 13); munca, robia, suferința, frica (Ps. 81:6; Ecles. 12:5; Mat. 20:12; Legea lui Cristos (Mat. 11:30; Apoc. 2:24); Legea ceremonială a lui Dumnezeu și ceremoniile superstițioase ale omului (Mat. 23:4; Fapt. 15:28); neputințele omului (Gal. 6:2). J.D.D.

PRAF/PULBERE. În ebr. *'āḇāq*, *'āpār*, praful pulberea pământului, este folosit liberal și în comparații pentru a exprima: mulțime (Gen.13:16; Is.29:5); micime (Deut. 9:21; 2 Împ.13:7; 1 Sam. 2:8); umilire (Gen. 18:27) (*CENUȘĂ); praful presărat pe cap ca semn al mîhnirii; și al căinței (Ios. 7:6).

Caracterul umil al omului este accentuat de faptul că a fost făcut din praf/țărînă (Gen. 2:7; Iov 4:19; Ps. 103:14) și de întoarcerea lui finală în țărînă (Gen 3:19; Iov 17:16). Pavel distinge între trupul moștenit prezent, ca fiind chipul omului din praf/pămînt, moștenit de la Adam de trupul nemuritor sau „spiritual" pe care îl vom îmbrăca la înviere, acesta fiind „chipul omului ceresc" (1Cor. 15:44-49). Șarpele este osîndit să „mănînce țărînă" (Gen. 3:14) și avertizarea asupra judecății este dată prin scuturarea prafului de pe picioare (Mat. 10:14-15; Fapt. 13:51).

PRAG. **1.** *miptan* este un termen folosit pentru pragul templului lui Dagan de la Așdod (1 Sam. 5:4-5), cel al Templului de la Ierusalim (Ezec. 9:3; 10:4, 18) și a Templului lui Ezechiel (46:2; 47:1). Țefania face aluzie la o practică păgînă de a sări peste prag (1:9). Un exemplar de prag a fost găsit la Hațor (Y. Yadin, Hazor, 1972, pl. 22a).

2. *sap* (VA traduce de asemenea cu poartă, ușă șau stîlpul ușii) este un termen folosit în special pentru clădiri sacre, cu toate că 1 Împ. 14:17 se referă prob-

abil la casa lui Ieroboam, Est. 2:21; 6:2 la un palat, iar Jud. 19:27 la o casă. Cele mai multe pasaje care conțin aceste cuvînt (*de ex.*, 2 Împ. 12:9; Is. 6:4; Amos 9:1) ne indică faptul că pragul menționat aparține sanctuarului din Templul de la Ierusalim, cu toate că, în cazul Templului lui Ezechiel (40:6-7), el se referă la poarta din zidul exterior. Pragul propriu-zis era construit din piatră și putea conține adîncituri în formă de cupă în care se rotea stîlpii ușii.

3. *asupîm* (Neem. 12:25), „prag" (VA) se traduce mai corect prin „magazii" (ca și în VSR).

C.J.D.

PRĂPASTIE. (În gr. *chasma*, de la *chaino*, „a despica" sau „a căsca"). Se găsește numai în Pilda bogatului și a săracului Lazăr (Luca 16:19-31, VA) și este uneori legat de o concepție rabinică care prezintă probleme și conform căreia, după moarte, sufletele celor neprihăniți și ale celor răi există în compartimente diferite ale Hadesului (vezi J.M. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, 1942, p. 212-213), fără nici un drum între ele, dar plasate astfel încît cei dintr-un compartiment pot să-i vadă pe locuitorii celuilalt. Există însă insuficiente date pentru a justifica acest mod de a utiliza cuvîntul. Orice interpretare, însă, trebuie să ia în considerare pasiunea orientalilor pentru ilustrații. Această pasiune este alimentată pe deplin de un subiect ca acesta (care, în diferite forme, a fost ilustrat în scrierile clasice din antichitate).

Pasajul pare să denote că această prăpastie poate fi văzută chiar în viața aceasta, în care rolul bogatului și cel al săracului Lazăr sînt inversate. După ce se subliniază acest aspect, îl avem în pildă pe Avraam care spune: „Pe lîngă toate acestea, între noi și voi este o prăpastie mare". Pare destul de evident că prăpastia se referă atît la caracter cît și la starea celor doi, altfel, am rămînea cu impresia că bogățiile în ele însele ar fi un lucru rău. Pilda ne reamintește că diferența fundamentală dintre credincioși și necredincioși, atît în lumea de acum cît și în lumea viitoare, constituie un aspect fundamental al Evangheliei. (*LAZĂR ȘI BOGATUL, *AVRAAM, SÎNUL LUI) J.D.D.

PREDESTINARE.

I. Termeni biblici

Cuvîntul în limba română „a predestina" provine de la termenul lat. *praedestino*, pe care-l folosește Vulgata pentru a traduce termenul gr. *prohorizō*. VSR traduce *prohorizō* cu „a predestina" în Fapt. 4:28; Rom. 8:29-30; și cu „destin" în Efes. 1:5, 12l și cu „a decreta" în 1 Cor. 2:7. VR traduce cu „a hotărî de mai înainte" în toate cele șase locuri de mai sus.

Termenul *prohorizō*, al cărui subiect în NT nu este decît Dumnezeu, exprimă ideea de a hotărî în avans (-*pro*) o situație pentru o persoană sau o persoană pentru o situație. NT folosește și alte combinații ale lui *pro*; cu sens similar: (1) *protassō*, „a aranja de mai înainte" (Fapt. 17:26); (2) *protithemai*, „a propune" (în Efes. 1:9; despre o propunere omenească în Rom. 1:13; *cf.* felul în care este utilizat substantivul înrudit *prothesis*, „scop", „plan", Rom. 8:28; 9:11; Efes. 1:11; 3:11; 2 Tim. 1:9); (3) *prohetomaizō*, „a pregăti în avans" (Rom. 9:23; Efes. 2:10); (4) *procheirizō*, „a numi în avans" (Fapt. 3:20; 22:14); (5) *procheirotoneō* „a alege dinainte" (Fapt. 10:41). *problepo*, „a vedea în avans, a prevedea" conține ideea predestinării eficiente pe care o face Dumnezeu și poate fi întîlnit în Gal. 3:8; Evr. 11:40; așa cum ne arată contextul. Același sens îl au cîteodată verbele necompuse *tassō* (Faptele 13:48; 22:10) și *horizō* (Luca 22:22; Fapt. 2:23), primul verb avînd sensul de a pune ceva în ordine cu precizie, iar cel de-al doilea de a marca ceva cu exactitate. Acest vocabular divers scoate în evidență diferitele fațete ale ideii exprimate.

NT formulează ideea alegerii de mai dinainte pe care o face Dumnezeu, dar pe o altă cale, și anume, prin a spune că ceea ce motivează și determină acțiunile lui Dumnezeu în lumea aceasta, și printre acestea destinul omului, este propria Lui voință (substantivele, *boulē*, Fapt. 2:23; 4:28; Efes. 1:11; Evr. 6:17; *boulēma*, Rom. 9:19; *thelēma*, Efes. 1:5, 9, 11; *thelēsis*, Evr. 2:4; *boulomai*, Evr. 6:1;7 Iac. 1:18; 2 Pet. 3:9; *thelō*, Rom. 9:18, 22; Col. 1:27), sau „buna Lui plăcere" (substantive, *eudokia*, Efes. 1:5, 9, 11; *thelesis*, Evr. 2:4; verbele, *eudokeō*, Luca 12:32; 1 Cor. 1:21; Gal. 1:15; Col. 1:19), adică hotărîrea lui deliberată pe care a luat-o mai înainte. Într-adevăr, acesta nu este singurul sens în care NT vorbește despre voia lui Dumnezeu. Biblia concepe că planul lui Dumnezeu cu privire la om este exprimat atît în poruncile pe care El le-a făcut de cunoscut cît și prin faptul că El le-a hotărît împrejurările. Așadar, în Scripturi „voia" Lui se referă atît la Legea cît și la planul Lui; ca atare, unii din termenii de mai sus sînt folosiți și cu referire la anumite cerințe divine (*de ex.*, boule, Luca 7:30; *thelēma*, 1 Tes. 4:3; 5:18). Dar în textele de mai sus se are în vedere planul pe care-l are Dumnezeu cu privire la desfășurarea evenimentelor, și la acest plan se referă predestinarea.

Vechiului Testament îi lipsesc cuvintele care să exprime conceptul predestinării într-o formă abstractă și generalizată, dar vorbește deseori despre Dumnezeu care hotărăște, plănuiește sau face ca anumite lucruri să aibă loc, în contexte care atrag atenția asupra priorității și independenței absolute a hotărîrii Lui în raport cu existența sau desfășurarea lucrurilor, respectiv a evenimentelor asupra cărora s-a luat hotărîrea (*cf.* Ps. 139:16; Is. 14:24-27; 19:17; 46:10 ș. urm.; Ier. 49:20; Dan. 4:24 ș.urm.).

Felul în care folosește NT grupul de cuvinte sprijină practica tradițională de a defini predestinația ca o decizie pe care o ia Dumnezeu în avans cu privire la circumstanțele și ladestinul omului. Este mult mai convenabil să trecem aspectul mai general al planului Lui cosmic și al conducerii universale sub titlul mai general al *providenței Lui. Ca să înțelegem predestinația așa cum o prezintă Biblia, trebuie să-i recunoaștem locul în planul lui Dumnezeu ca întreg.

II. Prezentarea biblică a predestinării

a. În Vechiul Testament

Vechiul Testament Îl prezintă pe Dumnezeu Creatorul ca fiind un Dumnezeu personal, puternic, ca avînd un scop bine definit și ne asigură că, după cum puterea Lui este nelimitată, la fel de sigur este că ceea ce a hotărît se va duce la îndeplinire (Ps. 33:10 ș.urm.; Is. 14:27; 43:13; Iov 9:12; 23:13; Dan. 4:35). El este Domnul fiecărei situații, care hotărăște și îndreaptă toate lucrurile spre scopul pentru care le-a făcut (Prov. 16:4) și care inițiază orice eveniment, mare sau mic, începînd cu gîndurile împăraților (Prov. 21:1) și cuvintele sau faptele premeditate ale oamenilor

(Prov. 16:1, 9) și pînă la rezultatul unui sorț care ni se pare că este întîmplător (Prov. 16:33). Nimic din ceea ce-Și propune Dumnezeu nu este prea greu pentru El (Gen. 18:14; Ier. 32:17); ideea că o opoziție organizată a omului I-ar putea zădărnici într-un fel sau altul planurile este pur și simplu absurdă (Ps. 2:1-4). Prorocia lui Isaia dezvoltă mai mult decît orice altă carte din VT conceptul că planul lui Dumnezeu este factorul decisiv în istorie. Isaia accentuează faptul că scopurile lui Dumnezeu sînt veșnice, că Iahve a planificat evenimentele prezente și pe cele viitoare cu mult timp înainte, „de la început" (*cf.* Is. 22:11; 37:26; 44:6-8; 46:10 ș.urm.) și că, tocmai datorită faptului că El, nu altul, este Cel care hotărăște toate evenimentele (Is. 44:7), nimic nu poate împiedica desfășurarea evenimentelor pe care le-a prezis El (Is. 14:24-27; 44:24-45:25; *cf.* 1 Împ. 22:17-38; Ps. 33:10 ș.urm.; Prov. 19:21; 21:30). Capacitatea lui Iahve de a prezice lucruri care par incredibile și care vor avea loc este o dovadă că El deține controlul asupra istoriei, pe cînd neputința idolilor de a prezice aceste lucruri ne arată tocmai că ei nu dețin acest control (Is. 44:6-8; 45:21; 48:12-14).

Uneori, Iahve este prezentat ca reacționînd la anumite situații care au loc în așa fel încît avem impresia că El nu le-a anticipat (*de ex.*, cînd se căiește și acționează exact invers față de cum a acționat mai înainte, Gen. 6:5; Ier. 18:8, 10; 26:3, 13; Ioel 2:13; Iona 4:2). Dar judecate în contextul lor biblic, este clar că scopul și sensul acestor antropomorfisme este pur și simplu acela de a sublinia faptul că Dumnezeul lui Israel este într-adevăr un Dumnezeu personal și nu de a ne face să ne întrebăm dacă într-adevăr El planifică sau nu mai dinainte activitatea oamenilor sau dacă deține sau nu controlul asupra lor.

Biblia spune clar încă din „protoevanghelia" pe care o găsim în Gen. 3:15 sau în promisiunea făcută lui Avraam (Gen. 12:3) că Dumnezeu conduce istoria umană teologic, ca să-Și aducă la îndeplinire planul Său cu privire la binele etern al omenirii. Tema se dezvoltă în contextul promisiunii făcute în pustie,că poporul va beneficia de prosperitate și de protecție în Canaan (*cf.* Deut. 28:1-14) cît și în contextul tabloului profetic al slavei lui Mesia care va urma după judecata pe care o va face Dumnezeu (Is. 9:1 ș.urm.; 11:1 ș.urm.; Ier. 23:5 ș.urm.; Ezec. 34:20 ș.urm.; 37:21 ș.urm.; Osea 3:4 ș.urm., etc.); și ajunge la punctul culminant în vedenia lui Daniel care-L vede pe Dumnezeu hotărînd înălțarea și căderea imperiilor păgîne pentru a inaugura domnia Fiului omului (Dan. 7; *cf.* 2:31-45). O escatologie globală de felul acesta nu poate fi prezentată fără premisa că Dumnezeu este Domnul absolut al istoriei, care cunoaște cursul ei dinainte și-l hotărăște.

În acest context al relației dintre Dumnezeu și istoria omului VT descrie faptul că Israel a fost ales de Dumnezeu să fie poporul cu care să facă un legămînt, obiectul și instrumentul lucrării Lui de mîntuire. Alegerea a fost nemeritată (Deut. 6:7 ș.urm.; Ezec. 16:1 ș.urm), fiind în întregime un act de bunăvoință. Ea a avut un scop. Israel a fost ales pentru un destin, pentru a fi binecuvîntat și pentru a fi o binecuvîntare pentru alte națiuni (*cf.* Ps. 67; Is. 2:2-4; 11:9 ș.urm.; 60; Zah. 8:20 ș.urm.; 14:16 ș.urm.). O vreme, însă, această alegere a fost exclusivă; alegerea lui Israel a însemnat ocolirea deliberată a celorlalte națiuni (Deut. 7:6; Ps. 147:19 ș.urm.; Amos 3:2; *cf.* Rom. 9:4; Efes. 2:11 ș.urm.). Mai bine de un mileniu, Dumnezeu a lăsat aceste națiuni în afara legămîntului, ele constituind doar obiectul judecății Lui pentru păcatele lor (Amos 1:3-2:3) și pentru răutatea pe care au manifestat-o față de poporul ales (*cf.* Is. 13-19, etc.).

b. În Noul Testament

Scriitorii NT preiau din VT credința că Dumnezeu este Domnul Suveran al evenimentelor și că El conduce istoria pentru a-Și duce la îndeplinire planul Său. Insistența lor continuă că lucrarea lui Cristos și dispensația creștină reprezintă împlinirea prorociilor biblice, rostite cu secole mai înainte (Mat. 1:22; 2:15, 23; 4:14; 8:17; 12:17 ș.urm.; Ioan 12:38 ș.urm.; 19:24, 28, 36; Fapt. 2:17 ș.urm.; 3:22 ș.urm.; 4:25 ș.urm.; 8:30 ș.urm.; 10:43; 13:27 ș.urm.; 15:15 ș. urm.; Gal. 3:8; Evr. 5:6; 8:8 ș.urm.; 1 Pet. 1:10 ș.urm., etc.), și faptul că scopul final al lui Dumnezeu atunci cînd i-a inspirat pe scriitorii evrei să scrie Scripturile a fost acela de a da învățătură credincioșilor creștini de mai tîrziu (Rom. 15:4; 1 Cor. 10:11; 2 Tim. 3:15 ș.urm.) constituie o dovadă suficientă a acestui adevăr. (Trebuie menționat că ambele convingeri își au originea în cuvintele Domnului Însuși: cf. Luca 18:31 ș.urm.; 24:25 ș.urm.; 44 ș.urm.; Ioan 5:39.). Un lucru nou este că acum ideea de alegere, care nu se mai aplică poporului Israel, ci credincioșilor creștini, este în mod constant individualizată (cf. Ps. 65:4) și se extinde într-o perioadă precedentă timpurilor istorice. VT vorbește despre alegere în contextul „chemării" istorice pe care o face Dumnezeu lui Israel (*cf.* Neem. 9:7), dar NT face o distincție clară între două lucruri, prezentînd alegerea ca actul prin care Dumnezeu predestinează pe păcătoși pentru mîntuire în Cristos „înainte de întemeierea lumii" (Efes. 1:4; *cf.* Mat. 25:34; 2 Tim. 1:9); un act care a fost în strînsă legătură cu cel de-al doilea act, adică faptul că Dumnezeu L-a cunoscut pe Cristos „mai înainte de întemeierea lumii" (1 Pet. 1:20). Conceptul uniform al NT este că tot harul mîntuitor care i s-a dat omului în timp (cunoașterea Evangheliei, înțelegerea ei și puterea de a-i răspunde pozitiv, puterea de a rămîne în credință și slava finală) decurge din alegerea divină făcută în eternitate.

Limbajul lui Luca în narațiunea din Faptele aduce argumente convingătoare în sprijinul acestui crez, adică pe lîngă faptul că Cristos a fost rînduit mai dinainte să moară, să învie și să domnească (Fapt. 2:23, 30 ș.urm.; 3:20; 4:27 ș.urm.), mîntuirea este roada harului preventiv (harul prin care credinciosul primește putere de a-și păstra mîntuirea, n.tr. ; 2:47; 11:18, 21-23; 14:27; 15:17 ș.urm.; 16:14; 18:27), dat în conformitate cu hotărîrea de mai dinainte a lui Dumnezeu (13:48; 18:10).

În Evanghelia lui Ioan, Cristos spune că El a fost trimis să mîntuiască un anumit număr de persoane pe care Tatăl I le-a dat (Ioan 6:37 ș.urm.; 17:2, 6, 9, 24; 18:9). Acestea sînt „oile" Lui, sau „ai Lui" (10:14 ș.urm., 26 ș.urm.; 13:1). El S-a rugat special pentru aceștia (17:20). El Își propune să-i „atragă" la Sine prin Duhul Său (12:32; *cf.* 6:44; 10:16, 27; 16:8 ș.urm.); să le dea viață veșnică, în părtășie cu Sine și cu Tatăl (10:28; *cf.* 5:21; 6:40; 17:2; Mat. 11:27); să-i păstreze fără să se piardă vreuna din ele (6:39; 10:28 ș.urm.; *cf.* 17:11, 15; 18:9); să-i aducă la slava Sa (14:2 ș.urm.; *cf.* 17:24), și să le învie trupurile în ziua de apoi (6:39 ș.urm.; *cf.* 5:28 ș.urm.). Principiul că cei mîntuiți beneficiază de mîntuire datorită predestinării divine este prezentat aici în mod explicit.

Elucidarea deplină a acestui principiu se găsește în scrierile lui Pavel. Din veșnicie, declară Pavel, Dumnezeu a avut un plan *(prothesis)* de a mîntui Biserica, cu toate că în vremurile trecute acest plan nu a fost cunoscut pe deplin (Efes. 3:3-11). Scopul acestui plan este ca oamenii să fie înfiați ca fii ai lui Dumnezeu și să fie reînnoiți după chipul lui Cristos (Rom. 8:29) și ca Biserica, adunarea celor înnoiți în felul acesta, să crească și să ajungă la plinătatea lui Cristos (Efes. 4:13). Credincioșii se pot bucura avînd siguranța că, în planul Său, Dumnezeu i-a predestinat pe fiecare personal să fie părtaș al acestui destin (Rom. 8:28 ș.urm.; Efes. 1:3 ș.urm.; 2 Tes. 2:13; 2 Tim. 1:9; cf. 1 Pet. 1:1 ș.urm.). Alegerea s-a făcut numai datorită harului (2 Tim. 1:9), fără să se aibă în vedere meritele - într-adevăr, fiind făcută contrar „meritelor" omului care au fost cunoscute mai dinainte de Dumnezeu (cf. Ioan 15:19; Efes. 2:1 ș.urm.). Datorită faptului că Dumnezeu este suveran, alegerea Lui care predestinează asigură mîntuirea. Din această alegere decurge o „chemare" eficientă, care are ca rezultat răspunsul credinței pe care această chemare îl poruncește (Rom. 8:28 ș.urm.; *cf.* 9:23 ș.urm.; 1 Cor. 1:26 ș.urm.; Efes. 1:13; 2 Tes. 2:14); îndreptățirea (Rom. 8:30); sfințirea (1 Tes. 2:13); și glorificarea (Rom. 8:30, unde timpul trecut al verbului denotă certitudinea realizării; 2 Tes. 2:14). Pavel dă această învățătură creștinilor, celor care au fost „chemați" ca să-i asigure de certitudinea pe care trebuie s-o aibă acum și de mîntuirea finală și să-i determine să-și de-a seama cît de îndatorați sînt ei îndurării lui Dumnezeu. Cei „aleși" cărora le vorbește și despre care vorbește el în fiecare epistolă sînt credincioșii cărora le adresează acea epistolă („voi", „noi").

S-a afirmat că cunoașterea de mai dinainte a lui Dumnezeu nu este predestinare și că *alegerea personală în NT se bazează pe faptul că Dumnezeu știe de mai dinainte că cei aleși vor răspunde pozitiv chemării Evangheliei. Dificultățile acestui punct de vedere par să fie următoarele: (1) acest punct de vedere pare să afirme de fapt conceptul alegerii în funcție de fapte și de merite, pe cînd Scriptura ne spune că alegerea se datorează harului (Rom. 9:11; 2 Tim. 1:9) și că harul exclude tot ceea ce face omul pentru sine (Rom. 4:4; 11:6; Efes. 2:8 ș.urm.; Tit 3:5); (2) dacă alegerea se datorează credinței (2 Tes. 2:13) și faptelor bune (Efes. 2:10) ea nu se poate baza pe cunoașterea acestor lucruri de mai dinainte; conform acestui punct de vedere, Pavel nu trebuie să prezinte că temeiul mîntuirii noastre finale este alegerea pe care o face Dumnezeu, ci mai degrabă credința credinciosului; (4) acest punct de vedere ne lasă impresia că Scriptura pune semnul egalității între cunoașterea de mai dinainte a lui Dumnezeu și predestinare (*cf.* Fapt. 2:23).

III. Alegerea și lepădarea

Cuvîntul „lepădat" apare pentru prima dată în Ier. 6:30 (*cf.* Is. 1:22), într-o metaforă luată din procesul de purificare a metalelor. Ideea se referă la ceva care, datorită naturii corupte, nu trece testul la care-l supune Dumnezeu și, ca atare, este respins. Metafora apare din nou în NT. Este folosită cu privire la Neamuri (Rom. 1:28) și la cei care se socotesc credincioși (1 Cor. 9:27; 2 Cor. 13:5 ș.urm.; *cf.* 2 Tim. 3:8; Tit 1:16). De la Augustin încoace, însă, teologia creștină a vorbit despre lepădare, nu ca fiind acțiunea lui Dumnezeu de a respinge pe anumiți credincioși în istorie, ci ca și ceva care stă în spatele acestei respingeri - hotărîrea luată de Dumnezeu mai înainte de întemeierea lumii, de a-i ocoli pe aceștia și de a nu le acorda harul mîntuitor (*cf.* 1 Pet. 2:8; Iuda 4). Astfel, a devenit un lucru obișnuit ca predestinarea să fie definită ca fiind atît o alegere precum și o lepădare.

Astfel există dispută cu privire la includerea lepădării în acel prothesis divin al lui Dumnezeu. Unii justifică includerea ei apelînd la versete cum ar fi Rom. 9:17 ș.urm., 21 ș.urm.; 11:7 ș.urm. Avînd în vedere Rom. 9:22, pare dificil să negăm că împietrirea inimilor unora și nemîntuirea lor, pe care Pavel le prezintă în v. 19:21 sînt la latitudinea lui Dumnezeu, fac parte, în realitate,din planul lui Dumnezeu; totuși, trebuie observat faptul că Pavel este interesat să sublinieze nu intransigența lui Dumnezeu față de cei lepădați, ci faptul că El Își înfrînează mînia față de cei care au îndeplinit toate condițiile pentru a fi nimiciți (cf. 2:4). Nu este ușor să determinăm cu exactitate sensul acestor versete, luate în contextul lor; vezi comentariile.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; B.B. Warfield, „Predestination", și J. Denney, „Reprobation", în *HDB; Calvin, Institute,* 3.21-24; idem, *Concerning the Eternal Predestination of God,* E.T. by J.K.S. *Reid,* 1960; comentarii cu privire la Rom. 9-11; în special W. Sanday și A.C. Headlam, *ICC,* 1902; P. Jacobs, H. Krienke, *NIDNTT* 1, p. 692-697. J.I.P.

PREDICA DE PE MUNTE. Predica de pe munte este titlul care se dă în mod obișnuit învățăturilor lui Isus care sînt scrise în Mat. 5-7. Dacă numele poate fi folosit sau nu pentru unele pasaje oarecum paralele din Luca (6:20-49) depinde de felul în care interpretează fiecare relația literară dintre cele două evanghelii. Porțiunea din Luca este deseori numită Predica din cîmpie, întrucît se spune că locul de unde a fost rostită era „un podiș" (Luca 6:17) nu un „munte" (Mat. 5:1). Este însă posibil ca fiecare din cele două precizări să se refere la același loc, văzut însă din două direcții diferite (vezi W.M. Christie, *Palestine Calling,* 1939, p. 35 ș.urm.).

În prelegire sale ținute la Bampton, Canon Liddon se referă la această predică spunînd că este „prima sorbitură a esenței creștinismului". Dacă ar fi să interpretăm că acestă afirmație spune că Predica de pe munte este mesajul creștinismului adresat lumii păgîne, această interpretare s-arlovi de faptul că predica este vădit o învățătură *(didache),* nu o proclamație *kerygma* (proclamație). Oricît de departe ne-am duce cu imaginația, această predică nu poate fi considerată „vestea cea bună" pentru unul a cărui intrare în împărăție depinde de împlinirea ei. (Închipuiți-vă un om care nu are nimic cu Cristos, lipsit de puterea Duhului Sfînt care să-l ajute, încercînd să întreacă neprihănirea cărturarilor și a fariseilor.) Este mai degrabă o prezentare scurtă a celor care au intrat deja în Împărăție și o descriere a calității vieții morale care se așteaptă din partea lor. Este adevărat, în sensul acesta predica conține „esența creștinismului".

I. Alcătuire

În trecut, s-a considerat că Predica de pe munte a constituit un singur discurs pe care Isus l-a rostit cu o anumită ocazie. Cu siguranță că, după felul în care

este prezentată în Evanghelia după Matei, lucrurile par să stea întocmai. Ucenicii au stat jos (v. 1), Isus a luat cuvîntul și i-a învățat (v. 2), iar cînd cuvîntarea a luat sfîrșit, noroadele au fost uimite de învățătura Lui (7:28). Mulți teologi, însă, sînt de părere că Predica de pe munte este o compilare a mai multor cuvîntări pe care le-a ținut Domnul - „un fel de rezumat al tuturor predicilor pe care le-a ținut Isus" (W. Barclay, *The Gospel of Mathew*, 1, p. 79). Argumentele sînt următoarele: (1) este prea mult material conținut aici pentru o singură predică. Ucenicii, care nu s-au remarcat datorită unei percepții spirituale deosebite, nu puteau asimila niciodată o învățătură etică atît de pretențioasă. (2) Numărul mare de teme prezentate (descrierea fericirilor Împărăției, sfat cu privire la divorț, sfaturi cu privire la îngrijorare) nu este deloc compatibil cu unitatea tematică a unui discurs. (3) Trecerea bruscă la anumite teme (*de ex.*, învățătura despre rugăciune în Mat. 6:1-11) se observă foarte clar. (4) În Luca apar treizeci și patru de versete din această predică și, mai mult încă, pasaje răspîndite pe tot cuprinsul Evangheliei după Luca (*de ex.*, Rugăciunea Domnului din Luca este prezentată la cererea ucenicilor Lui de a-i învăța cum să se roage, Luca 11:1; cuvîntarea despre poarta cea strîmtă are loc ca răspuns la întrebarea „Oare puțini sînt cei ce sînt pe calea mîntuirii?" Luca 13:23). Este mult mai plauzibil ca Matei să fi împrumutat aceste cuvîntări de la Luca și să le compileze într-o predică decît ca Luca să le fi găsit într-o predică și să le disperseze apoi prin toată evanghelia pe care a scris-o. (5) Este un lucru caracteristic lui Matei să adune material ce conține învățături, să-l compileze sub anumite titluri și să-l introducă în narațiunea vieții lui Isus (cf. B.W. Bacon, *Studies in Mathew*, 1930, p. 269-325), și prin urmare, Predica de pe munte este prima din aceste secțiuni didactice. (Celelalte se ocupă de teme cum ar fi ucenicie (9:35-10:42), Împărăția cerurilor (13), ce înseamnă să fii mare (18) și sfîrșitul vremurilor (24-25).)

Aceste considerații însă, nu ne forțează să vedem în predică o compoziție arbitrară. Contextul istoric din Mat. 4:23-5:1 ne face să ne așteptăm la un discurs important, rostit într-o anumită împrejurare. În Predica de pe munte sînt mai multe fragmente care par a fi predici mai scurte ale lui Isus, nu colecții tematice ale unor cuvîntări separate *(logia)*. Comparația acestei predici cu predica din Luca ne arată că între cele două predici existămai multe puncte similare (ambele încep cu fericirile, se încheie cu Pilda casei zidită pe stîncă și materialul care se interpune în pasajul din Luca - referitor la iubirea vrăjmașilor (6:27-36) și la judecăți (6:37-42) - urmează în aceeași ordine ca și în Matei), ceea ce ne spune că la baza ambelor narațiuni există o sursă comună. Este posibil ca înainte de a fi începutvreunul din cei doi evangheliști să scrie, a existat un conținut mai schematizat al unei predici rostită cu o anumită ocazie. Întrebări care încercă să afle care dintre cele două narațiuni este mai apropiată de versiunea originală sau dacă nu cumva Matei s-a inspirat dintr-o sursă mai veche, sînt încă subiectul unordispute între cercetătorii Bibliei. Avînd în vedere scopul acestui articol, este suficient să concluzionăm că Matei s-a folosit de o sursă mai veche și i-a amplificat conținutul potrivit scopului pe care l-a urmărit, prin introducerea unui material suplimentar relevant.

II. Limbajul predicii

Ligviștii specialiști în literatura biblică aramaică din generația trecută au vorbit mult despre „Poezia Domnului nostru" - ca să împrumutăm titlul cărții lui C.F. Burney (1925). Chiar și în traducere putem recunoaște diferitele tipuri de paralelism, care sînt aspecte distinctive ale poeziei semitice. Mat. 7:6, de exemplu, este o ilustrație foarte grăitoare a paralelismului „sinonimelor":

„Să nu dați cîinilor lucrurile sfinte și să nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor."

Se pare că și Rugăciunea Tatăl Nostru este o poezie în două strofe, fiecare avînd trei versuri de cîte patru picioare fiecare (*cf.* Burney, p. 112 ș.urm.). Valoarea practică a recunoașterii poeziei acolo unde apare constă în faptul că sîntem înclinați să interpretăm textul cu inflexibilitatea cu care am interpreta proza. Ce tragic ar fi dacă cineva (și istoria ne spune că unii au și făcut-o) și-ar „scoate ochii" sau și-ar „tăia mîna" în încercarea de a scăpa de pofta cărnii. A.M. Hunter face observația că „proverbele sînt într-adevăr principii exprimate în situații de extremă". Trebuie să evităm întotdeauna interpretarea paradoxului cu un literalism exagerat, ci să căutăm mai degrabă principiul care stă la baza proverbului (*Design for Life*, p. 19-20).

Avînd în vedere acestea, să luăm în considerare calitatea absolutului din imperativele cu caracter moral ale lui Isus. Versete cum ar fi Mat. 5:48: „Voi fiți dar desăvîrșiți, după cum și Tatăl vostru cel ceresc este desăvîrșit", au dat multe dureri de cap oamenilor. O parte a răspunsului constă în faptul că acestea nu sînt „legi noi" ci principii generale care sînt menite să stimuleze acțiunea. Ele cad într-o categorie a injoncțiunii profetice care a fost întotdeauna mai profundă și a cerut mai mult decît respectarea literei legii. Aceste imperative au fost aspecte etice ale erei noi, menite pentru cei care sînt părtași unei puteri noi (*cf.* A.N. Wilder, „The Sermon on the Mount", *IB*, 7, 1951, p. 163).

III. Împrejurările

Atît Matei cît și Luca plasează predica aceasta în primul an al misiunii publice a lui Isus; Matei puțin mai devreme decît Luca, acesta din urmă plasînd-o imediat după alegerea Celor doisprezece, și denotă că ar trebui înțeleasă ca fiind într-un fel „predica rostită la ordinarea acestora". În fiecare caz, ea a fost rostită în acea perioadă cînd învățătorii religioși nu și-au formulat opoziția și, suficient de tîrziu ca faima lui Isus să se fi răspîndit în toată țara. În primele luni ale lucrării Lui din Galileea, El a predicat în sinagogi, dar nu după multă vreme entuziasmul ascultătorilor lui a făcut să fie necesară propovăduirea în aer liber. O schimbare corespunzătoare poate fi observată în mesajul Lui. Proclamarea anterioară: „Pocăiți-vă, căci Împărăția cerurilor este aproape" (Mat. 4:17) a făcut locul unor expuneri cu privire la natura Împărăției, pentru cei care doreau într-adevăr să învețe.

Întrucît această predică se încadrează în perioada lucrării lui Isus în Galileea, este normal să presupunem că predica a avut loc la poalele unor dealuri care înconjoară cîmpia de N. Întrucît curînd după aceea Isus a intrat în Capernaum (Mat. 8:5), probabil că acest deal era în apropierea Capernaumului. O tradiție latină care datează din sec. al 13-lea, menționează un deal cu două vîrfuri, Karn Hattin, care se întinde puțin

înspre S, dar numai ghizii și turiștii par să ia în serios această identificare.

Predica este adresată în primul rînd ucenicilor. Aceasta este ceea ce sededuce atît din Mat. 5:1-2 cît și din Luca 6:20. Faptul că Luca se exprimă la persoana a doua în Fericiri, în cuvîntări cum ar fi „Voi sînteți sarea lumii" (Mat. 5:13) și caracterul profund etic al predicii ca întreg, nu poate însemna decît că a fost ținută pentru cei care au renunțat la păgînism, pentru viața din Împărăție. Dar la încheierea fiecărei narațiuni aflăm că și alții erau prezenți. Concluzia pare să fie că mulțimea a fost acolo și L-a auzit pe Isus cum îi învăța, dar discursul în sine a fost rostit în primul rînd pentru ucenici. Cuvinte ocazionale, cum ar fi cele care încep cu „vai" în Luca 6:24-26, dacă nu sînt cumva retorice, par să se refere suplimentar la unii care se pare că ascultau și aveau nevoie de mustrări de felul acesta.

IV. Analiza

Indiferent cum este privită Predica de pe munte, ca un rezumat al unui discurs care a avut loc sau ca o compilare de prelegeri etice întocmită de Matei, nu ne putem îndoi de faptul că Matei 5-7 este un fragment unitar marcat de o desfășurare logică a temei de bază. Această temă este prezentată în Fericiri și poate fi intitulată „Calitatea vieții și modul de viață în Împărăție". În ceea ce urmează, avem o analiză descriptivă a conținutului predicii.

a. Fericirea celor din Împărăție, 5:3-16

(i) Fericirile (5:3-10).

(ii) O elaborare mai pe larg a Fericirii de pe urmă și o deviere pentru a arăta rolul ucenicilor într-o lume necredincioasă (5:11- 16).

b. Relația dintre mesajul lui Isus și vechea stare de lucruri, 5:17-48

(i) Este prezentată tema (5:17). Mesajul lui Isus „împlinește" Legea trecînd dincolo de literă și clarificînd principiul care stă la baza ei, împlinind-o astfel în mod ideal.

(ii) Tema este ilustrată (5:21-48).

1. În porunca de a nu ucide, mînia este un element culpabil (5:21-26).

2. Adulterul este roada unei inimi rele alimentată de dorințe necurate (5:27-32).

3. Neprihănirea caracteristică Împărăției cere o onestitate atît de pură încît jurămintele nu mai sînt necesare (5:33-37).

4. *Lex talionis* trebuie să facă loc unui duh care nu este răzbunător (5:38-42).

5. Dragostea este universală în ceea ce privește aplicarea ei (5:43-48).

c. Instrucțiuni generale cu privire la comportamentul în Împărăție, 6:1-7:12

(i) Protecție împotriva evlaviei false (6:1-18).

1. În cazul facerii de bine (6:1-4).

2. În cazul rugăciunii (6:5-15).

3. În cazul postului (6:16-18).

(ii) Alungă neliniștea printr-o încredere simplă (6:19-34).

(iii) Trăiți în dragoste (7:1-12).

d. Stimularea la o viață de consacrare, 7:13-29

(i) Calea este îngustă (7:13-14).

(ii) Pomul bun face roade bune (7:15-20).

(iii) Împărăția este pentru cei care ascultă și împlinesc (7:21-27).

V. Interpretarea

Predica de pe munte a fost de-a lungul secolelor subiectul diferitelor interpretări. Pentru Augustin, care a scris un comentariu privitor la această predică încă de pe vremea cînd era episcop la Hippo (393-396 d.Cr.), ea a fost „îndreptarul sau modelul desăvîrșit al vieții creștine" - o lege nouă, în contrast cu cea veche. Ordinele monastice au socotit-o ca fiind „un sfat al desăvîrșirii", preconizat nu pentru publicul larg, ci pentru cei puțini care sînt aleși. Reformatorii au susținut că această predică este „expresia necompromițătoare a neprihănirii divine care este la dispoziția tuturor". Tolstoi, romancierul rus și reformatorul social (în ultima parte a vieții sale) a făcut un rezumat al Predicii de pe munte și acesta conține cinci porunci (înfrînarea mîniei, castitate, interdicția cu privire la jurăminte, neîmpotrivirea, dragostea fără rezervă față de dușmani), care, dacă sînt respectate cu strictețe, vor stîrpi tot răul și vor instaura o împărăție utopică. Weiss și Schweitzer au susținut că cerințele sînt prea radicale pentru orice perioadă istorică și au declarat aceste porunci ca fiind „principii etice interimare" pentru creștinii primari care au crezut că sfîrșitul tuturor lucrurilor este aproape. Alții, considerînd că este foarte probabil ca acesta să fie un limbaj figurativ, au interpretat Predica de pe munte ca fiind expresia unei gîndiri nobile - o învățătură care se ocupă mai degrabă de ceea ce trebuie să fie omul, decît de ceea ce trebuie să facă.

Astfel, studentul în Biblie din secolul al 20-lea care dorește să interpreteze această predică este pus în fața unui număr foarte mare de „chei" cu care să dezlege înțelesul esențial al Predicii de pe munte. El poate urma exemplul lui Kittel și poate să considere că cerințele sînt voit exagerate pentru a stîrni în om un sentiment de neputință (și ca atare să se pocăiască și să creadă), sau exemplul lui Windisch și să facă deosebire între exegeza istorică și cea teologică, apărînd caracterul practic al acestor porunci. Ca o altă alternativă, el poate urma exemplul lui Dibelius și poate să interpreteze marile imperative morale ca fiind principii etice absolute ale împărăției care a penetrat istoria, sau poate urmaexemplul dispensaționaliștilor și împreună cu aceștia să considere că întreaga predică are de a face cu domnia de o mie de ani a lui Cristos, domnie ce aparține viitorului.

Cum ar trebui să interpretăm atunci predica? În cele ce urmează, ni se dă cel puțin cîteva linii directoare: *a.* Cu toate că este îmbrăcată în poezie și simboluri, predica pretinde totuși o purtare etică cu un înalt grad de exigență. *b.* Isus nu prescrie un nou cod de reguli, ci enunță niște înalte principii etice și arată felul în care acestea afectează viața celor care fac parte din Împărăție. „Oamenii ar cîștiga mult dacă ar ține cont de faptul că aceasta a fost o predică și că a fost predicată; că nu a fost un articol de lege care a fost aprobat" (J. Denney). *c.* Predica nu a fost un program direct pentru schimbarea lumii în bine, ci este adresată celor care au renunțat deja la lume, pentru a intra în Împărăție. *d.* Nu este nici o idee nepractică, dar nici un lucru ce poate fi realizat în întregime. În cuvintele lui S.M. Gilmour, este „etica ordinei transcendentale care a penetrat istoria în Isus

Cristos, care s-a implementat în istorie în Biserică, dar a cărei înfăptuire deplină stă dincolo de tărîmul istoriei, cînd Dumnezeu va fi „totul în toți" (*Journal of Religion* 21, 1941, p. 263).

BIBLIOGRAFIE. Pe lîngă volumul mare de bibliografie citată în alte dicționare biblice (vezi, *de ex.*, articolul lui Votaw în *HDB*, vol. suplim., pag. 1-45), vezi H.K. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount*, 1960; J. W. Bowman și R.W. Tapp, *The Gospel from the Mount*, 1960; W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 1964; M. Dibelius, *The Sermon on the Mount*, 1940; A.M. Hunter, *Design for Life*, 1953; D.M. Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon on the Mount*[2], 1976; Articolul lui A.N. Wilder în *IB*, 7, 1951, p. 155-164; H.Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, 1951 (traducerea ediției revizuite *Der Sinn der Bergpredigt*, 1929); D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, 1948; C.F.H. Henry, *Christian Personal Ethics*, 1957, p. 278-326; *J. Jeremias, Die Bergpredigt*[7], 1970; J.R.W. Stott, *Christian Counter-Culture*, 1978. R.H.M.

PREDICA DE PE MUNTELE MĂSLINILOR. Uneori această predică este cunoscută sub numele de Apocalipsa sinoptică. Este ultima mare cuvîntare pe care a ținut-o Isus și este redată de Matei, de Marcu și de Luca (Mat. 24:3-25:46; Marcu 13:3-37; Luca 21:5-36), și este cea mai lungă și mai importantă porțiune din evangheliile sinoptice care conține învățături cu privire la viitor. Esența ei este aceeași în toate evangheliile, dar Matei redă forma cea mai completă, adăugînd la sfîrșit pilde și alte învățături cu privire la judecata viitoare. (Acest articol se referă la versiunea predicii din Evanghelia după Marcu, iar unde se fac referiri și la alte versiuni, acest lucru este specificat.)

I. Structura

Cuvîntarea este rostită ca răspuns la întrebarea ucenicilor despre *(a)* timpul cînd se va împlini prezicerea lui Isus cu privire la nimicirea Templului; *(b)* timpul „cînd se vor împlini toate acestea" (v. 4). Cuvintele din Matei și contextul care urmează după acest pasaj în Marcu ne sugerează că expresia „toate aceste lucruri" include sfîrșitul vremurilor și Cea de-a doua venire a lui Isus.

Isus a răspuns: **1.** Să nu fiți duși în eroare de apariția unor cristoși mincinoși, de războaie, de cutremure de pămînt și de foamete: acestea sînt începutul suferințelor, nu un semn al sfîrșitului (v. 5-8). **2.** Fiți gata să treceți prin persecuții mari atunci cînd Mă mărturisiți pe Mine (v. 9-13). **3.** Va fi o vreme de mare strîmtoare cînd „urîciunea pustiirii" va sta acolo unde nu se cade (v. 14-20). **4.** Nu fiți duși în eroare de activitatea cristoșilor mincinoși (v. 21-23). **5.** În acele zile, după mare strîmtorare, trupurile cerești se vor clătina, iar voi Îl veți vedea pe Fiul omului venind în putere să-Și adune aleșii (v. 24-27). **6.** „Aceste lucruri" sînt semne că Domnul este aproape și vor avea loc în această generație (v. 28-31). **7.** „Ziua și ceasul acela" sînt necunoscute; deci fiți treji (v. 32-37).

II. Probleme de interpretare

Următoarele sînt cîteva din cele mai importante puncte a căror interpretare este disputată.

a. Probleme exegetice

1. Expresia „urîciunea pustiirii" (v. 14), una dintre multele aluzii care se fac în această cuvîntare la VT, ne aduce aminte de Dan. 11:31; 12:11. În Daniel, expresia se referă, în primul rînd, la înălțarea unui altar păgîn în Templul din Ierusalim, lucru pe care l-a făcut *Antiochus IV (Epifanes) în anul 168 î.d.Cr. Înțelesul expresiei în această „Apocalipsă sinoptică" însă este greu de găsit. Îndemnul „cine citește să înțeleagă" (care probabil trebuie luat ca referindu-se la cititorul evangheliei, sau la cititorul prorociei lui Daniel) ne sugerează că expresia este enigmatică. Unii erudiți din zilele noastre o asociază cu încercarea nereușită a împăratului roman Gaius de a-și înălța statuia în Templu în anul 40 d.Cr. Ei susțin că prorocia aparține acelor ani (deci nu provine de la Isus) și că nu s-a împlinit. Alții consideră că expresia se referă la apariția în viitor a lui *Anticrist, cerîndu-ne să privim la descrierea similară a „omului fărădelegii" din 2 Tes. 2. Alții, însă, văd împlinirea prorociei în evenimentele care au dus la căderea Ierusalimului în anul 70 d.Cr., punct de vedere care pare să fie sprijinit de versiunea puțin modificată din Luca 21:20. Acest punct de vedere din urmă pare a fi cel mai simplu, cu toate că este posibil să menținem că prorocia se referă la două lucruri, atît la atacul roman asupra Ierusalimului din anii 66-70, cît și la zilele din urmă.

2. Referirea în v. 24-27 la fenomenele extraordinare care vor fi văzute pe bolta cerului și la venirea Fiului omului a fost interpretată în mai multe feluri. Unii erudiți susțin că avem de a face cu un limbaj figurativ preluat din VT care se referă la un eveniment istoric al căderii Ierusalimului: venirea Fiului omului este o venire în slavă, nu întoarcerea Lui pe pămînt, iar strîngerea aleșilor lui Dumnezeu de către „îngerii" Lui (a se citi „mesageri", de la gr. angelos care poate fi tradus atît cu „îngeri" cît și cu „mesageri", n.tr.) se referă la activitatea misionară a Bisericii. Cel mai obișnuit punct de vedere pretinde că aceste versete se referă la Cea de-a doua venire și este susținut și de alte pasaje din NT care conțin cuvinte similare și care se referă, fără îndoială, la Parousia (de ex., Mat. 13:41 ș.urm.; 1 Tes. 4:14 ș.urm.).

3. Afirmația „nu va trece neamul acesta pînă nu se vor împlini toate aceste lucruri" (v. 30) ridică în mod deosebit întrebări dificile. Vrea să spună oare că venirea Fiului omului și tot ceea ce este descris în această cuvîntare va avea loc în timpul vieții contemporanilor lui Isus? Dacă lucrurile stau așa - și dacă venirea la care se face aluzie este Cea de-a doua venire (vezi punctul 2 de mai sus) - atunci, evident, aceasta este o prezicere falsă. Unii teologi o acceptă ca atare, și susțin că eroarea a fost o dovadă a caracterului uman al lui Isus. Mulți însă nu sînt de acord cu acest punct de vedere și au căutat alte explicații. Unii susțin că această afirmație nu-I aparține lui Isus, ci este o învățătură a Bisericii primare; această explicație însă creează tot atîtea probleme cîte rezolvă. Alții ne sugerează că termenul gr. *genea* ar trebui tradus aici nu cu „generație" (așa cum traduce VSR și alte versiuni) ci cu „rasă" sau „neam de oameni". Dar aceste alternative care au fost propuse nu se potrivesc în context. O explicație mult mai satisfăcătoare, care se bazează pe text este că „aceste lucruri" în v. 29 sînt semnele sfîrșitului, nu sfîrșitul în sine; așadar, expresia „toate aceste lucruri" din v. 30 trebuie înțeleasă ca referindu-se la aceste semne ale sfîrșitului. Acest punct de vedere poate fi sprijinit de v. 32; cu toate că este posibil ca acest verset să spună că Isus nu cunoaște cu exactitate momentul în această „generație" cînd Se va

întoarce Fiul omului, el poate fi interpretat și ca o negare în general a posibilității cunoașterii „acelei zile" (= ziua de apoi, în terminologia biblică). Astfel, Isus știe că semnele vor avea loc în decurs de o generație, dar nu știe cînd va veni sfîrșitul propriu-zis.

Chiar și în cazul acestui punct de vedere, impresia este aceeași: venirea Fiului omului este aproape. Poate cea mai bună explicație a acestui simțămînt puternic că sfîrșitul este aproape, simțămînt care străbate întreg NT, este să spunem că acest simțămînt al iminenței venirii lui este o conștiență teologică a faptului că o dată ce a venit Isus, *Parousia* este aproape în planul lui Dumnezeu, nu o convigere că va avea loc la un moment sau altul. Sfîrșitul a început cu Isus, iar în orice moment după perioada în care a trăit Isus noi trăim așteptînd nerăbdători consumarea sfîrșitului.

b. Întrebări mai generale

1. Mulți cercetători ai Bibliei au îndoieli atunci cînd trebuie să-I atribuie lui Isus o parte din cuvîntări, sau toate. De exemplu, mulți din ei au considerat că învățătura apocaliptică din cuvîntarea aceasta nu se aseamănă cu învățătura lui Isus pe care o găsim în evanghelii. În cartea lui T. Colani, *Little Apocalypse Theory*, teza propusă în 1864 și preluată de atunci încoace de mulți este că v. 5-31 au fost un tractat apocaliptic iudeo-creștin, încorporat în evanghelie de către evanghelist. Această teorie a fost clădită pe o concepție greșită, conform căreia Isus i-a învățat pe oameni adevăruri etice veșnice, nu o evanghelie escatologică. Dar cu toate că unii teologi de astăzi resping concepția lui Colani despre Isus, mai sînt unii care susțin că învățătura cu privire la semne contrazice învățătura pe care o găsim în altă parte cu privire la caracterul neașteptat al *Parousiei* (*de ex.*, Luca 17:20 ș.urm.). Acest punct de vedere nu reușește să ia în serios faptul că în apocalipticul biblic învățătura cu privire la caracterul neașteptat al Parousiei și semnele prevestitoare ale acesteia se găsesc, de regulă, împreună. Alte obiecțiuni cu privire la afirmația că aceste cuvîntări provin de pe buzele lui Isus, și anume, faptul că citatele din VT se bazează pe LXX nu pe textul în ebraică, sînt tot atît de neconcludente.

2. Există unele întrebări foarte importante pe marginea acestei predici, care țin de critica literară. Deosebirile dintre evanghelii îl forțează pe critic să încerce să explice relația care există între diferitele narațiuni; mulți cercetători susțin că, cel puțin doi evangheliști au avut relatări independente cu privire la această cuvîntare, nu că Matei și Luca s-ar fi folosit de materialul lui Marcu. Mulți cercetători cred, de asemenea, că cel puțin un evanghelist a inclus în versiunea lui materiale care inițial au aparținut unui alt context; astfel, se crede că Matei a incorporat în narațiunea lui materialul „Q".

3. Mult mai importante decît întrebările pur literare sînt întrebările cu privire la învățătura de natură teologică a cuvîntării în cele trei evanghelii. O problemă disputată este dacă intenția evanghelistului a fost în primul rînd aceea de a da o învățătură apocaliptică cu privire la semnele sfîrșitului, sau de a da sfaturi ascultătorilor și cititorilor. Este posibil ca el să fi avut în vedere ambele scopuri: Isus i-a învățat pe ucenicii Săi că domnia (sau * împărăția) lui Dumnezeu a fost inaugurată o dată cu începutul propriei Lui lucrări, dar că va fi consolidată pe deplin în viitor. Aici El dă informații cu privire la ceea ce se va întîmpla înainte de a veni sfîrșitul, dar intenția lui nu este să dea informații în așa fel încît fiecare să poată să-și facă un orar al evenimentelor viitoare, ci ca să-i pregătească pe oameni pentru viitor; așadar, tonul îndemnului lui Isus este foarte categoric. Ucenicii lui Isus (a) nu trebuie să fie duși în eroare de către învățătorii mincinoși sau de zvonurile care vor circula înainte de a veni sfîrșitul; (b) ei vor avea greutăți pînă la vremea sfîrșitului; (c) ei trebuie să stea treji în vederea întoarcerii lui Cristos.

BIBLIOGRAFIE. G.R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 1954; W. Lane, *The Gospel according to St Mark*, 1974; C.E.B. Cranfield, *The Gospel according to St Mark*, 1959; D. Wenham, *TSFB* 71, 1975, p. 6-15; 72, 1975, p. 1-9; K. Grayston, „The Study of Mark XIII", *BJRL* 56, 1973-4, p. 371-387.

D.W.

PREDICARE, vezi **PROPOVĂDUIRE.**

PREGĂTIRE. Cuvîntul gr. *paraskeuē* apare în NT cu o conotație dublă. Atunci cînd se referă la o zi specială de pregătire, este folosit cu privire la ziua dinaintea sabatului și la ziua în care se fac pregătirile pentru praznicul evreiesc al Paștelor (*cf.* Josephus, *Ant.* 16. 163), vezi Mat. 27:62; Marcu 15:42; Luca 23:54; și în special Ioan 19 care menționează ambele categorii de zile de pregătire. Referirea din Ioan 19:14 se face la *'ereḇ ha-pesah*, adică la ajunul Paștelor (*cf. Pesahim* 10.1 în Mișna). În Ioan 19:31, 42, nu există nici un genitiv care să însoțească acest cuvînt, așadar cuvîntul trebuie să însemne *'ereḇ šabbāṯ*, adică ziua dinaintea sabatului (după cum se poate vedea destul de clar în Marcu 15:42). Această zi ar începe normal joi seara la ora 6 și s-ar încheia vineri seara la ora 6. Cel de-al doilea înțeles al cuvîntului este lărgit în literatura creștină și se referă la cea de-a 6-a zi a săptămînii, adică vineri (*cf. Martirajul lui Policarp* 7. 1; *Didache*, 8. 1); și acesta este sensul pe care-l capătă *paraskeuē* în greaca modernă.

Pentru controversatul înțeles al expresiei în Ioan 19:14, vezi J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, E.T.[2] 1966, p. 80-82 (biblio.). R.P.M.

PREOȚI ȘI LEVIȚI. Relația dintre preoți, care sînt urmașii lui Aaron, și Leviți, ceilalți membri ai seminției lui Levi, este una din problemele spinoase ale VT. Orice studiu cu privire la leviți trebuie să se ocupe neapărat de dovezile biblice, de studiul pe care l-a întreprins Julius Wellhausen și de numeroasele modalități în care teologii contemporani au reacționat la modul evoluționist în care el a tratat această relație.

I. Informații biblice

a. Pentateuhul

Leviții apar pe scena biblică în Pentateuh, în narațiunile legate de viața și activitatea lui Moise și Aaron (Exod. 2:1-10; 4:14; 6:16-27). După ce Aaron a determinat poporul Israel să se lepede de Dumnezeu făcîndu-le un vițel de aur (Exod. 32:25 ș.urm.), fiii lui Levi au răzbunat onoarea Domnului pedepsindu-i pe mulți dintre eretici. Este posibil ca această manifestare a

fidelității față de Dumnezeu să fie motivul pentru care acestei seminții i s-a dat responsabilități legate de legislația pe care o găsim în Pentateuh.

Rolul leviților ca și slujitori în Cortul întîlnirii, descris amănunțit în cartea Numerilor, este anticipat în Exod. 38:21, unde ei lucrează la construirea Cortului întîlnirii, sub supravegherea fiului lui Aaron, Itamar. Prin legile care au fost date înainte de călătoria prin pustiu, seminția lui Levi a fost pusă deoparte de Dumnezeu și i s-a încredințat desfacerea cortului, purtarea și ridicarea lui (Num. 1:47-54). Fiii lui Levi au tăbărît în jurul Cortului întîlnirii și se pare că au servit ca niște ecrane de protecție, pentru a-i proteja pe membrii celorlalte seminții de mînia lui Dumnezeu, în cazul în care se întîmpla ca, din neatenție, aceștia să vină în contact cu Cortul care era sfînt sau cu uneltele din el (Num. 1:51, 53-2:17).

Fiindu-le interzis să îndeplinească slujba de preoți, un privilegiu rezervat numai fiilor lui Aaron (Num. 3:10), în caz contar pedeapsa fiind moartea, leviții au trebuit să îndeplinească o slujbă auxiliară pe lîngă preoți, în special sarcina de a face munci fizice legate de îngrijirea Cortului întîlnirii (Num. 3:5 ș.m.d.). În plus, ei îndeplineau servicii speciale pentru celelalte seminții ținînd locul fiecărui întîi născut din fiecare familie, care trebuia să fie închinat lui Dumnezeu, avînd în vedere faptul că El i-a cruțat pe întîii născuți ai lui Israel cu ocazia Paștelui din Egipt (*cf.* Exod. 13:2, 3, 13). Ca și reprezentanți ai întîilor născuți din semințiile lui Israel (Num. 3:40 ș.urm.), leviții au fost întruchiparea „*principiului cuprinzător al reprezentării*" prin care s-a născut conceptul unui popor complet dependent de Dumnezeu și consacrat cu totul Lui (*cf.* H.W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1953, p. 219-221).

Fiecare din cele trei familii ale lui Levi au avut îndatoririle ei specifice. Fiii lui *Chehat* (cei între 30 și 50 de ani fiind în număr de 2,750, conform Num. 4:36) aveau sarcina de a transporta mobilierul cortului, după ce acesta era acoperit cu grijă de către preoți; preoții erau singurii care se puteau atinge de acest mobilier (Num. 3:29-32; 4:1 ș.urm.). Chehatiții erau supravegheați de fiul lui Aaron, Eliazar. Fiii lui *Gherșon* (2.630; Num. 4:40) aveau grijă de învelitori, pînze și funii, și erau sub supravegherea lui Itamar, fiul lui Aaron (Num. 3:21-26; 4:21 ș.urm.). Fiii lui *Merari* (3.200; Num. 4:44) aveau sarcina de a transporta și de a ridica Cortul și curtea lui (Num. 3:35-37; 4:29 ș.urm.).

Rolul reprezentativ al leviților este simbolizat prin ritualul curățirii și al sfințirii (Num. 8:5 ș.urm.). De exemplu, atît faptul că israeliții (probabil prin liderii semințiilor lor) și- au pus mîinile asupra leviților (8: 10), recunoscîndu-i ca înlocuitori (*cf.* Lev. 4:24, etc.) cît și faptul că preoții i-au adus pe leviți ca un dar legănat din partea poporului (probabil prin faptul că i-au condus la altar și de la altar - Num. 8:11) ne sugerează că leviții au fost dați de către israeliți fiilor lui Aaron ca să slujească în locul lor. Acest lucru este explicat în 8:16 ș.urm., unde fiii lui Levi sînt numiți *n*[e]*t̲ûnîm*, „daruri".

Ei își începeau slujba la vîrsta de 25 de ani și o continuau pînă la vîrsta de 50 de ani, cînd intrau într-un fel de pensie, perioadă în care îndeplineau un număr mai mic de sarcini (Num. 8:24-26). Probabil că a existat o perioadă de ucenicie de 5 ani, întrucît se pare că întreaga responsabilitate de a purta cortul și mobilierul lui cădea pe umerii bărbaților între 30 și 50 de ani (Num. 4:3 ș.urm.). Cînd David a stabilit un loc fix pentru chivotul legămîntului, limita inferioară de vîrstă a fost redusă la 20 de ani, căci nu mai era nevoie de leviți maturi care să îndeplinească rolul de purtători ai cortului (1 Cron. 23:24 ș.urm.).

Responsabilitatea leviților de a reprezenta poporul a atras după sine anumite privilegii. Cu toate că ei nu puteau moșteni pămînt (adică, nici o suprafață nu le-a fost destinată pentru a fi folosită numai de către ei: Num. 18:23-24; Deut. 12:12 ș.urm.), leviții au trăit din zeciuielile poporului, în timp ce preoții primeau o parte din jertfele care nu erau mistuite, pîrga turmelor de vite și de oi și a zecea parte din zeciuielile date leviților (Num. 18:8 ș.urm., 21 ș.urm.; cf. Deut. 18:1-4). Ocazional, atît leviții cît și preoții își primeau partea din prada de război (*de ex.*, Num. 31:25 ș. urm.). În plus, leviților li s-a permis să locuiască în 48 de cetăți puse deoparte pentru a fi folosite numai de ei (Num. 35:1 ș.urm.; Ios. 21:1 ș.urm.). În jurul fiecărei cetăți exista o pășune rezervată lor. Șase cetăți, trei de fiecare parte a Iordanului, au slujit ca și *cetăți de scăpare.

Tranziția de la călătoria prin pustie la viața statornică din Canaan (anticipată în Num. 35 prin întemeierea cetăților levitice) a adus cu sine atît o preocupare sporită pentru bunăstarea leviților cît și o lărgire a sferei îndatoririlor lor, pentru a face față nevoilor unui model de viață descentralizat. În Deuteronom se pune accent mare pe obligațiile care le aveau *israeliții față de fiii lui Levi, care*, la rîndul lor, trebuiau să se bucure de binecuvîntările semințiilor (12:12), de zeciuieli și deanumite daruri din partea lor (12:18-19; 14:28-29) și să participe la diferite praznice mai importante, cum ar fi Sărbătoarea săptămînilor și Sărbătoarea corturilor (16:11-14). Leviții care erau răspîndiți pe tot cuprinsul țării trebuiau să fie părtași în egală măsură cu frații lor, care locuiau în centrul religios, atît la slujire cît și la darurile care li se aduceau (18:6-8).

Pe cînd cartea Numerilor îi numește pe preoți *fiii lui Aaron* (*de ex.*, 10:8), cartea Deuteronomului folosește deseori expresia *„preoți levitici"* (*de ex.*, 18:1 - expresia nu este redată de versiunea Cornilescu, n.tr.). Cu toate că unii teologi au susținut că în cartea Deuteronomului nu se face nici o distincție între preoți și leviți, faptul că preoților li se dau anumite drepturi în Deut. 18:3 ș.urm., iar leviților altele în Deut. 18:6 ș.urm., ne sugerează că totuși distincția este menținută și în această carte. Expresia „preoți levitici" (de ex., Deut. 17:9, 18; 18:1; 24:8; 27:9; *cf.* Ios. 3:3; 8:33) pare să însemne „preoții din seminția lui Levi". Codul deuteronomic prescrie pentru aceștia diferite îndatoriri, pe lîngă cele care se referă la îngrijirea Cortului întîlnirii: ei trebuiau să îndeplinească slujba de judecători în cazul unor decizii dificile (17:8-9), trebuiau să verifice dacă regulamentul cu privire la leproși era respectat (24:8), să păstreze cartea legii (17:18) și să-l ajute pe Moise în ceremonia de reînnoire a legămîntului (27:9).

În familia lui Chehat, funcția de mare preot (în ebr. *hakkōhēn*, „preotul" (Exod. 31:10, etc.); *hakkōhēn hammāšîah*, „cel care este uns preot" (Lev. 4:3, etc.); (*hakkōhēnh haggāḏōl*, „marele preot" (Lev. 21:10, etc.) a fost îndeplinită de cel mai vîrstnic reprezentant al familiei lui Eleazar, cu excepția cazurilor în care se aplicau prevederile din Lev. 21:16-23. El era pus în

slujbă în același mod în care erau puși ceilalți preoți și îndeplineau aceleași îndatoriri de rutină. El erasingurul care purta o îmbrăcăminte mai deosebită (Exod. 28; *PIEPTARUL MARELUI PREOT; *MITRA, *MANTIA) și interpreta oracolele (*URIM ȘI TUMIM). În ziua *ispășirii, el a reprezentat poporul ales înaintea lui Iahve, stropind sîngele țapului sacrificat pe capacul ispășirii (*JERTFE ȘI DARURI).

b. Primii proroci
Preoții au jucat un rol mai important decît leviții în cartea lui Iosua, în special în narațiunea care descrie trecerea Iordanului și cucerirea Ierihonului. Fiind uneori „preoții care erau leviți" (*de ex.*, Ios. 3:3; 8:33) și mult mai des simplu „leviți" (*de ex.*, Ios. 3:6 ș.urm.; 4:9 ș.urm.), ei aveau sarcina foarte importantă de a purta chivotul Domnului. Cortul întîlnirii, însă, care era purtat de leviți nu este menționat (cu excepția posibilă din 6:24) pînă cînd a fost așezat la Silo (18:1; 19:51), după cucerirea Canaanului. Se pare că purtarea chivotului a fost încredințată preoților, nu Chehatiților (*cf.* Num. 4:15), datorită importanței supreme a acestor călătorii: Dumnezeu, a cărui prezență era simbolizată de chivot, mergea înainte cucerind, și pentru a cuceri. Leviții au apărut ca slujbași mai proeminenți numai atunci cînd s-a apropiat timpul pentru împărțirea țării (*cf.* Ios. 14:3 ș.urm.). Diferența dintre preoți și leviți este menținută: leviții i-au reamintit lui Eliazar, preotul, și lui Iosua de porunca lui Moise cu privire la cetățile levitice (Ios. 21:1-3); Chehatiții sînt împărțiți în două grupe - cei care sînt urmașii lui Aaron (adică, preoții) și restul (Ios. 21-4-5).

Delăsarea generală în ceea ce privește închinarea în perioada dintre cucerirea Canaanului și instaurarea monarhiei este ilustrată în două povestiri levitice din cartea Judecători. Se spune că levitul cu care s-a întîlnit Mica (Jud. 17-18) era din Betleem și era un membru al familiei lui Iuda (17:7). Cum putea fi și levit și iudeu? Răspunsul depinde de identitatea levitului: este el *Ionatan, fiul lui Gherșom (18:30), sau nu? Dacă este vorba despre una și aceeași persoană (așa cum se pare că este cazul), atunci relația levitului cu Iuda pare să fie doar una geografică, nu genealogică, în ciuda expresiei „din familia lui Iuda" (17:7). Dacă avem de a face cu doi bărbați, atunci levitul poate fi o dovadă că în această perioadă și bărbații din alte seminții puteai să îndeplinească slujba de preot. Poate că așa au stat lucrurile și cu Samuel, un efraimit (*comp.* 1 Sam. 1:1; 1 Cron. 6:28). Există o anumită dovadă că termenul levit poate să fi fost un titlu care s-ar traduce cu expresia „unul promis prin jurămînt", precum și numele folosit pentru a-i desemna pe cei din seminția lui Levi (*cf.* W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*[3], 1953, p. 109, 204 ș.urm.); însă, T.J. Meek (*Hebrew Origins*[3], 1960, p. 121 ș.urm.) susține că leviții au fost inițial un trib fără responsabilități religioase, care și-au asumat o funcție preoțească nu numai în Israel ci poate și în Arabia. Povestea sinistră a levitului și a concubinei lui (Jud. 19) este o mărturie în plus a faptului că leviții erau itineranți și că această perioadă era caracterizată prin delăsare în ceeace privește viața religioasă. Lipsa unei conduceri centralizate a redus autoritatea de care s-a bucurat sanctuarul de la Silo (18:31) și a permis existența mai multor locuri sfinte care nu respectau prea mult legile mozaice.

Leviții apar numai ici și colo în perioada primilor proroci, de obicei în legătură cu sarcina lor de purtare a chivotului (1 Sam. 6:15; 2 Sam. 15:24; 1 Împ. 8:4). Cînd * Ieroboam I a ridicat la Dan și Betel altare străine, el a angajat în aceste centre preoți care nu erau leviți, probabil cu scopul de a rupe definitiv relațiile cu Templul din Ierusalim (1 Împ. 12:31; *cf.* 2 Cron. 11:13-14; 13:9-10). Un important aspect al perioadei monarhice a fost controlul pe care l-a deținut împăratul asupra centrelor religioase din ambele regate.

c. Cronici
Datorită faptului că scriitorul *Cronicilor a fost asociat cu tagma preoțească, el tinde să accentueze rolul leviților și să dea numeroase detalii cu privire la slujba lor pe care scriitorii cărților 1 și 2 Împărați le-au omis. În genealogiile din 1 Cron. 6, care descriu de asemenea rolul fiilor lui Aaron (6:49-53) și împărțirea cetăților levitice (6:54-81), se acordă o atenție specială leviților cîntăreți, Heman, Asaf, Etan și fiii lor, care au fost puși de David să conducă activitățile muzicale din Templu (6:31 ș.urm.; *cf.* 1 Cron. 15:16 ș.urm.). Lista leviților din 1 Cron. 9 ridică multe probleme. Similaritățile care există între această listă și Neem. 11 i-au făcut pe unii să considere că aceasta este lista cu leviții care s-au întors din captivitate la Ierusalim (*cf.* 1 Cron. 9:1). Alții (*de ex.*, C.F. Keil) consideră că lista conține numele primilor locuitori ai Ierusalimului. Atît repartizarea îngrijită și organizată a îndatoririlor cît și numărul leviților (*cf.* 212 păzitori ai porții din 1 Cron. 9:22 cu cei 93 din 1 Cron. 26:8-11) ne sugerează o perioadă după David. Cooperarea strînsă între leviți și fiii preoților (*cf.* 1 Cron. 9:28 ș.urm.) și faptul că leviții au avut grijă de unele vase sfinte și au ajutat la pregătirea pîinilor de punere înainte poate fi un indiciu că diviziunea rigidă a îndatoririlor sugerată în Num. 4 și 18 a fost slăbită în perioada monarhiei, poate datorită faputului că numărul fiilor lui Aaron nu a fost suficient de mare (1.760 în 1 Cron. 9:13 se referă probabil la numărul de rudenii, nu la numărul capilor de familie) pentru a face față sarcinilor care li se cereau. De aceea, în plus față de sarcinile obișnuite ca muzicieni și cîntăreți, ușieri și purtători ai chivotului legămîntului, etc., leviții trebuiau să ajute la pregătirea jertfelor, precum și lacurățarea curților și încăperilor, la curățarea lucrurilor sfinte și la pregătirea pîinii pentru punerea înainte, a darurilor de mîncare, a pîinii nedospite și a jerfelor celor dintîi roade, etc. (23:14).

Poruncile date de David în 1 Cron. 23 ilustrează cei doi factori dominanți care au produs schimbări substanțiale în oficiul îndeplinit de leviți: stabilirea permanentă a chivotului legămîntului la Ierusalim, care automat a anulat toate regulamentele cu privire la sarcina leviților de a fi purtătorii chivotului; și centralizarea responsabilităților legate de viața religioasă (și de alte domenii ale vieții) în persoana împăratului. Conform concepției evreiești cu privire la personalitatea colectivă, împăratul era privit acum ca un mare părinte al națiunii, a cărei personalitate deriva din caracterul lui. Urmînd exemplul lui David care a adus altarul central la Ierusalim (1 Cron. 13:2 ș.urm.) și a stabilit modul în care trebuie să se desfășoare activitatea în jurul lui (1 Cron. 15:1 ș.urm.; 23:1 ș.urm.), în conformitate cu reglementările prevăzute în legea lui Moise, Solomon a zidit, a consacrat și a

supravegheat Templul și activitatea cultică ce s-a desfășurat în el, după planul întocmit de tatăl lui (1 Cron. 28:11-13, 21; 2 Cron. 5-8, observați în special 8:15: „Nu s-au abătut de la porunca împăratului cu privire la preoți și leviți...").

În mod similar, Iosafat a dat sarcini prinților, leviților *și preoților de a-i învăța Legea pe oameni în tot* ținutul lui Iuda (2 Cron. 17:7 ș.urm.) și a numit pe niște leviți, preoți și capi de familii ca judecători la Ierusalim (2 Cron. *18:8* ș.urm.) sub supravegherea marelui preot. Ioas (2 Cron. 24:5 ș.urm.), Ezechia (2 Cron. 29:3 ș.urm.) și Iosia (2 Cron. 35:2 ș.urm.) i-au supravegheat pe leviți și pe preoți și le-a restabilit rolurile pe care le-a prescris David pentru ei.

Relația dintre slujba levitică și cea profetică este o problemă discutabilă. Au fost oare anumiți leviți proroci? Nu putem da nici un răspuns categoric, dar există anumite dovezi că, uneori, leviții au îndeplinit anumite activități profetice: Iahaziel, un levit dintre fiii lui Asaf, a prorocit că Iosafat va birui în lupta cu moabiții și amoniții (2 Cron. 20:14 ș.urm.) iar Iedutun, levitul, este numit văzătorul împăratului (2 Cron. 35:15).

d. Prorocii de mai tîrziu

Isaia, Ieremia și Ezechiel s-au ocupat pe scurt de rolul leviților în perioada de după Exil. Is. 66:21 relatează că Dumnezeu îl va strînge pe Israel cel risipit (sau poate pe *păgînii convertiți) ca să-I slujească Lui ca* leviți și preoți. Ieremia (33:17 ș.urm.) întrezărește un legămînt cu preoți dintre leviți (sau poate preoți și leviți; cf. Sir. și Vulg.), care este tot atît de important ca și legămîntul pe care l-a încheiat Dumnezeu cu familia lui David (*cf.* 2 Sam. 7). Ezechiel face o deosebire clară între preoții leviți, pe care îi numește fiii lui Țadoc (*de ex.*, 40:46; 43:19) și leviți. Despre prima categorie se spune că au rămas credincioși lui Dumnezeu (44:15; 48:11), iar despre cea de-a doua categorie că au mers după idoli și, de aceea, nu se mai pot apropia de altar și nu se mai pot atinge de lucrurile sfinte (44:10-14). În realitate, cele găsite în cartea lui Ezechiel par să sugereze o reîntoarcere la deosebirea clară dintre preot și levit, pe care o găsim în Numeri, distincție care a fost oarecum neclară în perioada monarhiei.

e. Scrierile post-exilice

Sub conducerea lui Iosua și a lui Zorobabel, 341 de leviți s-au întors (Ezra 2:36 ș.urm.) împreună cu 4289 de membri ai familiilor preoțești și cu 392 de slujitori ai Templului (*n^etînîm*, adică „dat", „numit", care se pare că au fost urmașii prizonierilor de război care au fost puși să facă munci în Templu; *cf.* Ios. 9:23, 27; Ezra 8:20). Diferența dintre numărul mare de preoți și numărul relativ mic de leviți se poate datora faptului că mulți leviți și-au însușit rolul de preot în timpul exilului. Se pare că ceilalți leviți care au avut rolul de slujitori în Templu, au ezitat să se întoarcă (Ezra 8:15-20). Leviții au jucat un rol proeminent la așezarea temeliei Templului (Ezra 3:8 ș.urm.) și la consacrarea lui (Ezra 6:16 ș.urm.). După ce a recrutat leviți în partida lui (Ezra 8:15 ș.urm.), Ezra a instituit o reformă pentru interzicerea căsătoriilor cu străinii încare ajunseseră să se implice, chiar și preoți și leviți (Ezra 9:1 ș.urm.; 10:5 ș.urm.).

La fel în Neemia, leviții și preoții și-au asumat întreaga gamă de responsabilități. După ce au reparat o porțiune a zidului (Neem. 3:17), leviții și-au petrecut timpul învățînd Legea (Neem. 8:7-9) și participînd la viața religioasă a națiunii (Neem. 11:3 ș.urm.; 12:27 ș.urm.). Ei au primit zeciuieli de la popor, iar la rîndul lor au dat a zecea parte din zeciuială fiilor lui Aaron (Neem. 10:37 ș.urm.; 12:47). Datorită deteriorării activității cultice în timpul absenței lui Neemia de la Ierusalim, a apărut necesitatea unei autorități centrale pentru a implementa regulile levitice: lui Tobia, *amonitul, i s-a permis să ocupe camera din* Templu care trebuia să slujească de vistierie pentru zeciuielile leviților (Neem. 13:4 ș.urm.); privați de suportul lor financiar, leviții au părăsit Templul și au plecat să muncească ogoarele pentru a se întreține (Neem. 13:10 ș.urm.).

Este posibil ca aceasta să fi fost perioada cînd preoții au căutat mai mult cîștigul personal decît să-și îndeplinească datoria lor de învățători ai Legii și au acceptat jertfe pîngărite (Mal. 1:6 ș.urm.; 2:4 ș.urm.). Pentru Maleahi, purificarea fiilor lui Levi a fost una dintre cele mai importante misiuni escatologice (3:1-4).

Slujba de mare preot a rămas în familia lui Eliazar pînă în timpul lui *Eli, un urmaș al lui Itamar. Conspirația lui *Abiatar l-a determinat pe Solomon să-l concedieze (1 Împ. 2:26 ș.urm.). Oficiul de mare preot s-a reîntors cu ocazia aceasta în casa lui Eliazar, prin numirea în funcția de mare preot a lui *Țadoc, și a rămas în această familie pînă cînd, datorită intrigilor politice Onias III a fost destituit de împăratul seleucid Antioh IV (Epifanes) (cca 174 î.d.Cr.). După aceea, funcția de mare preot a fost sub patronajul puterii conducătoare.

II. Reconstituirea făcută de Wellhausen

Apariția teoriei documentare cu accentul care l-a pus aceasta pe data post-exilică la care a fost completat codul preoțesc (*PENTATEUH) a atras după sine o evaluare radicală a dezvoltării religiei lui Israel. Forma clasică a acestei reevaluări a fost prezentată de Julius Wellhausen (1844-1918) în lucrarea lui *Prolegomena to the History of Israel* (1878; E.T. 1855).

Problema dificilă care a apărut în relația dintre preot și levit în opinia lui Wellhausen a fost interdicția pe care a impus-o Ezechiel leviților de a nu mai îndeplini sarcini care aparțin preoților (44:6-16). Din afirmația lui Ezechiel, Wellhausen a tras două concluzii: separarea a ceea ce este sfînt de ceea ce este profan nu a fost o procedură caracteristică Templului, după cum indică practica templelor păgîne de a folosi slujitori (vezi mai sus); Ezechiel reduce activitatea leviților, care înainte îndeplineau sarcini preoțești, la statutul de sclavi pe lîngă templu. Fiii lui Țadoc au avut de suferit de pe urma acestei acțiuni, deoarece ei slujeau la altarul central din Ierusalim și, spre deosebire de leviți, ei nu s-au pîngărit slujind pe toate înălțimile din țară. Cînd fiii lui Țadoc au ridicat obiecții la ideea de a pierde controlul absolut pe care l-au deținut, Ezechiel a născocit criteriul „moral" pentru menținerea lor în oficiu, cu toate că în realitate deosebirea dintre un preot și un levit era accidentală, nu morală (a fost o întîmplare că preoții erau la ierusalim și leviții pe înălțimi). Concluzia lui Wellhausen este că legea preoțească din Numeri nu a existat în vremea lui Ezechiel.

Întrucît numai codul preoțesc pune accent pe preoția aaronică, aceasta a fost considerată de Well-

hausen ca fiind o ficțiune, cu scopul de a da impuls preoției din vremea lui Moise. Genealogiile din Cronici sînt încercări artificiale de a face o legătură între fiii lui Țadoc cu Aaron și Eliazar.

De o importanță covîrșitoare în reconstituirea lui Wellhausen a fost contrastul puternic dintre „mașinăria sofisticată" a cultului din pustie și forma descentralizată a cultului din perioada judecătorilor, cînd, conform celor scrise în Jud. 3-16, se pare că închinarea a jucat numai un rol minor. Wellhausen a considerat că această perioadă a judecătorilor a fost timpul în care a originat închinarea israelită, care a început simplu, prin aducerea jertfelor de către capii familiilor, dar care a evoluat cînd, în unele localități unde se găseau altare, unele familii (de ex., familia lui Eli din Silo) au cîștigat influență. Un exemplu foarte clar al diferenței dintre religia complexă din pustie și simplitatea religiei din timpul așezării în țara Canaanului a fost faptul că Samuel, un efraimit, dormea noaptea lîngă chivotul legămîntului (1 Sam. 3:3) în locul unde, conform celor scrise în Lev. 16, numai marele preot putea intra odată pe an.

Cînd Solomon a zidit locul permanent pentru chivot, preoții de la Ierusalim (sub conducerea lui Țadoc care, la rîndul lui a fost numit de David), au ajuns să fie mai importanți decît ceilalți. Ca și în Iuda, același lucru s-a întîmplat și în Israel: locurile sfinte ale lui Ieroboam au fost centre religioase împărătești și preoții care slujeau acolo îi erau răspunzători direct lui (Amos 7:10 ș.urm.). In Iuda, procesul centralizării a atins punctul culminant cînd reforma lui Iosia a abolit înălțimile, a redus rolul preoților care slujeau aici la funcții auxiliare, pe care le îndeplineau în sanctuarul central de la Ierusalim, și a pregătit scena pentru măsurile hotărîtoare întreprinse de Ezechiel.

Față de această schematizare evolutivă, Wellhausen a stabilit diferite componente ale Pentateuhului și a găsit un grad de corespondență foarte ridicat. În legile care se găsesc în sursa I (Exod. 20-23; 34) preoția nu este menționată, în timp ce alte pasaje din I îl prezintă pe Aaron (Exod. 4:14- 32:1 ș.urm.) și pe Moise (Exod. 33:7-11) ca întemeietorii clerului. Menționarea altor preoți (*de ex.*, 19:22; 32:29) a fost respinsă de Wellhausen, întrucît el consideră că aceste pasaje sînt interpolări. Documentul D (Deut. 16:18; 18:22), este cel în care, după părerea lui, preoții au început să fie denumiți *leviți*. Caracterul ereditar al preoției a început nu cu Aaron (care, în opinia lui Wellhausen „nu a fost prezent inițial în I, ci a fost introdus în text de redactorul care a combinat documentele I și E") ci în timpul monarhiei, cu fiii lui Țadoc. Recunoscînd faptul că includerea lui Levi în binecuvîntările semințiilor în Gen. 49 este autentică, Wellhausen a crezut că această seminție „s-a stins la o dată mai timpurie" și că legătura presupusă dintre modul oficial în care a fost folosit termenul *levit* și seminția lui Levi a fost una artificială.

Codul preoțesc (P) nu numai că a dat puteri clerului, dar a și introdus diviziunea de bază în rîndurile clerului - i-a separat pe preoți (fiii lui Aaron) de leviți (restul seminției). De aceea, în timp ce deuteronomistul a vorbit despre preoții levitici (adică, preoți leviți), scriitori cum au fost cei care au scris cărțile Cronicilor, au vorbit despre preoți și leviți.

O altă inovație preoțească a fost persoana marelui preot care predomină în Exodul, Leviticul și Numeri mai mult decît oricare din scrierile preexilice. Dacă în cărțile istorice regele a dominat cultul, în codul preoțesc figura dominantă a fost marele preot, a cărui statut regesc, în opinia lui Wellhausen, se referă numai la o perioadă cînd guvernul civil al lui Iuda a fost în mîinile străinilor iar Israel era mai degrabă o biserică decît un popor - perioada post-exilică.

Pentru a vedea persistența cu care Wellhausen s-a fixat în reconstituirea făcută de el, este suficient să consulți lucrări reprezentative ca de exemplu: Max Loehr, *A History of Religion in the Old Testament*, 1936, *de ex.*, pag. 136-137; W.O.E. Oesterley și T. H. Robinson, *Hebrew Religion, 1930, de ex.*, p. 2554 și R.H. Pfeiffer, *IOT*, 1948, *de ex.*, p. 556-557.

III. Unele reacții la reconstituirea făcută de Wellhausen

Printre conservatorii care și-au propus să dărîme structura lui Wellhausen, există trei nume care sînt demne de a fi menționate: James Orr (*The Problem of the Old Testament*, 1906), O.T. Allis (*The Five Books of Moses*[2], 1949, p. 185-196), G. Ch. Aalders (*A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949, p. 66-71).

Caracteristică reconstituirii lui Wellhausen este supoziția că leviții care au fost invitați în Deut. 18:6-7 să slujească la altarul central au fost preoții care au fost privați de drepturi prin abolirea înălțimilor în timpul reformei lui Iosia. Dar ne lipsesc doveziconcludente pentru a sprijini această presupunere. De fapt, 2 Împ. 23:9 afirmă contrariul: preoții de pe înălțimi nu au venit la altarul Domnului din Ierusalim. Punctul de vedere conform căruia în cartea Deuteronomului nu se face o deosebire prea clară între preoți și leviți a fost discutată mai sus, unde am văzut că, de fapt, s-a făcut o distincție între aceștia referitor la îndatoririle pe care le-au avut oamenii față de ei (Deut. 18:3-5, 6-8). Nu poate fi susținut nici punctul de vedere conform căruia expresia „preoții, leviții" (Deut. 17:9, 18; 18:1; 24:8; 27:9), care nu se mai găsește în altă parte a Pentateuhului, este o dovadă că în cartea Deuteronomului cele două slujbe sînt identice. Rolul expresiei este mai degrabă acela de a arăta din ce trib provin preoții. Lucrul acesta pare să fie confirmat în 2 Cron. 23:18 și 30:27, unde se face deosebire între „preoții leviți" și ceilalți *leviți* (30:25), ușieri, etc. (23:19).

Atît Wellhausen cît și alții au încercat în mod frecvent să ne atragă atenția asupra discrepanței aparente între legea *zeciuielilor din Num. 18:21 ș.urm. (*cf.* Lev. 27:30 ș.urm), care alocă zeciuielile pentru leviți, și pasajul paralel din Deut. 14:22 ș.urm., care permite israeliților să mănînce din zeciuieli în cadrul unui ritual, împreună cu leviții. Prin tradiție, iudaismul a reconciliat cele două pasaje numind zeciuiala din Deuteronom „o a doua zeciuială", *de ex.*, în tractatele talmudice Ma aser Sheni. Este posibil ca această explicație să nu fie tot atît de acceptabilă ca și cea a lui James Orr (*op. cit.*, p. 188-189): legile din Deuteronom, a susținut el, se referă la un timp cînd legile privitoare la zeciuieli (și cele privitoare la cetățile levitice) nu puteau fi puse în aplicare, întrucît cucerirea nu a fost completă și nu a existat o agenție centrală pentru a le impune. Cu alte cuvinte, Num. 18:21 ș.urm. se ocupă de idealul lui Israel, pe cînd Deut. 14:22 ș.urm. este un program interim pentru cucerire și așezare în țară.

De mare importanță în reconstituirea făcută de Wellhausen este interpretarea lui cu privire la

denunţarea de către Ezechiel a leviţilor (44:4 ş.urm.), în care găseşte originea diferenţei dintre preoţi (fiii lui Ţadoc) şi leviţi (preoţi care au fost angajaţi anterior în idolatrie pe înălţimi). Dar James Orr (*op. cit.* p. 315-319, 520) ne atrage atenţia asupra stării deplorabile a preoţiei chiar înainte de vremea lui Ezechiel, şi arată că Ezechiel nu a stabilit Legea ci a restabilit-o prin privarea leviţilor de privilegii pe care şi le-au asumat pe nedrept, uzurpînd în timpul monarhiei şi prin înlăturarea preoţilor care se închinau idolilor, la rangul inferior de levit care era aproape încetăţenit. În plus, contextul ideal al sentinţei rostite de Ezechiel sugerează că este posibil ca această retrogradare să nu fi avut loc niciodată, cel puţin literar. Tonul lui Ezechiel este în contradicţie cu codul preoţesc, în sensul că acest cod nu aminteşte nimic de retrogradarea preoţilor, ci pune accentul pe alegerea divină. În plus, preoţii din documentul P nu sînt fiii lui Ţadoc, ci fiii lui Aaron.

Şcoala de gîndire Wellhausiană consideră în general că slujba de mare preot aparţine perioadei post-exilice. Cu toate că titlul acesta apare în scrierile din perioada dinainte exilului numai în 2 Împ. 12:10-22:4, 8- 23:4 (versete pe care criticii adepţi ai teoriei documentare le consideră ca interpolări ce aparţin perioadei post-exilice), existenţa acestei slujbe pare să fie confirmată de titlul „preotul" (articulat, n.tr. - *de ex.*, Ahimelec, 1 Sam. 21:2; Iehoiada, 2 Împ. 11:9-10, 15; *Urie, 2 Împ. 16:10 ş.urm.)* şi de faptul că preoţia, de orice rang ar fi ea, implică un şef administrativ, chiar şi în cazul în care regele este figura dominantă a cultului. (*Cf.* J. Pedersen, Israel, 3-4, p. 189.)

În cartea sa, *The Religion of Israel*, 1960, Yehezkel Kaufmann analizează mai multe concluzii importante la care a ajuns Wellhausen, şi găseşte că acestea lasă de dorit. Marele preot, de exemplu, departe de a fi un pesonaj de rang împărătesc care să ne aducă aminte de liderii religioşi ai perioadei de după exil, oglindeşte fidel starea unei tabere militare care se supune autorităţii lui Moise, nu autorităţii lui Aaron (*op. cit.* p. 184-187).

Kaufmann îşi îndreaptă atenţia spre „unul dintre stîlpii structurii lui Wellhausen care nu a fost clătinat de critica literară din ultima perioadă" - reconstituirea relaţiei dintre preoţi şi leviţi. Observînd lipsa dovezilor cu privire la îndepărtarea preoţilor din mediul rural, el ne atrage atenţia asupra unui punct slab al teoriei documentare: „Nimic nu poate face plauzibilă o teorie care spune că preoţii care i-au îndepărtat pe colegii lor au găsit cu cale să le încredinţeze acestora sarcini clericale foarte pretenţioase, o teorie cu atît mai improbabilă cu cît ne gîndim la numărul mare de preoţi şi la numărul mic de leviţi din timpul Restaurării" (p. 194 -4.289 de preoţi, Ezra 2:36 ş.urm.; 341 leviţi plus 392 de slujitori ai Templului, Ezra 2:43 ş.urm.).

De ce au păstrat preoţii relatarea cu privire la credincioşia leviţilor din timpul abaterii lui Aaron (Exod. 32:26-29), în timp ce fac comentarii critice la adresa idolatriei care, în opinia lui Wellhausen, a fost ceea ce a dus la retrogradarea lor, şi în loc să le acorde leviţilor pedeapsa, le acordă onoarea chemării divine? *După ce afirmă că leviţii sînt o categorie distinctă de* exilaţi, Kaufmann arată că ei nu s-au putut erija într-o categorie distinctă în scurta perioadă dintre reforma lui Iosia (ca să nu mai vorbim de sentinţa pronunţată de Ezechiel) şi întoarcerea din Babilon, mai ales pe pămînt străin.

Este posibil ca reconstituirea lui Kaufmann să nu se dovedească a fi întru totul satisfăcătoare. El neagă faptul că ar exista o legătură ereditară între fiii lui Aaron şi leviţi, întrucît el socoteşte că aaroniţii formează „preoţia veche şi păgînă a lui Israel" (p. 197), şi astfel respinge tradiţia biblică care face legătură între Moise, Aaron şi leviţi (*cf.* Exod. 4:14). În cazul incidentului cu viţelul de aur, seminţia lui Levi s-a asociat cu Moise împotriva lui Aaron, dar a fost obligată să cedeze privilegiul de a sluji la altar aaroniţilor (p. 198), trebuind să se mulţumească cu rolul de sclavi ai templului. Aceasta ne face să ne întrebăm cum s-a putut întîmpla ca, fără să fi fost asociaţi cu Moise, aaroniţii au supravieţuit în urma incidentului nefericit cu viţelul de aur şi au continuat să rămînă preoţi. Opinia lui Kaufmann că legislaţia deuteronomică a fost compilată în ultima parte a perioadei monarhice şi că aparţine, ca atare, unei perioade mult mai tîrzii decît scrierile preoţeşti reflectă mai degrabă o întoarcere la poziţia dinainte a criticilor literari (adică, la poziţia lui Th. Noeldeke şi a altora) decît un atac al poziţiei lui Wellhausen.

Respingînd perspectiva liniară a evoluţiei instituţionale care a constituit un punct principal în platforma lui Wellhausen, W.F. Albright remarcă faptul că Israel ar fi unic printre vecinii lui, dacă nu ar fi avut în perioada judecătorilor, şi după aceea, un *mare preot*, numit de obicei (în conformitate cu practica semitică) preotul (*Archaeology and the Religion of Israel*[3], 1953, p. 107-108). Faptul că nu s-a pus accent pe slujba marelui preot în perioada monarhiei reprezintă un declin deşi, după colapsul monarhiei, preoţia a fost înălţată din nou la un loc de cinste. Albright acceptă istoricitatea lui Aaron şi nu găseşte nici un motiv care să-l împiedice să-l considere pe Ţadoc un aaronit. Trăgînd concluzia că termenul *levit s-a referit mai întîi* la slujbă (vezi mai sus) iar după aceea la seminţia lui Levi, Albright arată că este posibil ca uneori, leviţii să fie avansaţi la rangul de preoţi şi că „nu sîntem îndreptăţiţi nici să aruncăm peste bord tradiţia Israelului cu privire la preoţi şi leviţi, dar nici să considerăm aceste categorii nişte grupe genealogice" (*op. cit.* p. 110).

Presupunerea faptului că în perioada pribegiei prin pustie cortul întîlnirii a fost o idealizare a Templului şi că nu a avut o existenţă istorică, presupunere atît de necesară reconstituirii lui Wellhausen, a fost acum abandonată în mare măsură (deşi *cf.* R.H. Pfeiffer, *Religion in the Old Testament*, 1961, p. 77-78). Existenţa atît a chivotelor cît şi a corturilor portabile care erau utilizate ca locuri sfinte este atestată în cazul vecinilor lui Israel, aşa cum mărturisesc descoperirile arheologice. Departe de a fi nişte născociri dintr-o perioadă de mai tîrziu, acestea, după cum afirmă John Bright, sînt „moşteniri ale credinţei primitive a lui Israel din perioada pribegiei prin pustie" (*A History of Israel*, 1960, p. 146-147).

Este evident că această dilemă a relaţiei dintre preoţi şi leviţi nu a fost soluţionată întru totul. Informaţiile pe care le avem din perioada cuceririi Canaanului şi a aşezării în ţară sînt insuficiente. Este periculos să presupui că legislaţia din Pentateuh, care deseori *reprezintă situaţia ideală, a fost vreodată* respectată ad litteram. Chiar şi împăraţii viteji cum au fost David, Iosafat, Ezechia şi Iosia nu au fost în stare să garanteze conformarea integrală cu Legea mozaică.

Este însă și mai nejustificat să se susțină că dacă legile nu au fost impuse ele nu au existat. Combinarea argumentelor din tăcere, cu reconstituirea evoluționară și cu practica de a recurge la corecturi de texte și la extirpări literare atunci cînd textele prezentatau probleme, a avut ca rezultat în mai multe cazuri o interpretare a istoriei biblice care s-a dovedit a fi prea superficială pentru a face față în permanență complexității datelor biblice și a culturii semite. Reconstituirea ingenioasă a istoriei leviților de către Wellhausen poate fi un exemplu.

BILIOGRAFIE. Pe lîngă lucrările citate mai sus, menționăm și următoarele: R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, 1946, p. 65 ș.urm.; R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institution*, E.T. 1961; A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, 1969; M. Haran et al., „Priests and Priesthood", EJ, 13, 1970; H.-J. Kraus, *Worship in Israel*, E.T. 1966.

IV. Preoția în Noul Testament

a. Continuitatea din Vechiul Testament

Cu o singură excepție, și anume cazul preotului lui Zeus, care a căutat să-i venereze pe Pavel și pe Barnaba în Listra (Faptele 14:13), toate celelalte referiri la preoți și mari preoți din evanghelii și din Faptele Apostolilor presupun o continuitate istorică și religioasă între VT și NT: nu este nevoie de nici o explicație cu privire la rolul preotului în Pilda samariteanului milostiv (Luca 10:31) sau cu privire la îndatoririle preotului Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul (Luca 1:5); Isus a recunoscut rolul pe care-l aveau preoții după Lege de a-i declara pe leproși curați (Mat. 8:4; Marcu 1:44; Luca 5:14; 17:14; vezi Lev. 14:3). Isus a comparat de asemenea practica mai liberă a unor preoți din VT cu legalismul oponenților lui (Mat. 12:4-5). El nu a avut nimic împotriva funcțiunilor prescrise ale Templului și ale preoției.

b. Conflictul cu iudaismul

Cele mai multe referiri la preoți, în special la marii preoți, se găsesc însă în contexte care descriu conflicte. Matei îi descrie pe marii preoți ca fiind implicați activ în evenimentele prezentate în evanghelie de la bun început (Mat. 2:4) și pînă la sfîrșit (Mat. 28:11). Opoziția lor crește pe măsură ce afirmațiile și misiunea lui Isus devin tot mai clare, de ex., în cazul cînd El a contestat legea cu privire la Sabat (Mat. 12:1-7; Marcu 2:23-27; Luca 6:1-5) și în pildele sale în care i-a criticat pe liderii religioși (Mat. 21:45-46). Acest conflict puternic a fost anticipat imediat după mărturisirea lui Petru în Cezareea lui Filip (Mat. 16:21; Marcu 8:31; Luca 9:22), a luat amploare în Duminica intrării în Ierusalim și la izgonirea din Templu a vînzătorilor (Mat. 21:15, 23, 45-46; Marcu 11:27; Luca 19:47-48; 20:1) și a ajuns la punctul culminant o dată cu arestarea și judecatalui Isus (Mat. 26-27). Cea de-a patra evanghelie redă și ea acest conflict (Ioan 7:32, 45; 11:47, unde fariseii sînt părtași la crimă; 12:10, unde ostilitatea lor este îndreptată împotriva lui Lazăr; 18:19, 22, 24, 35, unde se subliniază rolul lui Caiafa în judecarea lui Isus; *cf.* 19:15).

Rareori s-a întîmplat ca marii preoți *(archiereus)* să fi acționat individual pentru a distruge influența lui Isus. În funcție de problema care se ivea și de împrejurări, ei erau însoțiți de membri ai Sinedriului (archontes, Luca 23:13; 24:20), de scribi (*grammateis*, Mat. 2:4; 20:18; 21:15), de scribi și bătrîni (*grammateis, presbyteroi*, Mat. 16:21; 27:41; Marcu 8:31; 11:27; 14:43, 53; Luca 9:22), de bătrîni (Mat. 21:23-26:23). Cînd termenul „marele preot" este la singular, el se referă la mai marele Sinedriului (*de ex.*, Caiafa, Mat. 26:57; Ioan 18:13; Ana, Luca 3:2; Ioan 18:24; Fapt. 4:6; Anania, Fapt. 23:2; 24:1). Pluralul „marii preoți" descrie membrii familiilor marilor preoți care slujeau în Sinedriu; marii preoți în funcție precum și cei care au ieșit din slujbă împreună cu membrii familiilor preoțești mai de seamă (Fapt.4:6). J. Jeremias a susținut că „marii preoți" este un termen care îi include și pe funcționarii Templului, cum ar fi vistiernicul și șeful poliției Templului (*Jerusalem in the Time of Jesus*, E.T. 1969, p. 160 ș.urm.).

Moartea și învierea lui Isus nu au aplanat conflictul, după cum se documentează pe larg în Faptele Apostolilor. Mărturia apostolilor despre înviere i-a angajat pe saduchei și pe marii preoți într-o dispută cu ceilalți slujitori ai Templului (Fapt. 4:1; 5:17). Este demnă de menționat implicarea preoților în viața lui Saul din Tars. Persecuția plănuită asupra creștinilor din Damasc se pare că a fost aprobată de marele preot (Fapt. 9:1-2, 14); exorciștii iudei care au încercat să imite la Efes minunile pe care le-a făcut Pavel sînt prezentați ca fiind „șapte feciori ai lui Sceva, un preot iudeu din cei mai de seamă" (Fapt. 19:13-14); la fel ca și Învățătorul lui, Pavel a fost judecat de un mare preot, Anania, în cazul de față care, ca și predecesorii săi, a depus o plîngere împotriva lui în fața guvernatorilor romani, înaintea lui Felix și Festus (Fapt. 24:1 ș.urm.; 25:1-3l). Aproape nimic din viața apostolului nu ilustrează atît de bine schimbarea radicală produsă prin convertirea lui, ca și întorsătura dramatică pe care a luat-o relația lui cu sistemul preoțesc de atunci: începutul biografiei lui biblice ni-l prezintă ca un persecutor împreună cu preoțimea; sfîrșitul, ca pe unul care este persecutat de preoțime.

Consumarea preoției în Cristos

Inițial, acest conflict a izvorît din convingerea creștină și din suspiciunea iudeilor că viața, moartea, învierea și înălțarea la cer a lui Isus au eclipsat, dacă nu cumva au și distrus, structurile vechiului sistem preoțesc. Învățătura lui Isus L-a situat pe Însuși Isus în centrul unei noi structuri sacerdotale: „Dar Eu vă spun că aici este Unul mai mare decît Templul" (Mat. 12:6); „Stricați Templul acesta și în trei zile îl voi ridica" (Ioan 2:19); „Căci Fiul omului n-a venit să I se slujească, ci El să slujească și să-Și dea viața răscumpărare pentru mulți" (Marcu 10:45).

Dintre scriitorii NT, autorul Epistolei către evrei este cel care ia toate aceste fire și le țese într-o pînză multicoloră. Mînat de pasiunea de a dovedi că credința creștină este superioară modelelor de închinare din VT și într-adevăr, le-a înlocuit pe acestea, scriitorul acestei epistole pretinde cu insistență că Isus a fost numit de Dumnezeu (5:5-10) să fie noul și adevăratul Mare Preot care, să rezolve în final problema păcatului omenesc. Preoția Lui, care este superioară preoției lui Aaron (7:11) și care își are obîrșia în preoția lui Melhisedec (7:15-17), conține perfecțiunea care lipsea din sistemul jertfelor din vechime (7:18): **1.** Ea are la bază propriul jurămînt al lui Dumnezeu (7:20-22); **2.** Este permanentă pentru că este centrată în Cristosul cel veșnic (7:23-25); **3.** Ea beneficiază de pe urma desăvîrșirii lui Cristos care nu a fost necesar să fie curățat de păcat, așa cum a fost

necesar în cazul fiilor lui Aaron (7:26-28); **4.** Ea continuă în ceruri unde Dumnezeu Însuși a ridicat un sanctuar, cortul lui Moise nefiind decît o copie a acestuia (8:1- 7); **5.** Această preoție este împlinirea promisiunii lui Dumnezeu cu privire la Noul legămînt (8:8:13); **6.** Jertfa acestei preoții nu trebuie adusă în mod repetat, ci s-a depus „o dată pentru totdeauna" (7:27; 9:12); **7.** Jertfa nu a fost „sîngele taurilor și a berbecilor", care nu era în stare să îndepărteze păcatul, ci „sîngele lui Isus Cristos", prin care cei credincioși sînt sfințiți (10:4, 10); **8.** Rezultatul acestei preoții este o intrare slobodă și permanentă înaintea lui Dumnezeu pentru toți credincioșii, nu numai un ordin preoțesc (10:11-22); **9.** Promisiunile și speranțele ei sînt asigurate de credincioșia lui Dumnezeu și de siguranța celei de a doua veniri a lui Cristos (9:28; 10:23); **10.** Iertarea ei deplină constituie cea mai înaltă motivație la faptele dragostei și la neprihănire (10:19-25); **11.** Eficacitatea acestei preoții în viața poporului lui Dumnezeu este garantată de mijlocirea permanentă a lui Cristos (7:25). Cu toate că Pavel n-a ales să facă din preoția lui Cristos o temă predominantă a scrierilor lui, (probabil datorită faptului că el și-a desfășurat lucrarea mai mult printre Neamuri, a căror primă nevoie a fost aceea de a ști că nu mai sînt sub Lege și că au un loc bine stabilit în planul lui Dumnezeu), putem să fim recunoscători că bogatele învățături din Evrei se află printre darurile pe care ni le-a lăsat Dumnezeu în canonul Scripturii. Vezi G.E. Ladd, *A Tehology of the New Testament*, 1974, p. 578-584.

d. Misiunea bisericii

Ca și Trup al lui Cristos și ca noul său Israel (*cf.* Exod. 19:6), Biserica are menirea să fie în lume o preoție - o slujbă de mijlocire prin care voia lui Dumnezeu este făcută de cunoscut oamenilor și prin care nevoile oamenilor sînt aduse înaintea tronului lui Dumnezeu, în rugăciune. Cele două îndatoriri ale acestei preoții sînt menționate de Petru: **1.** „să aduceți jertfe duhovnicești, plăcute lui Dumnezeu, prin Isus Cristos" (1 Pet. 2:5), adică, să vă închinați lui Dumnezeu și să faceți voia Lui; **2.** „să vestiți puterile minunate ale Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa minunată", adică de a depune mărturie pentru lucrarea de mîntuire care se desfășoară în lume (1 Pet. 2:9).

Răsunetul „preoției împărătești" despre care vorbește Petru poate fi găsit în Apocalipsa, unde Biserica preaiubită și iertată este numită „o împărăție și preoți pentru Dumnezeu, Tatăl Său" (Apoc. 1:6; *cf.* 5:10; 20:6). Acest rol împărătesc nu înseamnă numai ascultare față de Cristos „Domnul împăraților pămîntului" (Apoc. 1:5), ci și participare în stăpînirea pe care o are El peste alții: „Și ei vor împărăți pe pămînt" (Apoc. 5:10; *cf.* 20:6). Lucrurile au luat aici o întorsătură radicală: poporul lui Cristos, care a suferit datorită preoției care se opunea Stăpînului lor, vor fi părtași ai biruinței lui Cristos care este Marele Preot și vor demonstra suveranitatea lui plină de iubire într-o lume ostilă.

Preoția Bisericii din NT este o preoție colectivă: nici un slujitor sau lider luat individual nu este numit „preot". Scrierile din perioada post-apostolică, însă, tind în această direcție: Clement (95-96 d.Cr.) descrie lucrarea creștină ca lucrarea unui mare preot, a unor preoți și leviți (1 Clem. 40- 44); *Didache* (13:3) îi aseamănă pe proroci cu marii preoți. Tertulian (*Despre Botez* 17) și Hipolit (prefață la Combaterea tuturor ereziilor) par să fie primii care au folosit titlurile „preot" și „mare preot" pentru lucrătorii creștini (cca 200 d.Cr.).

BIBLIOGRAFIE. T.W. Manson, *Ministry and Priesthood: Christ's and Ours*, 1958; G. Schrenk, *TDNT* 3, p. 247-251, 257-283; H. Seebas, *NIDNTT* 2, p. 232-236; J. Baehr, *NIDNTT* 3, p. 32-44. D.A.H.

PRETORIU. Inițial cortul comandantului, sau al pretorului și, în consecință, sediul armatei Titus Livius (Livius, 7. 12; *Cezar, Bellum Civile* 1. 76). Cuvîntul a ajuns să se refere și la reședința guvernatorilor de provincie (Mat. 27:27; Marc. 15:16; Ioan 18:28, 33; 19:9; Fapt. 23:35). Dacă Pavel a scris din Roma, este posibil ca Filipeni 1:13 să se refere la reședința împăratului din Palatinat. Cuvîntul nu pare să fi fost folosit pentru tabăra permanentă a gărzilor pretoriene dela Porta Viminalis. Se referă însă uneori la unitățile gărzilor pretoriene (*CIL*, 5. 2837; 8. 9391), și indiferent unde a fost scrisă epistola, la Efes sau la Roma, cuvîntul este adecvat așa cum este folosit de Pavel. Detașamente de pretorenieni au fost trimise în provincii, iar în Roma aceștia aveau în îngrijire prizonierii deținuți în închisorile imperiale.

E.M.B.

PREZBITER, PREZBITERAT. Aceste cuvinte care în versiunile englezești sînt traduse de regulă prin „bătrîn" etc., sînt derivate din cuvintele gr. *presbyteros, presbyterion*. Echivalentul ebr. al cuvîntului *presbyteros* este *zāqēn*, iar cel aramaic este *sîb:* toate cele trei au sensul de „om vîrstnic". Termenul *zāqēn* este folosit cu sensul acesta în Gen. 25:8; 1 Împ. 12:8; Ps. 148:12; Prov. 17:6; Ier. 31:13, etc. iar *presbyteros* în Fapt. 2:17; 1 Tim. 5:1. Lucrul acesta ne sugerează că inițial, prezbiterii (ca funcție) erau oameni mai vîrstnici; faptul că așa era cazul și în NT este arătat în 1 Pet. 5:1, 5; *Mishnah Aboth* 5. 21. Termenul *presbyteroi* mai poate însemna „oameni din vechime", așa cum este cazul în Marcu 7:3, 5; Evr. 11:2 și poate Apoc. 4:4, 10, etc., unde este posibil ca, cei douăzeci și patru de bătrîni să se refere la autorii cărților din VT, despre care evreii credeau că sînt douăzeci și patru la număr (*CANONUL VECHIULUI TESTAMENT).

Pretutindeni în Biblie, se cere ca bătrînețea să fie respectată (Lev. 19:32; 1 Tim. 5:1) iar despre vîrstă se spune că aduce cunoaștere și înțelepciune (1 Împ. 12:6-15; Prov. 4:1; 5:1). În consecință, oamenii de frunte ai lui Israel, pe tot parcursul istoriei VT, sînt bătrînii națiunii (Exod. 3:16, 18; Lev. 4:15; Jud. 21: 16; 1 Sam. 4:3; 2 Sam. 3:17; 1 Împ. 8:1, 3; 2 Împ. 23:1; 1 Cron. 11:3; Ezra 5:5, 9; Ier. 26:17; Ezec. 8:1, etc.). Șaptezeci sînt aleși să-l ajute pe Moise la conducerea poporului (Num. 11:16-30), iar bătrînii de mai tîrziu îi ajută în același fel pe împărați. Împreună cu preoții, acestora li se dă în păstrare Legea scrisă și li se cere să o citească înaintea poporului (Deut. 31:9:13). Cînd poporul s-a stabilit în țara promisă și s-a răspîndit prin cetățile ei, bătrînii cetăților îndeplineau rolul de judecători în cetăți (Deut. 19:12; 21:19 ș.urm.; 22:15-18; Ios. 20:4; Rut 4:2, 4, 9, 11; 1 Împ. 21:8, 11; 2 Împ. 10:1, 5), continuînd astfel practica de a avea judecători dintre oameni de rînd pentru problemele mai puțin dificile, practică ce a originat în

pustie (Exod. 18:13-26; Deut. 1:9-18). Judecătorii tribunalului din Ierusalim erau atît dintre oamenii de rînd cît și dintre preoți (Deut. 17:8-13; 2 Cron. 19:8-11).

Judecătorii laici din Exod. 18 și Deut. 1 sînt selectați datorită înțelepciunii, a evlaviei și a integrității. În mod similar, alegerea făcută între bătrînii din Num. 11 este o recunoaștere a faptului că vîrsta nu aduce întotdeauna înțelepciune. Într- adevăr, un tînăr înțelept este mai bun decît un împărat bătrîn care este nebun (Ecl. 4:13). Același fel de gîndire continuă să apară și în literatura intertestamentală. Celor vîrstnici le șade bine să fie înțelepți, iar bătrînii trebuie să fie înțelepți (Eclesiasticus 6:34; 8:8 ș.urm.; 25:3 ș. urm.), dar și celor tineri li se dă cinste dacă sînt înțelepți (Înțelepciunea 8:10) și sînt tratați ca și bătrînii (*Suzana* 45, 50). Judecătorii sînt bărbați aleși în mod special dintre bătrîni (*Suzana* 5 ș.urm., 41). Bătrînii despre care s-a spus că au fost aleși din fiecare seminție ca să traducă Pentateuhul în gr. au fost selectați nu atît de mult după vîrstă (*Epistola lui Aristeas* 122, 318), cît după virtuțile lor și măsura în care cunoșteau și înțelegeau Legea lui Moise (32, 121 ș.urm., 321). În conformitate cu Deut. 31, aceștia au fost atît oameni de rînd cît și preoți (184, 310), dar majoritatea erau laici.

La Ierusalim, de asemenea, vechea legătură dintre bătrîni și preoți continuă (Plîng. 1:19; 4:16; 1 Mac. 7:33; 11:23) și iese în relief în NT (Mat. 21:23; 26:3, 47; 27:1, 3, 12, 20; 28:11 ș.urm.; Fapt.4:23; 23:14; 25:15). Din această legătură s-a format Sinedriul care este consiliul de guvernămînt al națiunii și curtea supremă de justiție, și acesta prezida peste marele preot. Bătrînii și marii preoți fac parte dintre cei șaptezeci și unu de membri (Mat. 27:1; Marcu 8:31; 14:53; 15:1; Luca 22:66; Fapt. 4:5, 8, 23; 22:5), împreună cu „cărturarii" și cu „dregătorii", termeni care par să fie foarte similari cu primii doi termeni. Bătrînii sînt descriși ca și dregători și în literatura din perioada intertestamentală, atît în Ierusalim cît și în alte locuri (Iudit 8:10 ș.urm.; 1 Mac. 12:35).

Pentru a putea judeca poporul în conformitate cu Legea lui Dumnezeu, preoții și bătrînii trebuiau să cunoască această Lege, și acesta este motivul pentru care preoților li s-a dat sarcina de a-i învăța și pe alții Legea (Lev. 10:10 ș.urm.; Deut. 33:10; Mal. 2:6 ș. urm.). În primul secol, în Alexandria mai găsim încă preoți și bătrîni îndeplinind acest rol, explicînd Scripturile poporului în sinagogi, în ziua de Sabat (Filon, *Hypothetica* 7.13), dar se pare căin Palestina, sarcina de a-i învăța pe oameni au avut-onumai bătrînii, titlul de „bătrîn" putînd fi găsit în Luca 7:3, într-o inscripție din Ierusalim dinainte de anul 70 d.Cr., și în literatura rabinică, dar în NT aceștia sînt numiți de regulă „cărturari" („scribi" - experți în Scripturi), „învățători ai Legii", „avocați", sau „rabi". Uneori aceștia îi învățau pe oameni în Templu (Luca 2:46) dar au avut o mare influență în sinagogi (Mat. 23:6; Marcu 1:21 ș.urm.; Luca 5:17; 6:6 ș.urm.; 7:3-5). În literatura rabinică, rolul lor primar era încă acela de a fi judecători, și acesta este motivul pentru care citim în NT despre excomunicarea din sinagogă (Mat. 23:34; Marcu 13: 9; Fapt. 22:19; 26:11). Sinagoga avea de asemenea unul sau mai mulți „fruntași ai sinagogii", răspunzători de ordinea din sinagogă (Luca 13:14) și pentru a alege cine să predice (Fapt. 13:15), să citească lecțiile sau să conducă rugăciunile; și un „îngrijitor" (Luca 4:20). Mărturiile din alte surse decît cele biblice ne arată că acestea au fost funcții locale, care țineau de clădirea sinagogii. Bătrînul, pe de altă parte, este ordinat de învățătorul lui și astfel, are un spectru mai larg al misiunii sale, cu toate că, de obicei, el se așează într-un anumit loc și își cîștigă existența din comerț. La rîndul lui, el își ordinează propriul său elev, de obicei cu participarea altor doi bătrîni, prin punerea mîinilor, astfel fiind stabilită și continuată succesiunea învățătorilor și a judecătorilor precum și tradiția de a-i învăța pe oameni și de a interpreta Legea. Apoi, în al doilea secol d.Cr., dreptul de a ordina și de a autoriza ordinările i-a revenit patriarhului național. *Cf.* în special *Tosefta Sanhedrin* 1.1; *Jerusalem Sanhedrin* 1.2-4.

Acesta este cadrul în care a luat ființă prezbiteriatul creștin și instituția slujbei de prezbiter între creștinii iudei ajută la unificarea diversificatei lucrări creștine din NT, mai mult decît se realizează de obicei. Cristos este *Marele Învățător* sau *Rabi* (Mat. 23:8). Ucenicii Lui se numesc între ei bătrîni (1 Pet. 5:1; 2 Ioan 1; 3 Ioan 1). Ei transmit mai departe altora învățătura primită iar aceștia trebuie să o transmită la rîndul lor celor ce vin după ei (1 Cor. 11:23; 15:1, 3; 2 Tes. 2:15; 3:6; 2 Tim. 2:2). Și cei cărora li s-a transmis învățătura se vor numi bătrîni (Fapt. 14:23; Tit 1:5). Ei sînt ordinați prin punerea mîinilor (Fapt. 6:6; cf. 11:30; 1 Tim. 4:14; 5:22; 2 Tim. 1:6). Ei trebuie să fie pregătiți să-și cîștige singuri existența dacă este necesar (Fapt. 20:17, 33-35). Au sarcina de a-i învăța pe alții (1 Tim. 5:17; Tit 1:5, 9) și de a îndeplini rolul de judecători (Fapt. 15:2, 6, 22-29; 16:4). Dacă trebuie sau nu să vedem o paralelă între Consiliul de la Ierusalim sau Curtea de justiție, care era alcătuită din apostoli și prezbiteri și care era prezidată de Iacov, fratele Domnului, și Sinedriu, care era alcătuit marii preoți și bătrîni și era prezidat de marele preot, este un lucru disputat. Pe lîngă sarcina de a-i învăța pe alții și de a judeca, sarcina de a conduce este subliniată în cazul prezbiteriatului creștin și i se dă un caracter mai degrabă pastoral decît politic (Fapt. 20:17, 28; 1 Tim. 5:17; Iac. 5:14; 1 Pet. 5:1-4; *comp.* Mat. 9:36-38; Efes. 4:11); de aici derivă celălalt titlu pentru bătrîn și anume cel de *episcop, și tot aici originează și dispariția oficiului de „fruntaș al sinagogii" în creștinism, sarcina acestuia fiind absorbită în parte de bătrîn și în parte de către proprietarul casei în care se aduna biserica. „Îngrijitorul", pe de altă parte, supraviețuiește și în creștinism, corespondentul creștin al acestuia fiind diaconul, deși misiunea acestuia are încă un caracter local, astfel explicîndu-se faptul că diaconii apar în NT numai ocazional.

Prezbiteriatul creștin are, ca atare, sarcina de a-i învăța pe oameni, de a decide ce este bine și ce este rău, și de a îndeplini munca de supraveghere pastorală. Cu toate că prezbiterii sînt ordinați în mod special, această slujbă nu este de natură preoțească sau ceremonială. Sacramentele sînt date în grija slujitorilor ordinați, dar nu constituie prerogativul lor. Cînd slujba de episcop devine o slujbă separată de cea a unui prezbiter în sec. al 2-lea, sarcina de a-i învăța pe credincioși, de îngrijire pastorală și de administrare a sacramentelor revin ambelor slujbe; sarcina de a acționa ca judecător în probleme de excomunicare și dereconciliere îi revine în primul rînd episcopului; tot el trebuia să-l asiste pe diacon, pentru o perioadă, în

munca sa; la fel, episcopului îi aparţine sarcina de a ordina, şi de el este legată practica de a avea alţi doi episcopi la ordinarea acestuia precum şi conceptul de succesiune a învăţătorilor, fiecare transmiţîndu-i celui ce-l înlocuieşte, prin învăţătură şi ordinare, mesajul care i-a fost transmis şi lui de altul. Bătrînii, însă, continuă să aibă anumite sarcini judiciare, în sensul că puteau interzice participarea la Cina Domnului a celor care păcătuiau şi nu se pocăiau, şi autoritatea de a ordina, în sensul că îi ajutau pe episcopi la ordinarea altor bătrîni. (*CONDUCEREA BISERICII, * SLUJIRE)

BIBLIOGRAFIE. J. Newman, *Semikhah (Ordination)*, 1950; E. Ferguson, *JTS* s.n. 26, 1975, p. 1-12.

R.T.B.

PRIDVOR. Termenul ebr. *'ûlām, 'êlām* (*cf.* asir. *ellamu*, „faţă") este folosit pentru vestibulul Templului lui Solomon (1 Împ. 6:3) şi pentru intrarea Templului lui Ezechiel (Ezec. 40). Palatul lui Solomon a inclus un pridvor de stîlpi, cu un pridvor în faţă şi cu altul pentru tronul de judecată (1 Împ. 7:6-7). Este posibil ca aceste clădiri să-şi aibă originea în modelul sirian *bit hilāni*, o clădire cu mai multe camere, constînd dintr-o intrare în care se intra pe nişte scări şi care dădea într-o cameră pentru public, şi din diferite alte camere şi o altă scară ducea la etajul de sus sau pe acoperiş. Este posibil ca unicul termen ebr. *misd*ᵉ*rôn* (Jud. 3:23, de la rădăcina *sdr*, „a pune în rînduială, a aranja") să se refere la un portic de felul acesta la etajul superior, cuvîntul descriind o colonadă (vezi H. Frankfort, *Art and the Architecture of the Ancient Orient*, 1954, p. 167-175, şi reconstrucţia din cartea lui Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 1953, p. 113). Cinci pridvoare (gr. stoa) au înconjurat scăldătoarea Betezda pentru a-i adăposti pe cei care veneau acolo (Ioan 5:2). Petru a tăgăduit că-L cunoaşte pe Domnul în pridvorul care dădea spre curtea casei marelui preot (Mat. 26:71, *pylōn*; Marcu 14:68, *proaulion*). Pridvorul lui Solomon a fost o alee acoperită, lată de 30 de coţi, care avea două rînduri de stîlpi înalţi de 25 de coţi, şi era aşezat în partea de E a Curţii Neamurilor, în Templul lui Irod (Ioan 10:23; Fapt. 3:11; 5:12; Jos., *Ant.* 15. 380-425). (*TEMPLU.)

A.R.M.

PRIETENUL MIRELUI. Cu toate că termenii ebr. *rēa, rē'eh* şi *mērēa'* se referă la „prieten" în general, uneori ei au înţelesul de „prietenul mirelui", „cavaler de onoare". Versiunile mai vechi reflectă uneori acest sens special al termenului. În cazul unui divorţ, legile dinMesopotamiainterziceau recăsătorirea miresei părăsite cu cavalerul de onoare de la nunta precedentă. Aceasta explică reacţia filistenilor şi a lui Samson cînd fosta lui logodnică s-a căsătorit cu cavalerul lui de onoare (Jud. 14; 15:1-6). Jud. 14:20 ar trebui tradus „celui mai bun prieten al lui, care a îndeplinit pentru el rolul de cavaler de onoare". O utilizare metaforică a rolului unui cavaler de onoare poate fi găsită în Ioan 3:29 (cf. 2 Cor. 11:2).

BIBLIOGRAFIE. A. van Selms, „The best man and bride - from Sumer to St. John", *JNES* 9, 1950, p. 65-75.

A. van S.

PRIETENUL REGELUI. Aceasta este o expresie care a fost folosită pentru mai multe persoane. Ahuzat a fost „prietenul" *(mērēa')* lui Abimelec, regele din Gherar (Gen. 26:26); Saul a avut un „prieten" *(mērēa')* (nenominalizat 2 Sam. 3:8); Huşai, architul, a fost „prietenul" (*rē'eh*, 2 Sam. 15:37); prietenul (re eh) lui Solomon a fost Zabud, preotul (1 Împ. 4:5); iar Baaşa, împăratul lui Israel a avut un „prieten" *rēa'* (nenominalizat, 1 Împ. 16:11). Cuvîntul obişnuit în VT pentru „prieten" este *rēa'*, iar *mērēa'* şi *rē'eh* sînt variante ale acestuia. S-a sugerat însă că există o legătură între *rē'eh* şi cuvîntul egipt. *rh nsw.t*, care, în timpul Regatului Mijlociu a ajuns să însemne „o cunoştinţă a regelui", sau între acelaşi *rē'eh* şi cuvîntul *ruhi šarri* din Scrisorile de la Amarna, cuvînt care are un înţeles similar. Titlul nu pare se denote nici o funcţie specială, cu toate că aranjamentele referitoarela căsătorie au constituit o preocupare de bază a acelei perioade, însă importanţa cuvîntului „prieten" este arătată de faptul că din nici una din relatări nu reiese că un împărat ar fi avut în acelaşi timp mai mult de un prieten. Un titlu similar poate fi găsit mai tîrziu în perioada perşilor cînd Temistocle, de exemplu, a fost numit „Prieten al împăratului" de către Xerxes.

BIBLIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 122-123, 528; H. Donner, *ZATW* 73, 1961, p. 269 ş.urm. T.N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, 1971, p. 63-69; A. van Selms, „The origin of the title „the king's friend", *JNES* 16, 1957, p. 118- 123.

T.C.M.

PRIGONIRE/PERSECUŢIE. Prigonirea cu care au fost confruntaţi creştinii nu a fost un lucru nou pentru ei. Ea a fost parte a moştenirii lor iudaice. Asocierea mărturisirii cu suferinţa poate fi găsită încă din a doua jumătate a cărţii lui Isaia şi a fost cristalizată în perioada luptei seleucizilor. A început să se dezvolte o teorie conform căreia martirajul va fi răsplătit cu nemurirea, şi această teorie s-a dezvoltat pînă a ajuns să aibă o influenţă dominantă asupra atitudinii iudeilor faţă de guvernul roman (4 Mac. 17:8 ş.urm.). S-a ajuns să se accepte ideea că iudaismul pretindă moarte pentru Tora, dacă este cazul. Aşadar, iudeii nu se împotriveau ideii de martiraj. În ciuda toleranţei oficiale pe care o manifesta guvernul roman faţă de religia lor, coeziunea lor, atitudinea lor de necooperare şi straniul lor succes financiar i-a făcut să fie urîţi şi, ocazional persecutaţi, în special în afara Palestinei: pogromurile erau frecvente în Alexandria. Aceaşi soartă a fost împărtăşită de creştini. Bucuria cu care acceptau suferinţa a fost sporită de exemplul lui Isus şi de faptul că, în mintea lor, asociau persecuţia cu mult doritul sfîrşit al veacului (Marcu 13:7-13). Cu toate acestea, trebuie să ne întrebăm ce a stîrnit atîta împotrivire faţă de ei atît din partea evreilor cît şi din partea romanilor.

a. Împotrivirea din partea evreilor.

Aceasta a crescut în intensitate treptat. Propovăduirea unui Cristos răstignit de a cărui moarte au fost învinuiţi în mod public liderii evreilor, a fost o provocare foarte gravă. Poporul însă a avut o atitudine pozitivă faţă de ei (Fapt. 2:46 ş.urm.; 5:14), iar fariseii una moderată (Fapt. 5:34 ş.urm.; 23:6 ş.urm.), îm-

potrivirea venind mai mult, așa cum este destul de normal, din partea saducheilor (Fapt. 4:1, 6; 5:17). Predicile lui Ștefan care vorbeau despre caracterul vremelnic al Legii (Fapt. 6:14) a făcut ca opinia publică să se întoarcă împotriva creștinilor și a atras după sine prima persecuție a creștinilor în Ierusalim și în alte locuri, *de ex.*, Damasc. În anul 44 d.Cr., Iacov a fost executat de Irod Agripa și, pe tot parcursul Faptelor Apostolilor, evreii par să fie cei mai vehemenți dușmani ai lui Pavel. Această atitudine a fost agravată și mai mult în urma Conciliului de la Ierusalim care a negat necesitatea circumciderii și a culminat cu excomunicarea creștinilor o dată cu Conciliul de la Jamnia, cca 80 d.Cr.

b. Împotrivirea din partea romanilor
În atitudinea Romei s-a produs o schimbare profundă. La început, așa cum vedem în Faptele, autoritățile romane au manifestat toleranță față de creștini, ba chiar i-a încurajat. Această atitudine a făcut curînd loc unei împotriviri nemiloase. În jurul anului 64d.Cr., creștinii au ajuns atît de nepopulari în Roma (Tacit, Ann. 15. 44) încît Nero a putut face din ei niște țapi ispășitori, învinuindu-i de incendierea orașului. Prin anul 112 d.Cr., în Bitinia (Pliniu, *Ep.* 10. 96-97) practicarea credinței creștine a fost considerată o crimă capitală, cu toate că Traian nu accepta învinuiri anonime și nu permitea „vînarea creștinilor". Mai jos sînt sugerate trei explicații ale acestei schimbări de atitudine:

(i) Împotriva creștinilor au fost aduse numai anumite capete de acuzare, cum ar fi canibalismul, diverse incendieri, incestul, magia, întîlnirile ilegale și majestas (în cazul lor, refuzul de a aduce jertfe în numele împăratului). Există, într-adevăr, dovezi că ei au fost acuzați de toate aceste lucruri, dar 1 Pet. 2:12; 4:14-17; Pliniu, Ep. 10:97; și Suetonius, Nero 16, toți arată clar că în perioada de început a creștinismului însuși numele de creștin *(nomen ipsum)*, indiferent de culpa *(cohaerentia flagitia)* pe care oamenii o asociau în mințile lor cu acest nume, era un motiv suficient pentru ca persoana respectivă să fie pedepsită.

(ii) A existat o lege generală în tot imperiul, institutum Neronianum, prin care creștinii au fost declarați proscriși. Tertulian este cel care scrie despre aceasta și ne spune că a fost singurul decret, acta, a lui Nero pe care nu l-a revocat ulterior (*Ad. Nat.* 50. 7, vezi de asemenea Apol. 5), iar mărturiile lui Suetonius, 1 Pet. și Apoc. pot fi interpretate în sensul acesta. Este posibil însă ca creștinismul prezentat să nu fi în acel timp atîta importanță încît să fie necesară o lege atît de generală. Dacă totuși a existat o astfel de lege, este greu de explicat cum de Pliniu nu a cunoscut-o, cum de Traian nu a menționat-o, și cum de bisercile din perioada premergătoare persecuțiilor lui Decius s-au bucurat de dreptul de a avea proprietăți, și cît de neuniform a fost aplicată această lege.

(iii) Persecuția era la discreția guvernatorului, care acționa numai în urma acuzațiilor individuale: în societatea romană nu a exista nici un oficiu pentru acuzațiile publice. Indiferent care era învinuirea oficială, este clar că în vremea lui Pliniu calitatea de membru activ al unei organizații care era considerată ostilă guvernului precum și persistenăa în refuzul de a retracta erau pedepsite cu moartea. Competența proconsulilor precum și a prefecților din orașe în crimina extra ordinem a fost foarte mare, așa cum s-a dovedit în ultimii ani. Dacă un guvernator dorea să ia măsuri împotriva creștinilor el avea ca și ghid precedentul neronian precum și imperiul coerciv al acestuia ca și suport moral. În același fel, tot la discreția lui era și alegerea de a refuza să-i urmărească judiciar pe creștini, așa cum a făcut Gallio (Fapt. 18:14-16). Dacă nu știa ce să facă, se putea adresa împăratului, a cărui hotărîre trebuia respectată de el atîta vreme cît rămînea în provincie, nu însă și de succesorii lui.

Tocmai datorită acestei libertăți de acțiune de care s-au bucurat guvernatorii Tertulian își adresează Apologia nu împăratului, ci guvernatorului: căci remediul era în mîinile lui. Acest lucru explică caracterul neuniform al persecuției pînă în vremea lui Decius. Persecuțiile depindeau în mare măsură de atitudinea oficială a guvernatorului față de creștini și de popularitatea acestora în provincie. Nu există nici o mărturie satisfăcătoare (în ciuda celor găsite în Orosius, 7. 7) pentru a crede că a existat o acțiune generală împotriva creștinilor din imperiu în timpul lui Nero, cu toate că în Roma secta părea să fie scoasă în ilegalitate (Suetonius, *Nero* 16). Dovezile care vin în sprijinul persecuției din timpul lui Domițian sînt foarte sărace, cu toate invectivele pe care părinții Bisericii le-au aruncat asupra acestui împărat. O generalizare în Dio (67. 14), cu privire la moartea lui Flavius Clemens și a lui Acilius Glabrio, care se pare că au fost creștini și exilarea lui Domitilla este aproximativ tot ceea ce se poate cita. Dar este destul de posibil ca Domițian, care a verificat cu amănuntul și a stors din greu veniturile iudeilor (Suetonius, *Domit.* 12), să fi găsit creștini necircumciși care se adăposteau la umbra privilegiilor religioase ale iudeilor și să fi pornit împotriva lor o persecuție generală ale cărei urme le găsim în Apocalipsa (în cazul cînd această carte a fost scrisă în timpul lui Domițian, nu în timpul lui Nero).

Persecuția a fost așadar limitată de trei factori: (i) guvernatorii romani au ezitat să accepte învinuiri referitoare la păreri religioase particulare (superstitiones) și au încercat să nu acorde atenție decît adevăratelor delicte; (ii) acuzațiile trebuiau aduse personal și public - iar a aduce o învinuire capitală era atît periculos cît și dificil; (iii) în fiecare provincie exista un singur om, guvernatorul, care putea condamna la moarte.

Acești trei factori au avut rolul de a-i proteja pe creștini destul de mult timp, astfel încît Biserica a putut să se răspîndească în tot imperiul.

BIBLIOGRAFIE. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965; T.W. Manson, „Martyrs and Martyrdom", *BJRL* 39, 1956-57, p. 463 ș.urm.; H.B. Mattingley, *JTS* s.n. 9, 1958, p. 26 ș.urm.; F.W. Clayton, *CQ* 41, 1947, p. 83 ș.urm.; A.N. Sherwin-White, *JTS* s.n. 3, 1952, p. 199 ș.urm.; H. Last, *JRS* 27, 1937, p. 80 ș.urm.; E.M. Smallwood, *Classical Philology* 51, 1956, p. 5-11; G. Ebel, R. Schippers, *NIDNTT* 2, p. 805-809; A. Oepke, *TDNT* 2, p. 229 ș.urm.; H. Schlier, *TDNT* 3, p. 139-148.

E.M.B.G.

PROCESUL LUI ISUS. În tradiția sinoptică, arestarea Domnului nostru este urmată de aducerea Lui înaintea unui grup de lideri ai iudeilor (Marcu 14:53). Ioan 18:12-13 relatează despre o interogare preliminară făcută de Ana, socrul marelui preot Caiafa. Urmează o altă interogare cu privire la ucenici și la

învățătura Lui, care este neconcludentă, fiindcă Isus refuză să răspundă întrebărilor directe puse de marele preot (Ioan 18:19). Este lovit (Ioan 18:22) și trimis în stare de arest la Caiafa (Ioan 18:24).

Menționarea marelui preot în Ioan 18:19 a dat naștere unei probleme. Dacă Domnul este interogat în 18:19 de Caiafa, de ce Ana îl trimite aceleiași persoane în 18:24? Sîntem tentați să vedem în această interogare preliminară primul din cele două „procese" conduse de iudei, care sînt descrise în Marcu. „Marele preot" din Ioan 18:19 este atunci Caiafa, dar interogarea nu are un caracter oficial. Plasarea cronologică a acesteia va fi în seara arestării lui Isus. Acțiunea din Ioan 18:24, care se referă la înfățișarea oficială a lui Isus înaintea lui Caiafa și a întregului Sinedriu, are loc în dimineața următoare (*cf.* Ioan 18:28) și este paralelă cu acțiunea din Marcu 15:1.

Ioan, însă, nu menționează deloc problemele care sînt atît de proeminente în raportul despre primul „proces" din sinoptice: dacă Isus este sau nu Mesia și acuzația de blasfemie care I s-a adus.

Marcu 14:53-65 descrie prezentarea arestatului înaintea unei adunări care era formată din „toți preoții cei mai de seamă, bătrînii și cărturarii" (Marcu 14:53), și care era prezidată de marele preot. Capul de acuzare principal este depoziția făcută de unii martori că Isus ar fi prorocit distrugerea Templului din Ierusalim (*cf.* Marc. 13:2; Fapt. 6:13-14) și ridicarea unui nou templu. În conformitate cu așteptările evreilor din vremea aceea, pretenția de a ridica un nou templu pare să fi fost echivalentă cu aceea de a fi Mesia. Dar El a avut în vedere templul trupului Său, Biserica (Ioan 2:19; 1 Cor. 3:16; Efes. 2:21). (Vezi R.J. McKelvey, *The New Temple*, 1969.)

La provocarea incriminatorie din Marcu 14:61 a marelui preot, „Ești Tu Cristosul, Fiul celui Binecuvîntat?", Isua a răspuns: „Da sînt". Mai departe, faptul că El a folosit titlul de „Fiul omului" și că a citat Ps. 110:1 și Dan. 7:13 arată, fără îndoială, ce credea El despre statutul și destinul Său unic, afirmație pe care Caiafa s-a pripit să o interpreteze ca blasfemie. „Nu faptul că a afirmat că este Mesia a fost o blasfemie, ci certitudinea cu care a afirmat, că El stă pe tron cu Tatăl și că El Însuși și adepții Lui sînt o împlinire a vedeniei lui Daniel (Vincent Taylor).

După cum se relatează în Mișna, sfîșierea hainelor de către marele preot era simbolul verdictului care urma să fie pronunțat, „condamnat la moarte" (Marcu 14:64) și semnul că putea să fie bătut de către poliția Templului (aprozi) (14:65).

Dacă, împreună cu Vincent Taylor, socotim că Marcu 14:64 vorbește nu despre verdictul la care trebuia să participe „tot Soborul" (15:1), ci doar despre posibilitatea ca Isus să fi fost condamnat la moarte, înseamnă că a fost necesară o a doua întîlnire a Sinedriului, în dimineața zilei următoare. Arestatul este apoicondus spre reședința guvernatorului roman Pilat, ca verdictul de condamnare la moarte să fie pronunțat. Nu știm cu precizie dacă Consiliul iudeilor avea puterea să pronunțe sau să execute sentința de condamnare la moarte pe motive religioase (așa cum cred Juster și Lietzmann; pentru opinia contrarie vezi Ioan 18:31 și observația lui Barrett). Există dovezi în sprijinul punctului de vedere care susține că liderii iudeilor au avut în vremea aceasta o astfel de putere de a executa sentința. De exemplu, în Mișna, capitolul intitulat Sinedriul prevede mai multe reguli cu privire la diferite tipuri de execuție. Inscripția de avertizare de pe Templul lui Irod, prin care i se promite moartea oricărui străin care este prins în interiorul gardului care înconjura sanctuarul, nu este doar un avertisment pasiv, pentru a-i speria pe acești străini. Ștefan este omorît după o întrunire a Sinedriului. Pare destul de dificil să reconciliem aceste dovezi cu afirmația din Ioan 18:31: „Nouă nu ne este îngăduit de Lege să omorîm pe nimeni".În comentariul pe care l-a scris (p. 616 ș.urm.), E.C. Hoskyns vede în utilizarea verbului „a omorî" *(apokteinai)* o aluzie subtilă la moartea prin crucificare, ca distingîndu-se de metoda obișnuită de executare a pedepsei capitale pentru blasfemie, adică omorîrea cu pietre. Afirmația liderilor iudei, și anume, că ei nu pot executa sentința de condamnare la moarte prin crucificare este relatată de evanghelistul care dorește ca cititorii lui să vadă în ea (v. 32) felul în care ei au dus la îndeplinire în mod inconștient, dar totuși providențial, planul inițial al lui Dumnezeu schițat în versete cum sînt Deut. 21:23; Exod. 12:46; Num. 9:12; *cf.* Ioan 19:36. vezi G.D. Kilpatrick, *The Trial of Jesus*, 1953; T.A. Burkill în *VC* 10, 1956, și 12, 1958.

Înaintea lui Pilat, capul de acuzare se schimbă, materializîndu-se în afirmațialui Isus de a fi împărat (Marcu 15:2; Luca 23:2), pretenția pe care iudeii ar dori să fie interpretată de Pilat într-un sens politic. Așadar, învinuirea preferată este aceeade trădare împotriva autorității imperiale romane. Vezi Ioan 19:12. Pilat, însă, are de la bun început suspiciuni cu privire la aceste învinuiri și înțelege motivele ascunse ale acuzatorilor (Marcu 15:4, 10). El încearcă să se abțină în trei feluri de la a pronunța sentința la moarte a lui Isus. Încearcă să transfere această sarcină lui Irod (Luca 23:7 ș.urm.); apoi se oferă să-L pedepsească pe Isus prin biciuire, cu gîndul să-I dea după aceea drumul (Luca 23:16, 22); în cele din urmă, încearcă să-I dea drumul lui Isus ca un act de bunăvoință, cu ocazia praznicului (Marcu 15:6; Ioan 18:39). Toate aceste încercări eșuează. Irod Îl trimite înapoi; mulțimea nestatornică și dezamăgită nu este mulțumită cu o pedeapsă mai ușoară decît condamnarea la moarte (Luca 23:18, 23); și preferă să fie grațiat Baraba, nu Isus Cristos. Și, în ciuda faptului că s-a mărturisit despre El în repetate rînduri că este nevinovat (Luca 23:14-15, 22), El este condamnat la moarte pe cruce de către procurator (Marcu 15:15), și după cum prevăzuse Domnul Însuși (Ioan 12:33; 18:32).

BIBLIOGRAFIE. A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1959; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961; W.R. Wilson, *The Execution of Jesus*, 1970; D.R. Catchpole, *The Trial of Jesus*, 1971; G.S. Sloyan, *Jesus on Trial*, 1973 (bibliografie); P.W. Walasky, *JBL* 94, 1975, p. 81-93. R.P.M.

PROCONSUL. (În gr. *anthypatos*, VA „deputat"). În Imperiul Roman, după organizarea din timpul lui Cezar August, acesta era titlul dat guvernatorilor provinciilor care erau administrate de Senat, întrucît ele nu cereau prezența în permanență a unei armate. Proconsulii menționați în NT sînt L. Sergius *Paulus, proconsulul Ciprului la vremea cînd Pavel și Barnaba au vizitat acea insulă pe la 47 d.Cr. (Fapt. 13:7) și L. Junius *Galio, *pronconsul* în Ahaia (51-52 d.Cr.) cînd Pavel a stat 18 luni în Corint (Fapt. 18:12). În Fapt.

19:38, cuvîntul apare la plural „proconsuli": proconsului Asiei fusese asasinat recent (octombrie 54), și succesorul lui nu sosise încă. F.F.B.

PROCURATOR. În cadrul administrației Imperiului Roman, cuvîntul se referă la un funcționar din departamentul de finanțe al unei provincii, dar era folosit și ca titlu pentru guvernatorul unei provincii romane de clasa a treia, cum a fost Iudeea (în gr. *epitropos;* dar în NT, procuratorul Iudeii este descris, de regulă, ca „guvernator", în gr. *hēgemōn*). *Iudeea a fost guvernată de procuratori imperiali sau de prefecți între anii 6-41 d.Cr. și 44-66 d.Cr. În NT sînt menționați trei procuratori: *Pilat din Pont, 26-36 d.Cr. (Mat. 27:2, etc.), Antonius *Felix, 52-59 (Fapt. 23:24 ș.urm.) și Porcius *Festus, 59-62 d.Cr. (Fapt. 24:27 ș.urm.). Procuratorii proveneau, în general din ordinul cavaleresc (Felix, care a fost un libert, era o excepție). Ei au avut la dispoziția lor trupe similare și răspundeau, în general, de administrația militară și financiară, dar au fost supuși autorității superioare a guvernatorului (propraetor) Siriei. Reședința procuratorilor a fost Cezareea. Din inscripția lui Pilat găsită în Cezareea în 1961, în care el este numit „prefectul" Iudeii, s-a dedus că înainte de anul 41 d.Cr., guvernatorii Iudeii erau numiți oficial „prefecți", dar Tacit folosește pentru Pilat titlul de „procurator" (*Ann.* 15.44). F.F.B.

PROMISIUNE. În ebraica VT nu există nici un termen special pentru conceptul sau pentru actul promisiunii. Acolo unde în traducerile moderne ni se spune că cineva a promis ceva, limba ebraică nu spune decît că acea persoană a spus sau a vorbit (*'āmar, dābar*) anumite cuvinte cu privire la viitor. În NT, termenul specific, *epangelia*, apare - mai ales în Faptele, Galateni, Romani și Evrei.

O promisiune este un cuvînt care se îndreaptă spre timpuri neîmplinite. El o ia înaintea celui care l-a rostit și a celui pentru care a fost rostit, ca să-i facă să se întîlnească din nou în viitor. O promisiune poate fi o asigurare că o acțiune va continua sau că va începe în viitor, în beneficiul cuiva: „Voi fi cu voi", „Cei care plîng vor fi mîngîiați", „Dacă ne mărturisim păcatele, Dumnezeu ni le va ierta". Poate să fie prevestirea unui eveniment care va avea loc în viitor: „După ce vei scoate poporul din Egipt, veți sluji pe Domnul pe muntele acesta". De aceea, studiul promisiunilor biblice trebuie să ia în considerare mai mult decît simpla apariție a cuvîntului în traducerile moderne. (Vezi de asemenea, *CUVÎNT, *PROROCIE, *LEGĂMÎNT și *JURĂMINTE.) O promisiune este însoțită deseori de un jurămînt (Exod. 6:8; Deut. 9:5; Evr. 6:13 ș.urm.).

Ceea ce a spus Dumnezeu cu gura Lui poate să și împlinească cu mîinile Lui, căci cuvîntul Lui nu se întoarce la El fără rod. Spre deosebire de oameni și de idolii păgînilor, El cunoaște și conduce viitorul (1 Împ. 8:15, 24; Is. 41:4, 26; 43:12, 19, etc.; Rom. 4:21; *cf.* Pascal, Pensees, 693). În cărțile istorice găsim în repetate rînduri, ca un model, promisiunea divină și împlinirea ei în istorie (G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1953, p. 74), și acest model exprimă acest adevăr.

Punctul de convergență a promisiunilor VT (făcute lui Avraam, Moise, David și părinții din vechime prin proroci) este Isus Cristos. Toate promisiunile lui Dumnezeu sînt confirmate în El, și prin El afirmate de Biserică în „Amin"-ul închinării ei (2 Cor. 1:20). Citatele din VT și aluziile din narațiunile evangheliilor indică această împlinire. Cîntarea Mariei și Benedicțiunea conțin cuvinte de bucurie că Dumnezeu Și-a ținut cuvîntul. Cuvîntul promis S-a făcut trup. Noul legămînt a fost inaugurat - după „promisiunea mai bună" despre care a vestit Ieremia (Ier. 31; Evr. 8:6-13). Isus este chezașul (Evr. 7:22), iar Duhul Sfînt este arvuna promisiunii (Efes. 1:13-14).

În așteptarea promisiunii revenirii lui Cristos, a cerurilor noi și a pămîntului cel nou (2 Pet. 3:4, 9, 13), Biserica pornește înainte în lucrarea misionară, avînd siguranța că El este prezent (Mat. 28:20) și cu vestea că „promisiunea Tatălui" - Duhul Sfînt (după Ioel 2:28) - este dată în Isus Cristos evreilor și păgînilor, împlinindu-se, în felul acesta, promisiunea făcută lui Avraam cu privire la binecuvîntarea universală de care vor beneficia urmașii lui. Promisiunea este legată de credință și este disponibilă tuturor celor care, avînd o credință ca a lui Avraam, devin „copii ai făgăduinței" (Gal. 3; Rom. 4; 9). (*ESCATOLOGIE, * SCRIPTURĂ.)

BIBLIOGRAFIE. G.K. Chesterton, *A Defence of Rash Vows*, 1901; J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, E.T. 1958; W.G. Kummel, *Promise and Fulfilment*, E.T.[2] 1961; F.F. Bruce (ed.), Promise and Fulfilment: Essays presented to S.H. Hooke, 1963; J. Moltmann, *Theology of Hope*, E.T. 1967; J. Bright, *Covenant and Promise*, 1977; J. Schniewind și G. Friedrich, *epangellō*, etc., *TDNT* 2, p. 576-586; E. Hoffmann, *NIDNTT* 3, p. 68-74. J.H.

PROROCIE, PROROCI.

I. Oficiul de proroc

a. Prorocul normativ

Primul bărbat pe care Biblia îl numește proroc (în ebr. *nābî*) a fost Avraam (Gen. 20:7; cf. Ps. 105:15), dar prorocia VT a dobîndit o formă normativă în persoana și activitatea lui Moise, care a constituit standardul cu care au fost comparați prorocii de mai tîrziu (Deut. 18:15-19; 34:10; *MESIA). Fiecare aspect care îl caracterizează pe un proroc a lui Iahve în tradiția clasică a prorociei VT, a fost găsit mai întîi la Moise.

El a primit o chemare specifică și personală de la Dumnezeu. Inițiativa de a-l face pe cineva un proroc o are Dumnezeu (Exod. 3:1-4:17; *cf.* Is. 6; Ier. 1:4-19; Ezec. 1-3; Osea 1:2; Amos 7:14-15; Iona 1:1), și numai prorocul fals este cel care îndrăznește să îndeplinească această lucrare fără a fi fost chemat de Dumnezeu (Ier. 14:14; 23:21). Obiectul și efectul primar al chemării a fost intrarea în prezența lui Dumnezeu, așa cum ne arată pasajele menționate mai sus. Acesta a fost „secretul" sau „sfatul" Domnului (1 Împ. 22:19; Ier. 23:22; Amos 3:7). Prorocul stătea înaintea oamenilor, ca un om care a fost rînduit să stea înaintea lui Dumnezeu (1 Împ. 17:1; 18:15).

Perspectiva profetică a istoriei își are originea în Moise. Cînd Isaia se ridică cu vehemență împotriva idolatriei, una dintre afirmațiile lui cele mai convingătoare, aceea ce Iahve este singurul Autor al prorociei și că idolii sînt incapabili de a prevesti viitorul (*de ex.*, 45:20-22), provine tot din vremea lui Moise și a Exodului. Iahve l-a trimis pe Moise în Egipt cu puterea

de a interpreta marile evenimente care urmau să aibă loc. Istoria a devenit revelație datorită faptului că situației istorice i s-a adăugat un om pregătit dinainte să o interpreteze. Moise nu a fost lăsat să se lupte singur cu înțelesul evenimentelor în timpul desfășurării lor sau după ce acestea au avut loc; el a fost anunțat din timp despre evenimente și despre semnificația lor direct de către Dumnezeu. Același lucru s-a întîmplat cu toți prorocii. Israel a fost singura națiune din antichitate care a fost cu adevărat conștientă deistorie. Acest lucru s-a datorat prorocilor care, sub Domnul istoriei, i-au fost la rîndul lor tributari lui Moise.

Tot lui Moise îi sînt ei tributari pentru preocupările etice și sociale. Chiar și înainte de chemarea lui, Moise a fost preocupat de bunăstarea poporului său (Exod. 2:11 ș.urm.; *cf.* v. 17), iar după aceea, ca și dătător al Legii și proroc, el a schițat cel mai uman și mai filantropic cod al lumii antice, care reflecta preocuparea pentru cei neajutorați (Deut. 24:19-22, etc.) și pentru cei asupriți (*de ex.*, Lev. 19:9 ș.urm.).

Mulți dintre proroci i-au înfruntat pe împărații lor și au jucat un rol activ în afacerile naționale, uneori un rol identic cu cel al unui om de stat. Acesta a fost rolul prorocului care îl avea de model pe Moise, care a dat legi pentru națiune, și care a fost numit chiar „împărat" (Deut. 33:5). Este interesant că primii doi împărați ai lui Israel au fost de asemenea proroci, dar aceste două slujbe nu au continuat să meargă mînă în mînă, iar conducerea teocratică de tip mozaic a fost prelungită prin cooperarea împăratului și a prorocului, ambii fiind unși în slujbă.

În Moise vedem de asemenea acea combinare a proclamării și a prezicerii care poate fi întîlnită la toți prorocii. Acest lucru ne preocupă în mare detaliu, ca un aspect al prorociei în general. Ne vom opri aici numai pentru a arăta că Moise a stabilit o normă aici, și anume, că pentru a se adresa situației prezente, prorocul a ales deseori să se refere și la evenimentele care urmau să aibă loc în viitor. Tocmai această îmbinare dintre proclamare și prezicere face ca adevăratul proroc să se distingă de un prognosticator. Chiar și atunci cînd Moise a rostit marea lui prorocie cu privire la venirea Prorocului (Deut. 18:15 ș.urm.), el a avut de a face cu problemele foarte sensibile referitoare la relația poporului lui Dumnezeu cu practicile și seducțiile cultelor păgîne.

La Moise mai găsim alte două aspecte caracteristice prorocilor care urmau să vină după el. Mulți proroci au folosit simboluri atunci cînd și-au rostit mesajele (*de ex.*, Ier. 19:1 ș.urm.; Ezec. 4:1 ș.urm.). Moise a folosit mîna ridicată (Exod. 17:8 ș.urm.) și înălțarea șarpelui (Num. 21:8), ca să nu mai amintim de cultul foarte simbolic al cărui reprezentant în națiune era el. Și în cele din urmă, și aspectul mijlocirii, caracteristic slujbei de proroc, poate fi găsit la Moise. El a fost „tălmaciul poporului înaintea lui Dumnezeu" (Exod. 18:19; Num. 27:5) și în cel puțin o ocazie, ca un om al rugăciunii a „stat în spărtura zidului" mijlocind pentru popor (Exod. 32:30 ș.urm.; Deut. 9:18 ș.urm.; *cf.* 1 Împ. 13:6; 2 Împ. 19:4; Ier. 7:16; 11:14).

b. Expresii folosite pentru proroci

Două descrieri generale par să fi fost folosite pentru proroci: prima, „omul lui Dumnezeu", descrie felul în care aceștia erau văzuți de ceilalți oameni. Această expresie a fost folosită prima dată pentru Moise (Deut. 33:1) și a continuat să fie folosită pînă spre sfîrșitul perioadei monarhice (*de ex.*, 1 Sam. 2:27; 9:6; 1 Împ. 13:1, *etc.*). Faptul că scopul expresiei este acela de a arăta diferența dintre proroc și ceilalți oameni reiese foarte clar din cuvintele Sunamitei: „Iată, știu că omul acesta... este un om sfînt al lui Dumnezeu" (2 Împ. 4:9). Cealaltă expresie folosită în mod obișnuit este „slujitorul lui, (tău, meu)". Se pare că nimeni nu s-a adresat niciodată prorocului cu expresia „slujitor al lui Dumnezeu", dar Dumnezeu a spus despre proroci că sînt slujitorii Lui și, în consecință, și celelalte pronume „al lui" sau „al tău" au fost folosite (vezi 2 Împ. 17:13, 23; 21:10; 24:2; Ezra 9:11; Ier. 7:25). Aici este exprimată cealaltă relație a prorocului, relația lui cu Dumnezeu și, la fel, această expresie este folosită *prima dată pentru Moise* (*de ex.*, Ios. 1:1- 2).

Există trei cuvinte în ebr. folosite pentru proroc: *nāḇî*, *rō'eh* și *ḥōzeh*. Primul este tradus întotdeauna cu „proroc"; cel de-al doilea, care în ceea ce privește forma este un participiu activ al verbului „a vedea", este tradus „văzătorul"; cel de-al treilea, de asemenea un participiu activ al unui alt verb „a vedea", nu are din păcate un echivalent în majoritatea limbilor moderne și este tradus ori cu „proroc" (*de ex.*, Is. 30:10) ori cu „văzător" (*de ex.*, 1 Cron. 29:29).

Originea termenului *nāḇî* este disputată. Se poate considera că provine dintr-o rădăcină acadiană, și se poate referi la un proroc ca unul care este chemat, sau ca unul care cheamă (pe oameni în numele lui Dumnezeu). Ambele înțelesuri se potrivesc foarte bine felului în care prorocul este prezentat în VT. Posibilitatea ca prorocul să fie cel care îl cheamă pe Dumnezeu, în rugăciune, nu a fost analizată, dar se pare că și aceasta, și încă de la început (Gen. 20:7), a fost o caracteristică a prorocului.

S-a discutat mult despre legătura care există între cele trei cuvinte: *nāḇî*, *rō'eh* și *ḥōzeh*. Versete cum ar fi 1 Cron. 29:29, care par să folosească aceste cuvinte făcînd o distincție clară între ele (Gad este descris în ebr. ca *ḥōzeh*), ne sugerează că ar trebui să găsim în fiecare cuvînt o nuanță aparte. Aceasta, însă, nu este rezultatul unei examinări a felului în care este folosit cuvîntul în VT. Utilizarea cuvintelor se încadrează în două perioade, demarcate de 1 Sam. 9:9: în primul rînd, a existat o perioadă cînd *nāḇî* și *rō'eh* au avut două înțelesuri diferite; apoi a urmat perioada cînd a trăit autorul pasajului din 1 Sam. 9:9, cînd *nāḇî* a ajuns *să fie sinonimul lui rō'eh, fără însă a pierde* înțelesul inițial. Documentul sursă pentru prima perioadă este 1 Sam. 9-10, și se pare destul de sigur că putem decide forța de expresivitate a celor două cuvinte în contextul celor două capitole: *nāḇî* este membrul unui grup extatic contagios (1 Sam. 10:5-6, 10:13; 19:20-24), în timp ce *rō'eh* se referă la o persoană solitară și mai importantă. Din zece cazuri în care întîlnim cuvîntul, de șase ori este folosit referitor la Samuel (1 Sam. 9:11; 18-19; 1 Cron. 9:22; 26:28; 29:29). De aceea, el este modelul *par excellence* a unui *rō'eh*.

Cînd trecem însă la perioada de mai tîrziu, indicată de 1 Sam. 9:9, este imposibil să ne exprimăm cu certitudine. Deși putem observa că pretutindeni în Cronici (excepție făcînd 2 Cron. 29:30) *ḥōzeh* este menționat în asociere cu împăratul, sugestia că el ar fi fost angajat ca un văzător nu se potrivește întru totul cu dovezile existente. Chiar și în Cronici, el acționează deseori ca un *nāḇî* (*de ex.*, 2 Cron. 19:2; 33:18), iar slujba lui cea mai frecventă a fost aceea de cronicar

de curte - o slujbă pe care o avea atît *nābî* cît și *ro'eh* (2 Cron. 9:29; 12:15; cf. 1 Cron. 29:29).

În felul în care VT folosește termenii, pentru fiecare nuanță a verbului *hāzâ* se poate găsi o paralelă în verbul *rā'â*: ambele verbe sînt folosite în legătură cu ghicirea Zah. 10:2; Ezec. 21:21, ceea ce este valabil și în cazul lui *nābî* (Mica 3:11); ambele verbe sînt folosite pentru perceperea înțelesului evenimentelor (Ps. 46:8; Is. 5:12), și pentru evaluarea caracterului (Ps. 11:4, 7; 1 Sam. 16:1); ambele sînt folosite cu privire la chipul lui Dumnezeu (Ps. 27:4; Is. 6:5), și cu privire la activitatea profetică (Is. 1:1; Ezec. 13:3); ambele sînt folosite pentru „a avea grijă ca răzbunarea să aibă loc" (Ps. 58:10; 54:7). În Is. 29:10, *nābî* și *hōzeh* sînt paralele; în Amos 7:12 ș.urm., Amația i se adresează lui Amos cu cuvîntul *hōrez*, îndemnîndu-l să prorocească *nibba* în Iuda, iar Amos răspunde spunînd că el nu este un *nābî*; în Ezec. 13:9, se găsește tocmai inversul acestei situații: substantivul *nābî* este subiectul verbului *hāzâ*. Se pot da mult mai multe exemple, dar încheiem aici cu concluzia că acești termeni sînt sinonimi.

c. Prezicerea

Prea deseori în studiile care s-au făcut asupra fenomenului prorociei, s-a vorbit mai mult despre unicitatea acestei mișcări în Israel, și în același timp, ea a fost supusă judecății și criticii ca și cum n-ar fi fost unică, ca și cum dovezile ar putea fi explicate numai și numai pe cale rațională. Noi dispunem de o singură sursă de informații cu privire la prorocul VT și aceasta este VT însuși, care trebuie deci să fie tratat ca o sursă primară.

Prorocul a fost în primul rînd un bărbat care transmitea cuvîntul lui Dumnezeu. Chiar și atunci cînd se părea că îndeplinește alte sarcini, cum ar fi „imitările" (pantomimele) complicate ale lui Ezechiel, aceste sarcini au fost subordonate scopului de a aduce semenilor lui cuvîntul lui Dumnezeu. Acest cuvînt nu a fost, ca să ne exprimăm așa, o opinie pasivă, ca și cum Dumnezeu nu ar fi interesat decît să-i facă pe oameni conștienți de felul în care vedea El lucrurile înainte ca ei să decidă pentru ei înșiși. Dimpotrivă, prorocul a fost convins că proclamarea cuvîntului lui Dumnezeu schimbă situația radical. De exemplu, Is. 28-29 ne arată tabloul unui popor care se străduia să afle o soluție satisfăcătoare la problema foarte critică a caracterului politicii pe care o ducea, și în această căutare a respins cuvîntul lui Dumnezeu; capitolul 30 și cele următoare ne arată situația care rezultă: problema nu mai este echilibrul puterii politice dintre Iuda, Asiria și Egipt, ci relația spirituală dintre Iuda, Asiria și Egipt pe de o parte, și cuvîntul lui Dumnezeu pe de cealaltă parte. Cuvîntul este un ingredient activ adăugat situației, care de aici înainte este promovat ca și cuvînt rostit (Is. 40:8; 55:11; vezi, *de ex.*, *BLESTEM).

Este clar însă că prorocii s-au adresat situației din vremea lor în primul rînd prin avertizări și încurajări, ambele privind viitorul. Aproape fiecare proroc s-a remarcat prima dată ca un prezicător, *de ex.*, Amos 1:2. Această practică a prezicerii este justificată de trei motive: în primul rînd, ca oamenii să-și exercite responsabilitatea morală în prezent și să fie conștienți de ceea ce-i așteaptă în viitor, ea a fost în mod evident necesară. Aceasta face dintr-o dată ca prezicerea VT să fie mai mult decît o simplă prognosticare și o simplă dorință de a satisface curiozitatea firii. Chemările la pocăință (*de ex.*, Is. 30:6-9) și chemările la o sfințire a vieții (*de ex.*, Is. 2:5) au la bază în aceeași măsură un cuvînt cu privire la viitor; prezicerea mîniei care avea să vină este ceea ce ar trebui să-l motiveze în prezent pe om să caute îndurarea lui Dumnezeu; prezicerea binecuvîntării care urma să vină cheamă la umblarea în lumină în prezent.

În cel de-al doilea rînd, prezicerea se datorează faptului că prorocii vorbesc în numele Conducătorului sfînt al istoriei. Am menționat deja faptul că prorocii chemau în primul rînd la o cunoaștere a lui Dumnezeu. Din această cunoaștere a izvorît cunoașterea a ceea ce va face El, căci El conduce istoria după principiile neschimbate ale caracterului Său sfînt. Aceasta înseamnă că, prorocii posedau toate informațiile de bază, căci prin Moise și prin manifestările Sale din timpul Exodului, Dumnezeu Și-a făcut cunoscut Numele pentru totdeauna (Exod. 3:15). Lor le-au fost descoperite tainele (Amos 3:7).

În cel de-al treilea rînd, prezicerea pare să aparțină chiar noțiunii de slujbă profetică. Putem vedea lucrul acesta în Deut. 18:9 ș.urm.: Cînd a intrat în țara Canaanului, Israel nu a fost avertizat numai cu privire la cultele canaaniților, cum ar fi jertfirea copiilor, ci și cu privire la unele personalități religioase ale acestora, cum ar fi ghicitorii. Cu siguranță, acești oameni erau preocupați cu ghicirea; ei s-au oferit să viitorul folosindu-se de un mijloc sau altul. În locul tuturor acestor lucruri, pentru Israel se va ivi un proroc pe care Domnul Îl va ridica din mijlocul fraților Lui. Acest proroc care va vorbi în numele Domnului, trebuie evaluat după precizia prezicerilor Lui (v. 22) - o dovadă clară că Israel a pretins preziceri profetice și că aceste preziceri erau un aspect al noțiunii de prorocie.

Putem nota aici darurile profetice de cunoaștere și de clarviziune extraordinar de detaliate. Elisei a fost renumit pentru că a cunoscut ceea ce se spunea în secret (2 Împ. 6:12) și a făcut dovada că aceasta a fost o evaluare corectă a puterilor pe care le poseda. Ezechiel este renumit pentru cunoașterea detaliată a Ierusalimului în vremea cînd el se afla în Babilon (Ezec. 8-11). Cu toate că nu putem pretinde în mod categoric că Ezechiel nu a comunicat deloc cu cei rămași în Ierusalim, tot atît de inutil este ocolim acest aspect al mărturiei biblice. Prorocii au fost bărbați cu puteri psihice deosebite. De exemplu, este inutil să punem la îndoială cunoașterea mai dinainte a numelor unor persoane, cum găsim exemplificat în 1 Împ. 13:2; Is. 44:28 (*cf.* Fapt. 9:12). Întrucît nu există nici o problemă de ordin textual cu privire la aceste lucruri, problema este pur și simplu dacă acceptăm mărturiile VT cu privire la prorocie, sau nu. Existența unor astfel de preziceri în detaliu este în acord perfect cu tabloul general al prorociei, după cum este el prezentat în Biblie. Trebuie să reținem că nu este corect să punem problema în funcție de cunoașterea pe care o avem noi cu privire la perioada de timp dintre prezicere și împlinire: „Cum putea prorocul să cunoască numele cuiva care avea să se nască la cîteva sute de ani după el?" În pasajele menționate nu se amintește nimic despre „sute de ani". Aceasta este contribuția noastră, căci noi cunoaștem cît de mare este perioada de timp respectivă. Întrebarea pe care ar trebui să o punem este mult mai simplă: „Din ceea ce cunoaștem cu privire la proorocul din VT, există vreun

Numele prorocului	Datele aproximative ale lucrării lor	Domnitori contemporani în			Împrejurarea istorică
		Iuda	Israel	Babilon/Persia	
Ioel	c. ?810-750 î.d.Cr.	Ioas Amaţia, Ozia (= Azaria)			2 Împ. 11:1-15:7
Amos	c. 760 î.d.Cr.	Ozia (=Azaria)	Ieroboam II		2 Împ. 14:23; 15:7
Iona	c. 760 î.d.Cr.		Ieroboam II		2 Împ. 14:23-29
Osea	760-722 î.d.Cr.		Ieroboam II Zedechia, Şalum, Menahem, Pecahia, Pecah, Osea		2 Împ. 14:23-18:37
Mica	7420687 î.d.Cr.	Iotam, Ahaz, Ezechia			2 Împ. 15:32-20:21; 2 Cr. 27:1-32:33; Is. 7:1-8:22; Ier. 26:17-19
Isaia	740-700 î.d.Cr.	Ozia (=Azaria, Iotam, Ahaz, Ezechia			2 Împ. 15:1-20:21; 2 Cr. 26:1-32:33
Naum	cîndva între 664 şi 612 î.d.Cr.	Iosia			2 Împ. 22:1-23:30; 2 Cr. 34:1-36:1; Ţef. 2:13-15
Ţefania	c. 640 î.d.Cr. şi după	Iosia			2 Împ. 22:1-23:34 2 Cr. 34:1-36:4
Ieremia	626-587 î.d.Cr.	Iosia, Ioahaz, Ioachim, Ioachin, Zedechia			2 Împ. 22:1-25:30; 2 Cr. 34:1-36:21
Habacuc	c. 605 î.d.Cr.	Ioachim			2 Împ. 23:31-24:7
Daniel	605-535 î.d.Cr.	Ioachim, Ioachin, Zedechia		Nebucadneţar, Belşaţar, Darius, Cir	2 Împ. 24:1-25:30; 2 Cr. 365-23
Ezechiel	593-570 î.d.Cr.			Nebucadneţar	2 Împ. 24:8-25:26; 2 Cr. 36:9-21
Obadia	c. ?587 î.d.Cr.			Nebucadneţar	2 Împ. 25; 2 Cr. 36:11-21
Hagai	520 î.d.Cr.			Darius	Ezra 5:1-6:22
Zaharia	c. 520 î.d.Cr.			Darius şi următorii	Ezra 5:1-6:22
Maleahi	c. 433 î.d.Cr.			Artaxerxes I	Neem. 13

Datele aproximative ale lucrării prorocilor din VT (Vezi şi Cronologia VT).

lucru care să ne împiedice să credem referitor la posibilitatea cunoașterii prealabile a numelor unor persoane?" În lumina VT, un răspuns negativ poate fi dat pe bună dreptate.

II. Inspirația profetică și metodele prorociei

a. Moduri de inspirație

Cum a primit prorocul mesajul care i-a fost încredințat spre a fi transmis semenilor lui? Răspunsul dat în marea majoritate a cazurilor este perfect clar și, totuși, foarte vag: „Cuvîntul Domnului a venit (a vorbit)...", literal, verbul folosit fiind verbul „a fi", „Cuvîntul Domnului s-a prezentat activ...". Este o afirmație care arată starea de conștiență a prorocului, care are la bază un contact nemijlocit cu Dumnezeu. Este experiența de bază a prorocului. Această experiență este zugrăvită pentru prima dată în Exod. 7:1-2 (*cf.* 4:15-16). Dumnezeu este autorul cuvintelor pe care El Însuși le-a transmis prorocului, și prin el poporului. Este aceeași experiență pe care a avut-o Ieremia cînd mîna Domnului i-a atins gura (Ier. 1:9), și pasajul acesta ne spune cît ni se permite să cunoaștem: că în contextul relației personale cu Dumnezeu al cărei inițiator este Dumnezeu, prorocul primește cuvinte din partea lui Dumnezeu. Ieremia s-a referit mai tîrziu la această experiență prin expresia „a sta la sfatul lui Dumnezeu" (23:22), sfat care i-a dat posibilitatea de a transmite poporului cuvintele lui Dumnezeu. Aceasta, însă, nu ajută la nimic în cazul unei încercări de a explica lucrurile din punct de vedere psihologic.

Visurile și vedeniile își au și ele locul în inspirația prorocului. Se sugerează uneori că Ieremia 23:28 ne învață că visurile nu pot fi luate ca metodă de a evalua cuvîntul Domnului. Însă, în lumina celor scrise la Num. 12:6-7 și 1 Sam. 28:6, 15, pasaje care ne vorbesc despre faptul că ele pot fi considerate ca metode valabile, vedem că Ier. 23:28 trebuie luat ca un „simplu vis" sau ca „un vis născut din fantezia lui". Întradevăr, se pare că Ieremia a beneficiat de cuvîntul lui Dumnezeu printr-un vis (31:26). Cele mai grăitoare exemple de vedenii pot fi găsite în experiența prorocului Zaharia, dar, ca și visurile, ele nu adaugă nimic lacunoștința noastră - sau mai degrabă la ignoranța noastră - cu privire la „tehnicile" inspirației. Același lucru se poate spune și în cazurile în care cuvîntul este perceput printr-un simbol (Ier. 18; Amos 7:7 ș.urm.; 8:1-3). Inspirația este un miracol; nu cunoaștem modalitatea prin care Dumnezeu face mintea unui om conștientă de cuvîntul Său.

Aceasta ridică problema activității Duhului lui Dumnezeu în inspirația profetică. Există 18 pasaje care asociază inspirația profetică cu activitatea Duhului: Num. 24:2 se referă la Balaam; Num. 11:29; 1 Sam. 10:6, 10; 19:20, 23 au de a face cu extazul profetic; afirmația clară că prorocia își are originea în Duhul lui Dumnezeu se găsește în 1 Împ. 22:24; Ioel 2:28-29; Osea 9:7; Neem. 9:30; Zah. 7:12; o referire directă la inspirația Duhului se face în Mica 3:8; următoarele versete vorbesc despre faptul că cuvîntul profetic este inspirat de Duhul: 1 Cron. 12:18; 2 Cron. 15:1; 20:14; 24:20; Neem. 9:20; și Ezec. 11:5. Este clar că aceste mărturii nu sînt răspîndite uniform în tot VT, prorocii dinaintea exilului fiind menționați cînd și cînd. Într-adevăr, Ieremia nu menționează Duhul lui Dumnezeu în nici un context. Acest lucru a fost interpretat ca fiind o dovadă a distincției dintre „omul cuvîntului" și „omul Duhului" (vezi L. Koehler, *Old Testament Theology*, 1957; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, 1958; T.C. Vrienzen, *An Outline of Old Testament Theology*, 1958), sugestia fiind că primii proroci au fost nerăbdători să se disocieze de inspirația de grup a așa-zișilor oameni posedați de duhul. Aceasta nu este o concluzie necesară, nici măcar una probabilă. O identificare directă a celor care practicau stările extatice în grup împreună cu prorocii falși de mai tîrziu nu este posibilă; și, pe de altă parte, așa cum arată E. Jacobs, „cuvîntul presupune existența spiritului, suflarea creatoare de viață, și pentru proroci a existat o asemenea dovadă a existenței acestui spirit încît ei nu au mai considerat necesar să se refere la ea în mod explicit".

b. Moduri de comunicare

Prorocii au apărut în fața contemporanilor lor ca niște oameni care au avut ceva de spus. Forma în care era exprimat cuvîntul lui Dumnezeu este oracolul. Fiecare proroc și-a lăsat amprenta personalității și a experienței sale pe acest cuvînt: oracolele lui Amos și Ieremia sînt tot atît de diferite pe cît de diferite sînt personalitățile celor doi proroci. De aceea, există un aspect dublu în cărțile prorocilor: pe de o parte, aceste cuvinte sînt cuvintele pe care Dumnezeu le-a dat prorocului. Dumnezeu l-a luat pe acest om și l-a făcut gura Lui; cuvintele sînt cuvintele lui Dumnezeu. Pe de altă parte, aceste cuvinte sînt cuvintele unui anumit om, rostite la un anumit moment, în anumite împrejurări. Printre scriitorii din zilele noastre (*de ex.*, H.H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952, p. 126) s-a ajuns să se tragă concluzia că acest cuvînt a devenit astfel, într-o anumită măsură, imperfect și supus greșelilor, pentru că este cuvîntul unor oameni imperfecți și supuși greșelilor. Trebuie să ne fie clar că o astfel de concluzie trebuie să se bazeze pe alte dovezi, decît pe mărturia prorocilor înșiși pe care o avem în aceste cărți. Nu este acesta locul potrivit să discutăm despre relația dintre cuvintele unor oameni inspirați și cuvintele lui Dumnezeu, care i-a inspirat (*INSPIRAȚIE), dar este locul să spunem că putem să cercetăm aceste cărți profetice fără să găsim nici o sugestie că prorocii ar fi crezut că acele cuvintecare au fost rostite prin ei erau, înntr-un fel sau altul, inferioare cuvintelor lui Dumnezeu. Trebuie să facem la acest punct observația că majoritatea prorocilor nu par a fi deloc conștienți de existența altor voci decît vocea lor sau a unor voci în contradicție cu vocea lor. Ei au fost foarte siguri pe cuvintele lor, așa cum numai un alienat poate fi sau unul care a stat la sfatul lui Dumnezeu și a primit ceea ce trebuie să spună pe pămînt.

Uneori prorocii și-au rostit oracolele sub forma unei pilde sau a unei alegorii (*de ex.*, Is. 5:1-7; 2 Sam. 12:1-7; și în special Ezec. 16 și 23), dar cea mai dramatică prezentare a mesajului lor a fost „oracolul jucat". Dacă ne gîndim la oracolul jucat ca la un material demonstrativ, vom sfîrși prin a avea o concepție greșită despre natura și rolul unui oracol. Desigur, a fost un material demonstrativ, dar, în asociere cu noțiunea evreiască cu privire la eficacitatea cuvîntului, oracolul a slujit ca un mijloc de descărcare a cuvîntului în situația contemporană cu și mai multă putere. Acest lucru se poate vedea cel mai bine în discuția dintre împăratul Ioas și Elisei (2 Împ. 13:14 ș.urm.). În v. 17, săgeata victoriei Domnului se îndreaptă împotriva Siriei. Prorocul l-a introdus pe împărat într-o sferă a unei acțiuni simbolice. Acum el

cercetează să vadă cîtă credință are împăratul să îmbrățișeze cuvîntul promisiunii: împăratul a lovit cu săgeata în pămînt de trei ori, și aceasta este măsura în care cuvîntul eficient al lui Dumnezeu va realiza ceva și nu se va întoarce fără roadă. Vedem aici foarte clar relația exactă dintre simbol și cuvînt, și dintre acestea două și cursul evenimentelor. Cuvîntul întrupat în simbol este extraordinar de eficient; nu se poate întîmpla să nu se împlinească; se va împlini exact așa cum arată simbolul. Astfel, Isaia a umblat dezbrăcat și desculț (Is. 20), Ieremia a fărîmat vasul olarului la intrarea porții olăriei (Ier. 19), Ahia și-a sfîrtecat haina cea nouă în douăsprezece părți și i-a dat lui Ieroboam zece (1 Împ. 11:29 ș.urm.), Ezechiel a asediat o cetate în machetă (Ezec. 4:1-3), a spart zidul casei (12:1 ș.urm.) și nu a plîns după nevasta lui care a murit (24:15 ș.urm.). Trebuie să facem o distincție clară între oracolele jucate ale proorocului israelit și magia cultelor canaanite. În esență, magia acestor culte este o încercare a omului de a exercita influență asupra lui Dumnezeu: omul întreprinde o anumită acțiune pentru a-l constrînge pe Baal, sau pe un alt zeu, pentru a-l determina să acționeze într-un fel sau altul. În cazul oracolului jucat, inițiativa Îi aparține lui Dumnezeu: cuvîntul lui Dumnezeu, activitatea asupra căreia Dumnezeu a hotărît deja, a fost declarată și promovată pe pămînt de proroc. Ca și în oricare aspect al religiei biblice, inițiativa îi aparține numai și numai lui Dumnezeu.

c. Cărțile profetice

Problema formării *canonului biblic nu ne preocupă aici, dar nu putem evita problema compilării scrierilor fiecărui proroc. Trebuie să considerăm ca un lucru de la sine înțeles că fiecare din cărțile profetice nu conține decît o selecție a prorociilor acelui proroc, dar cine a făcut selectarea, editarea și aranjarea? De exemplu, referirile la Iuda în cartea proorocului Osea trebuie probabil văzute ca adăugiri editoriale din perioada de după căderea Samariei, cînd prezicerile proorocului au ajuns în S. Dar cine a fost editorul? Sau, de exemplu, este clar că seria de întrebări și răspunsuri din Maleahi este o aranjare deliberată a cuiva, făcută cu scopul de a transmite întregul mesaj. Cine a făcut aranjamentul? Sau, la o scară și mai mare, cartea lui Isaia este o carte foarte bine editată; nu trebuie să ne gîndim decît la modul în care seria de șase „vai-uri" (cap. 28-37) se împart în două grupe în care prima grupă de trei se potrivește exact cu a doua grupă de trei, sau la felul în care cap. 38-39 au fost scoase din ordinea lor cronologică firească ca să poată forma o prefață istorică a capitolelor 40-55. Dar cine a fost acest editor meticulos?

Dacă studiem cărțile găsim trei indicii cu privire la alcătuirea lor. În primul rînd, găsim că prorocii au scris ei înșiși cel puțin unele prorocii (de ex., Is. 30:8; Ier. 29:1 ș.urm.; cf. 2 Cron. 21:12; Ier. 29:25; cf. utilizarea la pers. întîi în Osea 3:1-5); în cel de-al doilea rînd, găsim că în cazul lui Ieremia, cel puțin, un pasaj destul de lung din prorociile lui a fost scris cu ajutorul unui „secretar" (Ier. 36) și că porunca a fost atît dată cît și primită fără vreun indiciu că ar fi fost ieșită din comun; iar în cel de-al treilea rînd, găsim că prorocii au fost uneori asociați cu un grup desprecare se presupune că primea învățăturile de la un proroc mai vîrstnic, care era învățătorul prorocilor, și este posibil să fi fost deținătorii prorociilor acestuia. Un astfel de grup este menționat prin expresia „ucenicii mei" din Is. 8:16. Aceste dovezi firave ne sugerează faptul că prorociile scrise ale unui proroc sînt întemeiate pe cuvintele acestuia, putînd fi scrise de el, dictate de el sau transmise ucenicilor prin învățătură. Este posibil ca prorociile lui Isaia să fi luat forma prezentă ca un manual de instruire a ucenicilor prorocului.

Expresia „fiii prorocilor" este folosită pentru acele grupuri de ucenici. Acestea s-au format de fapt în perioada lui Ilie și Elisei, cu toate că Amos 7:14 arată că expresia a supraviețuit ca termen specific mult timp după aceea. Din 2 Împ. 2:3, 5 aflăm că au existat grupuri cunoscute de bărbați care s-au stabilit ici colo în țară, sub supravegherea unui proroc „autorizat". Ilie, în efortul lui de a-l face pe Elisei să simtă cît mai puțin durerea despărțirii, pretinde că face o călătorie obișnuită. Elisei la rîndul lui a preluat conducerea grupurilor de proroci (2 Împ. 4:38; 6:1 ș.urm.) și el însuși a beneficiat de serviciile lor (2 Împ. 9:1). Este clar că membrii acestor grupuri au fost bărbați care au avut darul profetic (2 Împ. 2:3, 5), dar nu putem spune cu precizie dacă s-au alăturat grupului fiind chemați de Dumnezeu, din proprie inițiativă, fiind atrași de învățăturile prorocului, sau fiind chemați de proroc.

Nu trebuie să vedem neapărat în Amos 7:14 o defăimare a grupurilor de proroci, ca și cum Amos plin de indignare s-ar fi disociat de ei. Amos nu putea să nu se considere proroc, căci vedem că el este pe punctul de a afirma că Domnul este Cel care i-a poruncit să prorocească (în ebr. hinnabe, să joace rolul unui nabi, 7:15). De aceea, putem lua cuvintele ori ca o întrebare retorică care exprimă indignare: „Nu sînt eu un proroc și un fiu al prorocului?" Într-adevăr, eu am fost păstor... dar Domnul m-a luat", sau, de preferat, „Eu nu sînt proroc... Sînt un păstor...și Domnul m-a luat". Amos nu le aduce acuzații rău voitoare fiilor prorocilor considerîndu-i niște oportuniști profesioniști, ci apără autoritatea chemării spirituale împotriva acuzației că el nu are un statut și o autoritate oficială.

Este însă foarte probabil că aceștia, cei grupați în jurul marilor proroci, sînt bărbații cărora le datorăm păstrarea și transmiterea oracolelor acestor mari proroci, dar a le atribui lor toate modificările, adaptările și adăugirile făcute lucrărilor prorocului „învățător", așa cum este la modă acum în studiile de specialitate, ar însemna să trecem dincolo de informațiile pe care le posedăm cu privire la grupurile de „fii ai prorocilor", la continuitatea și lucrarea lor.

III. Prorocii adevărați și cei falși

Cum se putea face distincție între prorocul adevărat și cel fals cînd Mica, fiul lui Imla și Zedechia, fiul lui Chenaana s- au înfruntat unul pe celălălt înaintea împăratului Ahab, unul anunțînd înfrîngerea, iar celălalt promițînd victoria, apelînd ambii la autoritatea Domnului (1 Împ. 22)? Cînd Ieremia l-a înfruntat pe Hanania, primul aplecîndu-se sub un jug simbolizînd prin aceasta servitudine, iar celălalt rupînd jugul simbolizînd eliberare (Ier. 28), cum se putea face o diferențiere între cel adevărat și cel fals? Sau, un caz și mai extrem, cînd „prorocul cel bătrîn din Betel" l-a făcut pe „omul lui Dumnezeu" să se întoarcă din Iuda printr-o minciună, iar apoi l-a învăluit cu adevăratul cuvînt al lui Dumnezeu (1 Împ. 13:18-22), a fost posibil să spunem cînd a vorbit adevărul și cînd a rostit

cuvinte amăgitoare? Problema diferențierii prorocilor adevărați de cei falși nu este în nici un caz una academică, ci una cu totul practică și de cea mai mare importanță spirituală.

Anumite caracteristici exterioare de ordin general au fost propuse pentru a face distincție între adevărat și fals. S-a sugerat că extazul profetic a fost un semn prin care se distingea prorocul fals. Am menționat deja faptul că extazul în grup era un semn distinct al prorocilor în vremea lui Samuel (1 Sam. 9-10; etc.). Acest extaz era în aparență spontan, sau putea fi indus, în special cu ajutorul muzicii (1 Sam. 10:5; 2 Împ. 3:15) și prin dansul ritual (1 Împ. 18:28). Se pare că persoana care era în stare de extaz își pierdea memoria și devenea insensibilă la durere (1 Sam. 19:24; 1 Împ. 18:28). Este ușor și, într-adevăr, aproape inevitabil să privim cu suspiciune la un fenomen ca acesta: este atît de străin de gusturile noastre și este cunoscut ca un aspect al închinării specifice cultului Baalilor, și a popoarelor din Canaan. Dar aceste fenomene nu ne dau motive suficiente pentru a indentifica întotdeauna extazul cu falsul. Nu avem nici o indicație că extazul ar fi fost dezaprobat de popor în general sau de liderii religioși ai acestuia. Samuel a prezis, se pare cu o atitudine pozitivă, că Saul se va alătura prorocilor care practică extazul și că aceasta va face din el un om nou (1 Sam. 10:6). De asemenea, emisarul lui Elisei este chemat de căpeteniile lui Iehu „nebunul acesta" (2 Împ. 9:11), indicînd probabil că extazul mai era încă o caracteristică a grupului de proroci. În plus, experiența din Templu a lui Isaia a fostcu siguranță un extaz, iar Ezechiel a fost fără îndoială un proroc care a avut experiențe extatice.

O altă modalitate care s-a sugerat pentru a-i identifica pe prorocii falși este profesionalismul: ei au fost slujitorii plătiți ai unor împărați și, era în interesul lor să spună ceea ce îi făcea plăcere împăratului. Dar, ca și în cazul precedent, acest lucru nu poate fi considerat un criteriu adecvat. Samuel a fost, evident, un proroc de profesie, dar nu a fost proroc fals; Natan a fost un curtean al lui David, dar a fi profesionist nu înseamnă a fi lingușitor. Este posibil ca și Amos să fi fost un proroc de profesie, dar Amația îl sfătuiește că un proroc ca și el ar trăi mai bine în Iuda (Amos 7:10 ș.urm.). Ca și prorocii care au practicat manifestările extatice, prorocii de la curte pot fi găsiți și ei în grupuri (1 Împ. 22) și, fără îndoială că statutul lor de profesioniști a putut avea asupra lor o influență negativă, de corupere, dar a spune că lucrurile s-au întîmplat tocmai așa înseamnă a spune mai mult decît ne spun dovezile de care dispunem. Ieremia nu l-a acuzat de aceste lucruri pe Pașhur (Ier. 20), cu toate că ar fi fost în avantajul lui să fi avut la îndemînă o dovadă cu privire la poziția greșită a adversarului lui.

Găsim în VT trei discuții mai importante cu privire la problema prorocilor falși. Prima poate fi găsită în Deut. 13 și 18. În capitolul 18 se propune un test negativ: ceea ce nu se împlinește nu a fost un cuvînt de la Domnul. Trebuie să observăm cu foarte mare atenție felul de exprimare; aceasta nu este o simplă afirmație care spune că împlinirea prorociei este o dovadă clară că acel proroc este adevărat, căci, așa cum ni se arată în 13:1 ș.urm., un semn care a fost dat se poate împlini și totuși prorocul să fie un proroc fals. În mod inevitabil, împlinirea lucrurilor vestite a fost privită ca o dovadă a faptului că prorocia a fost adevărată, că a venit de la Dumnezeu: Moise s-a plîns cînd ceea ce a fost rostit „în numele" Domnului nu a avut efectul scontat (Exod. 5:23); Ieremia a văzut în vizita lui Hanameel o dovadă că acel cuvînt a fost de la Domnul (Ier. 32:8). Dar Deuteronomul vorbește numai despre testul negativ, căci numai acesta este sigur și corect. Ceea ce spune Domnul se va împlini întotdeauna, dar uneori se va împlini și cuvîntul unui proroc fals, ca o încercare pentru poporul lui Dumnezeu.

Așadar, ne întoarcem la Deut. 13 și la răspunsul pe care-l găsim aici la problema identificării prorocului fals: aici încercarea este de natură teologică, revelația lui Dumnezeu cu ocazia Exodului. Caracteristica esențială a prorocului fals este că el cheamă poporul să meargă „după alți dumnezei... pe care tu nu-i cunoști" (v. 2), învățîndu-i astfel să se răzvrătească împotriva Domnului Dumnezeului lor, care i-a scos din țara Egiptului (v. 5, 10). Aici vedem caracteristica finală a lui Moise, prorocul normativ: tot el a stabilit și norma teologică după care putea fi evaluată toată învățătura de mai tîrziu. Un proroc putea pretinde că vorbește în numele lui Iahve, dar dacă nu recunoștea autoritatea lui Moise, și nu subscria la doctrinele stabilite cu ocazia Exodului, el era un proroc fals.

În esență, același lucru se poate spune și despre Ieremia. Acest proroc plin de sensibilitate nu putea să se pună alături de Isaia și Amos în ceea ce privește siguranța fermă care, în cazul acestora, părea atît de naturală. Problema siguranței personale a fost o problemă pe care el nu a putut-o evita, dar nici nu i-a putut da un răspuns decît prin tautologia „siguranța este siguranță". Îl găsim în focul luptei din 23:9 ș.urm. Dacă citim versetele reiese foarte clar că Ieremia nu poate găsi nici o modalitate exterioară de a-l testa pe proroc: aici nu se menționează deloc starea extatică sau profesionalismul. Și nici caracteristica esențială a prorocului fals nu pare a fi recepționarea de către acesta a oracolelor în timpul viselor: adică, nu există nici o modalitate de verificare care să se bazeze pe tehnicitatea profeției. Iată, mai degrabă, ce afirmă Ieremia: prorocul fals este un om imoral (v. 10-14) și nu caută să pună stavilă imoralității altora (v. 17); pe cînd adevăratul proroc caută să lupte împotriva valului de păcat și cheamă poporul la sfințenie (v. 22). La fel, mesajul prorocului fals este un mesaj de pace, fără să privească starea morală și spirituală care și una și cealaltă sînt esențiale păcii (v. 17; prorocul adevărat are un mesaj de judecată cu privire la păcat (v. 29).

Nu trebuie însă să înțelegem că Ieremia ar fi pretins că un proroc adevărat nu poate avea un mesaj de pace. Aceasta este una dintre cele mai nocive noțiuni care au pătruns vreodată în studiul prorocilor. Există cazuri cînd mesajul lui Dumnezeu este un mesaj de pace; dar lucrul acesta se va întîmpla întotdeauna numai dacă sînt satisfăcute condițiile din Exodul, adică, pacea va putea veni numai atunci cînd cerința de sfințire este satisfăcută. Acesta este tocmai lucrul la care îi îndeamnă Ieremia: vocea prorocului adevărat este întotdeauna vocea Legii lui Dumnezeu, care a fost revelată o dată pentru totdeauna prin Moise. Așadar, Ieremia are îndrăzneala să spună că prorocii falși sînt oameni care iau cuvîntul lor și-l dau ca șicuvînt al lui Dumnezeu, care au o autoritate falsă și o lucrare pe care o fac fără a fi chemați de Dumnezeu (v. 30-32), în timp ce prorocul adevărat a stat la sfatul lui Iahve,

a auzit vocea Lui și a fost trimis de El (v. 18, 21-22, 28, 32). Punctul de vedere al lui Ieremia este de fapt următorul: „ceea ce este sigur e sigur", dar el nu trebuie să apeleze la tautologie, datorită revelației lui Dumnezeu. El știe că este un proroc adevărat pentru că și el a stat înaintea lui Dumnezeu ca și Moise (*cf.* Num. 12:6-8; Deut. 34:10), iar mesajul lui se conformează mesajului lui Moise, care pune accent pe sfințenie (ascultare), pace, păcat și judecată.

Răspunsul lui Ezechiel este în esență identic cu cel al lui Ieremia, și se găsește în Ezec. 12:21-14:11. Ezechiel ne spune că există proroci care sînt călăuziți de propria lor înțelepciune și nu au nici un cuvînt de la Iahve (13:2-3). Astfel, ei îi fac pe oameni să se încreadă în minciuni și îi lasă lipsiți de resurse în ziua încercării (13:4-7). Ceea ce îi definește pe acești proroci este mesajul lor: este un mesaj de pace și de optimism de suprafață (13:10-16), și este lipsit de conținut moral, compătimindu-l pe cel neprihănit și încurajîndu-l pe cel rău (v. 22). Spre deosebire de acesta, există un gen de proroci care se ocupă cu insistență de lucrurile esențiale, răspunzînd oamenilor nu după aparentele lor întrebări, ci după *inimile* lor păcătoase (14:4-5), căci cuvîntul lui Iahve este întotdeauna un cuvînt pronunțat împotriva păcatului (14:7-8). Vedem din nou că prorocul adevărat este un proroc ce poate fi asemănat cu Moise. Aceasta nu pentru că, într-un sens vag, el are o experiență cu Dumnezeu, ci pentru că a fost însărcinat de Dumnezeul Exodului să-i repete din nou lui Israel cerințele morale ale legămîntului.

IV. Prorocii în religia lui Israel

a. Prorocii cultici

Prorocia într-un mediu cultic poate fi găsită în 2 Cron. 20:14. Într-o vreme de neliniște pentru națiune, împăratul Iosafat a condus rugăciunea publică în curtea Casei Domnului. Imediat după încheierea rugăciunii, un levit inspirat de Duhul lui Dumnezeu, aduce din partea Domnului un cuvînt care promitea victoria. Aici, avem de a face așadar cu un levit, adică o persoană oficială cultică, cu puterea de a proroci. Acelaș lucru pare să ni-l spună și niște psalmi (*de ex.*, Ps. 60; 75; 82; etc.). În toți acești psalmi există cîte o porțiune în care vorbește o singură voce: acesta este un răspuns profetic, profetul în asociere cu cultul, transmițînd poporului ceea ce spune Dumnezeu. Sugestia care s-a făcut este că grupurile de cîntăreți levitici din perioada post- exilică sînt rămășițele grupurilor de proroci cultici care s-au stabilit înainte de exil la sanctuarele din diferitele locuri sfinte. La fiecare sanctuar, alături de preoții care au avut sarcina de a se îngriji de felul în care se aduceau jertfele și închinarea, au lucrat și prorocii care au făcut de cunoscut cuvîntul care venea de la Dumnezeu, atît public pentru națiune cît și în particular pentru călăuzire individuală.

Dovezile care sprijină această practică, cunoscute desigur în cercurile canaanite, pot fi deduse în mare măsură: în primul rînd întîlnim un grup de proroci la înălțimile de la Ghibea (1 Sam. 10:5); prorocul Samuel a fost un personaj oficial de la Silo (1 Sam. 3:19), și a prezidat la o masă cultică la Rama (1 Sam. 9:12 ș.urm.); prorocul Gad i-a poruncit lui David să zidească un altar în aria lui Aravna (2 Sam. 24:11, 18), și a arătat care este voia lui Dumnezeu cu privire la grupurile cîntăreților din Templu (2 Cron. 29:25); prorocul Natan a fost consultat cu privire la zidirea Templului (2 Sam. 7:1 ș.urm.); Ilie a pus în scenă un episod cultic la unul din vechile locuri sfinte (1 Împ. 18:30 ș.urm.); exista obiceiul ca prorocul să fie vizitat cu ocazia unor sărbători cultice (2 Împ. 4:23); există multe referințe în care prorocul și preotul lucrează împreună într-un mod care ne sugerează o asociere profesională (2 Împ. 23:2; Is. 28:7; Ier. 2:26; 8:10; 13:13, etc.); în Templu au existat sedii ale prorocilor (Ier. 35:4).

Este foarte dificil ca o teorie să reziste cînd este întemeiată pe o bază atît de fragilă. De exemplu, puternica legătură stabilită în aparență în Ier. 35:4 între proroc și Templu prin faptul că acestuia i s-a dat o locuință în incinta Templului, este contrastată puternic de faptul că același verset menționează despre camere alocate prinților. Faptul că prorocii și grupurile de proroci pot fi găsite în centre cultice nu înseamnă nimic mai mult decît că și aceștia au fost oameni religioși! Pe Amos îl găsim la sanctuarul de la Betel (7:13), dar lucrul acesta nu este o dovadă că el ar fi fost plătit să slujească acolo. Faptul că David s-a consultat cu prorocii lui ne spune mai mult despre procedura bună a lui David decît despre centrele cultice cu care au fost asociați prorocii. Teoria prorocului cultic rămînă o teorie.

b. Prorocii și cultul

Chiar dacă s-ar putea dovedi că teoria prorocului cultic este adevărată, ea ar lăsa totuși nerezolvată problema relației pe care a avut-o prorocul canonic (prorocii de la care ne-au rămas scrierile) cu cultul. Felul în care aceștia privesc cultul ne pune oarecum în fața unei probleme delicate de interpretare și discuția se referă la șase pasaje scurte care, după unii, conțin o condamnare directă a practicilor cultice și o negare a faptului că aceste practici sînt după voia lui Dumnezeu (Amos 5:21-25; Osea 6:6; Is. 1:11-15; 43:22-24; Mica 6:6-8; Ier. 7:21-23).

Remarcăm dintr-o dată numărul mic de versete pe care le putem menționa. Dacă prorocii s-au împotrivit atît de mult acestor practici cultice, așa cum pretind unii comentatori, este de neexplicat de ce și-au exprimat atît de rar poziția lor împotriva acestora, și de ce, chiar și atunci cînd și-au exprimat-o, au făcut lucrul acesta într-o astfel de manieră încît nu ne putem da seama dacă au avut intenția de a condamna cultul în sine, sau dacă nu cumva au condamnat numai abuzurile cultului din vremea aceea. În plus, în alte părți ale scrierilor lor, unii din acești proroci nu par să se pronunțe prea categoric împotriva aspectului ceremonial și al jertfelor. În vedenia lui de la începutul misiunii sale, Isaia s- a întîlnit cu Dumnezeu și a primit pace lăuntrică într-un mediu cultic. Sîntem noi îndreptățiți să credem că, în opinia lui, cultul nu însemna nimic? Sau, Ieremia în capitolul 7, capitol folosit de unii ca dovadă, nu condamnă poporul pentru practicarea cultului (v. 9-10) pentru că Iahve ar fi interzis acest lucru, ci pentru că această practică a fost asociată cu indiferența morală și cu nelegiuirea; în v. 11, Templul este „Casa aceasta peste care este chemat Numele Meu", iar în v. 12, Silo este „locul Meu", care a fost nimicit, nu pentru că Dumnezeu s-a arătat a fi împotriva cultului, ci datorită nelegiuirii închinătorilor. Toate acestea sugerează, ceea ce și un studiu în detaliu al acestor versete va arăta și anume, că mînia prorocilor se îndreaptă împotriva abuzurilor care aveau loc în cadrul practicilor cultice.

Exegeza pasajului Amos 5:21-25 ne aduce rezolvarea în ultimul verset: „Mi-aţi adus voi jertfe şi daruri de mîncare, în timpul celor patruzeci de ani din pustie...?" În sprijinul teoriei că Amos se împotriveşte cu înverşunare jertfelor, trebuie să vedem că el aşteaptă cu încredere un Nu! ca răspuns la această întrebare. Dar tocmai la acest răspuns nu se putea aştepta. Orice tradiţie din vremea lui Amos cu privire la originea Pentateuhului, vorbea despre jertfe în vremea lui Moise şi în vremea patriarhilor dinaintea lui. Versetele 21-23 ne vorbesc despre dezaprobarea categorică a lui Dumnezeu faţă depracticile cultice din vremea aceea. Versetul 24 ne spune ce le lipsea acestor oameni: preocuparea de a trăi moral, o viaţă sfîntă. Menirea v. 25 este aceea de a sublinia adevărul că aceste lucruri nu sînt facultative, ci sînt aspecte inseparabile ale religiei, după voia lui Dumnezeu. Ar trebui subliniat faptul că forma întrebării în ebr. nu ne sugerează, şi cu atît mai puţin cere, un răspuns negativ; iar dacă am traduce v. 25 în aşa fel încît să scoatem în evidenţă ceea ce a subliniat prorocul, traducerea ar trebui să fie următoarea: „Au fost jertfele şi darurile de mîncare pe care Mi le-aţi adus în pustie patru zeci de ani...?" Dacă ar fi să meargă înapoi pe firul religiei lor pînă la punctul de pornire al revelaţiei, *nu vor găsi decît că Dumnezeu le cere jertfe* în contextul unei vieţi supusă Legii lui Dumnezeu. Datorită incapacităţii lor de a continua în ascultare de Lege (v. 26 ş.urm.), ei vor fi duşi în robie. Ritualul care nu este decît unopus operatum, nu poate fi considerat o închinare înaintea Dumnezeului Bibliei.

Conform celor scrise în Prov. 8:10, sîntem îndemnaţi: „Primiţi mai degrabă învăţăturile Mele decît argintul, şi mai degrabă ştiinţa decît aurul scump". În mod evident, această afirmaţie se referă la priorităţi, nu la excluderea unui lucru în avantajul altuia. Importanţa acestui verset este că structura lui în ebr. este exact identică cu cea a versetului Osea 6:6. De aceea, în lumina faptului că Osea nu respinge uniform cultul pe tot parcursul prorociei lui, putem susţine că această afirmaţie din 6:6 se referă la priorităţi, aşa cum acestea sînt exprimate clasic de Samuel: „Ascultarea face mai mult decît jertfele" (1 Sam. 15:22).

Dificultatea pe care o prezintă pasajul din Is. 1 este că el spune prea mult dacă este luat ca o condamnare categorică. Cu siguranţă, v. 11:12 par să exprime un atac foarte puternic la adresa jertfelor, dar nu mai puternic decît atacul împotriva sabatului din v. 13, şi decît cel împotriva rugăciunii din v. 15. Nu putem concepe că prorocul respinge de fapt sabatul şi rugăciunea. În mod obligatoriu, ultima propoziţie din v. 15, cu toate că se referă direct la prima parte a versetului, se referă de asemenea şi la condamnările anterioare. Prorocul nu spune decît că nici o activitate religioasă nu este de folos în contextul unei vieţi trăite pe faţă în păcat. Această interpretare este dovedită a fi corectă de primele verbe din v. 16, primul dintre ele fiind folosit în mod constant pe tot parcursul Leviticului pentru purificarea ceremonială, un verb pe care nu credem că prorocul l-ar folosi dacă ar fi considerat că astfel de lucruri sînt contrare voii lui Dumnezeu; al doilea verb se referă la curăţirea morală. Aşadar, mesajul prorocului este mesajul Bibliei: mesajul cerinţei duble a legii morale şi a legii ceremoniale.

Următorul pasaj pe care-l vom studia este Mica 6:6-8. Avem o situaţie oarecum similară, în cuvintele pe care Domnul nostru le-a adresat tînărului bogat (Marcu 10:17 ş.urm.). Prin faptul că S- a referit numai la legea morală, intenţionează El să nege autoritatea divină a legii ceremoniale a jertfelor de ispăşire? Avînd în vedere respectul constant pe care l-a acordat El Legii mozaice (*de ex.*, Mat. 8:4), fără să mai menţionăm autentificarea jertfelor din VT în învăţăturile Lui referitoare la moartea Sa (Marcu 14:2), aceasta ar fi o interpretare improbabilă a cuvintelor lui. Şi în acest caz, am putea întreba dacă *Lev. 18:5*, prin faptul că prezintă legea morală ca un stil de viaţă, nu intenţionează oare să nege valabilitatea legii morale. În mod similar, în cazul lui Mica, nu trebuie să înţelegem că el respinge tot ceea ce nu aprobă în mod specific.

În final, putem face aluzie la Is. 43:22 ş.urm., care este în multe privinţe cel mai dificil verset dintre toate. Sublinierea din v. 22 cere traducerea „Nu pe Mine M-ai chemat...". Presupunînd că aceste cuvinte dau tonul mesajului în toate celelalte versete, sîntem cu siguranţă în acelaşi cerc al posibilităţilor: ori avem o respingere plină de indignare a ideii că jertfele sînt încuviinţate de Dumnezeu: „dacă crezi că Mie Mi te adresezi în practicile tale cultice, să fii sigur că de fapt nu Mie Mi te adresezi, căci eu nu v-am cerut jertfe"; ori acuzaţia că ei au făcut abuz de intenţia divină: „În toate practicile voastre cultice voi nu M-aţi chemat de fapt pe Mine, căci intenţia Mea nu a fost niciodată ca din cauza cultului ajungeţi nişte sclavi ai ritualurilor". Aceste variante de interpretare sînt atît de clare în text, încît ne putem întreba pur şi simplu dacă nu mai sînt şi alţi factori care să ne ajute să decidem între ele. Scriptura în general pare să justifice a doua interpretare. Întrucît nu avem motive să interpretăm celelalte versete cruciale ca fiind o respingere directă a jertfelor, sîntem obligaţi să interpretăm şi acest verset în acelaşi fel. În plus, în cartea lui Isaia avem de interpretat versetul 44:28 în care se aprobă clar rezidirea Templului: ar fi o contradicţie de termeni să-l vedem pe Isaia că pe de o parte respinge jertfele, iar pe cealaltă parte se bucură de rezidirea Templului. Apoi, mai avem de explicat limbajul specific jertfelor din Isaia 53.

c. Unitatea religiei lui Israel

În forma ei normativă, religia lui Israel a început cu prorocul-preot Moise, şi a continuat ca o religie în care preotul şi prorocul lucrează împreună. Acest lucru este declarat în ceremonia legămîntului din Exod. 24:4-8. Iahve Şi-a răscumpărat poporul aşa cum i-a promis şi poporul şi-a dat consimţămîntul cînd El le-a impus Legea ca unui popor răscumpărat de El. Moise a exprimat relaţia simbolic: doisprezece stîlpi grupaţi în jurul altarului (24:4). Avem aici expresia vizuală a împlinirii promisiunii prevăzută în legămînt: „Vă voi lua ca popor al Meu; Eu voi fi Dumnezeul vostru" (Exod. 6:7). Este demn de remarcat faptul că Dumnezeu este reprezentat ca un altar, căci Dumnezeul cel sfînt - revelaţia cea mai importantă pe care i-a dat-o Dumnezeu lui Moise (Exod. 3:5) - poate locui în mijlocul păcătoşilor numai datorită sîngelui ispăşitor. De aceea, primul lucru pe care-l face Moise cu sîngele este să stropească cu el altarul. Aşa cum s-a întîmplat şi la Paşte, primul rol al sîngelui este acela de a produce o schimbare în Dumnezeu, potolindu-I mînia (Exod. 12:13).

Ceremonia începe cu hotărîrea poporului de a se supune Legii, iar apoi ei sînt stropiţi cu sînge. Prin aceasta se afirmă că, în timp ce oamenii sînt aduşi la

Dumnezeu prin sîngele care potolește mînia lui Dumnezeu, poporul are nevoie de sînge și în contextul obligației lor de a păzi Legea sfîntă a lui Dumnezeu. Atunci, aceasta este unitatea dintre proroc și preot: primul cheamă în permanență la ascultare; cel de-al doilea aduce tot timpul aminte poporului de eficacitatea sîngelui. Dacă luăm fiecare slujbă separat, primul devine un moralist, iar cel de-al doilea un ritualist; dacă *le păstrăm împreună, după cum sînt* luate împreună șiîn cadrul religiei lui Israel și în cadrul Bibliei, vedem întreaga minune a lui Dumnezeu pe care prorocul și preotul - și de asemenea apostolul - au proclamat-o: un Dumnezeu drept și un Mîntuitor care nu-Și va coborî niciodată standardul în ceea ce privește cerința Lui ca poporul Său să umble în lumină și să fie sfînt, după cum și El este sfînt, și care așează alături de acea pretenție la sfințire și sîngele care curăță de orice păcat.

BIBLIOGRAFIE. H.H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952, cap. 3; idem, *The Unity of the Bible*, 1953, cap. 2, 4; idem (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy*, 1950; idem (ed.), *The Old Testament and Modern Study*, 1951, cap. 5-6; H.W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, Partea a 3-a și a 4-a; A.R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel, 1944*; A.B. Davidson, *Old Testament Prophecy*, 1904; C. Kuhl, *The Prophets of Israel*, 1960; E.J. Young, *My Servants the Prophets*, 1955; A. Lods, *The Prophets and the Rise of Judaism*, 1937; T.H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, 1923; J. Skinner, *Prophecy and Religion*, 1926; A. Guillaume, *Prophecy and Divination*, 1938; M. Noth, „History and the Word of God in the Old Testament", *BJRL* 32, 1949-50, p. 194 ș.urm.; O.T. Allis, *The Unity of Isaiah*, 1950, cap. 1-2; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 1962; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961, Part 3; C. Westermann, *Basic Forms of Prophecy Speech*, 1967; R.E. Clements, *Prophecy and Covenant*, 1965; W. McKane, *Prophets and Wise Men*, 1965; C.H. Peisker, C. Brown, în *NIDNTT* 3, p. 74-92; J. Bright, „Jeremiah's Complaints - Liturgy or Expressions of Personal Distress?" în cartea lui J.I. Durham și *J.R. Porter (editori), Proclamation and Presence*, 1970, p. 189 ș.urm.; H.H. Rowley, *From Moses to Qumran*, 1963, cap. 4.

J.A.M.

V. Prorocia în Noul Testament

a. Continuitatea cu Vechiul Testament

Prorocia și prorocii formează linia cea mai mare a continuității între Vechiul și Noul Testament. Acest fapt este evident din atitudinea lui Cristos și a apostolilor față de prorociile VT, din caracterul profetic al lucrării lui Isus, din plasarea inspirației apostolilor și prorocilor din NT alături de prorocii din VT, și din revărsarea generală a Duhului Sfînt - Duhul prorociei - peste biserică, ceea ce conduce la acceptarea continuă a prorocilor și prorociei în bisericile Nou Testamentale.

Linia profetică a VT nu se sfîrșește cu Maleahi, ci cu Ioan Botezătorul, așa cum a afirmat Domnul nostru Cristos (Mat. 11:13). Declarațiile profetice ale lui Zaharia tatăl lui Ioan, ale Anei, Simeon și Maria de la începutul Evangheliei după Luca, toate dovedesc continuarea inspirației profetice (Luca 1:46-55; 67-79; 2:26-38). Împărțirea celor două testamente umbrește unitatea minunată în programul divin al revelației, linia continuă de la Moise la Ioan și dincolo de el așa cum vom vedea.

Mai mult, relația VT cu NT nu este alta decît relația dintre mesajului prorocilor și împlinirea lui. Mereu, mereu, NT are sarcina aceasta; ceea ce a spus Dumnezeu în vechime se împlinește (de ex. Mat. 1:22; 13:17; 26:56; Luca 1:70; 18:31; Fapt. 3:21; 10:43, etc.). Toate aceste prorocii sînt o mărturie pentru Cristos și lucrarea Sa mîntuitoare (Luca 24:25, 27, 44; Ioan 1:45; 5:39; 11:51). El n-a venit să desființeze legea și prorocii ci să-i împlinească (Mat. 5:17), și într-adevăr Și-a bazat înțelegerea misiunii Sale și destinul în principal pe previziunile lor.

Importanța acestei caracteristici a NT în validarea VT cu greu poate fi supraestimată. Deși o minoritate persecutată (Mat. 5:12; 23:29-37; Luca 6:23, etc.), prorocii VT nu sînt niște visători speculativi, ci vocile cele mai importante care ne vin din trecutul îndepărtat, confirmați ca proclamatori ai adevărului etern prin împlinirea marilor lor cuvinte în cel mai mare eveniment al tuturor timpurilor, persoana și lucrarea lui Isus Cristos. El Însuși ne îndreaptă privirile spre ei și spre mesajul lor ca o permanentă revelație a lui Dumnezeu, suficientă să conducă spre pocăință și de aceea condamnînd pe cei ce nu-i ascultau (Luca 16: 29-31). Eu sînt învățătorii autorizați ai Bisericii Creștine, bărbați ale căror cuvinte trebuie încă privite ca fiind *Cuvîntul lui Dumnezeu* (cf. 2 Pet. 1:19-21).

b. Cel mai mare proroc și mai mult decît proroc

Una din cele mai obișnuite evaluări ale persoanei lui Isus din Nazaret din partea contemporanilor Săi din Palestina este că El a fost proroc al lui Dumnzeu, sau un învățător venit de la Dumnzeu, sau amîndouă (Mat. 14:5; 21:11, 46; Luca 7:16; Ioan 3:2; 4:19; 6:14; 7:40; 9:17, etc.). Conceptul lor de bază despre un proroc era clar bazat pe lucrarea profetică a VT și includea propovăduirea Cuvîntului lui Dumnezeu, deținerea de cunoștințe supranaturale, și punerea în evidență a puterii lui Dumnezeu (*cf.* Ioan 3:2; 4:19 *in loc.*; Mat. 26:68; Luca 7:39).

Isus a acceptat acest titlu printre altele, și l-a folosit El Însuși (Mat. 13:57; Luca 13:33), la fel cum a acceptat titlul de învățător (Ioan 13:13), și chiar cel de cărturar prin implicație (Mat. 13:51-52). Apostolii au ajuns să-și dea seama că împlinirea definitivă a prorociei lui Moise (Deut. 18:15 ș.urm.) în legătură cu prorocul asemeni celui pe care Îl va ridica Dumnezeu, se găsește în Cristos Însuși (Fapt. 3:22-26); 7:37; *MESIA). Numai că, în cazul lui Isus nu avem un simplu proroc ci El este Fiul, căruia Duhul nu I se dă cu măsură, în lucrarea căruia, misiunea de învățător și cea de proroc se combină perfect, și în care s-a atins apogeul revelației profetice (Mat. 21:33-43; Luca 4: 14-15; Ioan 3:34). Cu toate acestea, vedem în Isus nu numai mult mai mult decît un proroc, ci vedem în El pe Cel ce i-a trimis pe proroci (Mat. 23:34, 37), și nu numai Unul care vorbește Cuvîntul lui Dumnezeu, ci este El Însuși Cuvîntul care S-a întrupat (Ioan 1:1-14; Apoc. 19:13; *LOGOS).

c. Duhul prorociei și Biserica creștină

Cristos a promis ucenicilor Săi că după înălțarea Sa le va trimite Duhul Sfînt care îi va împuternici să depună mărturie (Luca 24:48-49; Ioan 14:26; 15:26-27; Fapt. 1:8). Că aceasta include o inspirație profetică este clar din Mat. 10:19-20; Ioan 16:12-15, etc. Apostolii și cei care au predicat Evanghelia la început au făcut-o în puterea aceluiași „Duh Sfînt trimis din cer" care a

inspirat prezicerile prorocilor VT în timp ce priveau înainte spre suferințele și gloria viitoare a lui Cristos (1 Pet. 1:10-12). De aceea nu este o surpriză că atunci cînd Duhul Sfînt a fost revărsat la Rusalii rezultatele imediate au inclus manifestări de vorbire Fapte 2:1-12), și în explicația sa Petru citează din Ioel 2:28-32, unde un rezultat major al turnării Duhului Sfînt peste orice făptură este acela că ei „vor proroci", incluzîndu-se nu numai cuvintele profetice ci și vedeniile și visele (Fapt. 2:18). Fiecare creștin este un potențial proroc (aceasta fiind realizarea dorinței lui Moise exprimate în Num. 11:29), pentru că Duhul dat Bisericii pentru a depune mărturie pentru Cristos este Duhul prorociei (1 Cor. 14:31; Apoc. 19:10). De aceea Pavel le spune creștinilor din Corint: „Umblați după darutrile duhovnicești, dar mai ales să prorociți" (1 Cor. 14:1).

Cînd creștinii au primit inițial puterea Duhului Sfînt, se pare că cea mai obișnuită manifestare a fost aceea a vorbirii în alte limbi (de laudă și rugăciune) și prorocia (Fapt. 2:4; 17-18; 10:44-46; 19:6; 1 Cor. 1:5-7). Nu este clar dacă cei care au vorbit sub inspirația Duhului Sfînt au reținut această capacitate în toate cazurile, sau dacă ea a fost doar o confirmare inițială a dovezii primirii Duhului Sfînt, așa cum a fost cazul celor șaptezeci de bătrîni, într-un exemplu paralel din VT descris în Num. 11:25; unde aceștia au prorocit numai atunci cînd Duhul Sfînt a venit peste ei, dar după aceea n-au mai prorocit".

Isus a prezis că oamenii vor proroci în numele Său (Mat. 7:22; deși aici trebuie observată atenționarea împotriva faptului că unii se bizuie pe acest dar sau altă lucrare, pentru standardul său spiritual), astfel prorocia este menționată repetat ca unul din darurile Duhului Sfînt cu care Cristos echipează mădularele Sale astfel ca ele să funcționeze la locul lor în Trupul Său (Rom. 12:4-7; 1 Cor. 12:10-13; 1 Tes. 5:19-20; 1 Pet. 4:10-11; Apoc, *pasim*). Darul acesta este diferit atît de vorbirea în limbi cît și de tălmăcirea limbilor, și de asemenea de cel al învățăturii. Este diferit de cel din urmă înîn sensul că este inspirat de Duhul în vorbirea de la Dumnezeu spre om, în timp ce limbile și tălmăcirea lor se adresează de la om spre Dumnezeu (Fapt. 2:11; 10:46; 1 Cor. 14:2-3); este diferit de ultimul (la fel ca în VT) pentru că el este o rostire (frecvent în numele Domnului) inspirată prin medierea revelației directe din partea Duhului Sfînt, în timp ce învățătura este mediată de un studiul perseverent și de explicarea adevărului deja revelat. (Prorocia sub inspirația Duhului va lua parțial forma reiterării unor adevăruri deja revelate în Scriptură.)

Cea mai deplină călăuzire cu privire la folosirea acestui dar într-o biserică ne este dată de Pavel în 1 Cor. 14 împreună cu instruirea referitoare la folosirea „vorbirii în limbi". Din această referință precum și din altele rezultă următoarea imagine: Exercitarea acestui dar este în principiu admisă oricărui creștin, sub distribuirea suverană a Duhului lui Cristos, inclusiv femeilor, ocazional (v. 5, 31; 11:5; 12:11; *cf.* Fapt. 21:9), deși este îndoielnic că acest gen de lucrare feminină a fost în general bine primită în bisericile din acel timp, avînd în vedere pasajul 1 Cor. 14:33-36. Rostirile profetice reprezintă un cuvînt inteligibil de revelație de la Dumnezeu către inimile și mințile celor prezenți, „spre zidirea, sfătuirea și mîngîierea lor" (v. 3-5, 26, 30-31). Reacția celui necredincios față de această lucrare profetică (v. 24-25) arată că ea putea proclama un mesaj întreg, cu privire la păcat și judecată, sau cu privire la har și la mîntuire.

„Duhurile prorocilor sînt supuse prorocilor" (v. 32), astfel încît nu trebuie niciodată să se abuzeze de prorocie prin căderea unora într-un fel de așa-zisă frenezie extatică necontrolabilă, tot astfel ea nu trebuie exersată fără a putea fi verificată de ceilalți membri ai Trupului, adică fără ca prezbiterii și prorocii să poată să cîntărească și să discearnă acuratețea și credibilitatea acestor rostiri, despre care se afirmă că vin de la Duhul Sfînt (v. 29-33). Fără îndoială că asemenea abuzuri l-au determinat pe apostol să se adreseze în scris unei tinere biserici astfel: „Nu stingeți Duhul. Nu disprețuiți prorociile, ci cercetați toate lucrurile și păstrați ce este bun" (1 Tes. 5:19-21) - un echilibru similar celui manifestat de el cu privire la vorbirea în limbi din 1 Cor. 14:39-40.

Încercarea sau cîntărirea rostirilor profetice este cu atît mai necesară cu cît NT (urmînd VT) atrage atenția împotriva prorocilor mincinoși și a prorociilor mincinoase, prin care Satana caută să-i înșele pe cei naivi (Mat. 7:15; 24:11, 24; 2 Pet. 2:1; 1 Ioan 4:1 ș.urm.), și care sînt exemplificați în Bar-Isus, la Pafos (Fapt. 13:5 ș.urm.) În acest ultim caz sînt specificate sursele oculte, deși în alte cazuri totul este pus pe seama unor dorințe omenești egoiste; însă în ambele cazuri este deservită cauza anticreștină, a diavolului, după cum reiese clar că acesta este figura simbolică a prorocului mincinos care îl slujește pe balaurul din Apoc. 13:11 și 19:20. Prorocii mincinoși înfăptuiesc ocazional minuni (Marcu 13:22), însă conform VT (Deut. 13:1-5) nu trebuie să li se acorde crezare numai din acest motiv. Încercarea oricărei rostiri profetice va fi în conformitate cu avertismentul pe care l-a făcut Domnul nostru: „Așa că după roadele lor îi veți cunoaște" (Mat. 7:20) *in loc.*, și va include aceste criterii: *i.* concordanța lor cu învățătura Scripturii lui Cristos și a apostolilor Lui atît în conținut cît și în caracter (similar cu VT, Deut. 18; însă trebuie notat că încercarea oricărui om care afirmă că deține o spiritualitate deosebită sau daruri profetice constă în următorul fapt: „Dacă crede cineva că este proroc, sau însuflat de Dumnezeu, să înțeleagă că ce vă scriu Eu este o poruncă a Domnului", 1 Cor. 14:37-38; 1 Ioan 4:6); *ii.* tendința lor generală și rezultatul roadelor (*de ex.* Îl glorifică ei pe Cristos și zidesc biserica așa cum se menționează în Ioan 16:14 și în 1 Cor. 14:3 ș.urm.?); *iii.* consensul prorocilor recunoscuți și al celor cunoscuți ca fiind prezbiteri și învățători în acel loc, care să cîntărească sau să discearnă ceea ce s-a spus (1 Cor. 14:29, 32); *iv.* consecvența acestei rostiri cu alte rostiri profetice în trupul lui Cristos din acel loc (v. 30-31); și *v.* mărturisirea plină de reverență, prin intermediul Duhului care vorbește prin proroc, a faptului că Isus este Domnul întrupat (1 Cor. 12:2-3; 1 Ioan 4:1-3). Similar cu alte daruri spirituale, Pavel accentuează că acest dar este nefolositor și exercitarea lui poate produce dezacorduri dacă nu izvorăște dintr-o inimă iubitoare și dacă nu este administrat în dragoste în biserică (1 Cor. 12:31-13:3).

Pe lîngă faptul că orice credincios are ocazional posibilitatea de a exercita acest dar, în biserica din NT existau oameni în mod deosebit recunoscuți și fiind puși deoparte ca „proroci" pentru o lucrare regulată în acest sens. Ei sînt menționați după apostoli în 1 Cor. 12:28-29 și Efes. 4:11 și apar acolo alături de învățători și în biserica din Antiohia Siriei (Fapt. 13:1). Poate că cel mai bine cunoscut din Fapte este Agab (11:28; 21:10-11), însă sînt numiți și alții (15:32), și

întreaga carte a Apocalipsei este o prorocie extinsă, descoperită lui Ioan (1:3; 10:11; 22:7, 10, 18-19). Lucrarea prorocilor pare să fi avut loc alături de cea a prezbiterilor cînd Timotei a fost pus deoparte pentru lucrarea lui de slujire ca evanghelist (1 Tim. 1:18; 4:14).

d. Caracterul și forma prorociei din Noului Testament
Toate dovezile din exemplele lucrării profetice din NT denotă că aceasta a fost în întregime de aceeași esență cu prorocia din VT în caracter și formă. Lucrările de slujire ale lui Ioan Botezătorul, Agab și Ioan care a scris Apocalipsa cuprind la fel unitatea clasică a prezicerii și a proclamării, a prevestirii și a anticipării, și același lucru este valabil și cu privire la Zaharia, Simeon și alții. În mod similar ei au combinat prezicerea mîniei care avea să vină sau a necazurilor viitoare precum și a harului care va veni (Luca 3:7, 16 ș.urm., Ioan 1:29 ș.urm., Fapt.. 11:28; Apoc. 19-21). De asemenea găsim prorocii și revelații prin viziuni și ocazional prin vise, precum și prin cuvîntul Domnului (Luca 3:2; Apoc. 1:10, 12, etc.; Fapt. 10:9-16; Mat. 1:20). Utilizarea pildei și a simbolului este bine atestată incluzînd și oracolul interpretat (Fapt. 21:11). Este vrednic de notat că în ultimul caz menționat cuvîntul lui Agab a fost acceptat de Pavel ca fiind exact sub aspect descriptiv, dar nu directiv din punct de vedere personal (v. 12-14), deși era în acord cu cuvintele pe care le primise în alte cetăți (Fapt. 20: 23). Cu toate acestea, atît aici cît și în Tim. 4:14 și în Fapt. 13:9 ș.urm. vedem că puterea cuvîntului profetic este încă pe deplin capabilă să efectueze și să confere lucrurile despre care vorbește (cf. de asemenea Apoc. 11:6).

e. Prorocia în epoca apostolică și în perioadele ulterioare
Au existat adesea afirmații și dispute cu privire la posibilitatea sau imposibilitatea existenței prorocilor și a prorociilor în sensul NT al termenilor, în biserica din prezent sau în oricare altă epocă post-apostolică, și mulți dintre aceia care utilizează termenul „prorocie" pentru a descrie orice lucrare curentă i-au diluat adesea sensul la cel echivalent cu o propovăduire relevantă. Însă, deși proclamarea evanghelistică sau o lucrare de învățare a altora poate uneori să se apropie de prorocie, ele nu sînt identice. Argumentele biblice pentru negarea posibilității existenței în prezent a prorocilor (așa cum concluzionează J.R.W. Stott în Baptism and Fullness, 1975, p. 100-102) sînt două: în primul rînd, pe lîngă faptul că sînt menționate imediat după apostoli în Efes. 4:11 și în 1 Cor. 12:28, cele două categorii (cea de apostol și cea de proroc) sînt cuprinse împreună ca și constituind temelia bisericii NT în Efes. 2:20 și în 3:5; iar în al doilea rînd formarea unui canon al NT terminat sau încheiat preîntîmpină posibilitatea unei noi revelații a adevărului divin (Evr. 1:1-2). Alții au căutat uneori să identifice această încheiere a canonului NT cu timpul cînd prorocia se va încheia după cele afirmate în 1 Cor. 13:8 ș.urm., dar aceasta intră în conflict cu contextul, care arată în mod clar că aceste daruri se vor sfîrși „cînd va veni ce este desăvîrșit", care este definit ca perioada în care „vom vedea față în față" (adică dincolo de această viață și de această perioadă). Nici textul din Efeseni nu poate să reziste la greutatea care i s-a dat în acest sens, întrucît asocierea prorocilor cu întemeierea bisericii nu exclude în mod automat lucrarea lor în continuarea ei. (Există alte motive pentru afirmarea unicității apostolatului original, care nu se aplică în mod egal prorocilor). Unii menționează că prorocii la care se face referire sînt proroci din VT, dar acest lucru este foarte îndoielnic. Se pare că argumentul se bazează pe identificarea prorociei cu o „nouă descoperire", adică o adăugare materială la revelația mîntuitoare a lui Dumnezeu cu privire la Sine, făcută omenirii în întregime în Cristos. Însă se pare că nu există nici un temei solid pentru efectuarea unei identificări atît de sigure atît în VT cît și în NT. Toți sînt de acord că nu trebuie să așteptăm o nouă revelație cu privire la Dumnezeu în Cristos, la calea mîntuirii, la principiile vieții creștine, etc. Însă se pare că nu există nici un motiv plauzibil pentru care Dumnezeul cel viu, care vorbește și acționează (spre deosebire de idolii fără viață) nu ar putea folosi darul prorociei pentru a da o călăuzire locală concretă unei biserici, unei națiuni sau unui individ, sau pentru a avertiza sau a încuraja prin intermediul unei preziceri precum și printr-o reamintire, aceasta fiind în deplină concordanță cu Cuvîntul scris al Scripturii, cu care trebuie încercate toate aceste rostiri. Desigur că NT nu consideră că este atribuția prorocului de a fi un inovator al doctrinei, ci aceea de a administra cuvîntul pe care i-l dă Duhul, în acord cu adevărul descoperit deja sfinților odată pentru totdeauna (Iuda 3), pentru a ne impulsiona și a ne întări credința.

Prorocii din ambele Testamente sînt considerați întotdeauna în NT ca pionieri ai credinței, care stau în prima linie în fiecare epocă și au parte de cele mai puternice rafale ale persecuției stîrnite în lume de diavol împotriva oamenilor lui Dumnezeu, indiferent că opoziția vine din partea iudeilor sau a Neamurilor (Mat. 23:37; Luca 11:47-50; Fapt. 7:52; 1 Tes. 2:15; Apoc. 11:3-8; 16:6; 18:20-24). Uneori ei sînt asociați cu Domnul nostru, alteori cu sfinții, însă tratamentul pe care îl primesc ca mesageri ai lui Dumnezeu este în mod tipic tratamentul pe care pot să îl aștepte, într-o lume căzută, toți slujitorii și copiii Lui care sînt credincioși în mărturia lor, odată cu biruința lor, învierea și moștenirea care îi așteaptă după înviere, prin harul lui Dumnezeu (Mat. 5:10-12; Evr. 11:39-12:2). Căci mărturisirea lui Isus este spiritul prorociei" și toți cei care Îi aparțin sînt chemați să depună acea mărturie cu credință pe diverse căi, prin puterea aceluiași Duh.

BIBLIOGRAFIE. H.A. Guy, *New Testament Prophecy, its origin and significance*, 1947; M.C. Harper, *Prophecy*, 1964; Bittlinger, *Gifts and Graces*, 1967; *idem, Gifts and Ministries*, 1974; G. Friedrich, *TDNT* 6, p.828-861; J. Lindblom, Gesichte und Offenbarungen, 1968; E. E. Ellis, *The Role of the Christian Prophet in Acts*, in W. W. Gasque and R. P. Martin (ed.) *Apostolic History and the Gospel*, 1970; D. Hill „On the evidence for the creative role of Christian prophets", *NTS* 20, 1973-4, p. 262-264; *idem; New Testament Prophecy*, 1979; D. G. Gunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, p. 170 ș.urm.; U. B. Muller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, 1975; J. Panagopoulos (ed.) *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NovT Supp. 45), 1977; C. H. Peisker, C. Brown, *NIDNNT* 3, p. 74-92; F. F. Bruce, *The Time Is Fulfilled*, 1978, p. 97-114.

J.P.B.

PROROCIȚĂ. (În ebr. $n^e\underline{b}\hat{\imath}'\hat{a}$; gr. *prophetis*). Peste tot în Noul și Vechiul Testament, denumirea de „prorociță" este folosită pentru femei care erau „proroci" la fel de general ca și pentru aceeași slujbă îndeplinită de bărbați.

Prorocițele nominalizare concret sînt: Miriam, sora lui Moise, care a condus cîntarea de biruință sărbătorind eliberarea Israelului din Egipt (Exod. 15:20); Debora, soția lui Lapidot „o mamă în Israel" (Jud. 5:7), care a fost consultată ca un judecător inter-tribal (Jud. 4:4); Hulda, soția păzitorului veșmintelor împărătești, care a proclamat voia lui Dumnezeu în fața lui Iosia după ce a fost descoperită Cartea Legii (2 Împ. 22:14); Noadia, care alături de alți proroci a încercat să-l intimideze pe Neemia (Neem. 6:14); și Ana, care L-a slăvit pe Dumnezeu în Templu atunci cînd a fost adus Copilul Isus (Luca 2:36 ș.urm.).

Soția lui Isaia este numită „prorocița" (Is. 8:3), probabil pentru că era soția prorocului. Cele patru fiice nemăritate ale lui Filip au prorocit în Cezareea (Fapt. 21:9). În Biserica primară, așa cum indică corespondența apostolului Pavel cu biserica din Corint, darul *prorociei a fost exercitat de mai mulți creștini atît bărbați cît și femei (*cf.* 1 Cor. 11:4 ș.urm.). Acest fapt era în concordață cu prezicerea din Ioel 2:28 („fiii și fetele voastre vor proroci"), care s-a împlinit în ziua de Rusalii (Fapt. 2:16 ș.urm.).

Au existat în Israel prorocițe mincinoase la fel ca și proroci mincinoși (*cf.* Ezec. 13:17). În Noul Testament o notorietate deloc de invidiat o are „Izabela. femeia aceea, care se zice prorociță" (Apoc. 2:20).

M.B.

PROPOVĂDUIRE. În NT, propovăduirea este „proclamarea publică a creștinismului, adresată necreștinilor" (C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development*, 1944, p. 7). El nu este un discurs religios care se adresează unui grup restrîns de inițiați, ci o proclamere publică și deschisă a acținii mîntuitoare ale lui Dumnezeu în și prin Isus Christos. Înțelegerea populară actuală a predicării ca expunere și sfătuire biblică, tinde să întunece definiția ei de bază.

I. Termenii biblici

Varietatea de verbe utilizate în gr. în NT pentru activitatea de propovăduire ne conduc la sensul original al termenului. Cel mai caracteristic (apare de 60 de ori) este *kēryssō*, „a proclama ca un herald". În lumea antică, heraldul era o figură de o importanță considerabilă (*cf.* G. Fredrich, *TDNT* 3, p. 697-714). Om integru și de caracter, el era angajat de către împărat sau de către stat să facă toate proclamațiile publice. A propovădui înseamnă să faci slujba unui herald, proclamînd vestea bună a mîntuirii. Dacă *kēryssō* ne spune ceva despre activitatea de a propovădui, *euangelizomai*, „a aduce vești bune" (de la *primitivul eus*, „bun", și verbul *angellō*, „a anunța"), un verb comun, folosit de peste 50 de ori în NT, subliniază calitatea mesajului. Merită să notăm că VSR nu urmează exemplul din VA în acele locuri unde se traduc verbele *diangellō*, *laleō*, *katangellō* și *dialegomai*, prin „a predica". Acest fapt ne ajută să ne concetrăm mai exact asupra înțelesului de bază a predicării.

Nu este neobișnuit să se facă distincția între a predica și a învăța - între *kērygma* (proclamarea publică) și *didachē* (instruire etică). Se face apel la versetele în care Matei însumează lucrarea lui Isus din Galileea: „Isus străbătea toată Galilea, învățînd,... *propovăduind,... tămăduind...*" (Mat. 4:23), și cuvintele lui Pavel din Romani 12:6-8 și 1 Corinteni 12:28 despre darurile Duhului Sfînt. Cu toate că aceste două activități sînt distincte ele au totuși aceeași temelie. *Kērygma* proclamă ceea ce a făcut Dumnezeu; iar *didachē* învață implicațiile acesteia în comportamentul creștin.

Deși am definit propovăduirea în limite înguste pentru a sublinia înțelesul ei esențial din NT, acest lucru nu sugerează că ea este fără precedent în VT. Cu siguranță că prorocii evrei care au proclamat mesajul lui Dumnezeu sub impuls divin au fost înaintașii heralzilor apostolici. Lui Iona i s-a spus să „predice" (LXX *kēryssō*; ebr. *qārā'*, „a chema afară"), și chiar Noe este desemnat ca „propovăduitor *(kēryx)* al neprihănirii" (2 Pet. 2:5). LXX folosește *kēryssō* mai mult de 30 de ori, atît în sens laic cît și în sensul mai religios al declarației profetice (cf. Ioel 1:14; Zah. 9:9; Is. 61:1).

II. Caracteristicie din Noul Testament

Poate că cea mai proeminentă caracteristică din predicarea in NT, este sensul de constrîngere divină. În Marcu 1:38 ni se spune că Isus nu S-a reîntors la cei care își căutau vindecarea în puterea Sa ci Și-a continuat drumul spre alte localități pentru *ca să propovăduiască și acolo* - „căci pentru aceasta am ieșit". Petru și Ioan au răspuns restricțiilor Sinedriului cu declarația: „Noi nu putem să nu vorbim dspre ce am văzut și am auzit" (Fapt. 4:20). „Vai de mine dacă nu vestesc Evanghelia", spune Pavel (1 Cor. 9:16). Acest sens de constrîngere este un *sine qua non* al adevăratei propovăduiri. Propovăduirea nu este recitarea relaxată a unor adevăruri morale neutre; ci este provocarea pe care o lansează Însuși Dumnezeu omului în vederea luării unei decizii. O asemenea propovăduire este întîmpinată cu împotrivire. În 2 Cor. 11:23-28, Pavel ne dă o listă a suferințelor sale din pricina Evangheliei.

O altă caracteristică a propovăduirii apostolice a fost transparența mesajului și a motivelor. Din moment ce propovăduirea cheamă la credință, este de-o importanță vitală ca problemele să nu fie estompate de o înțelepciune elocventă și de fraze elevate (1 Cor. 1:17; 2:1-4). Pavel a refuzat să umble cu vicleșug sau să strice Cuvîntul lui Dumnezeu, căutînd să fie primit de orice conștiință umană prin propovăduirea deschisă a adevărului (2 Cor. 4:2). Schimabrea radicală a inimii și conștiinței omului, care este nașterea sa din nou, nu vine în urma unei prezentări retorice și persuasive, ci prin prezentarea directă și deschisă a Evangheliei în toată simplitatea și puterea ei.

III. Natura esențială a propovăduirii

În Evanghelii Isus este prortretizat caractriustic ca fiind Cel ce a venit să „vestească Împărăția lui Dumnezeu". În Luca 4:16-21 Isus interpretează propria Sa misiune ca o împlinire a prorociei lui Isaia despre venirea Slujitorului-Mesia prin care va fi realizată în sfîrșit Împărăția lui Dumnezeu. Împărăția se înțelege cel mai bine prin „domnia de Rege" a lui Dumnezeu" sau „acțiunea Sa suverană". Numai în al doilea rînd se referă la teritoriul, sau la oamenii din acel teritoriu.

Suveranitatea eternă a lui Dumnezeu invada acum tărîmul puterilor celui rău, şi cîştigarea acestei victorii decisive a fost conţinutul de bază a *kērygmei* lui Isus. Dacă trecem de la Evangheliile sinoptice la restul cărţilor NT vom observa o schimbare semnificativă a terminologiei. În loc de „Împărăţia lui Dumnezeu", vom găsi că „Cristos" a devenit conţinutul mesajului propovăduit. Exprimarea este variată; „Cristos crucificat" (1 Cor. 1:23), „Cristos... înviat" (1 Cor. 15: 12), „Fiul lui Dumnezeu, Isus Cristos" (2 Cor. 1:19), sau „Domnul Isus Cristos" (2 Cor. 4:5). Întîlnim această schimbare de accent pentru că Cristos *este* Împărăţia. Evreii anticipaseră stabilirea universală a suveranităţii lui Dumnezeu, o dată cu cea a Împărăţiei; moartea şi învierea lui Isus Cristos a fost actul decisiv al lui Dumnezeu prin care suveranitatea Sa eternă s-a realizat asupra istoriei umane. O dată cu istoria răscumpărării Biserica apostolică a putut să proclame Împărăţia în termeni mult mai decisivi în legătură cu Împăratul. A propovădui Împărăţia *înseamnă* a-L propovădui pe Cristos.

Unul dintre cele mai importante progrese în studiul NT din ultimii ani a fost cristalizarea înţelegerii termenului primar, *kērygma*. Urmînd abordarea sa (comparaţia dintre discursurile timpurii din Faptele cu fragmente de credeuri pre-pauline din epistolele lui Pavel) prin interpretarea datelor cu sublinieri puţin diferite, găsim că mesajul propovăduirii apostolice a fost o proclamare a morţii, învierii şi înălţării lui Isus care a dus la evaluarea persoanei Sale ca fiind atît Domn cît şi Cristos, confruntînd omul cu necesitatea pocăinţei şi promiţîndu-i iertarea păcatelor" (R. H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching*, 1960, p. 84).

Adevărata propovăduire este cel mai bine înţeleasă în termenii relaţiei cu tema mai largă a revelaţiei. Revelaţia este în esenţă descoperirea de Sine a lui Dumnezeu percepută prin răspunsul credinţei. Deoarece Calvarul este auto-revelaţia supemă a lui Dumnezeu Însuşi, problema este, cum poate Dumnezeu să Se reveleze în prezent printr-un act al trecutului? Răspunsul este, prin propovăduire - pentru că propovăduirea este legătura ce nu depinde de timp, între acrtul răscumpărător al lui Dumnezeu şi percepţia lui de către om. Este mediul prin care Dumnezeu aduce în contemporaneitate această descoperire de Sine istorică în Cristos, oferind ocazie omului să răspundă prin credinţă.

BIBLIOGRAFIE. Pe lîngă cărţile menţionate mai sus, *cf.* C. K. Barrett, *Biblical Problems and Biblical Preaching*, 1964; E. P. Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, 1961; H. H. Farmer, *The Servant of the Word*, 1950; P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind*, 1949; J. Knox, *The Integrity of Preaching*, 1957; J. S. Stewart, *Heralds of God*, 1946; J. R. W. Stott, *The Preacher's Portrait*, 1961.

R.H.M.

PROSTITUŢIE. VT vorbeşte atît despre prostituţia obişnuită, *zānôt*, cît şi desprea cea sacră practicată de ambele sexe, *qeḏēšôṯ* şi *qeḏēšîm*, care se dedicau cultelor fertilităţii. În NT, termenul pentru prostituată este *pornē* (de unde derivă cuvîntul „pornografie").

Tamar este descrisă a fi atît o curvă (Gen. 38:15) cît şi o prostituată a unui cult (Gen. 38:21, VSRmg.). Cele două cuvinte evreieşti sînt folosite în paralel în Osea 4:14. Curva Rahav (Ios. 2) a ascuns două iscoade în casa ei din Ierihon. A fost lăudată pentru credinţa ei (Evr. 11:31; Iac. 2:25), prin care a intrat în linia genealogică a lui Cristos. Cele două mame care revendicau acelaşi copil înaintea lui Solomon erau prostituate (1 Împ. 3:16).

În perioada NT, printre cei care s-au pocăit la predicile lui Ioan Botezătorul au fost şi prostituatele (Mat. 21:31-32).

În Deut. 23:17-18, fraza dispreţuitoare *referitoare* la „preţul unui cîine" evident se referă la prostituţia masculină legată de cultele păgîne. În timpul lui Roboam prezenţa unor asemenea bărbaţi vînduţi prostituţiei devenise larg răspîndită (1 Împ. 14:24). Asa, Iosafat şi Iosia au încercat să dezrădăcineze această urîciune (1 Împ. 15:12; 22:46; 2 Împ. 23:7).

Alte pasaje care conţin aluzii posibile la prostituţia sacră includ; Num. 25:1-3; 1 Sam. 2:22; Ier. 13:27; Ezec. 16; 23:37-41; Amos 2:7-8; 2 Mac. 6:4.

Pe tot cuprinsul Orientului Apropiat au fost descoperite figurine de femei nude reprezentînd zeiţele venerate prin prostituţie sacră. Adepţii acestor culte credeau că pot stimula fertilitatea recoltelor prin magie simpatetică atunci cînd se angajau în relaţii sexuale.

Se presupune că închinarea la cele mai importante zeiţele canaanite - Ashera, Astarte, Anath - implica prostituţia sacră, cu toate că nu există texte explicite care să dovedească acest lucru. În textele ugaritice referitoare la personalul templelor întîlnim cuvîntul *qdšm*, care descrie probabil bărbaţi ce exercitau prostituţia sacră. Referinţe explicite la prostituţia sacră în Siria şi Fenicia au fost găsite în textele de mai tîrziu ale lui Lucian, *De Dea Syria* (secolul 2 d.Cr.). Prostituţia femeilor în slujba Venerei din Heliopolis (Baalbek) este atestată pînă în secolul 4-lea d.Cr.

Există bune motive să credem că influenţa feniciană a fost responsabilă de implantarea prostituţiei sacre ca parte a cultului grecesc al Afroditei, prin Cipru şi Citera (*cf.* Homer, *Odiseea* 8. 288, 362).

Afrodita a fost zeiţa Corintului şi patroana prostituatelor. Strabo 8. 6. 20 spune că templul ei de pe *Acrocorint* avea mai mult de 1.000 de prostituate. Cînd Pavel a avertizat biserica din Corint asupra imoralităţii (1 Cor. 6:15-16), fără îndoială că le-a atras atenţia în parte împotriva pericolului prostituatelor de la templele păgîne.

Prostituţia este condamnată ca distrugînd trupurile noastre care sînt temple ale Duhului Sfînt (1 Cor. 6:18-20). Acei ce nu se pocăiesc de asemenea practici for fi excluşi din cer (Apoc. 21:8; 22:15).

Scripturile folosesc adesea imaginea curviei pentru a descrie păcatul idolatriei şi apostaziei (Is. 57:3-5; Ier. 2:23-25; Apoc. 17:1 ş.urm.). Osea a primit porunca să se căsătorească cu prostituata Gomera pentru a ilustra infidelitatea lui Israel (Osea 1:2).

BIBLIOGRAFIE. M. Astour, *JBL* 85, 1966, p. 185-196; E. Yamauchi, „Cultic Prostitution", în H. Hoffner (ed.), *Orient and Occident*, 1973, p. 213-222; J. Oswalt, *ZPEB*, 4 p. 910-912; D. J. Wiseman, *THB* 14, 1964, p. 8 ş.urm.; E. Fisher, *Biblical Theology Bulletin* 6, 1976, p. 225-236. E.M.Y.

PROVERB. În VSR cuvîntul „proverb" are un sens mai larg decît în limbajul obişnuit, în special datorită multiplelor semnificaţii ale termenului *māšāl* (prob-

abil înrudit cu *mšl*, „a se asemăna", „a se compara cu", deși unii îl asociază cu *mšl*, „a conduce"; prin urmare un cuvînt rostit de un conducător). Pe lîngă faptul că înseamnă „o zicătoare plină de sens, mai cu seamă un care condensează înțelepciunea experienței" (cf. 1 Sam. 10:12; 24:13; 1 Împ. 4:32; Pr. 1:1, 6; 10:1; 25:1; Ecl. 12:9; Ezec. 12:22-23; 16:44; 18:2-3), „proverb" poate fi de asemenea folosit ca sinonim pentru „de pomină, de batjocură" (de ex. Deut. 28:37; 1 Împ. 9:7; 2 Cron. 7:20; Ps. 69:11; Ier. 24:9; Ezec. 14:8). Ideea este că cel care suferă devine obiectul unei lecții din care alții pot să tragă o învățătură. În mod similar, „proverb" poate să însemne „cîntec zeflemitor" ca și în Is. 14:4 ș.urm. unde sînt etalate efectele dezastruoase ale mîndriei pline de sine a împăratului Babilonului. În Hab. 2:6 (VA) „proverb" îl redă pe *hîdâ*, „ghicitoare", „întrebare încurcată".

Două cuvinte sînt redate prin „proverb" în NT: *parabolē* (Luca 4:23) și paroimia (Ioan 16:25, 29, VA; 2 Pet. 2:22). În pasajele folosite în scrierile lui Ioan se pare că paroimia denotă „o zicere obscură" sau „o figură de stil în care sînt ascunse... idei elevate" (Arndt). Nu trebuie subestimat rolul didactic al proverbelor în ambele Testamente. Pe lîngă pilde, proverbele au jucat un rol important în lucrarea lui Cristos de a-i învăța pe oameni (*de ex.* Mat. 6:21; Luca 4:23; Ioan 12:24;. (*CĂRȚILE DIDACTICE)

BIBLIOGRAFIE. A.R. Johnson, „Mashal" în *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, ed. M. Noth and D.W. Thomas, 1955; W. McKane, *Proverbs*, 1970, p. 10-33; R.B.Y. Stott, *Proverbs, Ecclesiastes, AB*, 1965, p. 3-9; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972, p. 24-34.

D.A.H.

PROVERBE, CARTEA. Titlul ebr. *mišlê*, „proverbe ale lui" este o abreviere a sintagmei „*mišlê š^elōmōh*" „proverbele lui Solomon" (1:1). Numele este derivat din Vulg. *Liber Proverbiorum*. O colecție a colecțiilor, Cartea Proverbelor este un îndrumar pentru trăirea unei vieți cu succes. Fără a accentua prea mult marile teme profetice (*de ex.* pe cea a legămîntului), proverbele arată felul în care credința distinctivă a Israelului a influențat viața sa obișnuită.

I. Schița conținutului

a. Importanța înțelepciunii (1:1-9:18)

După o prezentare introductivă a scopului acestei cărți (1:1-6), scriitorul îi dă fiului sau elevului său instrucțiuni cu privire la valoarea și natura înțelepciunii. În constrast cu proverbele de la 10:1 ș.urm. fiecare idee este tratată individual într-un poem didactic. Aceste eseuri poetice sînt o formă foarte elborată așa-numitului *māšāl* (*PROVERB, CĂRȚILE DIDACTICE).

Scopul scriitorului este să descrie cel mai puternic contrast cu putință dintre rezultatele căutării înțelepciunii și trăirea unei vieții neînțelepte. El fixează un cadru pentru cele cîteva sute de proverbe specifice care urmează. Există cîteva ispite care ocupă un spațiu considerabil în mintea înțeleptului: delicte ale violenței (1:10-19; 4:14-19); efectuarea unei făgăduințe pripite (6:1-5); lenevia (6:6-11); duplicitatea (6:12-15); și în special impuritatea sexuală (2:16-19; 5:3-20; 6:23-35; 7:4-27; 9:13-18). Celui care evită aceste capcane *Înțelepciunea îi oferă fericire, viață lungă, bogăție și cinste (3:13-18). Natura profund religioasă a acestei secțiuni (*de ex.* 1:7; 3:5-12), tonul ei sensibil moral precum și stilul sfătuitor și didactic, toate acestea amintesc de Deuteronom.

Se pare că scriitorul acestor capitole este anonim, întrucît 1:1- 6 se referă probabil la întreaga carte iar 10:1 introduce o colecție de proverbe care afirmă că sînt ale lui Solomon. Această secțiune a cărții este de obicei datată ca făcînd parte dintre ultimele secțiuni ale întregii colecții. Deși editarea ei finală a avut loc probabil relativ tîrziu, (cca 600 î.d.Cr.) se pare că o mare parte a materialului a fost redactat la o dată mult anterioară acesteia. W.F. Albright a atras atenția asupra numeroaselor paralele în gîndire și în structură dintre această secțiune, în mod deosebit cap. 8-9, și literatura ugaritică sau feniciană (*Wisdom in Israel*, p.7-9). El sugerează de asemenea că „este foarte posibil ca unele aforisme și chiar întregi pasaje să poată fi asociate cu Epoca de bronz realmente în forma lor prezentă" (p. 5). Pentru personificarea înțelepciunii din 8:22 ș.urm., vezi *ÎNȚELEPCIUNE.

b. Proverbele lui Solomon (10:1-22:16)

Acest fragment este probabil cel mai vechi din carte, și există o tendință tot mai pronunțată printre cercetători de a accepta acuratețea tradiției reflectate în 1 Împ. 4:29 ș.urm.; Prov. 1:1; 10:1; 25:1 care îl consideră pe Solomon ca fiind înțeleptul prin excelență . Contactele lui cu curtea Egiptului, rețeaua extinsă a imperiului său precum și combinația de bogăție și odihnă după războaie i-au dat posibilitatea de a se dedica unor preocupări culturale, pe care succesorii lui nu le-au putut urma.

În această colecție apar aproximativ 375 de proverbe. Structura lor este în mare, antitetică în cap. 10-15 și sintetică sau sinonimică în cap. 16-22. Majoritatea proverbelor nu au legătură între ele; nu se poate discerne un anume sistem de grupare.

Deși nu lipsește nicidecum o notă religioasă (*cf.* 15:3, 8-9, 11; 16:1-9), cea mai mare parte a proverbelor nu conțin o referire concretă la credința poporului Israel, ci se bazează pe observații practice ale vieții de zi cu zi. Natura extrem de practică a instruirii care accentuează avantajele înțelepciunii a atras după sine critica acelora care afirmă că religia pură ar trebui să fie dezinteresată. Dar oare în ce fel ar fi putut un înțelept practic, căruia Dumnezeu încă nu i-a descoperit încă misterele vieții după moarte, să clarifice problemele, fără a indica totodată binecuvîntările celui înțelept și căderile celui nebun?

c. Cuvintele celui înțelept (22:17-24:22)

Titlul este obscur în TM și în versiunile engleze, fiind încorporat în 22:17. Titlul evident din 24:23, „Iată ce mai spun înțelepții" sugerează că fragmentul 22:17-24:22 ar trebui considerat o colecție separată. Aceste maxime sînt mai apropiate și mai susținute din punct de vedere tematic decît cele din fragmentul anterior. Subiectele sînt multiple: considerație față de cei săraci (22:22, 27), respect pentru rege (23:1-3; 24:21-22), disciplinarea copiilor (23:13-14), cumpătare (23: 19-21, 29-35), cinstirea părinților (23:22-25), castitate 23:26-28), etc. Nu lipsește accentul religios, deși nu domină (*de ex.* 22:19, 23, 24:18, 21).

Se recunoaște pe larg existența unei relații formale între proverbele egipt. ale lui Amenemope și 22:17-23:11. Disputa se centrează asupra următoarei întrebări: Care a influențat-o pe cealaltă? W. Baumgartner

(*The Old Testament and Modern Study*, ed. H.H. Rowley, 1951, p. 212) notează că ... „teoria conform căreia Amenemope este originalul... a fost acum general acceptată". Totuși acest punct de vedere a fost pus în discuție recent chiar de egiptologie, și anume de către É. Drioton care a adus considerabile argumente în favoarea teoriei că egipt. Amenemope este de fapt doar o traducere, (uneori prea literală) în limba egipt. dintr-un text original ebr.; acest text original ar fi prin urmare acele „cuvinte ale înțeleptului" din care se trag în mod independent Proverbele. Vezi É. Drioton, *Mélanges André*, 1957, p. 254-280, și *Sacra Pagina*, 1, 1959, p. 229-241. Pentru un punct de vedere diferit, vezi R.J. Williams, *JEA* 47, 1961, p. 100-106. Pasajul a fost atît de finisat de credința poporului Israel încît, oricare ar fi originea sa, el aparține revelației VT.

d. Zicale suplimentare ale înțeleptului (24:23-34)
Această scurtă colecție prezintă aceeași neregularitate de formă ca și cea de mai sus. Există proverbe scurte (*de ex.* v. 26) și maxime extinse (*de ex.* v. 30-34; *cf.* 6:6-11). Elementul religios nu predomină, însă există un real sens al responsabilității sociale (*de ex.* v. 28-29). Se pare că aceste două colecții nu îi aparțin lui Solomon, ci reprezintă moștenirea înțelepților lui Israel care au creat sau au colecționat și șlefuit o vastă culegere de zicătoare înțelepte (*cf.* Ecl. 12:9-11).

e. Proverbe suplimentare ale lui Solomon (25:1-29:27)
În conținut această secțiune nu se deosebește de 10:1-22:16 (*de ex.* 25:24 = 21:9; 26:13 = 22:13; 26:15 = 19:24, etc.). Cu toate acestea, aici proverbele sînt mai puțin uniforme în lungime; în paralelismul antitetic, scheletul fragmentului anterior este mai puțin obișnuit, deși cap. 28-29 conțin numeroase exemple; comparația care este rară în 10:1 ș.urm. apare aici frecvent (*de ex.* 25:3, 11-14, 18-20, etc.)

Afirmația din 25:1 a influențat opinia talmudică (*Baba Bathra*) conform căreia Proverbele au fost scrise de Ezechia și de însoțitorul său. Rolul oamenilor lui Ezechia în editarea cărții nu este clar, însă nu există nici un motiv pentru a pune la îndoială acuratețea vers. 25:1 care se leagă de zicătorile din cap. 25-29. Interesul lui Ezechia față de literatura poporului Israel este atestat în 2 Cron. 29:25-30, unde el restaurează ordinea de închinare davidică, incluzînd cîntarea psalmilor lui David și Asaf. A. Bentzen sugerează că aceste proverbe au fost păstrate oral pînă în vremea lui Ezechia, cînd au fost transcrise (*IOT*, 2, p. 173). S.R. Driver (*An Introduction to the Literature of the Old Testament*, p. 401) enumeră proverbele care reflectă o împotrivire față de monarhie (28:2, 12, 15 urm.,28; 29:2, 4, 16). În selectarea acestor proverbe se detectează oare o reflectare a turbulenței din sec. al 8-lea î.d.Cr.?

f. Cuvintele lui Agur (30:1-33)
Agur, tatăl său Iache, Itiel și Ucal (30:1) sfidează o identificare. Vezi *Itiel pentru o adaptare a diviziunilor morfologice care elimină complet ultimele două nume. *Oracle* (30:1 VSRmg) ar trebui probabil să fie citit ca nume propriu **Masa*.

Primele cîteva versete sînt dificil de interpretat, însă par a fi agnostice în ton. Acestui agnosticism i se răspunde (5-6) cu o afirmație despre Cuvîntul de neschimbat al lui Dumnezeu. Urmînd o scurtă dar mișcătoare rugăciune, capitolul se sfîrșește cu o serie de proverbe extinse care descriu unele calități lăudabile sau unele trăsături condamnabile. În multe din ele numărul patru este prevalent. Cîteva dintre ele sînt structurate pe tiparul x, x+1, care de altfel este bine atestat în VT (*de ex.* Am. 1-2; Mica 5:5) și este obișnuit în scrierile ugaritice (*cf.* C.H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 1947, p. 34, 201).

*g. Cuvintele lui *Lemuel* (31:1-9)
Acest rege din Masa este necunoscut. Sfatul mamei lui include avertismente contra exceselor sexuale și a beției și îndemnul de a-i judeca chiar și pe cei săraci cu dreptate. Este vrednică de notat influența aramaică asupra acestei secțiuni (*de ex. bar*, „fiu"; *melākīn*, „împărați").

h. Spre lauda unei soții cinstite (31:10-31)
Acest poem bine lucrat în acrostih nu are titlu însă diferă atît de mult de secțiunea precedentă încît trebuie analizat separat. Forma sa stilizată sugerează că trebuie considerat ca făcînd parte dintre ultimele secțiuni ale cărții. Descrierea unei femei evlavioase, harnice și conștiincioase reprezintă o concluzie potrivită pentru o carte care tratează rezolvarea practică a problemelor într-o viață călăuzită de Dumnezeu.

II. Data
Cartea Proverbelor nu putea fi terminată înainte de timpul lui Ezechia (cca 715-686 î.d.Cr.). Totuși s-ar putea ca poemul în acrostih (31:10-31) și zicătorile masaitice (30:1-33; 31:1-9) să fi fost adăugate in perioada exilică sau post-exilică. O dată rezonabilă pentru editarea finală este sec. al 5-lea î.d.Cr. Proverbele individuale datează dintr-o perioadă cu mult anterioară exilului. W.F. Albright notează (*op. cit.*, p. 6) că Proverbele trebuie datate, din motive literare înaintea zicătorilor aramaice din Ahiqar (sec. al 7-lea î.d.Cr.).

III. Proverbele și Noul Testament
Proverbele și-au lăsat amprenta lor asupra NT prin mai multe citate (*de ex.* 3:7a = Rom. 12:16; 3:11-12 = Evr. 12:5-6; 3:34 = Iac. 4:6 și 1 Pet. 5:5b; 4:26 = Evr. 12:13a; 10:12 = Iac. 5:20 și 1 Pet. 4:8; 25:21-22 = Rom. 12:20; 26:11 = 2 Pet. 2:22) și referiri (*de ex.* 2:4 și Col. 2:3; 3:1-4 și Luca 2:52; 12:7 și Mat. 7:24-27). După cum Cristos a împlinit Legea și Prorocii (Mat. 5:17), tot astfel a împlinit aceste scrieri înțelepte care dezvăluie înțelepciunea lui Dumnezeu (Mat. 12:42; 1 Cor. 1:24, 30; Col. 2:3). Dacă Proverbele reprezintă un comentariu extins asupra legii dragostei, atunci ele ajută la netizirea drumului pentru Acela în care s-a întrupat dragostea adevărată. Vezi C.T. Fritsch, „The Gospel in the Book of Proverbs", *Theology Today*, 7, 1950, p. 169-183.

BIBLIOGRAFIE. A Cohen, *Proverbs*, 1945; C.T. Fritsch, *Proverbs*, IB; B. Gemser, *Spruche Salomos*, 1937; W.O.E. Oesterley, *WC*. 1929; T.T. Perowne, *The Proverbs*, 1916; C.I.K. Story in *JBL* 64, 1945, p. 319-337; D.W. Thomas, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, ed. M. Noth and D.W. Thomas, 1955, p. 280-292; C.H. Toy, 1899; A. Barucq, *Le Livre des Proverbes*, 1964; D. Kidner, *Proverbs*, *TOTC*, 1964; W. McKane, *Proverbs*, 1970,

D.A.H.

PROVIDENȚĂ. În ebr. și gr. biblică nu există nici un cuvînt care să exprime ideea de providență a lui Dumnezeu. Cuvîntul *pronoia* este folosit pentru calitatea lui Dumnezeu de a vedea lucrurile în viitor cu un scop, de către Platon, scriitorii stoici, Filo care a scris o carte intitulată *Despre providență (Peri pronoias)*, Josephus, și de autorii cărții *Înțelepciunii* (*cf.* 14:3; 17:2) și 3, 4 Mac.; dar în NT *pronoia* apare numai de două ori (Fapt. 24:2; Rom. 13:14), de ambele dăți referindu-se, nu la grija și la prevederea lui Dumnezeu, ci la cea a omului. Verbul înrudit *pronoeō*, se folosește și el numai cu privire la om (Rom. 12:17; 2 Cor. 8:21; 1 Tim. 5:8).

Providența este definită în mod normal în teologia creștină ca o activitate neîntreruptă a Creatorului prin care, din bunăvoința și mărinimia Lui fără margini (Ps. 145:9; *cf.* Mat. 5:45-48), El susține creaturile Sale într-o existență ordonată (Fapt. 17:28; Col. 1:17; Evr. 1:3), îndrumă și guvernează toate evenimentele, circumstanțele și acțiunile îngerilor și ale oamenilor (*cf.* Ps. 107; Iov 1:12; 2:6; Gen. 45:5-8), și direcționează totul pentru a-Și împlini scopurile Sale, spre slava Sa (*cf.* Efes. 1:9-12). Această perspectivă a relației pe care o are Dumnezeu cu lumea trebuie să se distingă de: *(a) panteism*, care absoarbe lumea în Dumnezeu; *(b) deism*, care o desprinde de El; *(c) dualism*, care consideră că lumea este controlată atît de Dumnezeu *cît și de o altă putere*; *(d) indeterminism*, care susține că nu există nici o forță care să dețină controlul asupra evenimentelor din lume; *(e) determinism*, care propune un anumit gen de control, ce distruge responsabilitatea morală a omului; *(f) doctrina șansei*, care neagă faptul că puterea ce controlează lumea este una rațională; și *(g)* doctrina *soartei*, care neagă faptul că această putere ce deține controlul este benevolentă.

Providența este prezentată în Scriptură ca o funcție a suveranității divine. Dumnezeu este Împărat peste toate, și face exact ceea ce voiește (Ps. 103:19; 135:6; Dan. 4:35; *cf.* Efes. 1:11). Această convingere puternică străbate întreaga Biblie. Aspectele ei principale pot fi analizate după cum urmează.

a. Providența și ordinea naturală

Dumnezeu este stăpîn peste toate forțele naturii (Ps. 147:8 ș.urm.), peste toate animalele sălbatice (Iov 38:41) și peste toate evenimentele, mari sau mici, începînd de la furtuni (Iov 37; Ps. 29) și urgii (Exod. 7:3; 11:10; 12:29 ș.urm.; Ioel 2:25) pînă la moartea unei vrăbii (Mat. 10:29) sau pînă la ieșirea unui sorț (Prov. 16:33). Viața fizică a omului și a animalelor le este dată acestora, iar apoi le este luată (Gen. 2:17; 1 Sam. 1:27; 2 Sam. 12:19; Iov 1:21; Ps. 102:23; 104: 29-30; 127:3; Ezec. 24:16 ș.urm.; Dan. 5:23; etc.); la fel se întîmplă și cu sănătatea și boala (Deut. 7:15; 28:27, 60), prosperitatea și împrejurările adverse („răul", Amos 3:6; *cf.* Is. 45:7), etc.

Întrucît Biblia consideră că regularitatea ordinii din natură se datorează direct naturii divine (*cf.* Gen. 8:22), ea acceptă ideea iregularităților ocazionale de natură miraculoasă; Dumnezeu face ce vrea El în lumea Sa, și pentru El nimic nu este prea dificil (*cf.* Gen. 18:14).

Faptul că Dumnezeu, în providența Lui, guvernează peste lumea creată de El este o dovadă a înțelepciunii, a puterii a slavei și a bunătății Lui (Ps. 8:1, RV; 19:1-6; Fapt. 14:17; Rom. 1:19 ș.urm.). Omul care în fața acestei revelații nu-l recunoaște pe Dumnezeu, nu are nici o scuză (Rom. 1:20).

Biblia ne prezintă felul în care Dumnezeu Își împlinește în mod constant scopurile Lui binevoitoare în natură, atît ca un motiv de laudă în sine (*cf.* Ps. 104; 147) cît și o garanție că El este Domnul istoriei umane și că își va duce la îndeplinire promisiunile Lui generoase în domeniul respectiv (*cf.* Ier. 31:35 ș.urm.; 33:19-26).

b. Providența și istoria lumii

De la căderea omului în păcat, Dumnezeu Își duce la îndeplinire un plan de răscumpărare. Acest plan pivotează în jurul celei dintîi veniri a lui Cristos și culminează o dată cu reîntoarcerea Lui. Scopul lui este crearea unei biserici mondiale în care evreii și ne-evreii să beneficieze de harul lui Dumnezeu în aceeași măsură (Efes. 3:3-11) și prin aceasta să reintegreze cosmosul haotic (Rom. 8:19 ș.urm.), sub stăpînirea lui Cristos, la cea de-a doua venire a Lui (Efes. 1:9-12; Filip. 2:9 ș.urm.; Col. 1:20; 1 Cor. 15:24 ș.urm.). Prin domnia prezentă a lui Cristos și prin triumful Lui în viitor, proorociile din VT cu privire la Împărăția mesianică a lui Dumnezeu (*cf.* Is. 11:1-9; Dan. 2:44; 7:13-27) sînt împlinite. Tema care îi dă Bibliei un caracter unitar este întemeierea acestei Împărății de către Dumnezeu. Nici un dușman nu o poate zădărnici; El rîde de cei ce se împotrivesc planului Lui (Ps. 2:4) și folosește această împotrivire pentru a-Și duce la îndeplinire scopurile (*cf.* Fapt. 4:25-28, citînd Ps. 2:1 ș.urm.). Punctul culminant al istoriei va fi momentul cînd cei care se luptă împotriva lui Dumnezeu și a Împărăției Lui vor fi nimiciți, așa cum arată cartea Apocalipsei (Apoc. 19, etc.).

Pavel analizează fazele planului lui Dumnezeu, discutînd despre relația dintre iudei și Neamuri și dintre Lege și har, în Gal. 3; Rom. 9-11; *cf.* Efes. 2:12-3:11.

c. Providența și circumstanțele personale

Dumnezeu i-a spus națiunii lui Israel că îi va da prosperitate dacă vor fi credincioși, și că va aduce nenorocire asupra lor dacă vor păcătui (Lev. 26:14 ș.urm.; Deut. 28:15 ș.urm.). Încercarea de a înțelege bunăstarea unor israeliți, luați individual, în lumina acestui principiu a întîmpinat probleme. De ce permite Dumnezeu celui rău să prospere, chiar și atunci cînd acesta îl asuprește pe cel bun? Și de ce nenorocirea vine atît de adesea peste cei temători de Dumnezeu?

La prima întrebare găsim răspunsul în afirmația că cel rău prosperă numai pentru o vreme; Dumnezeu Se va răzbuna în curînd pe el (Ps. 37 *passim*; 50:16-21; 73:17 ș.urm.), cu toate că, în prezent, este posibil să treacă cu vederea, pentru ada posibilitatea să se pocăiască (Rom. 2:4 ș.urm.; 2 Pet. 3:9; Apoc. 2:21). NT identifică ziua Domnului cu judecata finală (cf. Rom. 2:3 ș.urm.; 12:19; Iac. 5:1-8).

La a doua întrebare se răspunde în mai multe feluri. Se afirmă că: (i) cel neprihănit va fi dezvinovățit cînd vine ziua judecății celor răi (Ps. 37; Mal. 3:13; 4:3); (ii) în acest răstimp, suferința este apreciată ca o disciplinare aplicată de Dumnezeu (Prov. 3:11 ș. urm.; Ps. 119:67, 71); (iii) suferința, purtată cu credincioșie, chiar dacă nu este înțeleasă îi va aduce slavă lui Dumnezeu și, la sfîrșit va atrage după sine binecuvîntarea (Iov 1-2; 42); (iv) comuniunea cu Dumnezeu este binele suprem, iar pentru cei care beneficiază de ea, sărăcirea pe din afară nu este de cea mai mare importanță (Ps. 73:14, 23 ș.urm.; Hab. 3:17 ș.urm.).

În NT, faptul că credincioșii sînt tratați rău și că împrejurările le sînt potrivnice nu mai este o prob-

lemă, căci se recunoaște faptul că părtășia cu suferințele lui Cristos este fundamentală vieții de creștin (*cf.* Mat. 10:24 ș.urm.; Ioan 15:18 ș.urm.; 16:33; Fapt. 9:16; 14:22; Filip.3:10 ș.urm.; 1 Pet. 4:12-19). Recunoașterea acestui fapt, împreună cu principiile din VT menționate mai sus, a făcut ca suferința să nu mai fie deloc o problemă pentru primii creștini. Cunoscînd cîte ceva despre nădejdea lor glorioasă (1 Pet. 1:3 ș.urm.) și despre puterea lui Cristos care-i susține (2 Cor. 1:3 ș.urm.; 12:9 ș.urm.), ei au putut face față tuturor situațiilor cu mulțumire (Filip. 4:11) și au putut să se bucure în toate necazurile (Rom. 8:35 ș.urm.), încrezători că prin împotrivirea din partea celorlalți oameni, Tatăl lor iubitor i-a disciplinat spre o viață de sfințenie (Evr. 12:5-11), dezvoltîndu-le caracterul (Iac. 1:2 ș.urm.; 1 Pet. 5:10; cf. Rom. 5:2 ș.urm.), dovedind autenticitatea credinței lor (1 Pet. 1:7) și pregătindu-i astfel pentru slavă (1 Pet. 4:13). În toate lucrurile, Dumnezeu lucrează spre binele poporului Lui (Rom. 8:28); și El vine în întîmpinarea tuturor nevoilor lor materiale din timpul pribegiei lor pe pămîntul acesta (Mat. 6:25-33; Filip. 4:19).

Încrederea în providența lui Dumnezeu determină multe atitudini de bază ale pietății biblice. Cunoașterea faptului că Dumnezeu hotărăște împrejurările lor îi învață pe cei credincioși să aștepte în umilință și cu răbdare pentru reabilitare și izbăvire (Ps. 37; 40:13 ș.urm.; Iac. 5:7 ș.urm.; 1 Pet. 5:6 ș.urm.). Ea nu îi lasă să se întristeze și să dispere (Ps. 42-43), și le aduce curaj și speranță atunci cînd sînt hărțuiți (Ps. 60, 62). Ea inspiră toate rugăciunile prin care cerem ajutor și lauda pentru orice lucru bun de care beneficiază.

d. Providența și libertatea omului

Dumnezeu conduce inimile și acțiunile tuturor oamenilor (*cf.* Prov. 21:1; Ezra 6:22), deseori pentru a-Și duce la îndeplinire scopurile Lui de care ei nu-și dau seama (*comp.* Gen. 45:5-8; 50:20; Is. 10:5 ș.urm.; 44:28; 45:4; Ioan 11:49 ș.urm.; Fapt. 13:27 ș.urm.). Controlul pe care-l deține Dumnezeu este absolut, în sensul că oamenii fac numai ceea ce hotărăște El să facă- și totuși, ei au libertate deplină, în sensul că deciziile lor sînt într-adevăr ale lor și ei sînt moral răspunzători pentru ele (*cf.* Deut. 30:15 ș.urm.). Trebuie făcută însă o distincție între faptul că Dumnezeu le permite păcătoșilor să comită răul pe care ei îl preferă (Ps. 81:12 ș.urm.; Fapt. 14:16; Rom. 1:24-28), și întreacțiunea Lui de a da un imbold celor care sînt ai Lui să voiască și să facă ceea ce poruncește El (Filip. 2:13); căci în primul caz, conform cu regula biblică referitoare la judecată, vina pentru răul comis îi aparține în întregime păcătosului (cf. Luca 22:22; Fapt. 2:23; 3:13-19), în timp ce în al doilea caz, lauda pentru binele făcut trebuie adusă lui Dumnezeu (cf. 1 Cor. 15:10).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; A.E. Garvie, în *HDB*; A.H. Strong, *Systematic Theology*[12], 1949, p. 419-443; L. Berkhof, *Systematic Theology*[4], 1949, p. 165-178; Calvin, *Institutele*, 1. 16-18; K. Barth, *Church Dogmatics*, 3. iii, E.T. 1960, p. 3-288; A.S. Peake, *The Problem of Suffering in the Old Testament*, 1904; O. Cullmann, *Christ and Time*, E.T. 1951; G.C. Berkouwer, *The Providence of God*, 1952; P. Jacobs, H. Krienke, *NIDNTT* 1, p. 692-697; J. Behm, *TDNT* 4, p. 1009-1017.

J.I.P.

PROVINCIE. Inițial, cuvîntul a denotat o sferă de acțiune sau administrație. De exemplu, *praetor urbanus* era mai mare peste o *urbana provincia*, și aceasta definea jurisdicția unei urbe (Titus Livius, 6.42; 31. 6). Tacit vorbește despre înăbușirea unei revolte a unor sclavi la Brundisium, în anul 24 d.Cr., de către un chestor „a cărui provincie au fost ținuturile deluroase ce erau folosite pentru pășune", *calles* (*Anale* 4. 27). Această afirmație este confirmată de Suetonius (*Iul.* 19), care vorbește despre „provinciile" care supravegheau „pădurile și pășunile". Citatul arată că, multă vreme după ce termenul a început să dobîndească o însemnătate teritorială și geografică, el a continuat să rețină sensul lui vechi. Cuvîntul are o întrebuințare auxiliară, descriind o unitate militară. „Lui Sicinius, spune Livius, i s-a dat Volsci ca și provincie, iar lui Aquilius i s-a dat Hernici" (2.40). Adică, sarcina de a face pace în aceste două regiuni de triburi italiene a fost încredințată acestor doi consuli. A fost o trecere ușoară, de ex, de la Spania ca circumscripție militară, la Spania ca teritoriu cucerit și ca zonă definită de administrație. În acest ultim sens care este mai comun și mai larg, nu a existat nici o provincie pînă cînd Roma nu s-a extins dincolo de granițele peninsulei italice. Sicilia a fost prima țară care a fost transformată într-o „provincie Romană" (Cicero, *In Verr.* 2. 2). Acest lucru s-a întîmplat în anul 241 î.d.Cr. A urmat Sardinia în anul 235 î.d.Cr. În 121 î.d.Cr., Roma a anexat un teritoriul în partea de S a Galiei, între Alpi și Cevennes, pentru a avea comunicare pe uscat cu Spania, iar această regiune, Gallia Narbonensis, a ajuns să fie cunoscută ca fiindcea mai importantă provincie, iar locuitorii ei se numeau *provinciales*. (De aici avem termenul Provence, care se folosește și astăzi pentru acestă regiune.) În mod similar, toate celelalte provincii au fost anexate pe rînd, ultima dintre ele fiind Britania în timpul lui Claudiu și Dacia în timpul lui Traian.

Primele provincii au fost administrate de către magistrați, aleși pentru scopul acesta. De exemplu, începînd cu anul 227 î.d.Cr., au fost aleși încă doi pretori pentru Sicilia și Sardinia, iar după 20 de ani încă doi, ca să guverneze două provincii spaniole. Acest model a fost apoi întrerupt pentru mai bine de un secol, cînd Macedonia (148 î.d.Cr.), Ahaia Africa (146 î.d.Cr.) și Asia (133 î.d.Cr.), au fost conduse de *magistrați care erau deja în post, autoritatea *(imperium)* lor fiind extinsă în scopul acesta. Termenul **proconsul* îl descria pe un consul a cărui autoritate *(imperium)* era prelungită după anul în care el deținuse acea funcție, cu scopul de a guverna provincia. Un demnitar putea fi însă proconsul și fără să fi fost consul. Acest lucru s-a întîmplat cu Pompei în anii 77, 66 și 65 î.d.Cr.

Provinciile erau împărțite în două categorii: senatoriale și imperiale. Cele din prima categorie erau guvernate de foști consuli și de foști pretori, care aveau titlul de proconsul, în general în cadrul mandatului anual; cei din a doua categorie erau administrate de legați imperiali *(legati Augusti pro praetore)*, oameni cu rang senatorial sau magistrați selectați din rîndul ofițerilor de cavalerie. Durata mandatului depindea de hotărîrea împăratului. Provinciile legionare au fost în general acelea care au avut garnizoane formate din legiuni. Tacit menționează transferul Ahaiei și al Macedoniei de sub jurisdicția senatului sub

jurisdicția împăratului în anul 15 d.Cr. *(leuari proconsulari imperio tradique Caesari...)* (Ann. 1. 76). Ciprul este un exemplu similar. Anexat în anul 57 î.d.Cr., a fost încorporat în Cilicia în 55 î.d.Cr. și transformat într-o provincie imperială în anul 27 î.d.Cr. În anul 22 î.d.Cr., Augustus l-a transfera Senatului împreună cu Gallia Narbonensis, în schimbul Dalmației. De aici încolo, la conducerea acestei provincii a fost un proconsul, așa cum ne arată Luca în maniera lui detaliată care îl caracterizează (Fapt. 13:7). (*IMPERIUL ROMAN.)

BIBLIOGRAFIE. T. Mommsen, *The Provinces of the Roman Empire from Caesar to Diocletian,* 1909; G.H. Stevenson, *Roman Provincial Administration,* 1939.

E.M.B.

PROZELIT. VT și Talmudul îi descriu pe prozeliți ca făcînd parte și mai plenar din iudaismul legămîntului. Termenul ebr. *gēr* a avut inițial înțelesul de rezident (străin care locuia în țară, n.tr.), care nu trebuia neapărat să adere la religia țării respective același cuvînt este folosit pentru iudeii împrăștiați în țări străine (Gen. 15:13; Exod. 23:9). În canonul VT, sau poate mai tîrziu, termenul a ajuns să se refere la prozeliți. Termenul *tôšāb* este limitat la un sens civil ca și ger în faza de început, dar fără să exprime atît de pregnant sensul de permanență. LXX traduce termenul obișnuit *gēr* de aproximativ douăsprezece ori cu *paroikos*, „vecin" - un cuvînt care nu poate avea sensul de prozelit religios - ocazional îl traduce cu alt termen, și de peste 70 de ori îl traduce cu *prosēlytos*. Atît în ebr. cît și în gr. există un plus de semnificație, cu toate că nu putem întotdeauna defini cu precizie unde se îmbină nuanțele.

Mai multe pasaje din VT arată că prozeliții erau bine primiți. Observați dragostea de semeni din Lev. 19:34 și din textele paralele; bunăvoința de a permite străinilor să practice religia țării, cu condiția circumciderii (Exod. 12:48), și poate chiar fără această condiție (Num. 15:14-16); de asemenea recunoașterea unei singure Legi pentru făcătorii de rele, indiferent că erau israeliți sau străini (Num. 15:30). Străinului i se cere să țină sabatul în compania evreilor (Exod. 20:10, etc.). Cele mai uluitoare pasaje trec dincolo de scopul de a expune legislația, și se referă la conceptul de înfrățire a tuturor oamenilor. Deosebit de generoase sînt rugăciunile din 1 Împ. 8:41-43, și potențialul universalism din Is. 2:2-4; 49:6; 56:3-8; Ier. 3:17; Țef. 3:9. Scurta carte a lui Rut vorbește despre o anumită femeie prozelită a cărei memorie s-a bucurat de mare cinste ulterior în cadrul iudaismului.

În timpurile VT, numărul prozeliților a rămas relativ mic, datorită circumstanțelor politice și geografice. În mod normal, aceștia erau rezidenți în Palestina, care au acceptat de bună voie circumciderea, și o dată cu ea întreaga povară a Legii. Dar, Is. 19:18-25 și Țef. 2:11 prezic o vreme cînd relațiile dintre oameni nu vor mai fi încătușate de tradiție și de prejudecăți. Dacă anumite curente de gîndire ale iudaismului de mai tîrziu nu au fost gata să-i primească pe prozeliți, ei nu au avut nici o scuză valabilă din VT.

În perioada dispersiunii greco-romane, prozeliții au ajuns să fie foarte numeroși. Moralitatea și monoteismul evreilor au ajuns să trezească interesul celor sinceri dintre Neamuri, cu toate că mulți dintre ei au detestat circumciderea, sabatele și abstinența de la consumul cărnii de porc. Anumiți convertiți au respectat întru totul ceea ce li se cerea, supunîndu-se învățăturii, circumciderii și botezului, iar după aceasta au adus jertfe în Templu. Alții admirau iudaismul, dar nu au fost gata să satisfacă întru totul cerințele acestei religii. S-au închinat și au învățat în sinagogă, dar au rămas necircumciși, asemănîndu-se întrucîtva cu aderenții la creștinism, care nu participă niciodată la Cina Domnului. Mulți cercetători i-au calificat pe aceștia drept „pseudo-prozeliți" și au pus în discuție necesitatea identificării lor cu „temătorii de Dumnezeu" din literatura contemporană. Remarca epigramatică a lui K. Lake care spune că „este imposibil să ai prozeliți pe jumătate" scoate în evidență un element de adevăr, dar arbitrar totuși. Așa cum mărturisesc Filon, Josephus și alții, a existat o categorie importantă și destul de numeroasă de simpantizanți din aceștia care nu s-au circumcis.

În literatura rabinică, termenul *gēr* are, fără îndoială, sensul de prozelit care s-a conformat în întregime cerințelor iudaismului. În Mișnah, un rezident era un *gēr tôšāb*; mai tîrziu, în literatura medievală, „un prozelit de la poartă". Unul care s-a convertit datorită fricii este numit cu dispreț un „leu prozelit", ca aluzie la 2 Împ. 17:25 ș.urm. În comentariul din Mișnah Rabbah pe marginea pasajului din Numeri 8, în citatele din cartea lui R. Loewe și C.G. Montefiore, *A Rabbinic Anthology*, 1938, p. 566-579, și în multe alte contexte, se insistă că privilegiile prozeliților ar trebui să fie aceleași sau chiar mai mari decît cele ale celor care sînt iudei din naștere, că ei ar trebui să fie obiectul special al dragostei omenești și a dragostei divine.

În ciuda acestor sentimente nobile, mulți rabini i-au detestat pe prozeliți. Talmudul babilonian insistă într-un context că o astfel de persoană are o predispoziție puternică spre păcat, datorită mediului păgîn în care a trăit (*Baba Metzia* 59b), ceea ce implicit sugerează negarea posibilității unei convertiri reale. Pledînd împotriva acceptării prozeliților în iudaism, același Talmud îi aseamănă pe aceștia într-un alt pasaj cu o bubă pe pielea lui Israel (*Yebamoth* 109b), un sentiment ostil, indiferent de contextul lui politic. Prima generație de prozeliți nu au beneficiat probabil niciodată de o egalitate reală cu cei care erau născuți iudei (decît poate teoretic), cu toate că Scriptura și cele mai bune învățături rabinice prevedeau că ei ar trebui să beneficieze de ele. Exclusivismul, indiferent că are la origine mîndria rasială sau suferința, a desfigurat iudaismul pe tot parcursul istoriei lui, deși VT a criticat frecvent acest spirit, în special în cartea lui Iona.

Prozeliții au ajuns să penetreze cadrul iudaic mult mai frecvent în perioada NT, indiferent care au fost reacțiile oficiale (*cf.* Fapt. 2:10; 6:5; 13:43). Iudeii din diaspora au fost mult mai ospitalieri cu cei dintre Neamuri, interesați în mod sincer de religia lor, cei din Palestina și din Babilon, care formau un cult mult mai legalist și mai tradițional. Biserica primară a fost recrutată într-adevăr din rîndurile simpatizanților sau al celor temători de Dumnezeu care nu s-au circumcis: aceștia se numeau *theosebeis* sau *sebomenoi*. Pentru unii care au evitat circumciderea, crucea nu a fost o piatră de poticnire. Istoria lumii a oscilat în cumpănă în timp ce Pavel și colegii lui iudei au discutat pe marginea controversei stîrnite de circumcidere. Dacă tuturor celor care doreau să se întoarcă la creștinism li se cerea să se conformeze tuturor

ritualurilor levitice ale iudaismului, așa cum doreau unii extremiști, este posibil ca printre acestea convertirile să fi fost rare, și istoria lumii să fi fost cu totul alta (*cf.* Fapt. 15).

Există multe dispute cu privire la rostul cuvintelor lui Isus din Matei 23:15, din moment ce *fariseii* și cărturarii au manifestat o indiferență atît de mare față de prozelitism. S-ar putea ca expresia „un tovarăș de credință" să se refere la rezultatele slabe pe care le-au avut ei, sau este posibil ca versetul să se refere la un anumit incident istoric, poate la căutarea unui oficial Roman pe care să-l converteasca.

BIBLIOGRAFIE. BC, 5, 1933, p. 74-96; EJ, 13, 1971, col. 1182-1194; *JewE*, 10, p. 220-224; K.G. Kuhn, în *TDNT* 6, p. 727-744; Arndt, p. 722; R.A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961, vezi Index; U. B-Ecker, în *NIDNTT* 1, p. 359-361.

R.A.S.

PSALMI, CARTEA.

I. Importanța Psalmilor

Este dificil să exprimăm în termeni suficient de clari semnificația pe care au avut-o Psalmii atît pentru iudei cît și pentru cei dintre Neamuri. Aici este oglindit idealul pietății religioase și al comuniunii cu Dumnezeu, al părerii de rău pentru păcatul comis și al căutării după perfecțiune, al umblării neînfricateîn întuneric, cu ajutorul luminii pe care o dă credința, al ascultării de Legea lui Dumnezeu, al desfătării de a te închina lui Dumnezeu, al părtășiei cu prietenii lui Dumnezeu, al reverenței față de Cuvîntul lui Dumnezeu; al umilinței sub nuiaua care pedepsește, al încrederii cînd răul triumfă și răutatea prosperă, al liniștii în mijlocul furtunii.

Poeții evrei au fost inspirați să ia aceste semnificațiiși experiențe spirituale făcînd din ele teme ale cîntecelor lor. Dar nu trebuie să uităm că „Psalmii sînt poeme, și poemele au fost scrise pentru a fi cîntate; nu au fost tratate de doctrină, nici măcar cîntece" (C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, 1958, p. 2), așa cum ne arată și titlul Psalmilor în ebr, *t^e^hillîm*, „cîntări de laudă", și nici că ele au dat expresie religiei lui Israel, moștenită de psalmiști, nu numai experiențelor religioase ale acestora. Așadar, Psalmii aparțin tuturor credincioșilor, evrei și neevrei.

II. Formarea Psalmilor

Cercetătorii Bibliei descriu în mod obișnuit cartea Psalmilor ca fiind „cartea de cîntări a celui de-al doilea Templu", ceea ce fără îndoială a și fost. Această descriere ne induce însă în eroare, dacă interpretăm că toți *psalmii au fost scriși în timpul* Exilului sau în perioada post-exilică. Este important să observăm că acest tip de literatură nu se limitează la psalmi din VT, ci poate fi găsit în diverse perioade ale istoriei evreilor. Se găsește la evreii din perioada Exodului (Exod. 15), iar un alt exemplu ne parvine din perioada care a urmat imediat după cucerirea Canaanului sub conducerea lui Iosua (Jud. 5). Psalmul Anei (1 Sam. 2:1-10) provine dintr-o perioadă foarte apropiată de vremea judecătorilor.

Literatura profetică din perioada pre-exilică conține de asemenea exemple ale compunerii de psalmi (*cf.*, *de ex.*, Osea 6:1-3; Is. 2:2-4; 38:10-20; Ier. 14:7-9l Hab. 3:1 ș.urm., etc.). Iar din perioada post-exilică ne parvin pasaje cum sînt Ezra 9:5-15 și Neem. 9:6-39, care ne aduc aminte în mare măsură de mulți psalmi. Prin urmare, este clar, că psalmii, ca și gen literar, nu într-un fenomen izolat. Într-adevăr, același tip de poezie poate fi găsit la babilonieni și la locuitorii *Ugaritului*, așa cum mărturisesc tăblițele de la Ras Shamra. Psalmii din VT formează o colecție de poeme care sînt tipice unei forme literare pe care evreii, împreună cu alte culturi, au folosit-o din perioada Exodului și pînă în perioada *post-exilică*, sau perioada celui de-al doilea Templu. Și, desigur, dacă socotim și psalmii necanonici, este clar că această formă literară a continuat să există printre iudei multă vreme și în era creștină.

a. Autorii

Șaptezeci și trei de psalmi îi sînt atribuiți lui David. Alți autori numiți în titlurile psalmilor sînt Asaf (50; 73-83), fiii lui Core (42-49; 84-85; 87-88), Solomon (72; 127), și Heman (88), Etan (89), ambii ezrahiți, și Moise (90). Deseori s-a susținut că David nu a scris toți cei 73 de psalmi, în mod special datorită faptului că, în gîndirea populară, psalmistul David nu se aseamănă deloc cu războinicul David din cărțile lui Samuel și ale Împăraților. Se poate susține, de asemenea, că specificația *l^e^dāwiḏ* („al lui David") nu trebuie considerată ca un indiciu că David ar fi scris psalmul respectiv, ci numai un indiciu că anumiți psalmi au fost folosiți într-un ritual pentru rege, în cazul acesta pentru David. Știm, însă că David, a fost un muzician (1 Sam. 16:14 ș.urm.) și un poet (2 Sam. 1:17 ș.urm.; 3:33 ș.urm.). *Încercarea unor cercetători de a nega* faptul că David este autorul unor pasaje cum ar fi 2 Sam. 22:1 ș.urm. și 23:1-7, și de a scoate cuvintele „ca David" din Amos 6:5 (verset ce se referă la David ca muzician și la cîntările lui, la 300 de ani după moartea lui) ne lasă impresia unei pleadorii speciale. În plus, NT nu numai că acceptă ideea că David este autorul unor psalmi, ci își bazează și argumentele pe acest fapt. Cu privire la aceasta, vezi de asemenea secțiunea **IV** de mai jos.

Această carte de imnuri din perioada celui de-al doilea Templu *conține materiale foarte vechi*. Acest lucru nu este deloc surprinzător, cînd ne gîndim că tăblițele de la Ras Shamra arată că, în timpul a cuceririi Canaanului, tipul de poezie reprezentată în Psalmi era deja o tradiție înrădăcinată printre locuitorii din Ugarit. Atunci, cîntarea lui *Moise* din Exodul 15 și Cîntarea Deborei din Jud. 5 nu au fost exemple izolate de poezie semitică. Faptul că titlurile a trei psalmi îi menționează pe *Moise* și pe *Solomon* ca autori sugerează că religia veche a Cortului întîlnirii și a primului Templu cereau muzică sacră. Religia din zilele lui Amos (5:21-23) și Isaia (30:29), cea din perioada Exilului (Ps. 137:1 ș.urm.) și din perioada de după întoarcerea din Babilon și dezidire a noului Templu, cerea de asemenea cîntări solemne. Dar locul proeminent pe care-l ocupă în Psalmi regele (vezi secțiunea a IV-a) i-a convins pe cercetătorii Scripturii din vremea noastră că perioada clasică de compunere a psalmilor a fost perioada monarhiei, adică perioada de la David și pînă la începutul Exilului.

b. Organizarea

Cartea Psalmilor din VT, așa cum o avem noi acuma, constă din cinci cărți. Această diviziune își are originea în LXX, și a apărut pentru prima dată prin sec. al 3-lea

î.d.Cr. Fiecare secțiune poate fi identificată prin faptul că se încheie cu o doxologie. Aceste doxologii sînt scurte, cu excepția ultimei, care încheie cartea a 5-a; în acest caz din urmă, un întreg psalm este consacrat acestei ultime doxologii. Cele cinci diviziuni ale cărții Psalmilor sînt după cum urmează: Cartea I: Psalmii 1-41; Cartea a II-a: Psalmii 42-72; Cartea a III-a: Psalmii 73-89; Cartea a IV-a: Psalmii 90-106; Cartea a V-a: Psalmii 107-150. Mulți au văzut în această diviziune în cinci părți o încercare de a imita împărțirea Torei în cinci cărți, Pentateuhul. (Vezi N.H. Snaith, *Hymns of the Temple*, 1951, p. 18-20, unde este discutată semnificația acestei diviziuni.)

Diferite aspecte ne sugerează faptul că au existat colecții separate de psalmi în circulație, înainte de compilarea finală. De ex., anumiți psalmi, în întregime sau în parte (în special Ps. 14 și 53; Ps. 40:13-17 și Ps. 70; Ps. 57:7-11 și 60:6-13 care alcătuiesc Ps. 108), apar în mai multe locuri în cartea Psalmilor. În plus, un grup mai mare (42-83) menționează cu precădere cuvîntul „Dumnezeu", nu „Domn", în timp ce alte grupuri (1-41; 84-89; 90-150) conțin cu precădere cuvîntul „Domn", chiar și unii psalmii care au fost scriși de unii autori din primul grup (42-83). Ps. 72:20 marchează clar încheierea unui set de psalmi davidici, dar nu a întregii opere a lui Saul, așa cum va demonstra restul cărții Psalmilor.

Așa cum au sugerat numeroși cercetători ai Scripturii, se pare că penultima fază de compilare a cărții Psalmilor a constat din adunarea unor grupuri de psalmi în trei psaltiri principale, folosite, probabil, în centre diferite sau în perioade diferite, după cum urmează: *a.* Psalmii lui David 3-41 sau 2-41, care reflectă o preferință pentru numele divin Iahve (Domnul); *b.* Psalmii fiilor lui Core, ai fiilor lui Asaf și Ps. 42-83 ai lui David („Psaltirea Elohistă"), unde predomină termenul *'elōhim* (Dumnezeu) (grup căruia i s-a adăugat o anexă, 84-89, în care predomină cuvîntul „Iahve"); c. O colecție de psalmi în cea mai mare parte anonimi, 90-150 (care conțin din nou cuvîntul „Iahve"), grup ce conține alte subgrupuri, formate pe baza temei sau a utilizării (*de ex.*, calitatea de Împărat a lui Dumnezeu, 93-100; Hallel-ul egiptean, 113-118, tradițional asociat cu Paștele; Cîntările treptelor, 120-134; psalmii de încheiere, 146-150). În cele din urmă, conform acestui punct de vedere, pentru a se potrivi cu cele cinci cărți ale lui Moise, cele trei colecții au fost împărțite și mai departe pentru a obține cinci, și Ps. 1 (sau 1 și 2) a fost plasat la început pentru a prefața întreaga colecție.

III. Termeni specifici în cartea Psalmilor

Titlul cărții în ebr. este *t^ehillîm*, „Cîntări de laudă", sau „Laude". Cuvîntul *Psaltire* vine din greaca LXX-ei A, *Psalterion*, în timp ce cuvîntul *Psalmi* provine din LXX B, *Psalmoi* sau Vulg. *Liber Psalmorum*. Pe lîngă titlul dat cărții, majoritatea psalmilor au titluri separate. Însă, întrucît mulți dintre termenii specifici din titluri și din conținut au fost deja neînțeleși de traducătorii evrei ai LXX (sec. al 3-lea și al 2-lea î.d.Cr.), orice comentariu trebuie să fie făcut cu un anumit grad de aproximare.

1. *Denumiri specifice ale psalmilor.* Cel mai frecvent termen este *mizmôr*, „un psalm", un cuvînt care ne sugerează utilizarea unui acompaniament muzical. „Un cîntec" *(šîr)* este un termen mai general, care nu se limitează la închinare. În cartea Psalmilor, el este cuplat deseori cu *mizmôr* (*de ex.* 48, titlu) și există consecutiv 15 „Cîntări ale treptelor" (120-134), probabil cîntări ale pelerinilor sau cîntări de procesiuni la festivale. Treisprezece psalmi au subtitlul *maskîl*, care pare să însemne „care dă înțelepciune sau îndemînare". Psalmii în discuție (32-42; 44-45; 52-55; 74; 78; 88-89; 142) cu excepția Ps. 45, au un ton foarte dojenitor. Este posibil însă ca titlul să nu se refere la conținutul sau la contextul psalmilor ci la stilul lor literar. Trebuie să recunoaștem că nu am dezlegat încă această enigmă. Șase psalmi sînt numiți *miktām*, cuvînt pe care LXX îl traduce cu „o inscripție", iar în mg. ale VA (tot atît de improbabil) este tradus cu „un psalm de aur" (de la *ketem*, „aur"). Mowinckel, însă, ne atrage atenția asupra cuvîntului acadian *katamu*, a acoperi, și sugerează că este vorba despre un psalm de împăcare, întrucît el clasifică toți acești psalmi (16; 56-60) ca fiind lamentații. Dar „acoperirea" pe care o caută ei nu este împăcare, ci apărare, și în acest caz, cea mai probabilă semnificație a lor este „o pledoarie pentru protecție"; în termeni din zilele noastre, aproape că-i putem numi „un SOS". Alte titluri sînt „o rugăciune" (17; 86; 90; 102; 142), „o laudă" sau „doxologie" (145) și „cîntare de jale" (*šiggāyôn*, Ps. 7; *cf.* Hab. 3:1, plur.). Acest termen din urmă nu ne este clar; a fost asociat cu *šgh*, a pribegi sau a se învîrti, și (Mowinckel) cu termenul acad. *šegu*, a urla sau a se boci. Dar atît în Ps. 7 cît și în Hab. 3:1, cu toate că avem de a face cu situații disperate, cei în cauză reacționează cu o credință și o speranță remarcabilă.

2. *Îndrumări muzicale.* Multe îndrumări de natura aceasta apar cu titlul *lam^enaṣṣēaḥ*, „către mai marele cîntăreților" (vezi Ps. 41 ș.urm., etc.), lucru care pare să se refere la o colecție specială de psalmi (55 la număr, distribuiți în toate cele cinci cărți) mult mai minuțios alcătuiți decît ceilalți. Dar această traducere nu este sigură și au fost sugerate multe alte sensuri pentru acest termen în ebr., termen ce provine de la o rădăcină ce se traduce cu „a excela", „a dura" sau „a străluci": de ex., LXX traduce cu „pînă la sfîrșit"; Mowinckel, „a-L face pe Iahve să aibă îndurare" (a face să-I strălucească fața) - ca să menționăm numai două înțelesuri.

*Instrumentele muzicale prescrise în titluri includ termenii *n^egînôt* (coarde) și *n^ehîlôt* („flaut", VSR), iar timbrul vocii sau al instrumentelor este probabil indicat de termenul *'alāmôt* (Ps. 46), - lit. „fete" - și *š^emînît* (Ps. 6 și 12), „o octavă mai jos" (?) - lit. „a opta" - pe baza textului din 1 Cor. 15:20 ș.urm., pasaj recunoscut ca enigmatic.

Unii termeni, de obicei asociați cu prepoziția âal (VSR, „conform..", au fost interpretați ca fiind ori îndrumări de natură liturgică (vezi 3, mai jos) ori nume ale unor melodii. Cele mai importante exemple sînt a. Gittith (*gittîṯ, 8; 81; 84*), *un cuvînt care provine* de la Gat sau de la vin, sau de la presa de stors măsline sau struguri; b. Muth-labben (*'al-mût labbēn*, 9), „moartea fiului" (dar revocalizat ca *'alāmôt lāḇîn*, așa cum sugerează L. Delekat, ar putea fi reconstituit și tradus prin „soprano pentru claritate"); c. „Cerboaica zorilor" (*'ayyeleṯ ha-šaḥar*, 22); dar LXX traduce prin „ajutor în zori" (*cf.* *'^eyālûṯî*, „ajutorul meu", în *v.* 19 (20, ebr.), așa cum arată B.D. Eerdmans). Vezi însă pct. **3**, mai jos. d. „Crini" (*šōšannîm*, 45; 69; 80), „Crin al mărturiei sau al legămîntului" (*šûšan 'ēḏûṯ*, 60); dar în loc de „crini", LXX traduce cu „cei care fac schimbări" (*šeššōnîm*?). e. „Porumbelul de pe stejarii îndepărtați",

sau „Porumbelul tăcut din locurile îndepărtate" (*yônaṯ 'ēlem rᵉḥōqîm*, 56): este oare aceasta o notă de încheiere a Ps. 55, avînd în vedere 55:6 ș.urm. (7 ș.urm., ebr.)? Cu privire la o interpretare cultică, vezi pct. 3 de mai jos. f. „Nu distruge" (*'al-taśḥēṯ*, 57-59; 75) este o expresie folosită în vii și care poate fi găsită în Is. 65:8, și se crede că este numele unui cîntec de la culesul viilor și al melodiei lui. Dar aceleași cuvinte apar mult mai semnificativ în Deut. 9:26, ceea ce poate sta atît la baza utilizării dinIs. 65:8b cît și a acestui titlu. g. „Mahalath" (*mahᵃlaṯ*, 53; 88) pare să fie derivat al termenului *hlh*, ori „a fi bolnav", ori a „îmbuna". Poate fi un cuvînt rimat într-un cîntec, dînd numele melodiei" *(BDB)*, iar cuvîntul suplimentar (*lᵉ'annôṯ*) în titlul Ps. 83 poate însemna ori „a cînta antifonic" (*cf.* Vulg.) ori „a vătăma sau umili". Dar, vezi paragraful următor, care se pronunță împotriva ideii de nume al melodiilor.

3. *Îndrumări liturgice*. Prepoziția *'al* (VSR, „conform cu"), care este așezată înaintea majorității termenilor din paragraful de mai sus, înseamnă de fapt „pe". De aceea, Mowinckel face legătură între titlurile de mai sus, de la a. la g., cu practicile de cult, „peste" care se vor cînta acești psalmi. Așadar, *de ex.*, e. se referă la un ritual cum ar fi cel din Lev. 14:5-7, unde o pasăre a fost sacrificată, iar alta lăsată să zboare, iar g. indică un ritual pentru cei bolnavi. În același fel, (*'al-yᵉḏûṯûn*) (62; 77; cf. 39) nu se va referi la cîntărețul Iedutun (2 Cron. 5:12) ci la un act de mărturisire în timpul căruia trebuiau să se cînte psalmi. Sugestiile lui Mowinckel sînt speculative; dar tot la fel sînt și multe altele. Poate că cel mai dubios exemplu pe care-l dă el este titlul Psalmului 22, pe care-l consideră ca referindu-se la jertfirea unui cerb, un animal care nu putea fi jertfit (Deut. 12:15, etc.).

Selah *(selâ)* apare de 71 de ori și este încăși acum un termen enigmatic. Întrucît de multe ori el pare să fie semnul unei diviziuni într-un psalm, este posibil să fie un semn pentru cei care se închinau să-și „înalțe" *(sll)* vocile sau instrumentele, la un refren sau la un interludiu.

Higgaion (*higgāyôn*, 9:16(17, ebr.)) ca și Selah, este evident un semn muzical. Este un termen folosit în Ps. 92:3 (4, în ebr.) pentru sunetul unui instrument cu coarde.

IV. Abordarea liturgică a cărții Psalmilor

O piatră de hotar în studiul modern al Psalmilor îl constituie lucrarea lui H. Gunkel, scrisă în primele decenii ale acestui secol. Autorul consideră că este foarte important să înceapă printr-o distincție între diferitele categorii (*Gatungen*) de psalmi în funcție de: *a.* situațiile de închinare din care au izvorît acești psalmi („anumite servicii divine", nu anumite evenimente din istoria națiunii sau din viața scriitorului); *b.* gîndurile și modurile pe care diferiți psalmi le împărtășesc în comun; și c. aspecte repetabile de stil, formă și ilustrative care au slujit acestor diferite scopuri. El a găsit următoarele tipuri principale: Imnuri de laudă, Mulțumiri personale, Plîngeri ale unor grupuri și Plîngeri personale. În plus, au existat categorii mai mici cum ar fi Liturghii de intrare, Binecuvîntări și blesteme, Psalmi de înțelepciune, Psalmi împărătești; în categorisirea făcută de el mai există și tipuri mixte. Clasificarea lui a fost adoptată pe scară largă, și insistența lui asupra importanței pe care o prezintă o abordare de felul acesta a fost rareori pusă la îndoială.

În timp ce Gunkel a văzut în majoritatea psalmilor canonici niște „urmași" ai psalmodiei originale a lui Israel, S. Mowinckel a văzut în ei produse ale cultului activ. El și-a propus să reconstituie ritualurile și praznicele lui Israel de la datele pe care a avut toată încrederea că le-a detectat în istoria acestui popor, independent de orice confirmare din Pentateuh. Primele sale studii asupra Psalmilor, în anii 1920, au făcut mult caz de un pretins festival al încoronării lui Iahve ca Rege, festival care se presupune că a avut loc la Anul Nou, aproximativ după moda festivalului babilonian *akitu*. El a pretins că acest festival și- a lăsat urmele în aproximativ 40 de psalmi și în dezvoltarea escatologiei VT. Această teorie a fost urmată imediat de cătrealți cercetători ai Scripturilor, în special de adepții britanici și scandinavieni ai școlii de gîndire cunoscută sub denumirea de Școala Mitului și a Ritualului, din anii 1930, care s-au folosit foarte mult de religia comparată pentru a reconstitui în detaliu o dramă cultică de luptă și cununie a personajelor divine și de stabilire a destinelor, care explică multe strigăte de durere sau de triumf din cartea Psalmilor și majoritatea aluziilor la mări și izvoare, la dușmani și monștri, la înfrîngere și victorie, și la atribuțiunile și activitățile regelui.

Totuși, nu toți cercetătorii Scripturii, care au recunoscut că-i sînt îndatorați lui Mowinckel au fost de acord cu el în toate privințele, cu atît mai puțin cu cei care i-au împins metodele la extreme. Mowinckel însuși nu mai face atîta caz de motivul Ascensiunii în scrierile sale de mai tîrziu, comparativ cu primele sale scrieri, iar alți cercetători care au subliniat influența festivalului de Anul Nou asupra cărții Psalmilor consideră că aspectul lor principal este reînnoirea legămîntului (A. Weiser) sau reafirmarea alegerii de către Dumnezeu a Sionului și a casei lui David (H.J. Kraus). Dar moștenirea lui Gunkel și a lui Mowinckel rămîne în preocuparea majorității comentatorilor de a plasa fiecare psalm în clasa corectă și în faptul că aproape toți psalmii sînt considerați a fi eclesiastici.

Aceasta se deosebește de punctul de vedere asupra căruia nu mai încape nici o discuție și care spune că psalmii au fost colectați și folosiți pentru închinare și, în multe cazuri, scriși special pentru un astfel de scop. Acest punct de vedere presupune mai degrabă că chiar și acei psalmi despre care se crede că își au originea în episoade din viața lui David (*de ex.*, Ps. 51-60), sau care sînt atestați de NT ca fiind scriși de el (*de ex.*, Ps. 16-69; 109-110), au la origine drama specifică cultului sau au fost compuși anonim pentru situațiile de închinare ce se puteau ivi pentru un oarecare individ, pentru împărații din spița lui David sau pentru adunarea poporului. Astfel, Ps. 51, în ciuda afirmației de la început care apare și în textul ebr., unii cercetători ai Bibliei afirmă că nu reprezintă rugăciunea lui David după păcatul cu Batșeba, iar despre Ps. 110, în ciuda faptului că este menționat de Domnul Isus, se susține că nu este opera lui „David insuflat de Duhul Sfînt" (așa cum se exprimă Domnul în Marcu 12:36). În cadrul acestei școli de gîndire dominante, însă, există diferite opinii în ceea ce privește clasificarea psalmilor luați individual, și se poate aprecia mai bine cine nu a scris psalmii decît cine i-a scris.

Considerăm că încercarea de a plasa psalmii în contextul lor istoric, trebuie să se facă în fiecare caz numai în baza dovezilor de care dispunem. Acestea vor include caracteristicile asupra cărora ne-au atras atenția Gunkel și adepții lui de mai tîrziu, dar ultimul

cuvînt îl vor avea afirmațiile din titluri și din alte pasaje biblice, acolo unde acestea există. Nu trebuie să uităm nici faptul că un psalmist poate vorbi (așa cum a arătat Petru în Fapt. 2:30 ș.urm.) ca „un proroc", conștient de promisiunile lui Dumnezeu și de ceea ce urmează să aibă loc dincolo de vremurile în care trăiește el.

V. Teologia în cartea Psalmilor

1. Esența vieții religioase a psalmiștilor a fost fără îndoială *cunoașterea lui Dumnezeu* pe care au posedat-o. Ei nu au obosit niciodată de a cînta măreția Lui în creație. În toate lucrările pe care le-a făcut El în ceruri, pe pămînt și în mare, El S-a făcut pe Sine cunoscut ca Dumnezeu atotputernic, omniscient și omniprezent. El este de asemenea Dumnezeul istoriei care îndreptă totul spre o țintă finală pe care Și-a propus s-o atingă. Dar acest Conducător al lumii, acest Rege al regilor, este de asemenea Dătătorul Legii și Judecătorul, Apărătorul tuturor celor asupriți și Mîntuitorul lor. De aceea, El este îndurător și credincios, drept și neprihănit, Cel Sfînt pe care oamenii și îngerii Îl adoră. Dar Dumnezeu, așa cum Îl văd psalmiștii, este de asemenea, și într-un mod unic, Dumnezeul lui Israel. Dumnezeul care S-a descoperit pe Sine lui Avraam, Isaac și Iacov, care a izbăvit poporul Israel prin Moise, care a încheiat un legămînt cu ei și le-a dat țara făgăduinței, continuă să fie Dumnezeul lui Israel, Domnul și Apărătorul poporului ales.

Avînd o concepție atît de înaltă despre Dumnezeu, nu este surprinzător că psalmiștii și-au găsit plăcerea lor cea mai mare și privilegiul lor supremîn a se ruga lui Dumnezeu. În rugăciunile psalmiștilor găsim o sinceritate, o spontaneitate și un caracter nemijlocit care ne conving de faptul că, pentru ei, rugăciunea era o realitate de zi cu zi. Ei au crezut în providența Lui, s- au încrezut în prezența Lui, s-au bucurat în neprihănirea Lui, s-au bazat pe credincioșia Lui, au contat pe faptul că El este aproape. În rugăciunile lor, ei L-au lăudat, I-au cerut și au avut părtășie cu Dumnezeu și și-au găsit refugiul în timp de boală, de nevoie, de nenorocire și de batjocură în mîna Lui puternică sub care s-au și umilit. În viața de zi cu zi a comunității în care au trăit, comportamentul lor se caracterizează prin loialitate față de Dumnezeu, ascultare reverențioasă față de Lege, bunătate față de cei asupriți și prin bucuria de a se închina cu poporul înaintea lui Dumnezeu.

2. În acest cadru al credinței și al ascultării, este dificil să înțelegem din punct de vedere moral *psalmii imprecativi* - vezi în special Ps. 35:1-8; 59; 69; 109). Rugăciuni similare izvorîte dintr-un duh de răzbunare se găsesc și în Ieremia 11:18 ș.urm.; 15:15 ș.urm.; 18:19 ș.urm.; 20:11 ș.urm. Ideea de bază în aceste pasaje din Psalmi, unde asupra dușmanilor sînt invocate blesteme și pedepse răzbunătoare, este exprimată în Ps. 139:21 ș.urm.: „Să nu urăsc eu, Doamne, pe cei ce Te urăsc... îi privesc ca pe vrăjmași ai mei". Aceasta arată că psalmiștii au fost motivați de un zel pentru Sfîntul lui Israel care trebuie să plătească oamenilor pentru faptele lor aici pe pămînt, în prezenta ordine morală. Dincolo de blesteme găsim o recunoaștere a conducerii morale divine a lumii, o credință că înaintea lui Dumnezeu contează binele și răul și că, de aceea, judecățile trebuie să aibă loc în această ordine morală, la fel ca și harul. Prin urmare era natural, ca omul ce trăia sub dispensația Legii să se roage pentru distrugerea dușmanilor *lui Dumnezeu* prin judecată, deși creștinii care trăiesc acum sub dispensația harului se roagă pentru ca toți oamenii să fie mîntuiți, cu toate că cred în continuare în realitatea unei judecăți care are loc acum, precum și într-o judecată viitoare.

Nu trebuie să uităm nici faptul că deși psalmișii au fost conștienți de tensiunea dintre neprihănire și păcat, dintre poporul lui Dumnezeu și dușmanii lui Dumnezeu, ei încă nu au avut încă noțiunea de judecată în sensul escatologic al cuvîntului și nici nu aveau o doctrină cu privire la starea viitoare în care cei păcătoși vor fi pedepsiți iar cei cu temere de Dumnezeu vor fi răsplătiți. De aceea, dacă neprihănirea trebuie răsplătită, ea trebuia răsplătită aici, dacă nelegiuirea trebuie pedepsită, ea trebuia pedepsită aici. Căci, atunci cînd cel neprihănit se ruga pentru nimicirea răutății, el nu făcea deosebire, în mintea lui, între nelegiuire și cei nelegiuți. Pentru evreul pios, distrugerea nelegiurii fără distrugerea nelegiuitului era ceva de neconceput. Tot ceea ce aparținea unui om nelegiuit, era nelegiuit. De aceea, cînd creștinii citesc acești psalmi imprecatori, ei trebuie să țină cont de lucrul acesta. Ei nu trebuie să-i golească de toată semnificația. Cel puțin, ei ne aduc aminte de realitatea judecății în această lume morală, și mărturisesc despre zelul pentru cauza neprihănirii care ardea în inimile unor psalmiști, și despre refuzul lor de a fi îngăduitori cu păcatul.

3. Are cartea Psalmilor o teologie cu privire la *viața viitoare*? Răspunsul pe care-l dăm aici este Nu. Există o speranță, dar nu o convingere deplină cu privire la viitor. Nu există nici o referință *sigură* cu privire la înviere în cartea Psalmilor. Pot exista doar frînturi de revelație sau aluzii cu privire la viața viitoare, dar nu există nici o doctrină, nici un articol de credință. Germenele unei astfel de speranțe poate fi găsit în Ps. 16-17; 49; 73, dar rămîne doar, o speranță. Nicăieri, nici un psalmist nu face dovada unei încrederi nezdruncinate în înviere.

4. *Psalmii mesianici*. Unul dintre factorii cei mai importanți în supraviețuirea națională a lui Israel a fost speranța mesianică. Această speranță este centrată în jurul reîntoarcerii epocii lui David, a cărui domnie în trecut a marcat epoca de aur în istoria lui Israel; pe fundalul acesta trebuie privită speranța mesianică din cartea Psalmilor. Imaginea lui Mesia pe care o desprindem din cartea Psalmilor trebuie privită sub două aspecte.

În primul rînd, întrucît Mesia trebuie să fie un descendent al dinastiei davidice, El trebuie să fie *Regele* în epoca mesianică. Cartea Psalmilor zugrăvește un Rege mesianic de origine divină, împotriva căruia națiunile se vor răzvrăti zadarnic (Ps. 2). Epoca mesianică este zugrăvită în Ps. 72, în timp ce în Ps. 2 împărăția este descrisă ca o împărăție universală care Îi aparține lui Dumnezeu, dar asupra căreia domnește Mesia, împreună cu Domnul. În Ps. 110, Mesia este Împărat, Preot și Biruitor, care stă în slavă la dreapta lui Dumnezeu. Ps. 45 vorbește despre stăpînirea eternă a lui Dumnezeu, în timp ce Ps. 72 subliniază universalitatea domniei Mesianice.

Dar, în cel de-al doilea rînd, cartea Psalmilor pregătește, de asemenea, mințile oamenilor pentru a accepta ideea de Mesia care suferă. Isaia 53 își găsește paralela în Psalmi. Unsul lui Iahve, Regele-Preot al cărui tron va dăinui veșnic și a cărui domnie de pace

și neprihănire va face ca națiunile să fie binecuvîntate în El, trebuie să accepte o suferință îngrozitoare (Ps. 22; 69, etc.). Totuși, înainte ca Cristos să le interpreteze acești psalmi apostolilor, aceștia nu au fost considerați ca fiind psalmi mesianici (Luca 24:27-46). Numai după ce Domnul a luminat mințile ucenicilor, a început Biserica să înțeleagă semnificația acestor pasaje din Psalmi și să facă din cartea Psalmilor o carte de cîntări și de rugăciuni a Bisericii.

VI. Creștinul și cartea Psalmilor

Pe lîngă calitățile religioase și devoționale inerente ale psalmilor mai există doi factori care au determinat biserica creștină să facă din Psalmi cartea ei de rugăciune.

1. În primul rînd, Psalmii au ocupat un loc extrem de *important* în viața și învățătura Domnului nostru. Psalmii au constituit cartea de rugăciuni pe care a folosit-o El în serviciul din sinagogă și cartea de cîntări pe care a folosit-o El la praznicele din Templu. El S-a folosit de această carte în timp ce-i învăța pe oameni, în timp ce a fost ispitit, a cîntat din ea Hallel după Cina cea de taină, a citat din ea cînd se afla pe cruce și a murit cu ea pe buze.

2. În plus, de la început, cartea Psalmilor a fost atît o carte de cîntări precum și o carte de rugăciuni pentru Biserica creștină. Cîteva din marile imnuri de laudă ale Bisericii au fost modelate după psalmi (Luca 1:46 ș.urm., 68 ș.urm., 2:29 ș.urm.). Psalmii au fost o inspirație a apostolilor în vreme de persecuție (Fapt. 4:25 ș.urm.), au fost o parte a mesajului lor (Fapt. 2:25 ș.urm.; 13:33), ei au fost folosiți pentru a prezenta cele mai profunde concepții cu privire la Domnul (Evr. 1:6, 10-13; 2:6-8; 5:6; 10:5-7). În toate epocile, Biserica a găsit în cartea Psalmilor „o Biblie în miniatură" (Luther), sau „Biblia în Biblie". Și deși această „Biblie în miniatură" a originat în biserica evreiască, și este strîns legată de VT, totuși, întrucît este luminată de lumina care vine la noi din evanghelii, biserica creștină o folosește ca pe cartea ei, în toate activitățile ei pentru Dumnezeu, pe care-L adoră și căruia I se închină pe veci.

BIBLIOGRAFIE. Comentarii: A. F. Kirkpatrick, 1901; A. Weiser, 1962; J. H. Eaton, 1967; M.H. Dahood, 1966-70; A. A. Anderson, 1972; D. Kidner, 1975. Alte studii: H. Gunkel, *The Psalms* (E.T. 1967, Facet Books); B. D. Eerdmans, *The Hebrew Book of Psalms*, 1947; N. H. Snaith, Hymns of the Temple, 1951- S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 1962; H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*, 1963; C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, 1966; D.J.A. Clines, *TynB* 18, 1967, p. 103-126; *TynB* 20, 1969, p. 105-125; B.S. Childs, *JSS* 16, 1971, p. 137-150.

J.G.S.S.T.
F.D.K.

PSEUDOGRAFE, SCRIERILE. Termenul este folosit pentru a descrie acele scrieri ebraice care au fost excluse din canonul VT și care nu-și găsesc locul în Apocrife. Pentru scopul imediat al acestui articol, termenul va exclude și documentele sectariene ale bibliotecii de la Qumran (*MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ). Spre deosebire de Apocrife, care sînt incluse în Biblia greacă, aceste scrieri pseudografe nu s-au apropiat niciodată de statutul de cărți canonice. Totuși, ele au jucat un rol important în perioada intertestamentală și sînt valoroase pentru informațiile care ne parvin din ele cu privire la fondul iudaic al NT. Deși nu toate scrierile incluse în acest grup sînt pseudografe în sensul cel mai strict al cuvîntului (* PSEUDONIMIE) majoritatea lor sînt și, de aceea, numele de *scrieri pseudografe* este adecvat. Pentru conveniență este bine să le împărțim în două grupe, scrieri palestiniene și scrieri iudeo-elenistice, în funcție de locul lor de origine, care a afectat puternic forma și scopul lor. Datorită unei tendințe dominante care poate fi observată în majoritatea acestor scrieri, ele au fost descrise pe bună dreptate ca literatura mișcării apocaliptice.

I. Grupul scrierilor palestiniene

Grupul scrierilor palestiniene conține trei genuri literare distincte: poezia, legenda și apocalipsa. Este aproape cert că *Psalmii lui Solomon* aparțin celei de-a 2-a jumătăți a sec. 1 î.d.Cr. și că această colecție este un exemplu de polemică dintre fariseii și saducheii din acea perioadă. În majoritatea acestor 18 psalmi, care sînt modelați după psalmii lui David, nu există nici o aluzie la Mesia (Ps. *Solom.* 17 este excepția principală), dar se referă destul de mult la împărăția mesianică. Răsturnarea dinastiei Hasmoneene de către armatele romane ale lui Pompei este privită ca un act divin, cu toate că, personal, Pompei este condamnat pentru profanarea Templului. În perioada inter- testamentală au mai existat și alte colecții de psalmi, un exemplu de o astfel de colecție fiind *Psalmii lui Iosua*, care se găsesc printre Manuscrisele de la Marea Moartă.

Au existat multe cărți care au fost suplimente legendare la istoria biblică, bazate în principal pe Lege, dar care au inclus anumite legende cu privire la proroci. Printre primele lucrări de felul acesta putem menționa Testamentele celor doisprezece patriarhi, lucrare ce are la bază Gen. 49. Fiecare din fiii lui Iacov dă învățături urmașilor lui, și o bună parte din aceste învățături au un caracter moral superior. Ei sînt prezentați ca și cum și-ar revizui punctele lor slabe pentru a sluji ca un avertisment pentru alții, dar doi dintre patriarhi, Iosif și Isahar, sînt în măsură să-și laude propriile virtuți. Lucrarea originală a fost scrisă de către farisei spre sfîrșitul sec. al 2-lea î.d.Cr., dar a fost dezvoltată mult prin adăugiri ulterioare. Manuscrisele de la Marea Moartă au conținut anumite părți a unui text revizuit al Testamentelor lui Levi, Neftali, în aram. și ebr., dar nu par să fi conținut textul în întregime. Ultimele dovezi confirmă opinia lui Charles că Testamentele conțin unele adăugiri de mai tîrziu, atît iudaice cît și creștine. Unii au considerat că editarea finală a fost terminată de un creștin, în jurul anului 200 d.Cr. În aceste scrieri există anumite învățături similare cu cele ale lui Isus, cum ar fi, de exemplu, sfaturi cu privire la umilință, la dragostea frățească și la facerea de bine. Aceste porțiuni sînt considerate a fi cele mai bune precepte morale ale iudaismului pre-creștin.

O altă carte care are la bază narațiunea Genesei este Cartea jubileelor/sărbătorilor, al cărei sistem de date este întocmit după cel din Genesa. Autorul a propus un an de 364 de zile, cu scopul de a-i ajuta pe iudei să țină praznicele în zilele în care trebuiau ținute. Acest lucru este tipic abordării legaliste. Întreaga carte, de fapt, se vrea a fi o revelație care i-a fost dată lui Moise pe Mt. Sinai și își propune clar să

susţină eterna valabilitatea *Legii*. Autorul, care era un fariseu, a avut intenţia de a combate elenismul, care în ultima parte a sec. al 2-lea î.d.Cr. cîştiga teren într-un ritm rapid. În cursul revelaţiilor, au avut loc multe adaosuri cu caracter legendar la istoria biblică, cum ar fi ideea că nu Dumnezeu, ci Satan a fost cel care i-a sugerat lui Avraam să-l aducă pe Isaac ca jertfă (17:16; 18:9, 12). Autorul a insistat asupra respectării cu stricteţe a ritualurilor iudaice, în special a circumciderii şi a sabatului (15:33 ş.urm.; 2:25-31; 50:6-13). Cartea era binecunoscută la Qumran şi are multe puncte comune cu Documentele de la Damasc.

Similară cu *Testamentele celor doisprezece patriarhi* este şi lucrarea *Testamentul lui Iov*, în care Iov ţine o cuvîntare la o petrecere dată de copiii celei de-a doua neveste a lui. El este descris ca şi cum şi-ar fi revizuit trecutul, iar cartea se încheie cu relatarea despre unele talente speciale cu care le-a înzestrat pe cele trei fiice ale lui, şi anume, de a cînta cîntări cereşti, în timp ce sufletul lui era purtat de un car spre cer. Cartea pare să fie lucrarea unui autor care aparţinea unei secte iudaice mai stricte (posibil secta *hasidim*) şi poate fi datată în jurul anului 100 î.d.Cr.

Printre acest grup de scrieri trebuie incluse mai multe lucrări legendare de felul acesta, care, cel puţin în textele lor care s- au păstrat în prezent, par să fi fost influenţate de creştinism, *Viaţa lui Adam şi a Evei*, care s-a păstrat numai într-un text latin, cu toate că există nişte pasaje paralele în *Apocalipsa lui Moise* (în greacă), este o reconstituire imaginară a istoriei care a urmat căderii în păcat, şi, pe parcursul ei, Adam are o vedenie în care vede felul în care evoluează istoria lui Israel pînă în perioada post-exilică. Poate fi datată cu toată certitudinea înainte de anul 70 d.Cr., întrucît presupune că Templul lui Irod exista încă (29:6 ş. urm.).

Martirajul lui Isaia este în parte o carte iudaică şi în parte creştină, şi s-a păstrat numai în limba etiopeană. Ea arată cum Isaia a ajuns să fie „tăiat în două cu ferestrăul" (*cf.* Evr. 11:37) cu un ferestrău pentru lemne (1-5). O altă lucrare, *Vedenia lui Isaia*, care a fost interpolată în lucrarea originală, este vădit o adăugire creştină pentru că aminteşte de faptul că Satan a fost indignat că Isaia a prezis răscumpărarea prin Cristos şi relatează istoria creştină pînă în vremea persecuţiilor irodiene (3:13-4:18). O parte din cartea care este cunoscută sub titlul: *Înălţarea lui Isaia* este de asemenea de origine iudeo-creştină, căci în ea, pe lîngă faptul că Dumnezeu îi spune lui Isaia despre Isus care urma să vină, prorocul este şi martor al naşterii, morţii şi învierii Celui ce avea să vină. Se crede că porţiunea de origine iudaică datează din sec. al 2-lea î.d.Cr., dar nu s-a găsit nici o urmă a ei la Qumran.

Pe lîngă aceste lucrări, au mai existat alte lucrări precreştine, despre care s-a susţinut că ar fi lucrări ale lui Ieremia sau ale lui Daniel. Acestea nu au fost scoase la lumină decît recent, din biblioteca de la Qumran, şi la timpul redactării acestui articol, nu au fost cercetate în suficientă măsură pentru a fi incluse în el. Dar o lucrare mai mare, cunoscută sub titlul *Paralipomena lui Ieremia prorocul*, care arată că a fost influenţată de creştinism, ar putea foarte bine să aparţină unor cercuri mai timpurii ale unor adepţi ai lui Ieremia. Această lucrare îşi propune să atace în special căsătoriile mixte.

Însă cel mai important grup de scrieri pseudografie este format din scrierile apocaliptice printre care, *Cartea lui Enoh* ocupă un loc de frunte. Este o lucrare compusă, ale cărei diverse părţi au fost scrise în diferite perioade ale ultimelor două secole î.d.Cr. Cele mai vechi secţiuni aparţin perioadei Macabeilor, conform opiniei lui Rowley şi Torrey, deşi Charles a susţinut că aparţin unei perioade premergătoare Macabeilor. Cartea conţine în forma ei prezentă cinci părţi mari. Prima descrie o vedenie care i-a fost dată lui Enoh cu privire la viitoarea judecată, în special cu privire la judecarea îngerilor căzuţi. Cea de-a doua, care se numeşte *Pildele lui Enoh*, conţine trei pilde care se ocupă în principal de judecata asupra lumii, dar care inspiră siguranţă celor drepţi, prin speranţa mesianică. Cea de-a treia este o carte astronomică. A patra constă din două vedenii, una despre potop, iar a doua *repovestind istoria lumii pînă în perioada* mesianică. Cea de-a cincea este o colecţie mixtă de sfaturi şi de alte materialedintre care, cea mai importantă este Apocalipsa săptămînilor, care împarte istoria lumii în 10 săptămîni, ultimile 3 fiind apocaliptice. *Această carte este foarte importantă* pentru studiul perioadei intertestamentale şi ne furnizează date foarte valoroase cu privire la teologia iudaică precreştină. Este de asemenea importantă pentru că este citată în Epistola lui Iuda în NT. S-a crezut că *Apocalipsa săptămînilor are de a face cu secta de la Qumran*, dar, întrucît la Qumran nu există nici o urmă a *Similitudinilor*, este posibil să datăm această parte în epoca creştină (*cf.* J.C. Hindley).

A existat o altă carte care a circulat sub numele de Enoh, cunoscută în general ca şi *Cartea secretelor lui Enoh* sau *2 Enoh*. Uneori este numită *Cartea slavonă a lui Enoh*, pentru că s-a păstrat numai în unele manuscrise slavone. Spre deosebire de *1 Enoh*, aceasta provine dintr-un mediu elenistic şi se crede că anumite părţi ale cărţii aparţin epocii creştine. Întrucît a fost citată în ultimele părţi a *Testamentului celor doisprezece patriarhi*, cel puţin o secţiune din *2 Enoh* trebuie să fie mai veche decît acele părţi. Ca întreg, cartea este datată, în general din sec. 1 d.Cr. Ea cuprinde o relatare cu privire la călătoria lui Enoh prin cele şapte ceruri, şi la anumite revelaţii care i-au fost date referitoare la creaţie şi la istoria omenirii; mai cuprinde sfaturile pe care le-a dat Enoh copiilor lui. Majoritatea învăţăturilor etice au un caracter nobil şi ne aduce aminte de genul de învăţături din Eclesiastul.

Se pare că *Adormirea lui Moise* a fost alcătuită din două lucrări distincte cunoscute ca *Testamentul lui Moise* şi *Adormirea lui Moise* (conform opiniei lui Charles, dar Pfeiffer are reţineri faţă de această teorie). În orice caz, nu s-a păstrat nici un ms. care să conţină disputa cu privire la trupul lui Moise, dispută care a stat la baza cărţi *Adormirea lui Moise* (în Epistola lui Iuda se face aluzie la această dispută), dar în *Testament*, Moise îi face lui Iosua o revizuire apocaliptică a istoriei lui Israel de la intrarea în Canaan şi pînă la vremea sfîrşitului. Se poate observa absenţa oricărei speranţe mesianice în această carte. Datorită paralelelor foarte similare cu Sulul Războiului de la Qumran şi cu Documentul de la Damasc, s-a tras recent concluzia că autorul a fost probabil un esenian.

O altă lucrare care aparţine perioadei creştine este *Apocalipsa lui Ezra* (sau *2 (4) Ezdra*). În această carte, diferite vedenii îi sînt atribuite lui Ezra pe vremea cînd era în Babilon, vedenii referitoare la problema suferinţei lui Israel şi care actualizează această problemă

la zilele autorului (adică perioada de după anii 70 d.Cr., cînd problema suferinței a devenit acută). Sentimentul de lipsă de speranță care străbate narațiunea acestei cărți este o încercare sinceră dar lipsită de succes de a rezolva o problemă presantă pentru acea vreme. În general, această carte este datată spre sfîrșitul primului secol d. Cr.

Aproximativ în aceeași perioadă a apărut *Apocalipsa lui Baruc* (sau *cartea Baruc - ediția siriacă*), care din punctul de vedere al ideilor se aseamănă foarte mult cu ultima carte menționată. De fapt, este privită de unii cercetători ca o imitație a strălucitei lucrări intitulată *2 Ezdra*. Alături de pesimismul cauzat de cucerirea cetății Ierusalimului există o speranță vagă, pînă cînd va începe domnia de pace a lui Mesia. Prezentul este caracterizat de o disperare neîntreruptă, ilustrată prin apele murdare, dar venirea lui Mesia, ilustrată prin fulger, aduce consolare.

II. Grupul de scrieri iudeo-elenistice.
Printre cele mai remarcabile scrieri pseudografeiudeo-elene sînt lucrările propagandistice (*Epistola lui Aristeas* și părți ale *Oracolelor sibiline*?), istorii legendare (*3 Macabei*), lucrări filozofice (*4 Macabei*) și lucrări apocaliptice (părți din versiunea slavonă a cărții lui *Enoh*, care a fost deja menționată și părți din *versiunea gr. a cărții lui Baruc*; *APOCRIFE).

Epistola lui Aristeas pretinde că provine din perioada în care a fost produsă LXX și se spune că a fost scrisă la inițiativa lui Ptolemeu II, Filadelfus, al Egiptului (285-245 î.d.Cr.). Narațiunea în sine este legendară și a fost scrisă de fapt de către un evreu (cca 100 î.d.Cr.) care a dorit să recomande Legea și religia lui evreiască contemporanilor lui eleni. Este o apologie a iudaismului împotriva criticilor păgîni ai acestei religii.

În jurul anului 140 î.d.Cr., un evreu din Alexandria a produs niște *Oracole sibiline*, o imitație a oracolelor grecești atribuite lui Sibilei, o profetesă păgînă prețuită foarte mult nu numai de către contemporanii ei greci, ci de asemenea de către mulți evrei și chiar creștini de mai tîrziu. În timp, la aceste oracole s-au făcut numeroase adăugiri. Din celedouăsprezece cărți care s-au păstrat, majoritatea par a fi de origine creștină, dar cărțile nr. 3, 4 și 5 sînt considerate în general a fi de origine iudaică. Acestea sînt destinate în mod specific propagandei și constau din judecăți rostite împotriva națiunilor dintre Neamuri. În cartea a 3-a se face o revizuire a istoriei israeliților, începînd din perioada lui Solomon și pînă în vremea lui Antioh IV, Epifanes, și a succesorilor lui, dar iudeii urmează să beneficieze de pe urmele venirii lui Mesia. Există în această carte un apel special făcut grecilor de a înceta să se mai închine idolilor, și scopul acesta puternicapologetic este văzut mai departe în afirmația că Sibila ar fi de fapt o descendentă al lui Noe.

La fel ca și *2 Macabei*, *3 Macabei* este o înfloritură legendară menită să-i glorifice pe evreii din Egipt, în perioada lui Ptolemeu Fiscon. *4 Macabei* este o omilie filozofică, în care un autor evreu elenizat, distinct legalist, ține un discurs a cărui temă principală este stăpînirea pornirilor prin rațiune, și prin acest discurs el își trădează tendințele stoice. Dar el manifestă o adevărată admirație față de Legea mozaică, și caută, fără succes, să ajungă la o sinteză între cele două.

În general, aceaste scrieri pseudografe sînt importante pentru că aruncă lumină asupra perioadei de pregătire a intrării Evangheliei în lume. Ele aparțin perioadei cînd activitatea profetică a încetat și cînd reverența față de Lege a început să fie tot mai accentuată. Aceasta a fost o vreme de confuzie, iar în literatură a apărut genul apocaliptic, care a încercat să reconcilieze promisiunile profetice cu dezastruosul curs al istoriei contemporane, și să atribuie împlinirea acestora unei perioade în viitor. Aceste cărți s-au bucurat de popularitate printre evrei și este posibil ca mulți dintre scriitorii NT să fi fost familiarizați cu ele.

Artificiul literar folosit pare a fi ciudat pentru sistemul nostru de gîndire, dar marea majoritate a pseudonimelor din aceste cărți par să fi fost eficace la vremea la care au fost scrise. Posibil ca aceste pseudonime să fi fost acceptate datorită siguranței precum și datorită nevoii de a asigura maximul de autoritate acestor scrieri (*PSEUDONIMIE).

Există multe diferențe teologice și elaborări teologice în aceste lucrări, dacă le comparăm cu lucrările din perioada profetică premergătoare. Epoca viitoare diferă față de epoca prezentă. Ea are o *origine* supranaturală și va înlocui epoca prezentă, care este privită ca fiind stăpînită de influențele rele. Doctrina celor două epoci este caracteristică perioadei intertestamentale și ecoul ei poate fi auzit și în gîndirea NT. Este interesant faptul că datorită acestei abordări apocaliptice a istoriei viitorului, speranța mesianică nu a fost atît de dominantă în această perioadă ca în perioada premergătoare. Cel mai clar tablou îl găsim în *Cartea lui Enoh*, unde conceptul mesianic a devenit mult mai transcendental, în paralel cu transcendentalismul tot mai pronunțat al concepției despre Dumnezeu. Fiul omului, ca Ființă cerească preexistentă, este privit ca Judecător, alături de Dumnezeu. Un alt aspect interesant al acestui gen de literatură este interesul tot mai mic într-un naționalism pur și dezvoltarea individualismului, pe de o parte, și a universalismului, pe de altă parte. Dar poate cel mai mare serviciu pe care l-a adus acest gen de literatură a fost antidotul pe care l-a dat legalismului crescînd al iudaismului, în special legalismului fariseilor, în ciuda faptului că acest legalism nu lipsește complet din multe cărți din această categorie. (*APOCALIPTIC, APOCRIFE.)

BIBLIOGRAFIE. R.H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha in English*, 1913; A.M. Denis, *Intrduction aux Pseudepigraphes Grecs d'Ancien Testament*, 1970; J.C. Hindley, „Towards a date for the Similitudes of Enoch", *NTS* 14, 1967-68, p. 551-565; R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, 1949; L. Rost, *Judaism outside the Hebrew Canon* (E.T., D.E. Green), 1976; H.H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 1944; D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964; E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, p. 346-418; E. Schurer, *HJP*², 1, 1973.

D.G.

PSEUDONIM. Pseudonimia este practica de a atribui lucrări literare unor nume fictive sau adoptate și a fost foarte răspîndită în antichitate. Ne-au rămas multe exemple din lumea greco-romană, dar studiind atitudinea creștină față de această practică, scrierile pseudografe de origine iudaică sînt mult mai semnificative (*SCRIERI PSEUDOGRAFE, I). Spre deosebire de acestea, exemplele din literatura greco-ro-

mană nu au fost expresii ale unei abordări religioase, și datorită unor mari diferențe în conținut între scrierile nereligioase și cele religioase, este natural ca scrierile iudaice să fie mai apropiate de numeroasele scrieri pseudografe creștine care au circulat în primele trei secole creștine.

Nu ne îndoim de faptul că aceste scrieri s-au bucurat de o popularitate considerabilă și, datorită acestui fapt, este necesar să explicăm puțin caracterul și metoda lor. Este dificil pentru mințile moderne obișnuite să condamne plagiatura, să evalueze această practică antică a folosirii numelui altei persoane. Se presupune însă deseori că problema a fost abordată în antichitate complet diferit de felul în care o abordăm noi și nu comportă nimic condamnabil. Fără îndoială că mulți dintre autorii care au recurs la această practică au fost niște oameni sinceri, și tocmai în acest fapt constă problema. Există oare un principiu definit care să arunce vreo lumină asupra acestei aparente contradicții?

I. Abordarea greacă

Există multe cauze care ar putea explica numărul mare de lucrări pseudonime printre greci. A existat tendința de a atribui lucrări anonime unor autori foarte bine cunoscuți care au scris același gen de literatură, de exemplu, lucrări epice lui Homer sau Vergiliu. Multe scrieri aparținînd unor erudiți au fost atribuite învățătorilor lor, de la care au învățat să scrie, așa cum au făcut unii discipoli ai lui Platon. În plus, exercițiile retorice erau atribuite în mod frecvent unor persoane de renume (vezi, plagiatura cunoscută sub titlul *Epistola lui Falaris*). Un tip de plagiatură și mai deliberată, întîlnită pretutindeni în lumea grecească a fost practica de a publica manuscrise sub numele unor autori care se bucurau de popularitate, cu scopul de a le putea vinde. Un motiv care a apărut mai tîrziu a fost dorința de a produce documente care să vină în sprijinul anumitor doctrine, atribuindu-le unor învățători din vechime care se bucurau de renume (*de ex.*, printre neopitagorieni și într-un context creștin, literatura lui Clement și lucrările atribuite lui Dionisie Areopagitul).

II. Abordarea iudaică

Aceasta pare să fi moștenit puțin în mod direct de la practicile grecești, întrucît majoritatea scrierilor pseudografe au fost produse ale iudaismului palestinian. Este posibil ca utilizarea pe scară largă a limbii grecești nereligioase să fi avut un impact limitat, cu toate că *Epistola lui Aristeas* și *versiunea slavonă a Cărții lui Enoh* sînt aproape singurele exemple ale acestei practici chiar și printre evreii elenizați (*SCRIERILE PSEUDOGRAFE, II). Motivele reale pentru care s-a recurs la pseudonimie trebuie căutate în altă parte. Fără îndoială că cel mai semnificativ factor a fost rigiditatea Legii și încetarea prorocilor. Se credea că, pentru iudeii ultimelor două secole înainte de Cristos, se putea stabili un mesaj autoritativ numai dacă acest mesaj se va atribui unui erou al trecutului, a cărui autoritate a fost nedisputată. Aceasta explică numărul mare de nume ale patriarhilor care pot fi găsite printre scrierile pseudografe. Într-adevăr, toți autorii aceștia pretinși, cu excepția lui Aristeas, sînt menționați în Lege sau în Proroci. Aceasta ilustrează clar diferența dintre felul în care au fost folosite pseudonimele de către greci și de către iudei. Ultimii au avut ceea ce le lipsea primilor, o colecție de scrieri care să se bucure de autoritate și care să formeze baza crezurilor lor religioase. Așadar, lucrările care au fost semnate cu pseudonime de iudei au fost suplimente la cărțile canonice (cea mai apropiată paralelă greacă o constituie *Oracolele sibiline*). Acesta este fenomenul care ridică probleme pentru lucrările evreiești semnate cu pseudonime, care au fost aproape absente în lumea greacă. Autorii evrei au fost oameni religioși și este dificil de explicat cum de au putut recurge la o metodă literară care, pentru noi, pare discutabilă din punct de vedere moral. Sînt mai multe explicații posibile.

Atribuirea lucrării unei persoane care nu era de fapt autorul ei a fost prilejuită uneori de folosirea unor materiale, care tradițional, au fost asociate din generație în generație, cu un anumit nume ce se bucura de popularitate. De exemplu, unii cercetători au susținut de fapt tocmai acest punct de vedere cînd au sugerat că Iuda nu citează din *Cartea lui Enoh*, ci o afirmație orală desprecare s-a crezut că provine din gura lui Enoh și care mai tîrziu a fost inclusă în cartea semnată cu pseudonimul Enoh (*cf.* Iuda 14). Dar, din nefericire, datele de care avem nevoie pentru a verifica această procedură sînt practic inexistente. Se poate face o altă sugestie, bazîndu-ne pe natura lucrărilor apocaliptice. Acest mod de gîndire s-a folosit frecvent de un limbaj simbolic și nimeni nu se aștepta ca acesta să fie luat literal de către cititori. Probabil că aceleași presupuneri tacite s-au făcut și în legătură cu pseudonimele utilizate. Este posibil ca uneori autorul real să recurgă la un pseudonim tocmai pentru a se autoapăra - se temea să-și dezvăluie identitatea, pentru a nu stîrni suspiciunile puterii tirane cuceritoare. Într-un caz ca acesta, cititorii înțelegeau ușor motivul pentru care s-a folosit un pseudonim și îl absolveau pe scriitor de o cenzură morală. Avem însă numai cîteva cazuri de pseudonime care pot fi explicate în felul acesta. Este posibil ca evreii să fi acordat puțină atenție dreptului de autor și să fi fost mult mai preocupați de conținut decît de identitatea autorului. Dacă așa au stat lucrurile în general, acest lucru ar explica ușurința cu care au circulat aceste scrieri.

III. Abordarea creștină

Fără îndoială că numărul mare de scrieri pseudonime printre primele scrieri creștine s-a datorat mai mult influenței evreiești decît celei grecești. Pe la sfîrșitul sec. al doilea d.Cr. s-a format un canon al scrierilor creștine care, cu toate că i-a lipsit o codificare oficială (cu excepția cazului lui Marcion), a fost totuși real și s-a bucurat de autoritate. Au existat lucrări pseudonimice care au imitat toate cele patru genuri de literatură din NT - evangheliile, Faptele, epistolele și Apocalipsa. Majoritatea acestora provin din surse eretice și, în aceste cazuri, motivul utilizării pseudonimelor este lesne de înțeles. Doctrinele ezoterice din afara teologiei ortodoxe au căutat sprijin prin teoria că unele învățături secrete s-au transmis unor inițiați ai unor secte însă că au fost ascunse de alții. Producerea scrierilor apostolice pseudonimice s-a făcut astfel ușor. Întrucît intervalul de timp dintre presupusul autor și autorul real nu a fost atît de mare ca și în cazul scrierilor evreiești de genul acesta, cititorii credeau mai ușor că acea lucrare literară a fost produsă de apostoli.

În ciuda faptului că utilizarea pseudonimelor a fost o practică larg răspîndită, nu trebuie să presu-

punem că a fost considerată de către creștinii conservatori un artificiu literar nedăunător. Dovezile din exterior de care dispunem ne sugerează faptul că biserica s-a opus cu fermitate acestei practici (*de ex.*, Canonul Muratorian, Serapion, Tertulian). De fapt, Tertulian scrie despre demiterea din slujbă a unui prezbiter din Asia, care a mărturisit că a scris *Faptele lui Pavel*, din dragoste pentru Pavel, ceea ce ne sugerează că producerea unor scrieri de felul acesta nu era o practică acceptată. Din acest motiv, presupunerea unor cercetători că anumite cărți din NT ar putea fi în realitate scrise de autori pseudonimi ridică o acută problemă psihologică și morală, pe care puțini suporteri ai acestor ipoteze sînt gata să o recunoască. Există o prezumție împotriva scrierilor pseudografe canonice ale NT care nu poate fi invalidată decît prin dovezi contrarii foarte concludente, și chiar cu aceste dovezi, fiecare caz trebuie judecat separat.

În ceeace privește problema pseudonimelor din literatura VT, vezi *DANIEL, CARTEA LUI; *DEUTERONOM; *ECLESIASTUL; *PENTATEUH.

BIBLIOGRAFIE. R.H. Charles, *Religious Development between the Old and New Testaments*, 1914; D. Guthrie, „Epistolary Pseudepigraphy", *New Testament Introduction*, 1970, p. 671-684; J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament*[2], 1912, p. 40 ș.urm.; H.J. Rose, „Pseudepigraphic Literature", *Oxford Clasical Dictionary*, 1949; R.D. Shaw, *The Pauline Epistles*[4], 1913, p. 477 ș.urm.; A. Sint, *Pseudonymität im Altertum: ihre Formen und Gründe*, 1960; și în special F. Torm, *Die Psychologie der Pseudonymität im HInblick auf die Literatur des Urchristentums*, 1932.

D.G.

PTOLEMAIDA.

I. În Vechiul Testament

Numele dat în ultima parte a sec. al 3-lea sau în prima parte a sec. al 2-lea î.d.Cr., de către Ptolemeu I sau Ptolemeu II, împărații Egiptului, portului Aco, în partea de N a Golfului Acra (numit după Aco), la aproximativ 13 km N de capul Carmel care este așezat vis-a-vis de port, peste golf. În perioada VT, Aco a fost singurul port natural de pe coasta din partea de S a Feniciei, și diferite rute făceau legătura între acest port și Galileea sau Lacul Galileii, cu Valea Iordanului și alte ținuturi mai îndepărtate. Singura menționare în VT a numelui Aco o găsim în Jud. 1:31, unde se spune că el aparține ținutului lui Așer, dar seminția aceasta nu a reușit să îl cucerească și probabil că a rămas un port fenician în întreaga perioadă a VT. Unii teologi sînt gata să modifice Ummah din Ios. 19:30, susținînd că ar trebui să fie Aco (*de ex.*, *GTT*, p. 1139), cu toate că aceasta nu este decît o supoziție.

Aco este mult mai frecvent menționat în textele nebiblice. Se pare că un prinț din Aco (egipt. îky) este menționat deja în Textele Blestemelor din sec. al 18-lea î.d.Cr. (G. Posener, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie*, 1940, p. 87, E49; *ANET*, p. 329, n.9). Aco apare mai tîrziu în listele topografice din sec. al 15-lea și al 13-lea î.d.Cr., pe tăblițele de la Amarna din sec. al 14-lea î.d.Cr. (*de ex.*, *ANET*, p. 484-485, 487), și într-o scrisoare satirică în egipteană, care provine din cca 1240 î.d.Cr. (*ANET*, p. 477 b.). Mai tîrziu, Sanherib al Asiriei menționează Aco cu ocazia campaniei sale din 701 î.d.Cr. (*ANET*, p. 287b), ca aparținînd ținutului Tirului și al Sidonului; Assurbanipal a atacat Aco în sec. al 7-lea î.d.Cr. (*ANET*, p. 300b). În ceeace privește relația lui Aco cu Așer și cu ținutul Galileii, vezi D. Baly, *Geography of the Bible*[2], 1974, p. 121-124.

K.A.K.

II. În Noul Testament

În timpul perioadei intertestamentale, numele de Aco a fost schimbat în Ptolemaida, probabil în cinstea lui Ptolemeu Filadelfus (285-246 î.d.Cr.). Sub numele acesta, portul a jucat un rol important în lupta evreilor pentru libertate, în timpul Macabeilor (*cf.* 1 Mac. 5:15; 12:45-48), dar este menționat o singură dată în NT în Faptele 21:7. Spre sfîrșitul călătoriei sale misionare, călătorind pe mare de la Tir la Cezareea, Pavel a petrecut o zi împreună cu creștinii din loc, în timp ce corabia a acostat în acest port. Probabil că aceasta nu a fost singura ocazie cînd a trecut prin oraș, întrucît el a vizitat coasta feniciană de mai multe ori.

În zilele lui Pavel, Ptolemaida erao *colonie*; împăratul Claudiu a așezat acolo un grup de veterani. După perioada romană, orașul și-a recăpătat numele original 'Akka, nume pe care și-l păstrează și în zilele noastre. În timpul Cruciadelor, Ptolemaida a ajuns să fie cunoscut sub un nume galicizat, Acra, sau St. Jean d'Acre. Astăzi, orașul nu mai este atît de cunoscut datorită importanței care i se acordă orașului Haifa amplasat direct de-a curmezișul golfului.

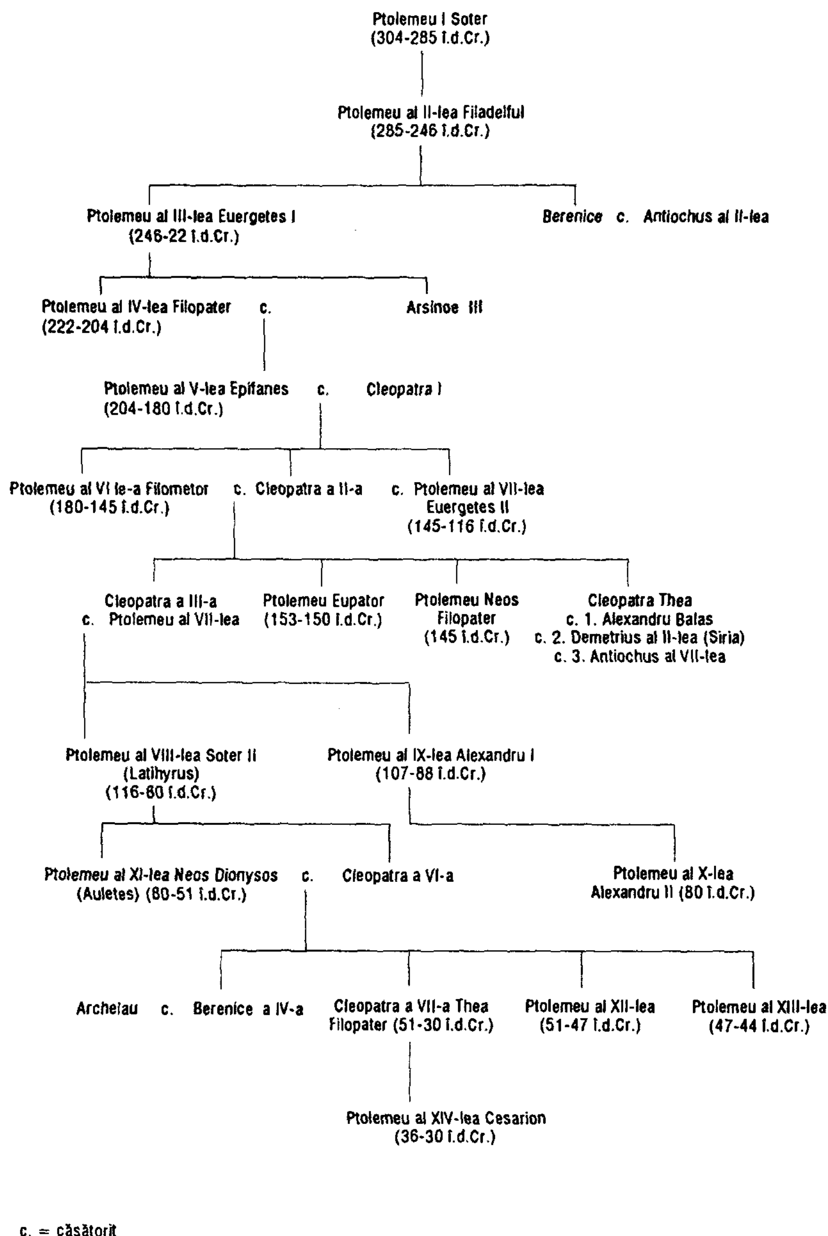
W.W.W.

PTOLEMEU. Este numele a 14 regi din dinastia greacă pur macedoneană care a condus Egiptul de la cca 323 pînă la 30 î.d.Cr.

I. Primii Ptolemei

După moartea lui Alexandru cel Mare la Babilon în anul 323, unul dintre mareșalii lui, Ptolemeu fiul lui Lagus, s-a numit pe sine satrap al Egiptului, recunoscînd domnia lui Filip Arhidaeus, frate vitreg cu Alexandru, și a fiului lui Alexandru care nu era decît un prunc și care se numea tot Alexandru, așa cum au făcut și ceilalți mareșali ai marelui cuceritor, care se aflau în Babilon, Siria, Asia Mică și Grecia. Dar în 310 î.d.Cr., copilul Alexandru a fost ucis, și fiecare mareșal a încercat, fără succes, să preia întreg imperiul de la rivalii lui, așa că acesta a fost pînă la urmă împărțit între ei. Prin urmare, Ptolemeu și-a însușit titlul de rege al Egiptului în anul 304 î.d.Cr., domnind pînă în anul 285. În timpul domniei lui, a fiului său, Ptolemeu II Filadelfus (285-246 î.d.Cr.), și a nepotului său Ptolemeu III Euergetes I (246-222 î.d.Cr.), Egiptul a devenit încă o dată o mare putere în Orientul Apropiat, dar nu ca o monarhie faraonică ci ca una elenă. Ptolemeu IV Filopator (222-204 î.d.Cr.) a fost un *conducător desfrînat*; ale cărui războaie cu Siria sînt amintite în 3 Mac. 1:1-5.

Ca și regii Ptolemei, toți miniștrii lor, toți dregătorii de rang, care făceau parte din birocrația centralizată, instituită pentru a conduce Egiptul, principalele forțe armate, limba oficială a administrației - toate au fost grecești. Egiptul era proprietatea personală a regelui și a fost condus după niște reguli economice stricte, pentru a se obține maximul de profit pentru coroană. *Alexandria era capitala, renumită pentru clădirile, instituțiile (muzeul, biblioteca, Serapeum, etc.) și pentru exporturile sale de cereale,



Arborele genealogic simplificat al tolemeilor, domnitorii eleni ai Egiptului.

papirus, parfumuri, sticlă, etc. Foarte timpuriu, în Alexandria a existat o comunitate de evrei care vorbeau grecește; în sec. 3-lea î.d.Cr., Legea a fost tradusă în greacă pentru a fi înțeleasă de ei, iar apoi a urmat restul VT, și așa a apărut versiunea Septuaginta (*TEXTE ȘI VERSIUNI).

Ptolemeii au depus eforturi pentru a cîștiga loialitatea populației indigene dîndu-le daruri în pămînt, bani și în noi clădiride temple pentru marea și tradiționala preoție egipteană. Au apărut temple mari (*de ex.*, la Edfu, Dendera, Kom, Ombo) în vechiul stil faraonic, dar „faraonii" sculptați pe zidurile acestora în hieroglife poartă numele Ptolemeilor.

Lungile texte hieroglifice din aceste temple au fost scrise într- un mod foarte complicat, de către preoții indigeni, așa încît nici un străin să nu poată descifra tradițiile lor secrete; ele dețin o cantitate mare de informații cu privire la religia și mitologia Egiptului, o bună parte provenind din perioada faraonilor, fiind importante pentru studiul acestei perioade istorice.

La început, Palestina - care includea comunitatea evreiască - și *Coele-Siria a făcut parte din regatul Ptolemaic împreună cu Ciprul și Cirenaica (ținut din N. Africii, n.ed.). Dar după o serie de lupte, în 202-198 î.d.Cr., Antioh III al Siriei a alungat în sfîrșit armatele lui Ptolemeu V Epifanes din Siria-Palestina- această regiune în care au locuit evreii, a trecut astfel sub stăpînire siriană (seleucidă).

Piatra Rosetta conține un decret dat de Ptolemeu al 5-lea, cca196 î.d.Cr., scris atît în egipteană (hieroglife și demotice) și greacă; descoperirea ei în 1799 a furnizat secretul pentru descifrarea hieroglifelor egiptene și a constituit piatra de temelie a egiptologiei (*SCRIEREA).

II. Ptolemeii de mai tîrziu

După vreo 30 de ani, trecerea de la stăpînirea egipteană la cea siriană a avut consecințe drastice pentru evrei, în timpul lui Antioh al 4-lea. Pînă în această perioadă, unele dintre conflictele care au avut loc între egipteni și sirieni (dintre „Sud" și „Nord" sînt descrise în treacăt în Dan. 11:4 ș.urm. (*DANIEL, CARTEA LUI). În timpul lui Ptolemeu al 6-lea, Filometor (180-145 î.d.Cr.), luptele dintre dinastii au divizat mai întîi familia regească; crudul său frate, Ptolemeu al 7-lea Euergetes II a fost pentru o vreme rege împreună cu el, iar pînă la urmă l-a succedat pe acesta la tron. Ptolemeu al 6-lea a manifestat bunăvoință față de evreii din Egipt și a permis fiului preotului Onias III al Ierusalimului, care fusese deposedat, să pună bazele unui templu rival în Egipt la Leontopolis, la aprox. 16.5 km N de Heliopolis. Activitatea lui Ptolemeu al 6-lea în Siria este menționată în 1 Mac. 10:51-57; 11:1-18; cea a lui Ptolemeu al 7- lea (145-116 î.d.Cr.) în Mac. 1:18 și 15:16 (legături cu Roma). Ceilalți Ptolemei care nu au fost de rang împărătesc, dar care sînt menționați în scrierile apocrife, sînt un general al lui Antioh IV Epifanes (1 Mac. 3:3; 2 Mac. 4:45; 6:8; 8:8; și poate 10:12) și un ginere al lui Simon Macabeul care l-a ucis pe Simon și pe alți doi cumnați ai săi la Doc lîngă Ierihon, în anul 135 î.d.Cr. (1 Mac. 16:11 ș.urm.).

În timpul ultimilor Ptolemei, statul egiptean a început să decadă. Revoltele indigenilor au fost tot mai frecvente; regii și reginele lor nemiloase (Cleopatra și Berenice) au manifestat o corupție morală crescîndă (uciderile în familie era un lucru obișnuit), în timp ce puterea Romei s-a consolidat tot mai mult. Ultima reprezentantă a acestei dinastii a fost strălucita, neprincipiala Cleopatra a 7-a și fiul ei pe care l-a avut cu Iulius Cezar, Ptolemeu al 14-lea Cesarion. Ea l- a captivat atît pe Cezar cît și pe Antoniu, dar nu l-a impresionat deloc pe Octavian (Augustus), și ca atare s-a sinucis pentru a evita umilitoarea situație de a apare într-o procesiune triumfală romană. Așadar, Egiptul a trecut sub stăpînirea Romei în anul 30 î.d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. E. Bevan, *A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, 1927; vezi de asemenea CAH, 7, 1928; iar pentru cadrul religios, Sir H.I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egipt*, 1953. Pentru numărul și anii de domnie a Ptolemeilor, vezi T.C. Skeat, *The Reigns of the Ptolemies*, 1954; de asemenea A.E. Samuel, *Ptolemaic Chronology*, 1962.

K.A.K.

PUBLIUS. Versiunea gr. a numelui latin este Poplios, fiind probabil un praenomen, al „mai marelui ostrovului" Malta din Fapt. 28:7. Titlul „mai marele" pare să fie sensul local corect (IG, 14. 601; *CIL*, 10. 7495), și se poate referi sau la un ofițer băștinaș sau la o oficialitate romană de frunte. În cel de-al doilea caz, utilizarea unui praenomen singur poate indica modul uzual de adresare a localnicilor.

BIBLIOGRAFIE. W.M. Ramsay, *SPT*, p. 343; BC, 4, in loc.; Arndt. J.H.H.

PUCIOASĂ. (În ebr. *goprîṯ*, gr. *theion*, „sulf"), un mineral cristalin de culoare galbenă, cu proprietăți medicale și fumigene, care poate fi găsit în stare naturală în regiunile cu activitate vulcanică, cum ar fi Valea Mării Moarte (*cf.* Gen. 19:24). Elementul arde repede în aer și, în consecință, este asociat în Biblie cu focul (*de ex.*, Gen. 19:24; Ps. 11:6; Ezec. 38:22; Luca 17:29; Apoc. 9:17-18; 14:10; 19:20; 20:10; 21:8), și apare cu sens figurat, descriind mînia aprinsă a lui Dumnezeu (Is. 30:33; 34:9; Apoc. 14:10). Mediul obișnuit al locurilor unde poate fi găsit în stare naturală a făcut ca acest cuvînt să fie folosit și pentru a indica ariditatea unei regiuni (Deut. 29:23; Iov 18: 15). Știm că substanța aceasta a fost foarte bine cunoscută în lumea antică datorită faptului că apar cuvinte înrudite cu *goprîṯ* în acadiană, aramaică și arabă. Termenul *theion* apare deja în Homer și este folosit regulat în LXX pentru a traduce termenul ebr. *goprîṯ*.

Cuvîntul pucioasă, deși are o formă arhaică, a fost reținut și în traducerile mai curente.

BIBLIOGRAFIE. R. Campbell Thompson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, p. 38-39; *KB*[3], p. 193. T.C.M.

PUDENS. Un creștin roman care, alături de * Claudia și de alții, i-a transmis salutări lui Timotei (2 Tim. 4:21). Martial (4:13) îl salută pe Aulus Pudens și pe mireasa lui Claudia, iar un alt Pudens („modest") și Claudia sînt asociați pe o inscripție (*CIL*, 6.15066): dar identificarea cu prietenul lui Timotei este improbabilă. Tradiția spune că Pudens a fost un senator, amplasînd casa lui care era și biserică, la biserica din Pudentiana de S (*cf. Liber Pontificalis*, ed. Duchesne,

1, p. 132 ş.urm.); pentru săpături arheologice, cf. R. Lanciani, *Pagan and Christian Rome*, 1895, p. 110 ş.urm. A.F.W.

PUNEREA MÎINILOR. Acţiunile efectuate cu mîinile erau o parte importantă a ritualurilor religioase din antichitate, *de ex.*, în rugăciune (1 Împ. 8:54; 1 Tim. 2:8) şi invocarea binecuvîntării divine (Lev. 9:22; Eclesiasticul 50:20; Luca 24:50). Iacov i-a binecuvîntat pe fiii lui Iosif prin punterea *(šît)* mîinilor sale pe capetele lor (Gen. 48:8-20), şi Isus i-a binecuvîntat pe copiii care au fost aduşi la El în acelaşi fel (Marcu 10:16; Mat. 19:13:15; *cf.* SB, 1, p. 807 ş.urm.). Isus a atins de asemenea (*de ex.*, Marcu 1:41; 7:33), sau şi-a pus mîinile pe bolnavi (Marcu 5:23; 6:5; 7:32; 8:23, 25; Mat. 9:18; Luca 4:40; 5:13; 13:13), aşa cum au făcut şi apostolii (Fapt. 9:12, 7; 28:8; Marcu 16:18; *cf.* 1 Qap Gen. 20:21, 28 ş.urm. Acţiunea a simbolizat scurgerea (transmiterea, n.tr.) binecuvîntării de la o persoană la alta (*cf.* Marcu 5:30).

I. În Vechiul Testament

În Ziua Ispăşirii, Aaron şi-a pus *(sāmak)* mîinile pe capul ţapului care trebuia trimis în pustie şi a mărturisit păcatele poporului, transmiţîndu-le astfel ţapului (Lev. 16:21). Un ritual similar a însoţit arderile de tot, jertfele de ispăşire, cele pentru ispăşirea păcatului şi cele legate de ordinare (*de ex.*, Lev. 1:4; 3:2; 4:4; Num. 8:12), care indicau „indentificarea" poporului cu jertfele lor. (În Lev. 24:14 (*cf. Suzana* 34) cei care-şi puneau mîinele asupra unui hulitor aruncau probabil vinovăţia acestuia asupra lui.)

Leviţii, care ca şi preoţi au reprezentat poporul înaintea lui Dumnezeu, au fost ordinaţi de către popor prin punerea mîinilor (Num. 8:10). Moise l-a ordinat pe succesorul lui, Iosua, prin punerea mîinilor sale peste el, investindu-l astfel cu o parte din autoritatea lui (Num. 27:18-23). Acest pasaj îl descrie pe Iosua ca un „bărbat în care este Duhul", înainte de ordinarea lui, dar Deut. 34:9 afirmă că el a fost plin de duhul înţelepciunii, datorită faptului că Moise şi-a pus mîinile peste el. Implicaţia pare să fie că o persoană valoroasă, posedată de Duhul lui Dumnezeu, a primit daruri spirituale suplimentare atunci cînd a fost pusă în lucrare prin acest rit. În acelaşi timp, ritul a indicat un tranfer de autoritate.

II. În Noul Testament

În NT, botezul şi primirea Duhului Sfînt au fost uneori însoţite de punerea mîinilor. În Fapt. 8:14-19, darul Duhului a fost primit numai după ce apostolii şi-au pus mîinile peste cei ce l-au primit. După toate probabilităţile, nu trebuie să interpretăm punerea mîinilor de către Anania în Fapt. 9:12, 17 (unde precede botezul) în mod similar. Fapt. 19:6 face legătură între punerea mîinilor, botez şi darul Duhului exprimat prin limbi şi prorocie, iar Evr. 6:2 se referă la învăţătura despre botez şi despre punerea mîinilor, probabil ca parte a educaţiei religioase care se făcea noilor convertiţi. În celelalte locuri, însă, darul Duhului a fost dat fără a fi menţionată punerea mîinilor, odată avînd loc chiar înainte de botez (Fapt. 10:44-48), şi este puţin probabil ca în perioada NT botezul să fi fost întotdeauna însoţit de punerea mîinilor.

Urmărind analogiile din VT şi ceea ce putea fi practica rabinică contemporană, punerea mîinilor a fost de asemenea un rit de ordinare în serviciul creştin. După ce biserica a ales pe cele şapte ajutoare, ei (posibil apostolii) s-au rugat şi au pus mîinile peste ei (Fapt. 6:5 ş.urm.; *cf. SB*, 2, p. 647-661); în mod similar, şi în biserica din Antiohia ei s-au rugat şi au pus mîinile peste Barnaba şi Saul pentru trimiterea lor în lucrarea misionară (Fapt. 13:3). În 1 Tim. 5:22, Timotei este îndemnat să nu se grăbească să pună mîinile peste cineva; aceasta se poate referi la ordinarea prezbiterilor sau la repunerea în drepturi a celor care au alunecat de la credinţă şi s-au întors, printr-un act de binecuvîntare. 2 Tim. 1:6 se referă la darul pe care l-a primit Timotei însuşi de la Dumnezeu pentru lucrarea de slujire, prin punerea mîinilor lui Pavel. *Cf.* 1 Tim. 4:14, unde, spre deosebire de cazul precedent, „ceata prezbiterilor" este cea care pune mîinile peste el. Cea mai simplă şi mai bună soluţie este să înţelegem că Pavel şi prezbiterii locali s-au asociat în acest act, dar D. Daube crede că expresia în discuţie înseamnă „ordinare ca prezbiter". O astfel de ordinare, făcută în urma călăuzirii divine (Fapt. 13:3; *cf.* 1 Tim. 1:18), a fost un semn exterior că Dumnezeu i-a dat persoanei respective darurile Lui pentru o anumită lucrare de slujire, şi prin acest semn biserica recunoştea împuternicirea şi înzestrarea divină şi l-a asociat cu Duhul care trimite şi dă autoritate slujitorului pentru a-şi duce la îndeplinire slujba.

BIBLIOGRAFIE. G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1951, cap. 5; E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, 1951; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956, p. 224 ş.urm.; J. Newman, *Semikhan*, 1950; N. Adler, *Taufe und Hasndauflegung*, 1951; E. Ferguson, *HTR* 56, 1963, p. 12-19; *JTS* n.s. 26, 1975, p. 1-12; C. Maurer, *TDNT* 8, p. 159-161; E. Lohse, *TDNT* 9, p. 424-434; H.G. Schütz, *NIDNTT* 2, p. 148-153.

I.H.M.

PUNGĂ. 1. În ebr. *kîs* (similar în arabă) este o pungă pentru bani, sau pentru greutăţile de cîntar ale negustorului, acestea din urmă fiind uneori folosite pentru a înşela (Deut. 25:13; Mica 6:11). În Is. 46:6; Prov. 1:14, VA traduce cu sac, şi VSR cu pungă.

2. Termenul ebr. *hārît* (un cuvînt rar; folosit în arabă), 2 Împ. 5:23; Is. 3:22. În ultimul pasaj, VA traduce cu ace de ondulat, iar VSR cu bagaje de mînă, ultima fiind o aproximare bună. Biblia în arabă foloseşte kîs în ambele contexte.

3. Cuvîntul *yalqût* (1 Sam. 17:40) este sacul sau punga unui păstor, sinonim cu (*keli hārō'îm*, lit. punga păstorilor (1 Sam. 17:40, 49). *keli* poate însemna articol, ustensile, veselă, sac, pungă, în funcţie de context. *Cf.* Mat. 10:10 şi textele paralele, unde cuvîntul gr. este *pēra*.

4. Termenul ebr. *ṣerôr* înseamnă uneori pungă (Iov 14:17; Prov. 7:20; Hag. 1:6), destul de des legătură (*de ex.*, Gen. 42:35; Cînt. 1:13; metaforic, 1 Sam. 25:29).

5. Cuvîntul gr. *ballantion* (Luca 10:4; 12:33, etc.) este o pungă de bani.

6. Termenul gr. *glōssokomon*, Ioan 12:6, este o cutie pentru bani (VSR), nu pungă (VA). LXX foloseşte cuvîntul pentru cutia de colectare a taxelor din Templul lui Ioas (2 Cron. 24:8, 10-11), versiunea gr. a lui Acuila pentru chivotul legămîntului (Exod. 37:1; 1 Sam. 6:19). Mişna foloseşte cuvîntul gr. pentru cutiile de cărţi sau pentru sicriu. R.A.S.

PURIM. Este un praznic evreiesc sărbătorit în perioada dintre ziua a 13-a și a 15-a a lunii Adar. Cu ocazia aceasta se citește cartea Esterei, și în mod tradițional, poporul adunat în sinagogă strigă în dezaprobare ori de cîte ori este menționat numele lui Haman. Cartea Esterei ne informează despre originea praznicului. În timpul domniei lui Ahașveroș, probabil Xerxes (486-465 î.d.Cr.), dar posibil Artaxerxes II (404-359 î.d.Cr.), *Haman, vizirul, a hotărît să-i masacreze pe toți evreii. Întrucît era un om superstițios, a tras la sorți să afle care ar fi ziua prielnică. Cuvîntul pur, care în Est. 3:7; 9:24, 26, se spune că înseamnă „sorți", nu este un cuvînt în ebr., ci mai curînd asociat cu termenul asir. *puru*, care înseamnă pietricică, folosită pentru tragerea la sorți.

Primele aluzii la acest praznic, în afara VT, se găsesc în 2 Mac. 15:36, unde se dă un decret în anul 161 î.d.Cr., pentru a sărbători în fiecare an înfrîngerea lui Nicanor de către Iuda Macabeul, în „cea de-a treisprezecea zi a celei de a 12-a luni, care este numită Adar în limba siriană - cu o zi înainte de ziua lui Mardoheu". Dacă datăm cartea a 2-a a Macabeilor pe la mijlocul primului secol î.d.Cr., aceasta arată că prin anul 50 î.d.Cr., Purim era sărbătorit în ziua a 14-a a lui Adar. Pasajul paralel din 1 Mac. 7:49 vorbește despre instituirea a ceea ce mai tîrziu s-a numit Ziua lui Nicanor, pe data de 13 a lunii Adar, dar nu face referire la Purim, sărbătorit în ziua a 14-a. Nu putem trage nici o concluzie folosindu-ne de această tăcere.

La sfîrșitul primului secol d.Cr., Josephus spune că Ziua lui Nicanor a fost ținută pe data de 13 a lunii Adar (*Ant.* 12.412) iar Purim pe data de 14 și 15 a lunii Adar (*Ant.* 11. 295). Destul de interesant este faptul că Josephus nu folosește cuvîntul *Purim*, ci spune că evreii țin două zile *phroureas* (alte versiuni sînt *phrouraias, phroureous, phrouraios*). Acest cuvînt gr. pare să se bazeze pe verbul *phroureo*, care înseamnă „a păzi", „a proteja".

Ziua lui Nicanor a încetat să mai fie ținută după sec. al 7-lea d.Cr., dar ziua a 13-a a lunii Adar a devenit treptat parte a praznicului Purim. Spre deosebire de zilele de 14 și 15, care erau zile de sărbătoare, 13 Adar era o zi de post.

Sugestiile care s-au făcut (*de ex.*, J.C. Rylaarsdam, IB, 3, p. 968 ș.urm.) că sărbătoarea este o adaptare evreiască a unui mit cu privire la lupta dintre zeitățile babiloniene sau persane nu pot fi susținute cu dovezi. Este prea puțin probabil ca pentru o sărbătoare națională foarte mare, evreii să fi adaptat o dramă a politeismului păgîn.

BIBLIOGRAFIE. J.H. Greenstone, *Jewish Holidays and Festivals*, 1940. J.S.W.

PURITATE. Semnificația biblică originală a fost ceremonială. Puritatea trebuia obținută prin anumite abluțiuni (spălări rituale, n.tr.) și prin alte practici de purificare pe care cel ce se închina le efectua, ca parte a îndatoririlor sale religioase. Purificările erau o practică a mai multor religii, dar în contextul acestor religii ele nu aveau decît un caracter ceremonial și erau lipsite de vreo semnificație etică. În cazul lui Israel, cele mai multe ceremonii de purificare au avut o semnificație atît sanitară cît și etică. Cu toate că Gen. 35:2 și Exod. 19:14 indică faptul că ideea generală nu își are originea în Legea lui Moise, este clar că numai o dată cu darea Legii lui Moise au fost aceste reguli codificate și explicate în detaliu. În învățătura prorocilor, semnificația a trecut de la ceremonial tot mai mult spre etic. În NT, învățăturile lui Cristos și coborîrea Duhului Sfînt au ridicat sensul de puritate în sfera moralului și a spiritualului.

În sensul general pe care-l întîlnim în NT și în literatura devoțională a VT, puritatea se referă la o stare a inimii în care există un devotament complet pentru Dumnezeu. Despre o apă lipsită de impurități se spune că este pură / curată, iar aurul nealiat este aur pur; inima pură / curată, deci, este inima neîmpărțită, unde nu există nici un conflict de loialități, nici o diferență de interese, nu sînt motive amestecate, nici o ipocrizie și nici o incertitudine. Este o inimă care bate întru totul pentru Dumnezeu. Acesta este probabil sensul în care a folosit Domnul termenul în Cuvîntarea de pe Munte (Mat. 5:8). Cei cu inima curată vor fi răsplătiți prin faptul că-L vor vedea pe Dumnezeu. Cei care nu au inima curată nu-L pot vedea pe Dumnezeu, pentru că ea este în dezacord cu natura și caracterul lui Dumnezeu. În alte învățături pe care le dă Cristos (vezi Marcu 7:14-28), El transferă starea de întinare, și deci de puritate, cu totul de la omul dinafară la omul dinăuntru. Se poate spune că, în sensul acesta, puritatea este o stare a inimii rezervată numai lui Dumnezeu și eliberată de toate atracțiile lumii.

Într-un sens mai restrîns, puritatea a ajuns să însemne „neafectat de poluarea senzuală", în special în viața sexuală, cu toate că NT nu ne învață că activitatea sexuală este necurată în sine ci, dimpotrivă, ne spune clar că această activitate, atunci cînd este desfășurată în orînduială, nu este necurată (cf. Evr. 13:4). Totuși, NT ne învață despre caracterul sacru al trupului, ca templu al Duhului Sfînt (*cf.* 1 Cor. 6:19 ș.urm.) și vorbește răspicat despre datoria omului de a se înfrîna și de a nu-și împlini toate poftele, chiar și atunci cînd are de pierdut. Astfel, puritatea este duhul renunțării și al ascultării care face fiecare gînd și simțire și acțiune supusă lui Cristos. Ea începe din lăuntru și continuă în afară, manifestîndu-se în toate domeniile vieții, curățind toate aspectele vieții și deținînd control asupra tuturor mișcărilor trupului și ale duhului.

BIBLIOGRAFIE. H. Baltensweiler et al., *NIDNTT* 3, p. 100-108; F. Hauck, *TDNT* 1, p. 122.; R. Meyer, F. Hauck, *TDNT* 3, p. 413-431. R.A.F.

PURTĂTOR DE CUVÎNT. *Rhetor*-ul era un profesor de retorică, sau, asemenea lui Tertullus (Fapt. 24:1, VA „orator") un scriitor de cuvîntări care putea să țină el însuși o pledoarie de apărare în cazul unui proces. Rafinamentul extraordinar al artei retorice, care era semnul distinctiv al unei educații superioare, și dificultățile unei audieri în fața unui tribunal străin, au făcut ca pentru evrei serviciile sale să fie indispensabile. Ele erau răsplătite cu o cuvîntare elegantă, în special pentru introducerea ei afabilă. Pavel, care a fost un maestru al artei retorice, putea să se apere singur. În altă parte (1 Cor. 2:4), el nu pune preț pe îndemînarea profesioniștilor.

BIBLIOGRAFIE. G.A. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, 1972. E.A.J.

PUSTIA EXODULUI.

I. Limite

După ce au părăsit Egiptul trecînd Marea Roşie (Exod. 14:10; 15:25) şi pînă cînd, în final, au trecut pe lîngă Edom şi Moab pentru a ajunge la Iordan (Num. 20 ş.urm.), Israel a petrecut mulţi ani în teritoriul care cuprindea (1) Peninsula Sinai, flacantă de Golful Suez şi Golful Aqaba şi care era separată de Mediterană la N prin ţinutul nisipos al filistenilor care făcea legătura între Egipt şi Palestina, (2) lunga vale Araba, care se întinde spre S, de la Marea Moartă pînă la Golful Aqaba, şi (3) Pustia Sin, la S de Beerşeba.

II. Aspecte fizice

Drumul din Egipt pe calea care străbătea ţinutul filistenilor, spre Rafia (Rafa) şi Gaza, este paralel cu coasta Mediteranei, trecînd prin partea de N a unui deşert arid şi nisipos - pustia * Şur - care se întinde între limitele Canalului Suez de astăzi şi Wadi el-âArish (Rîul *Egiptului), iar apoi prin ţinutul cultivabil care devine tot mai evident între El-âArish şi Gaza (*NEGEV; cf. A.H. Gardiner, *JEA* 6, 1920, p. 114-115; C.S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1931, p. 107); la 30-60 km S de coastă, drumul coteşte din calea pustiei Şur, din Egipt spre regiunea Cadesului şi la NE de Beerşeba. La S de drumul acesta se înalţă treptat dealurile şi văile platoului de piatră calcaroasă numit Et-Tih, care, faţă de o linie de bază imaginară trasată între capurile Golfului Suez şi a Golfului Aqaba, ocupă un semicerc mare care se proiectează în Peninsula Sinai. Platoul era străbătut spre Aqaba de o rută comercială. La S de platou există o zonă în formă de triunghi din granit, gneis şi alte roci dure, cristaline care formează un lanţ muntos, care la rîndul lui include tradiţionalul Mt. Sinai, mai multe vîrfuri pînă la 2.000 de m. Această regiune este separată în partea de NV şi NE de platoul de calcar prin dealuri de gresie conţinînd zăcăminte de cupru şi de turcoază. În E, platoul de calcar Et-Tih face loc rocilor amestecate şi văilor din partea de S a Negevului, învecinate de Valea Araba, între Marea Moartă şi Golful Aqaba.

Există fîntîni şi izvoare la intervale de o zi, toate pe coasta de V, de la Suez la Merkhah; stratul freatic este de obicei aproape de suprafaţa solului nisipos. Văile au de obicei o vegetaţie săracă; acolo unde există mai multe izvoare cu caracter permanent, mai cu seamă în larga Vale Feiran (cea mai bună oază din Sinai), vegetaţia este în mod corespunzător, mai bogată. Există un anotimp mai ploios (de circa 20 de zile) în timpul iernii, cu pîclă, ceaţă şi rouă.

În trecut, tamariscul şi arborii de acacia au fost distruşi în masă şi în mod constant pentru lemne de foc şi pentru cărbune, acacia fiind exportat constant în Egipt, în sec. al 19-lea (Stanley, *Sinai and Palestine*, 1905 edn., p. 25). Astfel, este posibil ca în trecut Peninsula Sinai să fi avut mai multă vegetaţie în văi şi, în consecinţă, mai multe ploi; dar se pare că din antichitate şi pînă în zilele noastre nu a existat nici o schimbare fundamentală în ce priveşte clima.

III. Traseul călătoriilor

Ruta exactă pe care a parcurs-o Israel de la Marea Roşie (dintre Qantara şi Suez; *MAREA MOARTĂ) spre graniţele ţării Moabului este încă nesigură, deoarece majoritatea numelor locurilor de oprire a israeliţilor nu au supravieţuit în fluida şi descriptiva nomenclatură arabă de mai tîrziu a Peninsulei Sinai. Multor locuri de poposire li s-a dat nume de către israeliţi, în funcţie de evenimentele care au avut loc în călătoriile lor, *de ex.*, Chibrot-Hataava, „mormintele lăcomiei“ (Num. 11:34), şi ei nu au lăsat pe nimeni în urmă care să perpetueze aceste nume. În plus, tradiţia care există în prezent referitor la Mt. Sinai (Gebel Musa şi împrejurimile), nu au putut fi urmărite dincolo de primele secole creştine; faptul acesta nu este nicidecum o dovadă că aceste tradiţii sînt greşite, dar nu ne permite nici să ne exprimăm cu siguranţă. Ruta tradiţională atribuită israeliţilor este o rută posibilă. Se consideră, de obicei, că din pustia Şur ei au trecut prin S, de-a lungul coastei de V a Peninsulei Sinai, Mara şi Elim fiind deseori plasate la âAin Hawarah, respectiv Wadi Gharandel. Faptul că, după Elim (Exod. 16:1), tabăra a fost aşezată „lîngă *yam suf*“ (cuv. ebr. din Num. 33:10), adică Marea Roşie, sau adoptînd un înţeles mai larg Golful Suez (*cf.* *MAREA ROŞIE), indică clar că Israel a continuat să călătorească în partea de V a Peninsulei Sinai, şi nu s-a dus spre N, pe drumul filistenilor. Golful Aqaba este prea departe ca să poată yam sup din pasajul acesta. După o anumită perioadă, Israel a tăbărît la Dofca. Unii consideră că acest nume înseamnă „topitură“ (G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 64; Wright şi Filson, *Westminster Historical Atlas of the Bible*, 1957, edn., p. 39) şi ca atare este localizat la centrul minier egiptean Serabit el-Khadim. Referitor la mineritul cuprului şi al turcoazei din regiunea respectivă, vezi Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1962, p. 202-205, 404-405; J. Cerny, A.H. Gardiner şi T.E. Peet, *Inscriptions of Sinai*, 2, 1955, p. 5- 8.

Întrucît expediţiile egiptene nu au vizitat regiunea aceasta decît în timpul lunilor ianuarie-martie (rareori mai tîrziu), şi nu au locuit în permanenţă la aceste mine (*cf.* Petrie, *Researches in Sinai*, 1906, p. 169), israeliţii nu i-au întîlnit acolo, căci ei au plecat din Egipt în luna Abib (Exod. 13:4), adică aproximativ în martie (*cf.* *URGIILE EGIPTULUI) şi au plecat din Elim cu o lună mai tîrziu (Exod. 16:1), adică aprox. în aprilie. Totuşi, Dofca ar putea fi orice aşezare minieră din centura formaţiunilor de gresie bogate în zăcăminte metalifere, care se întinde la S, în partea centrală a Peninsulei Sinai. Refidimul este uneori identificat cu Wadi Feiran, alteori cu Wadi Refayid, iar Mt. Sinai cu vîrfurile Gebel Musa (sau, mai puţin probabil, cu Mt. Serbal, lîngă Feiran). Vezi lucrările lui Robinson, Lepsius, Stanley and Palmer (Bibliografia mai jos). Dincolo de Mt. Sinai, Dahab care este aşezat pe coasta de E, poate fi Di-Zahab (Deut. 1:1; această opinie este împărtăşită de Y. Aharoni, *Antiquity and Survival*, 2. 2/3, 1957, p. 289-290, fig. 7)- dacă aşa stau lucrurile, Huderah pe o altă rută, este mai puţin probabil Hazerotul din Num. 11:35; 33:17-18. Următoarele puncte fixe sînt Cades-Barnea (* CADES) la limitele pustiei Sin şi Paran (Num. 12:16; 13:26) la îAin Qudeirat sau ʻAin Qudeis şi regiunea învecinată, inclusiv ʻAin Qudeirat şi Ezion-Gheber, la capul Golfului Aqaba (Num. 33:35 ş.urm.).

Pentru fenomenul despicării pămîntului şi al înghiţirii lui Core, Datan şi Abiram (Num. 16), o explicaţie foarte interesantă a fost dată de G. Hort, *Australian Biblical Review* 7, 1959, p. 2-26, în special p. 19-26. Ea plasează acest incident în Valea Araba (vale creată în urma unor fisuri tectonice, n.tr.), între

Marea Moartă și Golful Aqaba. Aici pot fi găsite porțiuni netede care s-au format prin depozitarea mîlului, cunoscute ca și kewirs. O crustă tare de noroi lutos acoperă un strat tare de sare și noroi uscat pe jumătate, gros de aproximativ 30 cm, iar aceste două straturi acoperă o masă adîncă de noroi lichid. Cînd această pojghiță este tare, se poate umbla pe ea fără frică, dar umiditatea ridicată (în special în timpul ploilor), sparge această crustă și transformă întreg amestecul într-un noroi lipicios. Datan, Abiram, Core și cei din tabăra lor s-au retras probabil din tabăra israeliților pe unul din aceste locuri înșelătoare, acoperite de pojghița tare de noroi uscat. După anii mulți petrecuți în Peninsula Sinai și în Madian (Exod. 2-4), Moise a învățat probabil despre acest fenomen, dar nu și israeliții. Cînd s-a apropiat o furtună, el a văzut pericolul și i-a chemat pe israeliți să se îndepărteze de corturile celor răzvrătiți. Pojghița s-a rupt și răzvrătiții, familiile lor împreună cu averile lor au fost înghițiți toți de acest noroi. Apoi a venit furtuna, și cei 250 de bărbați cu cădelnițele au fost loviți de trăznet - loviți de focul Domnului.

G. Hort crede că acest incident a avut loc la Cades Barnea, și de aceea susține că acest loc, Cades, ar trebui plasat în Valea Araba. Dar avem motive să plasăm Cadesul și în regiunea åAin Qudeis și åAin Qudeirat și, de fapt, Numeri 16 nu precizează că răscoala lui Core, Datan și Abiram ar fi avut loc la Cades. Ar trebui observat faptul că relatarea celor două răzvrătiri din Numeri 16 și a sfîrșitului lor îngrozitor are sens numai dacă le luăm împreună și numai astfel concordă cu fenomenele fizice în discuție; presupusele surse obținute prin analiza literară documentară convențională ne furnizează tablouri fragmentare care nu corespund nici unei realități cunoscute.

Lista lungă de nume din Num. 33Z:19-35 se referă la întreaga perioadă de 38 de ani de călătorie, și nu se poate considera că se referă la incidentul de față. Ruta precisă pe lîngă Edom (Num. 20:22 ș.urm.; 21; 33:38-44) este de asemenea obscură. Unele incidente din aceste călătorii lungi reflectă fenomenele naturale din regiunea respectivă. Fenomenul repetat al apei care țîșnește din stînca lovită (Exod. 17:1-7; Num. 20:2-13) reflectă proprietățile pe care le avea piatra de calcar din Sinai de a păstra apa: un ofițer de armată a făcut să curgă odată o cantitate mare de apă cînd a lovit accidental o asemenea stîncă cu o spadă! Vezi Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1931, p. 174-175. Săparea fîntînilor, operațiune care este menționată în Num. 21:16-18 (*cf.* Gen. 26:19) reflectă o cunoaștere a straturilor freatice din Sinai, Negev și partea de S a Transiordaniei (vezi cartea de mai sus și N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, p. 22). Relatarea cu privire la prinderea prepelițelor (Exod. 16:13; Num. 11:31-35) a fost interpretată de unii ca posibilă numai în cazul în care israeliții ar fi călătorit pe o rută de N, de-a lungul Mediteranei (*de ex.*, Jarvis, *op. cit.*, p. 169-170; *cf.* J. Bright, *A History of Israel*, 1960, p. 114, după J. Gray, *VT* 4, 1954, p. 148-154; G.E. Wright, *Biblical Achaeology*, 1957, p. 65). Dar ruta aceasta i-a fost interzisă în mod specific lui Israel (Exod. 13:17 ș.urm.) și, în orice caz, prepelițele se așează pe coasta mediteraniană a Peninsulei Sinai (venind din Europa) numai toamna și în zorii zilei, în timp ce israeliții le-au găsit primăvara, și seara, în luna Abib sau după Abib, adică martie (Exod. 16:13), iar apoi laun an și o lună după aceea (Num. 10:11; 11:31). Aceste două puncte exclud coasta Mediteranei din ruta lui Israel cu ocazia acestor două incidente, și favorizează o rută prin partea de S, pe la Golful Suez și Aqabah, prin Mt. Sinai. Prepelițele se întorc în Europa primăvara - anotimpul cînd Israel le-a prins doi ani la rînd - pe deasupra părții de N a Golfului Suez și Aqabah, și seara (Lucas, *The Route of Exodus*, 1938, p. 58-63 și ref., și p. 81, subliniind Aqabah, în detrimentul Suezului).

Un număr mai restrîns de cercetători ai Scripturii împărtășesc punctul de vedere conform căruia Israel a traversat Peninsula Sinai mai direct, spre capul Golfului Aqabah și plasează Mt. Sinai în Madian. Printre cei care au adus cele mai puternice argumente în favoarea acestui punct de vedere este Lucas (*The Route of the Exodus*, 1938) care nu invocă prezența unor vulcani activi, inexistenței, așa cum au făcut unii. Dar, similar cu alte puncte de vedere, nici acesta nu este lipsit de probleme de ordin topografic, și nu poate explica deloc care este originea tradițiilor perioadei creștine care s-au asociat cu actuala Peninsulă Sinai, nu cu Madian, care este în NV Arabiei.

Pentru un tabel comparativ de date cu privire la ruta și la popasurile din timpul pribegiei lui Israel din Exodul și Numeri, Num. 33 și Deuteronom, vezi J.D. Davis și H.S. Gehman, *WDB*, p. 638-639; cadrul literar, cf. G.I. Davies, *TynB* 25, 1974, p. 46; 81; așezări în Sinai din epoca bronzului, *cf.* T.L. Thompson, *The Settlement of Sinai and the Negev in the Bronze Age*, 1975.

IV. Numărul israeliților

Cînd israeliții a plecat din Egipt, au pornit 600.000 de bărbați, în afară de familiile lor, iar cînd s-a făcut la Sinai un recensămînt al bărbaților din toate semințiile cu excepția seminției lui Levi, el a totalizat 603.550 de bărbați peste 20 de ani, în stare să poarte armele (Num. 2:32). În baza acestor cifre, numărul total al israeliților - bărbați, femei, copii - este calculat la o cifră aproximativă de peste două milioane. Faptul că resursele sărace ale Sinaiului nu au fost suficiente ca să satisfacă nevoile unei astfel de mulțimi este arătat tocmai de Biblie (și este sugerat de explorările făcute); rezultă că principala sursă de supraviețuire a Israelului a fost * mana pe care le-a dat-o Dumnezeu (Exod. 16; *cf.* v. 3-4, 35). Israel nu a rămas niciodată fără apă (Deut. 2:7), cu toate că rezervele de apă păreau uneori insuficiente (*de ex.*, la Refidim, Exod. 17:1; Cades, Num. 20:2). În orice caz, ei au învățat foarte repede să trăiască cu foarte puțină apă, fapt care este ilustrat de ghidul lui Robinson în Sinai, care a fost în stare să călătorească două săptămîni fără apă, trăind cu lapte de cămilă, în timp ce cămilele, oile și caprele pot trăi fără apă și 3-4 luni, dacă au pășune proaspătă (E. Robinson, *Biblical Researches*, 1, 1841 ed., p. 221).

În plus, este cu totul greșit să ne imaginăm că israeliții au mărșăluit în coloane lungi de cîte patru în susul și în josul Peninsulei Sinai, sau că au încercat să tăbărască împreună, în masă, în văi mici, de cîte ori se opreau. Ei au fost răspîndiți în grupuri pe familii și seminții, ocupînd mai multe văi învecinate în care își întindeau corturile; după ce au plecat de la Sinai cu chivotul și cu Cortul întîlnirii (ca și bagaje în timpul deplasării lor), locurile în care acestea au fost adăpostite erau în atenția diferitelor tabere ale semințiilor

conform cu Num. 2. În diferitele părți ale Sinaiului, stratul *freatic este aproape de suprafață; taberele* împrăștiate ale israeliților, puteau astfel să adune cantitățile minime de apă de care aveau nevoie săpînd gropi în regiunea respectivă. Cf. Robinson, *Biblical Researches*, 1, 1841, p. 100 (observații generale), 129; Lepsius, *Letters*, etc., 1853, p. 306; *Currelly în Petrie, Researches in Sinai*, 1906, p. 249; Lucas, *The Route of the Exodus*, 1938, p. 68.

În cursul anilor au existat multe încercări de a interpreta listele cu numărătoarea poporului din Num. 1 și 26 și cifrele legate de acestea din Exod. 12:37; 38:24-29, pe lîngă calculele levitice (Num. 4:21-49) și alte cifre (*de ex.*, Num. 16:49), cu scopul de a obține din textul în ebr. o cifră mai modestă pentru numărul total al poporului lui Israel care a ieșit din Egipt și care a trecut prin Sinai spre Palestina. Pentru încercările recente, vezi R.E.D. Clark, *JTVI* 87, 1955, p. 82-92 (care ia *'lp* ca „ofițer" în loc de „1.000" în multe cazuri); G.E. Mendenhall, *JBL* 77, 1958, p. 52-66 (care consideră că âlp este o subunitate tribală în loc de „1.000"), care se referă la tratamente dintr-o perioadă anterioară; și J.W. Wenham, *TynB* 18, 1967, p. 19-53, în special 27 ș.urm., 35 ș.urm. Întrucît nici una din aceste încercări nu poate explica cifrele cu care avem de a face, cei care le-au propus ne sugerează anumite indicii pentru o mai bună înțelegere a diferitelor cifre din VT care în aparență sînt prea mari. Fapt este că aceste cifre trebuie să aibă la bază anumite realități din antichitate; cifrele care aparent sînt prea mari nu trebuie nicidecum respinse și considerate a fi greșite. Nici o interpretare alternativă nu a reușit încă să explice în mod adecvat toate datele implicate. (*NUMERI.)

V. Semnificația de mai tîrziu

Din punct de vedere teologic, perioada din pustie a devenit simbolul călăuzirii și al providenței lui Dumnezeu, precum și alnaturii răzvrătite a omului, tipizate de Israel (*cf. de ex.*, Deut. 8:15-16; 9:7; Amos 2:10; 5:25 (*comp.* Fapt. 7:40-44); Osea 13:5-6; Ier. 2:6; Ezec. 20:10-26, 36; Ps. 78:14-41; 95:8-11 (cf. Evr. 3:7-19); 136:16; Neem. 9:18-22; Fapt. 13:18; Cor. 10:3-5).

BIBLIOGRAFIE. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea*, 1, 1841 edn., p. 98-100, 129, 131, 179; C.R. Lepsius, *Letters from Egypt, Ethiopia and the Peninsula of Sinai*, 1853, p. 306-307; A.P. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1905 ed., p. 16-19, 22, 24-27; E.H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, 1, 1871 p. 22-26; W.M.F. Petrie și C.T. Currelly, *Researches in Sinai*, 1906, p. 12, 30, 247-250, 254-256 (Feiran), 269; C.L. Woolley și T.E. Lawrence, *Palestine Exploration Fund Annual*, 3, 1915, p. 33; C.S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1931, p. 99; A.E. Lucas, *The Route of the Exodus*, 1938, p. 19, 44-45, 68; W.F. Albright, *BASOR* 109, 1948, p. 11 (El-'Arish rains; scrub vegetation in N). Pentru peisajul din Sinai, vezi G.E. Wright, *Biblical Archaey*, 1957, p. 62-64, fig. 33-35; sau L.H. Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, 1959, p. 76-77. Petrie, *Researches in Sinai*, 1906, *passim;* B. Rothenberg, *God's Wilderness*, 1961, *passim*.

K.A.K.

PUSTIE. În Scripturi, cuvintele traduse cu pustie se referă nu numai la ținuturile sterpe ale deșerturilor formate din dune de nisip sau din roci și care dau culoarea imaginii populare pe care ne-o formăm despre deșert, ci și la stepe și la ținuturile de pășuni potrivite pentru creșterea vitelor.

Cel mai obișnuit cuvînt ebr. este midbar, un cuvînt atestat foarte bine și în poemele epice canaanite din Ugarit (sec. al 14-lea î.d.Cr., și chiar mai devreme) ca mdbr (Gordon, *Ugaritic Manual*, 3, 1955, p. 254, No. 458). Acest cuvînt poate indica pășuni cu iarbă (Ps. 65:12; Ioel 2:22), care furnizează hrana oilor (*cf.* Exod. 3:1), uneori arse de seceta verilor (Ier. 23:10; Ioel 1:19-20); se mai referă și la ținuturile nelocuite în care nu se găsesc decît pietre și nisip (Deut. 32:10; Iov 38:26). Același lucru descrie în NT cuvîntul grecesc *eremos;* observați că „pustia" (VA, VSR, „loc singuratic") din Mat. 14:15 nu duce lipsă de prea multă iarbă (Ioan 6:10).

Cuvîntul ebr. *yesimon*, tradus uneori ca un nume propriu „Ieșimon", este folosit referitor la ținuturile sterpe din Iudeea în 1 Sam. 23:19, 24; 26:1, 3. Pustia văzută de pe vîrful Pisga (Num. 21:20; 23:28; cf. Deut. 34:1 ș.urm.) include fără îndoială ținuturile sterpe de marnă de pe ambele părți ale rîului Iordan, înainte de intrarea acestuia în Marea Moartă, porvîrnișurile Muntelui Pisga cu treptele lui din valea Iordanului, și poate podișul înalt al deșertului Iudeii care se înalță vis-a-vis de Ierihon, la N și la S de Qumran. Pentru informații generale, *cf.* Deut. 32:10; Ps. 107:4; Is. 43:19. Pe lîngă folosirea lui ca nume propriu pentru lunga vale creată în urma fisurii scoarței dintre Marea Moartă și Golful Aqaba, termenul *araba* poate fi folosit ca substantiv comun pentru stepă unde fiarele sălbatice trebuie să-și caute hrana (Iov 24:5; Ier. 17:6) sau deșert sterp (Iov 39:6, în paralel cu ținuturile aride care conțin sare). Cuvîntul *siyya*, „ținut uscat" (Iov 30:3; Ps. 78:17) și tohu, „pustie", „locuri goale" (Iov 6:18; 12:24; Ps. 107:40) se referă tot la pustiuri aride, nelocuite. K.A.K.

PUT. 1. Al treilea fiu al lui Ham (Gen. 10:6; 1 Cron. 1:8). **2.** Războinici alături de *Lubim, egipteni și etiopieni, care nu au fost în stare să elibereze No-Amonul (Teba) de sub asuprirea Asiriană (Naum 3:9). În celelalte locuri, cuvîntul se găsește numai în Ier. 46:9; Ezec. 30:5 (ca aliați ai Egiptului), în Ezec. 38:5 (în armatele lui Gog; VA „libienii", iar în Ezec. 27:10 (războinicii Tirului). Put este cu siguranță de origine africană, dar este disputată originea lui geografică. Pretinzînd că în Naum 3:9 Lubim (libienii) și Put sînt două entități diferite, unii doresc să promoveze ideea că *Put* și *Pw(n)t* (partea de E a Sudanului?) din textele egiptene este unul și același lucru. Dar termenul *putiya* și cel babilonean *(puta)* (= ebr., *put*) devin *TTmhw*, „Libia", în egipt., alcătuind așadar Put Libia (G. Posener, *La Premiere Domination Perse en Egypte*, 1936, p. 186- 187). În Naum 3:9, Lubim și Put sînt ca și Lubim și *Suchim din 2 Cron. 12:3. De asemenea, Tirul angaja mai degrabă trupe auxiliare din Libia decît din Somalia. Este posibil ca put să provină din cuvîntul egipt. *pdty*, „arcași străini", sau ceva similar; în special pentru faptul că libienii erau arcași (W. Holscher, *Libyer und Agypter*, 1937, p. 38:39).

K.A.K.

PUTERE.

I. În Vechiul Testament

Diferite cuvinte ebr. sînt traduse cu „putere". Cele mai importante dintre ele sînt *hayil, kōah* și *'ōz*. Adevărata putere, capacitatea de a exercita cu eficacitate autoritatea, îi aparține numai lui Dumnezeu (Ps. 62:11). Puterea lui Dumnezeu este arătată în creație (Ps. 148:5) și în susținerea lumii (Ps. 65:5-8). O parte din autoritatea Lui le este delegată oamenilor (Gen. 1:26-28; Ps. 8:5-8); 115:16), dar Dumnezeu intervine în mod activ în multe situații, arătîndu-și puterea prin acte miraculoase de izbăvire. El l-a scos pe Israel din Egipt cu „mînă tare și cu braț puternic" (Exod. 15:6; Deut. 5:15, etc.) și Și-a demonstrat puterea prin faptul că le-a dat țara promisă (Ps. 111:6).

II. În Noul Testament

„Puterea" în traducerile moderne se referă în special la cuvintele *dynamis* și *exousia* din gr. Termenul *exousia* înseamnă „autoritate" derivată sau conferită, garanția dreptului de a face ceva (Mat. 21:23-27); de aici ajunge să se refere concret la purtătorul autorității pe pămînt (Rom. 13:1-3), sau în spiritul lumii (Col. 1:16). dynamis este capacitate (2 Cor. 8:3) sau tărie (Efes. 3:16), sau se poate referi la un act în care se manifestă puterea (Fapt. 2:22) sau la un duh plin de putere (Rom. 8:38). Lui Cristos I-a fost dată toată puterea de către Tatăl (Mat. 28:18) și El a folosit-o pentru a ierta păcatele (Mat. 9:6) și pentru a scoate duhurile rele (Mat. 10:1). El a dat autoritate ucenicilor Săi de a deveni fii ai lui Dumnezeu (Ioan 1:12) și de a fi lucrători împreună cu El (Marcu 3:15).

Isus a intrat în lucrare însoțit de puterea *(dynamis)* Duhului (Luca 4:14) și puterea Lui a fost folosită pentru a face vindecări (Luca 5:17) și multe lucrări nemaipomenite (Mat. 11:20). Aceasta a fost dovada puterii Împărăției lui Dumnezeu, ca un preludiu al noului Exod (Luca 11:20; *cf.* Exod. 8:19). Dar Împărăția nu a venit în toată puterea ei. Acest lucru urma să aibă loc în ziua de Rusalii (Luca 24:49; Fapt. 1:8; Marcu 9:1) și se va consuma la Parousia (Mat. 24:30, etc.).

În Faptele vedem puterea Duhului lucrînd în viața Bisericii (4:7, 33; 6:8; cf. 10:38). Pavel privește înapoi la înviere ca la dovada supremă a puterii lui Dumnezeu (Rom. 1:4; Efes. 1:19-20; Filip. 3:10) și vede Evanghelia ca mijlocul prin care puterea ajunge să lucreze în viețile oamenilor (Rom. 1:16; 1 Cor. 1:18). (*AUTORITATE.)

BIBLIOGRAFIE. D.M. Lloyd-Jones, *Authority*, 1958; Cyril H. Powell, *The Biblical Concept of Power*, 1963; G.B. Caird, *Principalities and Powers*, 1956; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, p. 62 ș.urm.; W. Grundmann în *TDNT* 2, p. 284-317; 3, p. 397-402; W. Foerster, *TDNT* 2, p. 562-574; O. Betz în *NIDNTT* 2, p. 601-611.

R.E.N.

PUTEREA CHEILOR. Aceasta este expresia folosită pentru a descrie autoritatea pe care a dat-o Domnul nostru ucenicilor Lui, așa cum se relatează în Mat. 16:19; 18:18; Ioan 20:22-23. Este o putere despre care se poate spune că operează în două feluri. În primul rînd, prin predicarea Evangheliei Împărăția lui Dumnezeu se deschide înaintea celor care cred și se închide înaintea celor care nu se pocăiesc, iar în al doilea rînd, prin disciplină, cei care se abat în mod grav de la regulile bisericii sînt excluși pînă cînd se pocăiesc, după aceea fiind readmiși. În fiecare caz, iertarea este mijlocită prin biserică, aceasta acționînd în Duhul și prin Cuvînt.

„Întrucît este doctrina Evangheliei care ne deschide cerul, ea este exprimată minunat prin metafora „cheilor". Legarea și dezlegarea nu sînt decît predicarea și aplicarea Evangheliei" (Luther). Faptul că între aceste chei și doctrină există o legătură atît de strînsă poate fi văzut din rolul cărturarilor de a da cheile, ca parte a responsabilităților lor (Mat. 13:52- Luca 11:52). Prin predicarea Evangheliei unii oameni sînt reconciliați cu Dumnezeu prin credință, iar alții sînt și mai tare împietriți în necredința lor. Acționînd ca și reprezentant al lui Dumnezeu (Luca 10:16), Biserica pronunță iertarea de păcate a celui care se pocăiește. Aceasta este o tranzacție reală numai în cazul în care biserica este umplută de Duhul lui Dumnezeu, așa încît să poată administra judecata lui Dumnezeu Însuși. * Legarea și dezlegarea nu înseamnă numai pronunțarea cu autoritate a condițiilor de intrare în Împărăție; este necesar un sens mai strict - de a determina care sînt cei care au acceptat condițiile.

Această putere i-a fost dată în mod deosebit lui Petru, căci el, în ziua Cincizecimii, a deschis ușa credinței pentru evrei, iar mai tîrziu pentru Neamuri și pentru Samariteni. Dar ea le-a fost dată tuturor apostolilor (Ioan 20:23) și de atunci încoace tuturor celor care au avut o credință și un duh asemănător.

În continuare în ceea ce privește exercitarea puterii cheilor, în disciplina bisericească, ideea este aceea a unei autorități administrative (Is. 22:22), cu privire la cerințele unei case a credinței. Cenzurarea, excomunicarea și absolvirea sînt încredințate Bisericii din fiecare epocă, pentru a fi utilizate sub călăuzirea Duhului Sfînt. „Oricine care, după ce face un păcat, își mărturisește în umilință greșeala și cere bisericii să-l ierte, este absolvit nu numai de către oameni, ci și de către Dumnezeu Însuși; și, pe de altă parte, oricine tratează cu dispreț mustrările și avertismentele bisericii, dacă este condamnat de către aceasta, decizia pe care au luat-o oamenii va fi ratificată și în cer" (Calvin comentînd pe marginea textului din 1 Cor. 5).

De la reformatori încoace, a fost acceptată ideea că „puterea cheilor" reprezintă acest *duplex ministerium*, o putere reală de a lega și a dezlega din punct de vedere spiritual. Dar acest sens juridic a fost contestat vehement, pledîndu-se în favoarea unui sens legislativ în virtutea căruia „*a dezlega*" înseamnă „a permite" și „*a lega*" înseamnă „a interzice". Această interpretarea corespunde cu felul în care rabinii au folosit aceste cuvinte: despre școala lui Shammai se spune că lega atunci cînd declara că există un singur motiv pentru divorț; școala lui Hillel dezlega cînd era mai îngăduitoare cu privire la acest subiect și la altele. Pentru acest sens, vezi de asemenea Mat. 23:4; Rom. 7:2; 1 Cor. 7:27, 39. Tot așa și Petru, în cuvintele lui T.W. Manson, este locțiitorul lui Dumnezeu.. Autoritatea lui Petru este o autoritate care declară ceea ce este bine și ceea ce este rău pentru comunitatea creștină. Deciziile lui vor fi confirmate de către Dumnezeu" (*The Sayings of Jesus*, 1954, p. 205). Observați însă că această utilizare a cuvintelor de către rabini a

fost bazată pe caracterul juridic al literaturii rabinice și că au fost folosite de către ei cu privire la puterea deplină a judecătorilor (*cf. TDNT* 3, p. 751). Chiar dacă vom considera că Mat. 18:18 a fost scris la o dată mai tîrzie, trebuie totuși să răspundem de ce contextul disciplinei bisericești ar trebui să pară compatibil la o dată timpurie cu cuvinte ca „a lega" și „a dezlega". A.H. McNeile pune la îndoială autenticitatea acestui pasaj, dar J. Jeremias a pledat cu ingeniozitate pentru credibilitatea lui (*TDNT* 3, p. 752 ș.urm.).

În orice caz, nu este corect să-l facem pe Petru, așa cum îl văd adepții acestui punct de vedere, un cărturar în Împărăția lui Dumnezeu. „În Împărăția care vine, apostolul va fi un fel de cărturar sau Rabi, care va lua decizii pe baza... învățăturilor lui Isus (A.H. McNeile). Există însă o mare diferență între ceea ce au spus apostolii cu privire la unele chestiuni de etică și sofisticările enciclopedice ale cărturarilor. Mat. 23:8 arată că este imposibil ca Petru să fi aspirat la o asemenea funcție. Principiul eticii creștine este acela de a privi la lucrurile mari (îndurare, dragoste, adevăr), iar lucrurile mici se vor rezolva atunci de la sine; nu o legislație prescrisă în detaliu, ci călăuzirea Duhului.

BIBLIOGRAFIE. Comentariile lui Calvin cu privire la pasajele din Matei și din 1 Cor. 5 sînt o reprezentare corectă a punctelor de vedere împărtășite de reformatori. Pe lîngă scriitorii moderni care au fost citați, R.N. Flew discută aceste probleme în *Jesus and His Church*, 1938, p. 131 ș.urm. Vezi de asemenea *DCG* (s.v. „Absolution"); *ERE* (s.v. „Discipline"); Calvin, *Institutele*, 4.12; J. Jeremias, *TDNT* 3, p. 744-753; D. Muller, C. Brown, *NIDNTT* 2, p. 731-733.

R.N.C.

PUZOLE. Astăzi Pozzuoli, lîngă Neapole, o colonie samiană din Cumae, fondată în sec. al 6-lea î.d.Cr. Puzole a căzut în mîinile romanilor probabil o dată cu Capua, în anul 338 î.d.Cr., și a devenit în scurt timp un arsenal important și un port comercial. Livius menționează o garnizoană de 6.000 soldați aici, în timpul invaziei lui Hanibal (24. 13) și îmbarcarea unor întărituri puternice pentru Spania (26. 17). Comerțul Romei în E, în special grînele din Egipt, trecea prin Puzole. Seneca descrie sosirea flotei comerciale din Alexandria care aducea grîu (Ep. 77), iar Pavel a sosit aici cu corabia de mărfuri din Alexandria (Fapt. 28:13). Capela care a fost descoperită recent în localitatea învecinată Herculaneum poate fi casa unora care l-au întîlnit pe Pavel în Puzole. Via Domitiana făcea legătura între Puzole și Via Appia.

E.M.B.

RABA. 1. Un oraș împrejmuit de sate din ținuturile deluroase ale lui Iuda (Ios. 15:60), posibil Rubute din scrisorile de la Amarna și Tutmosis III, din regiunea Ghezer.

2. Capitala lui Amon, acum Aman, capitala Iordanului, 35 km la E de rîul Iordan. Numele ei complet apare în Deut. 3:11; 2 Sam. 12:26; 17:27; Ier. 49:2; Ezec. 21:20 ca și „Raba, cetatea copiilor lui Amon" *(rabbat bᵉnê ammôn)*, și este prescurtat la Raba *(rabbâ)* în 2 Sam. 11:11; 12:27; Ier. 49:3 etc. Numele înseamnă, evident, „Orașul principal" (LXX îl redă prin *akra*, „citadelă", la Deut. 3:11). Sicriul lui Og, regele Basanului se află acolo (Deut. 3:11; Cornilescu „pat de fier").

Puterea amoniților a crescut o dată cu cea a Israelului, astfel încît David a fost confruntat cu un rival în Hanun, fiul lui Nahaș. După înfrîngerea aliaților aramei ai lui Hanun, și a armatei amoniților, David și Ioab au reușit să invadeze cetatea lui Amon, Ioab fiind cel care a cucerit Raba, lăsîndu-i însă lui David onoarea de a lua citadela. Locuitorii au fost puși la muncă forțată (2 Sam.10; 12:26-31; 1 Cron. 19:20) (În unele traduceri ale Bibliei aceste texte au fost interpretate diferit, arătînd că locuitorii au fost torturați cu ajutorul acelor instrumente, n.trad.) După moartea lui Solomon, Amon i-a redat independența aducînd din nou necazuri lui Israel. Prorocii au vorbit împotriva Rabei, pe care o vedeau ca pe o reprezentantă a amoniților (Ier. 49:2, 3; Ezec. 21:20; 25:5; și Amos 1:14).

Raba, reconstruită și redenumită Philadelphia de Ptolemeu Philadelphus (285-246 î.d.Cr.) a devenit unul din orașele ținutului Decapolis și un important centru comercial.

În vecinătatea localității Amman de astăzi se găsesc considerabile vestigii arheologice. La aeroport a fost dezgropată o clădire din secolul al XIII-lea (perioada tîrzie a Epocii bronzului). Aceasta fusese utilizată ca și loc de depunere a rămășițelor omenești incinerate, multe dintre ele aparținînd unor copii tineri, care poate fuseseră sacrificați lui Moloh. Citadela însăși conține multe ruine ample ale orașelor din perioada bizantină, romană și elenistică, cu inscripții datînd din sec. 8 și 7 î.d.Cr. S-au găsit de asemenea rămășițe ale unei fortificații datînd către sfîrșitul Epocii bronzului.

BIBLIOGRAFIE: F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, p. 423-425; G.L. Harding, Antiquities of Jordan, 1967, p. 61-70; C.M. Bennett, *Levant* 10, p. 1-9.

J.A.T.
A.R.M.

RABI, RABUNI. În ebr. *rab* însemna „mare" și a ajuns să fie folosit cu referire la o persoană într-o funcție foarte importantă; *rabi*, „înălțimea ta" era folosit ca o formulă de politețe. Spre sfîrșitul secolului al 2-lea î.d.Cr. cuvîntul *rab* a fost folosit cu sensul de „învățător", iar *rabi*, ca o formulă de adresare politicoasă (stimatul meu învățător). Ulterior sufixul „i" și-a pierdut conotația posesivă, iar cuvîntul „rabi" a ajuns să fie folosit ca un titlu pentru învățătorii autorizați ai Legii; în cultura iudaică modernă, el este utilizat pentru cei care sînt ordinați în această lucrare. În perioada Noului Testament sensul cuvîntului nu era limitat doar la titlul oficial. Era, desigur, un titlu de onoare, care i s-a aplicat o dată lui Ioan Botezătorul și de douăsprezece ori Domnului nostru. În Matei 23:7 și în versetele următoare, în contrast cu plăcerea cărturarilor de a li se spune „rabi", ucenicilor li se cere să nu-și spună astfel, căci „Unul singur este Învățătorul vostru", le-a spus Isus, „și voi toți sînteți frați". Termenul ebraic este transliterat în greacă, ajungîndu-se la *rhabbi* sau *rhabbei* iar în acest pasaj citat, precum și în Ioan 1:38 și 20:16, este clar că termenul ebraic era echivalent cu *didaskalos* din limba greacă.

„Rabuni" *(rhabbbouni)* este o formă superioară, a lui „rabi" folosită pentru a I se adresa Domnului nostru în Marcu 10:51 și în Ioan 20:16.

BIBLIOGRAFIE. D.H. Dalman, *The Words of Jesus*, 1902, p. 331-340; E. Lohse, despre *rabi, rabuni, TDNT* 6, p. 961-965; H.L. Ellison, *NIDNTT* 3, p. 115 ș.urm.

F.F.

RABMAG, vezi CĂPETENIA MAGILOR

RAB-SARIS. Titlul de „înalt oficial" al următorilor: **1.** Unul dintre cei trei asirieni trimiși de Sanherib să trateze cu Ezechia la Ierusalim (2 Împ. 18:17; compară Is. 36:3, unde este omis). 2. Nebușazban, din Babilon, care l-a scos pe Ieremia din închisoare și l-a predat lui Ghedalia (Ier. 39:13). *Sarsechim, unul dintre cei trei babilonieni care au fost judecători la poarta Ierusalimului după capturarea lui în 587 î.d.Cr. (Ier. 39:3).

Funcția de „căpetenie a famenilor dregători" (bab. *rab ša rēši)* era deținută de un înalt demnitar al palatului (compară Dan. 1:7). Este obișnuită în textele asiriene și este atestată în rezumatul documentului de la Ninive, în limba aramaică (B.M. 81; 2-4, 147). În legătură cu această funcție oficială vezi J.W. Kinnier Wilson, *The Nimrud Wine Lists*, 1972, p. 47 ș.urm. Un eponim asirian, al cărui titlu de *šaknu* al teritoriului Marqasu este adnotat într-un contract aramaic sub forma *rbsrs*, adică *rab ša rēši* (*JAOS* 87, 1967, p. 523). D.J.W.

RABȘACHE. Titlu al unui oficial asirian care a fost trimis împreună cu Tartan și *Rabsaris de către Sanherib, regele Asiriei, de la Lachis pentru a-i cere lui Ezechia să predea Ierusalimul (2 Împ. 18:17, 19, 26-28, 37; 19:4-8; Is. 36:2, 4, 11-13, 22; 37:4, 8). El a acționat ca și purtător de cuvînt, adresîndu-li-se cetățenilor în dialectul iudeu. Reprezentanții lui Ezechia i-au cerut să vorbească în aramaică, pentru a evita divulgarea misiunii lui. El a refuzat și, nereușind să-și îndeplinească misiunea, s-a întors la Lachis.

Funcția de *rabšāqē* era inferioară celei de comandant al armatei (*TARTAN). Termenul asirian *rab* („șef") *šāqē* era inițial considerată echivalentă cu cea de „mare paharnic" (ebr. *mašqeh*), dar acum se știe că este asociată cu *šaqû*, „a fi înalt". La asirieni, funcția de *rab šāqē* se număra printre acelea de înalți demnitari care puteau să guverneze provincii (compară *RAB-SARIS). D.J.W.

RACA. Acesta este probabil un cuvînt aramaic *rēqā'* sau *rēqâ*, avînd semnificația de „ticălos" sau „nebun". În urma descoperirii unui papirus care conținea cuvîntul grec *rhachas* (al cărui vocativ ar putea fi *rhacha*) folosit cu o conotație peiorativă (*Antiochon ton rhachan*), cîțiva cercetători au sugerat ideea că termenul ar fi de originie greacă. Totuși, raca trebuie derivat din aramaică și din ebraică. În limba ebraică termenul *rēqîm* este folosit în VT cu semnificația „bun de nimic". În Jud. 11:3 „oamenii fără căpătîi" care s-au asociat cu Iefta sînt numiți *rēqîm*; în 2 Sam. 6:20 Mical l-a disprețuit pe David pentru că acesta se descoperise ca și unul dintre reqîm („oameni de nimic"). Cuvîntul mai este întrebuințat în Documentele Zadokiene (10: 18), în care este combinat cu cuvîntul *nāḇāl* (compară Mat. 5:22 termenul grec *more* echivalent cu cel ebr. *nāḇāl*) ca un adjectiv pe lîngă substantivul „cuvînt". Raca este des folosit în literatura rabinică (compară SB 1 p. 278-279) cu sensul de „nebun".

Cuvîntul *raca* este prezent în Mat. 5:22, în Cuvîntarea de pe munte. Isus a conferit un nou spirit binecunoscutei legi referitoare la omucidere. În realitate nu se pune doar problema uciderii ci și aceea a dispoziției. Oamenilor nu li se îngăduie să-și insulte frații în resentimentul lor. În spirit acesta este un păcat la fel de mare ca și o adevărată crimă.

F.C.F.

RAEMA (ebr. *ra'mâ, ra'mā*, „care tremură"). Un fiu al lui Cuș (Gen. 10:7; 1 Cron. 1:9). Tribul lui Raema nu a fost identificat, dar inscripții găsite în Șeba indică o amplasare la N de Marib, în Yemen. Inscripțiile din Șeba arată că tribul Raema vindea condimente, pietre prețioase și aur în Tir (Ezech. 27:22).

A.R.M.

RAHAV. (ebr. *rāhāḇ*, posibil asociat cu rădăcina *rhb*, „curvă"). O prostituată care locuia într-o casă care forma o parte din zidul orașului Ierihon spre sfîrșitul epocii bronzului. Cele două iscoade ale lui Iosua au înnoptat la ea. Cînd au fost urmăriți ea i-a ascuns sub mănunchiuri de in pus la uscat pe acoperiș. Urmăritorii au fost trimiși într-o direcție greșită iar apoi Rahav s-a înțeles cu iscoadele. Ea știa că Ierihonul va cădea în mîinile slujitorilor lui Iehova, așa că a cerut protecție pentru ea și familia ei. Iscoadele au scăpat pe un geam, cu ajutorul ei. Cînd Ierihonul a fost nimicit, familia ei a scăpat iar Rahav s-a alăturat poporului Israel (Ios. 2:6, 17, 22-25).

În NT scriitorul Epistolei către Evrei o include printre exemplele de credință străveche în Dumnezeu (Evr. 11:31) și este citată ca una care a fost îndreptățită prin faptele ei în Iac. 2:25. Este aproape un lucru cert că a fost identificată cu Rahab, soția lui Solomon și mama lui Boaz, strămoșul lui David, care este inclusă în genealogia Domnului nostru, în Mat. 1:5.

BIBLIOGRAFIE. D.J. Wiseman, „Rahab of Jericho", *THB* 14, 1964, p. 8 ș. urm. M.B.

RAHAV. (În ebr. *rahaḇ*, literal „mîndrie", „aroganță") monstrul feminin al haosului (compară cu Tiamat din babil.), strîns asociat cu *Leviatan. Stăpînirea forțelor haosului (în principiu marea agitată) în timpul creației este poetic descrisă în Iov 38:8-11; 26:12 unde se spune despre Dumnezeu că a izbit-o pe Rahav (marea n. tr.) Este întrebuințat cu un sens mai general în Iov 9:13 (mîndrie); însă această imagistică din VT este de obicei transferată de la relatarea creației la istorisirea eliberării poporului Israel din Egipt, cînd Dumnezeu Și-a manifestat puterea de stăpînire asupra mării și a celorlalte forțe care I s-au împotrivit; Ps. 89:10 și Is. 51:9 se referă la fragmentul din Exodul în care Dumnezeu a zdrobit-o pe Rahav (trad. Cornilescu: Egiptul) (compară Ps. 74:12 ș. urm., unde sensul este același, deși Rahav nu este menționată specific). De la această întrebuințare termenul Rahav ajunge să fie folosit în mod general ca un sinonim poetic al Egiptului (Ps. 87:4 și Is. 30:7) iar asocierea ei cu un balaur (trad. Cornilescu: „crocodil") devine o figură de stil referitoare la faraon (compară Ezechiel 29:3).

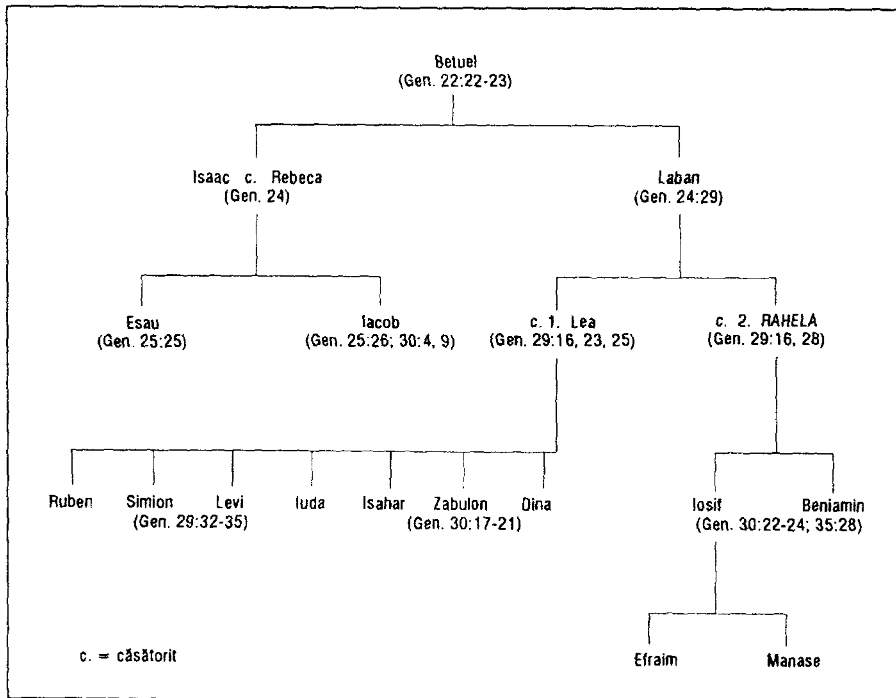
F.F.B.

RAHELA. (Ebr. *rāhēl*, „oaie"; LXX *Rachēl*). Un cuvînt aramaic, cunoscut în primul rînd ca numele celei de a doua soţii a lui Iacov. Fiica lui Laban, şi mama celor doi fii mai tineri ai lui Iacov, Iosif şi Beniamin, Rahela a fost înzestrată cu o frumuseţe deosebită (Gen. 29: 17). Se pare că Iacov s-a îndrăgostit de ea la prima vedere iar afecţiunea lui a rămas aceeaşi pînă în ziua morţii ei. Ea a avut însă totodată un caracter necinstit (Gen. 31:19, 34-35), şi i-a lipsit acel devotament unic faţă de Dumnezeu, pe care Iacov şi l-a însuşit de-a lungul experienţelor lui cu El la Betel şi la Peniel. Probabil că n-a renunţat la idolii ei păgîni decît la scurt timp înainte de moarte. Rahela a fost strămoaşa a trei triburi: Beniamin, Efraim şi Manase, şi ea împreună cu sora ei Lea au fost cinstite de generaţiile ulterioare în calitate de femei care „amîndouă au zidit casa lui Israel (Rut 4:11).

(a) Căsătoria (Gen. 29:6-30). Iacov fusese trimis de Isac şi Rebeca să-şi găsească o soţie printre rudele mamei lui de la Padan-Aram (28:1-2; *FAMILIE). El a întîlnit-o pe Rahela în ţinutul Haran pe cînd păştea turmele tatălui ei, şi a ajutat-o imediat să adape animalele, rostogolind piatra de la gura fîntînii. Laban l-a primit în casa lui unde Iacov a locuit timp de 20 de ani. Dragostea lui Iacov pentru Rahela este unul din exemplele cele mai reprezentative din Biblie a ceea ce înseamnă dragostea umană - 7 ani „i s-au părut ca vreo cîteva zile, pentru că o iubea" (29:20). Ca rezultat al înşelătoriei lui Laban care i-a dat-o lui Iacov de nevastă întîi pe Lea, înşelătorie posibilă prin faptul că mireasa era acoperită cu un văl, Iacov i-a slujit încă şapte ani pentru Rahela, dar dragostea lui a rămas neschimbată.

Se poate face o paralelă cu unele detalii ale căsătoriei Rahelei din surse diferite de VT. Slujirea pentru o soţie în loc de a plăti pentru ea este cunoscută dintr-un document din sec. al 15- lea î.d.Cr. de la *Nuzi (Jen 661), deşi împrejurările erau foarte diferite. Dăruirea de către Laban a sclavei Bilha, ca parte a zestrei Rahelei era un obicei de asemenea cunoscut la Nuzi, deşi mai multe exemple sînt cunoscute din texte babiloniene mai vechi. Dimpotrivă, obiceiul la care s-a referit Laban de a mărita pe fiica mai mare înaintea celei mai tinere este pînă în prezent unic - era ori o practică aramaică locală, ori inventată de Laban, deşi nu se poate şti cu certitudine. Sugestia că Iacov a fost adoptat de Laban prin căsătoria lui cu Lea şi cu Rahela pe baza unui obicei din Nuzi este explicat mai pe larg în alte locuri (*ADOPTARE, *NUZI).

(b) Copiii (29:31; 30:1-8, 14-15, 22-24). În primii ani de căsătorie Rahela nu a avut copii, şi din invidie faţă de fertilitatea surorii sale, Lea, Rahela i-a dat-o lui Iacov pe sclava ei, Bilha, ca să-i nască ea copii. Infertilitatea era o problemă binecunoscută în Orientul Apropiat din antichitate, şi din această cauză, soţul recurgea adesea la încă o soţie sau o concubină. Totuşi, uneori soţia îi punea soţului la dispoziţie propria ei sclavă, pentru a-şi proteja poziţia, cum s-a întîmplat cu Rahela, Lea, Sara, şi exemple din afara Bibliei din *Alalah, *Nuzi, *Babilon, (Codul lui Hammurabi) şi în alte locuri. Sclava cîştiga în poziţia ei,



Genealogia Rahelei.

fiind considerată soţie secundară (Bilha este denumită *'iššâ*, „soţie", 30:4; compară cu *ana aššūti* din Nuzi „ca soţie", *HSS* 5. 67), iar fiii care rezultau puteau fi moştenitori dacă erau adoptaţi sau recunoscuţi legitimi de soţ şi de soţie. Textul de la Nuzi menţionat mai sus menţionează de asemenea că soţia principală putea să-şi exercite autoritatea asupra acestor copii. Astfel, cei doi fii ai Bilhei, Dan şi Neftali au fost recunoscuţi de Rahela ca ai ei (lit. „ca eu să fiu zidită prin ea" - 30:3), şi prin faptul că le-a pus ea numele, Rahela şi-a manifestat autoritatea asupra lor. După aceasta Rahela l-a născut pe fiul favorit al lui Iacov, deşi nu este clar dacă mandragorele lui Ruben, o plantă cu presupuse calităţi afrodisiace, a avut vreun efect (30:14-15). Naşterea celui de-al doilea fiu al Rahelei, Beniamin i-a cauzat moartea (35:18-19).

(c) Întoarcerea în Palestina (30:25-26; 31;4-55). Influenţat de ostilitatea fraţilor Rahelei şi de o revelaţie de la Dumnezeu, Iacov a hotărît să se reîntoarcă acasă după naşterea lui Iosif. Rahela şi Lea au fost de acord, deoarece Laban cheltuise banii puşi deoparte pentru zestrea lor (31:15 - o frază identică kaspa akalu „a cheltui banii" a fost întrebuinţată de cîteva ori în textele de la Nuzi, în situaţii foarte asemănătoare). Fără nici o moştenire de la tatăl lor, fetele erau considerate de el ca „străine". S-a sugerat adesea că furtul idolilor sau al *terafimilor de către Rahela a fost o încercare de a redobîndi o moştenire pentru ea şi Iacov, dar faptul că ei au fost furaţi anulează această interpretare. Poate că Rahela voia să-şi asigure o protecţie în lunga călătorie, sau pur şi simplu a dorit să-i răpească tatălui ei posesiunile lui preţuite. Dar Iacov, care nu era conştient de acţiunea soţiei sale a considerat ofensa ca fiind vrednică de pedeapsa cu moartea, deşi ameninţarea nu a fost dusă la îndeplinire. Rahela a continuat să fie soţia favorită a lui Iacov după incident (33:2, 7), iar serafimii *(terafimii)* au fost probabil printre lucrurile înlăturate, întrucît existenţa lor constituia o piedică în închinarea lui Dumnezeu (35:2-4). În aceeaşi călătorie, Laban şi Iacov au încheiat un legămînt prin care Iacov s-a angajat să se poarte frumos cu soţiile lui şi să nu-şi mai ia altele. Aceste două condiţii sînt prezente în contracte de căsătorie datînd din diverse perioade ale antichităţii Orientului Apropiat.

(d) Moartea (35:16-20). Rahela a murit între Betel şi Betleem, la naşterea celui de al doilea fiu al ei. Dragostea continuă pe care i-a purtat-o Iacov este evidentă în stîlpul memorial *(massēḇâ)* pe care l-a înălţat pe mormîntul ei, iar locul lui mai era cunoscut încă pe timpul lui Saul, cînd a fost descris că se află în hotarul lui Benianmin la Ţelţah, (1 Sam. 10:2). În prezent locul este necunoscut, deşi Ier. 31:15 (compară Mat. 2:18) sugerează că ar putea fi lîngă Rama, cca. 8 km la N de Ierusalim. Totuşi, amintirea Rahelei a fost păstrată şi la Beteleem, în timpul lui Rut, (Rut 4:11), probabil pentru că se afla lîngă locul mormîntului ei.

BIBLIOGRAFIE. C.H. Gordon, *BA* 3, 1940, p. 1-12, M.J. Selman, *TynB* 27, 1976, p. 114-136; *ANET*, p. 219 ş.urm.

M.J.S.

RAMA. Numele ebr. *rāmâ* din rădăcina *rûm* „a fi înalt", a fost întrebuinţat pentru a desemna mai multe localităţi, toate amplasate pe înălţimi.

1. Rama lui Beniamin, de lîngă Betel, din ţinutul Gabaonului şi Beerot, (Ios. 18:25), era un loc de popas pe drumul care ducea spre nord. Aici s-a hotărît levitul şi ţiitoarea lui să înnopteze (Jud. 19:13). Debora, judecătoarea a locuit în apropiere (Jud. 4:5). Cînd Asa împăratul lui Iuda şi Baeşa împăratul lui Israel s-au războit, Baeşa a construit aici un fort, dar cînd sirienii au atacat Israelul, Asa l-a distrus şi a clădit Gheba şi Miţpa din materialul rămas (1 Împ. 15:17, 21-22; 2 Cron. 16:1. 5-6).

Aici Nebuzaradan i-a strîns pe captivi după căderea Ierusalimului şi l-a eliberat pe Ieremia (Ier. 40:1). Oraşul a fost reocupat după întoarcerea din Babilon (Ezra 2:26; Neem. 11:33).

Rama apare în mesajele unora dintre proroci (Osea 5:8; Is. 10:29; Ier. 31:15). Probabil că trebuie identificată cu Er-Ram, 8 km la N de Ierusalim, sau cu Ramat Rahel (Bet Haccherem), lîngă mormîntul tradiţional al Rahelei (Ier. 31:15; 1 Sam. 10:2; Mat. 2:18; Ios., *Ant.* 8. 303).

2. Locul naşterii şi ulteriorul cămin al lui Samuel, numit de asemenea şi Ramatamaim-Ţofim (1 Sam. 1:19, 2:11), de unde mergea în fiecare an într-un circuit (1 Sam. 7:17). Aici s-a întîlnit pentru prima oară cu Saul (1 Sam. 9:6,10) şi aici au venit bătrînii lui Israel să ceară un împărat (1 Sam. 8:4 ş.urm.). După disputa lui cu Saul, Samuel a venit aici (1 Sam. 15:34 ş.urm.). David şi-a găsit refugiu în Rama iar mai tîrziu a fugit la Nob (1 Sam. 19:18, 20:1).

Astăzi sînt sugerate patru posibile amplasări ale Ramei de odinioară: Ramallah, 13 km la N de Ierusalim; Beit Rama, 19 km NV de Betel, Er-Ram, Rama lui Beniamin şi Nebi Samwil. Există încă o incertitudine în această privinţă. Cuvîntul mai este folosit şi ca nume pentru **3.** un oraş la graniţa cu Aşer(Ios. 19:29; **4.** un oraş împrejmuit al lui Neftali (Ios. 19: 36); **5.** un oraş al lui Simeon (Ios. 19:8; 1 Sam. 30:27); şi **6.** o prescurtare pentru Ramot din Galaad (comp. 2 Împ. 8:28-29 şi 2 Cron. 22:5-6).

Vezi F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, p. 427; D. Baly, *Geography of the Bible*[2], 1974.

J.A.T.

RAMOT DIN GALAAD. Un oraş împrejmuit cu ziduri din ţinutul lui Gad, la E de Iordan, menţionat frecvent în războaiele dintre Israel şi Siria. Era una dintre *cetăţile de refugiu (Deut. 4:43; Ios. 20:8) şi a fost atribuit fiilor lui Merari dintre Leviţi (Ios. 21:38; 1 Cron. 6:80). A fost identificată cu Miţpe din Galaad (Jud. 11:29) şi cu Ramat-Miţpe („înălţimea Miţpei", Ios. 13:26). Corespondentele contemporane presupuse sînt Huşn-Ajlun şi Remtheh, dar ipoteza lui Nelson Glueck (*BASOR* 92, 1943) că ar fi Tell-Rāmît este bine fundamentată.

A fost, probabil, cetatea lui Iefta (Jud. 11:34). Ben-Gheber, unul dintre cei doisprezece administratori ai lui Solomon au locuit aici (1 Împ. 4:13). Conform scrierilor lui Josephus (*Ant.* 8. 399), cetatea a fost luată de Omri din Ben-hadad I. Oraşul a trecut succesiv de sub stăpînirea Israelului sub cea siriană. Chiar după ce Ahab i-a învins pe sirieni (1 Împ. 20), a rămas în mîinile lor iar Ahab a primit ajutorul lui Iosafat pentru a o recuceri (1 Împ. 22:3-4). El a fost rănit şi a murit (1 Împ. 22:1-40; 2 Cron. 18). Fiul lui, Ioram a preluat atacul, însă a fost şi el rănit (2 Împ. 8:28 ş.urm.). În timpul absenţei lui din tabăra de la

Ramot din Galaad, Iehu, căpitanul armatei a fost uns împărat la îndemnul lui Elisei (2 Împ. 9:1 ş.urm.; 2 Cron. 22:7). Mai tîrziu Iehu a omorît toţi urmaşii împărăteşti, dar Josephus spune că cetatea a fost luată înainte de plecarea lui Iehu (*Ant.* 9. 105).

BIBLIOGRAFIE. N. Glueck, „Ramoth Gilead" *BASOR* 92, 1943, p. 10 ş.urm.; F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, p. 430- 431; H. Tadmor, „The Southern Border of Aram" *IEJ* 12, 1962, p. 114-122; D. Baly, *Geography of the Bible*[2], 1974.

J.A.T.

RAMSES, RAMESES. (În egipt. *Pr-R'mssw*, Pi-Ramessē, „Stăpînirea lui Ramses"). O cetate din Egipt menţionată în inscripţiile de la Pitom, în care evreilor li s-au impus sarcini grele (Exod. 1:11; 12:37; Num. 33:3). Aceasta a fost faimoasa reşedinţă la E deltei Nilului, a lui Ramses al II-lea (1290-1224 î.d.Cr.). Regii din dinastia a 18-a nu au construit nimic în această cetate. Cercetătorii au localizat cetatea Pi-Ramesse odată la Pelusium, apoi la Tanis (*ZOAN), după excavările efectuate acolo de Montet. Dar toate construcţiile ramesiene din piatră de la Tanis sînt din material refolosit recuperat din alte părţi. Ruinele unui palat, ale unei fabrici de email precum şi ale unor reşedinţe de principi şi de înalţi demnitari (cu urmele unui templu) la Qantir şi în apropriere, la 30 de km la S de Tanis, marchează aproape în mod sigur adevărata amplasare a localităţii Ra'amses/Pi-Ramessē. Exodul a început de la Ra'amses (Exod. 12:37) (*TABĂRA DE LÎNGĂ MARE). Înainte cu cîteva secole, Iacov se stabilise în acea regiune (Gen. 47:11).

BIBLIOGRAFIE. A.H. Gardiner, *JEA* 5, 1918, p. 127-138, 179-200, 242-271; P. Montet, *RB* 39, 1930, p. 5-28; L. Habachi, *ASAE* 52, 1954, p. 443-562; J. van Seters, *The Hyskos*, 1966, p. 127-151; M Bietak, *Tell el Dab'a*, 2, 1975, în special p. 179-221, pl. 44f.

C.D.W.
K.A.K.

RĂBDARE. Răbdarea biblică este puterea dată de Dumnezeu pentru a te înfrîna în faţa opoziţiei sau a oprimării. Ea nu este pasivitate. Iniţiativa aparţine dragostei lui Dumnezeu sau a credinciosului care răspunde în acest fel la rău. În VT conceptul este desemnat de ebr. *'ārēk*, care înseamnă „îndelung". Despre Dumnezeu se spune că este „îndelung" răbdător sau „încet" la mînie, *'erek 'appayim* (vezi Exod. 34:6; Num. 14:18; Neem. 9:17; Ps. 86:15; 103:8; 145:8; Ioel 2:13; Iona 4:2). Această idee este exact reprezentată în cuvîntul gr. *makrothymia*, tradusă adesea cu „îndurător" şi definit de Trench cu „un efort de voinţă prelungit" înainte de a da drummul mîniei.

O asemenea răbdare este caracteristică acţiunilor lui Dumnezeu faţă de oamenii păcătoşi, care merită pe deplin mînia Lui (Is. 48:9; Osea 11:8). Semnul Lui protector asupra ucigaşului Cain (Gen. 4:15), semnul providenţial al potopului, faţă de o lume care şi-a pierdut dreptul de a exista (Gen. 9:11-17; comp. 1 Petru 3:20), nenumăratele cazuri în care a restaurat poporul Israel în ciuda neascultării sale (Osea 11:8-9), cruţarea Ninivei (Iona), repetatele Lui rugăminţi adresate Ierusalimului (Marcu 12:1-11; Luca 13:1-9, 34; Rom. 9:22), întîrzierea celei de a doua veniri a lui Cristos (2 Pet. 3:9) - toate acestea sînt expresii ale răbdării Lui. Creştinii trebuie să prezinte un caracter asemănător (Mat. 18:26, 29; 1 Cor. 13:4; Gal. 5:22; Efes. 4:2; 1 Tes. 5:14). În Proverbele este subliniată valoarea practică a răbdării; ea evită cearta şi promovează rezolvarea înţeleaptă a afacerilor oamenilor în special în cazul apariţiei provocărilor.

Răbdarea lui Dumnezeu este „o concesie intenţionată cu privire la spaţiu şi timp" (Barth). Ea reprezintă o ocazie de pocăinţă (Rom. 2:4; 9:22; 2 Pet. 3:9). Îngăduinţa lui Dumnezeu a fost „un armistiţiu cu păcătosul" (Trench, despre *anochē*, Rom. 2:4; 3:25) care a aşteptat revelaţia şi răscumpărarea finală în Cristos (Fapt. 17:30). Rugăciunea poate să prelungească ocazia de pocăinţă (Gen. 18:22 ş.urm.; Exod. 32:30; 1 Ioan 5:16).

Răbdarea pe care o are creştinul faţă de alte persoane (*makrothymia*) trebuie să fie corespunzătoare cu răbdarea referitoare la lucruri (*hypomonē*), adică, în faţa necazurilor şi a încercărilor timpurilor noastre (Rom. 5:3; 1 Cor. 13:7; Iac. 1:3; 5:7-11; Apoc. 13:10). Dumnezeu este cel care dă o astfel de răbdare, asemenea răbdării lui Cristos (Rom. 15:5; 2 Tes. 3:5), iar Isus este marele Exemplu în această privinţă (Evrei 12:1-3). Cel care va răbda pînă la sfîrşit, ptin răbdarea lui îşi va cîştiga sufletul (Marcu 13:13; Luca 21:19; Apoc. 3:10).

BIBLIOGRAFIE. R.C. Trench, *Synonyms of the New Testament*[9], 1880, p. 195 ş.urm.; Karl Barth, *Church Dogmatics*, 2.1, sect. 30, p, 406 ş.urm.: „The Patience and Wisdom of God"; U. Falkenroth, C. Brown, W. Mundle, în *NIDNTT* 2, p. 764-776. J.H.

RĂPIRE SUFLETEASCĂ. Termenul gr. *ekstasis* (lit. „a sta în afară" sau „a fi pus afară", adică în afara stării normale a minţii) este redat prin „răpire sufletească" în Faptele 10:10; 11:5; 22:17, unde reprezintă o stare a unei viziuni. Starea de răpire sufletească nu a fost niciodată explicată pe deplin, dar ea implică o depăşire a stării de conştienţă şi de percepţie normală. În singurele două apariţii ale cuvîntului ebr. rar folosit *sanwērîm*, tradus cu „orbire" în Gen. 19:11 şi în 2 Împ. 6:18, este clar că este indicată o stare de sugestibilitate hipnotică. J.S.W.

RĂSĂRIT. O poziţie indicată în VT prin expresia *mizrah-šemeš*, „răsăritul soarelui" (*de ex.* Num. 21:11) sau mai frecvent doar prin mizrāh, „răsărit" (*de ex.* Ios. 4:19) şi o dată doar prin *môsā'* „a merge înainte (Ps. 75:6). În NT aceeaşi semnificaţie a termenului este redată prin *anatolē* „răsărit" (Mat. 2:1). Răsăritul luminătorilor le dădea popoarelor din antichitate standardul de direcţie, astfel încît termenul *qedem*, „înainte", sau un derivat al rădăcinii *qdm* era de obicei utilizat spre a desemna estul. Cuvîntul *qdm* este atestat din cca. 2000 î.d.Cr. ca un termen împrumutat în „Povestea lui Sinuhe", (în egipt.) şi în textele ugaritice din sec. al XIV-lea. Înţelepciunea Răsăritului (probabil mai curînd cea din Babilon decît din Moab, 1 Împ. 4:30; comp. Mat. 2:1-12) era proverbială şi se compara cu cea a *Egiptului. T.C.M.

RĂSĂRITULUI, FIII. (Ebr. *b'nê-qedem*). Un termen general aplicat diverselor populaţii care locuiau

la E (și NE, Gen. 29:1) de Canaan și folosit în asociere cu popoare învecinate cum sînt madianiții, amaleciții (Jud. 6:3), moabiții, amoniții (Ezech.25:10) și chedariții. Uneori termenul îi indică pe *nomazi (Ezech. 25:4) dar, evident, termenul ar putea, de asemenea, să se refere la locuitorii Mesopotamiei (1 Împ. 4:30), și patriarhul Iov este descris ca unul dintre *bᵉnê-qeḏem*. (*Răsărit, *Cadmoniți)

BIBLIOGRAFIE. A. Musil, *Arabia Deserta*, 1927, p. 494 ș.urm.; P.K. Hitti, *History of the Arabs*, 1956, p. 43. T.C.M.

RĂSCUMPĂRARE, RĂSCUMPĂRĂTOR. Răscumpărare înseamnă eliberarea de un rău prin plătirea unui preț. Este mai mult decît o simplă eliberare. Astfel, prizonierii de război pot fi puși în libertate prin plătirea unui preț numit „preț de răscumpărare" (gr. *lytron*). Grupul de cuvinte bazat pe *lytron* a fost format în mod specific pentru a reda această idee de eliberare pe baza plătirii prețului de răscumpărare. În acest context de idei, moartea lui Cristos pe cruce poate fi considerată „o răscumpărare pentru mulți" (Marcu 10:45).

De asemenea, sclavii puteau fi eliberați printr-un proces de răscumpărare. Printr-o cumpărare fictivă de către un zeu, sclavul plătea prețul libertății lui în vistieria templului. Apoi trecea prin formalitatea solemnă de a fi vîndut zeului „pentru libertate". Practic, el continua să fie sclavul zeului, și îi reveneau anumite obligații religioase. Dar din punct de vedere omenesc, era liber din acel moment. În mod alternativ, sclavul putea să-i plătească acel preț stăpînului său. Aspectul caracteristic în legătură cu oricare dintre formele de eliberare este plătirea prețului de răscumpărare (*lytron*). „Răscumpărarea" este numele dat procesului respectiv.

Printre evrei putem discerne o situație diferită, bine ilustrată în Exod. 21:28-30. Dacă un om avea un bou periculos, trebuia să-l țină închis. Dacă ieșea și împungea pe cineva, astfel încît persoana respectivă murea, legea era clară: „boul să fie ucis cu pietre... și stăpînul lui să fie pedepsit cu moartea". Însă acesta nu este un caz de ucidere intenționată. Nu există o intenție criminală premeditată. Astfel se prevedea ca stăpînului să i se pună un preț de răscumpărare (ebr. *kōp̄er*). El putea să plătească o sumă de bani, și astfel să-și răscumpere viața.

Alte utilizări ale răscumpărării în antichitate sînt în cazul răscumpărării proprietății etc., dar cele trei pe care le-am menționat sînt cele mai importante. Toate trei au în comun ideea libertății cîștigate prin plătirea unui preț. În afara Bibliei, utilizarea termenului este aproape invariabilă. Apar cîteva pasaje metaforice, dar acestea servesc doar pentru a clarifica semnificația fundamentală a cuvîntului. Plătirea unui preț pentru eliberare este aspectul de bază și caracteristic.

Acest sens face conceptul atît de util pentru primii creștini. Isus îi învățase că „oricine trăiește în păcat este rob al păcatului" (Ioan 8:34). În această idee, Pavel poate să se considere pe sine „pămîntesc, vîndut rob păcatului" (Rom. 7:14), vîndut ca de către un stăpîn de sclavi plin de cruzime. El le amintește creștinilor din Roma că mai demult ei fuseseră „robi ai păcatului" (Rom. 6:17). Din alt punct de vedere, oamenii erau sub pedeapsa morții din cauza păcatului lor. „Fiindcă plata păcatului este moartea" (Rom. 6:23). Păcătoșii sînt robi. Păcătoșii sînt sortiți morții. Oricum am privi lucrurile, lumea antică se vedea pe sine într-o căutare disperată a răscumpărării. Fără răscumpărare robia avea să continue, și pedeapsa cu moartea avea să fie dusă la îndeplinire. Crucea lui Cristos este văzută în acest cadru. Ea este prețul plătit pentru eliberarea robilor, pentru a le reda celor condamnați libertatea.

Ceea ce conferă forță metaforei este constanta prezență a ideii de plătire a unui preț. Dar tocmai aceasta este ceea ce constituie subiectul de dispută al unora care cred că răscumpărarea nu este decît o altă alternativă de a spune „eliberare". Cauza principală a acestei interpretări este existența unor pasaje din VT în care se spune că Iahve a eliberat (izbăvit) pe poporul Său (Exod. 6:6; Ps. 77:14 ș.urm., etc.) și este de neconceput ca El să plătească cuiva un preț. Dar se deduce prea mult. Metafora n-a fost deprivată de ideea ei (comp. afirmația „el și-a vîndut pielea scump"). Uneori Iahve este considerat atît de puternic, încît toată puterea națiunilor este înaintea Lui doar un lucru neînsemnat. Dar în astfel de pasaje nu se vorbește despre răscumpărare. În pasajele referitoare la răscumpărare este implicat conceptul efortului. Yahwe răscumpără „cu brațul întins". El Își face cunoscută puterea. Deoarece Își iubește poporul, El îl răscumpără plătind El Însuși. Acest efort este considerat „prețul". Aceasta explică folosirea terminologiei răscumpărării.

Termenul caracteristic din NT echivalent cu răscumpărare este *apolytrōsis*, un cuvînt care de altfel apare relativ rar. Este întîlnit de zece ori în NT, dar se pare că se mai găsesc opt alte apariții în întreaga literatură greacă. Acest lucru poate să exprime convingerea primilor creștini că răscumpărarea prin Isus este unică. Nu înseamnă, așa cum au crezut unii, că ei înțelegeau răscumpărarea doar ca pe o „eliberare". Pentru eliberare ei foloseau termenul *rhyomai*: „scăpare". Dar *apolytrōsis* înseamnă eliberarea pe baza plătirii unui preț, iar acel preț este moartea reconciliatoare a Mîntuitorului. Cînd citim despre „răscmpărarea prin sîngele Lui" (Efes. 1:7), sîngele lui Cristos este în mod clar considerat prețul de răscumpărare. Tot astfel reiese și din Rom. 3:24 ș.urm.: „Și sînt socotiți neprihăniți, fără plată, prin harul Său, prin răscumpărarea care este în Cristos Isus. Pe El Dumnezeu L-a rînduit mai dinainte să fie, prin credința în sîngele Lui, o jertfă de ispășire". Pavel folosește aici trei metafore, pe cea a judecății, a jertfelor și a eliberării. Pe noi ne interesează a treia. Pavel vizează un proces de eliberare, însă prin plătirea unui preț, sîngele lui Cristos. Răscumpărarea este asociată cu moartea lui Cristos și în Evr. 9:15. Uneori este menționat prețul, dar nu și răscumpărarea, ca de exemplu în expresia „cumpărați cu un preț" (1 Cor. 6:19 ș.urm.; 7:22 ș.urm.). Ideea de bază este aceeași. Cristos i-a cumpărat pe oameni cu prețul sîngelui Lui. În Gal. 3:13 prețul răscumpărării este redat astfel: „făcîndu-Se blestem pentru noi". Cristos ne-a răscumpărat luînd locul nostru, purtînd blestemul nostru. Aceasta ne îndreaptă atenția spre ideea categoric substituționară din răscumpărare, o idee care uneori este accentuată, ca în Marcu 10:45 („răscumpărare pentru mulți").

Răscumpărarea nu numai că privește înapoi spre Calvar, ci și înainte spre libertatea de care se bucură cei răscumpărați. „Căci ați fost cumpărați cu un preț.

Proslăviți dar pe Dumnezeu în trupul vostru" (1 Cor. 6:20). Tocmai pentru că au fost răscumpărați cu un asemenea preț, credincioșii trebuie să fie oameni ai lui Dumnezeu. Ei trebuie să arate în viețile lor că nu mai sînt prinși în sclavia din care au fost eliberați, și sînt îndemnați să rămînă tari și să nu se mai plece iarăși sub jugul robiei (Gal. 5:1).

BIBLIOGRAFIE. LAE, p. 318 ș.urm.; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*[3], 1965, cap. 1; B.B. Warfield, *The Person and Work of Christ*, ed. S.G. Craig. 1950, cap. 9, O. Procksch, F. Büchsel, în *TDNT* 4, p. 328-356; C. Brown ș.a. în *NIDNTT* 3, p. 177-223.

L.M.

RĂSPLATĂ. Există treisprezece rădăcini ebr. în VT cu sensul de „răsplată" dintre care *sāḵār* și *šōhaḏ* sînt cele mai importante. În gr. este folosit verbul *apodidōmi* și substantivul *misthos*. Toate au înțelesul de plată, angajare sau retribuție, și există cazuri în care „răsplată" este folosit ca plată pentru depunerea unei munci cinstite (1 Tim. 5:18) precum și ca dar primit pe nedrept, adică cu semnificația de dar obținut prin luare de mită (Mica 3:11).

1. Orice răsplată depinde în ceea ce privește semnificația ei de caracterul celui care o dă, iar răsplătirile lui Dumnezeu de care se ocupă cel mai mult scriitorii Bibliei, atît sub formă de binecuvîntări, cît și de pedepse, sînt manifestări ale dreptății Lui, adică ale Lui (de ex. Ps. 58:11) și nu pot fi separate de legămînt (Deut. 7:10) la care sînt anexate poruncile Lui. Astfel, a doua poruncă face legătura între pedeapsa neascultării și gelozia lui Dumnezeu și, de asemenea, între răsplătirea ascultării și mila Lui (Exod. 20:5). Deut. 28 explică binecuvîntările lui Israel ca o consecință a respectării legămîntului, o temă dezvoltată de prorocii de mai tîrziu (de ex. Is. 65:6-7; 66:6). Faptul că ascultarea de Dumnezeu avea să aducă răsplătiri vremelnice este un lucru evident pe tot parcursul Bibliei, dar din învățătura prezentată în Deut. 28 s-au tras și două concluzii greșite și anume: (1) că neprihănirea este automat răsplătită material și (2) că suferința este un semn cert al păcatului (Iov; Ps. 37; 73 reflectă tensiunea creată de aceste deducții greșite, iar Ecl. 8:14 marchează un extrem cinicism). Totuși trebuie notat că în VT chiar Dumnezeu Însuși și mîntuirea Lui sînt cunoscute ca răsplata supremă (Is. 62:10-12; Ps. 63:3), mai curînd decît darurile Lui.

2. Isus le-a promis ucenicilor Lui o răsplătire (Marcu 9:41; 10:29; Mat. 5:3-12), atît de mult legată de renunțarea la sine și suferința pentru Evanghelie, încît să prevină formarea unei atitudini de mercenar. El a anihilat conceptul fariseic al serviciului meritoriu (Luca 17:10) și a descurajat dorința obținerii unei răsplătiri omenești (Mat. 6:1), întrucît Tatăl reprezintă cea mai bună răsplată a ucenicului. Isus arată că răsplata este inseparabilă de Sine Însuși și de Dumnezeu, iar apostolii s-au străduit să stabilească o completă dependență a supunerii și a credinței omului de mila și harul Lui (Rom. 4:4; 6:23). Faptele sînt, desigur, importante și, ca atare, și răsplata, însă doar ca un indice al credinței vii (Iac. 2:14-16; Ioan 6:28), nu ca o bază de revendicare înaintea lui Dumnezeu. Răsplata mîntuirii în Cristos începe în timp (2 Cor. 5:5) iar împlinirea ei este căutată după judecată (răsplătirea și pedeapsa finală), cînd cei cu care s-a încheiat legămîntul intră în deplina bucurie a prezenței lui Dumnezeu, care este răsplata lor permanentă (Apoc. 21:3).

BIBLIOGRAFIE. Arndt (la termenul *misthos*) J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958, (la termenul "reward"; K.E. Kiek, *The Vision of God* (versiune abreviată), 1934, p. 69-76; P.C. Böttger ș.a., *NIDNTT* 3, P. 134-145.

M.R.W.F.

RĂU. În VT termenii care apar cel mai frecvent sînt ebr. *rāšā*, „rău, necucernic" și *ra'*, „malefic"; termenul gr. *ponēros* „rău, malign" opus lui *chrēstos*, este termenul obișnuit din NT, deși se folosește și *athesmos*, *anomos* și *kakos*. Deși termenul este folosit adesea cu sensul general de „greșit" (Ps. 18:21), el nu se referă la rău în forma lui morală sau judiciară, ci în cea activă (Num. 16:26). Ca atare, el denotă o perversitate a gîndirii (Prov. 15:26; Rom. 1:29) prin care omul firesc se supune unor impulsuri rele (Ps. 10:1-11). Răutatea își are sediul în inimă (Ier. 17:9; Marcu 7:21-23). Ea este progresivă (Gen. 6:5) și contagioasă (1 Sam. 24:13) în manifestarea ei. Omul rău este total pervers, găsind o plăcere păcătoasă în a cauza răul (Prov. 21:10). Isus a definit adesea păcatul contemporanilor săi ca răutate, viclenie (Mat. 16:4), în timp ce Petru declară că oamenii nelegiuiți L-au răstignit pe Mîntuitorul (Fapt. 2:23).

Psalmii prezintă adesea în contrast omul neprihănit și cel rău, punînd în discuție prosperitatea celui rău și oferind sugestii care dau doar un răspuns parțial (Ps. 37:35-36; 9:15). Dar această întrebare, care este parte din problema generală a răului nu poate fi rezolvată în lumina descoperirii din VT. În toată Scriptura, există un puternic accent cu privire la siguranța pedepsei pentru toți cei răi (Ps. 9:17; Ier. 16:4; Mat. 13:49). Este semnificativ de notat că *ponēros* nu se aplică niciodată credincioșilor; în 1 Cor. 5:13 se face referință la un anumit membru al comunității creștine. Prin faptele lor rele sînt înstrăinați necredincioșii de Dumnezeu (Col. 1:21), dar cei care progresează în credință l-au învins pe „cel rău" (1 Ioan 2:13), căci scutul credinței este o apărare sigură împotriva atacului său (Efes. 6:16).

A.F.

RĂUL. (În ebr. *ra'*; gr. *kakos*, *ponēros*, *phaulos*). Răul are o semnificație mai largă decît *păcatul. Termenul ebr. provine dintr-o rădăcină care înseamnă „a se strica", „a se desface în bucăți", a fi stricat, prin urmare, lipsit de valoare. Este în principiu ceea ce este neplăcut, dezagreabil, supărător. Cuvîntul unește fapta rea și consecințele ei. În NT *kakos* și *ponēros* înseamnă calitatea răului în caracterul lui esențial precum și efectele sau influențele lui dăunătoare. Deși aspectele acestea sînt diferite, există în mod frecvent o relație strînsă între ele. O mare parte a rățului fizic se datorează răului moral; suferința și păcatul nu sînt conectate în mod necesar în cazuri individuale, însă egoismul uman și păcatul explică multe din relele din lume. Deși toate relele trebuie pedepsite, nu tot răul fizic constituie o pedeapsă pentru faptele rele (Luca 13:2, 4; Ioan 9:3; *cf.* Iov).

I. Răul fizic

Prorocii L-au considerat pe Dumnezeu ca fiind Cauza supremă a răului exprimat prin durere, suferință sau dezastru. În suveranitatea Lui, Dumnezeu tolerează răul din univers, deși El îl domină și îl folosește în administrarea lumii. Este folosit pentru a pedepsi răutatea la nivel individual și național (Is. 45:7, Plîn.

3:38, Amos 3:6). Lumea trebuie să fie marcată de legi și de oridine, pentru a fi scena vieții morale a omului, altfel ar fi haos. Cînd oamenii violează legile de bază ale lui Dumnezeu, ei experimentează repercursiunile acțiunilor lor, care pot fi într-un conflict penal sau retributiv (Mat. 9:2; 23:35; Ioan 5:14; Faptele 5:5; 13:11). „Răzbunarea" divină în forma durerii sau suferinței nu implică pasiuni rele în Dumnezeu. Este posibil ca durerea să-l trezească pe un om rău la realitate; pînă atunci „este închis într-o iluzie" (C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, p. 83). „Vanitatea" prezentă a naturii (Rom. 8:19:23) este un semn al răului, pămîntul fiind sub blestem (Gen. 3:17-18). Suferința creștinilor, fie că este vorba de necazuri sau de persecuție, este îngăduită de divinitate pentru scopuri care urmăresc o binecuvîntare spirituală (Iac. 1:2-4; 1 Pet. 1:7; etc.). Ea are un rol de mustrare, nu de penalizare și ea nu poate să îi despartă pe aceștia de dragostea lui Dumnezeu (Rom. 8:38- 39); ea îi pregătește pentru glorie (Rom 8:18; 2 Cor. 4:16-18; Efes. 3:13; Apoc. 7:14). Suferința și durerea creează compasiune și bunătate în oameni, aducîndu-i la părtășie cu scopul lui Dumnezeu de a învinge răul.

II. Răul moral

Dumnezeu este despărțit de orice rău și nu este în nici un caz răspunzător pentru el. Răul moral se naște din înclinațiile păcătoase ale omului (Iac. 1:13-15). Israel a făcut „ceea ce este rău" și a suferit consecințele faptelor sale (Jud. 2:11; 1 Împ. 11:6, etc.). În spatele întregii istorii există un conflict spiritual cu puteri ale răului (Efes 6:10-17; Apoc. 12:7-12), „cel rău" fiind tocmai întruchiparea răutății (Mat. 5:37; 6:13; 13:19, 38; Ioan 17:15; Efes. 6:16; 2 Tes. 3:3; 1 Ioan 2:13-14; 3:12; 5:18-19). Puterea lui Satan este sub dominația divină (cf.Iov 1-2), și în final va fi înfrîntă (Evr. 2:14; Apoc. 12:9- 11).

Dumnezeu este împotriva răului, însă existența acestui rău constituie adesea o piatră de poticnire în calea credinței în dragostea lui Dumnezeu. Ea poate fi atribuită doar abuzului de liberă voință la care au recurs ființele create, cele îngerești precum și cele omenești. Întreaga activitate de mîntuire din partea lui Dumnezeu este direcționată împotriva răului. În viața Sa, Cristos S-a luptat cu formele lui de manifestare în durere și suferință (Mat. 8:16-17); însă crucea este răspunsul final al lui Dumnezeu la problema răului. Dragostea Lui a fost demonstrată în mod suprem aici (Rom. 5:8; 8:32) în identificarea Domnului cu lumea plină de suferință, ca Purtător al păcatelor. Schimbarea morală care are loc în oameni prin intermediul Evangheliei reprezintă mărturia realității triumfului lui Cristos asupra tuturor puterilor răului (Col. 2:15; 1 Ioan 3:8), și de aceea, a victoriei finale a lui Dumnezeu. Răul va fi eliminat din univers iar creațiunea va împărtăși destinul glorios al omului răscumpărat. Atît răul fizic cît și cel moral vor fi alungate pentru eternitate (Apoc. 21:1-8).

BIBLIOGRAFIE. C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, 1940; C.E.D. Joad, *God and Evil*, 1943; J.S.Whale, *The Christian Answer to the Problem of Evil*, 1936; James Orr, *The Christian View of God and the World*, 1897; A.M Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited*, 1962; O.F. CLarke, *God and Suffering*, 1964; J. Hick, *Evil and the God of Love*, 1966; J. W. Wenham, *The Goodness of God*, 1974; *TDNT* 3, p. 469-484; 6, p. 546-566; *NIDNTT* 1, p. 561-567.

G.C.D.H.

RĂUTATE. În NT cuvîntul acesta este redat prin gr. *kakia*, care are următoarele sensuri: **1.** „Răutate" (1 Cor. 14:20; Iac. 1:21; 1 Pet. 2:1, 16; și de asemenea în Fapt. 8:22 cu referire la o faptă individuală păcătoasă). **2.** „Rea-voință", „ciudă", adică „malițiozitate" în sensul modern al cuvîntului.

3. „Necaz" (Mat. 6:34). În enumerările de păcate (*de ex.* Rom. 1:29; Col. 3:8, Tit 3:3) este de preferat probabil sensul al 2-lea, poate cu excepția versetelor 1 Pet. 2:1 și Efes. 4:31, unde orice fel de *kakia* implică „tot felul de răutăți".

Răutatea caracterizează viața oamenilor sub mînia lui Dumnezeu (Rom. 1:29). Aceasta nu este doar o deficiență morală ci ea distruge părtășia (W. Grundmann *TDNT* 3 pp. 482-484). Pentru credincioși ea aparține vechiului fel de viață (Tit 3:3); însă mai sînt necesare îndemnurile de a o „mătura afară" (1 Cor. 5:7), de a o „lepăda" (Iac. 1:21) sau de a „se lăsa de ea" (1 Cor. 14:20), pentru că libertatea creștină nu este o haină a răutății (1 Petru 2:16). P.E.

RĂZBOI. Ebr. *milḥāmâ*, apare de 313 ori în VT, din *lāham*, „a lupta"; comp. cu termenul arab *lahama*, „a aranja apropiat", descriind armata în poziție de bătaie (*BDB*). În NT corespondentul este *polemos*, folosit de 18 ori.

I. Importanța strategică a Palestinei

Poziția Palestinei în relație cu Mesopotamia și Egiptul era într- adevăr o poziție axială. Și existența marelui deșert arab între aceste două centre ale civilizației a asigurat realizarea contactului aproape întotdeauna prin Palestina. Acest contact era adesea dușmănos, astfel încît Palestina nu a putut să evite a fi locul de desfășurare a războiului - și premiul de război - o perioadă considerabilă în timpul ultimelor două milenii î.d.Cr. La aceasta se adaugă faptul că poporul Israel și-a asigurat un regat al lor doar începînd un război de cucerire și că o dată ce au instaurat acest regat, a trebuit să se angajeze în războaie de apărare, pentru a-i ține la distanță pe filisteni, care își reclamau drepturile asupra Canaanului. În același timp, expansiunea teritorială a lui David s-a realizat prin angajarea în acțiuni militare dincolo de granițele Israelului. Totuși, epoca imperială a fost de scurtă durată, iar Împărățiile împărțite ale Israelului și ale lui Iuda aveau să ajungă curînd să se apere de vecinii lor apropiați și, în final, de neînduplecata forță a Asiriei și a Babilonului. Prin urmare, nu este de mirare că războiul pîndește la tot pasul în paginile VT.

II. Războiul și religia

În general, în Orientul Apropiat războiul era o acțiune sacră, în care intra în joc, în mare măsură, onoarea zeului național. Concepția scriitorilor VT prezintă o superficială asemănare cu această caracteristică. Deosebirea era că Dumnezeul lui Israel este transcendent și nu Se ridică și cade o dată cu soarta poporului Său. Cu toate acestea El este „Dumnezeul oștirii lui Israel (1 Sam. 17:45) și este mult mai implicat în luptele poporului Său decît se credea că este implicat Marduc sau Asur (comp. 2 Cron. 20:22). Dumnezeu, Însuși este descris ca un „războinic" (Exod. 15:3; Is. 42:13) iar unul din titlurile lui este „Domnul oștirilor". Este posibil ca acesta din urmă să se refere la oștirea

cerurilor (1 Împ. 22:19) sau la armata poporului Israel (1 Sam. 17:45). Dumnezeu a fost Cel care a condus armatele lui Israel în bătălie (Jud. 4:14), astfel încît relatarea mai timpurie a triumfurilor repurtate de Israel s-a numit „Cartea războaielor Domnului (Num. 21:14). Într-adevăr, în fiecare fază de pregătire pentru luptă s-a recunoscut dependența lui Israel de Dumnezeu. În primul rînd, se întrebau dacă acela era momentul oportun pentru atac (2 Sam. 5:23-24); apoi trebuiau oferite jertfe. Atît de importante erau aceste operații preliminare încît Saul, în disprerarea lui și-a arogat lui însuși preot ca nu cumva să înceapă bătălia înainte de a fi căutat să obțină favoarea din partea Domnului (1 Sam. 13:8-12).

Strigătul de război avea o semnificație religioasă (Jud. 7:18-20) iar, ulterior, aclama prezența lui Dumnezeu, simbolizată în chivotul legămîntului (1 Sam. 4:5-6; comp. maniera în care a fost salutată sosirea chivotului în Ierusalim, 2 Sam. 6:15). Din cauza prezenței divine, israeliții au putut să intre în bătălie încrezători în victorie (Jud. 3:28; 1 Cron. 5:22), chiar dacă trebuiau invocate forțele naturii, pentru a asigura victoria (Ios. 10:11-14).

După bătălie se întîmpla adesea ca israeliții să respecte o „interdicție" (hērem), care însemna că o întreagă cetate, țară, națiune și posesiuni erau puse deoparte pentru Dumnezeu. Nici unui israelit nu-i era îngăduit să-și însușească pentru nevoile sale personale ceva dintr-un loc pus sub interdicție; nerespectarea acestei prevederi atrăgea cele mai drastice consecințe (Ios. 7; 1 Sam 15). Uneori interdicția nu era atît de cuprinzătoare ca în cazul Ierihonului (Ios. 6:18-24), însă întotdeauna s-a enunțat dreptul lui Dumnezeu la roada victoriei. Interdicția reprezenta modalitatea lui Dumnezeu de a trata „nelegiuirea amoriților" și are o importanță centrală pentru conceptul VT al „războiului sfînt". În plus, chiar dacă printre israeliți se descopereau tendințe păgîne, comunitatea vinovată era pasibilă de a fi pusă sub interdicție (Deut. 13:12-18). Iar dacă întreaga națiune atrăgea asupra ei mînia lui Dumnezeu, atunci agenții pedepsei divine puteau fi tocmai păgînii pe care El îi abandonase inițial (Is. 10:5-6; Hab. 1:5-11). Punctul culminant este atins spre sfîrșitul perioadei monarhice, cînd Dumnezeu Își anunță intenția de a Se lupta împotriva lui Iuda și de partea Babilonului (Ier. 21:5-7). Totuși, pe o perioadă considerabilă de timp comunitatea profetică s-a bucurat de o speranță încurajatoare - eradicarea războiului de pe pămînt și inaugurarea unei noi ere de pace adusă de davidicul „Prinț al păcii" (Is. 9:6; comp. Is. 2:4; Mi 4:3).

III. Metoda de luptă

În perioada în care Israelul încă nu avea o armată de sine stătătoare, miliția națională era chemată sub arme, prin sunetul trompetei (Jud. 3:27) sau printr-un mesager (1 Sam. 11:7). Cînd erau în ofensivă, israeliții se bazau foarte mult pe spionajul militar (Ios. 2; 2 Împ. 6:8-12); întrucît nu se obișnuia să se declare război, avantajul celui care ataca era cu atît mai mare. De obicei expedițiile erau intreprinse primăvara, cînd drumurile erau mai practicabile (2 Sam 11:1). Natural, tactica depindea de teren și de numărul de ostași, însă, în general, comandații israeliți au fost capabili, cel puțin în acțiunile lor defensive, să exploateze superioritatea lor în privința cunoașterii geografiei locale. În cazul unei confruntări directe, cum a fost aceea dintre Iosia și faraonul Neco la Meghido, se pare că israeliților nu le-a mers prea bine. Semnalizarea se făcea prin trompetă, precum și cu ajutorul focului - practică menționată de una din inscripțiile de pe ostraca de la *Lachis Metodele de război convenționale sînt toate reprezentate în VT; incursiunea (1 Sam. 14), asediul (1 Împ. 20:1) și ambuscada (Ios. 8) realizează împreună imaginea completă. (*ARMURĂ; *ARMATĂ).

IV. Războiul în Noul Testament

Este cît se poate de clar că extinderea Împărăției lui Cristos prin mijloace militare nu este concepția ideală a NT. „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta; (...) dacă ar fi Împărăția mea din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat" (Ioan 18:36), a fost principiul enunțat de Domnul nostru cînd a stat în fața lui Pilat. Și cuvintele Lui adresate lui Petru, consemnate în Matei 26:52 aruncă o oarecare umbră asupra folosirii oricărui fel de forță, indiferent de împrejurări. Însă credinciosul este un cetățean a două lumi și are îndatoriri față de ambele; producerea unei tensiuni între cerințele conflictuale este în special inevitabilă întrucît domniile pămîntești au fost orînduite de Dumnezeu și „nu degeaba poartă sabia" (Rom. 13:4). Pavel s-a folosit nu numai de cetățenia romană ci și de protecția trupelor romane, cînd viața i-a fost amenințată în Ierusalim (Fapt. 21). Pioșenia nu era considerată incompatibilă cu urmarea unei cariere militare, dimpotrivă, iar acei soldați care l-au întrebat pe Ioan Botezătorul despre datoria lor, nu au fost sfătuiți să iasă din armată (vezi Fapt. 10:1-2; Luca 3:14). Pe de altă parte trebuie să presupunem că acea cauză care i-a unit pe vameșul Matei și pe zelotul Simon între primii doisprezece le-a impus la amîndoi abandonarea ocupațiilor lor anterioare. În Biserica primară alegerea de către un creștin a unei cariere militare era privită, în general, cu suspiciune; Tertulian este reprezentativ în concepția lui cînd afirmă că aceste două chemări sînt incompatibile, deși aici îi excludea pe cei care au ales cariera militară înainte de convertire.

Lupta creștinului este în primul rînd o luptă spirituală, iar el a fost echipat cu toată armura necesară pentru a obține victoria (Efes. 6:10-20). Prin urmare, el trebuie să fie sub disciplina militară și, în acest sens NT abundă de dispoziții date în termeni militari (*cf.* 1 Tim. 1:18; 1 Pet. 2:11). Bătălia critică a fost cîștigată la Calvar (Col. 2:15), astfel încît într-un pasaj ca Efes. 6:10-20, accentul nu cade atît de mult pe cîștigarea unui nou teren, cît, mai curînd pe păstrarea a ceea ce a fost deja cîștigat. Biruința finală și completă va veni cînd Cristos va fi descoperit din cer, la sfîrșitul veacului (2 Tes. 1:7-10). Bătălia finală între Cristos și creaturile întunericului este descrisă în capitolele 16, 19 și 20 din Apocalipsa. O luptă decisivă se va da într-un loc numit Armaghedon (Har-Maghedon) (Apoc. 16:16). Cea mai plauzibilă explicație a numelui este aceea care îl corelează de dealul (ebr. *har*) de la Meghido(n). Meghido a fost scena multor mari bătălii din istorie (comp. 2 Cron. 35:22) iar apariția sa într-un context apocaliptic este cît se poate de naturală. Pentru dușmanii lui Cristos, această întîlnire va însemna distrugere (Apoc. 19:17-21). Același lucru este valabil și în legătură cu Ps. 110 și o mulțime de pasaje din VT își găsesc împlinirea o dată cu începerea erei mesianice. Vestitorii acelei epoci binecuvîntate vor fi într-adevăr „războaie și vești de războaie" (Mat. 24: 6), însă cînd va domni Mesia, „El va face ca domnia Lui să crească" dîndu-i „o pace fără sfîrșit" (Is. 9:7).

V. Sulul de război de la Qumran
Printre primele suluri descoperite la Marea Moartă, a fost unul denumit „Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului."

Acesta este, fără îndoială, produsul unei colectivităţi odinioară aşezate la Qumran, şi el dă direcţiuni colectivităţii cu privire la un război prelungit, dintre forţele binelui - reprezentate de sectarieni - şi de forţele răului. Războiul avea să fie purtat în conformitate cu toate legile de război prevăzute de Moise şi, deşi victoria este prestabilită de Dumnezeu, aveau să urmeze obstacole serioase. Printre principalii „fii ai întunericului" sînt cei numiţi „Chitim", aceştia fiind aproape sigur identificaţi cu Romanii. Se pare că acest sul a fost unul dintre produsele cele mai exotice ale epocii dominaţiei romane asupra Palestinei, o epocă în care apocalipticul era foarte preţuit iar aşteptarea mesianică era foarte ferventă.

BIBLIOGRAFIE. G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 1951; Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, 1962; *idem*, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel*[2], 1965, p.247-267; C. Brown, J. Watts, „War" *NIDNTT* 3, p. 958-967; M. Langley, „Jesus and Revolution", *NIDNTT* 3, p. 967-981. R.P.G.

RĂZBOAIELE DOMNULUI, CARTEA. Un document menţionat şi citat în Num. 21:14 ş. urm. Citatul se încheie cu cuvîntul „Moab" (v. 15), însă este posibil ca fragmente de poezie din v. 17-18 şi 27-30 să provină din aceeaşi sursă. Lucrarea a fost în mod evident o colecţie de cîntări populare care comemorează primele lupte ale israeliţilor. Numele ei arată că israeliţii Îl considerau pe Iahve virtualul lor comandant general şi căl-au atribuit Lui meritul victoriilor lor. O altă lucrare similară a fost probabil Cartea Dreptului din 2 Sam. 1:18; evident că acest document a fost întocmit după perioada lui David, şi probabil Cartea Războaielor Domnului a apărut în aceeaşi perioadă. Cîţiva cercetători, după LXX au corectat textul din Num. 21:14 pentru a elimina referinţa la un astfel de document. D.F.P.

RĂZBUNĂTORUL SÎNGELUI (ebr. *gōʾēl haddām*, lit. „răscumpărătorul sîngelui"). Chiar înainte de timpul lui Moise, o caracteristică fundamentală a vieţii primitive o constituia sistemul răzbunării sîngelui pentru un prejudiciu personal. Acest sistem este menţionat pozitiv chiar în Gen. 9:5. Toţi membrii clanului erau consideraţi de acelaşi sînge, însă principala responsabilitate a răzbunării sîngelui vărsat îi revenea rudei celei mai apropiate a victimei, care în alte circumstanţe era chemată să răscumpere proprietatea sau persoana unei rude sărace sau captive (Lev. 25:25, 47:49; Rut 4:1 ş.urm. deşi în cel de-al doilea caz au fost implicaţi şi alţi factori). Codul penal din timpul lui Moise îl autoriza numai pe răzbunător să-l execute pe ucigaş însă nu pe altcineva (Deut. 24:16; 2 Împ. 14:6; 2 Cron. 25:4), şi avea în vedere şi omorurile accidentale. Se pare că răzbunarea sîngelui a persistat pînă în timpul domniei lui David (2 Sam. 14:7-8) şi Iosafat (2 Cron. 19:10). (*RUDENIE, *CETĂŢILE DE REFUGIU).

J.D.D.

REBECA (În ebr. *ribqâ* comp. semnificaţia termenului în arabă „o funie înnodată pentru legarea animalelor tinere" de la *rabaqa*, „a lega strîns"; gr. *rhebekka*). Soţia lui Isac, fiica lui Betuel, nepotul lui Avraam (Gen. 22:23). Relatarea alegereii Rebecăi spre a-i fi soţie lui Isac accentuează puternic călăuzirea şi conducerea providenţei lui Dumnezeu. Avraam l-a trimis pe principalul său administrator al cărui nume nu este menţionat, probabil pe Eliazar, în ţara sa natală, pentru a căuta o soţie pentru fiul său. După rugăciune administratorul a fost condus direct către Rebeca. Cînd Betuel şi fratele ei, Laban, au auzit toate împrejurările, şi-au dat consimţămîntul.

Ea a fost stearpă primii 20 de ani ai căsniciei ei. Isac L-a implorat pe Dumnezeu, iar ea a născut doi gemeni, Esau şi Iacov, care au primit de la Iahve înaintea naşterii lor un oracol în care s-au prezis destinele lor divergente (Gen. 25:20-26). Începerea tragediei este prefigurată în Gen. 25:28, unde citim despre favoritismul diferit manifestat de către Isac şi Rebeca faţă de fiii lor, fapt care a distrus inevitabil unitatea familiei.

O întîmplare care ne reaminteşte de Avraam şi de Sara este incidentul din timpul şederii lui Isac în Gherar, cînd i-a înşelat pe Abimelec şi pe filisteni susţinînd că Rebeca este sora sa (Gen. 26:1-11; comp. Gen. 20). Atît Isac cît şi Rebeca au fost mîhniţi de faptul că Esau a luat în căsătorie femei hitite, dintr-o rasă străină (Gen. 26-34 ş.urm).

În actul de înşelare prin care Iacov i-a luat locul lui Esau pentru a obţine binecuvîntarea de la tatăl său, de acum în vîrstă, Rebeca a fost cea care a luat iniţiativa şi a conceput înşelătoria (Gen. 27:5-17). Cînd planul a reuşit, de teamă ca Esau să nu-l ucidă pe Iacov, ea l-a trimis la unchiul lui, Laban, în Padan-Aram, sugerînd că Iacov trebuie să-şi găsească o soţie din poporul lor, pentru a justifica astfel plecarea lui Iacov (Gen. 27:42-28:5).

Singurele episoade în care se mai relatează despre Rebeca sînt cel referitor la moartea doicii ei, Debora (Gen. 35:8), şi cel cu privire la înmormîntarea ei cu Isac în mormîntul familiei, în peştera de la Macpela (Gen. 49:31).

În NT singura referinţă la Rebeca este cea din Rom. 9:10. Aici Pavel se referă la prezicerea pe care a primit-o ea înainte de naşterea lui Esau şi a lui Iacov, care ilustrează hotărîrea harului lui Dumnezeu.

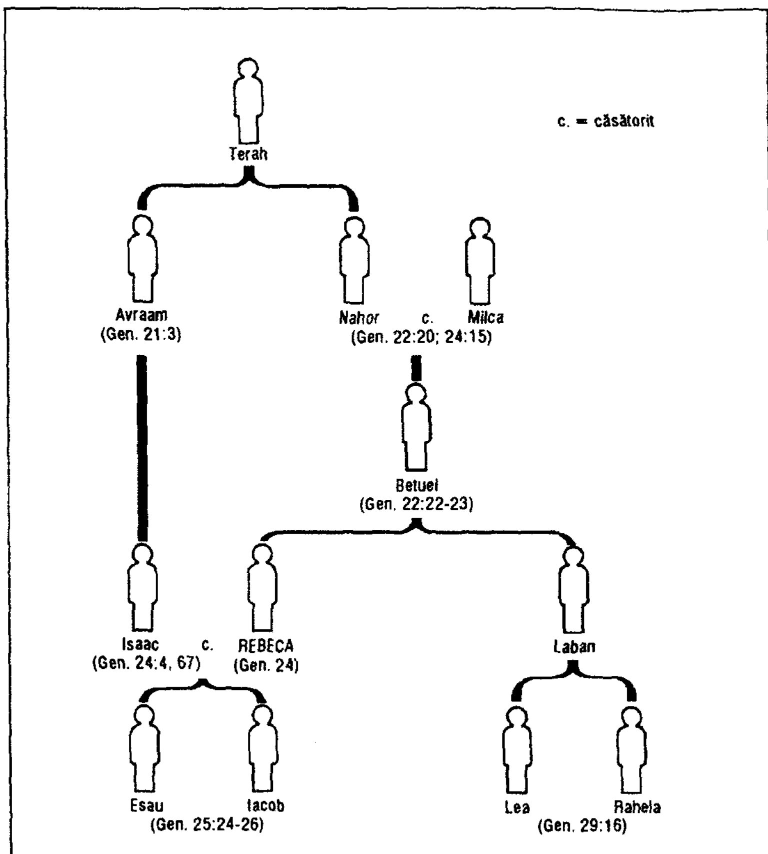
Rebeca a fost o femeie cu o voinţă şi o ambiţie puternică, devotată întîi soţului ei, dar care ulterior a transferat cel puţin o parte din acel devotament asupra fiului ei mai tînăr, ceea ce a produs rezultate dezastruoase pentru unitatea familiei, deşi urmarea arată că în planul atotcuprinzător al lui Dumnezeu chiar şi acest episod a fost prevăzut spre realizarea scopului divin (vezi arborele genealogic al Rebecăi).

BIBLIOGRAFIE. G. von Rad, *Genesis*, 1961; W. Vischer, *The Witness of the Old Testament to Christ*, 1949, p.145-151.

(Vezi Familia lui Rebeca, în pagina 1114)

J.G.G.N.

RECABIŢII. Ionadab, fiul lui Recab, şi bărbatul care a dat numelui de recabiţi acea conotaţie specială, apare întîi în 2 Împ. 10:15-31. Iehu, fiul lui Nimşi se afla în mijlocul ascensiunii sale sălbatice spre tronul



Familia lui Rebeca (vezi pagina 1113)

lui Israel (cca. 840 î.d.Cr.) cînd s-a întîlnit din întîmplare cu Ionadab „care venea înaintea lui" (v. 15). Prin faptul că s-a asociat din toată inima cu Iahve-ismul lui Iehu și cu masacrul atroce al închinătorilor lui Baal, Ionadab se dovedește a fi un extremist care are mai mult zel pentru Iahve decît discernămînt. Același extremism nerealist este întîlnit în regulile pe care le-a impus familiei sale; acesta ilustrează totodată clar forța sa de caracter, prin faptul că descendenții lui i-au rămas supuși chiar după 200 de ani, după cum reiese din Ier. 35 (cca. 600 î.d.Cr.). Ca răspuns la vinul oferit de Ieremia (v. 5-10), ei și-au descris felul lor de viață distinctiv. Ei evitau orice semn de civilizație agricolă, stabilă - case, semănături, cultivarea viței, care impunea ani de îngrijire continuă, pentru obținerea unei recolte bune - și duceau o viață de nomazi, asemenea celei duse în pustie, în perioada cînd Israel a umblat prin credință cu Dumnezeu (*de ex.* Ier. 2:1-3). Pentru a păstra semnele exterioare ale acestei urmări pure a lui Dumnezeu, și nu dintr-o „poruncă de cumpătare" recabiții s-au supus regulilor strămoșului lor și supunerea lor a fost cea care le-a cîștigat aprobarea divină (Ier. 35:18-19). J.A.M.

RECENSĂMÎNT (lat. *census* „evaluare", care apare ca un cuvînt împrumutat în gr. *kēnsos* „bani de tribut" în Mat. 17:25; 22:17, 19; Marcu 12:14).

I. În vechiul Testament

Recensămînturile importante din VT sînt acelea după care a fost denumită cartea Numeri, la începutul (Num. 1) și la sfîrșitul (Num. 26) rătăcirii prin pustie; precum și cel din timpul lui David (2 Sam. 24:1-9; 1 Cron. 21:1-6). În cadrul tuturor acestor recensămînturi cei numărați au fost bărbații la vîrsta aptă pentru serviciul militar. S-au păstrat două cifre totale diferite pentru recensămîntul lui David - în 2 Sam. 800.000 de bărbați în Israel și 500.000 de bărbați în Iuda; în 1 Cron. 1.100.000 de bărbați în Israel și 470.000 de bărbați în Iuda. Molima care a urmat recensămîntul este consemnată în ambele relatări ca o judecată divină a păcatului lui David de a fi numărat oamenii. Recensămînturile din Numeri au fost considerate, în special de W.F. Albright („The Administrative Divisions of Israel and Juda", *JPOS* 5, 1925, *p.* 20 *ș.urm.*; *From the Stone Age to Christianity* (De la epoca de piatră la creștinism), 1940, p. 192, 222), ca variante

ale relatării recensămîntului lui David, însă totalurile lor sînt considerabil mai mici decît cele din 2 Sam. și din 1 Cron. Cu toate acestea, cifrele totale ale recensămînturilor din pustie - 603.550 din Num. 1 și 601.730 din Num. 26 lasă loc unor interpretări. O sugestie este aceea că *'elep̄* din enumerare a însemnat originar mai curînd ceva asemănător unui „grup de corturi" decît „o mie", astfel încît cifra de „patruzeci și șase de mii cinci sute" dată pentru Ruben în Num. 1:21 a însemnat 46 de grupuri de corturi, care se ridicau în total la 500 de bărbați (W.M.F. Petrie, *Egypt and Israel*, 1911, p. 40 ș.urm.) (*Număr, **2**).

Un recensămînt al iudeilor din timpul lui Neemia (445-433 î.e.n.) este reprodus în Ezra 2:1-65; Neem. 7:6-67. Cifra totală care se dă este de 42.360, împreună cu 7.582 de slujitori și cîntăreți.

II. În Noul Testament

Două recensămînturi sînt menționate în NT, fiecare fiind indicat de termenul gr. *apographē*, tradus cu „înscriere" în Luca 2:2 și în Apoc. 5:37.

Înscrierea din Fapt. 5:37, care a fost marcată de insurecția condusă de Iuda din Galileea, a avut loc în anul 6 d.Cr. În acel an Iudeea era încorporată în sistemul de provincii romane, și s-a ținut un recensămînt, pentru a se stabili cantitatea de tribut pe care îl avea de plătit noua provincie vistieriei imperiale. Recensămîntul s-a făcut sub conducerea lui P. Sulpicius Quirinius, care în timpul acela avea funcția de legat imperial al Siriei. Ideea ca Israelul să plătească tribut unei supraputeri păgîne a fost considerată intolerabilă de Iuda și de către gruparea *zeloților a căror formare datează din acea perioadă.

Recensămîntul relatat în Luca 2:1 ș.urm., în cursul căruia S-a născut Cristos la Betleem, ridică un număr de probleme. Oricum există un consens general cu privire la următoarele posibilități: (1) că este posibil ca un asemenea recensămînt ca și cel descris de Luca să fi avut loc în Iudeea spre sfîrșitul domniei lui Irod (37-4 î.e.n.); (2) că acesta putea să fie o parte dintr-un recensămînt general, efectuat în tot imperiul, după cum indică Luca 2:1; (3) că este posibil ca acest recensămînt să impună întoarcerea fiecărui cap de familie la domiciliul lui originar, după cum se afirmă în Luca 2:3. (1) În anii ulteriori ai lui Irod, Augustus l-a tratat ca pe un supus; toată Iudeea a trebuit să depună un jurămînt de loialitate lui Augustus precum și lui Irod (Ios., *Ant.* 16.290; 17.42). Compară recensămîntul impus în anul 36 d.Cr. în regatul lui Arhelau (Tacit, *Anale* 6.41). (2) Există dovezi cu privire la activități de recensămînt în diverse părți ale Imperiului Roman între anii 11 și 8 î.e.n.; cea referitoare la un recensămînt din Egipt din 10-9 î.e.n. (primul dintr-o serie în care aveau loc din 14 în 14 ani) este deosebit de convingătoare. Obiceiul descris în Luca 2:3 (evident, ca fiind ceva familiar) este atestat în Egipt, în anul 104 d.Cr. În ceea ce privește relația dintre Quirinius și acest recensămînt timpuriu, vezi *QUIRINIUS.

BIBLIOGRAFIE. W.M. Ramsay, „The Augustan Census-System", în *BRD*, p. 255 ș.urm.; F.F. Bruce, „Census Papyri", *Documents of New Testament Times*.

F.F.B.

RECONCILIERE, vezi ÎMPĂCARE

REFAIMIȚII. (În ebr. *r^epā'îm*). Unul dintre popoarele pre-israelite din Palestina, menționat împreună cu zuzimi și emimi, din timpul lui Avraam, care l-au învins pe Chedorlaomer (Gen. 14:5). Ei mai sînt menționați printre locuitorii țării promise de Dumnezeu seminței lui Avraam (Gen. 15:20). În perioada cuceririi se pare că refaimiții ocupau o suprafață mare, însă erau cunoscuți prin mai multe nume locale. În Moab, moabiții care i-au succedat acolo, i-a numit emimi (Deut. 2:11), și de asemenea în Amon, unde ei i-au precedat pe amoniți, au fost cunoscuți ca *zamzumimi (Deut. 2:20-21).

Ei erau oameni formidabili, comparabili după statură cu anachimii (*Anac) (Deut. 2:21), iar LXX redă numele lor prin *gigas*, „gigant" în Gen. 14:5; Ios. 12:4;13:2, și 1 Cron. 11:15; 14:9; 20:4; o redare adoptată de AV în Deut. 2:11, 20; 3:11, 13; Ios. 12:4; 13:12; 15:8; 17:15; 18:16; 1 Cron. 20:4. (LXX traduce termenul cu *Titanes* în 2 Sam. 5:18, 22.)

Este posibil ca formele *rāpā'* și *rāpâ* (2 Sam. 21:16, 18, 20, 22; 1 Cron. 20:6, 8), care sînt redate cu „gigant" în EVV (LXX *gigas* în 2 Sam. 21:22; 1 Cron. 20:6), să fie variante ale numelui *r^epā'îm*, însă contextul acestor apariții, în legătură cu un filistean, este poate mai adecvat cu semnificația *„uriaș". Numele este necunoscut în sens etnic în afara Bibliei.

În Psalmul 88:11 (v. 10 RSV); Prov. 2:18; 9:18; 21:16; Iov 26:5; Is. 14:9; 26:14, 19, cuvîntul *r^epā'îm* apare cu sensul de duhuri ale morților, și se sugerează de către unii că numele refaimit li s-a dat de către israeliți vechilor locuitori ai acestei țări, cu semnificația de oameni care au murit demult. Cuvîntul apare în limba ugarită (*rpum*), probabil referitor la o clasă de zei de importanță minoră sau la o grupare sacră, deși semnificația este nesigură, iar în inscripțiile funerare feniciene (*rp'm*) are sensul de „duh".

BIBLIOGRAFIE. J. Gray „The Rephaim", *PEQ* 81, 1949, p. 127-139, și 84, 1952, p. 39-41; H.W.F. Saggs, *FT* 90, 1958, p. 170-172.

T.C.M.

REFIDIM. Ultimul loc de popas al israeliților în ieșirea lor din Egipt, înainte de a ajunge la Muntele Sinai (Exod. 17:1; 19:2; Num. 33:14-15). Aici israeliții conduși de Iosua s-au bătut cu Amalec, iar succesul bătăliei a depins de ridicarea mîinilor lui Moise, fapt pe care l-a împlinit cu ajutorul lui Aaron și Hur (Exod. 17:8-16). După luptă, Ietro, socrul lui Moise l-a convins pe acesta să renunțe de a mai judeca poporul de unul singur, ci să mai numească și alte persoane pentru acest scop (Exod. 18). Amplasarea localității Refidim este incertă; se sugererază, de obicei Wadi Refayid, la SV de Sinai.

BIBLIOGRAFIE. B. Rothenberg, *God's Wilderness*, 1961, p. 143, 168.

T.C.M.

REGENERARE. Vezi ÎNNOIRE

REGINĂ. „împărăteasă" (ebr. *malkâ*, gr. *basilissa*). Cuvîntul nu este larg răspîndit în Biblie. El este folosit pentru a descrie femei din țări în afara Palestinei, care aveau funcția de monarh care domnește după propriul său drept. Astfel de exemple sînt împărăteasa din

*Şeba (1 Împ. 10:1 comp. Mat. 12:42; Luca 11:31) şi *Candace, împărăteasa Etiopiei (Faptele 8:27).

În acelaşi sens cuvîntul este folosit o dată în istoria Israelului, cu referinţă la Atalia, care a uzurpat tronul lui Iuda şi a domnit timp de 6 ani (2 Împ. 11:3). În istoria post- biblică a iudeilor, Salomeea Alexandra, văduva lui Alexandru Iannaeus, l-a succedat la tron ca împărăteasă, domnind 9 ani (76- 67 î.e.n.)

Ca şi consoartă, soţia unui monarh domnitor nu era de regulă preocupată de probleme de stat. Printre excepţiile cele mai demne de remarcat se numără Bat-Şeba (1 Împ. 1:15-31) şi Izabela (1 Împ. 21). Cea mai importantă femeie din casa împărătească, în Israel şi în Iuda, precum şi în ţările învecinate, era împărăteasa-mamă. Ea ocupa o poziţie proeminentă printre doamnele de la curte, şi şedea la dreapta monarhului (Bat-Şeba, 1 Împ. 2:19), purtînd coroana (Nehuşta, 2 Împ. 24:8; Ier. 13:18). În istoria lui Iuda, împărăteasa-mamă a fost întotdeauna numită. Un împărat putea avea mai multe soţii, însă avea o singură mamă, şi era obligat să o onoreze (Exod. 20:12). Faptul că acea funcţie era mai mult decît o funcţie onorifică este evident din relatarea cu privire la Maaca, care a fost împărăteasa-mamă, nu numai în timpul domniei fiului ei, Abiam, ci şi în timpul domniei nepotului ei, Asa, pînă cînd acesta a îndepărtat-o de la tron din cauza idolatriei ei (1 Împ. 15:2, 10, 13; 2 Cron. 15:16). Împărăteasa caldeană din Dan. 5:10 a fost probabil împărăteasa-mamă; acelaşi lucru este probabil valabil şi despre împărăteasa persană din Neem. 2:6.

M.B.

REGIO. Localitatea actuală Reggio di Calabria, un oraş-port pe ţărmul italian al Strîmtorii Messina, în S Italiei. O veche colonie greacă, în cadrul Imperiului Roman Regium îşi datora importanţa poziţiei sale în raport cu navigaţia din strîmtoarea menţionată şi cu coasta de V. Ţinînd seama de vîrtejul Charibdei şi stînca Scyllei care periclitau navigaţia prin strîmtoare, era important ca trecerea să se efectueze numai cu vîntul cel mai favorabil, iar navigatorii aşteptau la Regium vînt dinspre S. Acelaşi lucrau l-a făcut şi stăpînul corăbiei care îl ducea pe Pavel la Roma (Fapt. 28:13).

J.H.P.

REHOB (Ebr. *rᵉḥōḇ*, „loc deschis, piaţă de oraş sau de sat", un nume care apare în Biblie ca nume de persoană sau ca toponim).

1. Oraşul cel mai nordic remarcat de iscoadele trimise de Iosua în Canaan (Num. 13:21). Era un centru aramean care le furniza amoniţilor trupe în timpul lui David (2 Sam. 10:6-8). Numele este scris Bet-Rehob în 2 Sam. 6 şi în Jud. 18:28, iar al doilea pasaj sugerează că era situat lîngă izvoarele Iordanului, deşi nu este cunoscută amplasarea exactă.

2. Un oraş în Canaan care i-a revenit lui Aşer (Ios. 19:28, 30) şi care a fost declarat cetate a leviţilor (Ios. 21:31; 1 Cron. 6:75), deşi se număra printre cetăţile neocupate în timpul Cuceririi (Jud. 1:31). Identificarea cu Tell-es-Sarem, la S de Bethshean, care a fost sugerată este nefondată.

3. Tatăl lui Hadadezer, împăratul din Ţoba din timpul lui David (2 Sam. 8:3, 12). Compară Ruhubi, numele tatălui lui Ba sa, aliatul amonit al lui Ahab din bătălia de la Quarqar din 854 î.d.Cr. (Shalmaneser III, Stela Kurh 2.95).

4. Unul dintre leviţii care au pus pecetea pe legămîntul din timpul lui Neemia (Neem. 10:11).

(*REHOBOT; *REHOBOT-IR.)

BIBLIOGRAFIE. W.F. Albright, *BASOR* 83, 1941, p. 33; J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, p. 73-64; 241; Tadmor, *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, p. 245.

T.C.M.

REHOBOT. (Ebr. *rᵉḥōḇôṯ*), „locuri largi, spaţiu"; LXX *eurychōria*. **1.** O fîntînă săpată de Iacov lîngă Gherar (Gen. 26:22), numită astfel fiindcă nu s-a mai certat cu păstorii din Gherar. **2.** O cetate „pe Rîul" (Gen. 36:37), probabil în apropiere de Wadi el-Hesa, care desparte Moabul de Edom. „Rîul" este în mod normal Eufratul, însă contextul exclude această interpretare.

J.W.C.

REHOBOT-IR. (ebr. *rᵉḥōḇōṯ 'îr*). Una dintre cele patru cetăţi construite de As(s)hur (*NIMROD) în Asiria (Gen. 10:11- 12). Dintre acestea Ninive şi Calah sînt bine cunoscute, dar nu se cunoaşte nici un echivalent asirian pentru accest loc. Întrucît este de aşteptat ca marea cetate antică Assur (la 80 km de Ninive) să apară în context, unii consideră acest nume ca o interpretare a sumer. AŠ UR (AŠ = asir. *rebātu*; UR = asir. *ālu*; ebr. *'îr*). O suburbie a cetăţii Ninive (*rebit Ninua*) este menţionată în texte asir. (Esarhaddon), şi este posibil ca aceasta să fi fost înfiinţată în aceeaşi perioadă. Expresia „locuri largi ale cetăţii" s-ar putea să reprezinte aici chiar o descriere a oraşului Ninive. LXX o redă cu un nume propriu (*Rhoōbōth*). Vezi G. Dossin *Le Muséon* 47,1934, p. 108ş.urm.; W.F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Lands, 1955, p.71.*

D.J.W.

REHUM. Un nume pe care l-au avut mai mulţi bărbaţi în perioada post-exilică, inclusiv dregătorul Rehum care a scris împreună cu logofătul Şimşai o scrisoare de plîngere (Ezra 4:8). Titlul lui *bᵉ'ēl tᵉ'ēm* înseamnă „domnul judecăţii" sau „raport" şi acesta s-ar putea referi la administrare sau la comunicaţie (A.H. Sayce a sugerat diriginte de poştă).

J.S.W.

REI Apare numai în 1 Împ. 1:8. În EVV este redat ca un nume de persoană, Rei fiind astfel asociat cu grupul de suporteri ai lui Solomon. J. Taylor (*HDB, ad. loc.*) sugerează că el a fost un ofiţer din garda regală. Josephus, (*Ant.*7, 346), traduce „prietenul lui David" în loc de „iar Rei, şi oamenii puternici care îi aparţineau lui David", însă aceasta indică faptul că probabil a lucrat cu un text ebraic mai scurt, iar forma mai lungă este dificil de sprijinit dacă nu reprezintă originalul. Presupusele amendamente şi identificarea cu alte persoane din perioada lui David sînt neîntemeiate

G.W.G.

RELIGIE. Cuvîntul religie „provine" din Vulgata, în care *religio* apare într-o parafrazare a pasajului din Iac. 1:26ș.urm. În Faptele 26:5 el se referă la iudaism (*cf.* Gal. 1:13ș.urm.) Aici și în Cărțile apocrife *thrēskeia* se referă la manifestarea exterioară a credinței, nu la conținut, după cum am pune în constrast religia creștină cu budismul. RSV folosește, cu toate acestea, cuvîntul apropiindu-se întrucîtva de acest sens în Tim. 3:16 pentru a traduce termenul gr. *eusebeia* (cucernicie) și din nou în 2 Tim. 3:5, unde, din nou am fi înclinați să folosim termenul „creștinism". Datorită asocierii lui *thrēskeia* cu iudaismul, întrebuințarea acestui termen de către Iacov este probabil ironică. Lucrurile pe care el le numește elemente care țin de *thrēskeia* curată și neîntinată nu ar fi contat nicidecum în opinia oponenților săi ca *thrēskeia*.

Ezitarea actuală de a folosi cuvîntul „religie" atît cu privire la conținutul credinței creștine, precum și cu privire la manifestarea ei în închinare și în slujbă, se datorează convingerii că creștinismul nu este doar una dintre religii, ci diferă de toate celelalte, prin faptul că tot conținutul ei este revelat în mod divin iar manifestarea sa exterioară de către credincioși nu reprezintă o încercare de a asigura mîntuirea ci o jertfă de mulțumire pentru primirea ei. J.B.J.

REMFAN. (AV REMPHAN). Numele unui zeu identificat sau asociat cu planeta Saturn menționat în Fapt. 7:43 reluat din LXX, Amos 5:26. Unii cercetători consideră că textul din LXX *Rhaiphan* (cod. B.A.; *Rhemphan* 239 este o transliterare greșită a textului MT, *kiyyûn* (RSV Kaiwan, AV Chiun, *CAIVAN), alții presupun că avem de a face cu o substituire intenționată a lui *Repa*, un nume al lui Seb, zeul egiptean al planetei Saturn. D.W.G.

RESEN. (În gr. *Dasen*). Cetatea amplasată între Ninive și Calne, întemeiată de *Nimrod sau Asur și împreună cu ele a format o parte dintr-o zonă mare populată (Gen. 10:12). *rēš-ēni* („cap de fîntînă") era denumirea mai multor localități din Asiria. Totuși locurile care poartă această denumire pe rîurile Habur și Khosr (la NE de Ninive) nu coincid cu descrierea geogradfică din Gen. 10. Propunerea echivalării acestei cetăți cu Selamiyeh (la 3 km N de Calne) se bazează pe o falsă identificare a acestei localități cu Larissa (Xenofon, *Anabasis* 3.4), care în prezent este cunoscută ca denumirea gr. a localității Calne. O posibilă amplasare a localității Resen ar fi vechile ruine ale cetății Hamam Ali, de lîngă izvoarele sulfuroase de pe malul drept al fluviului Tigru, aproximativ 13 km la S de Ninive. D.J.W.

RESTAURARE (REAȘEZARE). Substantivul gr. *apokatastasis* se găsește numai în Fapt. 3:21, în timp ce verbul corespunzător este folosit de trei ori cu sensul unei restaurări finale.

Ideea apare întîi la marii profeți ai VT. Ei au prevăzut exilul, însă ei au prorocit că Dumnezeu va aduce din nou poporul Lui în țara sa (Ier. 27:22; Dan. 9:25 etc.) În această perioadă situația din Iuda era departe de a fi ideală, astfel încît oamenii așteptau și doreau o restaurare a prosperității și a fericirii lor. În timp aceasta a ajuns să fie asociată cu Mesia. Iudeii în totalitate au înțeles această restaurare ca pe o prosperitate materială, însă Isus a văzut-o înfăptuită în lucrarea lui Ioan Botezătorul, care a împlinit prorocia din Mal. 4:5 (Mat. 17:11; Marcu 9:12). Aici, la fel ca și în alte locuri, El a reinterpretat categoria mesianică, categorie care ajunsese deformată printre iudei.

În sensul cel mai deplin, restaurarea ține deocamdată de domeniul viitorului. Deși ei aveau interpretarea lui Isus cu privire la prorocia lui Maleahi, ucenicii L-au întrebat pe Isus înainte de înălțarea Lui: „Doamne, în vremea aceasta ai de gînd să așezi din nou Împărăția lui Israel?" (Fapt. 1:6) Răspunsul lui Isus îi face să renunțe la speculații care nu îi privesc, însă el nu neagă că va avea loc o restaurare. Referința cea mai completă este în Faptele 3:19ș.urm. Aici Petru caută vremuri de înviorare pe care el le asociază cu venirea Domnului Isus Cristos (v. 20), care este în ceruri „pînă la vremile așezării din nou (adică a restaurării) tuturor lucrurilor: despre aceste vremi a vorbit Dumnezeu..." Dintr-un punct de vedere restaurarea așteaptă venirea Domnului, iar Petru o vede de la bun început ca un subiect de prorocie. Este legitim să se tragă concluzia că restaurarea indică spre o stare asemănătoare cu cea a omului înainte de cădere deși nu există nici un pasaj biblic care să se refere detaliat la acest lucru. Unii au presupus că expresia „vremile așezării din nou a tuturor lucrurilor despre (care) a vorbit Dumnezeu" se referă la ideea mîntuirii universale. Aceasta înseamnă să forțezi sensul expresiei. Problema aceasta trebuie stabilită conform învățăturii Scripturii luate în ansamblu.

BIBLIOGRAFIE. H.-G. Link, *NIDNTT* 3, p. 146-148.
L.M.

REȚEF. Un oraș distrus de asirieni și menționat într-o scrisoare trimisă lui Ezechia de Sanherib, ca un avertisment dat Ierusalimului despre soarta cetăților care se opun cererilor impuse de ei în privința capitulării (2 Împ. 19:12; Is. 37:12). Nu se cunosc detalii cu privire la vreo revoltă sau prădare de către asirieni a localității Rasappa deși s-au păstrat texte asiriene care menționează orașul precum și cîțiva guvernatori în anii 839-673 î.d.C. Acest important centru de popas al caravanelor de pe ruta care ducea de la Eufrat la Hamat a fost identificat de Ptolemeu (5. 16; gr. *Rhēsapha* și este actuala localitate *Resāfa*, la aprox. 200 km ENE de Hama, în Siria. D.J.W.

REȚIN. Regele *Damascului care, în alianță cu *Pecah, din Samaria, l-a amenințat pe Ahaz din Iuda (2 Împ. 15:37; 16:5). Scopul lor era probabil să formeze un front anti-asirian dar, în realitate, ei l-au determinat pe Ahaz să se alieze cu Asiria, în ciuda sfatului lui Isaia, prin care acesta a spus că Rețin nu avea de ce să se teamă (Is. 7:1, 8; 8:6). *Tiglat-Pileser III l-a menționat pe Rețin ca fiindu-i tributar pe la 738 î.d.Cr., însă a capturat Damascul și l-a omorît în 732 î.d.Cr. (2 Împ.16:9). Vezi M. Weippert, *ZDPV* 89, 1973, p. 26-53 (p. 46 ș.urm. pentru forma numelui).
A.R.M.

REUEL (Ebr. reuel, gr. raguel; se pare că numele înseamnă „prietenul lui Dumnezeu").

1. Un fiu al lui Esau (Gen. 36:4, 10, 17; 1 Cron. 1:35). 2. Un preot madianit, supranumit și *Ietro, care l-a primit pe Moise cînd a fugit din Egipt și i-a dat-o pe fiica sa, Sefora (Exod. 2:18; Num. 10:29). 3. Tatăl lui Eliasaf din Gad, un comandant sub conducerea lui Moise (Num. 1:14; 2:14, 7:42, 47; 10:20). 4. Un conducător din seminția lui Beniamin care a locuit la Ierusalim în timpul domniei lui Solomon (1 Cron. 9:8).

J.P.U.L.

REVELAȚIE.

1. Ideea revelației

Termenul „a revela", din lat. *revelo*, este redarea obișnuită a termenului ebr. *gālâ* și a celui gr. *apokalyptō* (subst. *apokalypsis*, care îi corespunde lui *gālâ* din LXX și din NT. Atît *gālâ*, *apokalyptō*, cît și *revelo* exprimă deopotrivă aceeași idee - aceea de a dezvălui ceva ascuns, cu scopul de a fi văzut și cunoscut ca atare. Prin urmare, cînd Biblia vorbește despre revelație, ideea pe care intenționează să o confere este aceea de Dumnezeu Creator, care le dezvăluie în mod activ oamenilor puterea, gloria, natura, și caracterul, voința, calea și planurile Lui - pe scurt, pe Sine Însuși, pentru ca oamenii să-L cunoască. Vocabularul revelațional este foarte amplu în ambele Testamente, cuprinzînd noțiunea de a clarifica lucruri obscure, de a aducne la lumină lucruri ascunse, de a arăta semne, a rosti cuvinte și de a face persoanele care sînt obiectul acelei revelații, să audă, să perceapă, să înțeleagă, și să cunoască. Nici unul din termenii VT nu este un termen specific teologic - fiecare din ei are utilizarea sa profană - însă în NT *apokalyptō* și *apokalypsis* sînt termeni folosiți numai în context teologic, neapărînd și o utilizare obișnuită, profană a acestora, chiar și acolo unde, poate ar fi fost de așteptat (*cf.* 2 Cor. 3:13 ș.urm.), ceea ce denotă că pentru scriitorii NT ambii termeni dețineau un statut de termeni cvasiconsacrați.

Alți termeni din NT care exprimă ideea revelației sînt *phaneroō*, a manifesta a clarifica; *epiphaino* „a arăta" (subst. *epiphaineia*, „manifestare"); *deiknuō*, „a arăta"; *exēgomai*, „a dezvălui, a explica prin narațiune", *cf.* Ioan 1:18; *chrēmatizō*, „a povățui, a dojeni, a avertiza" (folosit în greaca laică, în oracolele divine, *cf.* Arndt, *MM*, s.v.; substantiv, *chrēmatismos*, „răspuns al lui Dumnezeu", Rom. 11:4).

Din punctul de vedere al conținutului ei, revelația divină este atît indicativă cît și imperativă precum și normativă din toate punctele de vedere. Dezvăluirile pe care le face Dumnezeu sînt efectuate de fiecare dată în contextul solicitării încrederii și a supunerii față de cele dezvăluite - reacție pe deplin determinată și controlată chiar de conținutul revelației. Cu alte cuvinte, revelația lui Dumnezeu îi parvine omului nu ca o informație fără obligație, ci ca o regulă obligatorie în ceea ce privește credința și conduita. Viața omului trebuie să fie guvernată nu de toane și de fantezii personale, nici de bîjbîiri cu privire la lucrurile divine nerevelate, ci de o credință plină de reverență a ceea ce Dumnezeu i-a spus, care să conducă la o conformare conștientă cu toate imperativele pe care le conține revelația (Deut. 29:29).

Revelația are două puncte centrale: (1) scopurile lui Dumnezeu; (2) persoana lui Dumnezeu.

1. Pe de o parte, Dumnezeu le spune oamenilor despre Sine Însuși - cine este El, ce a făcut, ce face și va face, precum și ceea ce cere El de la ei. Astfel EL S-a încrezut în Noe, în Avraam, și Moise, spunîndu-le ceea ce plănuise El și care avea să fie rolul lor în planul Lui (Gen. 6:13-21; 12:1 ș.urm.; 15:3-21; 17:15-21; 18:17 ș.urm.; Exod. 3:7-22). Apoi, El a enunțat în fața lui Israel legile și promisiunile legămîntului Lui (Exod. 20-23 etc.; Deut. 4:13 ș.urm.; 28 etc.; Ps. 78:5 ș.urm.; 149:19). El a dezvăluit scopurile Lui prorocilor (Amos 3:7). Christos le-a spus ucenicilor Săi „tot ce am auzit de la Tatăl Meu" (Ioan 15:15) și le-a promis că Duhul Sfînt va completa lucrarea de instruire a lor (Ioan 16:12 ș.urm. Dumnezeu i-a revelat lui Pavel „taina" planului Său etern în Cristos (Efes. 1:9 ș.urm.; 3:3-11). Cristos i-a revelat lui Ioan „lucrurile care au să se întîmple în curînd" (Apoc. 1:1). Din acest punct de vedere, ca dezvăluire exactă de către Dumnezeu a planului și a lucrării Lui de mîntuire, Pavel denumește Evanghelia „adevărul" în contrast cu rătăcirea și minciuna (2 Tes. 2:11-13; 2 Tim. 2:18; etc.). Aceasta este originea expresiei „adevăr revelat" folosită în teologia creștină pentru a denota ceea ce le-a spus Dumnezeu oamenilor despre Sine.

2. Pe de altă parte, cînd Dumnezeu le trimite oamenilor Cuvîntul Său El de asemenea îi confruntă cu Sine. Biblia nu concepe revelația ca o simplă difuzare de informații, garantate în mod divin, ci ca pe o venire personală a lui Dumnezeu la oameni (cf. Gen. 35:7; Exod. 6:3; Num. 12:6-8; Gal. 1:15 ș.urm.). Aceasta este lecția care trebuie învățată din teofaniile VT (*cf.* Exod. 3:2 ș.urm.; 19:11-20; Ezec. 1, etc.) și din rolul jucat de enigmaticul înger (mesager) al lui Iahve care este o manifestare atît de evidentă a lui Iahve Însuși (*cf.* Gen. 16:10; Exod. 3:2 ș.urm.; Jud. 13:9-23), și anume, lecția prin care învățăm că Dumnezeu nu reprezintă doar autorul și subiectul acestor mesaje, ci că El este propriul Său mesager. Cînd un om întîlnește Cuvîntul lui Dumnezeu, indiferent cît de ocazională sau de incindentală ar fi întîlnirea respectivă, Dumnezeu îl întîlnește pe omul acela, adresîndu-i Cuvîntul în mod personal, și solicitîndu-l să-I dea un răspuns personal Lui ca autor.

În general teologii protestanți mai vechi au analizat revelația în lumina comunicării de către Dumnezeu a adevărurilor cu privire la Sine însuși. Desigur că ei au știut că Dumnezeu este autorul istoriei biblice și că acum El îi luminează pe oameni pentru ca ei să accepte mesajul biblic, dar ei au tratat această istorie în funcție de providență, iar mesajul biblic în funcție de iluminare, nelegînd conceptul revelației de nici unul din aceste două elemente. Centrul doctrinei revelației văzute de ei era Biblia; ei au conceput Sfînta Scriptură ca adevărul revelat în scris, iar revelația ca activitatea divină care a condus la producerea ei. Ei au corelat revelația cu inspirația, definind-o pe prima ca o comunicare a lui Dumnezeu adresată scriitorilor biblici care au redat un adevăr cu privire la El, adevăr care în alte condiții ar fi fost inaccesibil; în același timp, inspirația au definit-o ca o împuternicire dată de Dumnezeu de a scrie totul în mod real, în conformitate cu voința Lui. (Această formulare își găsește, evident, rădăcinile în cartea lui Daniel: *cf.* Dan. 2:19, 22, 28 ș.urm., 47; 7:1; 10:1; 12:4.)

Mulți teologi moderni care reacționează împotriva acestei concepții sub presiunea unei presupuse necesități de a abandona conceptul de Scriptură ca adevăr revelat, vorbesc despre revelație ca fiind doar istoria biblică dirijată de Dumnezeu și o acțiune prin care El i-a făcut pe oameni conștienți de prezența, de activitatea și de cerințele Sale. Centrul doctrinei cu privire la revelație este deplasat astfel la istoria răscumpărării pe care o consemnează Biblia. Împreună cu aceasta se asociază și afirmația că nu există, la drept vorbind, un adevăr comunicat („o revelație propozițională") de la Dumnezeu; revelația este, în esență, neverbală în caracter. Dar aceasta înseamnă că ideea biblică despre Dumnezeu care vorbește (actul revelator cel mai obișnuit și cel mai fundamental pe care I-l atribuie Scriptura) este doar o metaforă derutantă; ceea ce pare implauzibil. Bazat pe acestea, se mai susține că Biblia nu este propriu-zis, revelație, ci o reacție umană la revelație. Această ipoteză pare, oricum, nebiblică întrucît NT citează constant afirmații din VT - profetice, poetice, juridice, istorice, faptice și de avertizare - ca afirmații ale lui Dumnezeu, pline de autoritate (*cf.* Mat. 19:4 ș.urm.; Fapt. 4:25 ș.urm.; Evr. 1:5 ș.urm.; 3:7 ș.urm.;etc.). Punctul de vedere biblic este că Dumnezeu Se revelează atît prin fapte cît și prin cuvinte, întîi concepînd istoria răscumpărării, apoi, inspirînd o relatare explicativă scrisă a acelei istorii, pentru a da generațiilor ulterioare „înțelepciunea care duce la mîntuire" (2 Tim. 3:15 ș.urm.; 1 Cor. 10:11; Rom. 15:4), și în final, luminîndu-i pe oamenii din toate epocile să discearnă semnificația și să recunoască autoritatea revelației astfel date și consemnate (cf. Mat. 16:17; 2 Cor. 4:6). Așadar, accentele pozitive în cele două grupuri de idei prezentate anterior în contrast sînt mai curînd complementare decît contradictorii; ambele trebuie combinate pentru a acoperi întregul domeniu al coneptului biblic cu privire la revelație.

II. Necesitatea revelației

Biblia implică pe tot cuprinsul ei că Dumnezeu trebuie să Se dezvăluie pe Sine pentru ca oamenii să ajungă să-L cunoască. Conceptul aristotelian cu privire la un Dumnezeu inactiv pe care oamenii pot să-L descopere pe baza unui argument, este cu totul nebiblic. Este nevoie întîi de o inițiativă revelatoare, deoarece *Dumnezeu este transcendent*. În starea Lui de existență El este atît de departe de om, încît acesta nu poate să-L vadă (Ioan 1:18; 1 Tim. 6:16; *cf.* Exod. 33:20) nici să-L găsească în urma căutării (*cf.* Iov 11:7; 23:3-9), și nici să-I ghicească gîndurile (Is. 55:8 ș.urm.). Prin urmare, chiar dacă omul nu ar fi păcătuit, el nu ar fi putut să-L cunoască pe Dumnezeu fără revelație. Citim, de fapt, cum Dumnezeu îi vorbea lui Adam în Eden înainte de Cădere (Gen. 2:16). Există, totuși încă un motiv pentru care cunoașterea omului trbuie să depindă de inițiativa revelatoare a lui Dumnezeu. *Omul este păcătos.* Capacitatea lui de a percepe în domeniul lucrurilor divine a fost redusă atît de mult de către Satan (2 Cor 4:4) și de păcat (*cf.* 1 Cor. 2:14), iar mintea lui este atît de preposedată de propria sa „înțelepciune" imaginată, care este contrară adevăratei învățături a lui Dumnezeu (Rom. 1:21 ș.urm.; 1 Cor. 1:21), încît este peste puterile lui normale să-L înțeleagă pe Dumnezeu, oricum i-ar fi prezentat El. De fapt, după cum spune Pavel, Dumnezeu Se prezintă în mod constant fiecărui om, prin lucrarea creației Sale precum și prin providența Sa (Rom. 1:19 ș.urm.; Fapt. 14:17; cf.Ps. 19:1 ș.urm.), și prin manifestările spontane ale conștiinței naturale (Rom. 2:12-15; cf. 1:32), totuși El nu este recunoscut sau cunoscut. Presiunea acestei continue autodezvăluiri din partea lui Dumnezeu generează idolatrie, deoarece în perversitatea ei mintea,căzută caută să stingă lumina întorcîndu-se la întuneric (Rom. 1:23 ș.urm.; cf. Ioan 1:5), însă ea nu duce la cunoașterea lui Dumnezeu sau la o viață de evlavie. „Revelația generală" a lui Dumnezeu, după cum este numită de obicei) cu privire la eternitatea, la puterea și la gloria Lui (Rom. 1:20; cf. Ps. 19:1), bunătatea Sa față de oameni (Fapt. 14:17), Legea Lui morală (Rom. 2:12 ș.urm.), cererea Lui ca oamenii să I se închine și să I se supună (Rom. 1:21) nu fac decît să-i lase pe oameni „fără nici o scuză" pentru „nelegiuirea și răutatea" lor (Rom. 1:18-20).

Aceasta arată că necesitatea omului căzut de a primi o revelație merge dincolo de Adam în două privințe. În primul rînd, el are nevoie de revelația lui Dumnezeu ca și Cel care are capacitatea de a mîntui și de a reface, Cel care Își arată mila față de păcătoși. Revelația lui Dumnezeu prin creație și prin conștiință vorbește despre lege și despre judecată (Rom. 2:14 ș.urm.; 1:32), însă nu despre iertare. În al doilea rînd, presupunînd că Dumnezeu oferă o astfel de revelație (Biblia reprezintă o lungă proclamație pe care o face El), omul căzut are totuși nevoie de o iluminare spirituală, înainte de a putea percepe revelația, în caz contrar, el o va perverti, după cum a pervertit revelația Sa naturală. Iudeii au avut o revelație a milei Lui în VT, care i-a îndreptat spre Cristos, dar pe majoritatea inimilor lor a existat un văl, care i-a împiedicat să înțeleagă (2 Cor. 3:14 ș.urm.), astfel au căzut victime ale unei interpretări legaliste a acesteia (Rom. 9:31-10:4). Chiar și Pavel, care ne atrage atenția asupra acestor adevăruri, cunoscuse Evanghelia creștină înainte de convertirea lui - și a încercat să o nimicească; pînă cînd „Dumnezeu a găsit cu cale... să descopere în mine pe Fiul Său" - în, adică printr-o iluminare lăuntrică, - abia atunci a recunoscut-o Pavel ca fiind cuvîntul lui Dumnezeu. Necesitatea iluminării divine pentru a le descoperi oamenilor realitatea, autoritatea și semnificația revelației date în mod obiectiv și pentru a-i ajuta să-și modeleze viața conform ei este indicată ocazional în VT (Ps. 119:12, 27, etc.; Ier. 31:33 ș.urm.); în NT este subliniată cel mai mult de Pavel și în învățăturile lui Cristos consemnate de evangheliști (Mat. 11:25; 13:11-17; Ioan 3:3 ș.urm.; 6:44 ș.urm., 63 ș.urm.; 8:43-47; 10:26 ș.urm. *cf.* 12:37 ș.urm.).

III. Conținutul revelației

a. Vechiul Testament

Fundamentul și cadrul concepției religioase a poporului Israel a fost legămîntul pe care Dumnezeu l-a încheiat între El și sămînța lui Avraam (Gen. 17:1 ș.urm.) Un *legămînt este o relație definită a unei promisiuni și a unei obligații care leagă două părți între ele. Acest legămînt era o impunere împărătească prin care Dumnezeu S-a declarat Dumnezeul neamului lui Avraam, dîndu-i acestuia, așadar, autoritatea de a-L numi Dumnezeul *nostru* și Dumnezeul *meu*.

Faptul că Dumnezeu Și-a făcut cunoscut numele (Iahve) în poporul Israel (Exod. 3:11-15; 6:2 ș.urm.; prin exegeză, *cf.* J.A. Motyer, *The Revelation of the*

Divine Name, 1960) a fost o mărturie a relației Sale. „Numele" reprezintă tot ceea ce este o persoană, și faptul că Dumnezeu le-a spus israeliților numele Său, a însemnat că așa cum era El, în toată puterea și gloria Sa, El angaja pe Sine Însuși pentru ei și pentru bunăstarea lor. Scopul pe care l-a avut relația dintre El și Israel era chiar perfectarea relației; și anume, ca Dumnezeu să binecuvînteze sămînța lui Avraam cu plinătatea darurilor Sale, și ca sămînța lui Avraam să-l binecuvînteze în mod desăvîrșit pe Dumnezeu printr-o închinare și o supunere perfectă. Prin urmare, Dumnezeu a continuat să Se descopere acestei colectivități de care era unit prin legămînt, și a realizat această descoperire prin cuvintele Legii și a promisiunii Sale, precum și prin faptele Sale cu caracter de răscumpărare înfăptuite de El ca Domn al istoriei, pentru realizarea acestei escatologii a legămîntului.

Dumnezeu a făcut caracterul împărătesc al legămîntului Său și mai explicit pe Mt. Sinai, unde după ce Și-a arătat în mod dramatic foța Lui salvatoare în exodul din Egipt, a fost recunoscut oficial ca Suveranul lui Israel (Exod. 19:3-8; Deut. 33:4 ș.urm.), și a promulgat Legea legămîntului, prin gura lui Moise, prototipul prorocului (*cf.* Deut. 18:15), arătînd clar că pentru a beneficia de binecuvîntările legilor legămîntului ei trebuiau să le respecte (Exod. 19:5; *cf.* Lev. 26:3 ș.urm.; Deut. 28). Aceste legi au fost puse în scris, în primul rînd Decalogul, chiar de către Dumnezeu (Exod. 24:12; 31:18; 32:15 ș.urm.), iar întregul cod, ulterior, de către Moise, dictat de Dumnezeu, (Exod. 34:27 ș.urm.; Deut. 31:9 ș.urm., 24 ș.urm.; *cf.* Exod. 24:7). Este demn de remarcat că Dumnezeu a vorbit ulterior prin Osea despre întreaga scriere a Legii ca fiind opera Sa, deși după tradiție, Legea i-a fost atribuită în unanimitate lui Moise (Osea 8:12); iată cîteva fundamentări ale ideii *inspirației biblice. Odată scrisă, Legea a fost considerată ca o revelație definitivă și permanent valabilă a voinței lui Dumnezeu cu privire la viața poporului Său, iar preoții au avut resonsabilitatea permanentă de a învăța poporul această Lege (Deut. 31:9 ș.urm.; *cf.* Neem. 8:1 ș.urm.; Hag. 2:11 ș.urm.; Mal. 2:7 ș.urm.).

Dumnezeu le-a interzis israeliților să practice vrăjitoria și farmecele pentru a dobîndi o orientare în problemele lor cotidiene, cum făcea canaaniții (Deut. 18:9 ș.urm.; ei trebuiau să caute călăuzirea numai de la El (Is. 8:19). El le-a promis o succesiune de proroci, bărbați în a căror gură El avea să pună chiar cuvintele Lui (Deut. 18:18; *cf.* Ier. 1:9; 5:14; Ezec. 2:7; 3:11; Num. 22:35. 38; 23:5), pentru a da poporului său călăuzirea periodică necesară (Deut. 18:15 ș.urm.). Prorocii din Israel au îndeplinit o lucrare de slujire de importanță vitală. La porunca lui Iahve, marii proroci au rostit cuvîntul lui Dumnezeu și au dat o interpretare gîndirii Lui atît înaintea împăraților cît și a poporului; ei au expus și au aplicat Legea Lui, pledînd pentru pocăință și amenințînd cu judecata în numele Lui și declarînd totodată ce avea să facă El în judecată, precum și în împlinirea escatologiei legămîntului prin instaurarea Împărăției Lui după terminarea judecății. Este posibil ca prorocii să mai fi avut și rolul de prevăzători, de bărbați care au putut să dea răspunsuri de la Dumnezeu oamenilor care puneau întrebări specifice cu privire la călăuzire și la viitor (*cf.* Sam. 9:6 ș.urm.; 28:6-20; 1 Împ. 22:5 ș.urm.; vezi A.R. Johnson *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1944). Un alt mijloc de călăuzire în poporul lui Israel înainte de perioada de exil a fost tragerea sacră la sorți, *Urim și Tumim, îndeplinită de preoți (Deut. 33:8 ș.urm.; *cf.* Sam. 14:36-42; 28:6). Călăuzirea divină cu caracter general pentru viață era de asemenea furnizată și cu ajutorul maximelor rostite de „înțelepți", a căror înțelepciune se considera că vine de la Dumnezeu (*cf.* Prov. 1:20; 8).

Pe lîngă aceste mijloace de comunicare verbală sau cvasiverbală provenită de la Dumnezeu, Israel a mai cunoscut anumite manifestări teofanice și experimentale care au marcat apropierea lui Dumnezeu: *„gloria" (*cf.* Exod. 16:10; 40:43; Num. 16:19; 1 Împ. 8:10 ș.urm.; Ezec. 1 etc.); vijelia (Ps. 18:6-15;29); vederea „feții" Lui și bucuria cauzată de „prezența" Sa la care au aspirat închinătorii credincioși (Ps. 11:7; 16:11; 17:15; 51:11.).

În revelația lui Dumnezeu din VT principalele accente se pun pe următoarele:

a) unicitatea lui Dumnezeu, în calitate de Creator și Conducător al tuturor lucrurilor; b) sfințenia Lui, adică totalitatea caracteristicilor Sale copleșitoare care Îl separă de om - majestatea, măreția și puterea pe de o parte, și puritatea, dragostea față de neprihănire precum și ura față de nelegiuire, pe de altă parte; c) credincioșia legămîntului Lui, răbdarea, compasiunea, și loialitatea manifestată în împlinirea scopurilor Sale față de poporul cu care a încheiat un legămînt.

b) Noul Testament

În NT Cristos și apostolii sînt organele care transmit noua revelație, corespunzătoare lui Moise și prorocilor din escatologia legămîntului VT. Împlinirea escatologiei legămîntului VT se găsește în Împărăția lui Cristos și în speranța creștină a slavei. Dumnezeul VT este revelat ca și Treimea, întîi prin venirea lui Cristos, apoi prin cea a Duhului Sfînt, și prin dezvăluirea scopului divin de răscumpărare, în care colaborează toate cele trei Persoane ale Dumnezeirii (*cf.* Efes. 1:3-14; Rom. 8). Două evenimente care vor aduce planul lui Dumnezeu cu privire la istoria omenirii la punctul culminant sînt descrise ca acte de revelație care se vor împlini în viitor (apariția lui anticrist, 2 Tes. 2:3, 6, 8, și cea a lui Cristos, 1 Cor. 1:7; 2 Tes. 1:7- 10; 1 Pet. 1:7, 13). NT afirmă că revelația din VT a crescut în la două aspecte principale:

(i) Revelația lui Dumnezeu în Cristos. NT afirmă că ...Dumnezeu, la sfîrșitul acestor zile, ne-a vorbit prin Fiul (Evr. 1:1 ș.urm.). Aceasta este revelația finală și supremă a lui Dumnezeu, ultimul Său cuvînt adresat omului. Prin cuvintele și faptele Sale, prin caracterul general al vieții și al lucrării Sale de slujire, Isus Cristos L-a revelat în mod perfect pe Dumnezeu (Ioan 1:18; 14:7-11). Viața Lui personală a fost o perfectă revelare a caracterului lui Dumnezeu; căci Fiul este chipul lui Dumnezeu (2 Cor. 4:4; Col. 1:15; Evr. 1:3), *logos*-ul („Cuvîntul" Lui care este Cel care exprimă gîndirea Lui (Ioan 1:1 ș.urm.), în care, întrupat, a locuit toată plinătatea divină (Col. 1:19; 2:9). Tot astfel, lucrarea mesianică a revelat în mod perfect scopul mîntuitor al lui Dumnezeu; căci Cristos este înțelepciunea lui Dumnezeu (1 Cor. 1:24), prin care ca și Mijlocitor (1 Tim. 2:5), sînt împlinite toate planurile de mîntuire ale lui Dumnezeu și în care se găsește toată înțelepciunea de care are nevoie omul pentru a fi mîntuit (Col. 2:3; 1 Cor. 1:30; 2:6 ș.urm.). Revelația Tatălui prin Fiul, pe care iudeii L-au condamnat ca impostor și hulitor, pentru că afirmase că este

Fiul lui Dumnezeu, constituie o temă majoră în Evanghelia lui Ioan.

(ii) Revelația planului lui Dumnezeu prin Cristos. Pavel afirmă că „taina" voinței lui Dumnezeu de a mîntui Biserica și de a restaura universul prin Cristos este dezvăluită acum, după ce a fost ținută ascunsă pînă la vremea întrupării (Rom. 16:25; 1 Cor. 2:7-10; Efes. 1-9 ș.urm. 3:3-11; Col. 1:19 ș.urm.). El arată felul în care această revelație abrogă vechiul zid de despărțire dintre iudei și Neamuri (Rom. 3:29 ș.urm.; 9-11; Gal. 2:15-3:29; Efes. 2:11-3:6); în mod similar, scriitorul Espistolei către Evrei arată felul în care ea desființează vechiul cult ebraic preoțesc și sacrificial (Evr. 7-10).

IV. Natura revelației

Din cele menționate mai sus este clar că Biblia concepe revelația ca o comunicare verbală primordială și fundamentală - *tôrâ* (învățătura, instrucțiunile, legea) sau *d*ᵉ*bārim* (cuvintele) lui Dumnezeu în VT, și *logos*-ul, sau *rhēma* „cuvîntul", sau „rostirea" Lui în NT. Concepția despre Dumnezeu așa cum este revelat în acțiunile Sale este de ordin secundar, și pentru a fi validată, ea depinde de supoziția unei revelații verbale. Căci oamenii pot „ști că El este Iahve" văzînd lucrările Lui în istorie, numai dacă El vorbește pentru a arăta în mod clar că acestea sînt lucrările Lui, și pentru a explica însemnătatea lor. Tot astfel, oamenii nu ar fi putut să ghicească niciodată cine este și ce reprezintă Isus din Nazaret, dacă nu ar fi existat declarațiile lui Dumnezeu din VT cu privire la El, precum și mărturia personală a lui Isus din NT (*cf.* Ioan 5:37-39; 8:13-18). (*INSPIRAȚIE, *PROROCIE).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; Oepke, *TDNT* 3, p. 563-592; C.F.D. Moule, *IDB* 4, p. 54-58; B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 1951; H.H. Rowley, *The Faith of Israel*, 1956; L. Kohler, *Old Testament Theology*, E.T. 1953; H.W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946; E. F. Scott, *Revalation in the New Testament*, 1935; J. Orr, *Revelation and Inspiration*, 1910; B. Ramm, *Special Revelation and the Word of God*, 1961; G. C. Berkouwer, *General Revelation*, 1955. J.I.P.

REZON. Fiul lui Eliada, care a fugit cu o ceată de urmași cînd David a atacat Hadadezer din Țoba (1 Împ. 11:23-24). A cucerit Damascul și a devenit conducător acolo, opunîndu-se Israelului în timpul domniei lui Solomon, aliindu-se cu Hadad din Edom (v. 25). Mai tîrziu el a domnit în Siria, și astfel se crede că a trăit și după monarhia ebraică unită, identificîndu-se cu Hezion, tatăl lui Tab-Rimon și bunicul lui Benhadad I, regele Damascului cu care Asa din Iuda a încheiat o alianță (1 Împ. 15:18). Dacă acestea sînt corecte, Rezon a fost fondatorul dinastiei Aram care s-a opus Israelului. Rezon (și Rezin) ar putea să fie titluri care înseamnă „prinț" (Prov. 14:28).

BIBLIOGRAFIE: M.F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957. D.J.W.

RIBLA. 1. Un loc în provincia Hamath, pe malul rîului Orontes din Siria, pe al cărui mal drept se găsesc ruine lîngă un sat modern numit Ribleh, care este localizat 56 km NE de Baalbek și S de Hama. Locul poate fi apărat cu ușurință, dominînd ruta principală din Egipt înspre Eufrat, precum și pădurile și văile dimprejur de la care se poate obține hrană și combustibil. Pentru aceste motive a fost aleasă Ribla de către Neco al II-lea ca și comandament al Egiptului, după înfrîngerea lui Iosia la Meghido și jefuirea Cadeșului în 609 î.d.Cr.. Aici el l-a detronat pe Ioahaz, și a impus bir în Iuda, punîndu-l pe Ioiachin pe tron (2 Împ. 23:31-35). Cînd Nebucadnețar al II-lea i-a înfrînt pe egipteni la Carchemiș și Hamat în 605 î.d.Cr., el de asemenea a ales Ribla ca și bază militară pentru subjugarea Palestinei. De aici el a condus operații împotriva Ierusalimului în 589-587 î.d.Cr. și aici a fost adus rebelul Zedechia pentru a fi orbit după ce a asistat la moartea celor doi fii ai săi (2 Împ. 25:6, 20-21; Ier. 39:5-7; 52:9-27). Termenul „Diblat" (AV, redat în RV „Dibla") din Ezec. 6:14 ar putea să se refere la același loc (vezi RSV), deoarece o situație necunoscută este puțin probabilă în context.

2. Riblat la colțul de NE al graniței ideale a Israelului (Num. 34:11) ar putea fi același loc cu 1, cu toate că se consideră că granița este extinsă mai în S (vezi Ezec. 47:15-18). Sugestia adoptată în general, că acest termen trebuie citit „la Harbel" (LXX), modernul Harmel în Beqa, are o valoare insuficientă în evaluarea graniței, deoarece acest loc se află la numai 13 km SV de Ribla 1 însăși. D.J.W.

RIMON. 1. „Tunător", un titlu al zeului furtunii Hadad (vezi *HADAD-RIMON) căruia i se închinau locuitorii Damascului. Recunoscător pentru vindecarea sa de lepră făcută de Elisei, comandantul sirian de armată Naaman a cerut două roabe pline cu pămînt din Israel. El s-a hotărît să ridice un altar cu acest pămînt în templul lui Rimon, pentru ca să i se închine Dumnezeului lui Israel pe pămîntul propriu (2 Împ. 5:17-18). Templul, era situat în Damasc, probabil pe locul ocupat de templul roman al lui Zeus, a cărui emblemă era de asemenea un fulger. Acum în același loc se află faimoasa moschee Umayyad. Vezi J.C. Greenfield, *IEJ* 26, 1976, p.195-198.

2. Un om din tribul lui Beniamin din Berot, tatăl lui Baana, și Recab, care l-a asasinat pe Ișboșet (2 Sam. 4:2, 9). Este posibil ca acest nume de persoană, precum și toponimele similare dacă nu este o abreviere care include elementul divin Rimon, poate să derive din termenul ebr. *rimmôn*, care înseamnă „rodie". Vezi articolul următor. D.J.W.

RIMON. (În ebr. *rimmôn*, „rodie"). **1.** En (Ain)-Rimon a fost un loc în Neghevul din apropierea Edomului atribuit lui Simeon (Ios. 19:7; 1 Cron. 4:32), însă incorporat în regiunea Beerșeba (Ios. 15:32). Zaharia l-a prefigurat ca și partea de S a înaltului platou văzut din Ierusalim (14:10). A fost colonizat de exilații întorși (Neem. 11:29), și de obicei identificat cu Khirbet er- Ramamim, cca. 16 km NNE de Beerșeba. Unii identifică acest loc cu Rimon-Perez dintre Hazerot și Moserot unde au așezat tabăra Israeliții (Num. 33:19-20).

2. Un sat în ținutul Zabulon (Ios. 19:13), probabil modernul Rummaneh situat 10 km NNE de la Nazaret (Romaneh din perioada cruciadelor). Termenul AV „Remmon-methoar" trebuie tradus cu „Rimon care coboară înspre...", la fel ca și în RSV. Un oraș levitic (1 Cron. 6:77), Dimna (Ios. 21:35), citat de unele ver-

siuni VSS ca și Remmon, poate fi așezămîntul; a fost cucerit de asirieni în drum spre Ierusalim (Is. 10:27, RSV).

3. O stîncă pietroasă cu peșteri în apropiere de Ghibea, în care s-au adăpostit cei din Beniamin (Jud. 20:45-47); probabil modernul Ramon, 8 km la E de Betel. D.J.W.

RINICHI. În traducerea RSV a Bibliei, termenul ebr. *k^e lāyôṯ* este tradus cu „rinichi" cînd se referă la organul fizic al animalelor de sacrificiu, în principal în Leviticul (3:4; 4:9; 7:4, etc.). Obiceiul era ca rinichii animalului împreună cu grăsimea de pe ei să fie arse pe altar, ca partea care îi aparținea lui Iahve, în timp ce închinătorii consumau, fără îndoială, restul. Se considera că rinichii împreună cu sîngele și cu celelalte organe interne conțin viața, iar dintre acestea, rinichii erau o parte aleasă, poate datorită faptului că ei conțineau și grăsime; *cf.* Deut. 32:14, unde traducerea RSV redă termenul *hēleḇ k^e lāyôṯ*, care tradus literal înseamnă „grăsimea berbecilor..." prin „cel mai bun grîu" (Cornilescu traduce „grăsimea grîului", n. tr.)

Același cuvînt ebr. este tradus în mod diferit, cînd se referă, în general la modul figurativ, la organele umane, despre care se credea că posedă funcții psihologice. În traducerea RSV termenul este redat cu „inima" care este „tulburată" (Iov 19:27; Ps. 73:21) și „încercată" de Dumnezeu (Ier. 11:20). În Prov. 23:16 aceeași traducere utilizează termenul „suflet" care „se bucură". În gr. din NT *nephros* (care în traducere literală înseamnă „rinichi") apare o dată, însă traducerea RSV îl redă prin „minte" (Apoc. 2:23).

Paralelismul descoperă faptul că inima și celelalte organe interne (*MĂRUNTAIE, *INIMĂ) erau considerate a deține centrul personalității și al voinței, fără a se face o distincție clară între ele.

Referința la *k^e lāyôṯ* (RSV „inimă") care dă îndemnuri (Ps. 16:7) (cu o paralelă în textele de la Ras Shamra: „măruntaiele lui îl îndeamnă") constituie o altă utilizare similară, cu care se poate compara acest concept iudaic apărut într-o perioadă mai tîrzie, conform căruia unul dintre rinichi îl inspiră pe om la fapte bune, iar celălalt îl inspiră la fapte rele (TJ, *Berakhoth* 61a). B.O.B.

RIȚPA. (În ebr. *rispâ*, „o piatră fierbinte", „un cărbune aprins"). Fiica unui anume Aiia, și o concubină a lui Saul. La moartea lui Saul, Abner, fără îndoială în dorința de a cîștiga unele avantaje, și urmînd obiceiul celor care ocupau tronul după moartea regelui, a luat-o pe Rițpa (2 Sam. 3:7). Cînd a fost mustrat de Ișboșet, Abner i-a amintit fiului regelui că el a preferat mai curînd să rămînă ca să-l sprijine pe el decît să fugă împreună cu David, și Ișboșet a tăcut (2 Sam. 3:8-11).

Rițpa i-a născut lui Saul doi fii, Mefiboșet și Armoni (2 Sam. 21:8). Cîțiva ani mai tîrziu, regele David a aflat că o mare foamete peste țară era de fapt judecata asupra oamenilor din cauza acțiunilor sîngeroase ale lui Saul printre Gabeoniți (2 Sam. 21:1). Cînd a aflat că Gabeoniții cereau moartea a șapte dintre fiii lui Saul pentru împăcare, el a predat pe cei doi fii ai Rițpei printre fiii lui Merab (2 Sam. 21:1 ș.urm.). Toți au fost spînzurați și lăsați neîngropați, și Rițpa copleșită de durere a vegheat asupra trupurilor timp de mai multe luni. Acest devotament l-a făcut pe David să înmormînteze în mod cuviincios oasele lui Ionatan și ale lui Saul împreună cu celeale celor care fuseseră spînzurați. J.A.T.

RÎȘNIȚĂ. (Din ebr. *ṭāhan*, „a rîșni"). În Răsărit, rîșnitul este efectuat de obicei de femei (*cf.* Mat 24: 41). În Ecl. 12:3 termenul este utilizat în sens metaforic, cu semnificația de „dinți". Pentru o discuție completă a imagisticii iudaice implicate aici, vezi *ICC, Ecclesiastes*, p. 186 ș.urm. J.D.D.

RÎU. Limba ebraică are multe cuvinte diferite care sînt des traduse cu „rîu", cu toate că aceasta nu este întotdeauna cea mai exactă traducere a termenului original.

Termenul ebr. *nahal* este comun, și înseamnă un curs de rîu sau o matcă a unui torent; vara o albie de rîu uscată sau o rîpă, însă un torent gălăgios în sezonul ploios. Iabocul a fost o astfel de albie de rîu (Deut. 2:37), precum au fost și alte pîraie în povestirile despre Ilie. Pentru faptul că aceste albii de rîu uscate seputeau transforma dintr-o dată în torente gălăgioase, ele reprezintă des mîndria națiunilor (Is. 66: 12), tăria năvălitorului (Ier. 47:2), și puterea inamicului (Ps. 124:4). În vedenia sa, Ezechiel a văzut un *nahal* care curgea din Templu (47:5-12).

Cel de-al doilea termen, *nāhār*, este termenul regulat pentru „rîu" în ebraică. Se folosește la anumite rîuri: de ex. rîurile din grădina Eden (Gen. 2:10, 13-14), Eufratul (Deut. 1:7), și rîurile Etiopiei (Is. 18:1), Damascului (2 Împ. 5:12), etc. În Exod. 7:19; Ps. 137:1, cuvîntul ar trebui aproape în mod sigur să fie tradus cu termenul „canal". Apele din stînca lovită de Moise au format un nahar (Ps. 105:41).

Cuvîntul folosit cel mai des pentru Nil este *y^e'ôr*. Termenul este de asemenea găsit în limba Coptă, și a fost probabil împrumutat din egipteană (BDB): vezi, *de. ex.* Gen. 41:1; Ex. 1:22. Este folosit de Ieremia (46:7 ș.urm.) ca o comparație cu invazia egipteană.

Alte termene ebr. pentru „rîu" sînt *peleg̃*, canale de irigație (Ps. 1:3; 65:9); *'āpîq*, canal sau albie de rîu (Ps. 42:1; Is. 8:7; și yubal sau *yûḇāl* un pîrîu sau curs al apei (Is. 30:25; Dan. 8:2-3, 6). În NT cuvîntul folosit pentru „rîu" este *potamos*. Este folosit pentru Eufrat (Apoc. 16:12) și Iordan (Marcu 1:5); pentru rîul care curge din tronul lui Dumnezeu (Apoc. 22:1 ș.urm.) și pentru Duhul Sfînt cu sensul de apă vie (Ioan 7:38 ș.urm.). J.G.S.S.T.

ROATĂ. Cele mai vechi atestări de roți (în ebr. *galgal*, *'ôpān*) sînt modele de lut luate după roți de care de război și fragmentele unei roți de olar (vezi Ier. 18:3, ebr. *'oḇnayim*) din mileniul al 4-lea î.d.Cr. (vezi C.L. Woolley, *Ur Excavations*, 4, 1956, p. 28, tăblița 24). Roțile vechi erau făcute din scînduri de lemn fixate împreună, cu benzi de piele (vezi *ANEP*, num. 163, 169, 303), însă odată cu înlocuirea măgarului cu calul cca. 1500 î.d.Cr., au început să fie folosite roți mai ușoare cu spițe (vezi *ANEP*, num. 167-168, 183-184). Piedestalele de aur făcute pentru Templul lui Solomon erau roți în miniatură de care de

război, cu tot cu osii, obezi, spițe, și butuci (1 Împ. 7:33). Daniel a văzut pe Cel Îmbătrînit de zile așezat pe un tron cu roți de foc (7:9), iar Ezechiel dă o descriere în vedeniile lui a roților de la carul lui Dumnezeu (1; 10). Bubuiturile carelor de război anunțau apropierea vrăjmașului (Ier. 47:3; Naum 3:2), dar toți cei ostili față de oamenii lui Dumnezeu vor fi suflați ca și praful într-un vîrtej (Ps. 83:13; Is. 17:13). În ebraica mai tîrzie este folosit *galgal ca pars pro toto* pentru căruță (Ezec. 23:24; 26:10). Roțile erau de asemenea folosite ca și o parte din *mecanismul de scos* apă (Ecl. 12:6). Cu privire la roata vieții (Iac. 3:6, în *AV* „cursul naturii"), vezi R.V.G. Tasker, *James, TNTC,* 1956, p.75 ș.urm..

A.R.M.

ROBOAM. (În ebr. *r^eḥab̲'am*, „mărirea poporului"). Fiul lui Solomon și al Naamei care, după moartea tatălui său, a devenit ultimul rege al Israelului unit și primul rege al împărăției de S a lui Iuda.

Cronologia domniei lui Roboam este disputată. Presupunînd o domnie de 17 ani (1 Împ. 14:21; 2 Cron. 12:13), dățile ar fi cca. 931-913 î.d.Cr. (*CRONOLOGIA VT), însă unii au redus dățile la cca. 922-915 î.d.Cr. (W.F. Albright, *BASOR* 100, 1946, p. 16-22).

Măsurile opresive folosite de Solomon pentru a asigura fonduri pentru cheltuielile lui publice și regale au dus la o confruntare dintre Roboam și împărăția din N. Aroganța sa l-a făcut să urmeze sfaturi considerate rele, și anume de a mări aceste poveri, ceea ce Israelul nu a vrut să accepte. Cînd Roboam și-a trimis ofițerul însărcinat cu corvezile în N, acesta a fost omorît cu pietre, iar Ieroboam a fost încoronat ca rege peste cele zece triburi ale lui Israel (1 Împ. 12:1-20; 2 Cron. 10). Roboam și-a adunat trupele pentru a reprima revolta, însă a intervenit prorocul Șemaia (1 Împ. 12:21-24).

Iuda a construit turnuri fortificate (2 Cron. 11:5-12), probabil împotriva invadărilor de către filisteni (vezi 1 Împ. 15:27; 16:15) și Egipt. Roboam a fost de asemenea în conflict cu Israelul (14:30), de unde fugiseră preoții și leviții în urma practicilor păgîne de acolo (2 Cron. 11:13-17). Regele egiptean Șișac *(Shoshenq)*, a venit împotriva Palestinei cca. 926 î.d.Cr. și a jefuit-o de la o graniță la alta (*LOB*, p.283-290; studiat în întregime de K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, p.432-447), prădînd Ierusalimul (1 Împ. 14:25-27).

Obiceiurile cultelor păgîne au început să apară în Iuda (1 Împ. 14:22-24), probabil influențate de prezența femeilor străine în funcții înalte, cum ar fi mama regelui, Naama (1 Împ. 14:21, 31), și nevasta sa preferată, Maaca (15:13; vezi W.F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, 1968, p.152 ș.urm.). Cînd Șemaia, profetul, a anunțat că invazia egiptenilor era de fapt pedeapsa divină pentru apostazia aceasta, Roboam s-a pocăit (2 Cron. 12:5-8, 12).

Cînd a murit, Roboam a fost îngropat în Ierusalim, „alături de părinții săi" (1 Împ. 14:31; 2 Cron. 12:16). Numele său este menționat în cronologia lui Isus Cristos (Mat. 1:7).

D.W.B.

ROBUL DOMNULUI.

I. În Vechiul Testament

a. „Cîntările Robului"

Comentariul lui B. Duhm al cărții lui Isaia (1892) a scos în evidență patru pasaje care au fost de atunci privite ca și „Cîntările Robului": Is. 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13; 53:12. Unii cercetători (de. ex. S. Mowinckel) au mers atît de departe încît să atribuie aceste pasaje unui autor și perioade diferite de restul textului. Cercetătorii moderni, însă, au consimțit în general că acestea fac parte integrantă din Isaia 44 ș.urm., avînd numeroase ecouri în pasajele învecinate. Termenul „rob" *('eb̲ed̲)* apare tot atît de des înafara pasajelor selectate de Duhm ca și înlăuntrul lor (de. ex. Is 41:8 ș.urm.; 43:10; 44:1 ș.urm., 21; 45:4; 48:20), și se referă la națiunea Israel. Este de asemenea folosit în VT pentru oameni în relație strînsă cu Dumnezeu, ca și patriarhii, profeții și regii, iar în mod special pentru Moise și David (*de. ex.* Gen. 26:24; Exod. 14:31; Deut. 34:5; 2 Sam. 7:5; Is. 20:3; Amos 3:7). Însă în „Cîntările Robului" apare în centrul atenției o concepție distinctivă de „slujire", așa încît, fără a scoate aceste pasaje din context, cei mai mulți cercetători continuă să se refere la „Figura de rob" ca și la un element distinctiv în mesajul prorocului; și cel mai distinctiv element în această ilustrare este cel al unei suferințe, nemeritate, dar acceptate, suferință care duce la moarte, fiind mijlocul de a lua păcatul lumii și de a „face pe mulți să fie socotiți neprihăniți".

Pentru o tratare mai completă a caracterului și amisiunii Robului în contextul mesajului din Is. 40 ș.urm., vezi *Mesia, I. b. 1.

b. Identitatea Robului

În continuare sînt prezentate interpretările cele mai importante sugerate.

1. *Colectivă.* Descrierea explicită a Israelului ca și „robul" lui Dumnezeu atît în „Cîntările Robului" (Is. 49:3) cît și în textul înconjurător îl face pe cititor să privească aceste „Cîntări" ca pe o descriere a idealului profetului cu privire la Israel, identificîndu-l pe Rob fie cu națiunea în întregime, fie cu, mult mai probabil, o rămășiță pioasă în cadrul națiunii, cu o misiune pentru Israel (49:5 ș.urm.), implicînd suferința pentru a salva întreaga națiune (53:4-6, 8, 11 ș.urm.).

2. *Individuală.* Limbajul folosit în legătură cu Robul este deseori foarte individualizat, descriind nașterea, suferința, moartea și ulterior triumful a ceea ce este evident, mai curînd o persoană decît un grup. S-au propus diferite identificări istorice, ca și Moise, Ieremia, Cirus, Zorobabel, sau chiar prorocul însuși. Însă interpretarea tradițională, ebraică și creștină, este că Robul este o figură individuală ideală în viitor, agentul lui Dumnezeu în salvarea poporului Său, adică Mesia. În iudaismul palestinian de mai tîrziu aceasta a fost interpretarea dominantă (iudaismul elenistic era în mod evident mai favorabil unei interpretări colective), așa că *Targumul lui Ionatan la Is. 53, deși este în mod vădit deranjat de ideea suferinței mesianice într-o asemenea măsură încît reconstruiește textul, ca să-i elimine implicația, totuși îl identifică pe Rob cu Mesia (vezi textul în Zimmerli și Jeremias, *The Servant of God*^{2}, p.69-71; și pentru alte interpretări ebraice vechi, *ibid.*, p.37-39).

3. *Cultică.* Unii cercetători scandinavi găsesc cadrul Robului în mitul babilonian al zeului *Tammuz, care moare și apoi învie, și în liturgia asociată cu aceasta. Robul devine atunci mai curînd un concept mitologic decît o figură sau un grup identificabil din punct de vedere istoric. Însă existența unui asemenea mit și ritual în Israel este, foarte discutabilă.

4. Personalitate reprezentativă. Interpretările 1 și 2 de mai sus reflectă caracteristici importante ale textului: atît aspecte individuale cît și colective sînt în mod clar prezente în personajul Robului. De aceea mulți cercetători au tendința să caute o exegeză similară cu conceptul lui H.W. Robinson de „personalitate colectivă", adică recunoașterea faptului că în VT o persoană (*de. ex.* rege sau tată) poate reprezenta și întrupa un grup pe care îl conduce, astfel încît el poate atît a fi acel grup însuși, precum și conducătorul grupului. Deci Robul este Israel (49:3), El totalizează în sinetot ceea ce reprezintă Israel, și totuși El este și un individ cu o misiune pentru Israel (49:5 ș.urm.) iar experiențele lui sînt obiectul de interes al națiunii (53:1-6). Juxtapunerea apropiată a pasajelor 49:3 și 49:5ș.urm. arată că aceste două aspecte ale Robului sînt inseparabile. Caracterul individual al Robului este exprimat cît se poate de limpede în 52:13-53:12, așa încît în acest pasaj „ceea ce a început printr-o personificare a devenit o persoană" (Rowley), iar aici tot accentul este pus pe natura mandatară a suferinței Lui ca și înlocuitor pentru poporul Său. Dar acest rol este posibil numai pentru că El este Israel, ca și capul său reprezentativ.

II. În Noul Testament

Cercetări mai recente (în special ale lui M.D. Hooker; și de asemenea ale lui C. K. Barrett, C.F.D. Moule) au argumentat că personajul Robului a fost un element minor în înțelegerea nou testamentală a lucrării de salvare a lui Isus, și că argumentul din VT pentru rolul Său de suferință și respingere se găsește mai curînd în pasajul referitor „Fiul omului" din Dan. 7. Se accentuează faptul că relativ puține citate oficiale din pasaje despre Rob apar în NT, și că mai multe din acestea sînt din Cîntări, care nu vorbesc în mod detaliat despre suferință, sau cel puțin despre suferință ca preț al salvării.

Cu toate acestea, nu este legitim să pierdem considerația față de citate oficiale, deoarece referințele aluzive constituie mărturii și mai impresionante cu privire la influența figurii Robului, și chiar cînd cuvintele folosite nu au de a face în mod direct cu suferința răscumpărării, este greu de crezut că ne putem referi la aceste pasaje fără să ne gîndim la tema lor cea mai distinctivă și la relevanta lor cu privire la misiunea lui Isus. Mai presus decît acestea, este indisputabil faptul că Is. 53 este pe departe cea mai limpede indicație referitoare la suferința mesianică din VT, astfel încît, chiar și fără aluzii explicite la personajul Robului, în mod sigur aceasta constituie sursa principală (alături de anumiți psalmi și unele părți din Zah. 9-13) a convingerii repetate că Mesia *trebuie* să sufere, pentru că „este scris" despre aceasta. Nici un asemenea rol despre suferința mesianică nu este explicit în Dan. 7, și nici nu a fost găsit acolo de exegeza ebraică contemporană.

De fapt dovada clară a influenței personajului Robului (mai ales Is. 53, unde este accentuat elementul salvării) este departe de a fi neglijabilă.

a. În învățătura lui Isus

Is. 53:12 este citat în mod explicit în Luca 22:37. Se mai găsesc și alte referiri clare la pasajul din Is. 53:10-12 în Marcu 10:45 și 14:24. Marcu 9:12 probabil că reia tema din Is. 53:3, și alte referiri posibile s-au găsit și în Mat. 3:15 (vezi Is. 53:11), Luca 11:22 (vezi Is. 53:12; nu o referire concretă) iar în folosirea termenului *paradidosthai* („va fi dat") în Marcu 9:31; 10:33; 14:21 (vezi Is. 53:12). De asemenea, vocea la botezul lui Isus (Marcu 1:11), sumarizînd scopul misiunii Lui din punct de vedere al pasajului Is. 42:1, trebuie să fi influențat gîndirea lui Isus.

Observați concentrația în aceste referințe asupra pasajului din Is. 53, în mod special asupra versetelor 10-12, unde rolul răscumpărător al Robului este cel mai limpede. În Marcu 10:45 și 14:24 în mod specific caracterul răscumpărător și substituționar al morții lui Isus este accentuat prin termeni luați din Is. 53.

b. În restul Noului Testament

Titlul actual de „rob" *(pais)* se limitează la discursul lui Petru din Fapte 3:13, 26 și la rugăciunea bisericii din Faptele 4:27, 30, însă influența figurii Robului este limpede și în 1 Pet. 2:21-25; 3:18, sugerînd că ea s-a conturat clar în mintea lui Petru cu privire la misiunea lui Isus. Explicațiile lui Pavel despre lucrarea lui Cristos de mîntuire deseori conțin idei, și uneori aluzii verbale care sugerează că și el a văzut lucrarea lui Isus prefigurată în Is. 53 (vezi *de. ex.* Filip. 2:6-11; Rom. 4:25; 5:19; 8:3 ș.urm., 32-34; 1 Cor. 15:3; 2 Cor. 5:21.) Folosirea termenului „mielul lui Dumnezeu" de către Ioan (1:29, 36) de asemenea arată probabil influența textului din Is. 53:7. Evr. 9:28, „să poarte păcatele multora", reia tema din Is. 53:12.

Există de asemenea un număr de citate oficiale din pasajele care tratează figura Robului, cu referință la Isus și Evanghelie, vezi Mat. 8:17; 12:18-21; Ioan 12:38; Fapt. 3:32 ș.urm.; Rom. 10:16; 15:21. Nici unul dintre acestea nuconține o referință concretă la lucrarea de mîntuire a lui Isus, și unele se centrează asupra altor aspecte ale misiunii Sale, însă toate atestă în continuare convingerea Bisericii primare că figura Robului, și în particular Is. 53, a fost un model divin trasat pentru misiunea mesianică a lui Isus.

BIBLIOGRAFIE: Pentru articolul întreg: W. Zimmerli and J. Jeremias, *The Servant of God*², 1965 (=*TDNT* 5, p. 654-717).

Pentru secția I: H.W. Robinson, *The Cross of the Servant,* 1926, republicată în *The Cross in the Old Testament,* 1955, p.55-114; I. Engnell, *BJRL* 31, 1948, p.54-93; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah,* 1948; J. Lindblom, *The Sevant Songs in Deutero-Isaiah,* 1951; H.H. Rowley, *The Servant of the Lord,* 1952, p.1-88; S. Mowinckel, *He That Cometh,* 1956, p.187-257; H. Ringgren, *The Messiah in the Old Testament,* 1956 p.39-53.

Pentru secția II: J.L. Price, *Int* 12, 1958, p.28-38; C.K. Barrett în A.J.B. Higgins (ed.), *New Testament Essays in memory of T.W. Manson,* 1959, p.1-18; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament,* 1959, p. 51-82; M.D. Hooker, *Jesus and the Servant,* 1959; B. Lindars, *New Testament Apologetic,* 1961, p.77-88; C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament,* 1967, p.82-99; R.T. France, *TynB* 19, 1968, p. 26-52, și *Jesus and the Old Testament,* 1971, p.110-132; J. Jeremias, *New Testament Theology,* 1, 1971, p. 286-299.

R.T.F.

RODA. (În Greacă *rhode*, „trandafir"). O sclavă în casa mamei lui Ioan Marcu. Ea a anunțat sosirea lui Petru (Fapt. 12:13 ș.urm.) după ce îngerul l-a scos din închisoare. Vezi *BRD*, p. 209 ș.urm. J.D.D.

RODOS. Marea insulă care se extinde spre Creta din extremitatea de SV ale Asiei Mici, și care se află astfel pe ruta principală dintre porturile egeene și feniciene. Ea a fost împărțită între cele trei state greci, de origine dorică, care s-au unit timpuriu într-o federație cu capitala în punctul de NE al insulei. Rhodos, este insula pe care a acostat Pavel în drumul lui spre Palestina (Fapt. 21:1). După cuceririle lui Alexandru, și după stabilirea regatelor macedoniene alături de multe state elenizate la toată periferia de E a Mării Mediterane, Rodos a ajuns cea mai importantă republică greacă întrecîndu-le pe cele de pe continent. Și aceasta nu numai pentru că ea reprezenta destinația finală a întregului surplus al traficului în creștere de E-V, dar și pentru că prin poziția sa geografică ea funcționa ca o pîrghie diplomatică față de presiunile regatelor rivale asupra strategicelor insule egee. Ca și promotor al vechiului principiu autonomic, ea a preluat conducerea prin faptul că a cerut intervenția Romei pentru protejare. Totuși Rodos a căzut din favorurile romanilor, și aceștia au avansat insula Delos în mod intenționat cu scopul distrugerii ascensiunii acesteia. Pe vremea lui Pavel importanța insulei trecuse deja, rolul ei rezumîndu-se doar la cel de stațiune pentru vacanță.

BIBLIOGRAFIE: M. Rostovtzeff, *CAH*, 8 p.619-642. E.A.J.

ROMA. Fondată în mod tradițional în 753 î.d.Cr. pe cele șapte coline ale sale (malurile abrupte care s-au format în locul în care cîmpia latină se prelungește înspre valea Tibrului la prima traversare a acestuia de la gura rîului), Roma, după cum au arătat excavațiile, a fost original un loc de întîlnire și un loc de formare a unei națiuni, mai degrabă decît căminul unui popor preexistent. Procesul de sporire, stimulat într-o fază timpurie de necesitățile strategice ale statelor Etrusce la N și S, a luat avînt și printr-o metodă de încetățenire unică în antichitate, Roma și-a atras oameni și idei din toată regiunea Mediteranei, pînă cînd, la 1.000 de ani de la înființarea ei ea a incorporat aproape fiecare comunitate civilizată de la Britania și pînă în Arabia. Roma era cosmopolită și toată lumea era romană. Totuși, chiar această expansiune a distrus unicitatea cetății, și strategica centralitate care a dictat creșterea ei a fost pierdută odată cu deschiderea Dunării și Rinului, acestea făcînd din Roma în Evul Mediu ceva mai mult decît un oraș provincial al Italiei.

În vremurile nou testamentale Roma era în floarea creșterii. Clădiri supraetajate găzduiau o plebe al cărei număr se ridica la peste un milion, atrasă din toate colțurile. Aristocrația, devenind tot atît de internațională prin favorurile domestice ale cezarilor cheltuia profiturile de la trei continente pe vile suburbane și domenii la țară. Cezarii înșiși au înfrumusețat centrul cetății cu o serie de clădiri publice neegalate în nici o altă capitală. Aceeași concentrație de bogăție a pus la dispoziția uriașelor masesubsidii economice și distracții. Ea a atras de asemenea talente literare și artistice din locuri străine. În calitate de sediu al senatului și al administrației cezariene, Roma a menținut contact cu toate celelalte state în regiunea mediteraneană, iar traficul cu produse de mîncare și de lux a fortificat aceste legături.

I. Roma în gîndirea nou testamentală

Deseori Cartea Faptele Apostolilor a fost considerată o odisee apostolică dintre Ierusalim și Roma, acestea fiind simbolurile evreilor și ale Neamurilor. Celălalt pol, opus Ierusalimului, este menționat ca și „marginile pămîntului" (Fapt. 1:8), și, deși narațiunea indică clar spre Roma, nu se pune mare accent pe faptul acesta. Atenția se concentrează pe lupta legală dintre Pavel și oponenții săi iudaici, și drumul spre Roma servește ca o hotărîre a acestei lupte, culminînd cu denunțarea de către Pavel a iudeilor, și predicarea lui nestingherită în fața Neamurilor. Tema cărții pare să fie eliberarea Evangheliei de matricea iudaică, și Roma furnizează un punct terminal foarte clar în acest proces.

În Apocalipsa, cu toate acestea, Roma dobîndește o semnificație vădit sinistră. „Cetatea cea mare, care are stăpînire peste împărații pămîntului" (Apoc. 17:18), așezată pe șapte munți (v. 9), și pe „ape" care de fapt sînt „noroade, gloate, neamuri, și limbi" (v. 15), este negreșit capitala imperială. Vizionarul care a scris din Asia Mică, cel mai mare centru de comerț de lux în antichitate, descoperă sentimentele celor care au suferit în timpul coexistenței cu Roma. El disprețuiește faimosul compromis cu „împărații pămîntului" care „au curvit cu ea" (Apoc. 18:9), și enumeră marfa somptuoasă (v. 12-13) a „negustorilor pămîntului" care „s-au îmbogățit prin risipa desfătării ei" (v. 3). El stigmatizează strălucirea artistică a cetății (v. 22). Cît de împrăștiată a fost această ură nu știm. În cazul acesta motivul este simplu. Roma deja a băut „sîngele martirilor lui Isus" (Apoc. 17:6).

II. Originea creștinismului la Roma

Din conținutul Noului Testament, nu este clar cum s-a stabilit cercul creștinilor în Roma și nici dacă au alcătuit o biserică propriu-zisă. Nu există nici o referință neechivocă cu privire la vreo întîlnire sau activitate a bisericii ca atare, cu atît mai puțin sînt menționați episcopi sau sacramente. Biserica din Roma pur și simplu nu apare în documentele noastre. Trebuie afirmat că aceasta nu înseamnă că nu ease formase încă. S-ar putea ca biserica să nu fi fost în strînsă legătură cu Pavel, în jurul căruia se orientează majoritatea informațiilor noastre.

Prima legătură cunoscută a lui Pavel cu Roma a fost cînd el i-a întîlnit pe Acuila și Priscila la Corint (Faptele 18:2). Ei părăsiseră orașul ca resultat al expulzării iudeilor de către Claudiu. Deoarece nu se afirmă că ei erau deja creștini, întrebarea rămîne deschisă. Suetonius spune (Claudius, 25) că problema din Roma a fost cauzată de un anume Chrestus. Încît acest nume ar putea fi o variantă a lui Christus, s-a dezbătut deseori dacă creștinismul ajunsese deja în Roma. Suetonius, cu toate acestea, știa despre creștinism, și, chiar dacă a făcut o greșeală, agitația în legătură cu Christus ar putea fi cauzată de orice mișcare Mesianică iudaică, și nu în mod numai de creștini. Nu găsim nici o insinuare în Epistola către Romani că ar fi existat vreun conflict între iudeii și

creștinii din Roma, iar cînd Pavel însuși a ajuns la Roma comandanții iudei au profesat o ignoranță personală cu privire la sectă (Faptele 28:22). Aceasta nu numai că face improbabilă existența unei ciocniri, ci pune și mai mult accent pe natura organizației creștinilor la Roma, deoarece știm că în această fază exista o comunitate considerabilă acolo.

Cîțiva ani după ce i-a întîlnit pe Acuila și Priscila, Pavel s-a hotărît că trebuie să „vadă și Roma" (Fapt. 19:21). Cînd a scris el epistola, la puțin timp după aceea, planul său a fost să-și viziteze prietenii din oraș în drum spre Spania (Rom. 15:24). Sînt numiți o serie considerabilă dintre aceștia (cap. 16); au fost acolo „mulți ani" (Rom. 15:23), și erau foarte cunoscuți în cercurile creștine din străinătate (Rom. 1:8). Referința lui Pavel la faptul că el „nu zidește pe temelia pusă de altul" (Rom. 15:20) nu se referă în mod necesar la situația din Roma; înseamnă numai că acesta este motivul pentru care el a petrecut atîta timp în lucrarea sa din străinătate (Rom. 15:22-23); cu siguranță, autoritatea pe care el o asumă în epistolă face ca alternativa unui alt conducător să fie puțin probabilă. Cea mai naturală supoziție, din dovezile interne, este că Pavel scrie unui grup de persoane care se adunaseră în Roma de-alungul anilor și care avuseseră o formă de legătură cu el în diversele biserici fondate de el. Un număr dintre ei sînt descriși ca și „neamurile" lui, alții au lucrat cu el în trecut. El le prezintă pe o nouă venită (Rom. 16:1). Cu toate că acestea sînt simple nume romane, trebuie să presupunem că ei sînt străini recent încetățeniți, sau cel puțin că majoritatea dintre ei nu sînt Romani, deoarece referințele lui Pavel la guvern fac aluzie la venitul și puterile de taxare în special asupra celor care nu erau romani (Rom. 13:4, 7). Cu toate că unii sînt iudei, grupul pare să aibe o viață aparte de comunitatea iudaică (cap. 12). Referința în cel puțin cinci cazuri la unități de căminuri (Rom. 16:5, 10-11, 14-15) sugerează că aceasta poate să fi fost baza asociației lor.

Cînd Pavel a ajuns în final la Roma cu mulți ani mai tîrziu, îl întîlniseră pe drum „frații" (Faptele 28: 15). Totuși, ei nu maiapar din nou, nici în legătură cu afacerile lui Pavel cu autoritățile iudaice, și nici, după cum spun documentele, în timpul întemnițării sale de doi ani. Cele șapte scrisori care se pare că aparțin acestei perioade conțin uneori saluturi de la „frați", cu toate că se preocupă în primul rînd de mesaje personale. Referința la predicatorii rivali (Filip. 1:15) este cea mai apropiată dovadă din NT cu privire la o contribuție ne-paulină la creștinătatea romană. Pe de altă parte, supoziția existenței unei biserici organizate de Pavel în mod independent, ar putea să explice caracterul amorf al creștinătății romane în scrierile lui.

III. A fost Petru vreodată la Roma?

Există o tradiție care datează de la sfîrșitul secolului al 2-lea d.Cr. conform căreia Petru a lucrat în Roma și a murit acolo ca martir, și în secolul al 4-lea s-a susținut că el a fost primul episcop al bisericii romane. Aceste tradiții nu au fost niciodată dezbătute în antichitate și nu sînt inconsecvențe cu datele existente în Noul Testament. Pe de altă parte, nici o afirmație din Noul Testament nu le sprijină în mod pozitiv. Majoritatea cercetătorilor Bibliei presupun că „Babilonul" (1 Pet. 5:13) este o desemnare criptică pentru Roma, însă, cu toate că există paralele pentru aceasta în literatura apocaliptică, este greu să ne dăm seama de ce era nevoie de discreție în scrisoare, și de asemenea, pe cine ar fi putut să amăgească o astfel de modificare, cînd semnificația era atît de limpede pentru un cerc atît de mare de cititori. Așa-numita *Prima epistolă a lui Clement*, scrisă cînd amintirea apostolilor mai era era încă proaspătă în minteamembrilor bisericii din Roma care mai trăiau, se referă atît la Petru cît și laPavel folosind termeni care implică faptul că amîndoi au murit acolo ca și martiri. Realitatea supărătoare că acest fapt nu este afirmat în mod pozitiv poate, bineînțeles, să însemne pur și simplu că era ceva de la sine înțeles. Din ne vine informația că existau „trofee" cu Petru pe dealul vaticanului și cu Pavel pe drumul către Ostia. Plecînd de la premisa că acestea erau morminte, cele două biserici care poartă numele apostolilor au fost ridicate deasupra lor mai tîrziu. Excavațiile de la Vatican au descoperit un monument care ar putea la fel de bine să fie „trofeul" din secolul al 2-lea cu privire la Petru. Este asociat cu un loc de îngropare care era folosit pe la sfîrșitul primului secol.

Încă ne lipsește orice urmă pozitivă referitor la prezența lui Petru în Roma. Excavațiile întăresc tradiția literară, bineînțeles, și în absența altor dovezi trebuie să acceptăm posibilitatea distinctă că Petru a murit la Roma. Faptul că el a fondat biserica de acolo și că a condus-o pentru o perioadă de vreme se bucură de și mai puțin sprijin în tradiție, și este confruntat cu obstacolul aproape insurmontabil al tăcerii epistolelor pauline.

Tradiția martirajului apostolilor este sprijinită de o ocazie funestă a masacrului din anul 64 d.Cr. (*NERO). Scrierile lui Tacitus (*Analele* 15.44) și nota mai scurtă a lui Suetonius (*Nero* 16) ne furnizează numeroase detaliisurprinzătoare despre comunitatea creștină din Roma. Numărul membrilor ei este descris ca fiind foarte mare. Legătura lor cu Isus este înțeleasă foarte clar, și totuși ea se deosebește de iudaism. Este obiectivul unor sentimente generale de teamă și dezgust, pentru motive care nu sînt explicate, la care se adugă și o referire la „ura față de rasa umană". Astfel, atrocitățile demențiale ale lui Nero nu fac decît să accentueze repulsia cu care au fost priviți creștinii în această metropolă a lumii.

BIBLIOGRAFIE. Vezi *IMPERIUL ROMAN. J.P.V.D. Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome*, 1974; O. Cullman, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1962.

E.A.J.

ROMANI, EPISTOLA CĂTRE

I. Schița conținutului

a. Introducere (1:1-15)

Apostolul dă un salut lung urmat de motivele care au trezit în el dorința de a vizita biserica din Roma.

b. Expunere doctrinală (1:16-8:39)

Tema de bază este neprihănirea îndreptățirea lui Dumnezeu.

(i) Atît Neamurile cît și iudeii sînt la fel de vinovați înaintea neprihănirii lui Dumnezeu (1:18-3:20). Aceasta, în ciuda numeroaselor privilegii ale iudeilor.

(ii) Dumnezeu s-a ocupattotuși de această situație. El a pus la dispoziție o jertfă de împăcare prin Cristos (3:21-26). Deoarece beneficiile acesteia sînt primite prin credință, calea este deschisă atît pentru

iudei cît și pentru Neamuri (3:27-31). Exemplul lui Avraam arată că îndreptățirea vine prin credință și nu prin fapte (4:1-25). Multe binecuvîntări însoțesc îndreptățirea credinciosului (5:1-11). După cum păcatul este universal prin Adam, așa vine și viața prin Cristos (5:12-21).

(iii) Neprihănirea trebuie să aibă o aplicație în viață. Aceasta se realizează prin uniunea cu Cristos, pentrucă, după cum credinciosul a murit cu El, tot așa el acum trăiește în El (6:1-14). Această nouă viață implică un nou fel de slujire, deoarece credinciosul, cu toate că este eliberat de lege, a devenit un rob al lui Dumnezeu (6:15-7:6). Legea nu este de nici un ajutor pentru a ajunge la sfințenie deoarece ea produce un conflict interior (7:7-25). Însă viața în Duhul aduce victorie pentru credincios, pentru că păcatul este dezbrăcat de puterea sa și robia păcatului este înlocuită cu un nou statut de fiu (8:1-17). Credinciosul are o mare speranță pentru viitor, care este împărtășită chiar și de creația materială (8:18-25). Viața prezentă este întărită de mijlocirea Duhului și de siguranța pe care o acordă dragostea lui Dumnezeu (8:26-39).

c. Problema lui Israel (9:1-11:36)

În continuare este tratat subiectul neprihănirii lui Dumnezeu în mod istoric, ca răspuns la aparentul conflict cu respingerea lui Israel.

(i) Acțiunile lui Dumnezeu sînt suverane și drepte. Nici o creatură nu are dreptul să pună întrebări despre deciziile Creatorului (9:1-29).

(ii) Respingerea lui Israel nu este arbitrară, ci din cauza propriei lor greșeli, pentru că ei au avut ocazii nenumărate de a se pocăi (9:30-10:21).

(iii) Cu toate acestea, Israel poate avea speranțe de restaurare. Dumnezeu a păstrat întotdeauna o rămășiță din acest neam(11:1-6). Însăși căderea Israeliților a adus la includerea Neamurilor (11:7-12). Neamurile vor fi mijlocul de integrare a lui Israel (analogia măslinului) (11:13-24). Statutul final al lui Israel este în mîinile lui Dumnezeu în care se găsește înțelepciune de nepătruns (11:25-36).

d. Sfaturi practice (12:1-15:13)

(i) Datorii care rezultă din viețile dedicate, cu caracter personal și general (12:1-21).

(ii) Datorii care influențează întraga societate, cum ar fi datoria supunerii civice, buna înțelegere cu vecinătatea și conduita decentă (13:1-14).

(iii) Necesitatea de a fi tolerant printre creștini. Aceasta se realizează în relație cu problema specială legată de mîncăruri (14:1-15:13).

e. Concluzia (15:14-16:27).

(i) Scriitorul își afirmă scopul scrierii acestei epistole (15:14-21).

(ii) Apoi sînt menționate planurile lui de viitor (15:22-29).

(iii) El cere sprijin în rugăciune pentru vizita luila-Ierusalim (15:30-33).

(iv) Mulți creștini sînt salutați pe nume (16:1-16).

(v) Se dau avertizări cu privire la învățătorii falși (16:17-19).

(vi) În continuare găsim saluturi personale, o benedicție și o doxologie la sfîrșitul epistolei (16:20-27).

II. Biserica creștină din Roma

În lumea din vremea lui Pavel, numele de Roma avea o foarte mare însemnătate și se pare că însuși apostolul s-a simțit fascinat de acest oraș întrucît își exprimă o dorință puternică să predice Evanghelia acolo. Ca și misionar strateg el a recunoscut importanța imensă a unei biserici creștine în centrul imperiului, ceea ce a influențat probabil forma epistolei adresată acesteia. Despre originea acestei biserici importante cunoaștem puțin, și este probabil inutil să venim cu ipoteze. Poate să fi fost fondată de convertiți din ziua de Rusalii care se întorseseră la casele lor din Roma bucurîndu-se în credința lor nou-găsită, dar, cu toate că unii romani sînt menționați în capitolul doi din Faptele Apostolilor, nu există nici un indiciu că vreunul dintre aceștia a fost convertit în ziua aceea. Însă călătoria dintre Roma și provinciile ei era relativ ușoară în zilele acelea, și printre călătorii de pe șoselele imperiale trebuie să fi existat mulți creștini. Ceea ce cunoaștem în mod sigur, însă, este că pe vremea cînd Pavel le scrie, biserica nu este numai fondată, ci și de proporții considerabile. Dacă expulzarea evreilor din Roma sub domnia lui Claudius a avut de a face cu biserica creștină, după cum pare probabil din referirea la „Chrestus" în articolul lui Suetonius, atunci este evident că această biserică a fost suficient de mare pentru a se lua o acțiune atît de drastică. Și bineînțeles sub persecuțiile lui Nero, la cîțiva ani după scrierea acestei epistole creștinii, constituiau o mulțime considerabilă.

La întrebarea despre legătura lui Petru cu Roma nu se poate răspunde în mod concis, cu toate că se poate renunța la orice afirmații că Petru ar fi fondatorul acestei biserici. Apostolul era încă în Ierusalim în timpul edictului lui Claudiu, și biserica trebuie să fi fost înființată cu mulți ani înainte. De altfel, Pavel nu îl menționează pe Petru în această epistolă, lucru care ar fi greu de explicat dacă Petru ar fi fost într-adevăr capul bisericii din Roma în această vreme, precum și în contradicție cu afirmația sa din 15:20. Cu toate acestea, tradiția sprijină foarte puternic părerea că Petru și Pavel au suferit amîndoi martirajul la Roma, deoarece un martor destul de timpuriu, a fost Clement din Roma atestează aceasta.

Au existat ceva discuții cu privire la compunerea bisericii din Roma, însă este foarte probabil ca ea să fi fost formată atît din Neamuri cît și din evrei, majoritatea fiind Neamurile. O astfel de compunere este de așteptat într-o metropolă cosmopolitană cu ocolonie puternică iudaică, și este sprijinită de analiza epistolei însăși. În unele părți ale argumentului său, Pavel pare că se adresează iudeilor, ca, de exemplu, atunci cînd se referă la Avraam ca și „tatăl nostru" (4:1) și în adresarea sa directă către un iudeu care îi judecă pe alții în cap. 2; în alte părți el își îndreaptă gîndurile în mod exclusiv către Neamuri (vezi 1:5 ș.urm.; 11:13, 28-31). Ar fi interesant să știm de la ce sursă a derivat în mare tradiția creștină din cadrul acestei biserici, însă există puține indicații că ar fi derivat dintr-un curent mai îngust, iudeo-creștin cea mai naturală fiind supoziția că acești creștini mențineau o concepție similară cu cea a lui Pavel însuși. Nu există vreo dovadă a tensiunii controversei dintre iudei și Neamuri, care apare atît de evident în epistola către Galateni.

III. Data și locul scrierii

Indicațiile date în această epistolă despre reședința prezentă a lui Pavel, toate indică spre perioada șederii sale în Grecia, la sfîrșitul celei de-a treia călătorii

misionare (Fapt. 20:2). Acum mintea sa este în mod sigur îndreptată spre Apus, pentru că el plănuiește nu numai să viziteze Roma în viitorul apropiat, ci șisă continue lucrarea misionară Spania (Rom. 15:24, 28). Călătoriile sale din Răsărit au ajuns astfel la un sfîrșit, și aceasta s-ar potrivi bine cu situația lui din Faptele 20. De altfel, el se găsește acolo în drum spre Ierusalim, iar în Rom. 15:25 el spune că planurile sale prezente erau de a merge la Ierusalim cu contribuțiile pe care multe biserici le-au făcut pentru sprijinul creștinilor săraci de acolo. Nu există nici o îndoială, de aceea, că apostolul scrie această scrisoare chiar înainte de partea finală a celei de-a treia călătorii ale sale.

Pentru confirmarea acestei concluzii există anumite indicații în cap. 16 care indică spre Corint ca fiind locul de expediere, cu toate că nu toți cercetătorii sînt pregătiți să ia acest capitol ca și dovadă, deoarece unii cred că a fost trimisă la Efes și nu la Roma (vezi mai jos). Dar lăsînd aceasta la o parte, este important faptul că *Fivi este lăudată, și ea era o diaconiță la biserica din Chenchrea, unul din cele două porturi ale Corintului. De asemenea, există o referință în trecere despre un anume *Gaius care a fost gazda lui Pavel în timpul scrierii epistolei, și este posibil ca el să fie creștinul menționat în 1 Cor. 1:14. Este posibil ca *Erast la care se referă în Rom. 16:23 să fieacelași Erast care este menționat în 2 Tim. 4:20 ca fiind lăsat la Corint, însă acest lucru nu este nicidecum o certitudine. Și mai semnificativă este menționarea lui Timotei și Sosipater (Rom. 16:21), care l-au însoțit amîndoi pe Pavel în vizita lui la Ierusalim (Fapt. 20:4).

Astfel epistola poate fi datată cu exactitate relativă, cu toate că problemele *cronologiei Noului Testament în general, și cele ale cronologiei pauline în particular ne împiedică să efectuăm odatare absolută. Toate informațiile cunoscute ar putea fi plasate cîndva între anii 57 și 59 d.Cr..

IV. Scopul epistolei

Sînt sugerate cîteva imediate care au servit ca ocazie în alcătuirea acestei epistole. Intenția lui Pavel de a continua să efectueze o lucrare misionară în Spania l-a făcut să apeleze la creștinii din Roma pentru sprijin în acest sens. (vezi Rom. 15:24). Gîndindu-se la vizita pe care avea să o facă bisericii din Roma, apostolul își dă seama că poate să le aducă un dar spiritual și că el însuși poate fi de asemenea încurajat (1:11-12).

Apostolul poate să fi auzit de unele greutăți practice pe care le întîmpinau creștinii și astfel intenționează să corecteze în partea etică a scrisorii sale (în special în cap. 14) orice puncte greșite. Există o aluzie la învățători falși în 16:17-19, undeli se spune creștinilor să-i evite, însă aceasta nu poate fi considerată o parte din scopul primar al scrisorii, deoarece această aluzie este menționată aproape ca și un post scriptum. În mod cert, această epistolă nu este dominată de un scop anti-eretic.

Dar scopurile incidentale menționate pînă acum nu oferă o explicație pentru forma teologică a celei mai maripărți din epistolă. Ce l-a făcut pe apostol să facă o expunere teologică atît de lungă? Nu era cazul ca, în vederea apropiatei sale vizite, să încurajeze interesul față de planurile sale misionare din V. Negreșit că a avut vreun alt scop dominant. Primele unsprezece capitole după partea de introducere (1:1-5) se aseamănă mai mult cuun tratat decît cu o scrisoare, și este mai important să evaluăm care este cauza.

Se consideră că Pavel a dorit să o ofere bisericii din Roma o afirmare completă a poziției sale doctrinare. Aici sînt păstrate pentru posteritate unele din cele mai nobile concepte ale creștinismului cărora le-a fost acordat pe drept un loc de onoare în teologia creștină. Însă trebuie făcută o deosebire clară între utilizarea de bază a acestei epistole de către creștini și scopul pe care l-a intenționat Pavel inițial. Nu sepoate susține că el a preconceput stabilirea bazelor teologiei pauline în acest fel. De altfel, există unele aspecte ale acestei teologii care nu își găsesc nici un rol în argumentul acestei epistole, ca și escatologie și doctrină a bisericii. De aceea nu este posibil, ca să privim această epistolă ca și o declarație completă a doctrinei lui Pavel. Totuși, ea oferă o prezentare bine alcătuită ale unora dintre conceptele sale principale și se poate ca Pavel să fi intenționat să informeze biserica din Roma despre acestea, pentru ca atunci cînd el avea să-i viziteze, ei să fie familarizați cu învățătura lui.

Este foarte posibil ca apostolul să fi fost profund conștient că ajunsese la punctul culminant al carierei sale misionare, prentu că se preocupă acum de conceptele sale majore care au constituit o parte integrantă a lucrării sale continue de a învăța pe alții. În acest caz, includerea reflecțiilor sale mature într-o scrisoare adresată Romei poate să fi fost doar un accident de circumstanțe prin faptul că la vremea aceea gîndul lui era îndreptat înspre Roma. Însă este mai bine să acordăm o oarecare importanță propriei sale considerații față de importanța strategică pe care Pavel a acorat-o acestei biserici și să presupunem că faptul că el era conștient de aceasta a jucat un rol în caracterul epistolei sale.

O problemă mai precisă care are de a face cu scopul dogmatic al scrisorii este importanța relativă a secțiuni care tratează poziția iudeilor (cap. 9-11). Unii dintre cercetătorii mai timpurii (școala din Tübingen) au privit această parte ca și esența epistolei, în care caz scopul era menit să fie o strădanie de a reconcilia elementele oponente provenind dintre iudei iudei cît și dintre Neamuri. Însă această teorie este acum în întregime desconsiderată. Este mai mult în acord cu datele existente să susținem că această secțiune urmează în mod natural dezbaterea cu un caracter mai teologic de dinainte. Problema în aceste capitole constă în dificultatea de a reconcilia neprihănirea lui Dumnezeu, care este și tema capitolelor anterioare, cu aparenta neîmplinire a promisiunilor din vechime prin respingerea lui Israel. Această temă trebuie să fi constituit o problemă arzătoare pentru toți creștinii iudei, și ar fi fost relevantă într-o ascrisoare adresată oricărei biserici constituită dintr-un astfel de grup de creștini.

V. Integritatea epistolei

Puțini cercetători au avut îndrăzneala să pună la îndoială autenticitatea acestei epistole, și argumentele celor care au făcut acest lucru sînt acum recunoscute ca și complet nefondate și subiective. Însă există mulți cercetători care pun la îndoială ultimul capitol, însă nu disputînd calitatea lui Pavel de autor, ci posibilitatea ca acest capitol să nu aparțină acestei epistole. Această opinie este bazată pe numeroase considerații: marele număr de saluturi personale care este presupus de a fi puțin probabil pentruo biserică pe care Pavel nu a vizitat-o niciodată; faptul că trei persoane,

Aquila, Priscila, și Epaenetus, aveau realții mai curînd cu Asia decît cu Roma (cu toate că primii doi erau de origine din Roma); lauda la adresa Fiviei, considerate mai puțin adecvate atunci cînd sînt adresate unei biserici în care Pavel era necunoscut; caracterul neașteptat al aluziilor la învățăturile false în v. 17-19; precum și faptul că v. 15:33 poate să fie o concluzie a epistolei. Însă aceste considerații nu sînt concludente și pot fi de altfel explicate. Nu era în obiceiul lui Pavel să individualizeze anumiți membri în bisericile în care era cunoscut, și avînd în vedere mijloacele de călătorie din vremea aceea, nu este surprinzător că el cunoștea pe mulți în Roma sau că cei despre care auzise ultima dată din Asia erau acum la Roma. Deoarece Pavel era destul de cunoscut la Roma ca să le scrie o epistolă, lăudarea Fiviei nu reprezintă nici o problemă dificilă, iar avertizările în legătură cu învățătorii falși se poate să fi fost introduse brusc ori din cauză că atenția lui Pavel tocmai s-a îndreptat asupra lor, ori pentru că el intenționat a lăsat subiectul la sfîrșit pentru a nu-l accentua în mod disproporționat. Este posibil ca versetul 15:33 să servească ca încheiere, însă nu seaseamănă cu încheierile din restul epistolelor lui Pavel. Analizînd dovezile interne ale epistolei,s-ar părea că nu există destule motive pentru a considera acest capitol ca și fiind inițial detașat și trimis la o destinație complet diferită, fie Efes, fie oriunde altundeva.

Trebuie menționat ceva despre dovezile textuale în ceea ce privește încheierea acestei epistole, cu toate că acesta nu este locul pentru o discuție completă. Este suficient să menționăm că există deosebite curente de dovezi textuală pentru poziția benedicției și a doxologiei, precum și unele variații în referința cu privire la Roma din 1:7, 15. Există chiar și unele indicații că în unele regiuni epistola a circulat fără cele două capitole de încheiere. Aceasta pare să fi fost asociată în mod particular cu Marcion. Nu este deloc ușor să găsim o teorie care să explice toate variațiile din dovezile textuale, și multe ipoteze diferite au fost propuse, unele care considerau cap. 1-14 ca fiind originale, și altele luînd cap. 1-16. Este posibil ca *epistola să fi fost originală așa cum se găsește în* momentul de față, însă ca Marcion să o fiscurtat. În acest caz textul său ar fi fost responsabil pentru diferitele tradiții textuale.

VI. Subiectele de bază din epistolă

a. Neprihănirea dreptatea lui Dumnezeu

La începutul părții doctrinare a epistolei Pavel introduce tema neprihănirii lui Dumnezeu, despre care el afirmă că este acum descoperită credinciosului (1: 17). Pentru a înțelege dezvoltarea argumentării lui Pavel în ansamblu este necesar să studiem felurile în care el folosesrte conceptul de *neprihănire *(dikaiosynē)*. Sanday și Headlam, în articolul lor excelent despre neprihănirea lui Dumnezeu (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1895, p.34-39), scot în evidență patru aspecte diferite ale manifestației neprihănirii divine în această epistolă. Primul aspect este fidelitatea; căci promisiunile lui Dumnezeu trebuie împlinite în conformitate cu natura divină (3:3-4). Al doilea este mînia, un aspect particular al dreptății în dezgustul său față de orice păcat, și nu cum se presupune uneori, o calitate opusă neprihănirii (vezi 1:17 ș.urm.; 2:5). Dreaptatea și mînia sînt, de fapt, indivizibile, și ar fi fals din punct de vedre exegetic să tratăm neprihănirea lui Dumnezeu fără să permitem operarea mîniei lui Dumnezeu. Al treilea este manifestarea dreptății în moartea lui Cristos, cu privire la care afirmația clasică se găsește în 3:25 ș.urm. Ne vom ocupa mai mult de aceasta ulterior, însă deocamdată este necesar să observăm că într-un fel darul lui Dumnezeu în Cristos ca jertfă de ispășire manifestă dreptatea Lui. Nu avem de a face cu ceva arbitrar sau capricios, ci cu ceva cît se poate de drept și corect. Numai așa ar s-a putut descoperi dreptatea. Al patrulea aspect este conectarea dreptății cu credința. Neprihănirea lui Dumnezeu care a fost manifestată poate de asemenea fi însușită prin credință, și această doctină este carcteristică teologiei pauline. Dreaptatea lui Dumnezeu este așadar considerată ca fiind atît activă cît și pasivă, și în rolul său activ ea îideclară îndreptățiți pe aceia care prin natură sînt în dușmănie cu Dumnezeu (vezi 5: 10). Aceasta este semnificația justificării; nu că oamenii sînt făcuți drepți ci că ei sînt socotiți îndreptățiți. Întreaga epistolă este de fapt o expunere a acestui subiect, și a devenit de bază nu numai pentru teologia paulină ci și pentru teologia reformată ulterioară, care a extras din ea atît de mult.

b. Bunătatea lui Dumnezeu

În cazul în care cineva ar considera că noțiunea pe care Pavel a avut-o despre Dumnezeu a fost influențată în principal de dreptatea lui Dumnezeu fără țină seama de celelalte atribute ale Sale, este bine să-și reamintească faptul că în această epistolă Pavel are multe de spus despre caracterul iubitor al lui Dumnezeu. Simplul fapt că dreptatea lui Dumnezeu este concepută ca factor activ în planul de salvare al omului, indică spre dragoste legată de sfințenie. Însă Pavel ne atrage atenția în mod specific spre bunătatea lui Dumnezeu, îndurareaSa și răbdarea Sa (2:4). El scoate în evidență că manifestarea supremă a dragostei lui Dumnezeu este în realitatea extraordinarăcă Cristos a murit pentru noi pe cînd noi eram încă păcătoși (5:8). Și afirmația clasică a calității îndurătoare a acelei iubiri se găsește în 8:35 ș.urm., unde Pavel nu se poate gîndi la *nimic, de natură circumstanțială sau spirituală, care* ar putea să ne separe de dragostea lui Dumnezeu.

Cînd avem de a face cu problema respingerii lui Israel, Pavel accentuează multmila lui Dumnezeu și refuză direct să ia în considerare posibilitatea unei nedreptăți din partea Sa (9:15). El citează în mod aprobator afirmația din Isaia care spune că ziua întreagă Dumnezeu Și-a întins mîinile spre poporul Israel cel răzvrătit (10:21). Chiar și atunci cînd apostolul este forțat să vorbească despre asprimea lui Dumnezeu, el amintește cititorului imediat despre bunătatea lui Dumnezeu față de cei ce rămîn în El (11:22). Marele prerogativ al lui Dumnezeu este să fie plin de milă (11:32). Chiar și în partea practică a epistolei, Pavel se gîndește frecvent la caracterul milos al lui Dumnezeu. Voia Lui este bună, acceptabilă și perfectă (12:2). El îi primește atît pe cei slabi cît și pe cei tari, și acest lucru este dat ca un motiv pentru care să nu ne judecăm unii pe alții. El este numit Dumnezeul tăriei și al încurajării (*tēs hyponomēs kai tēs paraklēseōs*, 15:5), și aceasta formează baza îndemnului de a dezvolta calități similare și în noi înșine. În mod similar, pentru că Dumnezeu este un Dumnezeu *al speranței (15:13), creștinii prin puterea Duhului* trebuie să trăiască plini de speranță. De fapt pe tot

parcursul epistolei, gîndirea lui Pavel este dominată de concepţia lui despre Dumnezeu. Mai există încăun aspect care cere un scurt comentariu.

c. Suveranitatea lui Dumnezeu
Suveranitatea lui Dumnezeu este tratată în principal în cap. 9-11. Aici Pavel vorbeşte despre destinul lui Israel şi despre relaţia acestuia cu destinul Neamurilor. Subiectul imediat în discuţie problema dreptăţii lui Dumnezeu, şi Pavel îşi descrie punctul lui de vedere cu privire la alegerea lui Dumnezeu. El îşi ilustrează părerea referindu-se atît la vremurile patriarhale cît şi la cele Mozaice. Pentru cei care încă pun în discuţie *alegerea suverană a lui Dumnezeu de-a lungul istoriei* lui Israel, el foloseşte ilustraţia cu olarul şi lutul (9:19 ş.urm.) şi arată că puterea lui Dumnezeu este întotdeauna însoţită de milă. Scopurile Sale suverane se pot vedea nu numai în includerea Neamurilor, ci de asemenea în promisiunea restabilirii poprului Israel. De-a lungul acestei discuţii Pavel face eforturi să scoată în evidenţă suveranitatea lui Dumnezeu chiar şi dacă aceasta aduce probleme. Convingerea faptului că aceste căi ale lui Dumnezeu trebuie să fie corecte îl duce pe apostol la măreaţa doxologie din 11:33-36.

d. Harul lui Dumnezeu
Nu se poate da nici o socoteală cu privire la harul lui Dumnezeu pînă nu s-a efectuat o apreciere totală a păcatului omului, ceea ce a fost bine ilustrat în această epistolă. Primele trei capitole sînt destinate să arate *neputinţa omului de a obţine neprihănirea lui Dumnezeu.* Pavel nu numai că ne dă un inventar uluitor al păcatelor Neamurilor (cap. 1), dar şi scoate în evidenţă culpabilitatea poporului Israel în ciuda privilegiilor sale. Pe măsură ce se dezvoltă această dezbatere, Pavel pune accent pe natura păcătoasă a omului folosind terminologia cărnii *(sarx)*, prin care se referă mai degrabă la păcatele morale decît la cele fizice. Vorbind despre Cristos, Pavel este atent să diferenţieze între carnea Sa, care era numai după chipul cărnii păcătoase, şi cea a omului. Este limpede faptul că Cristos a trebuit să devină om pentru a-l răscumpăra pe om, cei doi *Adami fiind concept de bază în doctrina lui Pavel (5:12 ş.urm.). În descrierea luptelor sale însuşi cu păcatul (cap. 7) Pavel are un sens acut al puterii păcatului. El este aproape un duşman personal care face tot posibilul să distrugă sufletul. Face abuz de carnea trupească. El aduce pe toţi membrii în robie faţă de principiile sale, ceea ce Pavel numeşte legea păcatului (7:23). Îl reduce pe om la mizeria cea mai profundă, din care poate să-l scape numai Dumnezeu prin Cristos.

Aceasta aduce la o analiză a activităţii salvatoare a lui Dumnezeu în Cristos. Au existat multe discuţii despre semnificaţia cuvîntului *hilastērion* (ispăşitilor) din 3:25, şi nu este acum momentul să vorbim despre înţelesul lui. Însă este important să amintim că cel mai semnificativ aspect al afirmaţiei lui Pavel este că Dumnezeu a luat iniţiativa. Şi aceasta este în conformitate cu întreaga abordare de către Pavel a procesului de răscumpărare în această epistolă. Lucrarea lui Cristos pe cruce este privită ca un sacrificiu obiectiv prevăzut de Dumnezeu pe baza căruia păcatele pot fi iertate.

În cap. 6 Pavel tratează felul în care operează harul lui Dumnezeu arătînd că abundenţa a acestui har nu trebuie niciodată privită ca şi o ocazie de a face păcate şi mai mari. Acest lucru este imposibil, din cauza uniunii apropiate a credinciosului cu Cristos, o doctrină care deţine un loc important în gîndirea lui Pavel. Ilustraţia botezului este folosită pentru a arăta caracterul transformării efectuate. Păcatul nu mai stăpîneşte pentru că noi acum sîntem sub har (6:14). Cu toate acestea, harul ne-a făcut robi ai lui Dumnezeu, aşa încît o nouă obligaţie o înlocuieşte pe cea veche (6:20 ş.urm.).

e. Legea lui Dumnezeu
Faptul că apostolul a avut o înaltă consideraţie faţă de legea iudaică este clar din afirmaţia lui că porunca este sfîntă, dreaptă şi bună (7:12). El de asemenea *recunoaşte funcţia folositoare a legii în manifestarea* caracterului păcatului (7:7). Totuşi el este convins prin experienţa amară că legea este complet ineficientă ca mijloc de salvare, nu pentru că ea ar conţine deficienţe, deoarece omul se delectează în ea (7:22), ci din cauza propriilor deficienţe ale omului însuşi (6:20 ş.urm.).

Totuşi pe măsură ce chibzuieşte la legea lui Dumnezeu, apostolul percepe imediat că pentru creştin aceasta cuprinde mai mult decît simpla literă a legii lui Moise. Ea implică ceea ce el numeşte legea Duhului (8:2), şi doctrina sa despre Duhul Sfînt, mai ales în lucrarea Sa despre sfinţire (în cap. 8), nu trebuie să fie separată de legătura ei apropiată cu legea lui Dumnezeu. Sub noul legămînt poruncile aveau să fie scrise pe inimă, şi acest lucru este înfăptuit numai prin prezenţa Duhului Sfînt. El prezintă o nouă cale de a *privi la cerinţele lui Dumnezeu, deoarece acestea devin* legile unui Tată într-o relaţie complet nouă.

Se realizează un contact între carne şi Duhul lui Dumnezeu 8:4 ş.urm.) oferă viaţă în locul morţii (8:11), duce mărturie afilierii creştine (8:14 ş.urm.) şi mijloceşte pentru ei în conformitate cu voia lui Dumnezeu (8:26 ş.urm.). Aşadar viaţa creştină nu este o chestiune a supunerii faţă de un cod legal, ci o viaţă controlată de Duhul pe baza unei noi legi care presupune calităţi ca şi neprihănirea, pacea, bucuria, nădejdea şi dragostea (vezi 5:3 ş.urm.; 12:11; 14:17; 15:13, 30).

BIBLIOGRAFIE: Comentarii de R. Haldane, 1874, republicate în 1958; C. Hodge, 1886, republicate în 1951; H.C.G. Moule, EB 1893; J. Denney, *EGT,* 1900; W. Sanday şi A.C. Headlam, *ICC*, 1902; C.H. Dodd, MNT, 1932; K. Barth, E.T. 1933; O. Michel, *KEK*[12], 1963; C.K. Barrett, 1957; J. Murray, *NLC*, 1960, 1965; F.F. Bruce, *TNTC*, 1963; F.J. Leenhardt, 1957; M. Black, 1973; C.E.B. Cranfield, *ICC*, 1 1975; T.W. Manson, „St. Paul s Letter to the Romans -- and Others", *BJRL* 31, 1947-8, p.224 ş.urm.; D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 1970, p.393 ş.urm.

D.G.

ROŞ. 1. În ediţia RV acest cuvînt este întîlnit în titlul numelui lui Gog, care este descris ca şi „prinţul de Roş" (Ezec. 38:2-3; 39:1). Ediţiile AV, RVmg. şi RSV interpretează termenii ca fiind doar titluri: „căpetenie", „prinţ". Totuşi, numele unui popor sau a unei ţări din N, ca şi Meşec şi Tubal, sînt mai mult probabile. Gesenius a sugerat că se referă la Rusia, însă acest nume nu este atestat în împrejurimi, şi în acest context *este puţin probabil să avem de-a face cu un popor atît* de îndepărtat, care să fie nominalizat deja atît de timpuriu . Majoritatea comentatorilor urmează teoria

lui Delitzsch care identifică termenul Roș cu cel asirian de Rasu la granița de NV a Elamului (*de. ex.* în Media).

2. Numele celui de-al șaptelea fiu al lui Beniamin (Gen. 46:21). *Septuaginta* îl prezintă ca fiu al lui Bela, și nepot al lui Beniamin; însă vezi listele din Num. 26:38 ș.urm.; 1 Cron. 8:1-5. D.J.W.

ROUĂ. Termenul ebr. *tal* „stropi de umezeală" este folosit atît cu semnificația de „rouă" cît și cu aceea de „ceață a nopții", fără a se face o distincție între cele două semnificații. Întrucît încă nu sînt înțelese efectele pe care le are asupra plantelor roua, (adică o condensare a vaporilor pe o suprafață răcită) și ceața (o condensare în aer), poate că diferența între cele două este irelevantă. Aerul umed care vine dinspre mare este factorul principal răspunzător de căderea de rouă din vestul Palestinei, în special în regiunile din apropierea coastei și pe versanții apuseni ai munților, deși acest fenomen nu este întîlnit pe valea Iordanului în timpul verii, la sud de Beisan și pe podișurile apusene din Transiordania. După Ashbel, numărul nopților cu rouă pe an variază de la 250 pe terenurile nisipoase din Gaza și pe versanții înalți ai Muntelui Carmel, pînă la 150-100 de nopți în podișul Iudeii, scăzînd brusc la E de Iordan. Cantitatea maximă de rouă apare în mod binefăcător în lunile de vară, în care plantele au cea mai mare nevoie de apă. Duvdevani a experimentat două tipuri de condensație „Roua descendentă", este caracteristică verii, în zonele cu terenuri afinate, adică în condiții de răcire optimă a terenului. „Roua ascendentă" rezultă din condensarea vaporilor de aer din terenuri umede, și de aceea este mai frecventă în anotimpul iernii. S-ar putea ca aceasta să fie explicația semnelor lui Ghedeon (Jud. 6:36-40). În prima lui experiență ceața sau roua a fost atît de grea, încît el a stors de pe lînă un vas plin cu apă, în timp ce pămîntul arid din arătură era uscat. În cea de a doua experiență lîna a fost uscată, în timp ce pămîntul, probabil terenul întors de pe marginea arăturii, a produs condiții pentru apariția fenomenului de „rouă ascendentă", provenită din pămînt și inadecvată pentru a umezi lîna.

Referințele biblice arată că, deși căderea de rouă este misterioasă, incidența ei este bine cunoscută. „Cine dă naștere picăturilor de rouă?" spune Domnul cînd îi răspunde lui Iov (38:28), iar originea ei este considerată a fi cerească (Gen. 27:28; Deut. 33:28, Hag. 1:10; Zah. 8:12). Ea cade pe neașteptate (2 Sam. 17:12), delicat (Deut. 32:2), stă toată noaptea (Iov 29:19), expunerea la căderea ei este neplăcută (Cînt. 5:2; Dan. 4:15, 23, 25, 33), însă ea se evaporă repede dimineața (Iov 7:9; Osea 6:4). Roua apare în perioada caldă a verii din timpul secerișului (Is. 18:4; *cf.* Osea 14:5; Mica 5:7).

Roua este binefăcătoare pentru recoltele de vară. Acest lucru a fost dovedit în mod concludent prin studiile agronomice efectuate începînd cu anul 1937. Prin urmare cei din antichitate nu exagerau cu nimic cînd afirmau că ea este o sursă de binecuvîntări. Cantitatea de rouă este suficient de mare încît să permită cultivarea pămîntului chiar în absența ploii (Eclesiasticul 18:16; 43:22). Ea permite cultivarea geofitelor în Neghev și ajută la recoltarea strugurilor; de aici rugăciunea: „Să-ți dea Dumnezeu rouă din cer și grăsimea pămîntului, grîu și vin din belșug!" (Gen. 27:28; cf. Deut. 33 :28). De aceea, cînd nu cădea roua, era nenorocire (Hag. 1:10; *cf.* Iov 29:19; Zah. 8:12), deoarece, prin absența ploii seceta era amplificată (1 Împ. 17:1; *cf.* 2 Sam. 1:21). De aceea valoarea ei este luată ca un simbol al învierii; „Căci roua Ta este o rouă dătătoare de viață și pămîntul va scoate iarăși afară pe cei morți".

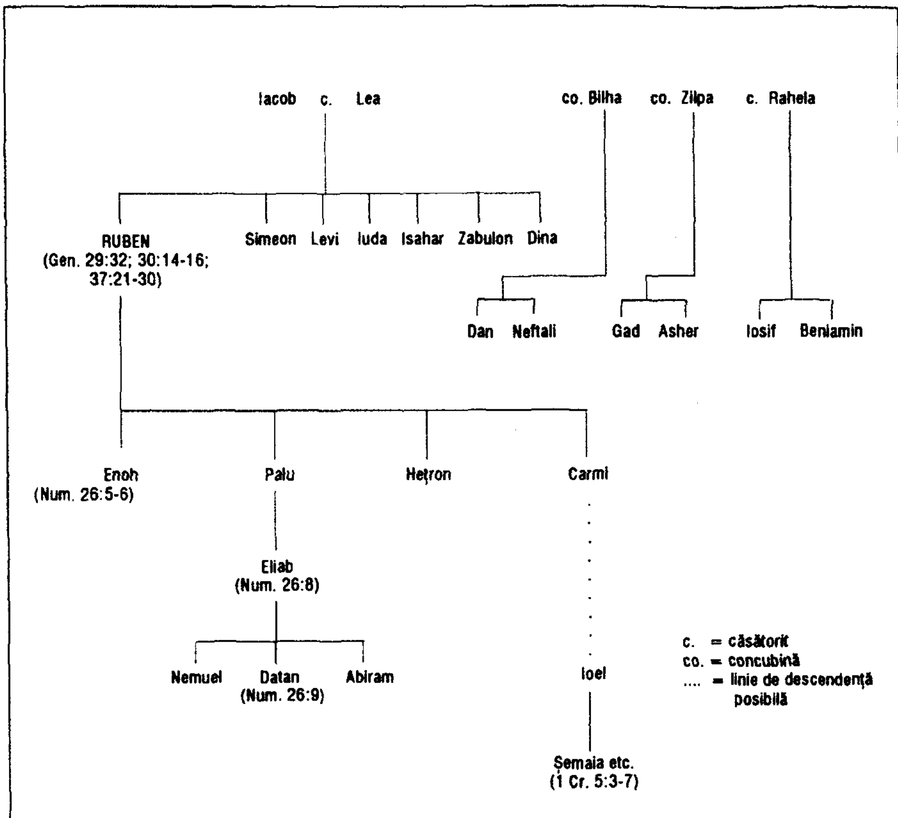
Pasajul din Ps. 133:3 pare să afirme că roua Hermonului coboară pe muntele Sion. Această afirmație nu poate fi interpretată geografic. Este posibil ca ea să fie o exprimare proverbială cu privire la o rouă îmbelșugată, întrucît Hermonul primește o cantitate maximă. În consecință, datorită afluenței de rouă de pe Hermon și de pe Mt. Carmel calcarul fărîmicios se dezintegrează și astfel îmbogățește în permanență pămîntul cu minerale. Astfel acești munți au constituit un simbol al fertilității.

BIBLIOGRAFIE. D. Ashbel, *Bioclimatic Atlas of Israel*, 1950, p. 51-55; S. Duvdevani, „Dew Observations and their significances", *Proc. United Nations Scientific Conference in the Conservation and Utilization of Resources*, 1949, 4. J.M.H.

RUBEN. (TM *r*ᵉ*'ûḇēn*; LXX *Rouben*; Pesh. *Roubîl*; Jos. *Roubēlos*; arab. *Ra'ûbîn*; lat. *Rubin*). 1. Primul-născut al lui Iacov de către Lea (Gen. 29:32), al cărui nume este legat de fraza: „*Dumnezeu a privit asupra necazului meu*" (ebr. *ra'â... b*ᵉ*'onyî*). Faptul că acest înțeles a fost atașat numelui este limpede din celelalte nume din acest pasaj: „Simeon (Ascultat)... Domnul *a ascultat*", „Levi (Alipit)... soțul meu... se va *alipi* ", „Iuda (Laudă)... Eu voi *lăuda* pe Domnul", „Dan (Judecat)... Dumnezeu a *judecat*", etc. S-au făcut încercări de a conferi consoanelor din cuvântul ebraic „Ruben" semnificația frazei „El a privit asupra necazului meu" în consoanele cuvîntului ebr. „Ruben", care în textul prezent pare să însemne: „Iată un fiu". Este posibil ca vocalizarea numelui să fie greșită.

Ruben a avut unele calități de admirat în caracterul său; din păcate, ele au fost contracarate de actul său incestuos cu Bilha, concubina tatălui său (Gen. 35:22). Ruben a fost cel care i-a sfătuit pe frații săi să nu-l omoare pe Iosif, și apoi s-a întors la fîntînă să-i dea drumul (Gen. 37:21, 29). Mai tîrziu el i-a acuzat că au adus nenorocirea asupra lor înșiși, cînd au fost ținuți prizonieri la curtea egipteană, suspectați că ar fi spioni (Gen. 42:22). Din nou, Ruben a fost cel ce i-a oferit pe cei doi fii ai săi ca și garanție pentru siguranța lui Beniamin (Gen. 42:37).

În binecuvîntarea fiilor lui Iacov, Ruben este recunoscut în mod legal ca fiind întîiul născut, cu toate că, în realitate porția dublă pe care el ar fi primit-o ca drept de întîi născut (Deut. 21:17) a fost predată în mod simbolic lui Iosif, prin cei doi fii ai săi, Efraim și Manase. Totuși, după o elogie la adresa lui Ruben, fără îndoială făcută cu sinceritate, patriarhul adăugă o afirmație semnificativă și profetică: „Năvalnic ca apele, tu nu vei mai avea întîietatea..." (Gen.49:4). Această recunoaștere legală întîi născut este reținută în 1 Cron. 5:1, unde ni se spune că dreptul de întîi născut a aparținut lui Iosif *de fapt* însă nu *de drept*, pentru că „el (Iosif) nu va fi menționat în genealogie în conformitate cu dreptul de întîi născut" (vezi Genesius, *Hebr. Gram.*[28], p.349, cap 114k). Și astfel în Gen.



Familia şi descendenţii din Ruben.

46:8, Exod. 6:14; Num. 26:5, Ruben îşi recapătă dreptul de întîi născut. Ruben a avut patru fii înainte de a coborî în Egipt.

2. Tribul lui Ruben a fost implicat în răscoala din pustie (Num. 16:1). Tribul s-a unit cu Gad şi a ocupat teritoriul din partea de E a Iordanului. În N a fost învecinat cu Gad, şi în S mărginit de Arnon. Ocupaţiile tribului erau în cea mai mare parte pastorale, însă cei de la V de Iordan erau agricultori. Aceasta a adus probabil la o separare a intereselor comune, pentru că Ruben nu a luat parte la reprimarea atacului lui Sisera (Jud. 5:15 ş.urm.). În timpul lui Saul ei s-au unit cu Gad şi Manase într-un atac asupra agariţilor, aparent un popor nomad (1 Cron. 5:10, 19 ş.urm.).

Cu toate că Gad este menţionat pe Piatra moabită, Ruben nu este găsit, şi astfel se pare că pe acea vreme, cca. 830 î.d.Cr., ei îşi pierduseră importanţa ca şi luptători. Cu toate acestea, ei n-au fost niciodată uitaţi de fraţii lor; în Israelul reconstruit de Ezechiel este ţinut un loc şi pentru tribul lui Ruben (Ezec. 48:7, 31), şi de asemenea, ei sînt număraţi printre rămăşiţa celor 144.000 de pecetluiţi din fiecare trib al poporului Israel, în Apocalipsa lui Ioan (Apoc. 7:5).

R.J.A.S.

RUDENIE. La origine Israelul dispunea de o organizare tribală. Acest concept nu s-a pierdut niciodată integral, deşi o dată cu trecerea secolelor distincţiile au început să se estompeze, pînă cînd în vremurile noastre ele au dispărut de tot (*cf.* clanurile scoţienilor). Multe dintre relaţiile de familie ale israeliţilor trebuie înţelese în contextul obiceiurilor tribale conoscute pretutindeni. Gradul de rudenie consta în principiu într-o înrudire de sînge şi era considerată cu atît mai puternică cu cît era mai aproape de origine pe línia tatălui, dar nu se pierdea nici la celelalte nivele de înrudire în familie. În capul familiei (*mišpāhâ*) era tatăl (*'āb*), un cuvînt care exprima rudenie şi autoritate. Tatăl întemeia casa tatălui (*bêṯ 'āḇ*) care era cea mai mică unitate tribală. Însă coeziunea familială puternică se extindea în direcţie ascendentă de la tată la părinţi în direcţie descendentă, de la tată spre fii şi fiice. Prin urmare, termenul familie putea să însemne casa tatălui (Bet ab), şi de asemenea casa părinţilor (*bêṯ 'āḇôṯ*). Într-adevăr, uneori întreg Israelul este numit o singură familie.

O imagine a relaţiilor de familie care este mai mult sau mai puţin contemporană cu epoca patriarhilor provine din periada de mijoc a Epocii bronzului, la

*Mari, pe fluviul Eufrat. Aici conviețuiau într-o societate bimorfă popoare seminomade și popoare urbane care proveneau din același strămoș. Grupul de săteni-păstori nu erau popoare cotropitoare, ci crescători de oi care-și schimbau periodic tabăra, în căutare de pășuni și apă. Ei trăiau în corturi, însă uneori se stabileau într-un loc. Aceste popoare auveau o organizare tribală în „case paterne" sau „familii" *(bit abim; cf. bêṯ 'āḇ* în Gen. 12:1, etc.). Studii recente furnizează mai multe comparații detaliate între Mari și societatea patriarhală. Textele din Mari furnizează dovezi literare a unei astfel de comparații.

Cuvîntul frate *('āh)* mai avea diverse conotații. În semnificația cea mai simplă, el definește persoane care aveau aceiași părinți. În Israelul poligam existau mulți frați care aveau doar același tată. Și aceștia erau frați, deși fraternitatea nu era aceeași cu persoane care aveau aceeași mamă. Astfel în Gen. 42:4 sînt menționate două tipuri de frați, frați buni și frați vitregi. Fratele bun a fost definit prin expresia „fratele său, Beniamin, fiul mamei lui" (Gen. 43:29). Totuși termenul era extins pînă în punctul în care se considera că merge înrudirea de sînge. Oriunde exista o familie, existau frați, căci toți purtau aveau acea înrudire (Gen. 24:4, 27, 38; Jud. 14:3). Uneori toți israeliții erau numiți frați (Exod. 2:11; Lev. 10:6; 2 Sam. 19: 41-42).

Existau limite în ceea ce privește apropierea gradului de rudenie admisibil în contextul căutării unei soții. Avraam a căutat o soție pentru fiul său, Isac, din neamul lui *(mišpāhâ)* și din casa tatălui lui *(bêṯ 'āḇ)*, nu din fiicele canaaniților (Gen. 24:38, 40). Ea trebuia să fie cineva din același sînge. Însă nu putea fi o rudenie atît de apropiată cum ar fi o soră, mamă, copilul surorii, etc. Aceste grade de rudenie interzise sînt specificate în Lev. 18.

Existau obligații semnificative impuse rudeniilor. În cele ce urmmează le vom menționa pe cele mai importante.

Întrucît o femeie căsătorită cu un bărbat, în mod normal avea privilegiul de a-i naște acestui un fiu și moștenitor, în cazul unei morți premature a soțului, fără moștenitor, intra în vigoare legea *căsătoriei în baza leviratului (Lat. *levir*, fratele soțului), și astfel i se aducea un moștenitor defunctului care murise „fără un nume în Israel", de către rudenia sa cea mai apropiată (Deut. 25:5-10). În Rut există o bună ilustrare a acestei situații.

Apoi în materie de moștenire, proprietatea unui om era trecută în mod normal fiului sau fiilor săi. Dacă nu existau fii, ea le revenea fiicelor, iar apoi pe rînd, fraților săi, fraților tatălui său, și în final la rudeniile lui cele mai apropiate (Num. 27:1-11).

Din nou, era obligatoriu ca o rudenie să răscumpere proprietatea unei rudenii care căzuse pe mîna creditorilor (Lev. 25:25 ș. urm.)

În condiții deosebite, cînd viața cuiva era luată de către un altul, întrucît aceasta era parte a vieții de familie, obligația de a se răzbuna îi revenea fiului, sau fratelui, sau rudeniei celei mai apropiate (*cf.* Gen. 9:5-6). Unde se sfîrșește înrudirea, nu mai există *răzbunător *(gō'ēl)*.

BIBLIOGRAFIE. W.G. Dever, „Palestine in the Second Millenium BC: The Archaeological Picture" în J.H Hayes și J. Maxwell Miller (edit.) *Israelite and Judaean History*, p. 70-120, cu o bună bibliografie; D. Jacobson, *The Social Background of the Old Testament*, 1942; L. Kohler, *Hebrew Man*, 1956, p. 75 ș.urm. A. Malamat, „Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions", *JAOS* 82, 1962, p. 143-150; *idem*, „Aspects of Tribal Societies in Mari and Israel" în J.R. Kupper (edit.) *La civilization de Mari*, XV[e] Raccontre Assiriologique Internationale, Paris 1967; J. Pedersen, *Israel I-II*, 1926, p. 49, 52, 58 ș. urm., 284 ș. urm. etc.; C.R. Taber, „Kinship and Family", *IDBS;* F.I Andersen, „Israelite Kinship Terminology and Social Structure", *Bible Translator* 29, 1969, p 29-39.

J.A.T.

RUF. (roșu). Un nume mai degrabă de origine italică decît latină, menționat de două ori în Noul Testament (Marcu 15:21; Rom. 16:13), probabil referindu-se la același bărbat. În Marcu 15:21 Simon din Cirena este identificat pentru beneficiul unei generații mai tîrzii ca și tatăl lui Alexandru și Ruf, frați care se pare că erau cunoscuți în Roma cînd s-a publicat epistola lui Marcu acolo. Ruf din Roma, care este salutat de către Pavel (cu presupunerea că Rom. 16 a fost trimis la Roma) nu se poate să fi fost alt bărbat. Pavel îl descrie ca fiind un creștin ales. Mama lui a fost ca și o mamă pentru Pavel (probabil în Antiohia, dacă îl identificăm pe Simon din Cirena cu cel din Faptele 13:1).

F.F.B.

RUGĂCIUNE.

I. Introducere

În Biblie rugăciunea constă în închinarea care include toate atitudinile spiritului uman cînd se apropie de Dumnezeu. Creștinul I se închină lui Dumnezeu atunci cînd Îl adoră, își mărturisește păcatele, Îl laudă și stăruiește în rugăciune. Această activitate, cea mai înaltă activitate de care este capabilspiritul uman, poate fi numită și părtășie cu Dumnezeu, cîtă vreme accentul este pus pe inițiativa divină. Omul se roagă pentru că Dumnezeu deja i-a atins spiritul. Rugăciunea în Biblie nu este un „răspuns natural" (vezi Ioan 4:24). „Ce este născut din carne este carne." În consecință, Domnul nu „ascultă" fiecare rugăciune (Isaia 1:15; 29:13). Doctrina biblică a rugăciunii accentuează caracterul lui Dumnezeu, necesitatea omului de a fi într-o relație de mîntuire sau de legămînt cu El, și de aintra pe deplin în toate privilegiile și obligațiile ale acelei relații cu Dumnezeu.

II. În Vechiul Testament

Kohler (*Old Testament Theology*, 1957, p. 251, n. 153) descoperă „aproximativ 85 de rugăciuni originale în Vechiul Testament. Pe lîngă acestea se găsesc vreo 60 psalmi întregi și 14 părți din psalmi care pot fi numite rugăciuni.

a. Perioada patriarhală

În perioada patriarhală rugăciunea constă în a chema Numele Domnului (Gen. 4:26; 12:8; 21:33); adică numele sfînt este folosit în invocații sau cereri. Există, de aceea un caracter direct și o familiaritate negreșită în rugăciune (Gen. 15:2 ș.urm.; 18:23 ș.urm.; 24:12-14, 26 ș.urm.). Rugăciunea este de asemenea strîns legată de sacrificiu (Gen. 13:4; 26:25; 28:20-22), cu

toate că această asociere apare și în perioade mai tîrzii. Această închinare prinrugăciune într-un context de sacrificiu denotă o uniune a voii omului cu voia lui Dumnezeu, *o abandonare de sine și o ascultare de* Dumnezeu. Aceasta este valabil mai ales în rugăciunea lui Iacob unde el face un jurămînt cu Dumnezeu. Jurămîntul, o rugăciune în sine, promite slujire și credincioșie dacă Dumnezeu îi va acorda binecuvîntarea pe care o caută (Gen. 28:20 ș.urm.).

b. Perioada pre-exilică

1. În această perioadă una dintre accentuările cele mai mari în rugăciune este mijlocirea; cu toate că acesta este un factor în timpurile patriarhale (Gen. 18:22 ș.urm.). Mijlocirea a ocupat un loc deosebit de important în rugăciunile lui Moise (Exod. 32:11-13, 31 ș.urm.; 33:12-16; 34:9; Num. 11:11-15; 14:13- 19; 21:7; Deut. 9:18-21; 10:10). Deut. 30 este de asemenea în mare o rugăciune de mijlocire, după cum sînt și rugăciunile lui Aaron (Num. 6:22-27), Samuel (1 Sam. 7:5-13; 12:19, 23), Solomon (1 Împ. 8:22-53), și Ezechia (2 Împ. 19:14-19). Pare să se implice faptul că mijlocirea a fost făcută numai de personalități *deosebite ale Bibliei care, în virtutea poziției pe care* le-a acordat-o Dumnezeu ca și proroci, preoți și împărați, aveau o putere de rugăciune ieșită din comun ca și mijlocitori între Dumnezeu și oameni. Însă Domnul întotdeauna a avut libertatea de a-Și exercita voința astfel auzim despre mijlociri neascultate (Gen. 18:17 ș.urm.; Exod. 32:30-35). În Amos 7:1-6 „Domnul S-a căit" în legătură cu un curs al acțiunii ca răspuns la mijlocirea unui proroc, și în versetele următoare (7:7-8:2) Israel este dus în finalîn robie. Lui Ieremia chiar i se interzice să mijlocească în fața lui Dumnezeu (Ier. 7:16; 11:14; 14:11). Pe de altă parte, în final, alte mijlociri au fost însoțite de succes, ca și cea lui Lot (Gen. 19:17-23), Avraam (Gen. 20:17), Moise (Exod. 9:27-33; Num. 12:9 ș.urm.), și Iov (Iov. 42:8, 10). Aceștia toți au avut o relație personală foarte apropiată cu Dumnezeu care a stat la baza ascultării rugăciunilor lor.

2. Este surprinzător faptul că printre toate legile date în Pentateuh nu găsim nimic despre rugăciune în afară de Deut. 26:1-15. Chiar și aici sînt accentuate mai degrabă formule de închinare decît cele de rugăciune. Versetele 5-11 sînt de mulțumire, 13-14 dau exemple de ascultare în trecut, însă numai în v. 15 se găsește implorare. Totuși, este probabil corect să presupunem că rugăciunea era adesea însoțită de jertfă: (Ps. 55:14). Pe de altă parte, absența aproape totală a rugăciunii în acele părți ale Pentateuhului în care jertfa este obligatorie denotă că jertfa fără rugăciune era destul de comună.

3. Rugăciunea trebuie să fi fost indispensabilă în lucrarea prorocilor. Însăși recepționarea Cuvîntului revelator din partea lui Dumnezeu implica o relație de rugăciune cu Yahve. Într-adevăr, *se poate că rugăciunea* era esențială pentru ca profetul să primească Cuvîntul (Is. 6:5 ș.urm.; 37:1-4; Ier. 11:20-23; 12:1-6; 42:1 ș.urm.). Daniel a avutviziunea profetică în timp ce era în rugăciune (Dan. 9:20 ș.urm.). În unele ocazii Domnul îl făcea pe proroc să aștepte o anumită vreme în rugăciune (Hab. 2:1-3). Știm din scrierile lui Ieremia că deși rugăciunea era condiția esențială a experienței și lucrării prorocului, constituind totodată realitatea acestei experiențe și lucrări, ea era adesea un exercițiu tempestuos al duhului (18:19-23; 20:7-18), precum și o dulce părtășie cu Dumnezeu (1:4 ș.urm.; 4:10; 10:23-25; 12:1-4; 14:4-9, 19-22; 15:15-18; 16:19; 17:12 ș.urm.).

4. *În Psalmi există o împletire a tiparului* cu spontaneitatea în rugăciune. Pe lîngă rugăciunile mai oficiale „de sanctuar" (*de. ex.* 24:7-10; 100; 150) există și rugăciuni personale de iertare (51), de comuniune (63), de păzire (57), de vindecare (6), revendicare (109) și rugăciuni care sînt pline de laudă (103). Jertfa și rugăciunea sînt de asemenea în psalmi (54:6; 66:13 ș.urm.).

c. Perioada de exil

În timpul exilului factorul important în religie pentru iudei a fost apariția sinagogii. Templul de la Ierusalim era în ruine, și ritualurile de altar și jertfele nu puteau fi efectuate în necuratul Babilon. Iudeu nu mai era cineva care s-a născut în acea comunitate și locuia acolo, ci mai degrabă unul care hotăra să fie Iudeu. Centrul comunității religioase era sinagoga, și printre obligațiile religioase acceptate ca și tăierea împrejur, postul și ținerea sabatului, rugăciunea ocupa un loc important. Acest lucru era inevitabil pentru că fiecare comunitate cît de mică din exil depindea acum de serviciul din sinagogă, unde era citit și explicat Cuvîntul și se rosteau rugăciuni. După întoarcerea la Ierusalim, așa cum Templul nu a putut înlocui sinagoga, nici cărturarul pe preot, sau jertfa, Cuvîntul viu, tot astfel nici ritualul nu a putut nici să înlocuiască rugăciunea. Atît în Templu cît și în sinagogă, în ritualul preoțesc și în expunerea cărturarilor, închinătorul devotat îl căuta pe Iahve, și prezența Sa personală (Ps. 100:2; 63:1 ș.urm.), și primea binecuvîntarea Sa prin mijloace în care lumina feței Sale strălucea asupra acestuia (Ps. 80:3, 7, 19).

d. Perioada post-exilică

După exil a existat fără îndoială un cadru de manifestare a devoțiunii, însă în cadrul acestuia exista o libertate individuală. Acest lucru este exemplificat în Ezra și Neemia, care, deși au insistat asupra cultului și a legii, asupra ritualului și jertfelor, și, astfel, asupra aspectelor sociale ale închinăciunii, au accentuat de asemenea și factorii spirituali în devoțiune (Ezra 7:27; 8:22 ș.urm.; Neem. 2:4; 4:4, 9). Rugăciunile lor sînt de asemenea instructive (Ezra 9:6-15; Neem. 1:5-11; 9:5-38; vezi de asemenea Dan. 9:4-19). Putem să notăm aici faptul că nu erau reguli exacte care tratau postura în rugăciune (Ps. 28:2; 1 Sam. 1:26; 1 Împ. 8:54; Ezra 9:5; 1 Împ. 18:42; Plîn. 3:41; Dan. 9:3 și v. 20 unde cuvîntul „după" trebuie înlocuit cu „înspre" (În traducerea lui Cornilescu corespondentul termenului respectiv este „spre" N. edit.). Același lucru este valabil cu privire la orele în care să fie efectuată rugăciunea: rugăciunea putea fi făcută la orice oră, precum și în orele enunțate (Ps. 55:17; Dan. 6:10). În *perioada de după exil găsim o combinare între ordinea* ritualului din Templu, simplicitatea întîlnirii din sinagogă, și spontaneitatea devoțiunii personale.

Întrucît rugăciunea este ceea ce este, ar fi imposibil să se poată sistematiza complet. În Vechiul Testament există anumite modele de rugăciune însă nici o regulă exactă cu privire la conținutul sau la formalor. Rugăciunea mecanică, rugăciunea încorsetată de reguli de constrîngere prestabilite nu a apărut decît pe la sfîrșitul perioadei intertestamentale, după cum ne spun Evangheliile. Astfel, atît prin

jertfa din Templu la Ierusalim, cît și în *diaspora* prin laudă, rugăciune și expunerea serviciului din sinagogă, prin tăierea împrejur, prin ținerea sabatului, prin zeciuieli, post, și fapte de dărnicie, închinătorii din Templu și din sinagogă au căutat să cîștige acceptarea din partea lui Dumnezeu.

III. În Noul Testament

Există anumite locuri clar definite în careeste expusă învățătura Noului Testament cu privire la rugăciune, însă sursa de la care pornesc toate instrucțiunile despre rugăciune este doctrina și practica Cristos lui Însuși.

a. Evangheliile

1. În ceea ce privește doctrina lui Isus asupra rugăciunii, aceasta ne este expusă în principal în anumite pilde ale Sale. În pilda cu prietenului care a împrumutat trei pîini la miezul nopții (Luca 11:5-8) Domnul inspiră insistența în rugăciune; și baza pe care se construiește încrederea noastră în rugăciunea insistentă este generozitatea Tatălui (Mat. 7:7-11). Pilda judecătorului nedrept (Luca 18:1-8) reclamă tenacitate în rugăciune, ceea ce include insistența precum și continuitatea. Întîrzierea lui Dumnezeu de a răspunde la rugăciune este cauzată nu de indiferență ci de dragostea care dorește să dezvolte și să adîncească această credință care este menținută în final. În pilda cu vameșul și fariseul (Luca 18:10-14) Cristos insistă asupra umilinței și pocăinței în rugăciune, și avertizează împotriva asumării unei atitudini de auto superioritate. Umilința propriei perioade în rugăciune înseamnă acceptarea de către Dumnezeu, înălțarea propriei persoane în rugăciune ascunde fața lui Dumnezeu. Cristos cheamă cere să fim darnici în rugăciune în pilda cu slujitorul nedrept (Mat. 18:21-35). Dumnezeu ascultă rugăciunea adusă de un duh iertător. Simplitatea în rugăciune este expusă în Mat. 6:5 ș.urm., 23:14; Marcu 12:38-40; Luca 20:47. Rugăciunea trebuie curățată de orice prefăcătorie. Trebuie adusă din simplicitatea inimii și din motive curate, și exprimată într-o vorbire și o cerere simplă. Domnul de asemenea a încurajat intensitatea în rugăciune (vezi Marcu 13:33; 14:38; Mat. 26:41). Aici atenția și credința sînt combinate în vigilență. Din nou, în Mat. 18:19 ș.urm. se accentueazăunitatea în rugăciune. Dacă un grup de creștini care se gîndesc la Cristos se roagă Duhului Sfînt, rugăciunile lor vor fi efective. Însă rugăciunea trebuie să fie totodată plină de nădejde (Marcu 11:24). Rugăciunea care constituie un experiment realizează puțin; rugăciunea care se situează în sfera în care credința lucrează în supunerea față de voia lui Dumnezeu va realiza mult (Marcu 9:23).

2. Cu privire la obiective în rugăciune Isus a avut puțin de spus. Fără îndoială că El a hotărît să lase ca Duhul Sfînt să-i învețe pe ucenici cum să se roage. Țelurile la care S-a referit El în rugăciune pot fi găsite în Marcu 9:28 ș.urm.; Mat. 5:44; 6:11, 13; 9:36 ș.urm.; Luca 11:13.

3. În ce privește metoda în rugăciune, Domnul ne învață două lucruri importante. În primul rînd, rugăciunea trebuie să-I fie adusă Lui, așa cum s-a procedat cînd El era încă pe pămînt (de.ex. Mat. 8:2; 9:18). După cum a insistat asupra credinței atunci (Marcu 9:23), după cum a încercat sinceritatea (Mat. 9:27-31), și a descoperit ignoranța (Mat. 20:20-22) precum și presupunerile păcătoase (Mat. 14:27-31), la aceia care Îl întrebau, tot așa face și astăzi în experiența celor care Îi aduc rugăciuni. Rugăciunea trebuie acum adusă în Numele lui Cristos (Ioan 14:13; 15:16; 16:23 ș.urm.), prin care avem acces la Tatăl. A ne ruga în Numele lui Cristos este a ne ruga așa cum S-a rugat Cristos însuși, și a ne ruga Tatălui așa cum Fiul ni L-a făcut de cunoscut: și pentru Isus, adevăratul obiectiv al rugăciunii era voia Tatălui. Iată caracteristica de bază a rugăciunii creștine: o nouă cale la Tatăl pe care Cristos o asigură creștinului, și o rugăciune în armonie cu voia Tatălui pentru că este adusă în Numele lui Cristos.

4. Cît privește obiceiul lui Cristos de a se ruga, se știe bine că Se ruga în taină (Luca 5:15 ș.urm.; 6:12); în vremuri de luptă spirituală (Ioan 12:20-28; Luca 22:39-46); și pe cruce (Mat. 27:46; Luca 23:46). În rugăciunile sale El a adus mulțumire (Luca 10:22-21; Ioan 6:11; 11:41; Mat. 26:27), a căutat călăuzire (Luca 6:12 ș.urm.), a mijlocit (Ioan 17:6-19, 20-26; Luca 22:31-34; Marcu 10:16; Luca 23:34) și a avut părtășie cu Tatăl (Luca 9:28 ș.urm.). Povara rugăciunii sale preoțești din Ioan 17 este unitatea bisericii.

5. Întrucît rugăciunea *Tatăl Nostru este tratată mai din plin în altă parte, este suficient să arătăm că după invocație (Mat. 6:9b) urmează șase petiții (9c-13b), dintre care primele trei se referă la numele, împărăția și voia lui Dumnezeu, iar următoarele trei la nevoia omului de a primi pîine, iertare și izbîndă: Rugăciunea se încheie apoi cu o doxologie (13c) care conține o declarație triplă cu privire la împărăția, puterea și slava lui Dumnezeu. „Așa" trebuie să se roage creștinul.

b. Faptele Apostolilor

Faptele formează o legătură excelentă între Evanghelii și Epistole, pentru că în Fapte biserica apostolică pune în aplicare învățătura Domnului nostru despre rugăciune. Biserica s-a născut în atmosfera rugăciunii (1:4). Ca răspuns la rugăciune Duhul Sfînt a fost turnat asupra ei (1:4, 2:4). Rugăciunea a continuat să fie ambianța naturală a bisericii (2:42; 6:4, 6). Și în gîndirea bisericii a rămas o legătură strînsă între rugăciune și prezența și puterea Duhului Sfînt (4:31). În timpuri de criză biserica recurgea la rugăciune (4:23 ș.urm.; 12:5, 12). De-alungul întregii epistole, mai marii bisericii apar ca și oameni ai rugăciunii (9:40; 10:9; 16:25; 28:8) care îi încurajează pe creștini să se roage împreună cu ei.

c. Epistolele Pauline

Este semnificativ faptul că imediat după ce Cristos S-a arătat lui Pavel pe drumul Damascului se spune despre Pavel: „Iată că Pavel se roagă" (Faptele 9:11). Poate că pentru prima dată Pavel a descoperit ce era de fapt rugăciunea, atît de profundă era schimbarea în inima lui datorită convertirii. Din acel moment el a devenit un om al rugăciunii. În rugăciune Domnul îi vorbea (Fapt.22:17 ș.urm.). Rugăciunea consta din mulțumire, mijlocire, conștiența de prezența lui Dumnezeu (vezi 1 Tes. 1:2 ș.urm.; Efes. 1:16 ș.urm.). El a descoperit că Duhul Sfînt îl ajută în rugăciune pe măsură ce el caută să cunoască și să facă voia lui Dumnezeu (Rom. 8:14, 26). În experiența sa exista o legătură strînsă dintre rugăciune și rațiunea creștinului (1 Cor. 14:14-19). Rugăciunea era absolut esențială pentru creștin (Rom. 12:12). Armura creș-

tinului (Efes. 6:13-17) includea rugăciunea pe care Pavel o descrie ca și „toate rugăciunile“, să fie aduse pentru „în toată vremea“, cu „toată stăruința“, pentru „toți sfinții“ (v. 18). Și Pavel a practicat ceea ce predica (Rom. 1:9; Efes. 1:16; 1 Tes. 1:2); de aceea a insistat asupra rugăciunii în epistolele adresate celorlalți credincioși (Filip. 4:6; Col. 4:2).

În epistolele sale Pavel abordează în continuu rugăciunea, și este bine să studiem unele dintre rugăciunile sale pentru contextul lor.

1. În Rom. 1:8-12 el își descarcă inima înaintea lui Dumnezeu cu mulțumire (v. 8), insistă asupra slujirii lui *Cristos în duhul* (v. 9a), *mijlocește pentru prietenii* săi din Roma (v. 9b), își exprimă dorința de a le împărți daruri spirituale (v. 10 ș.urm.), și declară că are nevoie de ei pentru a fi îmbărbătat spiritual (v. 12).

2. În Efes. 1:15-19 Pavel îi mulțumește din noului Dumnezeu pentru cei convertiți (v. 15 ș.urm.), și se roagă ca ei să primească Duhul Sfînt prin care vine cunoștința despre Dumnezeu și o iluminare a minții (v. 17-18a), pentru ca apoi să cunoască speranța chemării lui Dumnezeu, bogăția moștenirii lui Dumnezeu, și măreția puterii lui Dumnezeu care fusese demonstrată în învierea lui Cristos (v. 18b-19).

3. Din nou, în Efes. 3:14-18 apostolul se roagă la Tatăl (v. 14 ș.urm.) pentru ceilalți creștini, ca ei să devină *tot mai conștienți de puterea lui Dumnezeu* (v. 16), ca Cristos să locuiască în ei pînă la sfîrșit, și ca ei să fie înrădăcinați în dragoste (v. 17), pentru ca toți împreună, fiind perfecționați, să fie umpluți de plinătatea lui Dumnezeu (v. 18 ș.urm.). Amîndouă din aceste rugăciuni „efesene“ sînt sumarizate bine în tripla dorință alui Pavel ca creștinii să primească cunoștință și putere care să nască în ei dragostea lui Cristos, prin care ca și indivizi și ca grup ei să realizeze perfecțiunea..

4. În Col. 1:9 ș.urm. Pavel se roagă din nou ca credincioșii să cunoască voia lui Dumnezeu prin înțelepciunea și înțelegerea spirituală (v. 9), ca trăirea lor să fie pe placul Domnului (v. 10), ca ei să aibă putere în învățătură (v. 11), și să fie mulțumitori pentru marele privilegiu și înalta poziție în Domnul Isus (v. 12 ș.urm.).

Însă probabil că cea mai mare contribuție a lui Pavel în înțelegerea noastră despre rugăciune creștină este stabilizarea conecției acesteia cu Duhul Sfînt. Rugăciunea este de fapt un dar al Duhului Sfînt (1 Cor. 14:14-16). Credinciosul se roagă „în Duhul“ (Efes. 6:18; Iuda 20); astfel rugăciunea este o cooperare dintre Dumnezeu și credincios în faptul că este prezentată Tatălui, în Numele Fiului, prin inspirația locuirii Duhului Sfînt în noi.

d. Evrei, Iacov și 1 Ioan

Epistola către Evrei face o contribuție semnificativă în înțelegerea rugăciunii creștine. Cap. 4:14-16 arată de ce este posibilă rugăciunea: ea este posibilă pentru că avem un Mare Preot care este atît uman cît și divin, pentru că El este acum în locurile cerești și datorită lucrării pe care El o face acolo. Noi ne rugăm pentru ca să primim îndurare și să găsim har. Referința la viața de rugăciune a Domnului în 5:7-10 ne învață ce este de fapt rugăciunea: „Rugăciunile“ și „stăruințele“ lui Cristos au fost „înălțate“ înaintea lui Dumnezeu, și în această slujire spirituală El a „învățat ascultarea“ și de aceea „a fost auzit“. În cap. 10:19-25 accentul se pune pe rugăciunea în grup, și cerințele și motivele pe care le implică aceasta. Locul rugăciune este descris în 6:19.

Epistola lui Iacov are trei pasaje semnificative despre rugăciune. Rugăciunea în perplexitate este tratată în cap. 1:5-8; motivele corecte în rugăciune sînt subliniate în 4:1-3; și semnificația rugăciunii în vremuri de boală este arătată în mod clar în 5:13-18.

În prima sa epistolă, Ioan arată calea spre îndrăzneală și eficacitate în rugăciune (3:21 ș.urm.), în timp ce în 5:14-16 el stabilește relația dintre rugăciune și voia lui Dumnezeu, și arată că eficiența în rugăciune este *în special importantă pentru mijlocire*, însă că apar situații cînd rugăciunea este fără putere.

IV. Concluzia

Centrul doctrinei biblice despre rugăciune este exprimat foarte bine de B.F. Westcott: „Adevărata rugăciune - rugăciunea care trebuie ascultată - este recunoașterea personară și acceptarea voinței divine (Ioan 14:4; vezi Marcu 11:24). Rezultă că ascultarea rugăciunii prin care se învață supunerea nu este neapărat răspunsul la o cerere specifică, pe care cel care se roagă îl consideră a fi calea spre țelul dorit, ci, mai curînd siguranța că răspunsul va conduce în mod efectiv spre acel țel. Astfel învățăm că Cristos a aflat că fiecare detaliu al vieții și alpatimilor Sale a contribuit la împlinirea lucrării pe care El a venit să o îndeplinească, și astfel El a fost „ascultat“ în mod desăvîrșit. În acest sens el a fost „ascultat din pricina temerii Sale de Dumnezeu“.“

BIBLIOGRAFIE: H. Trevor Hughes, *Prophetic Prayer*, 1947; F. Heiler, Prayer, 1932; J.G.S.S. Thomson, *The Praying Christ*, 1959; Ludwig Kohler, *Old Testament Theology*, 1957; Th.C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 1958; H. Schonweiss, C. Brown, G.T.D. Angel, *NIDNTT* 2, p. 855-886; H. Greeven ș.a., *TDNT* 2, p. 40-41, 685-687, 775-808; 3, p. 296-297; 5, p. 773-799; 6, p. 758- 766; 8, p. 244-245.

J.G.S.S.T.

RUGUL APRINS. *Chemarea lui Moise de a fi eliberatorul Israelului* a avut lor cînd el s-a întors să vadă minunea rugului care ardea și totuși nu era mistuit (Exod. 3:3). Asemenea tuturor manifestărilor de acest fel care sînt consemnate în Biblie - *de ex*. cuptorul cu fum și flăcări (Gen. 15:17) și stîlpul de nor - foc (Exod. 13:21) - rugul aprins este o auto-revelare a lui Dumnezeu, și nu a Israelului în cuptorul nenorocirii. Povestea începe spunînd că *Îngerul Domnului i-a apărut (Exod 3:2); expresia evr. tradusă „într-o flacără de foc“ înseamnă mai curînd „ca o...“ sau „sub forma unei...“ (v. 2); Moise (v. 6) „se temea să privească pe Dumnezeu“; Deut. 33:16 vorbește de Cel „ce S-a arătat în rug“. Revelația redată astfel poate fi concluzionată după cum urmează: „viu“, „sfînt“ și „interior“. Rugul nu este mistuit deoarece flacăra este auto-suficientă, auto-perpetuatoare. În mod egal, și printr-un simbolism consecvent, flacăra este sfințenia intangibilă a lui Dumnezeu (v. 5), fiind într-adevăr prima expresie deschisă a sfințeniei divine în Scriptură. În al treilea rînd, pentru a revela harul suveran al lui Dumnezeu, care, deși auto-suficient, alege și împuternicește în mod deliberat instrumente de slujire, flacăra din rug declară că Dumnezeul viu, sfînt este cel care locuiește în lăuntru. Astfel revelația de la

rugul aprins constituie cadrul promisiunii prezenței divine a lui Moise (v. 12), a împlinirii legămîntului cu părinții (Exod. 2:24; 3:6; 6:5), a numelui divin (v. 14), și al sfintei legi de pe Sinai.

BIBLIOGRAFIE. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967; B.S. Childs, *Exodus*, 1974.

J.A.M.

RUHAMA. (În ebr. *ruhāmâ*, „compătimit"). Un nume simbolic al lui Israel (Osea 2:1, AV; vezi Rom. 9:25-26; 1 Pet. 2:10) folosit pentru a indica întoarcerea îndurării lui Dumnezeu. Este implicat un joc de cuvinte, deoarece al doilea fiu al lui Gomer, soția lui *Osea, a fost numit Lo-Ruhama („necompătimit"), ceea ce denota vremea cînd Dumnezeu Și-a întors spatele față de Israel datorită apostaziei acestui popor. J.D.D.

RUMA. Este menționat numai în 2 Împ. 23:36. Josephus, într-un text paralel, îl numește „Abouma", și probabil că înseamnă „Aruma", un loc menționat în Jud. 9:41, în vecinătatea orașului Sihem. Însă denumirea Ruma este totuși posibilă; numele și locul sînt probabil păstrat în Khirbet al-Ruma, lavreo 35 de km de la muntele Carmel înspre interiorul țării.

D.F.P.

RUSALII. În Lev. 23:16 Septuaginta folosește *pentēkonta hēmeras* pentru termenul ebraic *hᵃmiššîm yôm*, „*cincizeci de zile*", *referindu-se la numărul* de zile de la oferirea snopului de orz la începutul Paștelor. În ziua a 50-a avea loc Sărbătoarea Rusaliilor. *Deoarece* acel *interval* de timp este de 7 săptămîni, sărbătoarea s-a numit *ḥag̱ šāḇu'ôṯ*, „sărbătoarea săptămînilor" (Exod. 34:22; Deut. 16:10). Ea marchează încheierea recoltei orzului, care începuse *odată* cu începerea seceratului grîului (Deut. 16:9), și cînd orzul a fost legănat în „dimineața de după Sabat" (Lev. 23:11). Este de asemenea *numită ḥag̱ haqqāṣîr*, „sărbătoarea recoltei", și *yôm habbikkûrîm*, „ziua primelor roade" (Exod. 23:16; Num. 28:26). Sărbătoarea nu este limitată la vremurile din Pentateuh, ci păstrarea *ei* este indicată și în zilele lui Solomon (2 Cron. 8:13), ca și a doua dintre cele trei sărbători anuale (vezi Deut. 16:16).

Sărbătoarea a fost proclamată ca și o „convocație sfîntă" în care nu trebuia făcută nici o muncă de slujire, și în care fiecare Israelit de parte bărbătească trebuia să apară în sanctuar (Lev. 23:21). Erau aduse din locuințele lor două pîini coapte cu aluat din floarea făinii nouă înaintea Domnului de către preot, împreună cu jertfele de animale pentru ispășirea păcatelor și pentru împăciuire (Lev. 23:17-20). Ca și o zi a bucuriei (Deut. 16:16) este evident că în această zi Israeliții devotați își exprimau mulțumirea pentru binecuvîntările în recoltă și erau într-o atitudine de frică și temere de Dumnezeu (Ier. 5:24). Însă mulțumirea și frica erau sentimente ale unui popor răscumpărat, pentru că serviciul nu putea fi efectuat fără daruri de ispășire și de pace, și era, în plus, o amintire a eliberării lor din robia Egiptului (Deut. 16:12) ca și popor al legămîntului lui Dumnezeu (Lev. 23:22). Baza de acceptare a jertfelor presupune înlăturarea păcatului și împăcarea cu Dumnezeu.

În perioada intertestamentală și mai tîrziu, Rusaliile au fost privite ca și aniversarea primirii poruncilor de pe muntele Sinai (Jubilee 1:1 cu 6:17; TB, *Pesahim* 68b; Midrash, *Tanhuma* 26c). Saducheii sărbătoreau această zi în a 50-a zi de la duminica de după Paște (luînd „sabatul" din Lev. 23:15 ca referindu-se la sabatul săptămînal); calculul lor a reglementat respectarea publică a acestei sărbători cît timp a existat Templul, și biserica este astfel justificată în comemorarea primelor Rusalii creștine într-o duminică (Duminica de Rusalii). Fariseii, cu toate acestea, au interpretat „sabatul" din Lev. 23:15 ca și Sărbătoarea Pîinii Nedospite (vezi Lev. 23:7), și calculul lor a devenit normativ în iudaism după anul 70 d.Cr., astfel încît în calendarul ebraic Rusaliile cad acum în diversezile din săptămînă.

În Noul Testament există trei referințe la Rusalii: (1) Fapt. 2:1 (în greacă *tēn hēmeran tēs pentēkostēs*). În această zi, după învierea și înălțarea lui Cristos (cca. 30 d.Cr.), ucenicii erau adunați într-o casă din Ierusalim, și au fost binecuvîntați cu semne din cer. Duhul Sfînt a coborît peste ei, o nouă viață, putere și binecuvîntare s-a manifestat pe care Petru le-a explicat-o ca fiind împlinirea proroociei lui Ioel. (2) Fapt. 20:16. Pavel a fost hotărît să nu petreacă timp în Asia și s-a grăbit să ajungă în Ierusalim la timp pentru Rusalii (57 d.Cr.). (3) 1 Cor. 16:8. Pavel intenționa să stea la Efes pînă la Rusalii (54 sau 55 d.Cr.), pentru că i se deschise o ușă efectivă în lucrare.

BIBLIOGRAFIE: Mishnah, *Menahoṯ* 10.3; Tosefta, *Menahoṯ* 10.23, 528; TB, *Menahoṯ* 65a; L. Finkelstein, *The Pharisees*, 1946, p. 115 ș.urm.

D.F.

RUȘINE. Acest termen și termenii înrudiți cu el apar de vreo 190 de ori în Vechiul Testament și de 46 de ori în Noul Testament. Aceste locuri sînt traduceri ale formelor originale reprezentînd cel puțin 10 rădăcini de cuvinte diferite în ebraică și 7 în greacă, precum și un număr mai considerabil de cuvinte în ambele limbi.

Se pot distinge două semnificații principale: descrieri ale stării mintale și descrieri ale stării fizice. Stările mintale pot fi clasificate în trei categorii mai mari: mai întîi, starea în care o persoană este sau poate fi obiectul compătimirii, deriderii, și a umilirii; a doua, starea în care acea persoană are sentimentul de sfială sau rușine; și a treia, starea în care el simte respect sau admirație. Stările fizice implică un grad de expunere sau de nuditate, ori cuvintele sînt folosite ca și eufemisme pentru organele sexuale.

Folosirea care este de departe cea mai frecventă implică idei legate de compătimire, deridere și umilire. Rușinea urmează atunci cînd legea lui Dumnezeu este desconsiderată sau uitată (Osea 4:6-7). Dumnezeu trimite rușinea pe vrăjmașii poporului Său (Ps. 132: 18). Ea este de asemenea rezultatul păcatului și este îndepărtatăîn ziua libertății și a împăcării (Is. 61:7). Apare din cînd în cînd ca și o pedeapsă (Ps. 44:7, 9, 15). În contrast, rușinea poate de asemenea servi ca și o manifestare preventivă

și pozitivă harului lui Dumnezeu (Ezec. 43:10). Ea poate induce acțiune pozitivă (Jud. 3:25). Falsa rușine, cauzată de ceva care nu este rușinos, cum ar fi loialitatea față de Cristos, trebuie evitată. (Marcu 8:38). Există și un sens figurativ al folosirii termenului, ca și în Is. 24:23 și în Iuda 13.

Folosirea care reprezintă sfială sau timiditate nu este atît de importantă, deoarece nu apare prea frecvent. Un exemplu limpede este afirmația cu privire la bărbat și la nevasta sa înaintea căderii în Gen. 2:25. Folosirea care reprezintă admirație și respect este de asemenea rară. O astfel de utilizare în Vechiul Testament este Ezra 9:6; și mai apare dispoziția apostolică din 1 Tim. 2:9. În prima instanță, este folosită rădăcina ebr. comună *bôš*, care apare în peste 90 de alte ocazii în Vechiul Testament numai în tulpina cuvîntului *Qual;* pe cînd 1 Tim. 2:9 este singurul pasaj în care întîlnim termenul *aidōs* din întregul Nou Testament.

Folosirea cuvintelor cu o semnificație fizică se referă la nuditate . Aceste întrebuințări nu sînt frecvente.

Conceptul biblic despre rușine este în principiu cel al stării mintale de umilire din cauza păcatului, și al depărtării de legea lui Dumnezeu, ceea ce aduce defăimare și respingere din partea lui Dumnezeu precum și din partea omului. Dezvoltarea conceptului este extinsă atît în proroci cît și în epistolele pauline. Referirea la chestiuni legate de sex sînt ilustrative sau figurative, și nu indică faptul că ar exista vreo legătură mai puternică între rușine și funcțiile sexuale decît între rușine și alte funcții care pot cauza stinghereală datorită folosirii păcătoase.

BIBLIOGRAFIE: R. Bultmann, *TDNT* 1, p. 189-191; H.-G. Link, E. Tiedke, NIDNTT 3, p. 561-564.

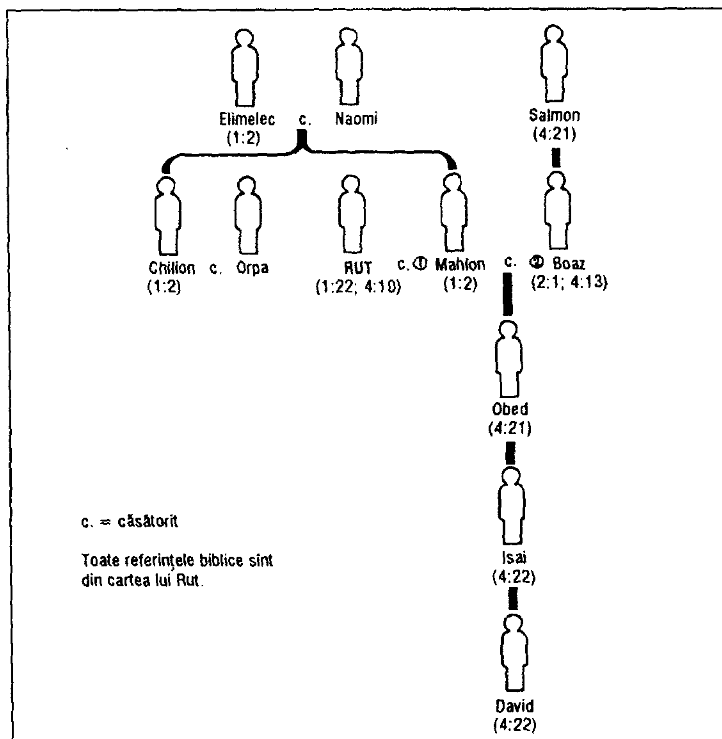
P.W.

RUT. (*În ebr. rûṯ*, probabil contractat din *rᵉʿûṯ*, „însoțitoare"). Rut este eroina cărții care îi poartă numele (vezi articolul următor). Ea era o moabită care a trăit pe vremea Judecătorilor.

În țara ei proprie, Rut s-a căsătorit cu Mahlon (Rut 4:10), fiul cel mai mare al lui Elimelech și Naomi, Israeliți din Betleemul lui Iuda care au venit în Moab din cauza foametei. Naomi a rămas văduvă și apoi cei doi fii ai ei au murit fără să lase urmași. Ea s-a hotărît să se întoarcă în țara ei de baștină, la care Rut a anunțat-o că dorea să o însoțească, prin adoptarea atît a națiunii acesteia cît și a Dumnezeului ei. Numai prin moarte ar fi putut fi despărțite (Rut 1:17).

În timpul recoltei orzului în Betleem Rut s-a dus să culeagă pe cîmpiile lui Boaz, o rudă bogată al lui Elimelech. Boaz a observat-o și i-a oferit protecția ca preț al loialității ei față de Naomi. Ea a fost invitată să mănînce cu cei care luau recolta, și a fost favorizată în timpul recoltelor de orz și de grîu.

După ce s-a terminat recolta, și a început aratul, după instrucțiile lui Naomi Rut s-a dus pe cîmpul de arătură noaptea și a cerut protecția lui Boaz făcînd apel la cavalerismul lui. El a trimis-o înapoi acasă dimineața, cu un cadou de șase măsuri de orz, și promisiunea că dacă neamul ei cel mai apropiat nu era pregătit să se căsătorească cu ea, după cum prevedea legea pentru căsătorie, atunci el avea să o ia de soție în baza dreptului de rudă răscumpărătoare (vezi Lev. 25:25, 47-49).



Familia lui Rut.

Împreună cu zece bătrîni ai cetății ca și martori, el s-a dus la ruda mai apropiată a lui Naomi ca să răscumpere o bucată de pămînt care aparținuse lui Elimelech, și care era o proprietate sacră care nu trebuia să fie vîndută la nimeni în afara familiei (vezi Lev. 25:23). La aceasta el a adăugat obligația de căsătorie cu Rut după datina lor (Rut 4:5). Ruda cealaltă nu a putut face o cheltuială așa de mare și a renunțat la dreptul său în favoarea lui Boaz.

Rut s-a căsătorit astfel cu Boaz, și primul lor copil, Obed, a fost dat lui Naomi pentru continuarea numelor lui Elimelech, Mahlon și Chilion. El a fost bunicul lui David (1 Cron. 2:12; Mat. 1:5)

M.B.

RUT, CARTEA. În Biblia ebr. Rut este una dintre cele cinci suluri *Megilloth,* incluse în „Scrieri", a treia împărțire a Canonului. Este citită anual de către evrei la Sărbătoarea Săptămînilor. În Septuaginta, Vulgata, și în versiunile cele mai moderne, cartea este plasată imediat după Judecători; Josephus (*Contra Apionem* 1.8) aparent o socotește ca și fiind o anexă după Judecători și nu o consideră ca o carte separată cînd enumeră toate cărțile Canonului.

Pentru subiectul cărții, vezi *Rut.

I. Schița conținutului

a. Naomi, rămînînd văduvă și pierzîndu-și fiii, se întoarce din Moab în orașul său natal, Betleem, împreună cu nora ei Rut (1:1-22).

b. Rut culege snopi pe cîmpul lui Boaz, ruda bogată a lui Naomi (2:1-23).

c. Rut se duce la Boaz cerîndu-i să îndeplinească atributul de răscumpărător al rudelor apropiate (3:1-18).

d. Rut se căsătorește cu Boaz și naște pe Obed (4:1-17).

e. Genealogia de la Perez pînă la David (4:18-22).

II. Autorul, data și scopul

Cartea Rut este plină de dificultăți pentru critici, pentru că, la fel ca și Iov, nu conține nici o indicație cu privire la autorul ei. Doar pe baza tradiției, această pastorală idilică este atribuităultimului dintre Judecători, proorocului-preot Samuel.

Cadrul evenimentelor este în perioada Judecătorilor (Rut 1:1), însă scrierea aparține unei dăți mai tîrzii. Acest lucru este indicat atunci cînd autorul explică obiceiuri mai timpurii (Rut 4:1-12). Pentru compunerea cărții sînt presupuse o serie de date începînd cu perioada pre-exilixă și sfîrșind cu cea post-exilică.

Stilul și limbajul clasic, indică o dată mai timpurie, la fel și atitudinea față de căsătoriile în afara poporului Israel, pentru că, sub legea Deuteronomului o moabită nu putea niciodată să intre în adunare Deut. 23:3). Datarea mai tîrzie este bazată pe interesul anticar manifestat în carte, și pe presupusa legătură a acestei cărți cu reformele lui Ezra și Neemia. Una din școlile de gîndire găsește atît dovezi pentru o datare timpurie cît și pentru datări mai tîrzii în scrierile cărții, presupunînd că genealogia lui David (Rut 4:18-22) și explicațiile obiceiurilor timpurii aparțin unei date mult mai tîrzii decît cartea însăși.

S-au adus multe sugestii cu privire la scopul acestei cărți, printre care următoarele. A avut scopul de a scoate la iveală o genealogie pentru cel mai mare rege în istoria ebraică, David, pentru că acest lucru a fost omis în cărțile lui Samuel. Cartea reprezintă un pamflet politic, o broșură antiseparatistă, scrisă pentru a contracara severitatea lui Ezra și Neemia asupra subiectului căsătoriilor mixte. Este o pledoare umanitară în favoarea văduvei fără copii așa ca ruda cea mai apropiată să își asume responsabilitatea pentru ea. Cartea a fost concepută pentru a descrie o providență atotconducătoare. Și de asemenea să prezinte o pledoarie în favoarea toleranței rasiale. Probabil că nu a existat nici un motiv în spatele acestei cărți și ea a fost doar o povestire care trebuia spusă. Ea prezintă desigur un contrast mai plăcut cu relatările de la sfîrșitul cărții Judecători, care aparțin aceleași perioade generale (Jud. 17-21).

BIBLIOGRAFIE. H.H. Rowley, „The Marriage of Ruth", *HTR* 40, 1947, p. 77 ș.urm., republicată în *The Servant of the Lord and other Old Testament Essays,* 1952, p. 161 ș.urm.; E. Robertson, „The Plot of the Book of Ruth", *BJRL* 32, 1949-50, p. 207 ș.urm., A.E. Cundall și L. Morris, *Judges and Ruth, TOTC,* 1968.

M.B.

SABAT. (În ebr. *šabbāt,* termen ce derivă din rădăcina *šābat,* „a înceta", „a sista", „a înceta de a mai"). În Biblie este enunțat principiulca o zi din șapte să fie respectată ca fiind o zi sfîntă pentru Dumnezeu. Potrivit motivului de-a respecta sabatul pe care ni-l dă Cele zece porunci, înțelegem că Însuși Dumnezeu în actul creației ne dă exemplul odihnei sabatului. De aceea sabatul este un decret al creației (Exod. 20:8-11).

În relatarea actului creației nu întîlnim cuvîntul „sabat", dar găsim rădăcina din care derivă el (Gen. 2:2). Lucrarea creației a durat șase zile; în ziua a șaptea Dumnezeu S-a odihnit (lit. „a sistat") de munca Sa. De aceea apare distincția între cele șase zile de muncă și ziua de odihnă. Acest lucru este adevărat chiar și în cazul cînd cele 6 zile de lucru au fost perioade mai mari de 24 de ore. Limbajul este antropomorfic, pentru că Dumnezeu nu este un muncitor extenuat care are nevoie de odihnă. Cu toate acestea, modelul este stabilit aici pentru ca omul să-l urmeze. Exod. 20:11 afirmă că Dumnezeu „S-a odihnit" (ebr. *wayyānah*) în ziua așaptea și Exod. 31:17 spune că El a încetat să mai lucreze și „S-a înviorat" (*wayyinnāpaš*) (în trad. Cornilescu: „S-a odihnit și a răsuflat" n.tr.). Limbajul este intenționat tare ca omul să învețe necesitatea de a respecta sabatul ca o zi în care Însuși Dumnezeu S-a odihnit de munca Sa zilnică.

S-a susținut, în contradicție cu cele afirmate pînă acum, că instituția sabatului a derivat din Babilon. Este adevărat că termenul babilonian *šabbatum* este înrudit cu corespondentul său din limba ebraică, dar intensitatea sensului acestor două cuvinte este destul de diferită. În primul rînd săptămîna babilonienilor era de 5 zile. Examinarea tăblițelor de lut cu contracte de lucru scoate în evidență că zilele desemnate ca *šabbatum* nu erau zile de încetare a lucrului. Contracte găsite la Mari (Tel el-Harîrî) arată că lucrările au fost făcute pe parcursul a mai multor zile, fără nici o întrerupere la fiecare a 7-a zi. Biblia atribuie clar originea sabatului exemplului divin.

Porunca a patra se referă la respectarea sabatului. În Genesa nu este menționat sabatul în afară de consemnarea actului creației. Există, totuși, menționate intervale de 7 zile (vezi Gen. 7:4, 10: 8:10, 12; 29:27 ș.urm.) Putem nota de asemenea că narațiunea din Iov, în care se spune că fiecare din cei șapte fii ai săi sărbătoreau fiecare în ziua sa, sărbători urmate de rugăciunile și jertfele pe care Iov la aducea pentru fiii săi (Iov 1:4-5). Acest lucru nu se petrecea o singură dată ci era practicat cu regularitate. Faptul poate constitui o notificare a închinării în prima zi a ciclului. Cel puțin principiul că o zi din 7 este pusă deoparte pentru Domnul pare să fie recunoscut aici.

În Exod. 16:21-30 se menționează explicit conecția dintre sabat și dăruirea manei. Aici sabatul este reprezentat ca un dar al lui Dumnezeu (v. 29), pentru odihna și beneficiul poporului (v. 30). Nu era necesar să se lucreze în ziua sabatului (de ex. adunatul manei), pentru că în ziua a 6-a se asigura o porție dublă.

Sabatul a fost, de aceea, cunoscut de către Israel și porunca pentru a fi respectat era înțeleasă. În Decalog este clar că sabatul aparține Domnului. Este de aceea în primul rînd ziua Lui și motivul fundamental pentru respectarea lui este că această zi este a Lui. Este ziua pe care a binecuvîntat-o El și a poruncit să fie respectată. Aceasta nu contrazice Cele zece porunci date în Deut. 5:12 ș.urm. În acest pasaj din urmă poporul primește porunca să țină sabatul după cum le-a poruncit Domnul referirea este la Exod. 20:8-11). și faptul că sabatul este al Domnului este stipulat din nou (v. 14). Se dă un motiv în plus, totuși, pentru păzirea acestei porunci. Motivul este adițional; el nu este în contradicție cu celelalte deja date. Israelul primește porunca să țină ziua sabatului ca „robul și roaba ta să se odihnească împreună cu tine". Accentul de aici este unul umanitar; dar și aici accentul se pune asupra faptului că sabatul a fost făcut pentru om. Israel fusese rob în Egipt și fusese eliberat; așa că Israel trebuie să arate milă față de cei ce se află în mijlocul său și sînt sclavi.

Legislația sabatului se găsește în tot restul Pentateuhului. Este interesant de notat că există o referință la sabat în fiecare din ultimele patru cărți ale Pentateuhului. Genesa prezintă odihna divină; celelate cărți subliniază legislația sabatică. Aceasta arată importanța acestei instituții. Se poate spune că legislația sabatică, se poate spune, este integrală și esențială în legea de bază a VT și a Pentateuhului (*cf.* Exod. 31:13- 16; 34:21; 35:2 ș.urm. Lev. 19:3, 30; 23:3, 38).

Semnificația legislației sabatice se manifestă în această conexiune în pedepsele severe impuse celui ce călca sabatul. Cineva a adunat lemne în ziua sabatului. Pentru acest fapt a venit o descoperire specială de la Dumnezeu care a decretat că el trebuie pedepsit cu moartea (*cf.* J. Weingreen, *From Bible to Mishna*, 1976, p. 87 ș.urm.). Acest bărbat a negat principiul de bază al sabatului, și anume, că sabatul este al Domnului și, prin urmare, el trebuie să fie respectat întocmai cum a poruncit Domnul (vezi Num. 15:32-36).

Pe legislația Pentateuhului au zidit prorocii; afirmațiile lor au fost în concordanță cu ceea ce s-a revelat prin Pentateuh. „Sabatele" sînt adesea asociate cu „lunile noi" (2 Împ. 4:23; Amos 8:5; Osea 2:11; Is. 1:13, Ezec. 46:3). Cînd proroci ca Osea (2:11) au pronunțat judecata divină împotriva lunilor noi, a sabatelor și a altor sărbători stabilite, ei nu au condamnat sabatul în sine; ci folosirea incorectă a sabatului și a altor instituții mozaice.

Pe de altă parte, prorocii arătau binecuvîntările care vor urma în urma respectării corecte a sabatului. Erau oameni care pîngăreau sabatul făcînd ce este rău în ziua aceasta (Is. 56:2-4) și era necesar să se întoarcă de la aceste lucruri. Într-un pasaj clasic (Is. 58:13) Isaia expune binecuvîntările care vor rezulta dintr-o respectare a acestei zile. Ea nu este o zi în care omul poate să facă ceea ce-i place, ci mai degrabă ceea ce este după voia lui Dumnezeu. Dumnezeu și nu omul este acela care determină modul în care trebuie ținut sabatul. Recunoașterea faptului că ziua aceasta este o zi pusă deoparte pentru Dumnezeu va aduce bucuria adevărată a intrării în posesia binecuvîntărilor promise.

În timpul perioadei persane accentul cade din nou pe respectarea zilei sabatului. Interdicția de dinaintea exilului cu privire la angajarea unortranzacții comerciale în timpul sabatului (Amos 8:5) sau apurtării depoveri în acea zi (Ier. 17:21 ș.urm.) a fost întărită de Neemia (Neem. 10:31; 13:15-22). Totuși, în perioada dintre cele două testamente, s-a strecurat treptat o schimbare în respectarea și înțelegerea scopului sabatului. În sinagogi a început să fie studiată Legea în timpul sabatului. Treptat tradiția orală a început să capete o importanță deosebită în rîndul evreilor și a început să fie practicată respectarea sabatului în cele mai mici amănunte. Două tratate din Mishnah, *Shabbath* și *'Erubin* au fost dedicate modului în care trebuie ținut sabatul în toate detaliile. Împotriva acestei împovărări a poruncii lui Dumnezeu cu tradițiile omenești a protestat Domnul nostru Isus Cristos cu atîta vehemență. Remarcile Sale nu au fost direct împotriva instituției sabatului și nici împotriva altor învățături din VT. El S-a opus fariseilor care au redus eficiența Cuvîntului lui Dumnezeu din pricina tradițiilor lor. Cristos S-a indentificat pe Sine ca fiind Domn al sabatului (Marcu 2:28). Vorbind astfel El nu a subapreciat importanța și semnificația sabatului și, în nici un caz, nu a contravenit legislației din VT. El a arătat în mod simplu și clar adevărata semnificație a sabatului cu privire la om și a indicat dreptul Său de a vorbi, cu atît mai mult cu cît El a fost Domn al sabatului.

În calitate de Domn al sabatului, Isus S-a dus la sinagogă în ziua sabatului, așa cum era obiceiul (Luca 4:16). Respectarea sabatului era în acord cu prescripțiile VT în ceea ce privește această zi sfîntă pentru Domnul.

În neînțelegerile Sale cu fariseii (Mat. 12:1-14; Marcu 2:23-28; Luca 6:1-11) Domnul nostru le-a arătat evreilor totala neînțelegere a poruncilor VT. Ei încercau să facă din respectarea sabatului o lege mai riguroasă decît o poruncise Dumnezeu. Nu era greșit să mănînci în ziua sabatului, chiar dacă hrana trebuia obținută sfărîmînd spicele de grîu în palmă. Nu era rău să faci binele în ziua sabatului. A vindeca era o faptă a milei și Domnul sabatului a fost milostiv (*cf.* Ioan 5:1-18; Luca 13:10-17; 14:1-6).

În prima zi a săptămînii Domnul a înviat din morți și de aceea această zi a devenit de timpuriu și din ce în ce mai mult ziua mai presus de toate celelalte - „*ziua Domnului" (Apoc. 1:10) - în care creștinii se adună pentru închinăciune (*cf.* Fapt. 20:7; de asemenea *Didache* 14. 1; Justin, *First Apology* 67. 3).

Bibliografie. J. Orr, *The Sabbath Scripturally and Practically Considered*, 1886; N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957, p. 30-35; W. Rodorff, *Sunday*, 1968l F. N. Lee. *The Convenantal Sabbath*, 1972; R. T. Beckwith and W. Stott, *This is the Day*, 1972; W. Stott, *NIDNTT* 3, p. 405-415; A. Lamaire, *RB* 80, 1973, p. 161-185; S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday; A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, 1977. E.J.Y F.F.B.

SABTA. Al treilea fiu al lui Cuș (Gen. 10:7, *sabtâ;* 1 Cron. 1:9, *sabtā'*) al cărui nume se aplică și descendenților săi. Pornind de la faptul că printre alți descendenți ai lui *Cuș există nume care mai tîrziu au fost asociate cu SArabiei probabil că Sabta se referă la un trib din această zonă.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, p. 42. T.C.M.

SABTECA. Cel de al cincilea fiu al lui Cuș (Gen. 10:7 = 1 Cron. 1:9) al cărui nume se referă și la descendenții săi. Ceilalți descendenți ai lui Cuș includ nume care ulterior au fost asociate cu triburi arabe din S, ceea ce indică faptul că descendenții lui Sabteca au trăit probabil în aceste ținuturi. Numele este altfel necunoscut. T.C.M.

SAC. O pînză aspră (ebr. *saq*, gr. *sakkos*, de unde derivă și cuvîntul în engleză), țesută de obicei din păr de capră (*Siphra* 53b) și de culoare neagră (Apoc. 6:12). Același cuvînt în ebraică înseamnă „sac" (de ex. Gen. 42:27), care era făcut, evident, din același material.

Pînza de sac era purtată ca semn de doliu după un mort (Gen. 37:34; 2 Sam. 3:31; Ioel 1:8; Iudita 8:5), pentru un dezastru personal sau național (Iov 16:15; Plîn. 2:10; Est. 4:1; 1 Mac. 2:14), ori ca semn al penitențelor pentru păcate (1 Împ. 21:27; Neem. 9:1; Iona 3:5; Mat. 11:21), ori în timpul unei rugăciuni speciale pentru eliberare (2 Împ. 19:1-2; Dan. 9:3, Iudita 4:10; Baruc 4:20; 1 Mac. 3:47).

Forma sacului simbolic era de obicei un brîu sau un fel de fustanelă cum au scoțienii care se lega în jurul coapselor (1 Împ. 20:31-32; Is. 3:24; 20:2; 2 Mac. 10:25). Era de obicei purtat direct pe piele (2 Împ. 6:30; Iov 16:15; 2 Mac. 3:19), și era purtat toată noaptea (1 Împ. 21:27; Ioel 1:13). În unele cazuri înlocuia roba, peste alte haine (Ioan 3:6). Uneori sacul era întins pentru a te putea culca pe el (1 Sam. 21:10; Is. 58:5), sau era întins în fața altarului sau chiar pe altar (Iudit 4:11).

Păstorii palestinieni purtau haine din pînză de sac pentru că aceasta era mai ieftină și mai durabilă (TB, *Sabbath* 64a). Prorocii se îmbrăcau uneori cu ea ca un simbol al pocăinței pe care o predicau (Is. 20:2; Apoc. 11:3). Potrivit cu Iona 3:8 și Iudita 4:10 chiar și animalele erau îmbrăcate cu pînză de sac ca un semn al pocăinței naționale. Purtarea hainelor de sac în semn de doliu sau pocăințăa fost practicată nu numai în Israel ci și în Damasc (1 Împ. 20:31), Moab (Is. 15:3), Ammon (Ier. 49:3), Tir (Ezec. 27:31) și Ninive (Iona 3:5).

Îmbrăcarea cu pînză de sac este folosită ca limbaj figurativ descriind îmbrăcarea în întuneric a corpurilor cerești în Is. 50:3.

BIBLIOGRAFIE. G. Dalman, *Arbei und Sitte*, 5, 1939, p. 18, 165, 176, 202; H. F. Lutz, *Textiles and Costumes among the peoples of the Ancient Near East*, 1923, p. 25-26, 176-177; P. Heinisch, „Die Trauergebräuche bei den Israeliten", *Biblische Zeitfragen* 13, 1931, 7-8, p. 16-17.

J.T.

SACRAMENTE. Cuvîntul „sacrament" (lat. *sacramentum*) în sensul său specific teologic, cînd este folosit prntru a descrie anumite rituri ale credinței creștine, aparține perioadei de elaborare a doctrinei mult mai tîrzie decît NT. Vulgata redă astfel în unele porțiuni gr. *mystērion* (Efes. 5:32; Col. 1:27; 1 Tim. 3:16; Apoc. 1:20; 17:7), care era, totuși, mult mai comun tradus prin *mysterium* (*TAINĂ). În folosința timpurie eclesiastică *sacramentum* a fost folosit cu un sens mai larg cu privire la orice respectare a unui ritual sau lucru sacru.

În folosirea de fiecare zi cuvîntul s-a aplicat în două moduri: (1) referitor la gajul sau zălogul încredințat spre păstrare publică de către părțile aflate în proces, ipotecat spre a fi folosit într-o cauză sacră; (2) ca jurămîntul pe care un soldat roman îl depunea față de împărat, și apoi referitor orice alt jurămînt. Mai tîrziu aceste idei s-au combinat pentru a produce conceptul de rit sacru care era un gaj sau un simbol, a cărui primire implica un jurămînt de loialitate și aceasta a condus în timp la limitarea cuvîntului „sacrament" la două rituri majore de instituire divină, Botezul și *Cina Domnului*. Întrebuințarea *mai largă a* termenului a continuat de-a lungul a mai multor secole. Hugo de St. Victor (sec. 12-lea) vorbește de treizeci de sacramente, pe cînd Peter Lombard cam din aceeași perioadă le evaluează ca fiind numai șapte la număr. Ultima din aceste aprecieri este oficial acceptată de Biserica Catolică.

Definiția cea mai comună a sacramentului acceptată de Bisericile Reformate și cele Catolice este că el este un semn exterior vizibil, poruncit de Cristos, proclamînd și făgăduind o binecuvîntare interioară și spirituală. Definiția este tributară învățăturilor și limbajului lui Augustin care a scris despre formele vizibile care poartă *asemănarea lucrurilor invizibile*. Cînd la acest „element" sau formă vizibilă se adaugă Cuvîntul instituit de Cristos, se obține sacramentul, astfel că sacramentul poate fi denumit ca fiind „Cuvîntul vizibil" (vezi Augustin, *Tracts on the Gospel of John* 80; *Epistles* 98; *Contra Faustum* 19. 16; *Sermons* 272).

Oare conține NT învățătura ca fiecare creștin să fie obligat să respecte ritualurile sacramentale? Care este beneficiul spiritual în urma primirii lor și cum se transmite acesta?

Obligația de-a continua ritualurile sacramentale izvorăște din: (1) instituirea lor de către Cristos; (2) porunca Sa expresă ca ele să fie continuate; (3) folosirea lor în esență ca simboluri ale actelor divine care sînt parte integrantă din revelația Evangheliei. În felul acesta există doar două ritualuri obligatorii pentru toți creștinii. Nu există aceeași fundamentare biblică pentru administrarea altor așa-numite ritualuri sacramentale (de ex. confirmarea, ordinele, căsătoria, penitența, ungerea cu untdelemn) ca și pentru *Botez și

pentru *Cina Domnului, care de la început au fost asociate cu proclamarea Evangheliei și cu viața Bisericii (Fapt. 2:41-42; vezi 1. Cor. 10:1-4). Ele sînt asociate cu circumcizia și Paștele, ritualurile obligatorii din VT (Col. 2:11; 1 Cor. 5:7; 11:26). Viața creștină este asociată în începuturile ei și în continuarea ei cu respectarea sacramentelor (Fapt. 2:38; 1 Cor. 11:26). Unele din cele mai profunde lecții referitoare la sfințenie și desăvîrșire sînt implicit legate de ceea ce spune Scriptura despre obligațiile sacramentale ale creștinului (Rom. 6:1-3; 1 Cor. 12:13; Efes. 4:5). Referințele la sacramente pot fi subliniate de unele pasaje care nu le menționează explicit (de ex. Ioan 3; 6; 19:34; Evr. 10:22). Marea trimitere a Domnului nostru înviat din morți ca ucenicii să meargă la toate națiunile cu Evanghelia poruncește în modspecific administrarea Botezului și implică clar respectarea Cinei Domnului (Mat. 28:19-20). Cristos promite să fie cu slujitorii Lui pînă la sfîrșitul veacului. Lucrarea la care i-a chemat El, inclusiv respectarea sacramentelor, nu se va termina pînă atunci. Nici Pavel nu are nici un dubiu în ceea ce privește continuarea Cinei Domnului amintind de moartea lui Cristos, pînă cînd El va veni din nou (1 Cor. 11:26). Este adevărat că Matei și Marcu nu menționează porunca „să faceți acest lucru în amintirea Mea“ dar ea este pusă în evidență de practica Bisericii Primare (Fapt. 2:42; 20:7; 1 Cor. 10:16; 11:26) care este mai mult decît compensatorie.

Eficacitatea sacramentelor depinde de instituirea și poruncirea lor de către Cristos. Elementele în ele însele nu au nici o putere; credincioșia cu care sînt folosite contează. Prin ele credinciosul este introdus în comuniune cu moartea și învierea lui Cristos (Rom. 6:3; 1 Cor. 10:16). Iertarea (Fapt. 2:38), curățirea (Fapt 22:16; *cf.* Efes. 5:26) înviorarea spirituală (Col. 2:12) sînt asociate cu botezul. Părtășia cu Trupul și Sîngele lui Cristos este realizată prin Sfînta Împărtășire (1 Cor. 10:16; 11:27). Botezul și paharul sînt legate împreună în învățătura Domnului atunci cînd El vorbește despre moartea Sa, și în mintea Bisericii atunci cînd aceasta își amintește de obligațiile sale solemne (Marcu 10:38-39; 1 Cor. 10:1-5).

Sacramentele sînt ritualuri ale legămîntului: „Acest pahar este legămîntul cel nou“ (Luca 22:20; 1 Cor. 11:25). Noi sîntem botezați „“în Numele“ (Mat. 28:19). Noul legămînt a fost inițiat prin jertfa și moartea lui Cristos (*cf.* Exod. 24:8; Ier. 31:31-32). Binecuvîntările lui ne sînt transmise de către Dumnezeu prin Cuvîntul Său și promise în Evanghelie și în sacramente. Există o mărturie clară că în timpurile apostolice mulți au primit binecuvîntările lui Dumnezeu prin administrarea sacramentelor însoțite de predicarea Cuvîntului (Fapt. 2:38 ș.urm.). Ceea ce dădea eficacitate ritualului era predicarea Cuvîntului și promisiunile care îl însoțeau. Cei care primiseră doar botezul lui Ioan au fost botezați din nou „în numele Domnului Isus Cristos“ (Fapt. 19:1-7). Este la fel de evident că unii primeau sacramentele fără un beneficiu spiritual (Fapt. 8:12, 21; 1 Cor. 11:27; 10:5-12). În cazul lui Corneliu și a celor din casa sa (Fapt. 10:44-48) avem exemplul unuia care a primit darurile pecetluite de alfel de botez, înainte de-a primi sacramentul. Cu toate acestea ei au primit sacramentul ca pe un beneficiu conferit și ca o obligație în același timp.

În NT nu există nici un conflict între folosirea sacramentelor și spiritualitate. Cînd sînt primite corect aceste sacramente ele aduc binecuvîntări credinciosului. Dar aceste binecuvîntări nu sînt condiționate de folosirea sacramentelor și nici atunci cînd sînt conferite în urma primirii sacrametelor ele nu intră în conflict cu accentul deosebit pe care îl pune Scripturape credință și sfințenie. Cînd sacramentele sînt administrate în concordanță cu principiile enunțate de Scripturi, elene recheamă continuu la temelia mîntuirii noastre, Cristos prin moartea și învierea Sa, și ne reamintesc de obligația ce o avem de a umbla demni de chemarea ce ne-a fost făcută.

BIBLIOGARFIE. O. C. Quick. *The Christian Sacraments*, 1932; G. Bornkamm în *TDNT* 4, p. 826 ș.urm; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 1955; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, 1957; A. M. Stibbs, *Sacrament, Sacrifice and Eucharist*, 1961; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 1962; J. I. Packer (ed), *Eucharistic Sacrifice*, 1962; D. Cairns, *In Remembrance of Me*, 1967.

R.J.C.

SACUT. *MT sikkûṯ* este tradus prin „tabernacol“, sau „cort“ (se crede a fi echivalent cu *sukkaṯ*) în Amos 5:26 - verset în care se spune că Israelul a adoptat dumnezeii Asiriei. În acest verset cuvîntul format doar din consoane este *skkt mlkkm*, care se traduce cel mai corect prin „Sacut împăratul vostru“, decît prin „tabernacolul lui Moloch al vostru“cum este redat de LXX. Consoanele *skkt* au fost vocalizate pentru a forma *sikkûṯ* „tabernacol“, probabil prin folosirea vocalelor lui *šiqqûṣ* care înseamnă „lucru abominabil“. Cu toate acestea, versetul are un sens mai bun dacă folosim sacut în loc de „tabernacol“. Sacut a fost numele unui zeu al războiului, al soarelui și al luminii, Adar-malek sau Saturn (vezi 2 Împ. 17:31, Adrammelech), de altfel cunoscut ca Ninurta (SAG.KUT). Kaimanu sau Kaiwanu sînt nume alternative ale planetei. De aceea traducerea lui Amos 5:26 ar trebui să fie similară traducerii VSR, „Veți ridica dar pe Sacut împăratul vostru, și pe Kaiwan zeul vostru - stea, chipurile voastre idolești, pe care vi le-ați făcut...“ (Alții, totuși, ca și NEB, privesc această interpretare astrală ca improbabilă și, urmînd traducerea LXX, văd în *Saikkut* o referire la cortul- sanctuar, traducînd *Kaiwan* ca „piedestal(e)“ - *interpretare atestată destul de timpuriu în Zadokite Work* din primul secol î.d.Cr.) (*REMFAN.)

J.A.T.

SADUCHEI. Sursele noastre sînt toate ostile și inadecvate pentru a prezenta o imagine corectă. Ele sînt: (1) Josephus, BJ 2. 119, 164-166; Ant. 13. 171-173, 293-298; 18. 11, 16-17; 20. 199; Vit. 10-11; (2) Mișna, *'Erubin* 6. 2, *Hagigah* 2.4, *Makkoth* 1. 6, *Parah* 3. 3, 7, *Niddah* 4. 2, *Yadaim* 4. 6-8; (3) NT, Mat. 3:7; 16:1-12; 22:23-34; Marcu 12:18-27; Luca 20:27-38; Fapt. 4:1-2; 5:17; 23:6-8.

Numele și originea acestui partid sînt și ele discutabile. Numele și originea partidei derivă de la Țadoc, fie contemporanul lui Solomon ai cărui descendenți au fost priviți ca fiindlinia pur preoțească (vezi Ezec. 44:15 ș.urm.; 48:11) sau un fondator ipotetic ori lider din primii ani ai partidului (afirmația din *Aboth of Rabbi Nathan* 5 că Antigonos din Socoh

a avut doi discipoli, Țadoc și Boëthus, care au alunecat în erezie, probabil că are puține baze istorice) Dar familia Hasmoneilorde mari preoți aflați la conducere nu făcea parte din urmașii lui Țadoc (1 Mac. 2:1; 14:29), și este dificil de explicat originea dublului „d" atît din forma ebraică cît și din cea greacă a numelui, în cazul în care numele partidului derivă din Țadoc. T. W. Manson sugerează că ar deriva din gr. *syndykoi*, „controlori fiscali" („d"-ul dublu explicîndu-se prin asimilarea lui „n") Conexiunea cu termenul *saddîq* „neprihănit" poate fi o analogie mai tîrzie.

Există patru teorii cu privire la ale originea saducheilor. M. H. Segal, urmîndu-l pe Wellhausen, a considerat că au fost în principal un partid politic, derivat din elenuiștii iudaici. G.H. Box, urmîndu-l pe Geiger, crede că ei au fost o partidă religioasă, și că unii din scribii descriși în Evanghelii au fost saduchei. L. Finkelstein crede că ei au fost un corp aristocrat rural, în opoziție cu fariseii orășeni. T. W. Manson crede că ei erau la origine reprezentanți ai aparatului de stat.

În maniere saducheii erau mai degrabă grosolani, fiind obraznici cu colegii lor ca și cu străinii de altfel, considerînd că este o virtute să se contrazică cu proprii lor dascăli. Nu aveau adepți din rîndul poporului, rîndurile lor fiind restrîngîndu-se la cei avuți. Ei erau mult mai severi în modul de gîndire decît ceilalți evrei. Mulți preoți, deși nu toți, erau saduchei; aproape toți saducheii, par să fi fost preoți, în special făcînd parte din cele mai puternice familii preoțești. În primii ani ai Hasmoneilor unii dintre saduchei au ocupat funcții în *gerousia* („senat" sau Sinedriu). John Hyrcanus, ofensat de cererea lui Eleazar, membru al fracțiunii fariseice de deputați, și-a dat demisia transferîndu-și astfel loialitatea de la farisei la saduchei. Saducheii s-au bucurat de favoarea domniei Hasmoneilor pînă la domnia regineiSalome Alexandra (76-67) î.d.Cr.), care i-a preferat pe farisei. Sub Irozi și romani saducheii au predominat în sinedriu. Partidul a murit o dată cu distrugerea Templului în AD 70. Josephus spune că pînă și cînd dețineau puterea, saducheii erau constrînși de popor să fie de acord cu fariseii.

În religie, saducheii sînt recunoscuți pentru conservatorismul lor. Ei negau validitatea permanentă a scrierilor sfinte cu excepția Pentateuhului. Ei respingeau doctrinele mai noi despre suflet și despreviața sa de după moarte, învierea, răsplătirile și pedepsele, îngerii și demonii. Ei credeau că nu există soartă, omul avînd voința liberă de a alege între bine și rău, prosperitatea și adversitatea fiind rezultatul propriului curs și acțiune al omului.

BIBLIOGRAFIE. *HJP*², 2, p. 404-414; M. H. Segal, *Expositor* seria a 8-a, 13, 1917, p. 81 ș.urm.; G. H. Box, *Expositor 15, 1918, p. 19* ș.urm. *și 16, 1918, p. 55* ș.urm.; L. Finkelstein, *HTR* 22, 1929, p. 185 ș.urm.; T. W. Manson, *BJRL* 22, 1938, p. 144 ș.urm. J. Z. Lauterbach, în *Studies in Jewish Literature in honour of Prof. K. Köhler*, 1913, p. 180-190; J. W. Lightley, *Jewish Sects and Parties in the Time of Jesus*, 1923, p. 5-178. Vezi de asemenea L. Finkelstein, *The Pharisees*, 1938; J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, 1972; J. Lightstone, „Sadducees versus Pharisees: the Tannaitic Sources" în J. Neusner (ed.), Christianity, *Judaism and other Greco-Roman Cults*, 3, 1975, p. 206-217.

A.G.

SAFIRA. (În gr. *sappheira*, transliterarea aram. *šappîrâ*, fem. sing., „frumoasă"). În Fapt. 5:1 ș.urm. soția lui *Anania, un membru al primei Biserici din Ierusalim. Numele, în greacă și aramaică au fost găsite într-un osuar din Ierusalim în 1923, dar teoria lui J. Klausner (*From Jesus to Paul*, 1944, p. 289 ș.urm.) conform căreia este vorba despre Safira din Faptele Apostolilor are nevoie de confirmare. F.F.B.

SALAMINA. Un oraș de pe coasta de E a cîmpiei centrale din *Cipru; a nu se confunda cu faimoasa insulă din apropierea coastei Aticii. Rivaliza în importanță cu Pafos, capitala romană a întregii insule și a ajuns să o depășească. Portul care făcea din Salamina un mare centru comercial este actualmente cu totul înnămolit. În secolul 1 d.Cr. comunitatea evreească era destul de mare ca să aibă mai mult de o sinagogă (Fapt. 13:5). Distrus de cutremure, orașul a fost reconstruit în secolul al 4-lea d.Cr. sub numele de Constantia. Ruinele lui se află la 5 km de Famagusta.

K.L.McK.

SALCA. O localitate amplasată în extremitatea estică a *Basanului (Deut. 3:10; Ios. 12:5; 13:11). Deși Basanul a căzul la sorți pentru a fi al lui Manase, teritoriul a fost ocupat de seminția lui Gad (1 Cron. 5:11). Probabil că a fost printre teritoriile cucerite de David, dar după domnia lui Solomon a rămas afara teritoriilor ocupate de evrei. Este posibil ca localitatea să fie aceeași cu modernul Șalhad (din nabateanul *șlhd*) aflat pe pintenul din S al Hauranului, deși această identificare nu este universal acceptată. Vezi LOB, p. 383. T.C.M.

SALEM. 1. Locul unde a domnit Melhisedec (Gen. 14:18; Evr. 7:1,8) aproape de valea Șave (Gen. 14:17; numită și „Valea regelui"). Este menționat în paralel cu Sionul (Ps. 76:2). Potrivit cu Josephus (*Ant.* 1. 180), este identificat de obicei cu așezarea antică a *Ierusalimului, Cetatea Salemului, *Urusalem*, *uru-salimmu* din inscripțiile cuneiforme și din cele egiptene. Aceasta se potrivește cu ruta călătoriei lui Avram în drumul său de întoarcere de la Damasc spre Hebron cînd l-a întîlnit pe Melhisedec. Cei ce presupun că el s-a întors pe valea Iordanului caută o loialitate amplasată mai estic cum e *Salim. Samaritenii fac legătura între Salem 1.și *Salem 2. un oraș din Sihem (Gen. 33:18, VA). la E de Nablus, dar acest fapt se poate datora vechii rivalități dintre ei și Iuda, unde o „Vale a Salemului" este cunoscută nu mai devreme decît vremea Macabeilor (Iudita 4:4). În Ier. 41:5 LXX (B) redă Salem în locul lui Silo.

Numele *šālēm* (gr. *Salem*) înseamnă „sigur, în pace", deși Ierusalimul este interpretat ca fiind „Salem a întemeiat" implicînd numele divin Salem. Pentru cele mai de timpurii menționări ale numelui în această formă, vezi. *šillēm* (Gen. 46:24; Num. 26:49).

D.J.W.

SALEM. 2. Un cuvînt tratat de VA ca numele unei localități din apropierea Sihemului, care a fost vizitat

de Iacob (Gen. 33:18). VR („în pace") și VSR („siguranță"), totuși, este preferabil să-l luăm în sensul adverbial, ce provine de la verbul *šālēm*, „a fi complet, întreg", și acesta pare să aibă un sens mai corect. Cuvîntul *šālēm*, identic ca formă, se referă la numele localității în legătură cu Melhisedec și este prezentat anterior. T.C.M.

SALIM. Aparent un loc foarte bine cunoscut (gr. *Saleim*) în apropierea localității Enon pe rîul Iordan, locul unde boteza Ioan Botezătorul (Ioan 3:23). Cea mai probabilă așezare de azi care corespunde celei veci este Salim (Salumias) sau Tell Abu Sus, aflată la 12 km la sud de Beisan (*Bet-Șean-Scitopolis). Ruinele de la Tell Ridgna sau Tell Sheikh Selim, așa cum sînt numite după templul local, se află în propierea cîtorva izvoare care s-ar fi putut numi Enon (arab. „ain" „izvoare"). Locul ar fi fost sub jurisdicția orașului Scitopolis. Salimul este menționat de Eusebiu și este marcat pe harta Medaba în secolul 6 d.Cr. Salimul aflat la est de Nablus, identificat de samariteni ca fiind *Salemul din Gen. 14:18 *se află* tocmai în centrul Samariei. Teritoriul Salim (VSR „Shaalim") este o regiune din munții Efraimului, posibil între Aialon și Rama (1 Sam. 9:4). *Cf.* W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1960, p. 247; *idem* în *The Background of the New Testament and its Eschatology* (ed. W. D. Davies și D. Daube), 1956, p. 159. (*ȘAALBIM).
D.J.W.

SALMANASAR. (Evr. *šalman'eser;* gr. *Salmennasar;* asir. *Šulmanu-ašaridu*, „dumnezeul Šulman este căpetenia"). Cuvîntul în ebr. poate fi citit *slmn'sr* (*JSS* 21, 1976, p. 8).

Salmanasa a fost numele mai multor domnitori asirieni. Împăratul *Asiriei căruia Osea i s-a supus (2 Împ. 17:3) s-a numit Salmanasar al V-lea (727-722 î.d.Cr.) fiul lui Tiglatpalassar III. Cînd Osea a încetat să mai plătească tribut în al 7-lea an de domnie Salmanasar a început un asediu de trei ani al *Samariei, capitala Israelului. În analele rămase pînă azi nu există menționat numele acestui împărat, dar Lista eponimelor asirienementionează asediul Samariei și în cronicile Babilonului se spune că Salmanasar „a zdrobit rezistența cetății Samaria". Este posibil ca „împăratul Asiriei" îm mîinile căruia a căzut cetatea să fi fost același Salmanasar, deși capturarea finală a orașului este revendicată de succesorul său, Sargon al II-lea în 722/1 î.d.Cr.. Este prea posibil ca Sargon să fi uzurpat tronul imperiului tocmai în timpul asediului Samariei și apoi să fi continuat campania (*DOTT*, p. 58-63).

Salmanasar al III-lea, împăratul Asiriei 859-824 î.d.Cr., a intreprins adeseori raiduri împotriva teritoriilor din vest, iar prima atestare documentară asiriană a contactului cu Israelul este cea dinanalele sale. În anul 853 î.d.Cr. înfruntă coaliția formată din regii sirieni sub conducerea lui Irhuleni al Hamatului și Hadadezer al Damascului, la Qarqar. Printre ei a fost și „Ahab Israelitul", care, potrivit asirienilor, a furnizat 2.000 de care de luptă și 10.000 de oameni. Înaintarea asiriană a fost temporară și almanasar nu s-a reîntors decît după 3 ani (1 Împ. 16:29; 20:20; 22:1).

În scrierile sale referitoare la operațiunile militare împotriva Siriei care au avut loc în anul 841 î.d.Cr., Salmanasar al III-lea pretinde că l-a înfrînt pe Hazael al Damascului (vezi 1 Împ. 19:15). Totuși, el n-a cucerit cetatea ci a trecut în Liban prin Hauran, unde a primit tribut de la „Iehu fiul lui Omri", eveniment ce nu este menționat în VT, așa cum apare descris pe obeliscul negru de la Nimrod (*Calah).

BIBLIOGRAFIE. *CAH*[3], 3, 1978. D.J.W.

SALMON, SALMA. 1. Din linia genealogică a lui Iuda (Mat. 1:4-5; Luca 3:32). Fiul lui Naason și tatăl lui Boaz, soțul lui Rut și strămoșul lui david fiul lui Ișai (Rut 4:20; 1 Cron. 2:11). După Mat. 1:5 el s-a căsătorit cu Rahav (din Ierihon). 2. De asemenea descendent al lui Iuda. Un fiu al lui Caleb (a nu se confunda cu *Caleb, fiul lui Iefune și tatăl* betleemiților, netofatiților și a altor grupuri asociate cu cheniții (1 Cron. 2:51-54). C.H.D.

SALMONA. Un promontoriu în extremitatea estică a insulei Creta, cunoscut azi ca și Capul Sidero. În drum spre Roma, corabia în care călătorea apostolul Pavel a fost împiedicată de vîntul puternic ce bătea dinspre nord-vest să ancoreze în portul Cnid, și trecînd pe lîngă Salmona, pe la capătul Cretei, *navigînd* pe marginea insulei, aancorat într-un loc numit „Limanuri bune" (Fapt. 27:7). K.L.McK.

SALOME. (În ebr. *šalôm*, „pace", cu sufixul gr.)
1. Potrivit cu Marcu 15:40 și 16:1, cele trei femei care au participat la crucificarea Mîntuitorului și s-au dus la mormînt în dimineața Paștelor, două din ele se numeau Maria și una se numea Salome. Mat. 37:56 le menționează pe două numite Maria și pe a treia care era mama fiilor lui Zebedei, și care, după toate probabilitățile, poate fi identificată cu Salome. Ioan 19:25 spune că două se numeau Maria, plus mama lui Isus și sora mamei Domnului, care a stat aproape de cruce. Dacă sora mamei Domnului este aceeași cu Salome, atunci Ioan și Iacov, fiii lui Zebedei, au fost verișorii lui Isus. Este totuși posibil ca Ioan să fi selectat în lista sa numele altor femei dintre cele „multe alte femei" menționate în Marcu 15:41, care fuseseră prezente la răstignire.

2. Fiica Irodiadei, cu primul ei soț Filip (Jos. *Ant.* 18. 136 ș.urm.). Deși nu este menționată pe nume în Evanghelii, este de obicei identificată cu fata Irodiadei care a dansat în fața lui Irod (Marcu 6:22; Mat. 14:6). Ea s-a căsătorit cu fratele tatălui ei, Filip Tetrarhul.
D.R.H.

SALUT. Forma aceasta de curtuoazie socială este exprimată în șase forme biblice principale.

1. Un mesaj epistolar de salutare, care nu implică o întîlnire personală. Pavel folosește uneori substantivul *aspasmos*, cel mai frecvent verbul înrudit *aspazomai*, o formulă obișnuită în corspondența din limba greacă, așa cum o dovedesc papirusurile (vezi MM). Salutul poate fi în numele celui ce scrie, sau al altor persoane specificate de acesta (*cf.* Rom. 16, etc.).

2. O formă de salut cu reverență din partea unui supus față de monarh, invocînd, cu exagerările orientale, viață eternă pentru acesta (*cf.* Neem. 2:3, etc., Evr., Dan. 2:4, etc., Aram.).

3. Un salut față în față, oficial, verbal, poate printr-un gest al mîinii, dar fără un contact fizic. Termenii gr. care-l descriu sînt aceiași care au fost folosiți de Pavel (Mat. 10:12; Marcu 15:38, etc.). Observați omagiile în batjocură aduse lui Isus în Marcu 15:18. Cuvîntul folosit cel mai frecvent era imperativul *chaire*, sau forma de plural *chairete*, „bucură-te" sau „bucurați-vă", (Mat. 27:29 etc.). Se folosește și forma infinitivului *chairein* (*cf.* 2 Ioan 11; 1 Mac. 10:18, 25). Termenii ebr. cei mai obișnuiți au legătură cu binecuvîntarea (rădăcina *barak*, 2 Împ. 4:29, etc.), ori cu invocarea păcii (*ša al lešalôm*, 1 Sam. 17:22, etc.). Salutul evreesc și arab modern se bazează pe același vocabular (*šalôm*, *salaam*).

4. Un sărut ceremonial pe obraz, ebr. *našaq* și substantivul înrudit gr. *philema* (*cf.* 1 Sam. 10:1; Rom. 16:16, etc.). Sărutul pe ambii obraji este și astăzi salutul obișnuit între bărbații din Orient.

5. Sărutul afectiv, normal pe gură, ce implică o intimitate mai mare (unele cuvinte, Gen. 29:11; Cînt. 1:2).

6. Sărutul mincinos (aceleași cuvinte, Pr. 27:6; sărutul lui Iuda, Mat. 26:48 etc.).

Salutul poate fi interzis din cauza unei urgențe (2 Împ. 4:29; Luca 10:4) sau pentru a preveni asocierea cu o eroare (2 Ioan 11).

BIBLIOGRAFIE. G. Finkenrath, *NIDNTT* 2, p. 356-358; H. Windisch, *TDNT* 1. pp. 496-502. R.A.S.

SAMARIA. Numele capitalei regatului de N a Israelului și a teritoriilor înconjurătoare.

I. Istoric

După ce a domnit 6 ani la Tirța, Omri a construit o nouă capitală pentru regatul de N, pe un deal la 11 km la NV de Sihem, la încrucișarea unor drumuri comerciale ce treceau prin valea Esdraelonului. A cumpărat locul cu doi talanți de argint și l-a numit după proprietarul său, Șemer (1 Împ. 16:24). Locul este de altfel necunoscut exceptînd cazul în care ar fi identificat cu Șamir, cetatea de baștină a lui Tola (Jud. 10:1; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, p. 444). Dealul de peste 100 m înălțime oferea o vedere panoramică asupra cîmpiei și nu putea fi cucerit decît prin asediere (2 Împ. 6:24), numele lui (*šōm*ᶜ*rôn*) putînd fi derivat din ebr. „post de pază".

Omri a permis sirienilor din Damasc să deschidă bazaruri („uliți" în trad. Cornilescu. n.tr.) în orașul nou construit (1 Împ. 20:34). Timp de 6 ani au durat lucrările de construcții. Ele au fost continuate de fiul acestuia, Ahab, care și-a construit o casă decorată și tapetată cu fildeș (1 Împ. 22:39). Într-un templu închinat lui Baal, zeul Sidonului (Melqart), zeitate a cărei închinare o încuraja Izabela (1 Împ. 18:22), Ahab a ridicat un stîlp (*'ăšerâ*) lîngă altarul pe care Ioram l-a dărîmat mai tîrziu (2 Împ. 3:2). Alte altare și temple idolești unde slujeau preoții păgîni au fost construite și folosite pînă la reforma inițiată de Iehu (2 Împ. 10:19). Multă vreme Samaria a fost considerată de proroci un centru al idolatriei (Is. 8:4; 9:9; Ier. 23:13; Ezec. 23:4; Osea 7:1; Mica 1:6).

Ben-Hadad al II-lea al Siriei a asediat Samaria, la început fără succes (1 Împ. 20:1-21), dar mai tîrziu sirienii au prelungit asediul pînă cînd foametea a devastat cetatea (2 Împ. 6:25). Eliberarea a sosit numai după ce o panică grozavă a cuprins pe asediatori care s-au retras în grabă, lucru descoperit și raportat de niște leproși (2 Împ. 7). Ahab a fost înmormîntat în cetate, la fel ca și alți împărați ai lui Israel care au făcut din Samaria cetatea lor de scaun și rezidență (1 Împ. 22:37; 2 Împ. 13:9, 13; 14:16). Aici au fost înjunghiați descendenții lui Ahab (2 Împ. 10:1), inclusiv Ahazia, care zadarnic s-a ascuns în cetate (2 Cron. 22:9). Samaria a fost din nou asediată pe vremea lui Elisei și a scăpat în chip miraculos (2 Împ. 6:8 ș.urm.).

*Menahem a păzit cetatea de atacuri plătind tribut lui *Tiglatpalassar al III-lea (2 Împ. 15:17-20). Fiul său *Pecah a atras din nou armatele asiriene împotriva sa atacînd Iuda care încheiase un tratat de vasalitate cu Asiria. Cetatea numită Samerina sau Bit-Humri („Casa lui Omri") este menționată în analele asiriene ca fiind asediată de Salmanasar al V-lea al Asiriei între anii 725-722 î.d.Cr. Cartea a doua a Împăraților consemnează capturarea cetății în acord cu Cronica babiloniană, dar se pare că moartea lui Salmanasar a intervenit înainte de cucerirea completă a cetății de cătreAsiria. Locuitorii Samariei, încitați la revoltă de Iaubi din Hamat, au refuzat să plătească tributul ce le fusese impus și în anul următor (721 î.d.Cr.) Sargon al II-lea, noul împărat al Asiriei a inițiat un program de deportare în masă a întregii regiuni. Potrivit analelor lui Sargon, acesta a deportat 27.270 sau 27.290 de captivi, iar efectul a fost că astfel a încetat existența împărăției de N a Isrelului ca și grup omogen și ca stat independent. Exilații au fost dispersați în diferite regiuni ale Siriei, Asiriei și Babilonului și înlocuiți cu coloniști din alte părți ale Imperiului Asiriei (2 Împ. 17:24). Necultivarea terenurilor periferice a avut ca rezultat o creștere a atacurilor leilor asupra acelor așezări (v. 25). Unii israeliți, numiți *samariteni (v. 29), au continuat să locuiască în cetate și se închinau la Ierusalim (Ier. 41:5). Potrivit înscripțiilor cuneiforme (*HES*, 247) și a altor surse, sub domniile lui Esar-Hadon (Ezra 4:2) și a lui Asurbanipal (Ezra 4:9, 10), au fost aduși noi coloniști din Babilon și Elam. Disputele iscate mai demult dintre Samaria și Iuda au crescut treptat în intensitate cu toate că importanța Samariei a cunoscut un declin.

Descoperirea unor papirusuri din Samaria într-o peșteră la Wadi ed-Dâliyeh, la 14 km spre N de Ierihon, par să confirme consemnările unor istorici antici că Samaria a fost inițialbinevoitoare lui Alexandru cel Mare care a capturat-o în anul 331 Î.D.Cr. Cu toate acestea în timp ce Alexandru era în Egipt samaritenii l-au ucis pe prefectul împăratului care stăpînea Siria. La reîntoarcerea sa, Alexandru a distrus Samaria, a masacrat pe liderii cetății într-o peșteră unde aceștia se ascunseseră și a repopulat regiunea cu macedonieni. Informațiile din aceste papirusuri oferă posibilitatea reconstituirii listei guvernatorilor Samariei, începînd cu Sanbalat I (cca445 î.d.Cr.).

Samaria a fost asediată de către Ioan Hyrcanus și împrejurimile ei au fost devastate 11-107 î.d.Cr. Pompei și Gabinius au început recostruirea ei (Jos., *Ant.* 14. 75), dar a rămas ca Irod să înfumusețeze cetatea și s-o numească Sebaste (Augusta) în onoarea împăratului Romei. În ea el a găzduit 6.000 de veterani

inclusiv greci. După moartea sa, Samaria a devenit o parte teritorială a lui Arhelau și mai tîrziu o colonie romană sub Septimius Severus. În ciuda antagonismului reciproc dintre Iuda și Samaria în călătoria Sa spre Galileea, Isus a ales să călătorească spre Galileia trecînd prin Samaria (Luca 17:11), adihnindu-se la Sihar în apropierea Sihemului, o cetate a Samariei (Ioan 4:4). Filip a predicat în Samaria, însă mai degrabă în ținutul Samariei decît în cetate, întrucît locul distinct nu este menționat în Fapt.8:5.

II. Arheologie

Locul a fost ocupat încă din Epoca timpurie a bronzului, apoi a fost părăsită pînă în cea a fierului. Au fost identificate șaisprezece straturi de ocupare de către expediția Universității Harvard (1908-10) și, mai tîrziu, confirmate de către expediția comună întreprinsă de Universitatea Harvard, Universitatea Ebraică și Școala Britanică de Arheologie din Ierusalim (1931-5). Au fost efectuate în continuare excavații de către Departamentul de Antichități al Iordaniei în 1965 și de Școala Britanică de Arheologie din Ierusalim în 1968. Lucrările de cercetare sînt destul de dificile datorită faptului că a fost locuit continuu cu o populație densă de-a lungul timpului, fiind mereu în reconstrucție. Din perioadele de ocupare dezgropate, șapte au aparținut israeliților: Straturile I-II = Omri-Ahab (28 de ani). Culmea este împrejmuită de un zid interior (1,5 m grosime) și de unul exterior (6 m grosime), ambele terminate de un împărat ce a domnit mai tîrziu. O poartă principală pare să se fi deschis spre o curte înconjurată de coloane. Palatul, care mai tîrziu a fost adaptat de Ieroboam al II-lea a avut o curte largă în care se afla un rezervor sau un bazin (10 pe 5 m), probabil acelați în care a fost spălat de sînge carul de luptă al lui Ahab (1 Împ. 22:38). Într-o încăpere învecinată folosită după toate probabilitățile ca magazie, s-au descoperit peste 200 de plăci și fragmente de fildeș. Acestea prezintă influențele stilurilor fenicienne și pseudo-egiptene și probabil că erau încrustații pentrumobilierul din casa de fildeș a lui Ahab (1 Împ. 22:39) (*Fildeș). Șaizeci și cinci de piese ceramice purtînd inscripții în ebraică, notează capacitatea și proprietarii originari ai acestor vase de vin precum și date despre conținutul lor (*DOTT*, pp. 204-208; *Scriere). Acestea probabil că pot fi atribuite perioadei lui Ieroboam al II-lea.

Startul al III-lea marchează perioada lui Iehu cu adaptări ale clădirilor anterioare. Apoi, după un interval, urmează straturile IV-VI, din perioada Israelită acoperind vremea lui Ieroboam și secolul 8 î.d.Cr. Cetatea a fost refăcută în ultimul deceniu înaintea căderii sale sub asirieni în anul 722 î.d.Cr., fapt marcat de excavările din stratul VII.

Ruinele clădirilor din perioadaelenisticăsînt bine păstrate, cu un turn construit din piatră din care nouăsprezece rînduri s-au păstrat intacte pînă azi, o fortăreață, zidul cetății (în apropierea porții de vest), monede, mînere de vase ceramice cu sigilii precum și vase de lut grecești.

Cetatea romană a lui Irod este demnă de reținut pentru marele templu dedicat lui August, construit peste așezăminte evreiești. Alre rămășițe ale acestei perioade includ zidul de împrejmuire, poarta de vest străjuită de trei turnuri rotunde, o stradă lungă de 820 m flancată de colonade și arcade și portalele unor prăvălii, templul lui Isis rededicat lui lui Kore, o bazilică (68 pe 32 m), împărțită în trei nave de coloane corintene, un forum, un stadion și un apeduct. Multe dintre ruinele vizibile azi sînt probabil așa cum au rămas de la ultimele restaurări, în special cele inițiate de Septimiu Sever (193-211 d.Cr.).

BIBLIOGRAFIE. A. Parrot, *Samaria*, 1958; J. W. Crowfoot, K. Kenyon, etc., *Samaria*, 1, *The Buildings at Samaria*, 1943; 2, *Early Ivories at Samaria*, 1938; 3, *The Objects from Samaria*, 1957; *BA* 26, 1963, pp. 110-121; J. B. Hennessy, „Excavations at Samaria-Sebaste 1968“, *Levant* 2, 1970, p. 1-21; P. W. and N. L. Lapp, *Discoveries in the Wâdī ed-Dâliyeh*, *AASOR* 41, 1974. D.J.W.

SAMARITENI. În VT, samaritenii sînt menționați numai în 2 Împ. 17:29, un pasaj care descrie sincretismul religios al acelor locuitori pe care împăratul Asiriei i-a colonizat în regatul de N al Israelului pentru a înlocui populația autohtonă deportată după căderea Samariei (722/721 î.d.Cr.).

Cîteva motive stau totuși împotriva acestei identificări cu samaritenii așa cum sînt ei cunoscuți din NT (Mat. 10:5; Luca 9:52; 10:33; 17:16; Ioan 4:9, 39-40; 8:48; Fapt. 8:25), și în favoarea lor pledează Josephus precum și alții de la el încoace. Unii din descendenții acestor samariteni suprevietuiesc pînă în zilele noastre în două comunități mici la Nablus și la Holon: (i) cuvîntul folosit *(haššōmrōnîm)* pare să însemne simplu „locuitori (ai cetății sau ai provinciei) Samaria *(šōmrôn)*, și aceasta se potrivește cel mai bine cu contextul din 2 Împ. 17; (ii) apoi nu există nici o dovadă că samaritenii din urmă au locuit Samaria. Dimpotrivă cea mai timpurie referință clară la *ei*, atestă că locuiau în Sihem (Ecclus. 50:26; 2 Mac. 5:22 ș.urm.; 6:2; *cf.* Ioan 4:5 ș.urm., 20), în vreme ce una din sursele lui Jos. se referă la ei ca fiind „sihemiți“ (*cf. Ant.* 11. 340-347; 12. 10); (iii) nimic din tot ceea ce se cunoaște despre religia ultimilor samariteni nu amintește despre influența păgînă menționată în 2 Împ. 17 și Ezra 4.

Probabil că originile samaritenilor menționați în NT ca grup distinct s-ar trebui căutate înaintea începutului perioadei elenistice (sfîrșitul sec. al 4-lea î.d.Cr.), cînd Sihemul a fost reconstruit după o lungă perioadă de părăsire. Dușmanii comunității evreiești de la începutul perioadei persane menționați de Ezra și Neemia au fost locuitorii provinciei de N care s-au opus reconstruirii Ierusalimului, provocați de motive politice. Faptul că unii din ei s-au alăturat credinței ebraice (Ezra 4:2) nu ne surprinde, din moment ce VT însuși recunoaște că nu toți dintre locuitorii regatului de N au fost exilați în anul 721 î.d.Cr. (2 Cron. 20) și noii veniți ar fi putut foarte bine să fie asimilați de către cei ce au rămas.

Nu se cunoaște cu precizie ce factori au condus la reocuparea Sihemului și cum s-a cristalizat comunitatea samariteană. O sugestie atractivă spune că în urma elenizării complete a Samariei după cucerirea ei de către Alexandru cel Mare, un grup de puritani religioși (posibil însoțiți de unii dintre preoții care se căsătoriseră cu femei din regatul de N, și care nu-și mai puteau desfășura activitățile la Ierusalim) au decis să aibă un nou început,unde să-și poată practica religia nestingheriți. Descoperirea a peste 200 de schelete (împreună cu papirusuri originare din Sa-

maria) într-o peșteră din apropierea localității Wadi ed-Dâliyeh la aproximativ 14 km N de Ierihon, sugerează că o parte din acești refugiați nu au avut prea mare noroc.

Oricare ar fi adevărul, din moment de comunitatea a căpătat o identitate distinctă, și și-a construit un templu pe Muntele Gherazim, a fost inevitabilă o înăsprire a relațiilor dintre evreii de la Ierusalim și samariteni. Atît Jos. *Ant.* 11. 321 ș.urm., cu toate punctele dificile din relatarea sa pînă la acest punct, cîtși descoperirile arheologice, dacă sînt corect identificate, sînt de acord cu datarea din timpul perioadei elenistice. În timp ce ar putea fi eronat să vorbim despre o schismă anume, este clar că Ben-Sira (180 î.d.Cr.) i-a considerat pe samariteni ca grup separat (Ecclus. 50:26) și acest fapt ar putea fi accentuat de capitularea lor din perioada revoltei Macabeilor cînd templul lor a fost dedicat lui Zeus Xenios. Poate, totuși, că ruptura a fost definitivă cînd, în 128 î.d.Cr., Ioan Hyrcanus a extins domnia Hasmoneilor asupra întregii regiuni capturînd Sihemul și distugînd templul de pe Muntele Gherazim.

Evenimentul nu a dus deloc la stingerea conflictului ci dimpotrivă. Din sursele restrînse care sînt disponibile, știm că între între anii 6 și 9 d.Cr. unii samariteni au împrăștiat oase în templul din Ierusalim în timpul sărbătoririi Paștelor. În anul 52 d.Cr. samaritenii au masacrat un grup de pelerini galileeni la En-gannim, iar în disputele conduse în fața lui Claudiu, dispute ce au urmat unui raid de represalii din partea evreilor, acesta le-a acordat dreptate evreilor. Mai mult, samaritenii au suferit și din pricina domnitorilor romani: în anul 36 d.Cr. un fanatic samaritean a adunat o mulțime pe Muntele Gherazim, promițîndu-le oamenilor să le descopere vasele sacre despre care se credea că au fost ascunse acolo de către Moise, și mulți dintre aceștia au fost masacrați de către Pilat. La un an după ce a început războiul iudaic (66-70 d.Cr.), un grup de samariteni au trecut de partea revoltei numai pentrua fi măcelăriți pe Muntele Gherazim de către Vettulenus Cerealis.

Pentru că cele mai importante scrieri teologice ale samaritenilor (de ex. *Memar Marqah*, liturgia samariteană cunoscută sub numele de *Defter* și un număr de cronici) parvin numai din secolul 4 d. Cr. și uneori demult mai tîrziu, este aproape imposibil să reconstruim în detalii credința lor din perioada NT. Din acest motiv, încercările de-a găsi un cadru *distinctiv* samaritean în Ioan, Fapt. 7 sau Evr. trebuie tratate cu mare precauție.

Numai cărțile Pentateuhului în versiunea lor samariteană (secolul 2 î.d.Cr) au fost considerate canonice, și acest lucru este reflectat în crezul lor, ale cărui elemente trebuie datate înapoi în timpurile străvechi: credința în Dumnezeu, în Moise profetul, în lege, în Muntele Gherazim ca loc destinat de Dumnezeu pentru jertfe (care este cea de-a zecea poruncă din SP), în ziua judecății și a răsplătirii, și în reîntoarcerea lui Moise ca Taheb („restauratorul" sau „cel ce vine").

Atitudinea Mishnei și a Talmudului ebraic față de samariteni, ca de fapt și de-a lui Josephus, este ambiguă. Aceasta poate reflecta o atitudine favorabilă care recunoaște atît oafinitate derase cît și de religie cu samaritenii, dar care a fost profund umbrită de polemicile de mai tîrziu, încurajată de antagonismul galopant bazat pe cele relatate în 2 Împ. 17 și Ezra 4. Este demn de notat că NT este aproape constant favorabil față de ei (vezi referințele de mai sus), și că samaritenii sînt portretizați ca răspunzînd entuziast atît la predicarea lui Isus cît și a Bisericii primare.

BIBLIOGRAFIE. Pentru detalii asupra edițiilor textelor samaritene și pentru alte bibliografii, vezi J. Macdonald, *The Theology of Samaritans*, 1964. J. A. Montgomery, *The Samaritans*, 1907, reed. 1968. Studii mai recente includ: G. E. Wright, *Shechem*, 1965, cap. 10; J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, 1968; R. J. Bull, BA 31, 1968, pp. 58-72; H.G.Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, 1971; C. H. H. Scobie, *NTS* 19, 1972-3, p. 390-414; R. Bergmeier, *Journal for the Study of Judaism* 5, 1974, p. 121-153; J. D. Purvis, *NovT* 17, 1975, pp. 161-198; R. J. Coggins, *Samaritans and Jews*, 1975; K. Haacker, *NIDNTT* 3, pp. 449-467.

H.G.M.W.

SAMGAR-NEBU. (În ebr. *samgar-nᵉ<u>b</u>ô*; gr. multe variante, de ex. *Samagoth, Eissamagath*). Ier. 39:3 ne dă o listă a căpeteniilor lui Nebucadnețar care au luat poarta de mijloc a Ierusalimului după capturarea lui în anul 587 î.d.Cr. „Ei au fost: Nergal-Șarețer, Samgar-Nebu, Sarsechim, căpetenia famenilor dregători, Nergal- Șarețer, căpetenia magilor, și toate celelalte căpetenii ale împăratului Babilonului". Întrucît ce lista curtenilor lui Nebucadnețar include pe Nergal-Șerațer cu titlul de „căpetenia magilor" și anterior același nume cu titlul de „căpetenia famenilor dregători" (*ANET*, p. 308) se crede că textul este confuz. Numele lui ar trebui să fie asociat numai slujbei de căpetenie a magilor iar Nebu să fie asiciat cu *Sarsechim, probabil o variantă a numelui *Rabsaris, o formă coruptă derivată din Nebușazban așa cum este în v. 13. și să fi desemnat pecăpeteniile famenilor dregători. Toate acestea rămîn doar presupuneri.

A.R.M.

SAMOS. Una dintre cele mai mari insule din Marea Egee, pe coasta Asiei Mici la SV de Efes. Un așezămînt ionian, a fost un stat maritim important. Sub romani a fost parte a provinciei *Asia* pînă ce *August* l-a făcut un stat liber în 17 î.d.Cr. În drumul său înapoi spre Iudeea din cea de-a treia călătorie misionară, Pavel a trecut cu corabia printre Samos și țărmul continental (Fapt. 20:15).

K.L.McK.

SAMOTHRACE. sau SAMOTHRAKI. O mică insulă muntoasă în N Mării Egee în vecinătatea coastei Traciei, care are un oraș cu același nume pe partea de N. Unul din vîrfurile munților ei este de peste 1.700 de m, formînd un punct de atracție. Navigînd spre NV dinspre Troa în drumul său spre Neapole, corabia în care călătorea Pavel a trebuit să se bucure de un vînt prielnic pentru a face doar o zi pînă la Samotrace și încă o altă zi pînă la Neapole (Fapt. 16:11; *cf.* 20:6).

Samotrace a fost renumită ca un centru al misterelor din cadrul cultului Cabirilor, zeități antice ale fertilității despre care se credea că îi protejează pe cei aflați în pericol, în special pe mare.

K.L.McK.

SAMSON. Lui Samson i se atribuie cea mai mare atenţie dintre toţi judecătorii care au fost înainte de Samuel (Jud. 13-16). Numele său *šimšôn* (Jud. 13: 24), derivă din ebr. *šemeš*, „soare", fapt care i-a condus pe unii cercetători să sugereze existenţa unei conecţii cu mitologia soarelui, faptele lui Samson asemănîndu-se cu cele „douăsprezece munci" ale lui Ghilgameş sau Hercule. În susţinerea acestui punct de vedere se foloseşte apropierea Bet-şemeşului de locul de naştere al lui Samson, Ţorea, şi faptul că una din faptele sale de vitejie a avut loc „pe vremea seceratului grîului" (Jud. 15:1), care era la începutul verii, iar moartea sa între stîlpii templului filistean, posibil simbol al apusului de soare. Dar istoricitatea consemnării biblice poate fi cu greu pusă sub semnul întrebării. Naşterea şi moartea lui Samson sînt deosebit de bine documentate şi sînt foarte bine legate de situaţia istorică. Numele Samson apare în textele ugaritice din secolele 14 şi 15 î.d.Cr.; se pare că era foarte comun în Canaan, şi erafolosit de asemenea foarte mult şi de către Israel.

I. Cadrul istoric

Naraţiunea despre Samson ne asigură un inestimabil cadru istoric al perioadei incipiente a asupririi de către filisteni. Filistenii s-au stabilit pe cîmpia de coastă a mării circa 1200 î.d.Cr., la interval de o generaţie după cucerirea Canaanului, şi odată aşezaiţi acolo au încercat să-şi extindă teritoriile în ţinutul deluros al Israelului. Faptele vitejeşti ale lui Şamgar au oferit un răgaz temporar (Jud. 3:31), dar presiunile combinate ale filistenilor şi amoriţilor (Jud. 1:34) au forţat o parte din seminţia lui Dan din care se trăgea Samson, să migreze spre N. (Jud. 18). Rămăşiţa seminţiei lui Dan care a rămas împreună cu Iuda, au trebuit să facă faţă cruntei presiuni a filistenilor. În această etapă stăpînirea filisteană nu era prea apăsătoare, Iuda acceptînd-o fără murmur (Jud. 15:11). Ea a fost stabilită mai mult prin infiltrare decît prin forţă, şi promitea anumite avantaje economice poporului supus. Natura perfidă a acestei dominaţii constituia o ameninţare majoră a continuării lui Israel ca stat independent. Activităţile lui Samson au fost semnificative în această lumină. Nicăieri nu vedem ca el să fi fost sprijinit de armata compatrioţilor săi dar această campanie de unul singur a scos la lumină acest pericol. Chiar şi aşa, Israelul i-a învins pe filisteni numai cu mare dificultate. Vremea lui Samson poate fi datată în perioada agresiunii deschise a filistenilor împotriva lui Israel, cca1070 î.d.Cr., contemporan cu Iefta, care a avut de-a face cu ameninţarea amoniţilor (*cf.* Jud. 10:7) şi aproximativ cu 20 de ani înainte de înfrîngerea dublă a Israelului la Af (1 Sam. 4:1-11).

II. Istoria personală

a. Samson a fost fiul lui Manoah, a cărui soţie , la fel ca şi sara, Anna şi Elisabeta, era stearpă. Naşterea sa, la fel ca şicea a lui Isac şi Ioan Botezătorul, a fost anunţată de către un înger (Jud. 13:3). Trebuia să fie un „*nazireu" (ebr. *nāzîr*, „separat" sau „consacrat") de la naştere. În mod obişnuit, jurămîntul de nazireu era voluntar şi se făcea pentru o anumită perioadă de timp (Num. 6:1-21). Dintre cerinţele jurămîntului de nazireat, Samson a luat numai unul în serios, acela cu privire la părul său. Adesea a fost în contact cu cadavre (de ex. 14:8 ş.urm.) şi este puţin probabil să se fi abţinut de la băuturi tari.

Părinţii lui Samson au locuit la Ţorea, la hotarul dintre Dan şi Iuda, în cîmpie, la cca 22 km. V de Ierusalim.

b. Prima dragoste a lui Samson (14:1-15:8). Văzînd o femeie filisteancă în Timna, la 6 km SV de Ţorea, le-a cerut părinţilor săi care nu erau de acord să i-o ia de nevastă. În mod evident părinţii au fost deosebit de deranjaţi de faptul că dorea să-şi ia o soţie din afara neamului lor care făcuse legămînt cu Dumnezeu. În timpul nunţii el a rostit o ghicitoare pentru a pune la încercare un grup de trizeci de tineri, care păreau să *fie mai curînd un fel de gardă* împotriva lui Samson, decît invitaţi la nuntă (14:11). Ei au făcut presiuni asupra miresei lui Samson pentru a afla răspunsul, drept urmare, Samson furios a ucis treizeci de filisteni la Ascalon pentru a-şi plăti datoria născută din pierderea pariului (14:13-19). Pentru a scăpa de ocară mireasa sa a fost dată unuia dintre prietenii săi (14:20). Tipul căsătoriei indicate nu implica o locuire împreună permanentă, şi cînd Samson a sosit la începutul verii pentru a prezenta darurile potrivit obiceiului în asemenea relaţii (15:1) a fost refuzat să fie primit înăuntru. Drept răzbunare a prins 300 de „vulpi", probabil şacali pentru că nu sînt solitari ca şi vulpile şi pot fi mai uşor prinşi, a legat nişte făclii de cozile lor şi apoi le-a dat drumul (15:2-5). În timpul secerişului pagubele au fost considerabile. La rîndul lor, filistenii s-au răzbunat cumplit pe familia Timneanului (15:6). În următoarea escaladare a violenţei *Samson s-a răzbunat la rîndul lui*, ucigîndu-ipe filistenii vinovaţi (15:7 ş.urm.).

c. Încercarea de a-l captura pe Samson la Lehi (15:9-20). Cătund refugiu în crăpătura stîncii Etam, Samson a fost luat în custodie de300 de bărbaţi din Iuda, supăraţi că acesta le-a tulburat situaţia paşnică de care se bucurau sub filisteni (15:9-13). Puterea sa ieşită din comun l-a ajutat să se elibereze şi eli-a atacat prin surprindere pe filisteni cu falca unui măgar, armă teribilă în mîinile unui bărbat hotărît (15:14-17). Slăbit şi însetat după acest succes spectaculos, Samson a primit în mod miraculos ajutorul lui Dumnezeu (15:18 ş.urm.). V. 20, cu consemnarea oficială a timpului cît a fost Samson judecător, probabil că marchează sfîrşitul vieţii sale.

d. Căderea şi moartea sa (16:1-31). Poftele sale sexuale necontrolate care l-au pus în relaţii cu prostituate străine, dovedesc decăderea sa. La Gaza a fost atenţionat asupra vulnerabilităţii sale în asemenea circumstanţe, dar puterea sa unică l-a scos din nou din încurcătură (16:1-3). Gaza, cetatea cea mai îndepărtată spre sud dintre cele cinci cetăţi ale filistenilor, era la 60 km de Hebron. Naraţiunea textelor biblice *spune că Samson a ridicat porţile oraşului* pe un deal înspre direcţia Hebronului.

După ce Samson s-a îndrăgostit orbeşte de Dalila, a cărei casă din valea Sorec se afla puţin mai la vale de Ţorea (16:4). Ea a colaborat cu filistenii şi cu tenacitatea unei femei fără inimă i-a smuls lui Samson secretul puterii sale (16:21-27). Orb şi umilit, „i-au scos ochii; l-au pogorît la Gaza" a fost scos la parada organizată cu ocazia unei sărbători (16:21-27). Pentru prima dată în viaţa lui Samson notăm prezenţa unui act religios din partea lui şi ca răspuns la rugăciunea sa, cuplat cu faptul că filistenii neglijenţi lăsaseră ca părul lui Samson să crească din nou, Samson a fost în măsură să demoleze templul probabil supra-aglomerat, omorîndu-se pe sine sub dărîmături

precum și mai mulți filisteni decît omorîse în întreaga sa viață. (16:28-31). Asupra filistenilor care formau clasa conducătoare care se impusese populației autohtone, efectul acestei decimări a fost considerabil.

e. Problemele morale ridicate de narațiunea despre Samson. Cei mai mulți dintre judecători au avut neajunsuri morale și religioase, darv ele sînt mult mai accentuate în cazul lui Samson, a cărui senzualitate, iresponsabilitate și lipsa unui interes adevărat față de religie sînt evidente. Cu toate acestea, el este inclus în catalogul eroilor credinței (Evr. 11:32). În special uimește legătura care a putut exista între îmbrăcarea sa cu Duhul Sfînt și caracterul său deplorabil. O cheie a acestui mister se află poate în capitolele 13-16 unde lipsește orice comentariu asupra motivației religioase care abundă de altfel în celelalte capitole ale cărții Judecătorilor, ca și cum editorul micșorează pînă la extincție acele comentarii care nu sînt necesare, pentru ca narațiunea însăși să dezvăluie deschis nivelul scăzut al standardelor morale ale personajului. Ar trebui să facem distincție între nivelul de apreciere a israelitului obișnuit din vremea aceea, care din cauza urii față de filisteni aprecia întru totul ceea ce făcea Samson, și nivelul oamenilor lui Dumnezeu care păstrau tradiția lui Israel și despre care credem că erau foarte conștienți de neajunsurile lui Samson. Apoi, nu trebuie să facem legătura, prezentată clar în NT, între împuternicirea cu Duhul Sfînt și sfințenie - o ungere carismatică din perioada VT nu producea în mod necesar o viață pură. Printre aceste ciudate instrumente folosite de Dumnezeu a fost Balaam (Num. 22-24), Nebucadnețar (Ier. 25:9; 27:6; 43:10) și Cirus (Is. 44:28; 45:104). Putem să chestionăm folosirea de către Dumnezeu a unui agent ca Samson, putem fi deranjați de detalii, dar Dumnezeu este suveran, și El l-a folosit pe Samson în vremea întunecoasei perioade a Judecătorilor, pentru a îndeplini un rol unic și vital pentru poporul Său.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, „Judges", *NBCR*, 1970, p. 269-272; R. G. Boling, *Judges*, AB, 1975, p. 217-253; A. E. Cundall și L. Morris, *Judges and Ruth*, *TOTC*, 1968, p. 153-181; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, CB, 1967, p. 342-362; J. D. Martin, *The Book of Judges*, *CBC*, 1975, p. 153-181; J.C. Moyer, „Samson", *ZPEB*, 5, p. 249-252.

A.E.C.

SAMUEL. (În ebr. *šᵉmû'ēl*, „(?)nume de Dumnezeu") **1.** Un lider din seminția lui Simeon (Num. 34:20) **2.** Strănepotul lui Isahar (1 Cron. 7:2). 3. Prorocul, contemporan cu Saul și David, a cărui carieră este descrisă în 1 Sam., și care a dat numele celor două cărți ale lui Samuel din VT. Fapt. 3:24 îl vede ca pecel dintîi dintre profeți, iar Fapt. 13:20 ca fiind ultimul dintre judecători.

I. Cariera

Samuel s-a născut într-o familie de efraemiți din Rama (dintr-un descendent levit, potrivit cu 1 Cron. 6:33 ş.urm.). Părinții lui au fost Elcana și Ana; mama a fost stearpă și ea l-a închinat pe Samuel ca *nazireu lui Dumnezeu înainte ca acesta să se fi născut. De aceea după ce a fost înțărcat, a fost crescut la templul din Silo de Eli (1 Sam. 1). Pe cînd era încă un băiețel, a trăit experiența chemării în lucrarea de proroc, și în timp a fost recunoscut „ca proroc al Domnului" (1 Sam. 3).

În urma unei victorii majore a filistenilor împotriva lui Israel, chivotul legămîntului a fost capturat, Eli moare și preoția a fost transferată de la *Silo (1. Sam. 4). Evenimentele din viața lui Samuel nu sînt menționate după aceasta pînă cînd cheamă poporul la Mițpa unde îi înfrînge pe filisteni (*Ebenezer). Își asumă acum rolul de judecător în Israel și slujește la Betel, Ghilgal, Mițpa și Rama (1 Sam. 7).

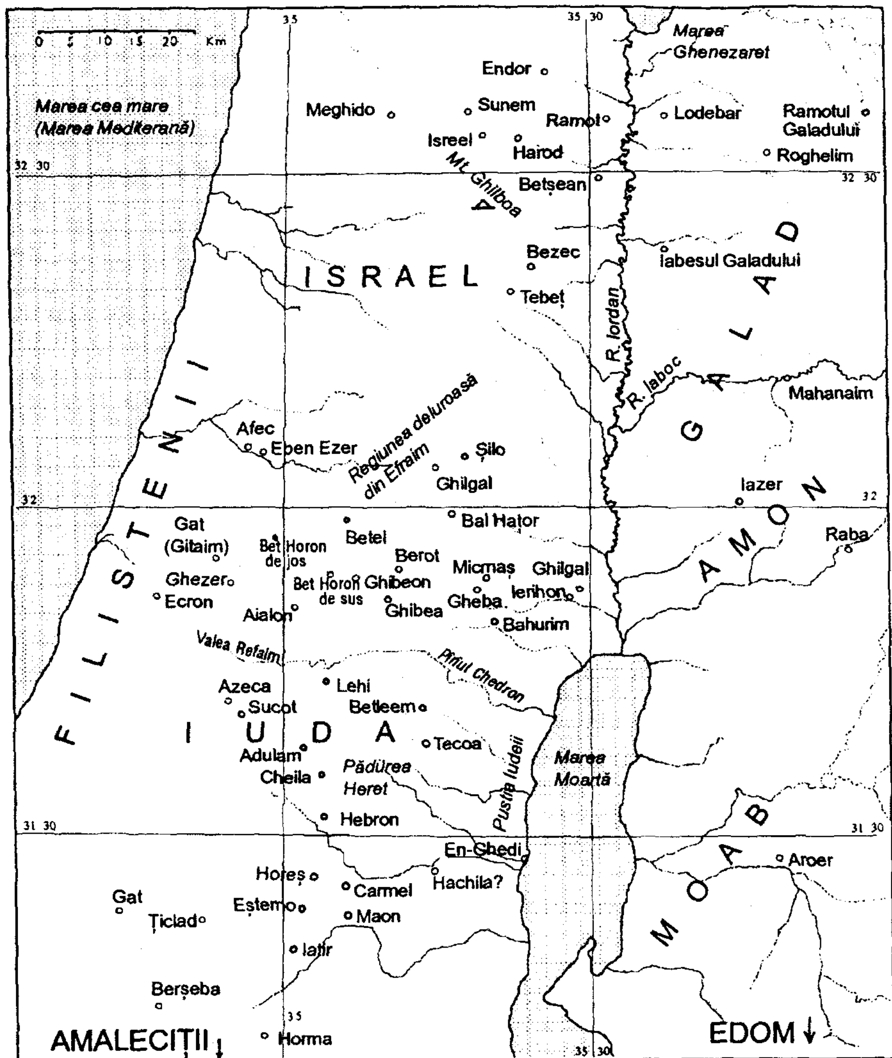
La bătrînețe, conducerea sa a fost contestată prin bărtînii poporului care tînjeau să aibă un împărat. La început, Samuel a rezistat acestei presiuni, dar, a primit călăuzirea din partea Domnului și în final a fost de acord cu ea (1 Sam. 8). Atunci l-a întîlnit pe *Saul și Dumnezeu i-a spus să-l ungă împărat; într-un complex de evenimente Samuel a prezidat asupra instituției monarhiei, avertizînd atît poporul cît și pe noul împărat de cele ce aveau să urmeze (1 Sam. 9-12).

Nu după multă vreme s-a produs o ruptură în relațiile dintre Samuel și Saul, cînd acesta a decis de unul singur să aducă jertfe lui Dumnezeu înaintea unei lupte (1 Sam. 13). Ruptura a fost definitivă după ce Saul a călcat un jurămînt solemn cruțînd viața regelui Agag al amaleciților. Însuși Samuel l-a ucis pe Agag după care s-a retras la Rama. L-a respins pe față pe Saul și niciodată nu a mai avut de-a face cu el (1 Sam. 15). Ultimul său act a fost ungerea secretă a lui David ca următorul împărat al lui Israel (1 Sam. 16). A murit la Rama unde a și fost înmormîntat (1 Sam. 25:1). Chiar și după moartea sa, Saul disperat a încercat să afle voia lui Dumnezeu prin el consultînd o femeie care vorbea cu morții (1 Sam. 28).

II. Evaluare critică

Evaluările recente ale activității lui Samuel tind să fie negative. Unii minimalizînd-o nu văd în el decît un simplu văzător local, aproape necunoscut lui Saul, pe baza celor din 1 Sam. 9:6, 18. Totuși, puțini sînt cercetătorii care pot nega faptul că el nu a mai controlat monarhia dar și că mai tîrziu s-a depărtat de Saul repudiindu-l. Nesiguranța în care a trăit în consecință Saul, dovedește că Samuel a avut o putere și o influență deosebită.

Argumentele principale împotriva istoricității sînt (i) caracterul „legendar" al unora dintre istorisiri (de ex. narațiunea copilăriei sale), (ii) faptul că Samuel este descris în roluri atît de diverse (proroc, judecător, conducător de oști, lider național și poate preot), și (iii) problema asocierii acestor roluri cu sursele literare presupuse sau cele ale tradiției nescrise ale cărții 1 Sam. În absența unor date extrabiblice despre Samuel, primul dintre aceste argumente admite că nu există nici un criteriu obiectiv pentru a fi admis. Mai mult a treia obiecțiune, mai mult, nu oferă nici o bază pentru o asemenea evaluare avînd în vedere că se știe atît de puțin despre sursele utilizate pentru *cărțile lui Samuel. A doua problemă rămîne cea principală. Se pot sublinia două lucruri cu privire la rolurile pe care le-a avut Samuel. În primul rînd, deși se poate admite că diferitele relatări scrise scot în evidență sau subliniază roluri diferite pe care le-a avut Samuel, nu este mai puțin adevărat că ele nu sînt atît de disparate unele de altele pe cît se pare; cartea Judecătorilor ne arată că slujba de lider militar, lider național și judecător (în sensul judiciar) puteau fi combinate în vechiul Israel; și există dovezi atît din interiorul cît și exteriorul lui Israel că *prorocia uneori își asuma



Israel și Iuda în timpul lui Samuel.

roluri de sacrificiu, și prorocii uneori ungeau sau repudiau împărați. În al doilea rînd, Samuel a trăit într-o perioadă de criză și de tranziție și, în absența altei figuri proeminente, semințiile lui Israel i-au cerut să îndeplinească un rol excepțional. În principiu, el a combinat rolul de judecător cu cel de proroc; în acest sens Debora ne oferă o imagine analoagă (vezi Jud. 4:4).

BIBLIOGRAFIE. A. Weiser, *Samuel: seine geschichtliche Ausgabe und religiöse Bedeutung* (*FRLANT* 81), 1962; J. L. McKenzie, „The Four Samuels", *Biblical Research* 7, 1962, p. 3-18. Vezi de asemenea istoriile standard ale lui Israel și comentariile standard.

D.F.P.

SAMUEL. CĂRȚILE LUI. Cele două cărți ale lui Samuel au fost la început una singură, și în Biblia ebraică nu au fost despărțite pînă în secolul al 15-lea. Despărțirea în două cărți a început cu LXX. Titlul de „Samuel" (din l. rom. vers. Cornilescu n.tr.) este identic cu versiunea ebr.; în vreme ce LXX pune împreună pune împreună cele doă cărți ale lui Samuel cu cele două ale Împăraților sub denumirea de 1-4 „Domnii" (sau „Împărății"), în timp ce Vulg. le numește 1-4 „Regi" (Biblia în trad.lui Galaction folosește terminalogia din LXX și cele 4 cărți sînt denumite 1-4 Regi. n.tr.). În Biblia ebr. cărțile lui Samuel ocupă locul al treilea între „Prorocii din urmă", în cele patru volume de cărți istorice: Iosua - Judecători - Samuel - Împărați.

Mulţi cercetători moderni consideră că acestea patru au fost la început împreună formînd o singură carte istorică, (denumită „Istoria deuteronomică"). Este adevărat că Samuel asigură tranziţia între perioada judecătorilor *şi cea a monarhiei, atfel că* împărţirea între cărţi pare arbitrară dintr-un anumit punct de vedere.

Titlul de „Samuel" nu este nici el potrivit; prorocul Samuel este numai una din cele trei figuri proeminente ale căror vieţi sînt înregistrate în paginile acestor cărţi, celelalte două fiind Saul şi David. Moartea lui Samuel este consemnată în 1 Sam. 25:1; şi el nu putea în nici un caz să fie autorul, în ciuda tradiţei din TB (Baba Bathra 16b). „Cartea lui Samuel văzătorul" (1 Cron. 29:29) poate fi o sursă documentară a cărţilor lui Samuel; dar ea nu poate fi identificată cu cărţile lui Samuel.

I. Schiţa conţinutului

Cărţile lui Samuel cuprind o perioadă de aproape un secol, cca 1050-950 î.d.Cr. În ele există şase secţiuni:

a. Anii de început ai lui Samuel (1 Sam. 1:1-7:14)
(i) Samuel şi Eli (1:1-3:21)
(ii) Războiul cu filistenii (4:1-7:14)

b. Samuel şi Saul (7:15-15:35)
(i) Saul ajunge împărat (7:15-12:25)
(ii) Războiul cu filistenii (13:1-14:52)
(iii) Înfrîngerea lui Amalec (15:1-35)

c. Saul şi David (16:1-31:13)
(i) David ajunge la curtea regală (16:1-17:58)
(ii) David şi Ionatan (18:1-20:42)
(iii) David ca fugar (21:1-26:25)
(iv) David în ţinutul filistenilor (27:1-30:31)
(v) Înfrîngerea şi moartea lui Saul şi Ionatan (31:1-13)

d. Primii ani de domnie ai lui David (2 Sam. 1:1-8:18)
(i)Reacţia lui David la vestea morţii lui Saul (1:1-27)
(II) David şi Iş-Boşet (2:1-4:12)
(iii) David îi biruieşte pe filisteni 5:1-25)
(iv) David, chivotul şi casa lui Dumnezeu (6:1-7:29)
(v) Alte victorii (8:1-18)

e. Împăratul David şi curtea sa împărătească (9:1-20:26)
(i) David şi Mefiboşet (9:1-13)
(ii) Războiul cu Amon şi consecinţele lui (10:1-12:21)
(iii) David şi fiul lui mai mare (13:1-18:33)
(iv) Reîntoarcerea lui David şi revolta lui Şeba (19:1-20:26)

f. Anexă (21:1-24:25)
(i) Foamete şi război (21:1-22)
(ii) Doi psalmi ai lui David (22:1-23:7)
(iii) Vitejii lui David (23:8-39)
(iv) Numărătoarea şi ciuma (24:1-25)

II. Sursele şi compoziţia

Nu poate fi nici o îndoială că scriitorul cărţilor lui Samuel a folosit unele documente mai vechi, deşi este imposibil să se ştie cîte. Nici un individ n-a putut trăi pe tot parcursul activităţilor şi domniilor lui Samuel, Saul şi David; şi afirmaţia încorporată în expresia „pînă azi" (de ex. 1 Sam. 27:6) sugerează o anumită perioadă de timp de la eveniment şi pînă la consemnarea lui de către scriitor. S-au făcut încercări pentru a se separa sursele din care şi-a extras scriitorul materialul; au rezultat un număr de scheme diferite. Unii cercetători (cel mai importanţi K. Budde şi O. Eissfeldt) au argumentat că sursele documentare care stau la baza *Pentateuhului sînt vizibil prezente şi în Samuel. Puţini dintre cercetătorii contemporani sînt de acord cu aceasta. Tendinţa actuală este de-a considera Samuel un amalgam de naraţiuni individuale, puse împreună pe etape (vezi, de ex. Weiser, Fohrer). Interesul principal se concentrează în încercarea de-a izola porţiunile sau documentele primare. A. R. S. Kennedy a propus cu mult timp în urmă (CB, 1904) că scriitorul cărţii lui Samuel a utilizat cinci documentele de bază: o istorie a primilor ani ai lui Samuel, o istorie a chivotului legămîntului, o istorie favorabilă monarhiei, o istorie ostilă monarhiei şi o istorie a curţii împărăteşti a lui David. Şcoala britanică are tendinţa de a urma această ipoteză (de ex. Anderson, Rowley); sursa a doua şi a cincea din documentaţia lui Kennedy sînt cele mai vrednice de a fi luate în considerare. Există o părere larg acceptată că există o istorie a chivotului care stă la baza lui 1 Sam. 4:1-7:1, şi mulţi cercetători sînt de acord că 2 Sam. 9-20 împreună cu 1 Împ. 1 ş.urm. constituie o unitate distinctă (cunoscută sub denumirea de „*Naraţiunea succesiunii*"), deşi unele studii recente au contestat acest punct de vedere (Delekat, Würthwein). Se consideră că naraţiunea succesiuniia fost compusă, sau cel puţin a provenit de la un martor ocular. Sînt absente din acestă porţiune „dubletele" detalii caracteristice restului cărţilor lui Samuel; mulţi cercetători au pus accentul pe *semnificaţia acestor „naraţiuni duplicat"* în argumentele lor în favoarea unei varietăţi de surse (aflate în conflict). Acest argument a fost depăşit (vezi D. F. Payne, „Duplicate Accounts", în *NBCR*, p.284 ş.urm.), dar pe de altă parte se admite că asemenea dublete tind să sugereze surse separate: istoricitatea este, sau ar trebui să fie o chestiune diferită de critica surselor. Astfel, 1 Sam. 16:14-23 ne spune cum Saul l-a întîlnit pentru prima dată pe David ca muzician; 1 Sam. 17:55-58 poate foarte bine să derive din altă sursă, în care s-a relatat că provocarea la luptă a lui Goliat i-a atras atenţai regelui asupra lui David. Dacă este aşa, atunci cel care a compilat cartea s-a inspirat din ambele surse şi a luat decizia sa clară cu privire la evenimentul care a avut loc întîi; „duplicarea" nu neagă istoricitatea nici uneia dintre cele două relatări.

prin urmare, atît numărul cît şi natura surselor care stau la baza lui Samuel rămîn neclare şi discutabile. Scriitorul însuşi şi-a dus propria contribuţie, ca aceea referitoare la zilele sale (1 Sam. 27:6) şi remarcile explicative (1 Sam. 9:9) clarifică acest lucru. Prin consens general, totuşi, activitatea sa este foarte discretă dincolo de aceste tuşe minore, numai în 1 Sam. 7, 12 şi 2 Sam. 7 se vede mîna sa în mod clar. Este demn de notat că structurile editoriale clare şi formulele din *Judecători şi *Împăraţi sînt absente din Samuel; faptul acesta, printre altele, pledează pentru o origine distinctă a lui Samuel şi militează împotriva ipotezelor unei istorii unite a Deuteronomului, Iosua- Împăraţi. Se poate, totuşi, ca o redactare finală, de proporţii limitate, să fi avut loc atunci cînd

Samuel și Împărații au fost puse împreună, în perioada exilului sau imediat după aceasta.

III. Scopul

Acoperind perioada de tranziție de la epoca tribală sub judecători spre monarhie, cărțile lui Samuel oferă în mod necesar o vedere a valorii monarhiei, cu toate că unele din pasaje dau impresii cu totul diferite. 1 Sam. 8 oferă o critică incisivă a domiei regale, și 1 Sam. 12:19 relatează faptul că oamenii recunoșteau că au făcut un lucru rău căutîndu-și un împărat; dar în 1 Sam. 10:24-27; 11:14 ș.urm. se adoptă o opinie pozitivă despre monarhie. Studiile recente au scos la lumină tensiuni similare în cadrul Narațiunii succesiunii, unde sînt unele pasaje favorabile lui David și Solomon, pe cînd altele sînt critice la adresa lor. Aceste puncte de vedere diferite au fost folosite adesea ca criterii în evaluarea istoricității și a izvoarelor; *dar Bright și alții au argumentat că tensiunea este* în mod sigur una originală în orice reconstrucție istorică credibilă și valoarea criteriului este dubioasă. În orice caz, din moment ce materialul incorporat prezintă ambele direcții, este puțin probabil ca scriitorul final să fi fost ori promonarhic ori antimonarhic. Atitudinea sa este mai degrabă tipic profetică, văzînd monarhia ca o constituență poruncită de Dumnezeu, dar prezentînd o vedere detașată și obiectivă a fiecărei monarhii în parte. J. A. Soggin este corect atunci cînd subliniază că interesul primordial al scriitorului este alegerea și *respingerea*.

Este important să nu omitem motivul biografic. Există un interes adevărat față de cariera și realizările liderilor lui Israel. A fost convingerea scriitorilor Bibliei că Dumnezeu S-a implicat în istorie, că El îi guvernează întregul curs, și aceasta a dat cărților VT calitatea lor teologică și conținutul lor. O istorie colorată teologic nu este cu nimic mai puțin decît istorie.

IV. Textul

Există numeroase probleme în textul ebr. *(TM)* al cărților lui Samuel, pentru care comentariile și traducerile au recurs adesea pentru a afla ajutor la LXX (în special LXX^B și LXX^L). Manuscrisele LXX nu numai că elucidează multe versete unde limba ebr. este obscură sau problematică, ci oferă de asemenea variante de citire în care sensul nu este clar în ebr. Cea mai semnificativă variație se găsește în 1 Sam. 17 ș.urm., unde LXX^B este mult mai scurtă decît *TM* (17:12-31 și 17:55-18:5 sînt cu totul absente). (Vezi D. F. Payne, *NBCR*, p. 318). Alte două surse ale dovezilor sînt textele paralele din Cronici, și fragmente din cărțile lui Samuel găsite la Qumran. Materialul de la Qumran tinde să sprijine LXX unde aceasta diferă de *TM*, și versiunile engl.recente, în special *NEB*, utilizează considerabil aceste dovezi. Este larg acceptat că dovezile sugerează mai grabă că au existat diferite revizuiri ale lui Samuel decît faptul că textul ebr. nu ar fi fost bine conservat.

BIBLIOGRAFIE. L. Rost, Die *Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926; R. A. Carlson, *David, the Chosen King*, 1964; R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, 1968; G. Wallis, *Geschichte und Überlieferung*, 1968, p. 45-66, Comentarii de H. W. Hertzberg, *OTL*, E.T. 1960; W. McKane, *TBC*, 1963; J. Mauchline, *NBC*, 1971; H. J. Stoebe, *KAT*, 1973. Vezi de asemenea instrucțiile standard ale NT, în special acelea ale lui A. Weiser, O. Eissfeldt, R. K. Harrison și ale lui J. A. Soggin. D.F.P.

SANBALAT. Numele este babilonian, *Sinuballit*, adică „Sin (zeul lunii) a dat viață". În Neem. 2:10, 19; 13:28 este denumit și Horonitul, probabil pentru că se trăgea din Bet-Horon, aflat la aproximativ 30 km NV de Ierusalim (*cf.* Ios. 10:10, etc.). El a fost unul din oponenții de frunte ai lui Neemia. Papirusul Elefantin arată că în anul 407 î.d.Cr. a fost guvernatorul Samariei. Cînd Neemia s-a întors din exil în 445 î.d.Cr. el a fost ori guvernator or dorea să obțină funcția de guvernatorși, fără îndoială, a dorit să-și extindă controlul și asupra lui Iuda. Papirusul Elefantin vorbește despre doi din fiii săi, Delaia și Șelemia, și aceste nume arată că Sanabalat era un închinător al lui Iahve. Aceasta însemna că ori era descendentul dintr-o familie evreească care n-a fost luată în captivitate în 721 î.d.Cr. ori din una din familiile colonizate în Palestina de către împărații asirieni. Oricare ar fi fost cazul, se pare că religia sa a fost un sincretism (2 Împ. 17:33), deși L-a pus pe Iehova înainte cîștigînd în felul acesta simpatia familiei marelui preot, și căsătorindu-se cu fiica acestuia (Neem. 13:28). Josephus (*Ant.* 11. 302) îl face pe Sanbalat responsabil de construirea templului din Samaria, pe care el îl datează sub Darius al III-lea (336-331 î.d.Cr.). Dacă istoria aceasta este adevărată, atunci Jos. a confundat datele; cu excepția cazului în care el se referă la un al doilea guvernator cu același nume. (A existat un al doilea Sanbalat, dacă nu doi, între guvernatorii Samariei în timpul imperiului Persan).

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, „Sanballat and the Samaritan Temple", *BJRL* 38, 1955-6, p. 166 ș.urm., retipărită cu titlul Men of God, 1965, p. 246 ș.urm.; F. M. Cross, „Discovery of Samaria Papyri", *BA* 26, 1963, p. 110 ș.urm. J.S.W.

SANCTUAR. Cuvintele ebr. *miqdāš*, și corespondentul său *qōḏeš*, definesc un loc special desemnat pentru închinarea înaintea lui Dumnezeu sau a zeilor. În timp ce Biblia folosește aceste cuvinte în exclusivitate cu privire la locurile unde oamenii se închinau lui Iahve, un studiu al limbilor înrudite cum ar fi cea a canaaniților arată că aceiași termeni au fost folosiți de vechii locuitori ai Palestinei. Săpăturile au scos în evidență o largă varietate de sanctuare care provin încă din mileniul al 4-lea î.d.Cr. Cea mai completă panoplie a lor cunoscută pînă în prezent a fost descoperită prin săpăturile de la Meghido. Există acum la *dispoziție pentru studiu o largă varietate de figurine* de cult și de unelte.

Primul sanctuar al Israelului a fost un cort mobil cunoscut sub numele de *tabernacol unde se păstra chivotul cu tablele legii legămîntului (Exod 25:8 etc.). Descrierea detaliată a componentelor cortului ne este dată în Exod. 25-31 și 36-40, și ritualurile asociate cortului ne sînt furnizate în Leviticul.

După stabilirea Israelului în țară, David a planificat, iar Solomon a dus la bun sfîrșit lucrările de construcție a unui loc permanent de închinare (1 Cron. 22:19; 28:10 etc.).

Apostazia din timpul împăraților a adus practicile *cultelor păgîne care au pătruns în Templu. Ezechiel și* Țefania au cercetat poporul lui Dumnezeu pentru pîngărirea sanctuarului Său (Ezec. 5:11; 23:39; 28:18 etc. Țef. 3:4).

Sanctuarele cele mai vechi ale lui Israel erau așezate în locurile unde Dumnezeu s-a arătat poporului Său sau „a făcut ca numele Său să locuiască acolo". În final Ierusalimul a devenit centrul oficial de închinăciune. (*Înălțime; *Templu.)

În NT „sanctuar" (gr. *naos*) este locul sfînt, locuința lui Dumnezeu, fie în mod literal (de ex. Marcu 14:58; 15:38; Ioan 2:19) ori figurativ (de ex. 1 Cor. 3:16 ș.urm; 6:19) deosebindu-se de„templu" *(hieron)*, întreaga împrejmuire sfîntă cu toate edificiile *ei* (de ex. Marcu 11:11, 15; Luca 2:27, 46; Ioan 2:14). J.A.T.

SANHERIB. Sanherib (Ebr. *sanhērīb*, (dar posibil să fie pronunțat *snhrīb* ca în papirusul aram; JSS 21, 1976, p. 9); în asiriană *Sin-ahhē-eriba*, „Sin (zeul lunii) și-a sporit numărul fraților") a domnit peste Asiria 705-681 î.d.Cr. Cînd tatăl său, căruia i-a slujit de guvernator la granița de N, a fost asasinat, Sanherib a pornit întîi în marș spre Babilon, unde Marduk-apla-iddina II (*MERODAC-BALADAN) conducea o mișcare de revoltă. A alungat un lider local Marduk-zakir-šum în 703 î.d.Cr. și a strîns forțe împotriva Asiriei. Probabil în această perioadă a trimis Merodac-Baladan solii lui Zedechia în Iuda (2 Împ. 20:12-19; Is. 39). Mai tîrziu în 702 î.d.Cr. Sanherib a înfrînt pe caldeeni și aliații lor elamiții și arabii în bătăliile de la Cuta și Chis. Apoi a fost bine primit de Babilon unde a așezat pe tron pe Bel-ibni. Asirienii au devastat Bît-Yakin și s-au întors la Ninive cu muți prizonieri, Merodac-Baladan scăpînd în Elam.

Sanherib nu a avut dificultăți cu paza granițelor din N, arie foarte bine cunoscută de el de pe vremea cînd era prinț. După o serie de raiduri împotriva locuitorilor din dealurile de E, și-a îndreptat atacurile în V unde se formase o coaliție antiasiriană, sprijinită de Egipt, care se întărea mereu. Liderul acestei coaliții, Ezechia împăratul lui Iuda, l-a capturat pe Padi, domnitorul Ecronului, vasal al Asiriei (2 Împ. 18:8), și-a întărit fortificațiile și a îmbunătățit alimentarea cu apă a Ierusalimului construind tunelul *Siloamului (2 Împ. 20:20), și a cerut ajutor Egiptului (Is. 30:1-4).

A treia campanie a lui Sanherib în cel de al 14-lea an al domniei lui Ezechia (701 î.d.Cr.) a fost îndreptată împotriva acestei coaliții. Armatele sale au mărșăluit de-alungul coastei feniciene, capturînd Sidonul cel Mare și Mic, Sarepta, Mahalina (*Ahlab), Ushu, Aczib și Acco, dar nu au încercat să asedieze Tirul. L-a înlocuit pe Luli (Elulaeus), împăratul Sidonului, care a fugit și a murit în exil, cu Ethba al (Tubaal). Împărații Sidonului, Arvadului, Biblosului, Beth-ammonului, Moabului și Edomului s-au supus lui Sanherib, dar cel al Askhelonului a refuzat și astfel cetatea împreună cu împrejurimile ei, inclusiv Beth-Dagonul și Iope au fost distruse. Sanherib pretinde că a înaintat spre Eltekeh, unde a înfrînt armata egipteană. Apoi Sanherib i-a junghiat pe toți nobilii din Ekron pentru că l-au predat pe Padi lui Ezechia, după care a trimis corpuri de oaste care au distrus 46 de orașe împrejmuite cu ziduri, și multe sate ale lui Iuda, din care a luat 200.150 de prizonieri și multă pradă de război. El însuși a condus asedierea și ocuparea cetății *Lachis, și reliefuri din palatul lui îl înfățișează inspectînd prada luată din această cetate. De aici a trimis emisari cerînd capitularea Ierusalimului (2 Cron. 32:9).

În *propria-i consemnare a campaniei*, Sanherib spune că Ezechia i-a plătit tribut (Analele) și descrie cum l-a asediat pe „Ezechia, evreul... L-am închis ca pe-o pasăre într-o colivie în însăși capitala sa, Ierusalim. Am așezat posturi de pază împrejurul cetății și am ucis pe oricine încerca să iasă pe porțile ei." (Taylor Prism, BM). Ezechia a plătit tribut asirienilor (2 Împ. 18:13-16; Is. 36:1 ș.urm) care mai tîrziu a fost trimis la Ninive (Taylor Prism, datată din 691 î.d.Cr.) și l-a eliberat pe Padi, căruia i s-au dat unele teritorii evreiești.

Consemnările lui Sanherib nu menționează încheierea asediului (cf. 2 Împ. 19:32-34) și nici înfrîngerea armatelor asiriene de către Domnul, poate printr-o epidemie (v. 35) dscrisă de către Herodot (2. 141) ca fiind „o mulțime de șobolani de cîmp care au devorat în timpul nopții toate tolbele și arcurile inamicului și toate curelele cu care își susțineau scuturile... iar dimineața cînd a început bătălia foarte mulți au căzut pe cîmpul de luptă pentru că nu aveau arme cu care să se apere".

Majoritatea dintre cercetători susțin că menționarea apropierii forțelor egiptene sub *Tirhaca (2 Împ. 19:9; Is. 37:9) este un anacronism (dar vezi K. A. Kitchen, *Third Intermediate Period in Egipt, 1972*). Mai mult, ei consideră că 2 Împ. 19:37 sugerează faptul că moartea lui Sanherib ar fi survenit imediat ce acesta s-a întors la Ninive. De aceea ei au postulat o a adoua campanie fără succes a lui Sanherib împotriva Ierusalimului, poate după atacul împotriva arabilor 689-686 î.d.Cr. Nici analele asiriene care s-au păstrat și nici cronicile babiloniene nu menționează o asemenea campanie, iar v. 36 ș.urm. nu menționază durata de timp dintre întoarcerea lui Sanherib din Palestina și moartea sa în anul 681 î.d.Cr. și aceasta trebuie să fi fost de cîțiva ani. Astfel teoria unei singure campanii în 701 î.d.Cr. poate fi considerată ca fiind cea mai rezonabilă.

În 700 î.d.Cr. asirienii au pornit încă o dată împotriva Babilonului, unde Bel-ibni se răsculase. Sanherib l-a plasat pe fiul său, Aššr-nadin-šum, pe tron și a domnit pînă la capturarea cetății de către elamiți. În seria de campanii militare care au urmat, Sanherib s-a luptat cu elamiții, și în 694 a organizat o expediție navală traversînd Golful Persic împotriva celor ce l-au adăpostit pe Merodac-Baladan. Erach a fost capturat și în final, în 689 î.d.Cr. a fost prădat Babilonul.De-a lungul celorlalte frontiere, Sanherib a invadat Cilicia și a capturat Tarsul, la fel a intreprins raiduri împotriva arabilor la S și E de Damasc.

Acasă, Sanherib a fost ajutat mult de soția sa semitică deosebit de energică, Naqi a-Zakutu, în reconstrucția Ninivei, unde „și-a construit un palat fără egal", un arsenal, ziduri noi pentru cetate și porți noi. Asigurînd o nouă sursă pentru alimentarea cu apă din rîul Gomel (Bavian), ape conduse cu ajutorul unui apeduct (Jerwan) pînă jos la barajul (Ajeila) în partea de E a metropolei, el a fost în măsură să irigheze parcuri și importante porțiuni de teren agricol, să îmbunătățească sistemele naturale de apărare ale cetății formate de rîurile Tigru și Khosr.

A construit mult la Assur și Kakzi introducînd multe tehnologii avansate pe vremea aceea.

Sanherib a fost asasinat de fiul său în timp ce se închina în templul lui Nisroch (2 Împ. 19:37). Luptele dintre fiii săi, posibil între *Adrammelech și *Shareţer, sîntreflectate tocmai tulburările care au avut loc în

urma morții sale în decembrie 681 î.d.Cr. relatate de fiul său mai tînăr Esarhaddon, care fusese ales prinț moștenitor în 687 î.d.Cr., și care acum l-a urmat la tron (v. 37). Există puține dovezi în sprijinul teoriei că Esarhaddon a fost „fiul" menționat ca asasin de către Cronicele Babilonului, sau că moartea sa ar fi survenit în Babilon.

BIBLIOGRAFIE. D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, 1924; D. J. Wiseman în *DOTT*, p. 64-73.

D.J.W.

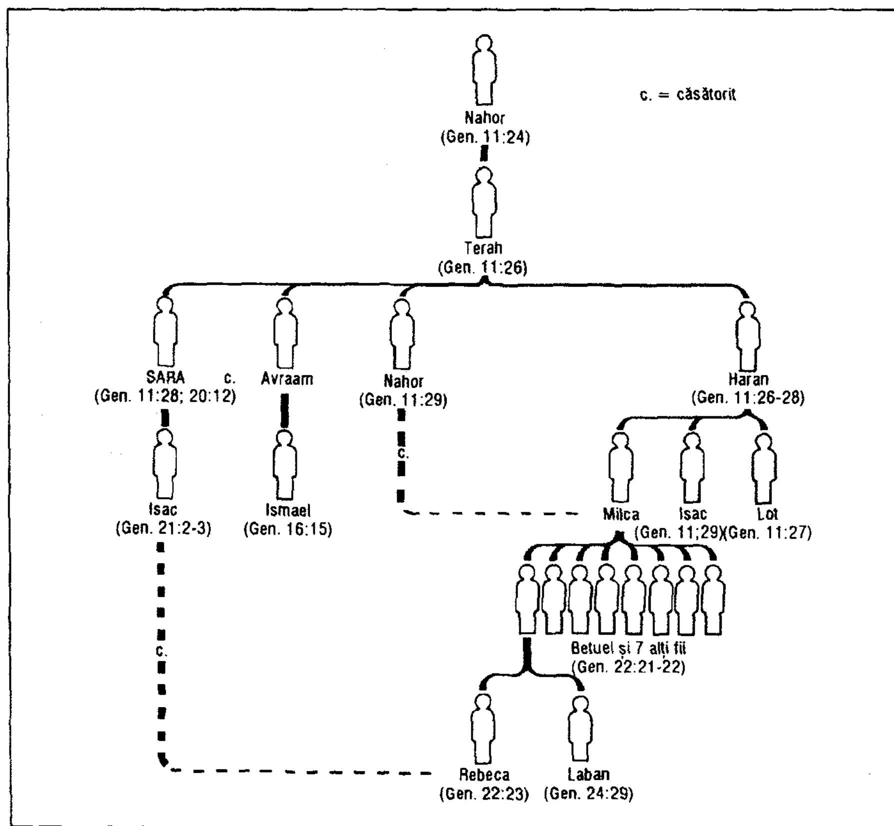
SARA, SARAI. (În ebr. *sārâ*, „prințesă"). Soția principală a lui Avram, de asemenea sora sa vitregă din partea tatălui său Terah (Gen. 20:12). Ea a plecat cu el din Ur din Caldeea, prin Haran, spre țara Canaanului. Foametea i-a făcut să plece pentru o vreme în Egipt, și, pentru că Avram s-a temut că din pricina frumuseții ei viața sa ar putea fin în pericol, i-a cerut ca sara să se prezinte ca sora lui. Faraon a fost atras de ea și a luat-o în haremul său. Apoi, suspectînd adevărul, au fost amîndoi alungați (Gen. 12).

A pozat în sora lui Avram și cu altă ocazie, la curtea lui Abimelec, regele Gherarului, potrivit cu instrucțiunile soțului ei: „Iată hatîrul pe care ai să mi-l faci: în toate locurile pe unde vom merge, spune despre mine că sînt fratele tău." (Gen. 20:13) - cuvinte care sugerează o politică deja stabilită. Incidentul acesta a sporit mai mult averea lui Avram, din pricina darurilor care i-au fost acordate în compensație pentru un soț rănit în sentimentele sale (Gen. 20:14).

Faptul că a fost stearpă a fost prilejul unui reproș continuu pentru Sara, care a ajuns să i-o ofere lui Avram ca și concubină pe roaba sa egipteanca Agar. Sarcina lui Agar i-a stîrnit invidia și a început s-o trateze atît de rău, încît Agar a plecat de acasă. După întoarcere a născut pe Ismael (Gen. 16).

La vîrsta de 90 de ani, numele lui Sara a fost schimbat în Saara, și al soțului ei din Avram în Avraam. Iahve a binecuvîntat-o și i-a spus că va rămînea însărcinată și va deveni „mama multor neamuri" (Gen. 17).

Cînd Avraam a avut întîlnirea cu trimeșii lui Dumnezeu, Sarei i-a revenit sarcina să pregătească niște turte pentru vizitatorii divini. Ea a auzit prorocia despre fiul ei și a rîs; apoi de frică, nu a recunoscut faptul acesta confruntată cu cuvintele: „Este ceva prea greu pentru Domnul?" (Gen. 18:14) La nașterea lui Isac reproșul adus Sarei a fost îndepărtat. A fost atît



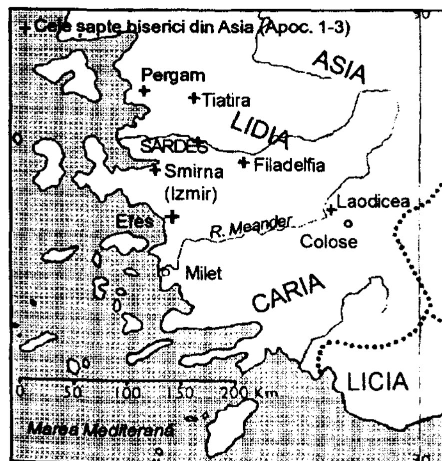
Familia Sarei.

de deranjată de rîsul batjocoritor al lui Ismael în timpul sărbătorii naşterii lui Isac, încît i-a cerut lui Agar să plece definitiv împreună cu fiul ei (Gen. 21).

Saara a murit la vîrsta de 127 de ani în Chiriat-arba şi a fost îngropată într-o peşteră din ogorul Macpela (Gen. 21:1 ş.urm.) (*Hebron).

Sara este numită îm Isaia 51 ca un exemplu al încrederii în Iahve. În NT, este menţionată de către Pavel atît ea cît şi Avraam printre cei a căror credinţă le-a fost socotită neprihănire (Rom. 4:9), şi el spune că Sara este mama copiilor făgăduinţei (Rom. 9:9). Scriitorul Epistolei către Evrei include pe Sara pe lista oamenilor credinţei (Evr. 11:11). Ea este privită ca exemplu al unei soţii cu adevărată consideraţie pentru bărbatul ei (1 Petru 3:6). M.B.

SARDES. O cetate din provincia Asia a Imperiului Roman în partea de V a ceea ce azi este partea asiatică a Turciei. A fost capitala antică a Lidiei, cea mai mare dintre puterile străine care a fost întîlnite de greci în timpul primei lor colonizări a Asiei Mici. Prosperitatea ei de timpuriu, în special sub Croesus, a devenit sinonimă cu bogăţia în parte datorită aurului din Pactolus, un rîu ce traversa cetatea. Oraşul originar a fost o fortăreaţă-citadelă aproape inexpugnabilă, ce se înălţa deasupra unei văii largi a lui Hermus, înconjurată de stînci abrupte şi bolovănişuri greu de traversat. Poziţia ei de supremaţie centrală a Lidiei sub Croesus a încetat brusc cînd regele persan Cirus a asediat cetatea şi a cucerit-o (546 î.d.Cr.), aparent urcînd pereţii stîncoşi cu scările şi atacînd la adăpostul noţii punctul cel mai slab apărat la oraşului. Aceeaşi tactică a facut ca cetatea să cadă în 214 î.d.Cr. cînd a fost capturată de Antioh cel Mare. Deşi situată pe un important drum comercial care trecea prin valea Hermus, oraşul nu şi-a mai revenit nicioadată sub Imperiul Roman la statutul lui proeminent pe care l-a avut în primele secole. În anul 26 d.Cr. cerinţa oraşului de-a construi aici un templu imperial a fost respinsă în favoarea cetăţii rivale Smirna. Actual există doar un mic sătuleţ (Sart) în apropierea cetăţii antice.



Sardes, una din „cele şapte biserici din Asia" (Apoc. 1-3).

Scrisoarea către „îngerul Bisericii din Sardes" (Apoc. 3:1-6) *sugerează că biserica creştină din aceas*tă comunitate era impregnată cu acelaşi spirit ca şi cel al oraşului, bazîndu-se pe reputaţia sa din trecut şi fără nici o realizare a prezentului, nereuşind să înveţe din trecutul ei şi să fie veghetoare. Simbolul "hainelor albe" avea semnificaţii bogate în cetatea faimoasă prin luxul comerţului ei cu îmbrăcăminte: cei puţini credincioşi din cetate vor fi îmbrăcaţi astfel să-L întîmpine triumfal pe Domnul lor.

Săpăturile recente foare importante, au scos multe la lumină, inclusiv o sinagogă superbă. Sardes s-a dovedit a fi un centru principal al diasporei evreieşti, şi a fost probabil Sefaradul din Obadia 20.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, cap. 25, 26; D. G. Mitten, *BA* 29, 1966, p. 38-68; G. M. A. Hanfmann, rapoarte regulate în *BASOR*; C. J. Hemer, *NTS* 19, 1972-3, p. 94-97; *idem*, *Buried History* 11, 1975, p. 119-135. E.M.B.G.
C.J.H.

SARE. Dacă fenicienii obţineau cantităţi de sare prin evaporararea apei de mare din Mediterana, evreii aveau acces la o cantitatae nelimitată de sare pe malurile Mării Moarte (Ţef. 2:9) şi din Dealul sării (Jebel Usdum), o înălţime ce acoperea o suprafaţă de aprox. 4000 de hectare, situată în colţul SV al Mării Moarte. Această regiune a fost prin tradiţie asociată cu moartea soţiei lui Lot, (care s-a prefăcut într-un stîlp de sare, n.tr.) (Gen. 19:26).

Sarea aceasta este de varietate fosilă sau stîncoasă, şi din pricina impurităţilor şi a schimbărilor în componenţa chimică, stratul de suprafaţă este lipsit de gustul normal al sării. Referinţa din Matei 5:13 se referă la această sare de suprafaţă care se arunca nefiind bună la nimic. Sarea era preţuită pentru capacitatea ei de-a conserva şi pentru că dădeagust mîncării (Mat. 5:13; Marcu 9:50; Col. 4:6). Era folosită adesea în popoarele orientale pentru a ratifica înţelegeri, sarea deveind astfel un simbol al fidelităţii şi a permanenţei. În jertfele cerealiere din *Leviticul* (Lev. 2:13) sarea era folosită ca şi conservant pentru a prefigura natura eternă a „legămîntului sării" existent între Dumnezeu şi Israel (Num. 18:19; 2 Cron. 13:5) (în citatele de mai sus, în trad. Cornilescu nu apare „legătura sării" ca în traducerea Bibliei editate la Bucureşti în 1914. n.tr.).

Efectul sării asupra vegetaţiei este acela că ea distruge fertilitatea solului (Deut. 29:23). Astfel, „locurile arse ale pustiei, ...pămînt sărat şi fără locuitori" (Ier. 17:6), erau sinonime cu pămînturile sărace ale sărăturilor (Iov 39:6). Abimelec a urmat un obicei vechi presărînd sare peste ruinele Sihemului (Jud. 9:45) ca simbol al unei dezolări perpetue. Elisei a folosit sarea pentru a îndulci apa moartă din izvorul Ierihonului (2 Împ. 2:19-22). Noii născuţi erau în mod obişnuit frecaţi cu sare înainte de-a fi înfăşaţi în scutece (Ezec. 16:4). Sub Antioh IV Epifanes, Siria a impus o taxă asupra sării, care a fost plătită Romei.

BIBLIOGRAFIE. E. P. Deatrick şi F. C. Fensham, *BA* 25, 1962, p. 41-49; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, p. 443-449.
R.K.H.

SAREPTA. („Locul topitoriei") În akkad. *sariptu; cf. sarāpu*, „a rafina (metale), a arde (cărămizi)". Un orășel fenician (Sarafandul de azi), originar aparținînd de *Sidon, apare menționat în secolul al 13-lea în Papirusul Anastasi 1 (*ANET*³, p. 477). A fost capturat de Sanherib în 701 î.d.Cr. (Zarebtu, *ANET*³, p. 287) și de către Esarhaddon, cca 680-669 î.d.Cr. care l-a oferit lui Ba'ali, împăratul Tirului (J. B. Pritchard, „Sarepta in History and tradition", în Reumann (ed), *Understanding the Sacred Text*, 1971, p. 101-114).

Situată la aproximativ 13 km la S de Sidon pe coasta libaneză pe drumul Tirului, ea este menționată în 1 Împ. 17:9 ș.urm., ca un loc în care *Ilie s-a dus în timpul secetei din timpul domniei lui Ahab, și unde a redat viața fiului unei văduve la care prorocul a locuit pentru o vreme. Luca 4:26 se referă la incidentul acesta, orașul fiind menționat cu numele său grecesc și cel latin: Sarepta.

Obadia a prorocit că în Ziua Domnului acei copii ai lui Israel care au fost deportați de către Sargon după căderea Samariei vor avea în stăpînite Fenicia pînă la Sarepta.

Pentru rezultatele excavațiilor care au început în 1969, vezi *AJA* 74, 1970, p. 202; 76, 1972, p. 216; *Archeology* 24, 1971, p. 61- 63; J. Pritchard, *Sarepta*, 1975. R.A.H.G.

SARGON. Sargon (În ebr. *sargōn*; LXX Arna; *assir. Šarru-ūkīn*, „(dumnezeul) a stabilit domnia", a domnit peste Asiria 722-705 î.d.Cr. Domnia sa este cunoscută în mult mai multe detalii din inscripțiile din palatul său din Khorsabad, construit între 717-707 î.d.Cr., din textele istorice și din scrisorile descoperite la Ninive și Nimrod. Deși el este menționat nominalnumai o singură dată în VT (Is. 20:1), campaniiile sale în Siro-Palestina au o mare importanță în înțelegerea cadrului istoric al prorocilor lui Isaia.

Sargon își atribuie cucerirea Samariei, care a fost asediată de precursorul său Salmanaser al V-lea timp de 3 ani (2 Împ. 17:5- 6), pînă la moartea acestuia la 20 decembrie 722 î.d.Cr. sau 18 ianuarie 721 î.d.Cr. Probabil că Sargon a sfîrșit această operațiune militară și apoi s-a grăbit înapoi spre Asiaria pentru a pune mîna pe tron. Deși a avut același nume regesc ca și eroicul Sargon I de Agade (cca 2350 î.d.Cr.; *ACAD; *NIMROD), există dovezi că el a fost succesorul de drept și nu un uzurpator.

În primele luni ale domniei a fost confruntat cu o criză domestică majoră ce n-a putut fi potolită decît după acordarea unor privilegii cetățenilor orașului Assur.

În primăvara anului 720 î.d.Cr. el a pornit împotriva caldeanului Marduk-apla-iddina II (*Merodac-Baladan), care a pus mîna pe tronul Babilonului. În bătălia nedecisivă de la Der a oprit avansarea armatelor triburilor elamiților și arabilor care veniseră în ajutorul lui Merodac, dar din pricina tulburărilor din V, Sargon a trebui să plece lăsîndu-l pe Marduk-apla-iddina ca rege al Babilonului (721-710 î.d/Cr.).

În partea de V, Yaubi di al Hamatului a preluat conducerea coaliției anti-asiriene în care au intrat Damascul, Arpad, Simirra, Samaria, și posibil și Hatarikka. În partea a doua a anului 720, Sargon a pornit marșul împotriva acestor aliați pe care i-a înfrînt la Qarqar, în N Siriei, readucînd aceste cetăți la statutul de vasale ale imperiului, după care a înaintat împotriva cetății Raphia unde l-a înfrînt pa Hanun al Gazei care s-a răsculat în fruntea unor forțe egiptene. Această interpretare este ca urmare a identificării lui *So sau Sib'e (2 Împ. 17:4) ca fiind termenul evreiesc pentru lider, conducător (re e) și nu un nume propriu al unui împărat egiptean (*JNES* 19, 1960, p. 49-53) sau fiind împăratul din Sais (*s'w* = So; *BASOR* 171, 1963, p. 64-67).

În timpul acestor operațiuni militare, Isaia a avertizat Iuda că nu era recomandat să participe la această coaliție, și nici nu se putea încrede în egipteni, ilustrîndu-și mesajele sale prin căderea Carchemeșului, Hamatului, Arpadului, Samariei și Damascului (Is. 10:9). În drumul său de întoarcere din Egipt, Sargon a deportat o mare parte din populația Samariei, cetate pe care a început s-o rezidească pentru a fi capitala provincei asiriene, Samaria. Procesul de repopulare a orașului cu străini a durat cîțiva ani și pare să fi continuat și în timpul domniei lui Esarhadon (Ezra 4:2).

În anul 716 î.d.Cr. Sargon și-a trimis comandantul armatelor sale (*turtan*; „*tartan") împotriva arabilor din Sinai. Aceasta a condus la primirea unui tribut din partea faraonului Shilkanni (Osorkon al IV-lea) al Egiptului și din partea reginei arabilor, Samsi. În ciuda acestor succese ale asirienilor, populația din Așdod l-au îndepărtat pe conducătorul lor numit de asirieni, Ahimetu, cu un uzurpator al tronului pe nume Iadna (sau Iamani) care a inițiat o nouă ligă siro-palestiniană împotriva Asiriei, cu siguranță contînd pe ajutorul Egiptean. În anul 712 î.d.Cr. același turtan a fost trmis în fruntea armatei împotriva Așdodului (Is. 20: 1), pe care l-a readus la statutul de provincie asiriană. Întrucît Azaqa (Azeqah sau Tell es-Zakariye) de la granița cu Iudeea, în apropiere de Lachis a capitulat în urma acestei campanii, se poate vedea cum Iudeea bucurîndu-se încă de o independență fragilă, a scăpat ca prin minune de-a nu fi invadată. Iamani s-a refugiat în Nubia pentru ca apoi să fie extrădat Ninivei de către Shabaka, domnitorul Nubiei.

Pe alte fronturi, Sargon a repurtat mai multe victorii, înfrîngîndu-i pe Mannaeans și Rusas ai Urartului în 719-714 î.d.Cr., și încorporînd Carchemișul ca și centru al provinciei. În 710 și 707 î.d.Cr., după un raid întreprins în Media pentru a neutraliza triburile locuitorilor dealurilor, Sargon a înaintat încă o dată împotriva lui Merodac-Baladan, care a fugit în Elam. Sargon și-a petrecut ultimii ani suprimînd revoltele din Kummukh și Tabal (unde a fost ucis în timpul unei lupte). L-a succedat fiul său Sanherib în 12 Ab. 705 î.d.Cr. Faptul că „nu a fost înmormîntat în casa sa" a fost atribuit politicii sale pro-babiloniene, urmată de păcatul că „a dat mîna cu zeul Bel (Marduk)" în vremea cînd era rege al Babilonului în 709 î.d.Cr.

BIBLIOGRAFIE. H. Tadmor, „The Campaigns of Sargon II al Assurului", *JCS* 12, 1958, p. 22-40, 77-100; H. W. F. Saggs, în *Iraq* 17, 1955, p. 146-149; 37, 1975, p. 11-20; D. J. Wiseman, *DOTT*, p. 58-63.

D.J.W.

SARID. Un oraș în partea de S a graniței teritoriilor lui Zabulon (Ios. 19:10, 12). Este uneori menționat ca Sedoud, în cîteva manuscrise mai vechi ale LXX, și a fost astfel identificat cu Tell Shadud, situat la 8 km SE

de Nazaret (LOB, p. 106). Greutatea dovezilor textuale, însă este în favoarea localității Sarid din TM, a cărei amplasare nu este cunoscută în prezent.

W.O.

SARON. (În ebr. *šārôn;* „Saron", Fapt. 9:35, VA) înseamnă loc neted sau cîmpie. Ea cuprinde cîmpia cea mai întinsă din N Palestinei. Întinzîndu-se între marile mlaștini din partea de jos a rîului Crocodil (Nahr ez-Zerka) și valea Aialonului și Iope în S, ea măsoară aproximativ 80 km în lungime și 15 km lățime. Formațiunile sale sînt determinate de depozitele țărmurilor de mare din Pleistocen. În interior, de la centura dunelor recente de nisip care abat și stranguleazâ unele din rîurile de coastă, se ridică zona nisipurilor roșii de tip mousterian la o înălțime de cca 60 m, formînd în partea de N o centură continuă de cca 30 km. La început, zona a fost bogat împădurită cu stejari, probabil din specia *Quercus infectoria*, iar azi este una din cele mai bogate zone agricole din întregul Israel, acoperită cu livezi de citrice. În interior de la centura nisipurilor mousteriene, rîurile au săpat o albie longitudinală la picioarele dealurilor de-a lungul unei coaste formate la începutul Pleistocenului. Văile rîurilor, în special în partea de N a acestei albii aveau tendința să formeze mlaștini pînă cînd în vremurile moderne au fost făcute lucrări de desecare și dedrenare. În trecut, numai partea de S a Saronului a fost favorabilă așezărilor omenești, și este clar că cea mai mare parte a Saronului n-a fost colonizată de către evrei (doar Tell Qasile, N de Iope, a fost fondat, cca 1200 î.d.Cr.). În N, Soco, un centru al regiunii sub Solomon (1 Împ. 4:10), și Ghilgal, locul înfrîngerii regilor locali de către Iosua (Ios. 12:23), se găsesc pe dealurile Samariei în partea de E a cîmpiei.

Referințele la Lod și Ono în S, care erau puncte strategice fortificate (1 Cron. 8:12; Ezra 2:33; Neem. 7:37), și la „valea lucrătorilor" carele separă (Neem. 11:35; *cf.* 1 Sam. 13:19-20) par să indice așezăminte stabilite de cei reîntorși din exil.

„Strălucirea" Saronului (Is. 35:2), ca și „malurile îngîmfate" ale Iordanului (care s-ar traduce mult mai corect cu „jungla" Iordanului, n.tr.) (Ier. 12:5; 49:19), sugerează mai degrabă vegetația densă care acoperea această zonă decît fertilitatea ei pe care o areSaronul din nisipurile sale pleistocene, care azi sînt acoperite cu livezi de portocali.

Cu privire la așezările omenești Saronul a rămas multă vreme „un pustiu" (Is. 33:9) fiindfolosit numai ca pășune (1 Cron. 5:16; Is. 65:10). Acolo Șitrai supraveghea turmele regelui David (1 Cron. 27:29). „Trandafirul din Saron" (Cînt. 2:1-3) sugerează existența florilor (*Plante) în această regiune bogată în vegetație. Patru flori roșii se succed una după alta în perioada de înflorire, o specie de anemonă (Anemone coronaria), piciorul cocoșului (Ranunculus asiaticus), un soi de lalele (Tulipa montana) și un soi de maci (Papaver sp.).

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, p. 133-137.

J.M.H.

SARSECHIM. Numele unui oficial babilonian aflat la Ierusalim după capturarea orașului în anul 587 î.d.Cr. (Ier. 39:3). Numele este încă neidentificat. S-a propus pentru a fi identificat cu Nebușazban, *Rabsaris (Ier. 30:13). Aceasta ar însemna să luăm pe Nebo dinaintea lui *Samgar-nebo care apare anterior pentru a citi Nebo-sar-sechim ca o corupere a lui Nabū-šezibanni (*n^e bô-šazibôn?*). Ori *sar-s^e kîm* poate fi un titlu, „mai marele peste..."

D.J.W.

SAT. Satul menționat în Biblie era de obicei, la fel ca azi format dintr-un grup mic de case, distingîndu-se de *oraș (Lev. 25:29, 31, etc.) prin faptul că nu era înconjurat de ziduri și era fără apărare (Ezec. 38:11). Multe din „cetățile" din VT și NT pot fi traduse cu sate. Cu toate acestea, distincția dintre sat și oraș nu este întotdeauna clar făcută, de ex. Betleemul este numit oraș (gr. *polis*) în Luca 2:4 și sat (*kōmē*) în Ioan 7:42. Un sat poate crește la dimensiunile unui oraș (1 Sam. 23:7).

Satele erau adeseori grupate ca „fiice" (lit. ebr.; Num. 21:25, etc.) în jurul orașului de care depindeau, ca și comunități agricole, din punct de vedere economic și politic (Ios. 15:13-63). În timp de război locuitorii satelor se retrăgeu la adăpostul zidurilor celui mai apropiat oraș. Cuvîntul semitic cel mai obișnuit pentru sat (ebr. *kāpār*; acad. *kapru*) poate nu se referă cu necesitate la această noțiune de „protecție", ci denotă mai mult un cătun sau sătuleț la țară (*cf.* Est. 9:19), localități agricole sau așezări suburbane din jurul orașelor. Taberele nomazilor erau și ele numite „sate" (Gen. 25:16; Is. 42:11), și nume ca *Havvoth-jair poate reflecta tocmai aceasta. Satul putea avea propria conducere locală a bătrînilor ei (Rut 4:2), și uneori un altar sau un loc de închinare.

D.J.W.

SATANA. Numele prințului răului, ebr. *sātān*, gr. *Satanas*, care înseamnă „adversar". În primele două capitole din Iov citim că „Satana" a fost prezent înaintea lui Dumnezeu printre „fiii lui Dumnezeu". Se spune uneori că în asemenea pasaje Satana nu este considerat în esență rău, ci doar ca unul din oștirea cerească. Trebuie să admitem că încă nu avem o doctrină completă, totuși activitățile lui Satan sînt cu siguranță dușmănoase față delov. Referințele VT la Satana sînt puține, dar el este constant angajat în activități ostile oamenilor. El l-a făcut pe David să facă numărătoarea poporului (1 Cron. 21;1). El stă la dreapta lui Iosua marele preot „acuzîndu-l" ceea ce a făcut ca Domnul să-l mustre (Zah. 3:1 ș.urm.) Psalmistul consideră că este o calamitate ca Satana să stea la dreapta cuiva (Ps. 109:6, unde se folosește cuvîntul sinonim cu Satana „pîrîșul"). Ioan spune că Satana „păcătuiește de la început" (1 Ioan 3:8), și referințele VT cu privire la el dovedesc acest fapt.

Cele mai multe informații, totuși, ne parvin din NT, unde ființa supremă a răului este denumită sauSatana, sau diavolul (*ho diabolos*), de asemenea ca Belzebub (Beelzeboul, sau Beezeboul) în unele ocazii (Mat. 10:25; 12:24, 27). Apar și alte expresii cum ar fi; „stăpînitorul lumii acesteia" (Ioan 14:30) sau „domnul puterii văzduhului" (Efes. 2:2). Este întotdeauna zugrăvit ca dușmanul lui Dumnezeu, lucrînd pentru a răsturna planurile Sale. Matei și Luca ne spun că la începutul lucrării Sale, Isus a fost ispitit de Satana cînd acesta a încercat să-L determine pe Isus

să pornească în lucrarea dintr-un spirit greșit (Mat. 4; Luca 4; vezi de asemenea și Marcu 1:13). Cînd această perioadă s-a terminat Satana L-a lăsat „pînă la o vreme", ceea ce înseamnă că lupta a fost reluată ulterior. Acest lucru este clar din afirmația că Isus „în toate lucrurile a fost ispitit ca și noi" (Evr. 4:15). Conflictul acesta n-a fost incidental. Scopul expres al venirii lui Isus în lume a fost „să nimicească lucrările diavolului" (1 Ioan 3:8; *cf.* Evr. 2:14). Pretutindeni în NT se poate vedea uriașul conflict care există între forțele lui Dumnezeu, ale binelui pe de o parte, și forțele răului conduse Satana pe de altă parte. Acest fapt nu este concepția unui singur scriitor ci este numitorul comun al tuturora.

Nu există nici un dubiu asupra gravității acestui conflict. Petru subliniază ferocitatea acestei confruntări spunînd că „potrivnicul vostru, diavolul, dă tîrcoale ca un leu care răcnește și caută pe cine să înghită" (1 Petru 5:8). Pavel se referă mai degrabă la șiretenia folosită de cel rău. „Satana se preface într-un înger de lumină" (2 Cor. 11:14), așa că nu este de mirare că slujitorii săi „se prefac în slujitori ai neprihănirii". Efesenii sînt sfătuiți să-și pună toată armătura lui Dumnezeu pentru "a putea ține piept împotriva uneltirilor diavolului" (Efes. 6:11), și există referința la „cursele diavolului" (1 Tim. 3:7; 2 Tim. 2:26). Efectul acestor pasaje este că ele subliniază faptul că toți creștinii (chiar și arhanghelii, Iuda 9) sînt angajați într-un conflict care este atît continuu cît și plin de neprevăzut. Ei nu se pot retrage din acest conflict. Nimeni nu poate pretinde simplist că răutatea diavolului este inevitabilă. Este nevoie de un îndelungat exercițiu al discernămîntului după cum este nevoie de curaj. Dar cei ce se opun cu hotărîre vor învinge întotdeauna. Petru își imploră cititorii să se împotrivească diavolului, rămînînd „tari în credință" (1 Pet. 5:9), iar Iacov spune: „Împotriviți-vă diavolului, și el va fugi de la voi" (Iac. 4:7).

Pavel ne sfătuiește „nu dați prilej diavolului" (Efes. 4:27), și implicația punerii întregii armături a lui Dumnezeu este că credinciosul va fi în măsură să reziste tuturor atacurilor celui rău (Efes. 6:11, 13). Pavel și-a pus încrederea în credincioșia lui Dumnezeu. „Și Dumnezeu care este credincios, nu va îngădui să fiți ispitiți peste puterile voastre; ci, împreună cu ispita, a pregătit și mijlocul să ieșiți din ea, ca s-o puteți răbda" (1 Cor. 10:13). El este foarte conștient de resursele Satanei, și de faptul că întotdeauna el încearcă „să aibă un cîștig de la noi". Dar el adaugă : „căci noi nu sîntem în necunoștință de planurile lui" (2 Cor. 2:11).

Satana este permanent împotrivitor Evangheliei, așa cum se poate vedea în tot timpul lucrării Domnului Isus. El a lucrat uneori prin ucenicii lui Isus, ca atunci cînd Petru a respins soluția crucii pentru Isus, și a fost mustrat: „Înapoia Mea Satano!" (Mat. 16:23). Satana avea și alte planuri pentru Petru, dar Domnul S-a rugat pentru el (Luca 22:31 ș.urm.). El a lucrat de asemenea prin dușmanii lui Isus, căci Isus le-a spus celor ce I se opuneau: „Voi aveți de tată pe diavolul" (Ioan 8:44). Toate acestea au ajuns la culme în timpul ultimelor zile. Lucrarea lui Iuda este desrisă ca fiind cea a celui rău. Statana „a intrat" în Iuda (Luca 22:3; Ioan 13:27). „Diavolul pusese în inima lui Iuda Iscarioteanul, fiul lui Simon, gîndul să-L vîndă" (Ioan 13:2). Privind spre cruce, Isus poate spune: „vine stăpînitorul lumii acesteia" (Ioan 14:30).

Satana continuă să-i ispitească pe oameni (1 Cor. 7:5). Citim despre lucrarea sa printr-un pretins credincios, Anania (pentru ce ți-a umplut Satana inima...?", Fapt. 5:3), și într-un înrăit opozant al creștinismului, Elima („fiul dracului", Fapt. 13:10). Principiul general ne este dat în 1 Ioan 3:8: „Cine păcătuiește este de la diavolul". Oamenii se pot da pe sine Satanei că ei devin efectiv ai săi. Ei devin „copiii săi" (1 Ioan 3:10). De aceea citim despre „sinagoga Satanei" (Apoc. 2:9; 3:9), și despre unii care locuiesc acolo unde se află „scaunul de domnie al Satanei" (Apoc. 2:13). Satana împiedică lucrarea misionarilor (1 Tes. 2:18). El răpește sămînța cea bună semănată în inimile oamenilor (Marcu 4:15). El seamănă „fiii celui rău" în țărîna care este lumea (Mat. 13:38 ș.urm.). Activitatea sa poate produce efecte fizice asupra corpului omenesc (Luca 13:16). Întotdeauna este zugrăvit ca plin de resurse și foarte activ.

Dar NT ne asigură de limitările lui și de înfrîngerea sa. Puterea sa este una primită (Luca 4:6). El își poate exercita puterea sa numai în limitele stabilite de Dumnezeu (Iov 1:12; 2:6; 1 Cor. 10:13; Apoc. 20:2, 7). El poate fi folosit chiar în cauzarea unor lucruri bune în final (1 Cor. 5:5; *cf.* 2 Cor. 12:7). Isus a văzut o victorie preliminară în misiunea celor șaptezeci de ucenici (Luca 10:18). Domnul nostru a spus că „focul cel veșnic" a fost „pregătit pentru diavolul și îngerii săi" (Mat. 25:41), și Ioan vede cum se petrece acest lucru (Apoc. 20:10). Am văzut deja că acest conflict cu Satana a ajuns la culme în timpul arestării, suferințelor și a morții Domnului. Isus vorbește despre el ca fiind „aruncat afară" (Ioan 12:31), și ca fiind „judecat" (Ioan 16:11). La această victorie se face referință în mod explicit în Evr. 2:14; 1 Ioan 3:8. Lucrarea predicatorilor este de-a întoarce oamenii „de sub puterea Satanei la Dumnezeu" (Fapt. 26:18). Pavel poate spune încrezător: „Dumnezeul păcii va zdrobi în curînd pe Satana sub picioarele voastre" (Rom. 16:20).

Mărturia NT este clară: Satana este o realitate malignă, întotdeauna ostilă lui Dumnezeu și oamenilor lui Dumnezeu. Dar el a fost deja înfrînt prin viața, moartea și învierea lui Cristos, și această înfrîngere va deveni evidentă și definitivă la sfîrșitul veacurilor. (*Anticrist; *Duhuri rele.)

BIBLIOGRAFIE. F. J. Rae, *ExpT* 66, 1954-5, p. 212-215; J. M. Ross, *ExpT* 66, 1954-5, p. 58-61; W. O. E. Oesterley în DCG; E. Langton, *Essentials of Demonology*, 1949; W. Robinson, *The Devil and God*, 1945; H. Bietenhard, C. Brown, în *NIDNTT* 3, p. 468-473.

L.M.

SATRAP. (În ebr. *'ᵃhašdarpān;* aram. *'ᵃhašadrpān;* acad. *ahšad(a)rapannu*; din persana veche *hšatapāvan*, „protector al împărăției", original în *Media *khshathrapā*). Guvernator provincial sub domnia perșilor (Ezra 8:36; Est. 3:12; Dan. 3:2; 6:1, etc.). Sistemul de administrare al provinciilor în Orientul Apropiat din antichitate era în funcțiune din mileniul al 3-lea î.d.Cr. (de.ex. în *Ur și sub *Asiria și *Babilon). Sistemul a fost adoptat de către perși. Posibil că sub domnia lui *Darius I imperiul a fost împărțit în douăzeci de satrapii, fiecare la rîndul ei compusă din unități teritoriale mai mici (Herodot 3. 89-95). Siro-Palestina a fost parte a satrapiei „De dincolo de rîu" (Neem. 3:7).

BIBLIOGRAFIE. A. F. Rainey, AJBA 1, 1969, p. 51-78.

D.W.B.

SATIR. (*sā'îr*, „păros", „țap"). În ebr. pluralul (*s*ᵉ*'îrîm*) este redat în Lev. 17:7 „satryrs" în vers. engl. (iar în trad. Cornilescu, „idolii" n.tr.) și în 2 Cron. 11:15 (VA, „demonii", VR „țapii". Un înțeles similar poate fi intenționat și în 2 Împ. 23:8, dacă ebr. *še'ārîm* („porțile"), care pare să nu aibă nici o semnificație în context, ar fi privit ca o corupere a lui *s*ᵉ*'îrîm*. Natura precisă a acestor „păroși" este obscură. Ei pot fi țapi în sensul obișnuit al cuvîntului, sau zei cu înfățișare de țapi. Lor li se aduceau jertfe pe înălțimi, unde preoți speciali oficiau ritualurile.

Dela țapi la demoni era o tranziție ușoară în credințele semitice (*cf.* *Țapul ispășitor"). Satirii, în aparență creaturi demonice, dansau pe ruinele Babilonului (Is. 13:21), și figurau de asemenea în imaginea dezolantă a Edomului (Is. 34:14). (Vers. Cornilescu: „stafiile" în loc de „satirii", iar trad. lui Gala Galaction: „oamenii cu chip de țap", în Is. 13:21. În Is. 34:14, Cornilescu trad. „țapii păroși", iar Gala Galaction „făpturi omenești cu chip de țap" n.tr.).

BIBLIOGRAFIE. Oesterley și Robinson, *Hebrew Religion*, 1930, p. 13, 64 ș.urm.; *EBi* (*s.v.* „satyr").

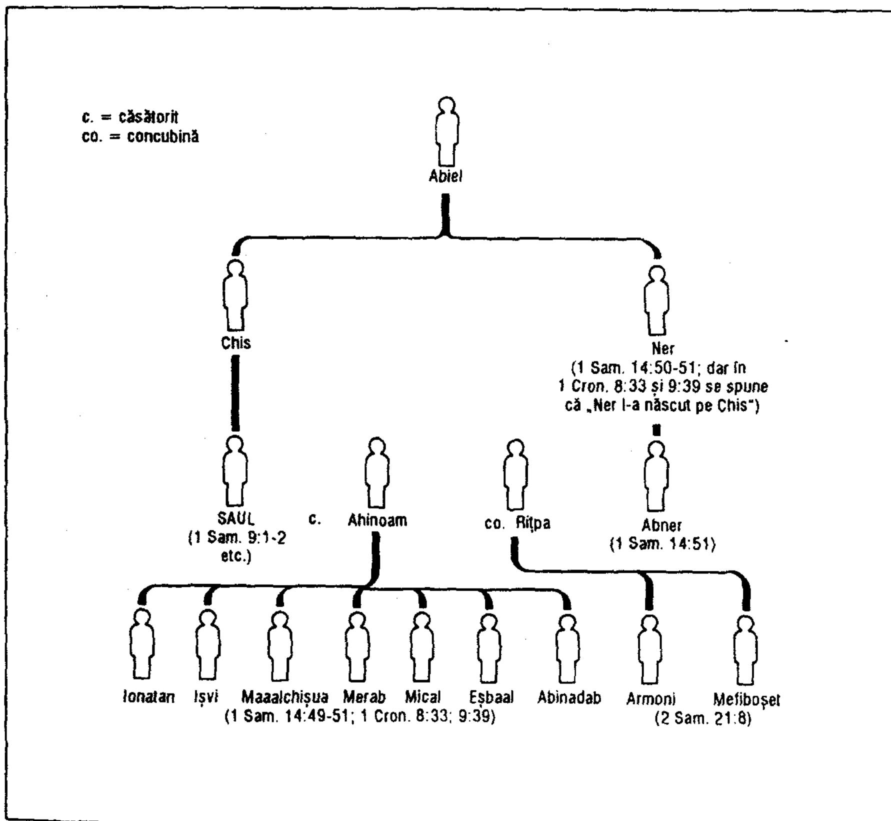
J.D.D.

SAUL. (Ebr. *ša'ûl*, „cerut", adică de la Dumnezeu). **1.** Împăratul vechiului Edom, de la Rehobot (Gen. 36:37). **2.** Un fiu al lui Simeon (Gen. 46:10; Exod. 6:15; Num. 26:13). **3.** Un fiu al lui Tahat (1 Cron. 6:24) numit și „Ioel" în 1 Cron. 6:36.

4. Primul împărat al lui Israel, fiul lui Chis, din seminția lui Beniamin. Istoria lui Saul ocupă cea mai mare parte din 1 Sam. (cap. 9-31) și zugrăvește pe unul dintre cei mai patetici dintre toți slujitorii aleși de Dumnezeu.

Mai înalt de la umeri în sus decît *toți frații săi*, un bărbat al cărui curaj se potrivea cu înfățișarea sa fizică, amabil cu prietenii și generos cu dușmanii, Saul a fost bărbatul ales de Dumnezeu pentru a instaura monarhia, pentru a reprezenta în propria-i persoană domnia lui Iahve asupra poporului Său. Cu toate că de *trei ori* a fost declarat descalificat pentru scopul pentru care a fost ales, și chiar în această alegere a dat semne cu privire la caracterul său, totuși Dumnezeu, în suveranitatea Sa, l-a ales ca împărat.

Sub presiunea suzeranității filistene, Israelul ajunsese la concluzia că numai un lider războinic ar putea să le aducă eliberarea. Respingînd conducerea spirituală a lui Iehova, mediată prin lucrarea profetică a



Familia lui Saul.

lui Samuel, ei au cerut un împărat (1 Sam. 8). După ce i-a avertizat asupra răului implicat într-o asemenea formă de guvernămînt - avertizare de care ei n-au ţinut seamă - *Samuel a fost instruit de Dumnezeu să asculte* dorinţa poporului şi l-a călăuzit pentru alegerea lui Saul, pe care l-a uns în secret în ţara Ţuf (1 Sam. 10:1), confirmînd mai tîrziu această alegere printr-o ceremonie publică la Miţpa (10:17-25). Aproape imediat Saul a avut ocazia de a-şi arăta caracterul său. Nahaş, Amonitul, a asediat Iabesul din Galaad prezentînd condiţii foarte crude de capitulare locuitorilor cetăţii, care au cerut ajutorul lui Saul, care se afla de partea cealaltă a Iordanului. Saul a mobilizat poporul folosindu-se de mijoacele unui sugestiv exemplu personal, specific rasei şi vîrstei sale, iar cu oştirea adunată astfel a reputat o victorie strălucită (11:1-11). Dă dovadă de un instinct deosebit de sensibil prin faptul că a refuzat să-i pedepsească pe cei ce n-au vrut să- i prezinte omagiile lor ca rege (10:27; 11:12-13).

După aceasta, a urmat o ceremonie religioasă la Ghilgal prin care s-a confirmat alegerea lui Saul ca împărat, care primise aprobarea divină prin înfrîngerea amoniţilor. Printr-o cuvîntare patetică de rămas bun, Samuel a sfătuit poporul să asculte cu credincioşie de Dumnezeu, cuvîntare însoţită de un semn miraculos, după care Samuel l-a lăsat pe noul împărat la guvernarea naţiunii sale. Numai cu trei ocazii, din care una postumă, a mai apărutbătrînul proroc în prim plan. De fiecare dată a făcut-o pentru a se ridica împotriva lui Saul, datorită nerespectării de către acesta a condiţiilor numirii sale, condiţii ce implicau ascultarea totală de toate poruncile lui Dumnezeu. Prima ocazie a fost atunci cînd Saul, prin lipsa de răbdare, şi-a arogat slujba de preot, aducînd jertfe la Ghilgal (13:7-10). Pentru această jertfă Samuel a prorocit atunci respingerea lui ca împărat al lui Israel, şi Saul are ocazia să audă pentru prima dată că Dumnezeu avea deja în plan pe „omul după inima Lui" pe care îl alesese pentru a-i lua locul lui Saul.

A doua ocazie a fost cînd, prin neascultare, Saul l-a făcut pe proroc să enunţe atît de cunoscuta afirmaţie: „Ascultarea face mai mult decît jertfele, şi păzirea cuvîntului Său face mai mult decît grăsimea berbecilor" (15:22). Din nou se pronunţă respingerea *lui Saul ca domnitor al Israelului, fapt arătat şi simbolic*, după care Samuel rupe orice legătură cu monarhul căzut. A treia oară, şi ultima, Samuel îl admonestează pe Saul din mormînt, şi, oricare sînt problemele ridicate de istoria cu femeia din Endor care chema morţii (cap. 28), cert este faptul că Dumnezeu a permis această intervenţie supranaturală pentru a umple paharul nelegiuirilor nefericitului împărat şi pentru a prevesti iminenta sa cădere.

Pentru lungul conflict între Saul şi David, vezi *DAVID, care se ocupă dealte aspecte ale caracterului lui Saul. Este semnificativ că atunci cînd a avut loc ungerea publică a lui David la Betleem, Samuel l-a respins pe Eliab, fratele mai mare al lui David şi a fost avertizat să nu mai creadă că puterea naturală şi cea spirituală merg în mod necesar împreună (16:7).

Saul reprezintă o lecţie exemplificată a diferenţei esenţiale care există între ceea omul carnal şi omul spiritual, aşa cum omonimul numelui său din NT face distincţia dintre cele două (1 Cor. 3, etc.). Trăind în zilele cînd Duhul lui Dumnezeu venea mai degrabă asupra unor oameni în ocazii speciale şi cu un scop anume, mai degrabă decît să locuiască în copiii lui Dumnezeu permanent, Saul a fost susceptibil în special de stări sufleteşti schimbătoare şi de nesiguranţă desine.(*SĂNĂTATE). Cu toate acestea, neascultarea sa este prezentată de 1 Sam. şi 1 Cron. ca fiind de neiertat, pentru că el a avut acces la Cuvîntul lui Dumnezeu, aşa cum i-a fost transmis prin Samuel.

Căderea sa a fost cu atît mai tragică cu cît a fost o figură publică şi reprezentativă a poporului lui Dumnezeu.

5. Numele evreiesc al apostolului *Pavel (Fapt. 13:9).

BIBLIOGRAFIE. J. C. Gregory, „The Life and Character of Saul", *ExpT* 19, 1907-8, p. 510-513; A. C. Welch, *Kings and Prophets of Israel*, 1952, p. 63-79; E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1946, p. 105-136; J. Bright, *A History of Israel*[2], 1972, p. 180-190.

T.H.J.

SĂMÎNŢĂ. Ovulul maturizat şi fertilizat al unei plante cu flori care permite perpetuarea speciei. Plantele cu seminţe sînt deosebit de vechi (Gen. 1:11). Urmaşii speciei Homo sapiens au fost de asemenea priviţi ca „sămînţă" (Gen. 3:15; 15). Astfel sămînţa lui Avraam este constituită din Isaac şi descendenţii săi (Gen. 21:12; 28:14) Relaţiile existente între Dumnezeu şi poporul Său au asigurat continuitatea seminţei lui Israel (Ps. 89.4), *peste care va domni un descendent* al casei lui David (Fapt. 2:30), fapt interpretat de primii creştini ca referindu-se la Cristos Mesia (2 Tim. 2:8).

Idea seminţei ca unitate reproductivă a vieţii plantei şi-a găsit expresia în cîteva pilde ale lui Cristos. Semnificaţia spirituală a seminţei variază în funcţie de circumstanţele în care a fost spusă pilda. În cea a seminţei şi a semănătorului (Mat. 13:3-23; Luca 8:5-15), sămînţa a fost interpretată în Matei ca fiind „Cuvîntul privitor la Împărăţie", în timp ce în Marcu (4:3-20) şi în Luca, este „Cuvîntul lui Dumnezeu". În pilda seminţei şi a neghinei (Mat. 13:24-30), „sămînţa bună" reprezintă copiii Împărăţiei, iar în pilda seminţei de muştar (Mat. 13:31-32; Marcu 4:30-32) sămînţa reprezintă Împărăţia cerurilor. În Marcu 4:26-29 taina creşterii Împărăţiei divine este legată de puterea de germinare şi de creştere a seminţei.

Doctrina paulină a învierii trupului (1 Cor. 15:35 ş.urm.) reflectată de învăţăturile lui Cristos care a spus că grăuntele de grîu trebuie să moară întîi pentru a produce roadedin abundenţă (Ioan 12:24). Trupul înviat al credinciosului este atît de diferit de cel pus în mormînt, cum este de diferit un stejar matur de sămînţa sa, micuţa ghindă. R.K.H.

SĂNĂTATE BOLI ŞI VINDECARE

I. Introducere

Descrierile biblice referitoare la sănătate, boală, vindecare şi moarte sînt limitate de:

a. Scopul Scripturii, care este unul teologic şi nu unul medical. Sînt incluse numai acele detalii care sînt relevante pentru scopul ei principal, acela de a-L revela pe Dumnezeu omului. De aceea, este suficient să fie menţionat că un rob era „paralizat" şi „se chinuia cumplit" (Mat. 8:6). Obiectivul a fost să se indice gravitatea bolii şi gravitatea prognozei în contrast cu măreţia puterii divine de vindecare a lui Cristos. Boala

aceasta poate fi un exemplu de poliomielită cu paralizie respiratorie. La fel ca și cele mai multe boli menționate în Biblie nu a fost necesar ca ea să fie specificată chiar dacă ar fi fost bine cunoscută. Nu există dovezi care să sugereze cu exactitate care a fost cauza bolii acestui băiat în termeni medicali (cauza proximă), deși în unele cazuri de boli menționate în VT și NT se dau explicații spirituale (cauza primordială), de ex. Luca. 13:11-16.

b. Cunoștințele medicale contemporane. Descrierea bolilor era simplă și se făcea după simptomele vizibile (de ex. răni, umflături, hemoragie) și/sau detectabile de către un observator (febră) sau chiar de către pacient (dizenterie, paralizie).

c. Cunoștințele publicului contemporan erau și mai restrînse. Chiar dacă cunoștințele medicale ale zilei erau mai avansate, ele n-ar fi fost înțelese de către cititori.

d. Caracterul bolilor se schimbă constant. Acest lucru este valabil în special cînd este vorba despre bolile de origine microbiologică. Referințele cele mai frecvente care se fac sînt la boli epidemice și acestea nu sînt echivalente cu infecția modernă provocată de *Yersinia pestis.* Unele boli rămîn neschimbate de secole, de ex. orbirea din pricina conjunctivitei granuloase care este destul de răspîndită în Orientul apropiat și care probabil că era mult mai răspîndită în timpurile biblice. În plus, termenii folosiți pentru a descrie bolile s-au schimbat și ei foarte mult, chiar în ultimele sute de ani. În prezent medicii nu mai spun că pacienții lor suferă de bube rele, buboi sau de trînji, boli menționate în VA.

Cu toate acestea, relatările biblice referitoare la boli sînt bazate pe fapte observate. Oameni sinceri și onești, cei mai mulți fără cunoștințe medicale au scris ceea ce au văzut cum au înțeles cel mai bine. Faptele pe care le descriu, în consecință, pot și ar trebui tratate ca realități. Mai mult, standardul tratamentelor medicale (așa cum era el) și al igienei publice (vezi VII, mai jos) era superior culturilor contemporane înconjurătoare.

II. Termeni medicali

a. Unii din termenii (ne-medicali) generali folosiți pentru a descrie bolile, vindecarea și sănătatea.
(i) VT. Ebr *ḥālâ* este folosit pentru a descrie starea de „a fi bolnav" (substantivul *ḥ^olî* și *mah^alâ*), de asemenea și *madweh* (Deut. 7:15; 28:61) și *dābār* (Ps. 41:8) „o problemă" (de ex. problemă rea). *rāpā'* (a vindeca) este cel mai frecvent folosit referitor la vindecare, și este folosit de asemenea pentru „doctor" în Gen. 50:2 (de două ori); 2 Cron. 16:12; Iov 13:4; Ier. 8:22. Alți termeni din VT includ *ḥāyâ* (a readuce la viață) și *šûb* (a restaura, a reface).

Cuvintele pentru a descrie sănătatea sînt folosite ocazional în VT, și de cele mai multe ori cu sens figurativ (de ex. Ier. 30:17; 33:6; Prov. 12:18).

(ii) NT. Boala este cel mai obișnuit descrisă prin substantivele gr. *astheneia* (slăbiciune), *malakia* (nenorocire) - folosite numai de trei ori în Matei, ori de verbele *astheneō* (a slăbi) sau *kakōs echein* (lit. „a avea rău") și o dată (în Iacob 5:15) *kamnō* (a fi bolnav, a se simți slăbit). Adjectivul *arrhōstos* („lipsit de robustețe") este folosit de patru ori (de ex. Marcu 6:13); *mastix* (bici) este folosit nu numai literal ci și metaforic cu sens de boală - vezi *Plagă*, mai jos.

Cuvintele cele mai comune, cuvinte nespecifice pentru vindecare și sănătate sînt *ischyō* (a fi puternic) și *hygiainō* (a fi sănătos), în timp ce *sōzō* și *diasōzō* (vezi *Lepra, mai jos*), *stereoō* (a ridica, a face face puternic) este folosit în Fapt. 3:16, unde *holoklēria*, „perfect sănătos", se întîlnește și el, posibil indicînd revenirea activă la viața normală precum și bunăstarea fizică a cuiva.

b. Cîțiva termeni specifici suplimentari care descriu boala și vindecarea, în NT
nosos (boală), este folosit mai curînd pentru a denumi boală în general ca decît pentru un caz individual. Luca și ceilalți evangheliști folosesc cuvîntul în același fel (de ex. Mat. 4:23; 8:17; Luca 4:40; 6:17; Fapt. 19:12, *etc.*). Pentru alte cuvinte mai specifice, vezi cele de mai jos.

Verbele referitoare la vindecare sînt *therapeuō, iaomai* și *apokathistēmi.*

Terminologia medicală folosită de Luca, precum și tăcerea sa discretă cu privire la falimentul colegilor săi de-a trata o femeie cu o scurgere de sînge (vezi *Menstruație*, mai jos), indică experiența sa medicală. Numai Luca citează "Doctore, vindecă-te pe tine însuți" (4:23). În Luca 4:35 *ripsan* „trîntit jos" este un termen medical care descrie convulsii epileptice și *blaptein*, „a face rău", este de asemenea un termen din limbajul medical (J. R. W. Stott, *Men with a Message*). În Luca 24:11 termenul *lēros*, „basm, poveste neadevărată", este un termen medical folosit pentru a descrie bolborosirea unui pacient cuprins de febră sau a unui nebun (W. Barclay, *Commentary on Luke*).

c. Alți termeni medicali
Arsura. În ebr. *sārebet*, „o arsură" sau „pîrlitură". Folosită de două ori pentru a defini o afecțiune a pielii (Lev. 13:24, 28) și o dată metaforic (Prov. 16:27). Nu este clar dacă termenul înseamnă literal arsură din cauza focului sau pur și simplu o boală de piele care produce senzații de arsură.

Bube, bubă rea. Ebr. *š^eḥîn*, „arsură"; *cf.* cu aceeași rădăcină în arab., aram. et., „a arde". Termen generic prin care VT descrie diferite inflamații locale. Pentru „bubele pricinuite de niște bășici fierbinți", cea de-a șasea urgie cu care Dumnezeu a lovit Egiptul (Exod. 9:9) vezi *Urgiile Egiptului. În Lev. 13:18-24 bubele sînt menționate în asociere cu lepra, în timp ce bubele cu care Satana l-a lovit pe Iov (2:7) sînt numite „bubă rea" („bube scîrboase" în traducerea VSR), care pot fi diagnosticate diferit, cel mai adesea putînd fi lepră tuberculoasă. „Buba rea a Egiptului" care se extindea de la cap la picioare (Deut. 28:27, 35), a fost probabil o boală de piele specifică Egiptului (*cf.* Plinius, *NH* 26.5) furunculi endemici sau pustuli maligni. Buba lui Ezechia (2 Împ. 20:7; Is. 38:21) a fost probabil, carbuncul sau buboi.

Bube la șezut. Filistenii din Așdod care au capturat *chivotul au fost loviți de Domnul „cu bube la șezut" (ebr. *'opālîm*, „tumori" sau „bube"), 1 Sam. 5:6. Semnificația rădăcinii cuvîntului ebr. este aceea de „a se umfla" „a bășica", de aici, numele muntelui Ofel de la Ierusalim. Cuvîntul poate fi unul strict medical. Cînd chivotul a fost adus la Gat „au avut o spuzenie de bube la șezut", „de la mic pînă la mare" (5:9), iar mulți au murit (5:11-12). După 7 luni chivotul a fost trimis în

Israel cu cinci modele de bube turnate din aur și cinci „șoareci" de aur (ebr. *'akbār*), un cuvînt imprecis, însemnînd „rozătoare" și se putea referi la șoareci, șobolani sau hîrciogi care erau destul de obișnuiți în Orientul apropiat (G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*). Atît șobolanii cît și hîrciogii sînt cunoscuți ca purtătorii unor pureci infecțioși care transmit ciuma bubonică. Descrierea unei epidemii care s-a răspîndite de-alungul liniilor de comunicații înfestînd comunitate după comunitate, producînd umflături asemănătoare bubelor și tumori precum și o boală care uneori era fatală și care era asociată cu numeroșii „șoareci" care „pustiau țara" (6:5), este considerată (deși nu se poate dovedi) ca fiind cauza ciumei bubonice. Este posibil ca o epidemie asemănătoare să fi fost cauza celor șaptezeci de morți în Bet-Șemeș, „pentru că s-au uitat în chivotul Domnului" (6:19). Explicația numărului celor cinci modele (șoareci și umflături) este dată în 6:16-18.

Chistul sebaceu, negul. Ebr. *yabbelet*, Lev. 22:22; *cf.* LXX *myrmēkiōnta*). Este inclus în lista defectelor care făceau ca un animal să nu poată fi acceptat pentru jertfă adusă Domnului. Potrivit tradiției ebraice, cuvîntul ebr. se referă la „cineva care suferă din cauza negilor" (Trad. Cornilescu și Galaction folosesc cuvîntul „bube" pentru acești negi. n.tr.). Adnotările marginale ale VR redă termenul prin „care are răni" iar VSR *„care are o scurgere"*.

Ciumă. Traducerile au de-a face cu cinci cuvinte ebraice și trei grecești care sînt strîns legate de această boală, moarte sau nenorocire. Nici unul din ele nu poate fi interpretat ca indicînd în mod necesar infectarea cu Yersinia pestis (ciuma din timpurile moderne).

1. Ebr. *deber*, „ciumă". Original însemnînd „nenorocire", cuvîntul acesta este folosit comprehensiv pentru tot felul de dezastre, adesea fiind legat de sabie și foamete (cele trei rele care în general merg mînă în mînă; *cf.* Ier. 14:12; Ezec. 6:11, etc.), și cu cercetarea divină. El descrie epidemia virulentă care a izbucnit după ce David a făcut numărătoarea poporului, epidemie ce a ucis 70.000 de israeliți (2 Sam. 24:15; *cf.* Jos., *Ant.* 7. 326), și este probabil aceeași pedeapsă care a distrus 185.000 din oamenii lui *Sanherib (2 Împ. 19:35; Is. 37:36). Același cuvînt îl găsim în rugăciunea de sfințire a Templului făcută de Solomon (1 Împ. 8:37; 2 Cron. 6:28); și este folosit cu un sens neobișnuit pentru a descrie efectul lui Dumnezeu asupra morții (Osea 13:14); apoi tradus prin „molimă" este legat de o boală a vitelor (Exod. 9:3; VA; *cf.* Ps. 78:50, VAmg.).

2. Ebr. *maggēpâ*, „ciumă, urgie" (Exod. 9:14; Zah 14:12, etc.). 3. Ebr. *makkâ*, „o lovitură, o bătaie" (Lev. 26:21; Ier. 19:8, etc.). **4.** Ebr. *nega'* , "o atingere, lovitură". Acest cuvînt, asociat cel mai des cu lepra (Lev. 13-14) denotă de asemenea orice mare calamitate și distrugere (Ps. 91;10, etc.), ori corupția interioară a cuiva (1 Împ. 8:38). **5.** Ebr. *negep*, „poticnire, ciumă" (Exod. 12:13; Ios. 22:17, etc.). **6.** Gr. *mastix*, „năpastă, bici, urgie, boli" (Marcu 3:10; 5:29, 34; Luca 7:21). Termenul este folosit la modul general desemnînd diferite boli. **7.** Gr. *loimos* „o ciumă, urgie" (Mat. 24:7; Luca 21:11; *cf.* Jos., *BJ* 6. 421). În ambele referințe biblice el este cuplat cu foametea, dar unele manuscrie omit "ciuma" în Mat. 24:7-8. **8.** Gr. *plēgē*, „o lovitură, urgie". Cuvîntul acesta este tradus astfel numai în Apoc. (9:20; 11:6, etc.). în legătură cu judecata care are să vină peste cei răi.

Dizenteria. Gr. *dysenteria* este un termen din limbajul medical folosit de Herodot, Platon, Aristotel, și alții, și care desemnează o boală molipsitoare de care Pavel l-a vindecat pe tatăl lui Publius (Fapt. 28:8; vers. Cornilescu: „urdinare", n.tr.). S-a sugerat că „boala de măruntaie" fără leac cu care Dumnezeu l-a lovit pe Ioram a fost o dizenterie amibică (2 Cron. 21:15, 18-19). Vezi mai jos și **Rect prolapsat*.

Dropica sau hidropizia. Gr. *hydrōpikos*, „plin de apă" (Luca 14:2). Dropica (acumularea de lichide în pîntece) nu este strict o boală în sine ci mai degrabă un semn al unei boli a inimii, rinichilor sau ficatului, etc.

Epilepsia. Gr. *selēniazomai* „a fi lovit de lună" un concept din care provine cuvîntul „lunatic" și care apare de două ori (Mat. 4:24; 17:15). Tadus prin „lunatic" în VA și prin „epileptic" în VSR. Se credea că epilepsia evoluează în gravitate în cicluri în strînsă legătură cu cele ale lunii. Băiatul descris în Mat. 17:15 pare să aibă o formă tipică de epilepsie gravă, însoțită de convulsii foarte violente (*cf.* Marcu 9:17-29; Luca 9:38-42), de asemenea și o formă de *posesiune demonică, condiție față de care epilepsia era distinctă. (mat. 4:24).

Febra. În ebr. *qaddahat*, „căldură arzătoare" (Deut. 28: 22); gr. *pyretos*, „căldură înfocată" (Luca 4:38; Ioan 4:52; Fapt. 28:8, etc.). Un termen generic care sugerează prezența unei temperaturi ridicate. Luca descrie (4:38) starea soacrei lui Petru ca „avînd febră mare" (în trad. Cornilescu: „friguri mari" n.tr.), faptul indicînd că el făcea distincția între diverse grade de febră, și că probabil a văzut personal prognoza gravă indicată de temperatura ridicată, pe care Matei (8:14) și Marcu (1:30) nu o sesizează.

Hemoragie, scurgere de sînge. Pe lîngă cea mai obișnuită folosință a cuvîntului „scurgere" termenul este folosit în Biblie în legătură cu boala. În Lev. 15:2 și. urm. ebr. *zôb*, denotă o scurgere care producea în victimele sale o stare de necurăție datorită căreia nu puteau participa la ritualuri. În Lev. 12:7; Mat. 9:20; Marcu 5:25; Luca 8:43 și urm.; ebr. *māgôr* și gr. *rhysis* și *haimorrhoeō* (cel din urmă este folosit în Lev. 15:33, LXX) și se referă la o scurgere de sînge, tradusă prin NEB ca „hemoragie". Este posibil ca femeia din Luca 8:43, etc. să fi avut hemoragie. Vezi mai jos, *Menstruație*.

Inflamația. Ebr. *dalleqet* (numai în Deut. 28:22). Nenorocirile fizice cauzate de aprindere febră și inflamație, precum și cele climatice - căldură și secetă - se combinau pentru a forma o perspectivăgroaznică. Termenul este prea vag pentru a permite o interpretare specifică.

Lepra. Cuvîntul obișnuit al VT este *sāra'at* (Lev. 13-14) care în LXX a fost redat prin *lepra*, cuvînt folosit întocmai în *NT*. Ambii termeni erau simpli, lipsiți de specificitate, imprecişi, unul „laic" și lipsit de precizia termenului modern, care indică o infecție cu *Mycobac-*

terium leprae. Termenul *sāra'at* este în principal un cuvînt care descrie necurăţenia rituală sau pîngărirea caracterizată prin prezenţa unor pete diferit colorate pe pielea omului. Acelaşi cuvînt este folosit pentru descrierea bolilor pelii umane (Lev. 13:1-46), pentru decolorarea lînii, a pielii, a ţesăturilor (v. 47-59), şi chiar a zidurilor caselor (14:33-57), fapt pentru care *sāra'at* nu putea (dar putea include) fi lepra propriuzisă. Cuvîntul *lepra* în NT este folosit numai în Evangheli şi el desemnează doar boala de care sufereau anumite persoane. Dovada necurăţiei, pe baza căruia se dădea diagnosticul, depindea de prezenţa depigmentării unor porţiuni din piele, decolorarea ei sau apariţia unor pete închise la culoare pe suprafaţa unor lucruri. Unele din caracteristicile descrise în Lev. 13-145 nu sînt prezente în cazul leprei şi unele sugerează alte afecţiunicum ar fi erizipelul din apropierea ununiabces (Lev. 13:18), infecţia care urmează în urma unei arsuri *(v. 24), herpes sau infecţii ale pielii capului* sau bărbii (v. 29), dermatite pustuloase (v. 36), etc. Lepra este un proces atît de încet încît ea nu poate fi vindecată în 7 zile cum spune Lev. 13:4-6. Este semnificativ faptul că în Luca 17:11-19, zece leproşi au fost curăţaţi *(katharizō)* (v. 14) în timp ce numai unul care a venit pentru a-şi exprima recunoştinţa a fost vindecat *(iaomai)* (v. 15) şi i s-a spus că credinţa sa l-a mîntuit *(sōzō)* (v. 19), lucru ce se poate referi la starea sa spirituală sau simplu, la faptul că *„s-a* făcut bine" (VSR). Nu avem mai multe detalii pentru a şti natura leprei lor - este posibil ca să fi fost prezente mai multe forme ale bolii.

Fără îndoială lepra exista în India începînd din anii 600 î.d.Cr. iar în Europa prin anii 400 î.d.Cr. Nu există dovezi clare la ce se referă VT şi dacă exista lepră în perioada Exodului, deşi ştim cu siguranţă că ea exista în timpul NT. Pentru un studiu detaliat asupra acestui subiect, vezi S. G. Browne, *Leprosy in the Bible* (bibliografie bună).

Menstruaţie. În ebr. *dāwā* ori *dāweh*, „bolnav" „în menstruaţie" (Lev. 12:2, 5; 15:33; 18:19; 20:18). (Trad. rom. moderne, Cornilescu şi Gala Galaction, folosesc „curgerea de la soroc", respectiv „suferă de regula femeii" n.tr.) (Lev. 15:33). Acest fenomen normal în viaţa femeilor în faza ciclului lor reproductiv le conferea necurăţia rituală.

Este posibil ca femeia cu scurgere de sînge (Marcu 5:25; Luca 8:43 *rhysei haimatos*, „o scurgere de sînge"; Mat. 9:20 *haimorrhoeō*, „a suferi din cauza scurgerii de sînge"; cuvîntul din urmă fiind folosit în terminologia medicală greacă şi în scrierea LXX a textului din Lev. 15:33 care înseamnă „menstruous") să fi avut o menoragie, boală care face ca scurgerea menstruală să fie prelungită anormal - în cazul acestei femei timpde 12 ani încontinuu - şi ea poate produce anemie.

Mîna uscată. Gr. *xēros* (Mat. 12:10; Luca 6:6, 8), "uscat" „veştejit", denotă o mînă în care muşchii sînt paralizaţi şi atrofiaţi, lăsînd acest membru mai scurt şi mai subţire decît unul normal - o afecţiune cronică în timpurile biblice, privită ca incurabilă. Unii identifică aceasta cu o complicaţie datorită paraliziei infantile (poliomelită). Luca semnalează că mîna bolnavă era cea dreaptă.

Mîncărimea, pecinginea. 1. În ebr. *heres*, „căldură, soare, rîie". O afecţiune a pielii, probabil înrudită cu eczema, inclusă între pedepsele lui Dumnezeu („de care nu vei putea să te vindeci") pentru cei neascultători (Deut. 28:27). Nu există mai multe date pentru a identifica această boală mai precis.

2. Evr. *neṯeq* (Lev. 13:30-37; 14:54). Un termen general, aparent însemnînd o iritaţie a pielii, uneori privită ca un semn al „leprei". Vezi de asemenea şi *Scabia.*

Moşitul. Deşi naşterea unui copil este un fenomen normal şi sănătos totuşi, *ni se pare nimerităintro*ducerea termenului în această secţiune „medicală". Slujba de moaşă era în mîinile unor femei, care probabil că aveau o experienţă considerabilă, poate puţină calificare şi şcoală (Gen. 38:27-30; Exod 1:15-21; Ezec. 16:4-5). În articolul *Moaşă se descrie scaunul de naştere (Exod. 1:16, ebr. *'obnayim*, lit. „pietre duble", indicînd după toate probabilităţile originea sa), de tipul celor folosite în Egipt în timpul exodului.

Muţenia. În ebr. *'illēm*, „mut", „legat", *dûman*, „tăcut", *'ālam*, a fi mut, legat. Gr. *alalos* „fără facultatea de-a vorbi", *aphōnos*, „fără voce", şi cel mai comun *kōphos*, „mut", sau „surd". Această afecţiune este cunoscută pe tot parcursul istoriei biblice. Nu poate fi atribuită unor cauze specifice. Uneori era o manifestare a *posesiunii demonice (de ex. Mat. 9:32-35; 12:22). Zaharia a fost temporar mut şi surd (Luca 1:20, 22, 64) ca o pedeapsă divină din pricina necredinţei sale. Este mai mult ca sigur că omul surd din Marcu 7:32 nu a fost şi mut, chiar dacă termenul folosit este de „surdo-mut".

Nebunia, tulburarea mintală. Sînt folosite mai multe cuvinte, toate nespecifice. Cele mai importante sînt:

1. Ebr. *hōlēlâ, hōlēlût*, „prostie", „nebunie" sau „lăudăroşenie" (Ecles. 1:17; 2:12; 7:25; 9:3; 10:13).

2. Ebr. *šigga'ôn*, „nebunie", „eroare", rătăcirea minţii care este o pedeapsă de la Dumnezeu (Deut. 28:28; Zah. 12:4).

3. Gr. *anoia* „lipsă de judecată", ceea ce duce la nebunie (2 Tim. 3:9) sau la turbare (Luca 6:11). În nici unul din cazurile de mai sus nu este vorba de o boală mintală ci mai degrabă de un comportament dezechilibrat.

4. Gr. *paraphronia*, „nebunie" (Cornilescu: „ieşire din minţi", n.tr.) (2 Cor. 11:23; 2 Pet.2:16).

5. Gr. *mania* (Fapt. 26:25). Pavel a spus că el nu avea (lit.) mania după ce Festus l-a acuzat că învăţătura sa cea multă îl face să dea în nebunie *(mainomai)* (*cf.* Ioan 10:20).

Episoadele ce se repetă în nebunia lui *Saul şi singurul atac grav suferit de *Nebucadneţar sînt descrise în unele detalii. Saul (1 Sam., în diferite părţi ale cărţii) a fost un om dotat dar în unele privinţe neadecvat, de ex. el a fost la discreţia opiniilor altora; a fost supus unor depresiuni repetate; şi, mai tîrziu, a început să aibe idei paranoice şi să fie iritabil, caracteristici ale depresiunii pacienţilor în vîrstă, deşi tendinţele de-a comite omucidere pe care le-a avut nu sînt obişnuite în asemenea cazuri. Siniciderea sa nu este importantă din punct de vedere medical, ea pare mai mult urmarea înfrîngerii unui războinic decît a depresiunilor unui nevrozat. Nebucadneţar, activ şi irascibil, a avut o personalitate caracterizată printr-o formă uşoară de nebunie adică o capacitate înnăscută

de-a dezvolta o psihoză maniacă depresivă. Boala sa (Dan. 4:28-37) a fost de lungă durată şi probabil că s-a dezlănţuit în jurul vîrstei de 50 de ani. Cu toate că a rămas conştient nu a mai fost capabil să guverneze. Nu există dovezi ele unor tulburări organice. Sînt prezente unele pervertiri ale poftei de mîncare. În final, el şi-a revenit complet din boală (v. 36), şi ea ar putea fi descrisă ca fiind o complicaţie melancolică.

Orbirea. În ebr. *'iwwēr*, „închis" sau „contractat" şi cuvintele înrudite *'iwwārôn, 'awwereṯ* şi *sanwērîm*, „orbire"; gr. *typhlos*. Orbirea era obişnuită în tot Orientul Mijlociu în timpurile biblice. Ea se datora probabil cîtorva boli. Conjuntivita granuloasă era foarte comună în acele vremuri dupăcum este şi azi în anumite regiuni, cauzînd orbirea infantilă. Mamele care sufereau de gonoree infectau la naştere propriul copil care ducea la orbirea acestuia. Orbirea era privită ca o pedeapsă a lui Dumnezeu, aşa cum indică Deut. 28:28-29 (care descrie şi pateticul mers pe bîjbîite al orbului precum şi predispoziţia lui de-a fi jefuit).

Există într-o ocazie fascinantă o minune dublă sau în două etape în care Isus a vindecat un orb în Betsaida, un oraş dintre Neamuri (Marcu 8:22-25). În prima minune, Isus l-a scos pe orb din localitate, i-a aplicat salivă pe ochi după care a fost în stare „să vadă". Cu toate acestea, probabil pentru că nu-şi aducea aminte să fi văzut vreodată, mintea sa n-a putut interpreta imaginile pe care le vedea (v. 24). „Oamenii" arătau „ca nişte copaci"; acest fenomen este binecunoscut la cei care n-au văzut niciodată şi a căror vedere a fost restabilită în urma unor operaţii de transplant de cornee sau de cataractă - vezi un articol fascinant de R. E. D. Clark intitulat „Men as trees walking" (*FT* 93, 1963, pp. 88 şi urm.) în care subiectul este analizat în profunzime. De aceea, Isus a făcut o nouă minune. Din nou El a făcut un simplu gest, o atingere şi omul a început să vadă „toate lucrurile desluşit" (v. 25). Dacă omul ar fi fost învăţat anterior să vadă, al doilea miracol n-ar fi fost necesar (vezi Mat. 9:27-31; 12:22; 20:29-34; 21:14). Este posibil ca semnul folosit pentru fiecare din minuni, ca un ajutor al credinţei sale, să fi fost cu atît mai necesar pentru el întrucît era dintre Neamuri. Vezi secţiunea V, mai jos.

Paralizia. Termenii gr. pentru paralitic, *paralytikos* (de ex. Mat. 4:24; 9:2; Marcu 2:3) şi a fi paralizat, *paralyomai* (de ex. Luca 5:18, 24; Fapt. 8:7; 9:33), sînt termeni medicali similari, nespecifici. Unele tipuri de paralizie din vremurile biblice nu erau fatale deoarece pacientul supravieţuia mulţi ani în ciuda paraliziei sale. Tînărul slujitor al centurionului roman (Mat. 8:6) era a fost paralizat şi „se chinuia cumplit". Aceasta poate fi descrierea unei îngrozitoare paralizii respiratorii care apare uneori în unele cazuri de poliomielită.

Rect prolapsat. Ioram împăratul lui Iuda (2 Cron. 21:15, 18-19) a fost lovit „cu o boală de măruntaie care era fără leac". După 2 ani „i-au ieşit lui Ioram măruntaiele" şi acesta a „murit în dureri grele" (*ta-hᵃlû'îm* - un substantiv la plural care nu a mai fost tradus astfel în nici un alt loc în VSR; este tradus „boli mortale în Ier. 16:4 (Cornilescu: „boală rea" şi cu „boli" în Ps. 103:3. Aceasta a fost aproape sigur o dizenterie cronică boală care, atunci cînd se agravează şi se prelungeşte, ocazional se complică printr-un prolaps al rectului ori a unui segment din intestinul gros, producînd obstrucţii intestinale. Aceasta a fost probabil cauza morţii sale atît de dureroase.

Scabia. Bolile de piele sînt destul de răspîndite în Orient, şi adesea este dificilă atît identificarea precisă a celor menţionate în Scriptură cît şi mai ales efectuarea unei distincţii între ele. „Scabia", de ex. este numită cu patru cuvinte în ebr.

1. *gārāḇ*. Deut. 28:27 („scorbut", VA, Lev. 21:20; 22:22 LXX *psora*; Vulg. *scabies*). Inclusă între blestemele care-l vor lovi pe cel neascultător, aceasta evident nu era un scorbut adevărat, ci o boală cronică care forma o crustă groasă pe capul victimei şi care uneori se întindea pe întregul corp. Era privită ca incurabilă.

2. *yallepeṯ*, „rîios" (LXX *leichēn*). Una din nenorocirile care-l împiedica pe cineva să intre în slujba de preot (Lev. 21:20) şi care făcea ca animalele să nu fie bune pentru jertfe (Lev. 22:22), ea poate fi o altă formă a celei menţionate mai sus la 1.

3. *sappahaṯ* („pată"), Lev. 13:2; 14:56.

4. *mispahaṯ*, Lev. 13:6-8. O formă verbală derivată din *sippah*, este folosită în Is. 3:17, „lovit cu rîie" (Cornilescu şi Galaction trad. prin: „va pleşuvi capul...", deşi sensul este pleşuvie din pricina pecinginei. n.tr.).

Slăbirea. În ebr. *šahepeṯ*, „a slăbi, a se ofili". Cuvîntul apare în Lev. 26:16; Deut. 28:22. În nici unul din cazuri nu este clarăsemnificaţia lui. Poate însemna tuberculoză, cancer ori o altă pleiadă de boli care duc la slăbirea bolnavului. În timp ce copiii lui Israel erau în Egipt tuberculoza era destul de răspîndită (D. Morse ş.a., *Tuberculosis in Ancient Egipt*). (Trad. Cornilescu foloseşte termenul de „lingoare" care înseamnă febră tifoidă. n.tr.).

Sterilitatea. Pentru o soţie faptul de a nu putea avea copii a fost întotdeauna privit în Orient, nu numai ceva regretabil, dar şica un reproş care putea duce la divorţ. Aceasta este cauza rîsului deznădăjduit al Sarei (Gen. 18:12), a rugăciunii fără cuvinte a Anei (1 Sam. 1:10 ş.urm.), a alternativei pasionate a Rahelei care dorea mai degrabă moartea decît să nu aibă copii (Gen. 30:1), a strigătului Elisabetei ca Dumnezeu să-i ia ocara (Luca 1:25). Grozăvia judecăţii care va veni peste Ierusalim este subliniată prin afirmaţia incredibilă „Ferice de cele sterpe..." (Luca 23:29). Se credea că darul de a avea copiiori împiedicarea naşterii lor indica binecuvîntarea sau blestemul lui Dumnezeu (Ex. 23:26; Deut. 7:14), după cum erau privite fertilitatea sau uscăciunea pămîntului (Ps. 107:33-34).

Surzenia. În ebr. *hērēš*, „tăcut", gr. *kōphos*, „surd, tare de urechi". Israeliţii trebuiau să fie buni cu surzii (Lev. 19:14). Isaia a prorocit că surzii vor fi făcuţi să audă (29:18; 35:5; 42:18), prorocie care a fost împlinită de Isus (Mat. 11:5; Marcu 7:37).

Un om pe care l-a vindecat Isus era surd şi „vorbea anevoie" (*mogilalos*, „vorbind cu dificultate", Marcu 7:32) probabil din pricina surzeniei (cu toate că aceasta poate să se datoreze unui defect mecanic separat de surzenia sa). Este semnificativ că surzenia sa a fost vindecată întîi. Unii consideră că omul era surdo-

mut, dar termenul grecesc nu sugerează aceasta. Este mult mai probabil ca el să fi putut scoate sunete, dar din cauza că nu le auzea (nici cuvintele altora), el nu și-a putut forma o vorbire normală. Zaharia a fost temporar surdo-mut (Luca 1:20, 20, 64). (*Ureche).

Umflături. Vezi *Tumori*, mai jos.

III. Tratamentul bolilor

Metodele terapeutice din Biblie sînt cele ale vremurilor descrise și ele sînt prezentate în termeni generali, de ex. Prov. 17:22; Ier. 46:11. Aplicațiile locale erau frecvent recomandate pentru răni (Is. 1:6; Ier. 8:22; 51:8), iar „o turtă de smochine" a fost recomandată de Isaia pentru abcesul lui Ezechia (Is. 38:21). Samariteanul milostiv a folosit vin și ulei ca tratament local (Luca 10:34). Cu toate acestea un astfel de tratament este adesea lipsit de eficacitate, ca în cazul femeii cu scurgerea de sînge (Marcu 5:26), sau afecțiunile cronice par a fi incurabile ca și cazul în care se găsea Mefiboșet (2 Sam. 4:4). În Deut. 28:27 există o notă de disperare asupra unor boli. Nu este surprinzător că tratamentul este uneori legat de superstiții, așa cum este încercarea Rahelei și a Leei de- a folosi mandragorele pentru sporirea dorințelor sexuale în infertilitate (Gen. 30:14-16). Vinul este menționat de două ori ca medicament și stimulent (Prov. 31:6; 1 Tim. 5:23).

Cuvîntul de medic este rareori folosit, dar el implică mai mult semnificația de „doctor" (ebr. *rāpā'*, de ex. Exod. 15:26; Ier. 8:22; gr. *iatros*, Marcu 5:26; Luca 8:43). Asa este condamnat că a „întrebat de doctori" (2 Cron. 16:12), dar aceștia par mai mult să fi fost vrăjitori, implicați în magie și lipsiți de valoare și care nu meritau numele de doctor. Motivul condamnării este că el „n-a căutat pe Domnul". Iov și-a condamnat mîngîietorii ca fiind „doctori de nimic" adică buni la nimic (Iov 13:4). În NT doctorii menționați de două ori proverbial de către Cristos (Luca 4:23; 5:31). Sînt menționați în legătură cu femeia cu scurgerea de sînge (Luca 8:43). Luca este prezentat de Pavel ca fiind „doctorul prea iubit" (Col. 4:14).

Religia iudaică s-a deosebit de oricare altă religie păgînă prin faptul că nu există nici o confuzie între oficiul de preot și cel de doctor. Pronunțarea diagnosticului sau eliberarea de lepră este o excepție (Lev. 13:9-17; Luca 17:14). Prorocii erau consultați asupra prognozelor (vezi, de ex. 1 Împ. 14:1-13; 2 Împ. 1:1-4; 8:9; Is. 38:1, 21). O formă primitivă de fixare a oaselor în urma unei fracturi este menționată în Ezec. 30:21. Este remarcabil că practicile medicale s-au schimbat atît de puțin în esența lor de-a lungul secolelor în care sînt descrise evenimentele biblice încîteste posibil să vorbim de întreaga perioadă ca despre una relativ delimitată, în care nu prea am putea găsi elemente pe care să le denumim științifice.

IV. Posesiunea demonică

Fenomenul singular al *posesiunii demonice, rar întîlnit o dată cu încheierea vremii apostolice, este cu certitudine un fenomen *sui generis*. Este consemnat mai des în timpul lui Isus Cristos decît oricare în alte vremuri. (Referința la Saul - „un duh rău care venea de la Domnul", și „îl muncea" (1 Sam. 16:14-15 - ar trebui probabil privită mai curînd ca o afirmație cu privire la tulburarea lui mintală decîto explicație teologică a originii sale). Se pare că Satana a fost deosebit de activ în acele vremuri, pentru a contracara efectul *minunilor lui Cristos și ale apostolilor Săi. Posesiunea demonică a fost reală și nu poate fi „explicată" simplist, cum este interpretată uneori în prezentr de către unele persoane ignorante (dar sincere) ca fiind pur fizică sau mintală. Isus Însuși a dat acest diagnostic și l-a acceptat cînd a fost făcut de alții. El n-a fost niciodată amăgit de erorile contemporane.

Cei care erau „posedați de demoni" (gr. *daimonizomenos* = „demonizat") puteau fi folosiți ca „purtători de cuvînt" ai spiritului care-i poseda; fenomen care era adesea însoțit de manifestări fizice cum ar fi muțenia (Mat. 9:32), orbirea (Mat. 12:22), epilepsia (Luca 9:37-43) sau tulburarea mintală (Marcu 5:1-20). În special, erau capabili să recunoască divinitatea lui Isus și știau că sînt supuși autorității Sale. Cu toate acestea, posesiunea demonică categoric nu este sinonimă nici cu epilepsia și nici cu tulburarea mintală în general, și dse face o distincție clară între acetea, de către cercetătorii evangheliilor sinoptice și în Fapt. (5:6) Ucenicii au primit porunca de la Isus „să vindece *(therapeuo)* bolnavii" dar să „alunge" *(ekballo)* demonii și duhurile rele (Mat. 10:1, 8). Luca (9:37-43) descrie cum Isus a „certat" *(epitimaō)* duhul rău și a „vindecat" *(iaomai)* pe băiat, sugerînd că prezența unui duh rău (care a fost certat) era asociată însă distinctă de boala psihică - probabil epilepsie - de care a fost „vindecat".

Se disting diferite grade de posedare așa cum este cazul unei fete (Mat. 15:22) care era „muncită rău de un drac" *(kakos daimonizetai)*. Nu există nici o deosebire semnificativă între omul „stăpînit de un duh necurat" (Marcu 5:2), „îndrăcit" (daimonizomenos) (Marcu 5:15-16) sau „care fusese îndrăcit" (v. 8) așa cum este descris același om în termeni variați. Cele mai autentice cazuri moderne de posesiuni demonice sînt cele descrise de misionarii din China începînd din 1850 încoace. Nu există nici un motiv întemeiat de a pune la îndoială punctul de vedere biblic asupra „posesiunii" de către un spirit rău a trupului și personalității cuiva. Pentru exemple din zilele noastre, vezi D. Basham, *Deliver us from evil*, 1972.

V. Minuni și vindecări

a. Vindecarea - semnificația ei

Vindecare înseamnă restaurarea deplină a sănătății cuiva care a fost bolnav - în trup sau minte (sau în amîndouă). Aceasta include recuperarea care rezultă dintr-un tratament medical și scăparea de boală. Ea include și îmbunătățirea felului în care pacientul își privește propria sa stare chiar dacă nici o ameliorare fizică nu este posibilă, și chiar o corectare a concepției greșite pe care o are pacientul despre natura bolii sale. În tulburările psihice termenul este folosit pentru a descrie o îmbunătățire a stării minții omului. Este important să ne dăm seama de multiplele fațete ale acestui cuvînt, deoarece minunile biblice ale vindecărilor (în afară de posesiunile demonice) prezintă vindecarea în semnificația ei medicală primară acea de restaurare a situației normale în cazul unor boli de natură organică. Orice caz care sepretinde ovindecare miraculoasă prezentă trebuie să demonstreze comparabilitatea cu cazurile proeminente de vindecări de tulburări organice. Schimbările în starea spirituală, o acceptare ameliorată a unei afecțiuni organic incurabile sau dispariția spontană a bolii, toate acestea se

petrec mereu, dar nu fac parte din domeniul miracolului, în sensul strict teologic. Au existat, desigur, vindecărinaturale din boli, la fel cum au existat minuni, menționate în Biblie, și de fapt, probabil cele mai multe vindecări, lăsîndu-le la o parte pe cele miraculoase, au fost naturale deoarece tratamentele din vechime erau aproape complet lipsite de orice eficacitate.

b. Vindecarea - autorul ei

Dumnezeu este Cel care ne vindecă toate bolile noastre (Ps. 103:3; Fapt. 3:12-16). Chiar și azi cînd tehnicile medicale și chirurgicale sînt atît de dezvoltate, Dumnezeu este vindecătorul, folosindu-Se de oameni (cu sau fără calificare) pentru aface munca aceasta pentru El în aceeași manieră prin care El folosește autoritățile de guvernămînt pentru a menține ordinea și pentru a face dreptate în lume (Rom. 13:1-5).

c. Vindecarea - folosirea mijloacelor

Chiar și în timpurile biblice, cînd existau doar cîteva tratamente ale bolilor (vezi **III**, mai sus), oamenii erau încurajați să folosească mijloacele disponibile, atît în VT (de ex. turte de smochine pentru abcesul lui Ezechia, Is. 38:21) cît și în vremea NT (sfatul lui Pavel dat lui Timotei, 1 Tim. 5:23). Adevărata credință în Dumnezeu va folosi bucuroasă și cu recunoștință metodele disponibile, cum sînt medicamentele, transfuziile de sînge sau operațiile chirurgicale pentru a preveni moartea, așa cum folosim vestele de salvare pentru a preveni înecul.

d. Vindecarea prin credință

Se folosesc în prezent diferiți termeni pentru a descrie vindecarea care are loc fără folosirea altor mijloace ci ca un răspuns la credința omului. Deoarece toate vindecările adevărate vin de la Dumnezeu nu ne ajută prea mult să numim această vindecare „vindecare divină" pentru a o distinge de celelalte. Vindecarea „spirituală" sugerează mai mult restaurarea sănătății spiritului decît a trupului și mai mult, poate produce confuzii cu lucrările spiritelor care, în numele diavolului, pot produce vindecări contrafăcute. Vindecarea prin credință este un termen folositor atîta timp cît obiectul credinței este clar.

e. Vindecări miraculoase

O *minune constă în esență într-o „interpunere izbitoare a puterii divine prin care cursul obișnuit al naturii este anulat suspendat sau modoficat" (*Chambers's Encyclopedia*, „Miracle"). În ceea ce privește vindecările miraculoase din Scriptură, componenta esențială este că vindecarea este instantanee (incidentul consemnat în Marcu 8:22-26 fiind *o excepție*), completă și permanentă, și de obicei fără folosirea mijloacelor de vindecare (saliva din Marcu 7:33; 8:23; Ioan 9:6 este o excepție; *cf.* Marcu 5:27-29; Fapt. 5:15; 19:12). Minunile divine ale vindecărilor *nu* prezintă reveniri ale bolii, ceea ce caracterizează falsele minuni, cu excepția, desigur, a cazurilor cînd morții au fost înviați din morți și care mai devreme sau mai tîrziu au murit din nou (de ex. fiica lui Iair, Marcu 5:21-24, 35-43; fiul văduvei din Nain, Luca 7:11-15; Lazăr în Ioan 11:1-44, etc.).

1. *Scopul vindecărilor miraculoase.* Ca și celelalte minuni din Scripturi ele au fost semne și pilde dramatizate care au avut ca scop să învețe o lecție dublă. În primul rînd aveau rolul să autentifice cuvîntul persoanei care le săvîrșea (de ex. Exod. 7:9; Luca 5:20-24; Ioan 7:19-22; 10:37-38; Fapt. 2:22) și apoi să *ilustreze* acest cuvînt. Astfel s-a petrecut cu trupul paraliticului din Luca 5:18-26, el a fost o dovadă și o imagine a ceea ce se petrecea în sufletul său. Este de aceea important să vedem, că scopul vindecărilor miraculoase a fost unul teologic și nu unul medical. Dacă la începutul lucrării lui Isus al Bisericii primare și a primilor creștini, minunile au fost multe, ele au devenit din ce în ce mai puține în măsura în care lecțiile esențiale au fost învățate. Mulți bolnavi zăceau în jurul scăldătoarei Betezda (Ioan 5:3), dar Isus a vindecat doar unul din ei pentru că unul era suficient pentru ca mulțimea să învețe o lecție spirituală. Dacă scopul lui Cristos ar fi fost să vindece bolnavii, El i-ar fi vindecat pe toți.

Așadar o vindecare miraculoasă n-ar trebui așteptată azi numai cînd din punct de vedere medical ea este o necesitate ci mai degrabă acolo unde Cuvîntul lui Dumnezeu și slujitorul Lui are nevoie de autentificare și de ilustrare și unde asemenea dovezi nu se găsesc deja în Biblie. Domeniul marginal al unei zone recent evanghelizate din cîmpul de misiune pare să fie locul celor mai multe vindecări miraculoase care au loc azi, locul în care ele se pot dovedi științific cel mai puțin. (Dar biserica în general este într-un proces de restaurare a lucrării de vindecare ca parte integrantă a Evangheliei depline, unde au loc uneori vindecări instantanee, dar cel mai des vindecări treptate. Vezi J. C. Peddie, *The Forgotten Talent*, 1961; G. Bennet, *The Heart of Healing*, 1971; F. MacNutt, *Healing*, 1974; *The Power to Heal*, 1977, - N.H.)

2. *Vindecările miraculoase din Vechiul Testament.* Chiar dacă s-au folosit și mijloace medicale, vindecarea din VT este în general atribuită intervenției lui Dumnezeu, de ex. însănătoșirea lui Moise (Exod. 4: 24-26) dintr-o boală asociată cu neascultarea sa în legătură cu tăierea împrejur a fiului său, capătă în întregime o semnificație spirituală. Vindecarea de lepră a Mariei (Num. 12:1-15) și a lui Naaman sirianul, prin Elisei (2 Împ. 5:8-14), apar miraculoase. Vindecarea paraliziei mîinii lui Ieroboam (1 Împ. 13:4-6) și învierea din morți a fiului văduvei din Sarepta de către Ilie (1 Împ. 17:17-24) și a fiului femeii sunamite de către Elisei (2 Împ. 4:1-37) sînt în mod clar miraculoase. Boala copilului a fost atribuită insolației; dar putea fi la fel de bine o encefalită fulminantă sau o hemoragie cerebrală. (Evreii erau conștienți de efectele soarelui, vezi Ps. 121:6, și un caz de insolație este raportat în scrierea apocrifă Iudita 8:2-3.) Vindecarea israeliților de mușcăturile șerpilor atunci cînd au privit la șarpele de aramă este de asemenea miraculoasă, deși *nici un individ nu* este menționat în particular (Num. 21:6-9). Salvarea israeliților de ultima urgie ce a lovit Egiptul este un exemplu curios a ceea ce se poate numi „un miracol profilactic", pentru că în ceea *ce-i privește pentru ei boala a fost mai curînd prevenită* decît tratată miraculos. Vindecarea lui Ezechia (2 Împ. 20:1-11) a fost probabil naturală, deși îieste atribuită lui Dumnezeu direct (v. 8) și este însoțită de o minuna în natură (v. 9-11); boala fiind probabil un abces grav.

Vindecarea miraculoasă, incusiv învierea din morți, este neobișnuită în VT, și cele cîteva cazuri par să se concentreze în două perioade critice, cele ale Exodului *și a lucrării prorocilor Ilie și Elisei. Vezi* Exodul 7:10-12 pentru minunile din natură făcute

prin *Moise și Aron. Minunile făcute de vrăjitorii egipteni* (Exod. 7:11, 22; 8:7) au imitat primele trei minuni făcute de Moise și Aron (chiar dacă prin a doua și a treia nu au făcut decît să adauge la suferințele propriului lor popor), dar ei n-au mai fost în stare să contrafacă puterea lui Dumnezeu care s-a manifestat în urgiile care au urmat (8:18). Astfel minunile săvîrșite prin Moise și-au atins scopul (7:9) autentificîndu-i cuvîntul și în final ducînd la eliberarea copiilor lui Israel.

3. *Vindecările miraculoase din Evanghelii.* Vindecările miraculoase făcute de Domnul nostru sînt raportate de cercetătorii Evangheliilor sinoptice ca fiind făcute unor grupuri (de ex. Luca 4:40-41) și, în detaliu mai mare în cazuri individuale. *Posesiunile demonice sînt distinctiv deosebite de alte forme de boli (de ex. Marcu 1:32-34), unde *kakōs echōn* este deosebit de *daimonizomenos*). Oamenii veneu la Isus în număr mare (Mat. 4:23-24) și erau vindecați (Luca 4:40). Fără îndoială au fost cazuri de boli psihice la fel ca și boli fizice, iar într-o anumită ocazie Domnul a vindecato parte tăiată din a trupul omenesc (Luca 22:50-51). În același timp aceste cazuri reprezintă numai o mică fracțiune din numărul celor bolnavi din țară în vremea aceea.

În narațiunea combinată a celor patru Evanghelii citim peste douăzeci de istorisiri de vindecări în grupuri sau a unor indivizi. Unii au fpst vindecați de la distanță, alții cu un cuvînt și fără nici un contact fizic, alții prin contact fizic, alții atît prin contact fizic precum și cu„mijloace", de ex. folosirea noroiului făcut din scuipat și praful drumului, ceea ce se considera a fi un bun remediu împotriva orbirii în timpul acela (Marcu 8:23; Ioan 9:6) și surzeniei (Marcu 7:32-35). Probabil că aceasta s-a făcut pentru a contribui la sporirea credinței bolnavului, sau pentru a demonstra că Dumnezeu nu exclude folosirea mijloacelor de vindecare, sau pentru ambele motive. Într-o anumită împrejurare Isus a făcut două minuni succesive pentru același om - vezi *Orbirea*, mai sus.

Evanghelia după Luca este singura care ne relatează pilda samariteanului milostiv. Ea conține relatările altor cinci vindecări făcute de Isus, vindecări care nu sînt consemnate în celelalte evanghelii. Acestea sînt învierea fiului văduvei din Nain (7:11-16), vindecarea unei femei gîrbove (13:11-16), omul bolnav de dropică (hidrofizie) (14:1-4), cei zece leproși (17:12- 19) și vindecarea urechii lui Malhu (22:51). Se dau mai multe detalii ale acestor cazuri și scriitorul preferă cuvîntul mult mai specific pentru vindecare, *iaomai*, decît pe cele cu un sens mai general.

Cel de-al patrulea evanghelist, spre deosebire de scriitorii evangheliilor sinoptice, nu se referă niciodată la vindecările făcute de Isus unor grupuri mai mari de oameni, și nici la posesiunile demonice (deși există referințe la demoni iar cuvîntul *daimonizomenos* este folosit în Ioan 10:21). Pe lîngă învierea lui Lazăr din morți ni se dau numai alte trei cazuri. Este vorba de vindecarea fiului unui nobil care se afla în febră deosebit de mare (4:46-54) a omului paralizat de 38 de ani (5:1-16), și a orbului din naștere (9:1-14). Aceste vindecări miraculoase din Evanghelia după Ioan nu sînt numai lucrări mărețe *(dynameis)* dar sînt și semne *(sēmeia)*. Ele demonstrează că miracolele vindecărilor lui Isus au o semnificație nu numai individuală, locală, ci și una generală, eternă și de asemenea una spirituală. De exemplu, în cazul orbului din naștere se subliniază că boala cuiva nu se datorează în exclusivitate păcatului individului.

4. *Vindecările miraculoase din vremea apostolică.* Deși s-ar putea, probabil, respinge promisiunea puterii de vindecare din Marcu 16:18 ea nefăcînd parte din textul original, Cristos i-a împuternicit pe cei doisprezece (Mat. 10:1) și pe cei șaptezeci (Luca 10:9). Cei doisprezece au fost împuterniciți pe viață, în timp ce misiunea celor șaptezeci a încetat o dată cu întoarcerea lor (Luca 10:17-20). În Faptele sînt menționate cîteva cazuri de vindecări miraculoase ale unor indivizi care au același caracter ca și cele săvîrșite de Cristos. Slăbănogul din Ierusalim (3:1-11) și cel din Listra (14:8-10), paraliticul (9:33-34). și tatăl lui Publius care suferea de dizenterie sînt cazuri individuale, cu toate că există cîteva relatări despre vindecări în grup, inclusiv cel din 5:15- 16 și cazul unic al folosirii batistelor luate de la Pavel (19:11-12). Două persoane au fost înviate din morți (Dorca, 9:36-41, și Eutih, 20:9 ș.urm.), duhurile rele au fost alungate în două ocazii (5:16 și 16:16-18). Autorul face distincție între posesiunile demonice și alte boli (5:16).

Se menționează cazuri de boli între creștinii din vremea apostolilor. Faptul acesta arată că trimiterea apostolică de-a vindeca nu putea fi folosită indiscriminatoriu pentru ca ei și prietenii lor să nu se îmbolnăvească. Timotei se plînge de o gastrită (1 Tim. 5:23). Trofim era prea bolnav ca să-l însoțească pe Pavel cînd acesta părăsește Miletul (2 Tim. 4:20). Epafrodit era bolnav grav (Filip. 2:30) și însănătoșirea sa a fost atribuită milei lui Dumnezeu (Filip. 2:27). Cel mai enigmatic caz dintre toate este „țepușul din carne" al lui Pavel *(skolops tē sarki)* care a fost identificat foarte variat (cel mai des ca o boală cronică de ochi), dar puțini reușesc să convingă și de fapt nimeni nu poate să aducă dovezi concludente. Semnificația sa spirituală este pe departe mai importantă decît diagnosticarea. Pavel ne dă trei motive (2 Cor. 12:7-10) să-l împiedice să se îngîmfe (v. 7), să-l facă în stare să fie puternic spiritual (v. 9) și ca o slujire personală lui Cristos (v. 10, „pentru Cristos"). Există poate mai multă asemănare între „țepușul" lui și scrîntirea încheieturii coapsei lui Iacov, decît s-a realizat pînă acum (Gen. 32:24-32).

Pasajul clasic despre rugăciunea pentru cei bolnavi (Iac. 5:13- 20) a suferit din cauza a două interpretări eronate: că în el găsim autoritatea instituirii ungerii cu untdelemn a celor aflați în situații extreme, și că ea ar conține promisiunea că toți bolnavii pentru care ne vom ruga cu credință se vor însănătoși. Untdelemnul probabil că se folosea în același fel încare Isus a folosit noroiul făcut din praful drumului, pentru a întări credința omului, iar în unele cazuri poate să fi fost folosit ca medicament. Ori uleiul putea fi folosit ca simbol al separării bolii de pacient și de a fi pusă asupra lui Cristos (*cf.* Mat. 8:17), după modelul folosit în cazul împăraților, etc. fiind *unși pentru a fi separați de ceilalți în vederea slujbei. Pentru o întreagă discutare a chestiunii, vezi comentariul lui R. V. G. Tasker asupra epistolei lui Iacov *(TNTC)*. Punctele esențiale provin din perspectiva spirituală a pasajului (de ex. problema îi este încredințată lui Dumnezeu), suferința individului devine preocuparea bisericii, și ceea ce se spune nu exclude și nici nu condamnă folosirea de către doctori a mijloacelor normale disponibile într-un anumit timp sau loc. Ideea centrală a pasajului are de-a face cu puterea rugăciunii.

5. *Vindecările miraculoase după perioada apostolică.* Acestea sînt strict în afara scopului acestui articol, dar este relevant faptul că anumite texte sînt citate în favoarea posibilității, și chair mai mult, a vindecărilor miraculoase săvîrșite prin creștini în zilele noastre (*cf.* Iac. 14:12, mai sus). Totuși, trebuie procedat cu multă precauțiune în a pune semnul egalității între poruncile date de Domnul Isus apostolilor și cele pe care le-a dat în general tuturor creștinilor de azi. Asemenea puncte de vedere se situează în afara vederii generale că minunile sînt instrumente și însoțitoare ale revelației. Trebuie exersată o mare grijă în evitarea magiei într-o căutare după minuni. Minunile eclesiastice din timpul părinților bisericești, adesea atribuite postum, uneori devin absurde. S-a demonstrat că pasajelecitate frecvent din Irenaeus, Tertulian și Iustin Martirul, menite să spijine ideea că vindecările miraculoase au continuat și în secolul al 3-lea, nu sprijină de fapt această interpretare. Vindecările revendicate din vremurile postapostolice ar trebui de aceea tratate cu deosebit de mare prudență. Dar această prudență nu trebuie confundată cu necredința și scepticismul materialist modern. Vezi, de asemenea mai sus, 1. *Scopul vindecărilor miraculoase.*

VI. Punctul de vedere biblic asupra bolii

Subiectul suferinței și al bolii, în Biblie, este strîns legat de chestiunea naturii și originii răului însuși. Suferința este o experiență umană, care are cauze diverse, și este unul din rezultatele păcatului uman. În cazul suferinței provocate de boală, legătura nu este întodeauna evidentă, deși uneori boala este legată de păcat. Din relatarea căderii omului, în Genesa, este clar că în curînd după aceea omul a cunoscut lipsa de *siguranță, frica* și *durerea* (Gen. 3:16, 17). Aici *'issabôn* („întristare, necaz") este mai bine redat prin „*durere*", și prin *suferință psihică* (Gen. 4:13). Conexiunea directă dintre păcat și suferință devine dintr-o dată mult mai complexă, iar națiunilor care ascultau de Dumnezeu li se promite scutirea de boli (Exod. 15:25-26; Lev. 26:14-16; Deut. 7:12-16 și cap. 28, în special v. 22, 27, 58-61). Pe de altă parte urgia este una dintre cele trei judecăți aspre asupra poporului lui Dumnezeu (Ier. 24:10; 32:24; Ezec.14:21) și a altor popoare, de ex. *filistenii* (1 Sam. 5:6) și *asirienii* (2 Împ. 19:35). Există pasaje cum ar fi Ps. 119:67, unde este implicat chiar păcătosul și cazul vindecării slăbănogului (Ioan 5:1-16), unde este implicată probabil propria sa vină (v. 14). Păcatul lui David a avut repercursiuni asupra necazului altora (2 Sam. 24:15-17). În ansamblu, suferința omenească cauzată de boli sau de alți factori reprezintă efectul produs de răul spiritual al societății umane asupra individului, societate din care el constituie o parte integrantă. În Iov 1 se vede cîte ceva din activitatea Satanei. Acest lucru este clar și din Fapt. 10:38 unde se vorbește despre cei bolnavi ca fiind „apăsați de diavolul" și din pilda sugestivă a grîului și neghinei („Un vrăjmaș a făcut lucrul acesta" , Mat. 13:28). Domnul Isus Însuși a vorbit despre „femeia aceasta... pe care Satana o ținea legată..." (Luca 13:16).

Totuși Dumnezeu nu asistă pasiv la ceea ce se întîmplă. Suferința este aplicată uneori ca o pedeapsă. Aceasta poate să aibă loc la scară națională. Sau poate fi aplicată individual, ca și în cazul lui Moise (Exod. 4:24), Maria (Num. 12:10), Ozia (2 Cron. 26:16-21), Ieroboam (2 Cron. 13:20), Ghehazi (2 Împ. 5:25-27), Anania și Safira (Fapt. 5:5, 10), Irod (Fapt. 12:21-23) și Elima (Fapt. 13:11). Mult mai multe detalii se dau cînd suferința este folosită constructiv (Evr.12:6-11), ca și în cazul lui Iacov, care după o rănire fizică reală a învățat în mod miraculos să depindă de Dumnezeu și s-a maturizat spiritual pentru a duce la împlinire misiunea dată prin numele nou de Israel (Gen. 32:24-32). Boala lui Ezechia a demonstrat credința lui în Dumnezeu și intră probabil în această categorie (2 Împ. 20:1-7). Cartea lui Iov arată că problema reală este de fapt mai curînd relația unui om cu Dumnezeu decît atitudinea lui față de propria sa suferință. Acesta este principalul argument care combate concepția prezentată atît de abil de „mîngîietorii lui Iov", și anume, că există o legătură indisolubilă între păcatul individului și suferința sa. După înlăturarea teoriei care este numai parțial valabilă, conform căreia cauza existenței suferinței este cea disciplinară, se trece la imaginea sublimă a mîngîierii, îndreptățirii și a binecuvîntării lui Iov. Este important de realizat că imaginea biblică nu este doar un simplu *dualism. Suferința este prezentată mai curînd în lumina eternității și în relație cu un Dumnezeu care este suveran, care însă este și îndurător în felul în care tratează lumea, datorită dragostei sale pentru oameni (2 Pet. 3:9). Conștienți de suferința și durerea din jurul lor scritorii NT așteaptă cu nerăbdare sfîrșitul cînd suferința nu va mai exista (Rom. 8:18; Apoc. 21:4).

Concepția aceasta este diferită de noțiunea gr. că trupul este ceva rău și că spiritul este în mod inerentbun. Conceptele biblice despre tranziența și noblețea trupului se pot vedea cel mai bine în 2 Cor., în special în 5:1-10 (*cf.* 1 Cor. 6:15). El este parte integrantă din complexul individului prin care se exprimă personalitatea sa.

VII. Igiena și educația sanitară

Un domeniu în care medicina evreiască era mult mai bună decît cea a popoarelor contemporane s-a datorat codului sanitar remarcabilal israeliților din timpul lui Moise (de ex. Lev. 15). A. Rendle Short ne dă un excelent extras pe scurt al acestui cod (*The Bible and Modern Medicine*, pp. 37-46). Deși ceea ce numim cod, sînt detalii răspîndite de fapt de-a lungul întregului Pentateuh. Evreii ca națiune n-ar fi supraviețuit timpului petrecut în pustie și nici multelor vicisitudini prin care au trecut, fără aceste „cod" sanitar. El se ocupă de igiena publică, aprovizionarea cu apă, gunoaiele și dejecțiile umane, inspectarea și alegerea alimentelor, și controlul bolilor infecțioase. Cel mai interesant lucru în legătură cu acest cod este că el implica o cunoaștere pe care în împrejurările exodului și a rătăcirilor prin pustie evreii greu ar fi putut-o descoperi eiînșiși, de ex. interdicția de-a consuma carnea de porc și a *animalelor care muriseră de moarte naturală, îngroparea sau arderea excrementelor, etc. și natura contagioasă a unor boli. Arderea excrementelor (Exod. 29:14) a fost o practică deosebit de înțeleaptă pentru un popor nomad, din moment ce nu existatimpul necesar ca balega animalelor să fertilizeze solul. Răspîndirea bolilor a fost astfel împiedicată efectiv. Originea cuvîntului „carantină" este de la practica evreilor de a separa pacienții cu anumite boli 40 de zile de restul taberei (Lev. 12:1-4), regulă adoptată de către italieni în secolul 14-lea care au observat imunitatea evreilor la anumite epidemii.

într-o serie de privințe punctul de vedere biblic asupra bolnavului, și a sănătății în general, a influențat practica medicinii moderne, și este poate mult mai actual decît se realizează în general. Istorisirea samariteanului milostiv (Luca 10:30-37) prezintă idealul îngrijirii din care s-au inspirat întotdeauna medicii și personalul medical și exemplifică lepădarea de sine în îngrijirea celui suferind în timpul bolii și în convalescență. Există mult mai multe în Biblie despre ceea ce s-ar putea numit „medicina familiei", idealul căsniciei la evrei fiind unul dintre cele mai înalte.

BIBLIOGRAFIE. W. Barclay, *The Gospel of Luke*, 1958; G. Bennett, *The Heart of Healing*, 1971; M. Botting, *Christian Healing in the Parish*, 1976; S. G. Browne, *Leprosy in the Bible*, 1974; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1070; R. E. D. Clark, „Men as Trees Walking", *FT* 93, 1063, pp. 88-94; R. A. Cole, Mark, *TNTC*, 1961; A. Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah*, 1907, *Appendix* 16; V. Edmunds and C. G. Scorer, *Some Thoughts on Faith Healing*, 1956; J. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950; J. S. McEwen, *SJT* 7, 1954, p. 133-152 (minuni în vremurile patristice); F. MacNutt, Healing, 1974; idem, *The Power to Heal*, 1977; D. Morse ș.a., "Tuberculosis in Ancient Egypt", *American Review of Respiratory Diseases* 90, 1964, p. 524-541; J. C. Peddie, *The Forgotten Talent*, 1961; A. Rendle Short, *The Bible and Modern Medicine*, 1953; J. R. W. Stott, *Men with a Message*, 1954; M. Sussman, „Diseasea in the Bible and the Talmud" în *Diseases in Antiquity*, ed. D. Brothwell și A. T. Seadison, 1067; R. V. G. Tasker, James, *TNTC*, 1956; B. B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today*, 1965, (retipărită sub titlul *Counterfeit Miracles*, 1918); F. Graber, D. Müller, *NIDNTT* 2, p. 163-172; în legătură cu „țepușul din carne" al lui Pavel, vezi C. Brown, *NIDNTT* 1, p. 726 ș.urm. D.T.

SĂPUN. „Săpun" este traducerea termenului ebr. *bōrîṯ* (Mal. 3:2; Ier. 2:22), un cuvînt derivat din termenul *bārar*, „a purifica". Probabil că înseamnă leșie, o soluție de potasiu (carbonat de potasiu) și sodă (carbonat de sodiu) în apă, care servește ca și un detergent. Acesta este obținut prin filtrarea apei prin cenușă de legume, producîndu-se diferite săruri alcaline, dintre care potasiul este cea mai importantă. Termenul ebr. bor este de asemenea redat prin „leșie"în Is. 1:25 și Iov 9:30 (VRmg., VSR), cu toate că acest lucru nu apare la fel în VA *ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI

BIBLIOGRAFIE. R. Campbell Thompson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, p. 14; M. Levey, *Chemistry and Chemical Technology in Ancient Mesopotamia*, 1959, p. 122. T.C.M.

SĂRĂCIE.

I. În Vechiul Testament

Uneori ni se dă impresia că Dumnezeu îi ajută pe cei neprihăniți să prospere în bunurile materiale (Ps. 112:1-3). Deși este adevărat că se observă foarte clar beneficiile hărniciei și ale cumpătării atît la indivizi cît și la națiune, și că Dumnezeu promite să binecuvinteze pe cei ce păzesc poruncile Lui (Deut. 28:1-14), au existat o mulțime de oameni săraci în Israel în fiecare fază a istoriei acestei națiuni. Se poate ca sărăcia lor să fi fost cauzată de dezastre naturale care au avut ca rezultat recolte slabe, de invazii ale inamicului, de oprimări din parteavecinilor puternici sau prin camătă exagerată. Exista obligația la membrii comunităților care erau mai bogați să-i sprijine pe frații lor mai săraci (Deut. 5:1-11). Cei care sufereau cel mai des din cauza sărăciei erau cei care rămîneau orfani sau văduvele sau cei fără pămînt (*gērîm*). Ei erau deseori victime ale oprimării (Ier. 7:6; Amos 2:6-7a), însă Iahve era scăparea lor (Deut. 10:17-19; Ps. 68:5-6). Legea poruncea *să se aibe grijă de ei* (Deut. 24:19-22), și împreună cu ei erau numărați și leviții (Deut. 14:28-29) pentru că ei nu aveau nici o proprietate de pămînt. Un om se putea vinde în sclavie, însă dacă era evreu, trebuia să fie tratat altfel decît un străin (Lev. 25:39-46).

Pentru unii psalmiști a fost dificil să înțeleagă cum în atîtea cazuri bogăția a căzut în mîinile greșite. Dacă s-ar fi luat în considerație numai motivele materiale părea să fie în zadar ca cineva să-I slujească lui Iahve (Ps. 73:12-14), însă la sfîrșit cei răi aveau să fie nimiciți în timp ce cei neprihăniți aveau să se bucure de cea mai mare bogăție - de cunoașterea lui Iahve (Ps. 73:16-28). Însă atît de des cei bogați au fost asupritori încît termenul „cei săraci" a devenit aproape un sinonim pentru „cei evlavioși" (Ps. 14:5-6).

II. În Noul Testament

În vremurile NT erau impuse biruri foarte mari de diverse feluri asupra iudeilor. Probabil mulți dintre ei erau în situații economice foarte limitate, în timp ce alții făceau profituri considerabile din colaborarea cu romanii. Saducheii, care aveau ogîndire lumească, erau în general bogați, precum și vameșii.

Isus era fiul unor oameni săraci (Luca 2:24), însă nu avem nici un motiv să credem că el a trăit într-o sărăcie abjectă. Ca și întîiul-născut, *probabil că El a* moștenit ceva de la Iosif, și se pare că El obișnuia să *plătească birurile pentru Templu* (Mat. 17:24). Unii dintre ucenicii săi erau destul de înstăriți (Marcu 1:20) și, de asemenea, El a avut cîțiva prieteni bogați (Ioan 12:3). Totuși împreună cu cei doisprezece, El și-a împărțit punga în comun (Ioan. 12:6). Au fost mulțumiți să trăiască și fără confortul vieții casnice (Luca 9:58), și totuși au găsit ocazii să dea și celor săraci (Ioan 13:29).

În învățătura lui Isus bunurile materiale nu sînt privite rele, ci periculoase. Cei săraci sînt deseori arătați ca fiind mai fericiți decît cei bogați, pentru că este mai ușor pentru ca ei să aibe o atitudine de dependență de Dumnezeu. Pentru ei a venit El ca să predice Evanghelia (Luca 4:18; 7:22). Tot ei sînt cei care au fost binecuvîntați mai întîi și cei cărora li s- a dat asigurarea moștenirii împărăției lui Dumnezeu (Luca 6:20), dacă sărăcia lor însemna recunoașterea lipsurilor spirituale (Mat. 5:3). Jertfa unui om sărac poate fi de valoare mult mai mare decît cea a unui om bogat (Marcu 12:41-44). Celui sărac trebuie să i se ofere ospitalitate (Luca 14:12-14), și trebuie să i se dea ajutoare (Luca 18:22), cu toate că *binefacerea* venea după închinare (Ioan 12:1-8).

Biserica NT a făcut un experiment în deținerea în comun a bunurilor (Fapt. 2:41-42; 4:32). Aceasta a dus mai întîi la eliminarea sărăciei (Fapt. 4:34-35), însă s-a susținut deseori faptul că tot acest experiment a fost ulteriorcauza căderii economice a bisericii din Ierusalim. O mare parte din lucrarea lui Pavel se ocupa cu strîngerea de fonduri în bisericile dintre Neamuri

pentru a-i ajuta pe creştinii săraci din Ierusalim (Rom. 15:25-29; Gal. 2:10). Aceste biserici de asemenea au primit învăţătura de a se îngriji şi de membrii lor mai săraci (Rom. 12:13, etc.). Iacov este în mod special aspru cu cei care făceau deosebiri între cei cu stări materiale diferite în comunitatea creştină (Iac. 2:1-7). Cei săraci au fostchemaţi de Dumnezeu şi salvarea lor I-a adus glorie (1 Cor. 1:26-31). Bunurile materiale ale bisericii din Laodicea formau un contrast trist cu sărăcia ei spirituală (Apoc. 3:17).

Expunerea cea mai sistematică cu privire lasărăcie şi bogăţie în epistole o găsim în 2 Cor. 8-9, unde Pavel stabileşte binefacerea creştină în contextul darurilor lui Dumnezeu şi în special ale Fiului Său care, „măcar că era bogat, s-a făcut sărac pentru voi, pentru ca prin sărăcia Lui voi să vă îmbăgăţiţi". În lumina acestor lucruri, riscul sărăciei materiale va aduce la binecuvîntări spirituale, tot aşa cum şi apostolii au fost săraci dar au îmbăgăţit pe mulţi (2 Cor. 6:10). (*MILOSTENIE.)

BIBLIOGRAFIE. M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church*, E.T. 1974.

R.E.N.

SĂRBĂTORI. Term. ebr. *hag̃*, „sărbătoare" (Lev. 23:6; Deut. 16:16), *mô'ᵃdê Yahweh*, „sărbătorile Domnului" (Lev. 23:2, 4; Num. 15:3). Termenii sînt folosiţi pentru a descrie o zi sau mai multe zile de bucurie religioasă. Cu toate că unele din aceste sărbători coincid cu anotimpurile, nu înseamnă că ele îşi au originea în ritualurile anotimpurilor religiilor Orientului Apropiat antic. Acestea sînt asociate cu zeii panteonului care sărbătoresc şi mănîncă împreună cu oamenii. (Vezi C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 57-103; T. Gaster, *Thespis*, 1950, p. 6-108). Sărbătorile biblice se deosebesc în origine, scop, şi conţinut. Pentru israeliţi aceste anotimpuri erau lucrarea Creatorului în beneficiul omului. Ele manifestau binefacerea lui Dumnezeu faţă de creaţia sa. Prin aceste sărbători omul nu numai că Îl recunoştea pe Dumnezeu ca şi Cel care poartă de grijă, însă îşi amintea şi de favoarea Domnului faţă de un popor ales pe care El l-a eliberat, prin intervenţie personală, în această lume (Exod. 10:2; 12:8-9, 11, 14; Lev. 23:5; Deut. 16:6, 12). Bucuria exprimată a fost din inimă. Consacrarea religioasă nu era nepotrivită cu plăcerea faţă de lucrurile temporare care erau privite ca şi daruri de la Dumnezeu (Lev. 23:40; Deut. 16:14). Răspunsul participantului era etic din punct de vedere religios. Erau implicate recunoaşterea păcatului şi devoţiunea faţă de legea lui Dumnezeu (Exod. 13:9; Zah. 8:9). Jertfele aduse exprimau iertarea de păcat şi împăcarea cu Dumnezeu (Lev. 17:11; Num. 28:22; 29:7-11; 2 Cron. 30:22; Ezec. 45:17, 20). Abţinerea de la această sărbătoare era considerată a fi o mare pierdere şi o lipsă de privilegii (Num. 9:7). Nu numai că israelitul venea la sărbătoare ca şi un beneficiar al favorii divine, însă el îşi şi întorcea faţa spre Domnul după ce a fost binecuvîntat (Deut. 16:10). Numai în cadrul sărbătorilor neautorizate participarea israeliţilor necredincioşi era însoţită de mîncare, băutură şi dans (Exod. 32:6; 1 Împ. 12:32-33).

Sărbătorile din VT nu urmează modelul Orientului Apropiat antic al unei perioade de bucurie precedată de ritualuri de mortificări şi purgaţii (T. Gaster, *op. cit.*, p. 6, 12). Sărbătoarea biblică în sine conţinea elementul de jale, pentru că aceasta este implicată în jertfa pentru păcat (Lev. 23:27; Num. 29:7). Nu există nici o linie strictă de demarcare între părerea de rău pentru păcat şi bucuria în Domnul.

Faptul că prorocilor nu le plăceau sărbătorile aşa cum le ţineau evreii (Is. 1:13-20) nu era din cauză că ei înşişi erau mai smeriţi decît aceştia, ci din cauză că israeliţii se depărtaseră de la scopul spiritual al sărbătorilor. Ei au transformat religia, făcînd din aceste sărbători un obicei exterior, şi nu acesta a fost scopul divin al creării lor (Naum 1:15), În NT bine înţeles de Domnul nostru şi dec credincioşii devotaţi care ţineau aceste sărbători din vechime în mod regulat şi cu spiritualitate (Luca 2:41; 22:8; Ioan 4:45; 5:1; 7:2, 11; 12:20).

Sărbătorile menţionate în VT sînt următoarele:

1. Sărbătoarea Pîinii Nedospite, în ebr. *hag̃ hammaṣṣôṯ* (Exod. 23:15), sau *Paştele, în ebr. *pesah* (Lev 23:5), a fost creată ca o amintire a ieşirii istorice in Egipt (Exod. 10:2, 12:8, 14). Ea a fost unul din cele trei sărbători anuale, şi se ţinea în ziua a paisprezecea a lunii întîi. Timp de 7 zile se mînca pîine nedospită şi nu se făcea nici un lucru. Prima şi ultima zi erau zile de „convocaţii sfinte", şi se aduceau jertfe (Num. 28:16-25; Deut. 16:1-8).

2. Sărbătoarea Săptămînilor, în ebr. *hag̃ šāḇû'ôṯ*. Aceasta se mai numeşte şi „sărbătoarea recoltei" şi „ziua primelor roade" (Exod. 23:16; 34:22; Num. 28:26). Mai tîrziu era cunoscută ca şi sărbătoarea *Rusaliilor pentru că era sărbătorită în a cincizecea zi de la sabatul care iniţia sărbătoarea Paştelor. Ea consta dintr-o convocaţie sfîntă şi aducerea de jertfe.

3. Sărbătoarea *Tabernacolelor, în ebr. *hag̃ hassukkôṯ*, sau „sărbătoarea corturilor", se mai numeşte şi „sărbătoarea de strîngere laolaltă", în ebr. *hag̃ hā'āsip̄* (Exod. 23:16; 34:22; Lev. 23:34; Deut. 16: 13). Ea dura 7 zile, dintre care prima şi ultima constau din convocaţii sfinte. Se culegeau roade şi oamenii locuiau în corturi făcute din crengi şi ramuri de copaci (Lev. 23:39-43; Num. 29.12-38).

4. *Sabatul. Acesta este privit ca o sărbătoare în Lev. 23:2-3, şi numit un „sabat al odihnei". Era marcat de o adunare solemnă (Is. 1:13), şi o oprire a tuturor activităţilor. Era de asemenea o zi a bucuriei (Is. 58:13).

5. Ziua Sunării Trîmbiţelor (Num. 29:1). În Lev. 23:24 aceasta este numită „o amintire a sunării trîmbiţelor" şi „a sabatului". În această şi se aduceau jertfe şi nu se făcea nici un fel de lucru.

6. Ziua *Curăţirii (Lev. 23:26-31). Aceasta se sărbătorea în a zecea zi a lunii a şaptea, şi era o zi de „sfîntă convocaţie" în care sufletele erau aduse înainte şi se făcea o curăţire de păcat. Aceasta se întîmpla numai o dată pe an (Exod. 30:10).

7. Sărbătoarea Purim, descrisă în Est. 9. A fost stabilită de Mardoheu în vremea lui Ahaşveroş pentru a comemora scăparea de intrigile lui Haman, şi era o zi de sărbătoare şi bucurie.

Sărbătoarea extrabiblică numită *hᵃnukkâ* este o celebrare a reînnoirii şi a curăţirii Templului de către Iuda Macabeul în 164 î.d.Cr., după ce fusese pîngărit de Antioh IV (Epifan). Este de asemenea numită „sărbătoarea luminilor". Vezi Ioan 10:22, unde este chemată după numele ei gr. *enkainia* („sfinţire").

	Luna	Echivalentul modern	Sărbători
1	Nisan	mar. - apr.	14-21 Paştele *(pesah)*: Sărbătoarea azimilor *(hag hammassōt)* ● (Exod. 12:3-30; Lev. 23:6; Deut. 16:1-8)
2	Iyyar	apr. - mai	
3	Sivan	mai - iun.	6 Cincizecimea: Sărbătoarea săptămânilor, Ziua primelor roade, Sărbătoarea secerişului *(hag šabū'ōt)* ● (Exod. 23:16; 34:22; Num. 28:26; Lev. 23:16)
4	Tamuz	iun. - iul.	17 Postul din ziua a 17-a a lui Tamuz ¤
5	Ab	iul. - aug.	9 Postul Tişa Be-ab ¤ 15 Ziua a 15-a a lunii Ab (Mişnaică) ¤
6	Alul	aug. - sept.	
7	Tişri	sept. - oct.	1 Ziua trimbiţelor (Rosh ha-shanah) ● (Num. 29:2; Lev. 23:24) 3. Postul lui Ghedalia ¤ *10 Ziua ispăşirii (Yom Kippur)* ● (Lev. 23:26-31; Exod. 30-10) 15-21 Sărbătoarea corturilor *(hag-hassukkōt)* ● (Lev. 23:34; Num. 29:12-38; Exod. 23:16; 34:22; Deut. 16:13) 21 Hoshanah Rabba ¤ 22 Shemini Azeret ¤ 23 Simhat Torah ¤
8	Marchesvan	oct. - nov.	
9	Chislev	nov. - dec.	25-30 Sărbătoarea luminilor *(hănukkā)* ¤
10	Tebet	dec. - ian.	1-2 Sărbătoarea luminilor ¤ 10 Postul din a 10-a zi a lunii Tebet ¤
11	Şebat	ian. - feb.	
12	Adar	feb. - mar.	13 Postul Esterei ● 14 Purim ● (Est. 9) 15 Shushan Purim ¤

● *Biblică* ¤ *Extra-biblică*

Diagramă care indică principalele sărbători evreeşti biblice şi extra-biblice.

BIBLIOGRAFIE. *EJ*, 6, col. 1189-1196, 1237-1246. D.F.

SĂRUT. Un salut obişnuit în E, acest cuvînt apare în VT ca şi un semn de afecţiune între rudenii (de ex. Gen. 29:11; 33:4), ca o expresie a dragostei (Cînt. 1:2), sau poftă trupească (Prov. 7:13), şi probabil un semn de mulţumire (1 Sam. 10:1). Ultimul, sens acela de a-l săruta pe „unsul lui Dumnezeu", se pare că este, ca şi în Ps. 2:10, un rit religios sau cultic analog cu cel găsit în cultele idolatre: sărutul mîinii (Iov 31:27), sau a unei statui (1 Împ. 19:18; Osea 13:2), este un act de închinare religioasă. *În NT se foloseşte* termenul *phileō* ca un semn de dragoste sau afecţiune (de ex. Iuda, Mat. 26:48), după cum întîlnim termenul mai puternic *kataphileō* (de ex. Luca 7:38; 15:20; Fapt. 20:37). „Sărutul sfînt" (Rom. 16:16; 1 Pet. 5:14), care

mai tîrziu a intrat în liturgia bisericii, era o expresie de dragoste creștină și se pare că era limitat numai la cei de același sex (vezi *Apostolic Constitutions* 2.57, 12). Vezi W. Gunther, C. Brown, în *NIDNTT* 2, p. 547-550. E.E.E.

SCEVA. Părintele real sau prezumtiv al unui grup de șapte persoane care practicau magia și care, dorind să-l imite pe Pavel în Efes, au folosit cuvintele lui Isus pentru a scoate un duh; au fost respinși de duh și atacați de cel care avea duhul: un incident care i-a impresionat foarte adînc pe evrei și pe cei dintre Neamuri (Fapt. 19:13 ș.urm.). Povestirea a fost fără îndoială prețuită ca o demonstrație a faptului că „Numele Domnului" nu era o formulă magică cu efect automat.

Sceva este descris ca și un „mare preot iudeu". Cu toate că aceasta ar putea să denote că el este un membru al familiilor mari preoțești, aici titlul de mare preot se pare că este adoptat de sine doar pentru reclamă - tot așa cum unii învățători din zilele noastre se numesc „Profesor". Se poate ca „Fiii marelui preot Sceva" să fi fost titlul colectiv pentru această „firmă" itinerantă (vezi v. 13); un mare preot iudeu era, în ochii păgînilor superstițioși, o sursă impresionantă de cunoștințe ezoterice. B.A. Mastin, totuși, argumentează faptul că, în calitate de preoți, ei erau exorciști autentici, chiar dacă fără succes, exorciști.

Manuscrisele arată mai multe variante în detaliu.

BIBLIOGRAFIE. K. Lake și H. J. Cadbury, *BC*, 1.4, p. 241-243; B.A. Mastin, *JTS* s.n. 27, 1976, p. 405-412. A.F.W.

SCEPTRU. (În ebr. *šēḇeṭ*, *šarᵉḇîṭ*; gr. *rhabdos*). Un băț sau *toiag adesea foarte ornamentat care simbolizează suveranitatea sau autoritatea personală, de obicei a regilor, împăraților, însă același cuvînt este folosit și cu referire la toiagul slujbei altora (Gen. 38:18; Lev. 27:32; Ps. 23:4: Mica 7:14; Is. 28:27). Termenul *šarᵉḇîṭ* (acad. *šabittu*) este folosit numai cu referire la sceptrul conducătorilor persani (Est. 4:11; 5:2; 8:4).

Termenul *šēḇeṭ* este folosit referitor la sceptrul conducătorilor Egiptului (Zah. 10:11), ai statului aramaic Bît Adini (Amos 1:5), ai Ascalonului (Amos 1:8), Babilonului (Is. 14:5) și al conducătorilor Israelului (Ezec. 19:11,14).

În Gen. 49:10 și în Num. 24:14 termenul se referă la viitorii conducători ai Egiptului. Ambele pasaje au dobîndit o semnificație mesianică. Același cuvînt apare în Ps. 45:6, un verset care a fost folosit în NT pentru a-L descrie pe Cristos ca Fiu (Evr. 1:8) a cărui toiag de domnie este un toiag de dreptate. Trestia pusă în mîna Domnului (Mat. 27:29) a fost un simbol al suveranității, folosit batjocoritor. J.A.T.

SCHIMBAREA LA FAȚĂ. Evenimentul schimbării la față este descris în Mat. 17:1-8; Marcu 9:2-8; Luca 9:28-36. El nu este amintit în Evanghelia după Ioan pe baza faptului că întreagă viața lui Cristos a fost o manifestare a gloriei divine (Ioan 1:14, 2:11, etc.). Există de asemenea o referire la aceasta în 2 Pet. 1:16-18.

În Evangheliile sinoptice evenimentul are loc aproximativ lao săptămînă după ce Petru mărturisește că Isus este Mesia. El a luat pe cei trei ucenici care Îi erau cei mai apropiați, Petru, Iacov și Ioan, pînă la un munte (probabil Hermon, care se ridică la o înălțime de 2,814 m deasupra nivelului mării). Acolo El a fost transformat (mai degrabă decît schimbat la înfățișare) iar hainele Îi străluceau într-o sclipire cerească. Moise și Ilie au *apărut atunci și au vorbit cu El*, iar Petru I-a sugerat să facă acolotrei corturi. Apoi s-a auzit o voce dintr-un nor, care a declarat autoritatea și divinitatea lui Cristos, după care viziunea s-a terminat. Narațiunea sugerează că tot evenimentul a fost obiectiv, cu toate că mulți cercetători moderni au căutat să o descrie în termenii unei experiențe subiective pe care a avut-o Isus sau Petru.

Schimbarea la față marchează o fază importantă în revelarea lui Isus ca și Cristosul și Fiul lui Dumnezeu. Este o experiență similară cu botezul Lui (Mat. 3:13-17; Marcu 1:9-11; Luca 3:21 ș.urm.). Aici gloria Sa nu este revelată prin faptele Sale, ci într-un mod mai personal. Gloria denotă prezența regală, pentru că Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul poporului Său.

Există mai multe caracteristici cu privire la această relatare a căror semnificație este derivată din VT. Moise și Ilie reprezintă Legea și Prorocii mărturisindu-L pe Mesia astfel fiind *împlinite și înlocuite de El*. Fiecare din ei avuseseră o viziune a gloriei lui Dumnezeu pe un munte, Moise pe Sinai (Exod. 24:15) și Ilie pe Horeb (1 Împ. 19:8). Fiecare din ei au părăsit acest pămînt fără vreun mormînt de care să știm noi (Deut. 34:6; 2 Împ. 2:11). Legea lui Moise și venirea lui Ilie sînt menționate împreună în ultimele versete ale VT (Mal. 4:4-6). Cei doi bărbați la mormîntul gol (Luca 24:4; Ioan 20:12) și la înălțare (Fapt.1:10) și „cei doi martori" (Apoc. 11:3) sînt uneori identificați cu Moise și Ilie. Vocea cerească: „Acesta este Fiul Meu preaiubit; de El săascultați" (Marcu 9:7), îl identifică pe Isus nu numai ca și Mesia ci de asemenea ca și Prorocul din Deut 18:15 ș.urm..

Norul simbolizează acoperirea prezenței divine (Exod. 24:15-18; Ps. 97:2). La înălțarea la cer găsim un nor care L-a acoperit pe Cristos de fața ucenicilor (Fapt. 1:9). Întoarcerea lui Cristos va fi pe nori (Apoc. 1:7).

În Luca ni se spune că subiectul conversației lor era *exodos*-ul pe care El îl avea de îndeplinit la Ierusalim. Aceasta înseamnă nu numai moartea Sa, ci și evenimentele mărețe care au însoțit moartea și învierea Sa, ca mijloace ale răscumpărării poporului Său, reprezentată în mod tipic de ieșirea din Egipt.

Schimbarea la față este de aceea un punct central în revelația împărăției lui Dumnezeu, pentru că ea privește înapoi la Vechiul Testament și arată cum Cristos îl împlinește, privește la evenimentele mărețe care au avut loc pe cruce, învierea, înălțarea la cer și a doua venire. Petru a greșit în încercarea sa de a permanentiza această experiență. Lucrul de care era nevoie atunci a fost doar prezența lui Isus și atenția la Cuvîntul Său.

BIBLIOGRAFIE. G. H. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story*, 1942; A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 1949.

R.E.N.

SCHIMBĂTORII DE BANI. „Schimbătorii" din Mat. 25:27 (VA) erau bancheri obişnuiţi *(trapezitai)*; vezi zicala atribuită Domnului în general: „Fiţi bancheri înţelepţi" - de ex. care inspiră încredere şi îndemînateci în a descoperi falsificări. O clasă specializată în schimbători de bani care lua loc în împrejurimile Templului, probabil în curtea neamurilor - *kollybistai* (Mat. 21:12; Marcu 11:15; Ioan 2:15) sau *kermatistai* (Ioan 2:14). Primul termen a derivat dintr-un cuvînt de origine semitică şi denota rata de schimbare sau comisia; al doilea termen, se referă cu exactitate la un schimbător de monede de valoare mică. Această meserie s-a întemeiat prin faptul că banii din templu, inclusiv jumătatea de şechel obligatorie (Exod. 30:13; cf. Mat. 17:24, şi de asemenea E. Schurer, *HJP*, 2, 1978) trebuiau să fie daţi în moneda tiriană standard, din argint de o înaltă puritate, şi nu în moneda romană curentă. S-a întocmit o suprataxă (tractatul *Shequalim, passim* din Mişna) şi aceasta a lăsat cale pentru diferite infracţiuni (adaugă pasajele din *HHT* în Mat. 21:12 celor din SB). Gonirea vînzătorilor din Templu a inclus şi răsturnarea meselor acestor schimbători în timpul (aglomeratei) sărbătorii de Paşti.

A.F.W.

SCHIMBURI DE HAINE. Termenul ebr. *ḥ^{a}lîpôt*, tradus în termenul „schimburi" din VA, sugerează înţelesul de „haine noi", în mod particular, haine de sărbătoare (VSR „îmbrăcăminte festivă"). Asemenea haine erau foarte mult preţuite, şi erau folosite ca o dovadă tangibilă abogaţiei regale, atît egipteană cît şi siriană. Cînd erau oferite ca şi daruri, numărul hainelor indica rancul şi generozitatea celui care le-a dat, în timp ce recipientul era onorat cu o înaltă favoare (Gen. 45:22; 2 Împ. 5:5, 22-23). Cantitatea enormă (30) de haine din cadrul pariului pus de Samson reflectă ori valoarea lor mai scăzută din timpul Judecătorilor, ori, mai probabil, încrederea extraordinară pe care a avut-o Samson că va cîştiga acel pariu (Jud. 14:12-13). Hainele erau folosite ca şi mijloc de plată la *Alalah, şi este posibil ca „hainele de sărbătoare" din VT să fi avut o funcţie similară.

BIBLIOGRAFIE. D.J. Wiseman, *AOTS*, p.128-129, 134.

M.J.S.

SCHIŢII (SCIŢII). Un trib de călăreţi nomazi şi războinici din Siberia de V care locuiau în regiunea dintre Marea Neagră şi Marea Caspică din anul cca 2000 î.d.Cr. La sfîrşitul sec. al 8-lea î.d.Cr. au migrat spre Persia de N şi Urarţu, împingîndu-i pe cimerieni spre vest (*GOMER). Avantajele lor iniţiale spre SV erau marcate de Sargon al 2-lea din Asiria (722-705 î.d.Cr.), dar conform lui Herodot (1. 116; 4. 1) Schiţii au dominat Asia timp de 28 de ani prin numeroase expediţii militare. Ei au acordat ajutor Asiriei în războiul împotriva mezilor, ajutînd cetatea Ninive cca 630 î.d.Cr., cu toate că mai tîrziu au atacat regiunea Haran şi au năvălit în Palestina, oprindu-şi raidurile asupra Egiptului doar după ce au fost plătiţi de Psammeticus I. Unii cercetători consideră că acest eveniment a fost amintit într-o prorocie a lui Ieremia (cap. 47; *IEJ* 1, 1950, p. 154-159) şi a lui Ţefania, dar există puţine referinţe la schiţi (Askuzai, *Umman-manda*) în textele contemporane. Cercetătorii au păreri variate în ceea ce priveşte plasarea exactă a perioadei invadării de către schiţi a teritoriului siro-palestinian, dar se pare că aceasta a avut loc prin 645-617 î.d.Cr. (L. Piotrowicz). Tribul nu pare să fi fost un grup puternic (*I. M. Diakonoff*). O parte se pare că s-au aşezat la Betşean, numit Scitopolis (conform Jud. 1:27, LXX).

Schiţii de sub domnia lui Schilurus şi-au stabilit capitala la Neapolis, în Crimeea, în 110 î.d.Cr., iar controlul pe care l-au deţinut asupra stepelor i-a făcut un intermediar în negoţul care pornea din Rusia, în special în cel cu grîne şi cu sclavi. Aceşti sclavi au fost numiţi de către grecii pontici „schiţi", cu toate că au fost mai curînd prizonierii lor decît semenii lor nomazi. Pavel foloseşte denumirea „schit" în acest ultim sens (Col. 3:11).

BIBLIOGRAFIE. T. Talbot Rice, *The Scythians*, 1957; R. P. Vaggione, *JBL* 92, 1973, p. 523-550.

D.J.W.

SCLAV, SCLAVIE

I. În Vechiul Testament

a. Introducere

Sub influenţa legii romane, sclavul este în mod obişnuit considerat a fi o persoană (bărbat sau femeie) fără drepturi, aflată în proprietatea unei alte persoane, şi de care - la fel ca de oricare altă formă de proprietate personală - proprietarul poate dispune şi o poate folosi în orice mod doreşte. Totuşi, în Orientul biblic din antichitate sclavii puteau dobîndi şi au dobîndit înaintea legii, sau prin obicei diferite drepturi, şi acestea cuprindeau dreptul de proprietate (chiar asupra altor sclavi) şi puterea de a conduce afaceri pe cînd erau încă sub controlul stăpînilor lor. Sclavia este atestată din cele mai vechi timpuri pretutindeni în Orientul apropiat şi îşi datorează existenţa şi perpetuarea în primul rînd factorilor economici.

b. Sursele de sclavi

(i) *Prin capturare.* Captivii, îndeosebi prinşii de război, erau de obicei reduşi la sclavie (Gen. 14:21, revendicaţi de împăratul Sodomei; Num. 31:9; Deut. 20:14; 21:10 şi urm.; Jud. 5:30; 1 Sam. 4:9 (cf. VSR); 2 Împ. 5:2; 2 Cron. 28:8, 10 şi urm.), obicei a cărui datare este la fel de veche ca şi cea a documentelor scrise, mergînd pînă în jurul anului 3000 î.d.Cr., şi probabil chiar mai înainte (referinţe în I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949, p. 1-3).

(ii) *Prin cumpărare.* Sclavii puteau fi cumpăraţi uşor de la alţi proprietari sau de la negustori (*cf.* Gen. 17:12-13, 27; Ecl. 2:7). Legea le permitea evreilor să cumpere sclavi străini de la străinii din ţară sau din afara graniţelor ţării (Lev. 25:44 şi urm.). În antichitate sclavii erau vînduţi ca orice alte mărfuri şi dintr-o ţară în alta. Astfel, madianiţii şi ismaeliţii l-au vîndut pe *Iosif unei înalte oficialităţi egiptene (Gen. 37:36; 39:1), iar Tirul fenician importa sclavi şi obiecte din bronz (aramă, în vers. Cornilescu; n.tr.) din Asia Mică (Ezec. 27:13) şi vindea iudei ionienilor, atrăgîndu-şi prin aceasta ameninţarea în legătură cu un tratament asemănător din partea concetăţenilor lui (Ioel 3:4-8). Pentru dovezi în ceea ce priveşte numărul mare de sclavi semitici care au ajuns în Egipt pe vremea lui Iosif, probabil în cea mai mare parte prin negoţ de sclavi, vezi referinţele din *Iosif sau din

bibliografia de mai jos. Pentru inițiativa comercială babiloniană în negoțul cu sclavi din țările străine asemenea Tirului, vezi Mendelsohn, *op. cit.*, p. 3-5.

(iii) *Prin naștere.* Copiii „născuți în casa" unor părinți sclavi devenau „sclavi născuți în casă"; aceștia sînt menționați în Scriptură din perioada patriarhală înainte (Gen. 15:3; 17:12-13, 27; Ecl. 2:7; Ier. 2:14), și la fel de timpuriu în documentele mesopotamiene (Mendelsohn, p. 57-58).

(iv) *Ca despăgubire.* Dacă un hoț declarat vinovat nu putea face despăgubire și nu putea să-și plătească amenzile și pagubele aduse, se puteau strînge fonduri în acest sens prin vinderea lui ca sclav (Exod. 22:3; *cf.* prevederea similară din Codul lui Hammurapi, §§ 53-54: *ANET,* p. 168).

(v) *Prin neplata datoriilor.* Debitorii care falimentau erau adesea siliți să-și vîndă copiii drept sclavi, sau copiii le erau confiscați ca sclavi de către creditor (2 Împ. 4:1; Neem. 5:5, 8). În Codul lui Hammurapi debitorul insolvabil (precum și soția și familia lui) devenea de obicei sclavul celui care l-a creditat, și muncea pentru el timp de trei ani în schimbul datoriei, urmînd ca apoi să fie eliberat (§ 117: DOTT, p. 30, sau *ANET,* p. 170-171). Acesta pare să fie fondul la legea mozaică din Exod. 21:2-6 (și 7-11), și din Deut. 15:12-18, unde un sclav evreu trebuia să lucreze șase ani, în mod explicit perioada „dublă" de timp (Deut. 15:18) față de cei trei ani din Codul lui Hammurapi (cf. cu Mendelsohn, p. 32-33), însă atunci cînd era eliberat trebuia să i se aloce capital ca el să poată să o ia din nou de la început (vezi și *d.* (i) 1, în continuare). În Orientul biblic insolvabilitatea era o cauză majoră de reducere la statutul de sclav (Mendelsohn, p. 23, 26-29).

(vi) *Vînderea de sine.* Intrarea de bună voie, prin vînzare, în sclavie, adică, în dependență față de o altă persoană, pentru a scăpa de sărăcie era ceva cunoscut de foarte multă lume (Mendelsohn, p. 14-19, pentru date). Lev. 25:39-43, 47 și urm., a recunoscut acest lucru, a avut însă în vedere răscumpărarea în anul de veselie (sau chiar și mai înainte în cazul unor stăpîni străini).

(vii) *Răpirea.* Răpirea unei persoane și reducerea unei persoane răpite la sclavie era o încălcare a legii pedepsibilă cu moartea atît în Codul lui Hammurapi , (§ 14: *DOTT,* p. 30; *ANET,* p. 166), cît și în legea lui Moise (Exod. 21:16; Deut. 24:7). Frații lui *Iosif s-au făcut în esență vinovați de o astfel de încălcare a legii (Gen. 37:27-28 cu 45:4), și e foarte posibil să fi fost „întristați" și să fi avut nevoie de reasigurări pentru a nu fi „mîhniți" (Gen. 45: 3, 5, și *cf.* Gen. 50:15).

c. Prețul sclavilor

Prețul sclavilor varia întrucîtva, după cum era de așteptat, în funcție de circumstanțe, de sexul, vîrsta și condiția sclavilor, însă prețul mediu al sclavilor a crescut progresiv de- a lungul istoriei, asemenea prețului altor mărfuri; femeia sclavă la vîrsta procreării avînd întotdeauna un preț mai mare decît bărbatul sclav. Spre sfîrșitul mileniului al treilea î.d.Cr. în Mesopotamia (în timpul dinastiei Akkad și celei de a treia dinastie a lui Ur) prețul mediu al unui sclav era de 10-15 sicli de argint (referințe în Mendelsohn, p. 117-155). Aproximativ pe la anul 1700 î.d.Cr. Iosif a fost vîndut ismaeliților pentru 20 de sicli de argint (Gen. 37:28), exact prețul curent pentru perioada patriarhală, cînd a treia parte dintr-o mina sînt 20 de sicli (§§ 116, 214, 252: *DOTT,* p. 35; *ANET,* p. 170, 175-176, în de ex. Codul lui Hammurapi, în jurul anului 1750 î.d.Cr.), în tăblițele contemporane din Vechiul Babilon (compară cu Mendelsohn, *loc. cit.*) și la Mari (G. Boyer, *Archives Royales de Mari,* 8, 1958, p. 23, No. 10, rîndurile 1-4). Pe la secolul al XV-lea î.d.Cr. prețul mediu era de 30 sicli la Nuz (B. L. Eichler, *Indenture at Nuzi,* 1973, p. 16-18, 87) și putea fi de 20, 30 sau 40 sicli la Ugarit în nordul Siriei (Mendelsohn, p. 118-155; J. Nougayrol, *Palais Royal Ugarit,* 3, 1955, p. 228: 2 cu referințe, p. 23 n. 1) în secolele al 14-lea și al 13-lea î.d.Cr., fiind foarte apropiat de prețul contemporan de 30 sicli reflectat în Exod. 21:32. În perioadele ulterioare prețul mediu pentru un sclav de sex masculin a crescut constant sub domnia asiriană, babiloniană și persană, la 50-60 sicli, 50 sicli și respectiv 90-120 sicli (Mendelsohn, p. 117-118, 155). Pentru prețul de 50 sicli în perioada asiriană *cf.* 2 Împ. 15:20, unde persoanele de vază din Israel, sub domnia lui Menahem, au trebuit să plătească prețul lor ca sclavi, probabil ca preț de răscumpărare pentru a evita deportarea lor în Asiria (D. J. Wiseman, *Iraq* 15, 1953, p. 135, și *JTVI* 87, 1955, p. 28). Creșterile succesive și identice ale prețului mediu al sclavilor, atît în documentele biblice cît și în cele externe, sugerează cu hotărîre categoric că documentele biblice se bazează în mod direct pe tradiții exacte din perioadele specifice în cauză, și anume, începutul și sfîrșitul mileniului al 2-lea și începutul primului mileniu î.d.Cr., și nu sînt din aceste puncte de vedere elaborarea unor tradiționaliști de mai tîrziu sau a unor editori preoțești, exagerați în ceea ce privește statistica.

d. Sclavii ca proprietate privată în Israel

(i) *Sclavii evrei.* 1. Legea căuta (asemenea Codului lui Hammurapi cu 5 secole mai devreme) să evite pericolul alunecării în masă a populației spre sclavie și șerbie, pericol născut sub presiunea economică exercitată asupra micilor cultivatori de pămînt, prin limitarea la 6 ani a perioadei de slujire pe care debitorii insolvabili (vezi *b.* (v), anterior) trebuiau să o presteze, eliberarea lor trebuind să fie însoțită de asigurarea unor bunuri suficiente pentru un nou început (Exod. 21:2-6; Deut. 15:12-18). Un bărbat care era deja căsătorit cînd a devenit sclav, la eliberarea lui își lua împreună cu el și soția, dacă însă nu fusese căsătorit înainte de a intra ca sclav și i se dăduse o soție din partea stăpînului său, acea soție și eventualii copii rezultați în urma căsătoriei rămîneau ai stăpînului. Pornind de la aceasta, cei care doreau să rămînă în slujba stăpînului și să-și păstreze familia puteau să o facă pentru totdeauna (Exod. 21:6; Deut. 15:16 și urm.); oricum în anul de veselie el avea să fie eliberat (Lev. 25:40), lucrul acesta avînd legătură cu restituirea moștenirii (Lev. 25:28), chiar dacă alesese să rămînă pentru totdeauna cu stăpînul lui. Debitorii insolvabili aflați în sclavie temporară similară celei din Exod. 21:2 și urm. reprezintă probabil subiectul din Exod. 21:26-27, unde pierderea permanentă a unui membru din trup șterge datoria și aduce astfel eliberare imediată din partea creditorului/stăpînului (Mendelsohn, *op. cit.*, p. 87-88). În zilele lui Ieremia împăratul și cei înstăriți au abuzat în mod flagrant de legea eliberării în al șaptelea an, eliberîndu-și sclavii doar pentru a pune din nou stăpînire pe ei, și au fost condamnați pe măsură pentru această practică foarte necinstită (Ier. 34:8-17).

2. Un evreu care s-a vîndut de bună voie ca sclav pentru a scăpa de sărăcie trebuia să slujească stăpînului lui pînă în anul de veselie, cînd urma să fie eliberat (Lev. 25:39-43) și să-și primească înapoi moștenirea (Lev. 25:28). Dacă însă stăpînul lui era un străin, el avea posibilitatea să-și cumpere libertatea sau să fie răscumpărat de una din rudele lui oricînd înainte de anul de veselie (Lev. 25:47-55).

3. Femeile sclave constituiau subiectul unei legi specifice suplimentare și al unui obicei. Se atestă atît în narațiunea patriarhală (Gen. 16), cît și în documentele cuneiforme, de ex. din Ur (Wiseman, *JTVI* 88, 1956, p. 124), că sclavele- servitoare ale soției stăpînului puteau naște copii stăpînului lor pentru soția fără copii. Sub lege, dacă o fată evreică era vîndută ca sclavă (Ex. 21:7-11), statutul ei marital era păzit cu grijă: ea putea să se căsătorească cu stăpînul ei (și putea fi răscumpărată în cazul în care era respinsă), sau cu fiul lui, sau să devină o concubină întreținută în sensul strict al cuvîntului, avea însă să fie eliberată dacă stăpînul ei nu reușea să aplice oricare dintre cele trei posibilități cu care fusese de acord. În Mesopotamia asemenea contracte erau de obicei mai severe, neoferind adesea nici un fel de protecție (Mendelsohn, p. 10 și urm., 87).

(ii) *Sclavii străini.* 1. Spre deosebire de sclavii evrei, aceștia puteau fi înrobiți permanent și lăsați moștenire cu alte proprietăți de familie (Lev. 25:44-46). Totuși, ei erau cuprinși în poporul lui Israel pe baza unui precedent patriarhal (circumcizia, Gen. 17:10-14, 27) și luau parte la sărbători (Exod. 12:44, paștele; Deut. 16:11, 14) și la odihna de sabat (Exod. 20:10; 23:12).

2. O femeie capturată în război putea fi luată ca soție cu drepturi depline de un evreu, încetînd prin aceasta să mai aibă statutul de sclavă; astfel, dacă ulterior bărbatul ei divorța de ea, ea devenea liberă și nu ajungea sclavă (Deut. 21:10-14).

(iii) *Condițiile generale.* 1. Felul în care erau tratați sclavii depindea în mod direct de personalitatea stăpînului lor. Putea fi o relație de încredere (*cf.* Gen. 24; 39:1-6) și afecțiune (Deut. 15:16), însă disciplina putea fi severă, chiar fatală (*cf.* Exod. 21:21), deși omorîrea pe loc a unui sclav de către stăpînul lui era urmată de pedepsirea stăpînului (Exod. 21:20), fără îndoială cu moartea (Lev. 24:17, 22). Este posibil, ca sclavii evrei, asemenea unora babilonieni, să fi purtat uneori un semn vizibil al sclaviei lor (Mendelsohn, p. 49), deși acest lucru rămîne îndoielnic. În unele împrejurări sclavii puteau să-și revendice dreptatea (Iov 31:13) sau să apeleze la lege (Mendelsohn, p. 65, 70, 72), însă - asemenea egipteanului cruțat de David - puteau fi abandonați de stăpînii lor plini de cruzime în cazul în care se îmbolnăveau (1 Sam. 30:13). În timpurile patriarhale un stăpîn fără copii putea să adopte un sclav din casă și să și-l facă moștenitor, după cum este consemnat despre Avraam și Eliezer înainte de nașterea lui Ismael și Isaac (Gen. 15:3), și despre diverși alți oameni în documentele cuneiforme (Ur, *cf.* Wiseman, *JTVI* 88, 1956, p. 124).

2. De-a lungul istoriei antice documentele disponibile depun mărturie despre un număr mare de oameni care au căutat să scape din sclavie prin evadare, iar cei care i-au ajutat și le-au fost complici în vreun fel se puteau aștepta să fie pedepsiți, mai ales în timpurile mai vechi început (Mendelsohn, p. 58 și urm.). Sclavii care scăpau cu fuga dintr-o țară în alta intrau într-o categorie diferită. Statele aveau uneori în tratatele lor clauze mutuale de extrădare; aceasta ar explica faptul că Șimei și-a recuperat atît de ușor doi sclavi fugari de la împăratul Achiș al Gatului din Cîmpia Filistiei (1 Împ. 2:39-40; *cf.* Wiseman, *op. cit.*, p. 123). Totuși, unele state decretau de asemenea uneori că dacă se vor întoarce în țară cetățeni înrobiți în străinătate, ei vor fi eliberați și nu vor fi extrădați. Acest lucru a fost stipulat de Codul lui Hammurapi (cap. § 280: *DOTT*, p. 35; *ANET*, p. 177; *cf.* Mendelsohn, p. 63-64, 75, 77-78), și reprezintă probabil semnificația lui Deut. 23:15 și urm. (Mendelsohn, p. 63-64).

(iv) *Dezrobirea (manumisiunea).* După legile ebraice un debitor înrobit trebuia să fie eliberat după șase ani (Exod. 21:2; Deut. 15:12, 18), sau drept despăgubire pentru un ultraj (Exod. 21:2; Deut. 15: 12, 18), iar o fată putea fi răscumpărată sau eliberată în cazul în care era repudiată, sau dacă nu erau onorate condițiile slujirii (Exod. 21:8, 11; vezi mai sus d. (i) 3). Un evreu care se vindea pe sine ca sclav trebuia să fie eliberat în anul veseliei, sau putea fi răscumpărat cu un anumit preț, la orice vreme, de la un stăpîn străin (Lev. 25:39-43, 47-55; d. (i) 2 mai sus). Cu privire la Deut. 23:15 și urm. vezi secțiunea precedentă. O femeie captivă putea deveni o femeie liberă prin căsătorie (Deut. 21:10-14).

În 1 Cron. 2:34 și urm. un evreu, Șeșan, nu avea fii, astfel că a dat-o pe fiica lui de nevastă sclavului său egiptean Iarha pentru ca să aibă descendenți și ca familia lui să nu moară; este foarte probabil că în aceste împrejurări Iarha va fi fost eliberat (Mendelsohn, p. 57), și în același mod Eliezer din Damasc, dacă nu ar fi fost înlocuit ca moștenitor al lui Avraam de Ismael și apoi de Isaac.

În ebr. termenul care denotă că o persoană este „liberă", că nu este (sau nu mai este) un sclav (de ex., Exod. 21:2, 5, 26-27; Deut. 15: 12-13, 18; Iov 3:19; Ier. 34:9-11, 14, 16; etc.) este *hopšî*, termen ce are o lungă istorie în Orientul antic, apărînd drept *hupšu* în textele cuneiforme din secolul al 18-lea pînă în sec.al 17-lea î.d.Cr., și se referă în mod obișnuit la oameni eliberați din sclavie care sînt mici proprietari de pămînt, persoane care iau în arendă o mică parcelă de moșie sau lucrători angajați. Acestea sunt categoriile în care se afla un evreu după ce era eliberat. El putea deveni un mic proprietar de pămînt dacă își redobîndea moștenirea (cum se întîmpla în anul de veselie) sau un arendaș sau lucrător pe pămîntul deținut de alții. Cu privire la dezrobire în Orientul antic vezi Mendelsohn, p. 74-91; cu privire la *hopšî* vezi bibliografia de mai jos.

e. Sclavia statală și cea în Templu

(i) *Sclavia statală în Israel.* Aceasta era practicată la o scară redusă. David i-a determinat pe amoniții pe care i-a cucerit să facă muncă forțată (2 Sam. 12:31), iar Solomon i-a recrutat pe descendenții supraviețuitori ai popoarelor din Canaan, însă nu pe israeliții adevărați, în mobilizarea lui permanentă la muncă de corvoadă mas-obed (vezi 1 Împ. 9:15, 21-22; purtători de sarcini și pietrari, versetul 15 și 2 Cron. 2:18). Israeliții au slujit temporar la corvoadă (mas) doar în Liban, prin rotație (1 Împ. 5:13 și urm.). Nu există nici o contradicție între 1 Împ. 5 și 9 cu privire la corvoadă; *cf.* M. Haran, VT 11, 1961, p. 162-164, urmărindu-l și corectîndu-l parțial pe Mendelsohn, p. 96-98. Com-

pară cu A. F. Rainey, IEJ 20, 1970, p. 191-202. Renumitele mine de cupru de lîngă Eţion-Gheber (*ELAT) erau foarte probabil lucrate de sclavi cananiţi şi amoniţi/edomiţi (N. Glueck, *Basor* 79, 1940, p. 4-5; Mendelsohn, p. 95; Haran, *op. cit.*, p. 162). O asemenea folosire a captivilor de război era comună pretutindeni în Orientul Apropiat, iar în alte ţări din afara Israelului cetăţenii mai puţin favorizaţi de soartă şi sclavii obişnuiţi puteau uneori să fie preluaţi de stat (Mendelsohn, p. 92-99).

(ii) *Sclavii ca proprietate a Templului în Israel.* După războiul cu Madianul, Moise a luat cîte 1 din 500 şi respectiv 1 din 50 din prada de război a luptătorilor şi cea a lui Israel, atît din oameni cît şi din bunuri, pentru folosul marelui preot şi al leviţilor, la Cortul Domnului, în mod evident ca servitori (Num. 31:28, 30, 47). La aceştia s-au adăugat apoi gabaoniţii cruţaţi de Iosua, care au ajuns „să taie lemne şi să scoată apă" pentru casa şi altarul Domnului (Ios. 9:3-27), adică servitori în folosul cortului întîlnirii şi al celor care slujeau în el. De asemenea David şi căpeteniile lui au dedicat străini (Nethinim - ajutoare pentru leviţi, n.ed.) pentru slujire similară în folosul leviţilor care slujeau la Templu, cîţiva dintre descendenţii lor întorcîndu-se din captivitate cu Ezra (8:20); la aceştia se adăugau „robii lui Solomon" (Ezra 2:58). Ezechiel (44:6-9) a avertizat poate tocmai împotriva faptului că s-a îngăduit acestor servitori necircumcişi să uzurpe un loc în închinarea dintr-un Templu care nu era al lor. Sub Neemia (3:26, 31) unii dintre aceştia au locuit în Ierusalim şi au ajutat la repararea zidurilor lui.

f. Concluzii: orientări generale

În general, după cum se ilustrează prin repetatele porunci în numele lui Dumnezeu de a nu se stăpîni cu asprime asupra unui frate israelit (de ex. Lev. 25:43, 46, 53, 55; Deut. 15:14 şi urm.), în legile şi obiceiurile din VT cu privire la sclavie adie un spirit mai uman. Chiar şi atunci cînd legea şi obiceiul ebraic cu privire la sclavi împărtăşesc din moştenirea comună a lumii semitice antice, există o grijă unică în numele lui Dumnezeu pentru aceşti oameni care prin statutul lor nu erau oameni, o grijă care lipseşte din codurile legii din Babilon sau Asiria. Mai mult decît atît, trebuie amintit faptul că, în general vorbind, economia Orientului Apropiat antic nu s-a bazat niciodată în mod substanţial sau în special pe munca sclavilor, cum s-a întîmplat în Grecia „clasică" şi de mai tîrziu sau, mai cu seamă în Roma imperială (*cf.* Mendelsohn, p. 111-112, 116:117, 121; I. J. Gelb, *Festschrift for S. N. Kramer*, 1976, p. 195-207, cu privire la statistici şi comparaţii; numărul limitat şi posibilităţile economice ale sclavilor neo- babilonieni, *cf.* F. I. Andersen (rezumat la Dandamayer), *Buried History* 11, 1975, p. 191-194). Şi Iov (31:13-15) vesteşte conceptul despre egalitatea tuturor oamenilor, de orice condiţie, înaintea Dumnezeului lor creator.

BIBLIOGRAFIE. O lucrare de bază care face referiri frecvente la datele din VT este I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949, urmărind pînă la capăt studiile iniţiale, şi fiind suplimentată de *IEJ* 5, 1955, p. 65-72. Datele biblice sunt rezumate şi evaluate de A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, 2, 1953, p. 38, 114, 211-215, şi de R. de Vaux, *Ancient Israel: its Life and Institutions*, 1961, p. 80-90, 525). Cu privire la sclavii din Templu în Israel vezi M. Haran, VT 11, 1961, p. 159-169. Cu privire la *hopšī*, „liber(t)", vezi Mendelsohn, *BASOR* 83, 1941, p. 36-39, şi *ibid.*, 139, 1955, p. 9-11; E. R. Lacheman, *ibid.*, 86, 1942, p. 36-37; D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953, p. 10. Pentru datele egiptene cu privire la sclavie, vezi monografia de A. M. Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, 1952, suplimentată pentru perioada lui Iosif de W. C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, 1955, p. 92-94, 98-99, 133-134, şi mai ales G. Posener, *Syria* 34, 1957, p. 147, 150-161. K.A.K.

II. În Noul Testament

a. Sisteme de sclavie în vremurile Noului Testament

Sclavia iudaică, judecînd după Talmud, a rămas guvernată, ca întotdeauna, de unitatea naţională, ermetică a poporului. Exista o deosebire precisă între sclavii iudei şi cei dintre Neamuri. Sclavii iudei erau pasibili de dezrobirea din anul sabatic, iar răspunderea de a-i răscumpăra pe iudeii ţinuţi în sclavie de către Neamuri cădea asupra comunităţilor iudaice din orice loc. În acest mod nu era recunoscută nici o separare fundamentală între cei înrobiţi şi cei liberi. În acelaşi timp toţi oamenii din popor puteau fi consideraţi drept slujitorii lui Iahve („robi" în trad. Cornilescu; n.tr.)

Dimpotrivă, sclavia la greci era justificată în teoria clasică de presupunerea existenţei unui ordin natural al sclavilor. Deoarece numai clasa cetăţenilor era, strict vorbind, umană, sclavii erau numai nişte bunuri mobile. Deşi această idee era pusă în practică numai în cazurile rare în care judecata sănătoasă şi omenia fuseseră nimicite, rămîne valabil că de-a lungul antichităţii clasice instituţia sclavagistă a fost pur şi simplu luată de bună, chiar şi de cei care au lucrat în vederea ameliorării ei.

În diferite perioade de timp şi în diferite locuri a existat o diversitate foarte mare în extinderea şi întrebuinţările sclaviei. Sensibilitatea modernă este dominată de ororile sclaviei agricole în masă din Italia şi din Sicilia în timpul celor două secole dintre războaiele cartagineze şi Augustus, orori dramatizate printr-o serie de revolte eroice ale sclavilor. Acesta era un produs secundar al cuceririi romane rapide a ţărilor mediteraneene, sursa principală a excedentului de sclavi fiind prizonierii de război. Totuşi, în timpurile NT războiele au fost puţine la număr, iar fermele cu sclavi erau în orice caz o metodă caracteristic romană de lucrare a pămîntului. În Egipt, de exemplu, nu exista practic nici o sclavie agricolă, pămîntul fiind lucrat de o ţărănime liberă sub supraveghere birocratică. În Asia mică şi Siria existau proprietăţi mari ce aparţineau templelor, ale căror fermieri arendaşi erau într-un fel de şerbie. În Palestina, judecînd după pildele lui Isus, sclavii erau folosiţi mai mult în poziţii administrative pe proprietăţile de la ţară, lucrătorii fiind recrutaţi temporar, după împrejurări.

Cele mai răspîndite forme de sclavie au fost sclavia domestică şi cea publică. În cel dintîi caz sclavii erau cumpăraţi şi folosiţi ca un semn al bogăţiei. Acolo unde nu erau decît unul sau doi sclavi, ei lucrau alături de stăpînul lor, avînd aceleaşi îndeletniciri ca şi el. Pe străzile Atenei ei nu puteau fi deosebiţi de oamenii liberi, iar familiaritatea sclavilor faţă de stăpînii lor era o temă inepuizabilă de comedie. La Roma casele mari angajau zeci de sclavi de dragul unui lux absolut. Munca lor era înalt specializată şi adeseori în mare măsură lipsită de efort. În cazul sclavilor publici,

statutul lor le conferea un grad înalt de independență și respect. În absența unei administrații civile ei îndeplineau tot felul de servicii, cuprinzînd în unele cazuri pînă și servicii de poliție. Profesiuni ca medicina și educația erau în mod obișnuit practicate de sclavi.

Principalele surse ale sclaviei erau: (1) nașterea, bazîndu-se pe legea asupra situației particulare privitoare la diferitele grade ale descendenței de sclav; (2) practica răspîndită a abandonării copiilor nedoriți, care erau apoi disponibili pentru folosul oricui se îngrijea de creșterea lor; (3) vînzarea propriilor copii ca sclavi; (4) intrarea de bună voie în sclavie ca soluție la anumite probleme, cum este datoria; (5) sclavia penală; (6) răpirea și pirateria; (7) negoțul de al un capăt la celălalt al frontierelor romane. Sursele acestea nu erau toate deschise într- un singur loc și la orice vreme: legea și atitudinea locală variau foarte mult. Gradul sclaviei varia de asemenea foarte mult, fiind imposibil de calculat. Se poate să fi atins o treime din populația Romei și a marilor metropole din est. Totuși, în zone cu economie bazată pe fermieri gradul sclaviei se reducea la o mică fracțiune a populației.

Dezrobirea putea fi aranjată la orice vreme, dacă o doreau proprietarii. În Roma ea era de obicei adusă la îndeplinire prin testament, și a fost nevoie să se pună anumite limite pentru a se preveni diluarea prea rapidă a masei de cetățeni cu persoane de origine străină. În statele grecești două forme obișnuite de dezrobire erau un fel de auto-cumpărare, în care incompetența legală a sclavului era depășită prin trecerea dreptului de proprietate ce devenea practic asupra unei zeități, și dezrobirea făcîndu-seîn schimbul unui contract de servicii, ce însemna pur și simplu că sclavul, deși liber din punct de vedere legal, rămînea în aceeași slujbă.

În perioada NT condiția sclaviei era pretutindeni temperată în mod constant. Cu toate că sclavii nu aveau o personalitate legală , proprietarii recunoșteau faptul că sclavii lucrau mai bine cu cît condiția lor se apropia mai mult de cea a oamenilor liberi, iar deținerea unor proprietăți și încheierea căsătoriilor erau în mod normal îngăduite. Cruzimea era condamnată de sentimentul în dezvoltare al caracterului omenesc comun, fiind în unele cazuri controlată; în Egipt, de exemplu, moartea unui sclav constituia subiectul unei investigări din partea unui medic legist. În timp ce în statele grecești sclavii eliberați deveneau străini rezidenți ai orașului fostului lor stăpîn, la Roma ei deveneau în mod automat cetățeni după actul de dezrobire. Astfel, fluxul mare de sclavi spre Italia, mai ales în timpul ultimelor două secole înainte de Cristos, a avut drept efect internaționalizarea republicii romane, anticipînd propria politică a guvernului de lărgire constantă a comunității.

b. Atitudinea Noului Testament față de sclavie

Se pare că cei doisprezece ucenici ai lui Isus nu au făcut parte din sistemul de sclavie. Printre ei nu existau nici sclavi și nici proprietari. Totuși, instituția sclavagistă apare frecvent în pilde (de ex. Mat. 21:34; 22:3), deoarece familiile regale și ale marilor seniori de care ținea această instituție ofereau o analogie frumoasă pentru Împărăția lui Dumnezeu. În repetate rînduri Isus a vorbit despre relația ucenicilor față de El Însuși ca despre relația robilor față de domnul lor (de ex. Matei 10:24; Ioan 13:16). În același timp El a subliniat caracterul nepotrivit al acestei ilustrații. Ucenicii erau, cum s-ar zice, emancipați și aveau acces la privilegiile uneirelații mai apropiate (Ioan 15:15). Sau, spre stinghereala lor pronunțată, Isus Însuși a adoptat rolul de sclav (Ioan 13:4-17, cu scopul de a-i îndemna la slujire reciprocă.

Totuși, în afara Palestinei, unde bisericile erau adeseori întemeiate asemenea unei gospodării, printre membri existau atît stăpîni, cît și slujitori. Sclavia a fost una dintre diviziunile omenești care a devenit fără sens în noua comunitate în Cristos (1 Cor. 7:22; Gal. 3:28). Aceasta a dus după cîte se pare la o dorință de emancipare (1 Cor. 7:20) și probabil chiar la o încurajare activă a ei din partea unora (1 Tim. 6:3-5). Pavel nu era împotriva dezrobirii dacă se oferea prilejul (1 Cor. 7:21), însă era atent să nu exercite presiuni asupra proprietarilor, chiar și acolo unde sentimentul personal l-ar fi putut conduce la aceasta (Filim. 8, 14). Nu era vorba numai de motivul practic de a nu expune bisericile la critică (1 Tim. 6:1 și urm.), ci și de punctul de principiu că toate pozițiile sociale sunt acordate de Dumnezeu (1 Cor. 7:20). Din acest motiv sclavii trebuie să caute să placă lui Dumnezeu prin slujirea lor (Efes. 6:5-8); Col. 3:22). Legătura frățească față de un stăpîn credincios trebuie să adauge un motiv în plus pentru slujirea corectă (1 Tim. 6:2). Pe de altă parte, un stăpîn se prea poate să lase să predomine sentimentul frățesc (Filim. 16), și cu siguranță el trebuie să-și trateze sclavii cu reținere (Efes. 6:9) și cu echitate strictă (Col. 4:1).

Faptul că sclavia domestică , care este singura la care se face referire în NT, era guvernată în general de sentimente de bunăvoință și afecțiune, este sugerat în întrebuințarea ei figurată în „casa lui Dumnezeu" (Efes. 2:19). Apostolii sunt în mod obișnuit administratori (ispravnici, economi; n.tr.) ai lui Dumnezeu (1 Cor. 4:1; Tit 1:7; 1 Petru 4:10), și chiar simpli sclavi (robi) (Rom. 1:1; Filip. 1:1). Caracterul legal al „jugului robiei" nu era, totuși, uitat (Gal. 5:1), iar ideea dezrobirii și a adoptării în familie era o concluzie minunată la acest mod de gîndire (Rom. 8:15-17; Gal. 4:5-7). Astfel, fie că au făcut-o în realitate sau prin analogie, apostolii au stigmatizat în mod limpede *instituția sclavagistă ca parte a ordinii ce se sfîrșea*. În ultimă analiză, frăția fiilor lui Dumnezeu îi va vedea pe toți membrii ei liberi de lanțurile lor.

BIBLIOGRAFIE. W. W. Buckland, *The Roman Law or Slavery*, 1908; R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, 1928; W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, 1955 (cu bibliografie completă); M. I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, 1960; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, p. 314, 334-337; J. Vogt, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, 1974; S. S. Bartchy, *Mallon Chresai: First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Cor. 7:21*, 1973. E.A.J.

SCRIERE. De la un capăt la celălalt al anticului Orient apropiat, cel puțin de prin anul 3100 î.d.Cr., scrierea a fost o amprentă a civilizației și a progresului. În mileniul al doilea î.d.Cr. au existat mai multe experiențe care au dus la dezvoltarea alfabetului, avînd drept rezultat secundar o creștere generală a nivelului culturii. Deși numărul de documente din perioada preexilică, ce au fost găsite în Palestina, este mic în comparație cu miile de documente din Egipt,

Proto-sinaitic cca 1500 î.d.Cr.	Canaanit cca 1400 - 1100 î.d.Cr.	Reprezentarea	S. Arab cca 300 î.d.Cr.	Fenician cca 1000 î.d.Cr.	Ebraica timpurie	
					Siloam cca 700 î.d.Cr.	Lachiș cca 586 î.d.Cr.
		bou				
		casă				
		bumerang				
		pește				
		om cu brațele ridicate				
		proptea				
		armă?				
		gard?				
		palma mîinii				
		toiag				
		apă				
		șarpe				
		pește				
		ochi				
		gură				
		plantă?				
		maimuță?				
		cap				
		arc?				
		semnul crucii				

Diagrama prezintă dezvoltarea alfabetului în variate inscripții folosite în Palestina antică.

Aramaic, elefantin cca 450 î.d.Cr.	Ebraic Sec. 1 d.Cr.	Numele ebraic	Valoarea fonetică	Grec timpuriu Sec. 8 î.d.Cr.	Grec clasic Atena Sec. 5 î.d.Cr.	Numele grecesc	Roman
א	א	'alep̄	'	A	A	alfa	A
ב	ב	bêṯ	b	B	B	bēta	B
ג	ג	gîmel	g	Γ, (	Γ	gamma	G
ד	ד	dāleṯ	d	Δ	Δ	delta	D
ה	ה	he	h	E	E	epsilon	E
ו	ו	waw	w	Ϝ	Y	(digamma) upsilon	FY
ז	ז	zayin	z	I	Z	zēta	Z
ח	ח	ḥêṯ	ḥ	B	H	ēta	H
ט	ט	ṭêṯ	ṭ	⊕	⊙	theta	
י	י	yôḏ	y	≀, I	I	iota	I
כ	כ	kap̄	k	K	K	kappa	K
ל	ל	lāmeḏ	l	L, Γ	L	lambda	L
מ	מ	mēm	m	M	M	mu	M
נ	נ	nûn	n	N	N	nu	N
ס	ס	samek	s	Ξ	Ξ	xi	
ע	ע	'ayin	'	O	O	omicron	O
פ	פ	pê'	p	Γ	Γ	pi	P
צ	צ	ṣaḏê	ṣ	M		(san)	
ק	ק	qôp̄	q	Ϙ		(koppa)	Q
ר	ר	rêš	r	P, R	P	rhō	R
ש	ש	šin	š	Σ, Σ	Σ	sigma	S
ת	ת	taw	t	T	T	tau	T

Mesopotamia și Siria, ele arată că este rezonabil să se presupună că apropierea de alte centre culturale a stimulat în Palestina, de-a lungul tuturor perioadelor, arta de a scrie. Cele mai comune cuvinte pentru scriere, a scrie (ebr. *kāṯaḇ*; aram. *k*[e]*ṯaḇ*; gr. *graphō*) apar de peste 450 de ori în VT și NT.

I. Referințe biblice

Se spune că Moise a scris (Exod. 17:14) Decalogul (Exod. 24:12; 34:27), cuvintele lui Iahve (Exod. 24: 4), Legea (Tora, Ios. 8:31), și a vorbit despre o copie scrisă a ei (Deut. 27). El a scris de asemenea toate rînduielile (Deut. 30:10) și hotărîrile (Exod. 34:27; *cf.* 2 Împ. 17:37), precum și ordonanțele legale (Deut. 24:1; Marcu 10:4), amănunte despre călătoriile făcute de israeliți (Num. 33:2), și cuvintele cîntării victoriei (Deut. 31:19, 22). La scrierea acestora el a fost ajutat de persoane cu putere asupra poporului (probabil oameni învățați *šoṭ*[e]*rim*, Num. 11:16, „funcționari"; *cf.* akkad. *šaṭāru*, „a scrie"), care, datorită capacității lor de a consemna deciziile, erau strîns legați de sistemul judecătoresc (Deut. 16:18; 1 Cron. 23:4; Ios. 8:33). În timpul călătoriilor din Exod, preoții au scris blesteme (Num. 5:23) și nume pe obiecte (17:3). Iosua a scris o copie a celor Zece porunci (Iosua 8:32) și a legămîntului reînnoit (24:26).

Samuel a scris constituția („dreptul") împărăției recent create a lui Saul (1 Sam. 10:25). David a scris scrisori comandantului lui, Ioab (2 Sam. 11:14) și amănunte din administrația Templului, cum a făcut și fiul lui, Solomon (2 Cron. 35:4), care a corespondat cu Hiram din Tir (2 Cron. 2:11). Împăratul Siriei a scris o scrisoare despre Naaman către împăratului lui Israel (2 Împ. 5:5). Ca în toate perioadele, *scribii de la curte erau adeseori folosiți la scrierea de liste cu numele unor persoane (1 Cron. 4:41; 24:6; vezi de asemenea Num. 11:26; Is. 10:19, Ier. 22:30; Neem. 12:22).

Prorocul Isaia a scris (2 Cron. 26:22; Is. 8:1) și a dictat unui scrib (30:8). În vremea lui, Ezechia a scris scrisori (*'iggereṯ*) lui Efraim și Manase (2 Cron. 30:1; cf.Is. 38:9, intitulat „scrierea (*mikṯāḇ*) (în vers. Cornilescu „cîntarea"; n.tr.) lui Ezechia" și a primit scrisori de la Sanherib, împăratul Asiriei (Is. 37:14; 39:1; 2 Cron. 32:17). Ieremia i-a dictat lui Baruc, copistul lui (Ier. 30:2; 36:27; 45:1), cum probabil a făcut și Osea (8:12) și Maleahi (3:16), deoarece cuvîntul scris era o parte importantă a prorociei (2 Cron. 21:12), valoarea lui fiind accentuată și de Iov (19:23).

Daniel și înțelepții Babilonului știau să citească și probabil știau și să scrie (Dan. 5:24 ș.urm.). Ca și în perioadele anterioare (*ALERGĂTORI, *ASIRIA, *BABILON), în împărăție exista o corespondență activă. Neemia a scris legămîntul (Neem. 9:38), în timp ce oponenții lui din Samaria i-au scris împăratului Persiei (Ezra 4:6-7), cum au făcut și alți cîrmuitori regionali (Ezra 5:7; 6:2). Ezra însuși era un logofăt ce scria decrete sau documente de stat în dialectele locale (8:34), în stilul persoanelor cu putere de la curte, care îl includ și pe Mardoheu, în numele împăratului (Est. 9:28 ș. urm.), care își punea *pecetea (Dan. 6:25).

Isus Cristos și apostolii Lui s-au referit în mod constant la Scripturile scrise (de ex. „este scris" - *gegraptai* - apare de 106 ori). Chiar Domnul nostru Însuși a fost un om învățat (Ioan 7:14-15), care a citit în mod public (Luca 4:16-19) și care cel puțin o dată a scris în mod public (Ioan 8:6). Preotul Zaharia a scris pe o tăbliță de scris ceruită (Luca 1:63), iar Pilat, guvernatorul roman, a dispus ca o inscripție trilingvă să fie pusă pe cruce (Ioan 19:19, 22).

Ioan (21:24), Luca (1:3; Fapt. 1:1) și chiar Pavel (Gal. 6:11; Filim. 19; Rom. 15:15), deși deseori folosind un copist ca Terțiu (Rom. 16:22), au scris mărturiile istorice și epistolele care au ajuns pînă la noi. Pînă în Apocalipsa există o referire constantă la scriere, ea fiind folosită la scrisori, la consemnarea a dovezilor juridice și la înregistrarea mărturiei (Apoc. 1:11; 21:5). Deoarece scrierea, prin natura ei, este un mijloc de comunicare, declarare și mărturie, ea este întrebuințată pentru a ilustra cele imprimate, scrise de Duhul Sfînt în (*engraphō*, 2 Cor. 3:2 ș. urm.) sau pe (*epigraphō*, Evrei 8:10, 10:16) minte și inimă (*cf.* Ier. 31:33; Prov. 3:3).

II. MATERIALELE

Aproape orice suprafață netedă era folosită pentru a se scrie pe ea.

a. Piatra

Inscripțiile erau gravate pe suprafețele pietrelor și ale stîncilor (Iov 19:24), textele monumentale fiind tăiate pe o pregătită în prealabil pe un obelisc sau pe pereți stîncoși (de ex. inscripția pe mormîntul eb. *ȘEBNA, *IBA*, fig. 53, *cf.* 43, 48). Suprafețele mai moi sau mai aspre puteau fi acoperite cu un strat de ipsos înainte de a scrie pe ele, ca în Egipt sau pe pietrele de altar (Ios. 8:32; Deut. 27:2 ș. urm.). Tăblițele din piatră erau în mod normal folosite pentru textele regale, comemorative sau religioase sau pentru copiile publice ale edictelor juridice (*HAMMURAPI). Asemenea tăblițe dreptunghiulare, probabil nu mai mari de 45x30 cm, au fost întrebuințate pentru scrierea celor Zece porunci (Exod. 32:16). Aceste tăblițe (*lûhōṯ*: VA, VSR „table") au fost „scrise cu degetul lui Dumnezeu" sau „scrisul lui Dumnezeu" (*mikṯāḇ *[e]*lōhîm*), considerate de obicei a fi o scriere clară, bine scrisă, spre deosebire de simplele zgîrieturi ale omului. Cuvîntul „tăbliță" (*lûah*) descrie probabil mai curînd forma (*dreptunghiulară*),*decît materialul*, și *nu există nici* o certitudine că în VT acest termen ar denota o tăbliță de lut, deși este cunoscută întrebuințarea unor asemenea tăblițe în Palestina în mileniul al doilea î.d.Cr. (vezi mai jos punctul c.)

b. Tablițele de scris

Tăblițele folosite de Isaia (30:8) și de Habacuc (2:2) au fost probabil table de scris, confecționate din lemn sau din fildeș avînd o suprafață scobită acoperită cu un strat de ceară (acad. *lê'u*). Asemena table de scris, de obicei prinse cu balamale pentru a forma un diptic sau un poliptic, puteau fi întrebuințate pentru orice fel de scris. Foaia individuală era numită „ușă", termen folosit de asemenea pentru o coloană de scris (Ier. 36:23, VA „foi"). Cea mai veche foaie găsită pînă în prezent, la Nimrud, Asiria, poartă pe ea o inscripție de 6.000 de rînduri, este datată în jurul anului 705 î.d.Cr. (*Iraq* 17, 1955, p. 3-13) și este de tipul celor arătate și pe sculpturi ca fiind folosite de scribi pentru notele de teren (*IBA*, fig. 60). Tăblițe de scris similare, predecesoarele tăbliței de scris folosită în școli, au fost frecvent utilizate în antichitate (Luca 1:63; *pinakidion*, o tăbliță mică de scris, VA „tablă").

c. Tăblița de lut (vezi și IV. a.)

„Cărămida" (*l*[e]*ḇēnâ*) folosită de Ezechiel (4:1) a fost probabil din lut, asemănătoare tăblițelor folosite în

Babilon la consemnarea planurilor și în construcții, deși cuvîntul ar putea fi folosit pentru a descrie orice țiglă plată. „Tabla" mare pe care Isaia a trebuit să scrie cu „condeiul unui om" (spre deosebire de cel al unui logofăt iscusit?) era o foaie sau „o suprafață nescrisă" dintr-un material nespecificat (Is. 8:1, *gillāyôn*).

d. Papirusul
Papirusul nu este menționat direct în VT ca material pentru scriere (egipt. *ni(t)r(w)*; akad. *niaru*). Se putea totuși obține din Fenicia, de la Lacul Huleh și rîul Iordan (*PAPIRUSURI) începînd cu secolul al 19-lea î.d.Cr., și folosirea lui este atestată de urmele lăsate pe reversul pecetilor imprimate, atașate inițial la acest material perisabil (de ex. reversul peceții lui *GHEDALIA). O mostră a unei scrieri ebraice antice pe papirus s-a găsit într-o peșteră de lîngă Marea Moartă (vezi Gibson, 1, p. 31 ș. urm.). Papirusul (termen de l-a care s-a derivat cuvîntul engl. „paper" - hîrtie) leera de asemenea cunoscut asirienilor și babilonienilor în secolul al 7-lea (R. P. Dougherty, „Writing on Parchment and Papyrus among the Babylonians and the Assyrians", *JAOS* 48, 1928, p. 109-135). Folosit considerabil în Egipt în toate perioadele, au fost găsite papirusuri printre *Sulurile de la Marea Moartă din perioada secolul al II-lea î.d.Cr. - secolul al II-lea d.Cr.. „Trestia de hîrtie" a lui Isaia (19:7 (VA), arot), deși poate fi o referire indirectă la papirusuri, este interpretată mai bine drept „loc neroditor". „Hîrtia" folosită de Ioan (2 Ioan 12)) era probabil papirus (gr. *chartēs*).

e. Pielea și pergamentul
Pielea era uneori întrebuințată în Egipt la registrele de lucru, întrucît cerneala putea fi spălată și suprafața refolosită (K. A. Kitchen, *TynB* 27, 1976, p. 141). Cel puțin în timpul perioadei persane, în Babilonia, unde nu creștea papirusul, pieile erau preparate pentru a se putea scrie pe ele. Piei de capre și oi vor fi fost la îndemîna israeliților, și întrebuințarea lor pentru copii ale textelor biblice în perioada NT (*MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ) reflectă probabil o practică mai timpurie.

f. Ostraca
Ostraca sau cioburile (vezi Papirusuri și Ostraca, n. ed.) reprezentau un alt material obișnuit pe care se putea scrie deoarece prețul lor scăzut și accesibilitatea lor le făceau mai ales utile pentru scrierea unor însemnări scurte cu condeiul sau cu pensula. Asemenea cioburi au fost recuperate în cantitate mare din Palestina, dovedindu-se foarte rezistente și putînd fi folosite în cazul în care cerneala era ștearsă. Din perioada monarhiei au fost găsite în jur de 240 de piese. Vezi A. Lemaire, *Inscriptions Hebräiques*, 1, *Les Ostraca*, 1977 (*PAPIRUSURI ȘI OSTRACA).

Piesele din ceramicăavea uneori anumite caractere înscrise pe ea înainte sau după arderea ei. Aceste caractere dau de obicei numele proprietarului, conținutul sau capacitatea vasului (*PECAH; *PECETE. I. f).

III. INSTRUMENTELE DE SCRIS

1. Existau dălțidin metal și cuțite de gravat pentru efectuarea unor inscripții în metalul, pe fildeș sau lut (*ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI; *PECETE). „Stiletul" *(heret)* sau „condeiul" *('et)* folosit de Ieremia cu vîrful lui de „fier" a fost interpretat fie ca fiind folosit pentru scris cu o „peniță" moale, fie ca un vîrf foarte dur pentru a scrie pe fier, plumb sau pe alte suprafețe tari (Is. 8:1, Vulg. *stylus*; vezi de asemenea Iov 19:24). Nici unul dintre multele instrumente cu vîrf excavate pînă în prezent nu poate fi identificat cu certitudine ca folosit pentru scrierea liniară. „Condeiul scribilor" („pana cărturarilor" în versiunea Cornilescu; n.tr.) (Ier. 8:8) folosit pentru scrierea cu cerneală pe cioburi, papirus sau alte suprafețe netede era o trestie, despicată sau tăiată astfel încît să acționeze ca o pensulă. În Egiptul antic asemenea condeie erau tăiate din papură *(Juncus maritimus)* de 15-40 cm lungime, capătul fiind tăiat sub forma unei dălți, astfel încît să se poată face linii groase sau subțiri cu marginea mai lată sau mai îngustă. În perioada greco-romană stuful *(Phragmites communis)* era tăiat într-o formă ascuțită și despicat asemenea unei penițe (A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1948, p. 417). Acest gen de condei a fost *kalamos*-ul folosit în perioada NT (3 Ioan 13). Stiletul folosit pentru scrierea cuneiformă era o trestie avînd suprafața terminală pătrată. Pentru o analiză a formei, metodei de întrebuințare și pentru reprezentări de scribi cu condeie, cuțite și stilete vezi G. R. Driver, *Semitic Writing* (3), 1976, p. 17 ș. urm.

2. Cerneala era de obicei un cărbune negru (mangal, cărbune de lemn) amestecat cu clei de arbore sau ulei în vederea folosirii pe pergament, sau amestecat cu o substanță metalică pentru scrierea pe papirus. Era păstrat ca o turtă uscată în care scribul își băga condeiul umezit. Cerneala de pe piesele de ostraca de la Lachis era un amestec de carbon și fier (ca gogoașele de ristic sau sulfatul feros). Romanii foloseau de asemenea un extract desepia(Persius, *Satires* 3. 13), care, asemenea celor mai multe cerneluri, putea fi ușor șters prin spălare (Num. 5:23) sau prin zgîriere cu „cuțitul condeiului" (Ier. 36:23, ebr. *ta'ar sōpēr*, „cuțitul scribului") întrebuințat în mod normal pentru ascuțirea sau tăierea condeielor sau a sulurilor. S-a sugerat că termenul ebr. *d*[e]*yô*, „cerneală" (Ier. 36:18), ar trebui corectat în reyo (= egipt. ryt, „cerneală"; T. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, p. 154), însă acesta nu este un lucru cert. Cerneala folosită de Pavel (2 Cor. 3:3) și Ioan (2 Ioan 12) este denumită simplu „negru" *(melan)*.

„Călimara" (Ezec.9:2-3, 11; ebr. *qeset*) ar putea fi paleta (egipt. *gsti*), tabla îngustă, dreptunghiulară, din lemn, cu o adîncitură lungă pentru păstrarea condeielor din papură, și scobituri rotunde pentru turtele de cerneală neagră și roșie. Pentru ilustrații cu privire la aceste palete, etc., vezi W. C. Hayes, *The Sceptre of Egypt*, 1, 1953, p. 292-296; J. B. Pritchard, *The Ancient Near East*, 1958, fig. 52, 55; *IBA*, p. 32, fig. 27. Palete similare se foloseau în Siria, fiind purtate de scrib „la brîu" (Ezec. 9:2-3, 11), după cum se arată pe stela aramaică a lui Bar-Rekub (*ANEP*, p. 460).

IV. Forme de documente

a. Tăblițele
Documentele pe lut efectuate în scrierea cuneiformă variază în mărime (de la aprox. 6 mm pătrați pînă la 45x30 cm) în funcție de mărimea spațiului necesar pentru text. Inscripția de la stînga la dreapta mergea în șiruri (uneori liniate) în jos pe prima suprafață (cea netedă) pînă la muchia ei inferioară marginii de jos, apoi continua în josul celeilalte fețe (convexe), în-

cepînd din partea stîngă a marginii de sus. Cînd nu era suficientă o singură tăbliță pentru terminarea lucrării, fiecare text din serie era legat de un colontitlu și un colofon (vezi mai jos punctul VI) pentru a-i indica poziția corectă.

Contractele erau adeseori introduse într-o învelitoare de lut pe care se repeta textul și pe care se imprimau *pecețile martorilor. Inscripțiile istorice sau comemorative mai lungi erau scrise pe prisme de lut sau pe cilindri cu aspect de butoiaș, care erau adesea așezate ca straturi de fundație. Tăblițele de lemn sau tablele de scris variau în mărime și în numărul de foi în funcție de necesități.

b. Sulul

Forma obișnuită a „cărții" în vremurile biblice era un sul *(m^{e}gillî)* de papirus, piele sau pergament, textul fiind scris „pe dinlăuntru" (recto), iar atunci cînd era necesar se continua „pe din afară" pe partea din spate (verso), după cum descrie Ezechiel (2:10). Acesta era uneori numit „rolul unei cărți" *(m^{e}gillat̲ sēper*; Ps. 40:7; Ezech. 2:9; versetele 2 și 4 din Ier. 36 din vers. LXX (B) *(chartion biblion)* sugerează întrebuințarea de papirus. Termenul pentru sul *(cf.* bab. *magallatu)* nu este neapărat un termen de dată mai tîrzie în eb. *(BDB)* și se poate ca tradiția iudaică ce reclama efectuarea unor copii ale Legii pe un sul de piele (*Soferim* 1. 1-3) să reflecte o practică timpurie.

Termenul ebr. *sēper*, tradus de obicei „carte" în VA, se putea referi la un sul (ca în VA Is. 34:4, în mod corect). El denotă orice document pe pergament sau papirus (R. P. Dougharty, *op. cit.*, p. 114) și semnifică „o scriere, un document, o comunicare scrisă sau o carte" (*cf.* acad. *šipru*). Termenul este sinonim cu cel pentru „scrisoare" (*'iggeret̲*, Est. 9:25), fiind folosit și pentru o scrisoare sau o poruncă din partea împăratului (2 Sam. 11:14; 2 Împ. 5:10; 10:1; Is. 37:14) sau un decret pus în circulație (Est. 1:22).

Sēper, ca termen general pentru scriere, este folosit în legătură cu cele vestite de un proroc (Ier. 25:13; 29:1; Dan. 12:4); referitor laun certificat legal de divorț (Deut. 24:1; Ier. 3:8; Is. 50:1); un contract pentru cumpărarea unei proprietăți (Ier. 32:11); sau la o acuzație (Iov 31:35). Termenul denotă de asemenea un registru general (Neem. 7:5; Gen. 5:1), un legămînt (Exod. 24:7) sau o carte a legii (Deut. 28:61; Ios. 8:31), o carte de poeme (Num. 21:14; Ios. 10:13), precum și colecții de date istorice (1 Împ. 11:41; 14:19; 1 Cron. 27:24; 2 Cron. 16:11; 25:26). O singură dată termenul „cărțile" (plural *s^{e}pārîm*) se referă la scripturile canonice ale epocii (Daniel 9:2). El se referă la consemnări divine (Psalmii 69:28; 139:16; Mal. 3:16; Exod. 32:32; Dan. 12:1) și o singură dată la învățătură de carte în general (Is. 29:11; cf. Dan. 1:4). Acest termen și cuvinte înrudite cu el au apărut cu semnificații similare în textele de la *Ugarit, iar *sēper*, scrib, apare ca un cuvînt împrumutat în Egipt, în timpul sec. al 13-lea î.d.Cr.

Sulul, asemenea tablelor de scris și al tăblițelor de lut, era scris în coloane al căror număr depindea de lungimea textului, aceasta fiind variabilă (Ier. 36:23), și prin urmare lungimea lui era variabilă.

În vremurile NT „cartea" (*biblion*) era un sul ca cel folosit pentru Cartea Legii (Marcu 12:26; Luca 4:17-20). Ea forma un sul (Apoc. 6:14) alcătuit din secțiuni de *papirus, o trestie din care se extrăgea măduva și se folosea (*byblos*). Asemenea termenului ebr. *sēper*, grec. *biblion* putea să se referela orice formă (specifică sau nespecificată) de document scris, incluzînd listele de înregistrare (Filip. 4:3; Apoc. 13:8). „Cărțile" (plural *ta biblia*; Ioan 21:25; 2 Tim. 4:13, de unde „Biblia" noastră) a ajuns să fie un termen care denotă Scripturile adunate la un loc. Acolo unde s-a avut în vedere un sul mic, s-a folosit termenul de *biblaridion* (Apoc. 10:2, 8-10).

c. Codicele

Prin secolul al 2-lea d.Cr. sulul a început să fie înlocuit de codice, o colecție de foi îndoite și fixate împreună la una dintre margini, și adesea protejate de coperți. Acesta a fost un pas important în dezvoltarea „cărții" moderne, și s-a bazat pe forma materială a tăbliței de scris. La început aceste caiete din papirus sau pergament au fost puțin folosite pentru literatura păgînă, însă folosite în Palestina (Mishnah, *Kelim* 24.7), și mai ales în Egipt, pentru scrierile biblice unde adaptarea „formei de codice pentru a cuprinde toate textele din VT și NT întrebuințate în comunitățile creștine ... a fost completă, conformdovezilor de care dispunem înainte de sfîrșitul secolului al 2-lea, dacă nu chiar mai devreme". În afara cercurilor creștine forma codicelui a fost în general acceptată prin secolul al 4-lea d.Cr. S-a sugerat, fără însă a se dovedi, că această formă a fost dezvoltată de Biserica creștină primară datorită ușurinței transportului și a referirii. Firește se poate ca acele *membranai* cerute de Pavel (2 Tim. 4:13) să fi fost un carnet din papirus, de adrese sau alte scrieri ale lui, sau, mai probabil, o scriere creștină timpurie, posibil a doua Evanghelie sau Cartea mărturiilor, o antologie de pasaje din VT folosită pentru a veni în sprijinul învățăturilor creștine. Aceste scrieri se deosebeau de „cărți" *(ta biblia)*, care erau probabil în general sub formă de suluri (ale LXX). Pentru importanța primelor codice în istoria *Canonului Scripturii vezi C. H. Roberts în P. K. Ackroyd (ed.), *Cambridge History of the Bible*, 1, 1970, p. 57.

V. SCRIERILE

a. Hieroglifele

(i) *Egipteană.* Scrierea autohtonă a Egiptului faraonic apare sub trei forme: hieroglifică (gr. *hieros*, „sacră", și *glyphē*, „gravură"), hieratică (gr. *hieratikos*, „preoțească"), și demotică (gr. *demotikos*, „populară").

1. *Sistemul hieroglific.* Hieroglifele egiptene sunt semne pictografice, la origine imagini care aveau drept scop exprimarea lucrurilor pe care le reprezentau; multe dintre ele au fost curînd folosite pentru exprimarea sunetelor - în mod specific pentru consoanele cuvîntului egiptean pentru lucrul reprezentat de hieroglifa-desen. Un astfel de semn a putut apoi fi folosit pentru a simboliza aceleași consoane în ortografierea altor cuvinte. Unele dintre aceste semne fonetice au ajuns să simbolizeze doar o asemenea consoană, devenind astfel primele semne alfabetice ale lumii. Totuși, egiptenii nu au izolat niciodată aceste semne ca un alfabet separat, cum au făcut vecinii lor semitici din vest. După majoritatea cuvintelor egiptene ortografiate prin semne de sunet sau fonetice urmează un semn-desen sau „determinant", care semnifică clasa generală în care intră cuvîntul. Totuși, în foarte multe cazuri ar fi mai exact să se spună mai degrabă că semnele fonetice erau de fapt adăugate în fața semnului-desen (al așa-zisului „determinant") ca și complemente pentru a preciza varianta corectă sau

sunetul corect al semnului-desen, și astfel nu semnul-desen ci semnificația lui corectă, era cea care acționa față de cuvîntul scris fonetic ca un clasificator (*cf.* H. W. Fairman, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 43, 1943, p. 297-298; *cf.* P. Lacau, *Sur le Système hiéroglyphique*, 1954, p. 108). Acolo unde un semn fonetic putea avea mai mult decît o singură valoare fonetică, puteau fi adăugate semne alfabetice suplimentare pentru a arăta care variantă a fost intenționată, deși aceste semne alfabetice suplimentare erau uneori adăugate și acolo unde nu exista nici o ambiguitate.

2. *Sistemul hieratic și cel demotic.* Celelalte două scrieri egiptene, cea hieratică și cea demotică, sunt adaptări ale scrierii hieroglifice, ce i-au păstrat minunatele figuri pictografice de-a lungul istoriei egiptene. Scrierea hieratică este o formă cursivă a scrierii hieroglifice, scrisă cu condeiul și cerneală pe papirus, redusă la simboluri formale, ce nu mai sunt pictografice, pentru ușurința unei scrieri rapide. Hieratica este față de hieroglife ceea ce este scrierea obișnuită de mînă față de caracterele de tipar. Hieroglifele apar pentru prima dată în Egipt exact înaintea întemeierii monarhiei faraonice (dinastia 1), cca 3000 î.d.Cr., a intrat în uz la scurt timp după aceea. Cea de-a treia formă a scrierii egiptene, scrierea demotică, este pur și simplu o formă mai rapidă și mai abreviată a scrierii hieratice, care apare pentru prima dată aproximativ în secolul al 7-lea î.d.Cr. și, asemenea celorlalte două scrieri a durat pînă în secolul al 5-lea d.Cr.

3. *Descifrarea.* Scrierile antice ale Egiptului au ieșit în cele din urmă din uz în sec. al 4-lea (scrierea hieroglifică) și respectiv al 5-lea (scrierea demotică) d.Cr., și au rămas o carte pecetluită timp de treisprezece secole, pînă ce descoperirea Pietrei de la Rosetta în 1799 din timpul expediției egiptene a lui Napoleon a făcut posibilă descifrarea scrierilor și limbajului antic egiptean. Piatra de la Rosetta conține un decret bilingv al lui Ptolemeu V, 196 î.d.Cr., în greacă și egipteană, ceaîn egipteană fiind atît în scrierea hieroglifică cît și în cea demotică. Această descoperire precum și obeliscul Bankes i-au dat pînă la urmă posibilitatea francezului J. F. Champollion să ducă la bun sfîrșit, în 1822, descifrarea de bază a hieroglifelor egiptene, arătînd că ele au fost folosite în mare măsură fonetic și că limba egipteană a fost de fapt numai strămoșul celei copte, care este limba bisericii egiptene autohtone.

4. *Scopul.* Încă de la început hieroglifele egiptene au fost folosite pentru toate scopurile: pentru consemnări istorice, pentru texte religioase și pentru scopuri mondene administrative. Ele erau de aceea desenate pe papirus sau ostraca, cioplite pe monumente de piatră și gravate în lemn sau metal, oriunde erau necesare inscripții. Totuși, de la începutul mileniului al treilea scrierea mai rapidă și cursivă - cea hieratică - a devenit uzuală pentru scrierea pe papirus, și astfel pentru toate consemnările din viața cotidiană și administrație, în timp ce hieroglifele au continuat să fie folosite pentru toate textele oficiale, pentru inscripții în piatră și pentru scopuri monumentale. Începînd, din secolul al 7-lea î.d.Cr., scrierea demotică a înlocuit în mare măsură scrierea hieratică ca scriere folosităîn afaceri și administrație, iar începînd cu secolul al 10-lea î.d.Cr. scrierea hieratică a devenit scrierea papirusurilor religioase.

BIBLIOGRAFIE. În legătură cu scrierile egipt.vezi A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 1957, p. 5-8. Referitor la hieroglife ca desene, vezi N. M. Davies, *Picture Writing in Ancient Egypt*, 1958, ilustrată color. Cu privire la originea și începuturile sistemului hieroglific, vezi S. Schott, *Hieroglyphen: Untersuchungen zum Ursprung der Schrift*, 1950, și P. Lacau, *op. cit.* Pentru Piatra de la Rosetta vezi broșura BM *The Rosetta Stone*, și referitor la descoperitorul ei, vezi W. R. Dawson, *JEA* 43, 1957, p. 117 cu *ibid.*, 44, 1958, p. 123. În legătură cu descifrarea hieroglifelor, vezi F. Ll. Griffith, *JEA* 37, 1951, p. 38-46, sau A. H. Gardiner, *op. cit.*, p. 9-11; *Egypt of the Pharaohs*, 1961, p. 11-14, 19-26.

(ii) *Hitita.* Sistemul de hieroglife întrebuințat de hitiții din Anatolia și Siria, mai cu seamă în cea de a doua jumătate a mileniului al doilea î.d.Cr., a fost descifrat în 1946 (vezi *AS* 3, 1953, p. 53-95) și această scriere este în prezent studiată în detaliu și este folosită pentru compararea cu dialectele hitite scrise în scrierea cuneiformă. Sistemul constă dintr-o serie de silabe simple (*ba*, *da* etc.) cu semne-cuvînt pentru substantivele comune (pămînt, împărat); vezi E. Laroche, *Les Hieroglyphes Hittites*, 1, 1960.

b. Scrierile cuneiforme

(i) *Acadiana.* În Babilon pictogramele au fost întrebuințate pentru scrierea pe lut și piatră începînd cu aproximativ anul 3100 î.d.Cr. În curînd s-a constatat însă că este dificil să se traseze linii curbe pe lut, și pictograma a fost treptat înlocuită de reprezentarea ei făcută printr-o serie de incizii sub formă de ic. O altă schimbare în vederea ușurării procesului de scriere a avut ca rezultat trecerea de la scrierea pe coloane verticale de la dreapta la stînga lascrierea clasică pe orizontal, în coloane, rîndurile desfășurîndu-se de la stînga la dreapta. În cadrul unei dezvoltări majore semnele- cuvînt (ideogramele) au fost folosite pentru a reprezenta cuvinte cu aceleași sunete, dar cu semnificații diferite (de ex. masă, masă) sau silabe în alte cuvinte (de ex. mamă, masă). Anumite semne erau de asemenea folosite ca determinanți puși înaintea sau după cuvintele dintr-o clasă distinctă (de ex. divinități, nume depersoane și de locuri, animale, obiecte din lemn, etc.). Pe la 2800 î.d.Cr. scrierea cuneiformă se dezvoltase pe deplin, deși formele semnelor au fost modificate în diferite perioade de timp (pentru un tabel ce ilustrează această dezvoltare vezi *IBA*, fig. 22).

Din mileniul al treilea î.d.Cr. scrierea cuneiformă, folosind cel puțin 500 de semne diferite, a fost larg răspîndită în afara Mesopotamiei (unde era întrebuințată pentru limbile sumeriană, babiloniană și asiriană). Ea a fost adaptată pentru scrierea altor limbi, mai ales pentru dialectele semitice de vest, pentru huriană, pentru diferitele limbi hitite. În Palestina, în timpul secolelor al 15-lea - al 13-lea î.d.Cr. orașele principale foloseau scrierea cuneiformă în diplomație și administrație. Tăblițe cu scriere cuneiformă au fost găsite la *Taanac (12), Sihem (2), Afec (3), Tell el-Hesi, Ghezer, Hațor, Ierihon. Descoperirea unei copii a unei părți din Epopeea lui Ghilgameș la Meghido în 1955 (*'Atiqot* 2, 1959, p. 121-128) arată că în acea perioadă puținii scribi deprinși cu această scriere aveau la dispoziție textele literare babiloniene majore și lucrările de referință.

(ii) *Ugarita.* La Ras Shamra, în secolele 15-13 î.d.Cr., scribii foloseau acadiana cuneiformă pentru corespondența internațională și pentru unele texte economice. În paralel cu aceasta însă s-a dezvoltat un *sistem unic de scris. Acest sistem combina simplitatea* alfabetului cananit (fenician) existent cu sistemul mesopotamian de scris pe lut cu stiletul, transcriind astfel alfabetul consonantic cu ajutorul scrierii cuneiforme. Deoarece noul sistem era folosit atît pentru limba semită, cît și pentru cea ne-semită (huriana), s-au dezvoltat 29 de semne (prin adăugarea cîtorva icuri după un model simplu ce semăna prea puțin sau deloc cu acadiana) pentru a reprezenta consoanele și trei semne *'ālep̄* cu vocale variabile ('a 'i 'u). Un număr de tăblițe de practică scribală dau ordinea alfabetului care a prefigurat ordinea ebraică (C. Virolleaud, Palais royal d'Ugarit, 2, 1957).

Această scriere a fost folosită pentru textele religioase, literare (mitologice) și administrative și pentru cîteva scrisori. Deși mai ușor de învățat decît acadiana, există pînă în prezent puține dovezi că ar fi fost folosită în mare măsură; însă cîteva mostre ale unei forme diferite au fost găsite la depărtări mari, la Bet-Șemeș, Tabor și Taanac, și în diferite locuri din sudul Siriei. Se pare că inventarea acestui sistem a venit prea tîrziu pentru a elimina scrierea liniară feniciană care era deja statornicită și simplificată. Pentru o evaluare generală, vezi C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 1967.

(iii) *Persana veche.* Pe la sfîrșitul secolului al 7-lea î.d.Cr. scrierea alfabetică aramaică înlocuise în mare măsură scrierea cuneiformă, mai puțin în cîteva centre tradiționale și în cîteva tipuri de documente ale templului pentru care, ca și în Babilon pînă în 75 d.Cr., a continuat să se folosească scrierea cuneiformă.

Sub perșii ahemenizi, pentru limba lor indo-iraniană (*ariana*) s-a întrebuințat alături de scrierea aramaică un sistem special, derivat din scrierea cuneiformă a Babilonului. Această cuneiformă simplificată este cunoscută mai ales din textele istorice cu privire ladomniile lui Darius I și Xerxes. O inscripție a lui Darius I scrisă în babiloniană și elamită pe o piatră în Behistun, în Vechia Persie, a furnizat cheia pentru *descifrarea scrierilor cuneiforme,* versiunea în persana veche fiind descifrată la scurt timp după ce fusese publicată copia lui Rawlinson din 1845. Această scriere cuneiformă cuprinde 3 semne vocalice, 33 de semne consonantice cu vocală inerentă, plus 8 ideograme și 2 semne pentru despărțirea cuvintelor. O formă diferită a scrierii cuneiforme s-a folosit, în fazele ei mai timpurii, pentru limba elamită (sud-vestul Persiei), iar ulterior pentru peste 2.000 de texte economice din Persepolis, cca 492-460 î.d.Cr. (G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, 1948; R. T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 1969).

c. Scrierile lineare

(i) Folosirea considerabilă a *hieroglifelor egiptene* și a scrierii cuneiforme babiloniene în Siro-Palestina începînd cu mileniul al doilea î.d.Cr. (de ex. *EBLA) a stimulat producerea unor sisteme mai simple de scris pentru limbile locale. La Byblos *GHEBAL, în timpul celui de-al doilea mileniu, a înflorit un sistem de aproximativ 100 de semne silabice, dar ele deocamdată nu sunt încă pe deplin înțelese. În același timp în Creta au apărut scrierile liniare A și B, și o scriere înrudită în Cipru, din care s-au găsit mostrela Ugarit (cipro-minoic). Descoperiri izolate atestă existența și a altor scrieri în această perioadă, mai ales trei tăblițe de lut de la Tell Deir ,Alla din Valea Iordanului, și o stelă de la Balu,ah, în Moab.

(ii) *Scrierile liniare alfabetice.* Se pare că la începutul mileniului al doilea î.d.Cr. un scrib ce trăia în Siro-Palestina, probabil la Biblos, și-a dat seama că limba lui ar putea fi reprezentată prin mult mai puține semne decît erau cuprinse în oricare dintre sistemele silabice mai greoaie folosite la vremea aceea; fiecare consoană putea fi prezentată printr-un singur simbol. Simbolurile adaptate au fost desene după modelul egiptean. Scrierea hieroglifică includea desene ce simbolizau numai sunetele inițiale ale numelor lor, de exemplu simbolulr, „gură" pentru sunetul *r*. Valoarea principiului alfabetic a constat în reducerea numărului de simboluri pînă ce a rămas un singur simbol pentru fiecare sunet consonantic din limba respectivă. Pînă cînd grecii nu au preluat alfabetul, vocalele nu au fost reprezentate separat. Este probabil ca simbolurile să fi fost tratate inițial drept consoane plus vocale potrivite (de exemplu, *ba, du gi*). Cu această descoperire remarcabilă omenirea a dobîndit un mijloc simplu de înregistrare, care în cele din urmă a spart monopolul *scribilor și a pus scrisul la îndemîna fiecăruia (vezi mai jos punctul **VI**).

În Palestina au fost găsite mostre ale acestui strămoș al tuturor alfabetelor, care au fost datate puțin înainte de 1500 î.d.Cr. Mostrele respective prezintă doar cîteva semne, probabil nume personale, zgîriate pe ceramică și metal. Întreaga serie de semne - în jur de treizeci - apare în singurul dintre primele grupuri de texte recuperate pînă în prezent, scrise sub o formă a acestui alfabet, și anume, inscripțiile „proto-sinaitice". Acestea sînt scurte rugăciuni și dedicări zgîriate pe pereții interiori de cătrecananiții angajați în minele egiptene de turcuoaze de la Serbit el-Khadim în sud-vestul Sinaiului în timpul secolului al 16-lea î.d.Cr. De-a lungul următorilor 500 de ani semnele au fost simplificate, pierzîndu-și forma lor pictografică. Mostrele găsite în așezările din Canaan arată o folosire răspîndită și o standardizare crescîndă (de ex. ostraca de la Lachiș, Hațor, vîrfurile de săgeți de lîngă Betleem și Liban; *vezi A. R. Millard, Kadmos, 15, 1976, p.* 130-144).

Ordinea literelor este atestată de alfabetul cuneiform de la Ugarit (sec. al 13-lea î.d.Cr.), o imitație timpurie, după cum arată un ostracon din ,Izbet Sartah, lîngă Afec (cca 1100 î.d.Cr.; M. Kochari, *Tel Aviv* 4, 1977, p. 1-13). Acrostihurile ebr. prezintă și ele această ordine a literelor (Naum 1:2-14; Ps. 9, 10, 25, 34, 111, 112, 119, 145; Plîng. 1-4; Prov. 31:10-31; Ecclus. 5:13, 29). Grecii și-au însușit literele în aceeași ordine. Motivul pentru care literele au fost așezate în acea ordine este nesigur. S-au sugerat cauze mnemonice sau similarități în denumirea sau natura sunetelor exprimate (Driver, *op. cit.*, p. 180-185, 271-273).

(iii) *Feniciana - ebraica timpurie.* În general, începînd cu anul 1000 î.d.Cr. putem urmări în mod limpede istoria literelor, cu toate că există puține exemplare scrise între anii 1000-800 î.d.Cr. Direcția scrisului a fost standardizată ca în Egipt, de la dreapta la stînga. Majoritatea documentelor erau confecționate din papirus și prin urmare au pierit în solul umed. Cele care au supraviețuit, pe pietre, ceramică și metal, dovedesc prompta acceptare a scrierii pentru toate scopurile. În mod evident ea a fost bine statornicită

înainte de sfîrșitul mileniului al doilea î.d.Cr., reprezentînd o unealtă pregătită pe care israeliții au avut-o la dispoziție, pentru a fi folosită la consemnarea și predarea legilor lui Dumnezeu și a istoriei lucrărilor Lui în folosul lor (vezi A. R. Millard, EQ 50, 1978, p. 67 și urm.).

1. Inscripțiile *monumentale* majore pentru studiul epigrafiei ebraice sunt: *(a)* Calendarul agricol de la *Ghezer, atribuit în mod divers unei mîini arhaice sau neîndemînatice și datat în secolul al 10-lea î.d.Cr. (*DOTT*, p. 201-203). *(b)* Stela lui Mesha, împărat al Moabului (*PIATRA MOABITĂ). Această inscripție de 34 de rînduri este importantă pe plan istoric, constituind în același timp un exemplu al dezvoltării scrierii ebr. monumentale folosite într-un loc îndepărtat, cca 850 î.d.Cr. Literele bine tăiate prezintă deja o tendință spre cursivitate. Acest aspect se observă de asemenea la *(c)* *Inscripția de la Siloam (*IBA*, fig. 56), datată din timpul domniei lui Ezechia, cca 710 î.d.Cr., și la *(d)* Inscripția de pe mormîntul intendentului regal din Siloam, avînd aproximativ aceeași dată (*ȘEBNA; *IBA*, fig. 53). Pentru forma lapidară a scrierii vezi *peceți. La această dată literele feniciene și aramaice aveau deja propria lor formă distinctivă.

2. Scrierea *cursivă* pe care vor fi folosit-o inițial scriitorii VT apare pe vîrfurile de săgeată gravate și în alte texte mai mici de prin anul 1000 î.d.Cr. Cea mai timpurie colecție de texte sînt cele 75 de ostraca din Samaria, unele dintre ele fiind atribuite domniei lui Ieroboam II (cca 760 î.d.Cr.; Y. Yadin, *Studies in the Bible*, 1960, p. 9-17; *DOTT*, p. 204-208). Acestea prezintă o scriere clară, cursivă, scrisă de scribi cu o experiență îndelungată. Cuvintele nevocalizate sunt despărțite prin puncte mici. Cîteva cioburi dispersate, găsite la Ierusalim, Bet-Șemesh, Tell el-Hesi, Meghido și Ețion-Gheber arată că scrierea este apropiată de cea folosită în inscripția din tunelul Siloamului și s-a schimbat numai puțin în forma exterioară pînă la perioada scrierilor de la Lachiș, datate în prin 590-587 î.d.Cr., și a celor mai multe cioburi de la Arad de la sfîrșitul istoriei lui Iuda, ce prezintă un stadiu mai avansat al scrierii uzitate (*DOTT*, p. 212-215; *ANET*, p. 568-569; A. Lemaire, *op. cit.*).

(iv) *Aramaica*. Cînd s-au stabilit în Siria, arameii au adoptat alfabetul cananit și i-au dat progresiv trăsături distinctive. Cele mai timpurii texte (cca 850-800 î.d.Cr.) sînt cel din stela parțial ilizibilă de la Melqart a lui Bar-hadad (*BEN-HADAD; *DOTT*, p. 239-241, cu remarca însă că al doilea rînd nu poate fi citit „fiu al lui Tabrimmon") și cele de pe două bucăți de fildeș ce poartă numele lui *Hazael. La scurt timp după anul 800 î.d.Cr. Zakkur, împărat al Hamatului, a înălțat o stelă cu o inscripție de 46 de rînduri, și pe la 750 î.d.Cr. a fost consemnat pe trei stele un tratat între necunoscutul Bar-ga,ayah și Mati,-el din *Arpad. Un stil din ce în ce mai cursiv este atestat de stela Bar-rakkab (*ANEP*, p. 460). Pe măsură ce s-a răspîndit aramaica, alfabetul a prins repede rădăcini în Asiria și Babilon, în deptrimentul scrierii cuneiforme. Documentele de papirus au pierit, însă o listă de nume pe un rest ceramic de la Nimrud (*CALAH) din Asiria de la începutul sec. al 7-lea î.d.Cr. (J. B. Segal, *Iraq* 19, 1957, p. 139-145), notițe zgîriate pe tăblițe de lut, și o scrisoare lungă scrisă pe un ciob și trimisă de la Erech la Ashur în jurul anului 650 î.d.Cr., arată folosirea alfabetului. Documentele de papirus găsite în Egipt arată dezvoltarea scrierii de prin anul 600 î.d.Cr. (o scrisoare din Filistia trimisă în Egipt) pînă la sfîrșitul perioadei persane, mai ales în documentele din sec. al 5-lea de la Elephantine (*DOTT*, p. 256-269) și din alte locuri (G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century BC*, 1954).

(v) *Primele scrieri iudaice*. Descoperirile MS de la Wadi Qumran (*MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ), din grotele din Iudeea (în special textele datate de la Murabba at) și inscripțiile descoperite în osuarele din zona Ierusalimului au determinat o abundență de materiale pentru studiul paleo-ebraicii oficiale și cursive și pentru studiul primelor scrieri iudaice din secolul al 3-lea î.d.Cr. pînă în sec. al 2-lea d.Cr. Căderea Imperiului Persan și înlocuirea aramaicii comune de la curtea imperială au dus la multe variații locale.

1. Scrierea arhaică sau proto-iudaică din Iuda, cca 250-150 î.d.Cr., după cum se reflectă în Ms. de la Qumran, arată o scriere formală derivată din aramaica persană care pe la sfîrșitul secolului al 3-lea constituia un hibrid între scrierea oficială și cea cursivă și era apropiată de scrierile aramaice comune din Palmira și Nabateea care au apărut și ele în această perioadă. Deși aceste scrieri naționale nu po fi încă datate mai exact, uneori pot fi deosebite scrieri oficiale, semi-oficiale și într-adevăr cursive. Această scriere poate fi de asemenea văzută pe monezile din acea perioadă.

2. Perioada hasmoneană (cca 150-30 î.d.Cr.) a fost cea în care s-a dezvoltat scrierea oficială, mai dreptunghiulară și mai ascuțită, observată în primele ei stadii în papirusul de la Nash, datat în prezent pe la 150 î.d.Cr.

3. Perioada irodiană (30 î.d.Cr. - 70 d.Cr.) a fost o perioadă de dezvoltare rapidă și textele pot fi astfel datate cu exactitate.

4. Perioada post-irodiană (după 70 d.Cr.) este în prezent bine cunoscută din documentele comerciale și juridice datate. Scrierea cursivă nu este o scriere literară, însă este o scriere foarte bine conturată. Dezvoltarea tuturor acestor stiluri de scris iudaice este ilustrată și discutată în amănunt de F. M. Cross (*The Bible and the Ancient Near East*, ed. G. E. Wright, 1961, p. 133-202). Studierea scrierii ebraice timpurii, a obiceiurilor scribilor și a formelor de litere este foarte importantă în analizarea felului în care s-au putut sau nu furișa erori în textul VT.

(vi) *Greaca*. Alfabetul grecesc a fost prin tradiție atribuit lui Cadmus, un comerciant fenician (Herodot, *Ist.* 5. 58-59) și, prin compararea primele alfabete grecești de la Atena, Creta, Thera, Corint și Naxos cu textele feniciene datate (vezi mai sus) acest punct de vedere este justificat. După forma literelor ar exista probabilitatea ca pe la mijlocul sec.al 9-lea î.d.Cr. grecii să fi adaptat scrierea lor la nevoile limbii lor indo-europene. Ei au folosit simbolurile feniciene ale sunetelor pe care nu le aveau (ʾ h ḥ ʿ u (w) y), pentru sunetele vocalice de care aveau nevoie (a e e o y și, respectiv i), și au creat astfel primul alfabet adevărat în care erau reprezentate prin semne distincte atît consoanele cît și vocalele.

Abundența dovezilor monumentale și manuscrise face ca studiul epigrafiei și paleografiei grecești să fie o știință importantă și exactă pentru trecutul textelor biblice grecești. Din vestul Greciei alfabetul a ajuns la etrurieni și astfel prin scrierea romană a intrat în Europa.

(vii) *Alte scrieri.* Asemenea dezvoltării scrierii feniciene în vederea folosirii ei în scrierea grecească, de acolo cearomană și ulterior ceaeuropeană, scrierea cananită timpurie s-a dezvoltat în contextul scrierii dialectelor semitice de sud. Au fost găsite mostre în sudul Palestinei și sudul Babilonului de prin anul 600 î.d.Cr., și în așezări din sudul Arabiei de la o dată ceva mai recentă.

VI. Nivelul educației

Dovezile cu privire la gradul științei de carte, care varia în funcție de timp și de loc, sunt puține. Ghedeon a fost în stare să prindă un tînăr din Sucot, înIordan, care a scris o listă cu bătrînii cetății (Jud. 8:14; ebr,. VSR, VA. VR. „a scrie", VA, VR, nejustificabil „a descrie"). O asemenea capacitate printre cei tineri, capacitatea de a scrie (Is.10:19), s-a accentuat prin apariția alfabetului și prin înființarea de *școli pentru scribii de pe lîngă temple și sanctuare. Fiecare cap de familie israelit trebuia să scrie cuvintele Legii (Deut. 6:9; 11:20). Scrisul, deși nu atît de bine atestat în Occident ca în Babilon, a ajuns cu certitudine să fie larg răspîndit în Siria și Palestina pînă în mileniul al doilea, cînd erau în uz cel puțin cinci scrieri, și anume: hieroglifele egiptene, sistemul silabic de la Byblos, alfabetul cananit, cuneiforma acadiană și cuneiforma alfabetică ugaritică.

Cei care își asumau scrierea erau în general scribi instruiți, care puteau fi selectați din orice clasă a populației (*contra* E. Nielson, *Oral Tradition*, 1954, p. 25, 28), cu toate că majoritatea funcționarilor superiori din administrație erau literați. Mulțimea tăblițelor cuneiforme, a pieselor ceramice și a papirusurilor găsite pînă în prezent arată locul proeminent ocupat de cuvîntul scris pretutindeni în Orientul Apropiat antic. Datorită caracterului incomplet al dovezilor, este greu de estimat un procentaj, însă cei șase scribi la o populație de aproximativ 2.000 în Alalah, Siria, pe la 1800-1500 î.d.Cr. este probabil un procentaj elocvent pentru nivelul educației în orașele importante (D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, p. 13). Studiile recente arată faptul că este posibil ca scribii să fi învățat acadiana în centrele „universitare" de primă importanță, ca de exemplu în Aleppo, Siria, sau chiar în Babilon.

Documentele erau adunate în coșuri, cutii sau vase de pămînt (Ier. 32:14) și așezate spre păstrare în templul local (1 Sam. 10:25; Exod. 16:34; *cf.* 2 Împ. 22:8) sau în depozite de arhive speciale (Ezra 6:1). Scribii dețineau cărți specifice de referință (ca, de exemplu, la Nippur, cca 1950 î.d.Cr.). Tiglatpalassar I (cca 1100 î.d.Cr.) în Asur și Assurbanipal (cca 650 î.d.Cr.) în Ninive au adunat copii de texte sau le-au scris pentru bibliotecile lor. Atunci cînd copia un text, scribul cita frecvent sursa, precizînd starea documentului din care copia și specificînd dacă textul a fost verificat cu documentul original, sau a fost doar așternut în scris din tradiția orală, ceeace se considera a fi o metodă mai puțin demnă de încredere (J. Laessoe, „Literacy and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia", *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, 1953, p. 205-218). Tradiția orală era concepută ca existînd alături de cuvîntul scris, fără însă a lua locul de autoritate primară. În plus, colofonul (acadian și egipt.) dădea titlul sau colontitlul ce denumea lucrarea; însă paternitatea literară era adeseori (deși nu fără excepție) anonimă. Este probabil ca scriitorii evrei să fi folosit metode similare.

BIBLIOGRAFIE. Vezi referințele date în text; în plus, pentru o descriere completă, G. R. Driver, *Semitic Writing* 3, 1976; I. J. Gelb, *A Study of Writing* 2, 1963; D. Diringer, *The Alphabet*, 1948; J. Cerny, *Paper and Books in Ancient Egypt*, 1952. Pentru cărți din lumea antică, vezi *Cambridge History of the Bible*, 1, 1970, p. 30-66; J. C. L. Gibson, *Syrian Semitic Inscriptions*, 1, *Hebrew*, 1971; 2, *Aramaic*, 1975.

D.J.W.
K.A.K.
A.R.M.

SCRIPTURA, SCRIPTURILE

I. Vocabular

Două cuvinte gr. sînt traduse „Scriptură" „Scripturi" în vers. engleze. Termenul *gramma*, inițial „un caracter din alfabet", este folosit în NT cu sensul de „document" (Luca 16:6; Fapt. 28:21), Pavel acordîndu-i semnificația specială de Pavel „Lege" (Rom. 2:27, 29; 7:6; 2 Cor. 3:6) iar la plural pentru „scrierile" lui Moise (Ioan 5:47); pentru „învățătură", sacră sau profană (Ioan 7:15; Fapt. 26:24), și doar o singură dată în expresia *ta hiera grammata*, „Sfintele Scripturi" (2 Tim. 3:15). Pe de altă parte, termenul *graphē*, care în greaca seculară însemna numai „o scriere" (deși uneori, în particular, o scriere autoritară), este adoptat în NT cu sensul specific de „Scripturile" într-un sens tehnic de vreo 50 de ori, în majoritatea cazurilor mai presus de orice îndoială referitor la VT. Formula *gegraptai*, „este scris", este asociată cu *graphē*; ea apare în jur de 60 de ori în NT și este în uzanța greacă pentru hotărîrile juridice (*cf.* cu A. Deissmann, *Bible Studies*[2], 1909, p. 112 ș. urm.). Forme analoge apar în Mishnah, însă rabinii foloseau mai des formule ca „Se spune ...". Termenul „Scriptura" *(ha-kātûb)* este de asemenea folosit. (Vezi B. M. Metzger, *JBL* 70, 1951, p. 297 ș.urm., pentru formulele de citare în documentele rabinice și NT.)

II. Semnificația

Termenul *gegraptai* însemna „Stă scris în Scripturi", și toți iudeii creștini sau eleniști recunoșteau că aceasta cuprinde (Luca 24:44) „Legea ... Prorocii ... și Psalmii" (cu alte cuvinte Ketubim, sau Scrieri; *CANONUL VECHIULUI TESTAMENT). Deși traducerea din VA și VSR a versetului 2 Tim. 3:16 („fiecare (toată) scriptură este inspirată ...") este probabil preferabilă traducerii din VR și NEB, nici o persoană contemporană nu ar pune la îndoială extinderea de „orice scriptură inspirată". Ea era ceea ce creștinii denumeau VT, cea în care era înrădăcinată Evanghelia, cea a cărei împlinire era Cristos, cea care prin credința în Cristos era în stare să conducă un om la mîntuire și care în Biserica primară era folosită pentru toate scopurile înșirate în 2 Tim. 3:15-17.

Totuși, se pune întrebarea la ce dată și în ce sens au început creștinii să folosească termenul de „Scripturi" referitor la scrierile *creștine*. S-a sugerat uneori că acel „după Scripturi" din 1 Cor. 15:3 ș.urm. se referă la cărțile de mărturisirecreștine sau Evangheliile primare, deoarece nici un pasaj din VT nu specifică învierea în cea de-a treia zi. Această afirmație este inacceptabilă: Pavel se referă la VT, ca o temelie a predicării creștine (*EVANGHELIE), și probabil sta-

bilește pur și simplu un raport între prorocie și realitatea învierii, și nicidecum între prorocie și manifestarea învierii încea de-a treia zi, (*cf.* B. M. Metzger, *JTS* s.n. 8, 1957, p. 118 ș.urm.). Și mai puțin acceptabilă este sugestia lui Selwyn că anarthrous *en graphēi* din 1 Pet. 2:6 înseamnă „în scriere" (de ex. într-un imn), deoarece pasajul citat este din VT. Cu toate acestea, în biserica apostolică au existat fără îndoială colecții de ziceri autoritare ale Domnului (*cf.* O. Cullmann, *SJT* 3, 1950, p. 180 ș.urm.; *TRADIȚIA), iar 1 Tim. 5:18 pare să reprezinte un citat dintr-o asemenea colecție, legat de un citat din VT, cele două citate împreună fiind descrise drept „Scriptură". Din nou, în 1 Cor. 2:9 Pavel citează prin *gegraptai* un pasaj care, în afară de cazul în care este o interpretare extrem de liberă a lui Is.64:4, este de neidentificat. El apare, în orice caz, sub forme variate și în alte locuri în literatura timpurie, iar în prezent ca Logion 17 din *Gospel of Thomas* (*APOCRIFELE DIN NOUL TESTAMENT). Merită probabil să se ia în considerare dacă nu cumva Pavel citează o zicere a Domnului neconsemnată în Evangheliile noastre (ca în Fapt. 20:35) și o citează ca și cînd ar cita „Scriptura".

Dacă tradiția cuvintelor Domnului a fost într-adevăr atît de devreme numită „Scriptură", atunci de acolo pînă la a descrie ca atare scrisorile apostolice citite în biserică nu mai este atît de mult; și, în ciuda multor afirmații dogmatice care susțin contrarul, nu există nici un motiv în virtutea căruia să nu se fi întîmplat întocmai în vremurile apostolice, după cum denotă 2 Petru 3:16, după cumeste tradus de obicei; deși probabil ar trebui să traducem „ei răstălmăcesc și Scripturile" (*cf.* C. Bigg, *St. Peter and St. Jude*[2], *ICC*, 1901, *in loc.*).

BIBLIOGRAFIE. G. Schrenk, *TDNT*, p. 742-773; B. B. Warfield, *DCG* (= *Inspiration and Authority of the Bible*, 1948, p. 229-241); C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957.

A.F.W.

SCUIPATUL. Gestul oriental de a scuipa asupra sau în fața unei persoane exprima încă în perioadele timpurii o desconsiderare profundă (Num. 12:14). Cristos S-a supus la această insultă în calitate de Rob care suferă (Is. 50:6; Mat. 26:67).

Esenienii pedepseau o asemenea acțiune în adunarea lor cu o penitență de 30 de zile (Jos., *BJ* 2. 147, și *Manual of Discipline de la Qumran*, 7. 13).

„Saliva" (gr. *ptysma*) a fost întrebuințată de Cristos la vindecarea orbului (Marcu 8:23; Ioan 9:6) și a unui surdo-mut (Marcu 7:33). În acest ultim caz a fost probabil pusă în gura celui surd-mut pentru a facilita vorbirea. Iraeneu a afirmat că folosirea scuipatului în amestec cu lutul în Ioan 9:6 este creatoare. Tehnica de vindecare era obișnuită atît la iudei, cît și la greci. Vespasian afirmă că Suetoniu a vindecat un orb cu ajutorul salivei. Rabinii condamnau folosirea salivei atunci cînd era acompaniată de incantații. Obiceiul a persistat prin cuvîntul *ephphatha* în ritualurile de botez din Roma și Milan. Vezi A. E. J. Rawlinson, *The Gospel according to St. Mark*[5], 1942, p. 102.

D.H.T.

SEBA. 1. Fiu al lui Cuș, clasificat după Ham (Gen. 10:7; 1 Cron. 1:9). **2.** Ținut și popor în sudul Arabiei, după cîte se pare strîns legate de ținutul și poporul din *Șeba; de fapt se susține că *s*ᵉ*ḇā'* (Seba) și *š*ᵉ*ḇā'* (Șeba) sînt pur și simplu cele 2 forme în araba veche și în ebraică ale aceluiași nume de popor, și anume, renumita împărăție din Șeba. Într-un psalm (72:10) dedicat lui Solomon, acestuia îi sunt promise daruri de la „împărații Șebei și Sebei" (în vers. Cornilescu Sebei și sabei, n.ed.). În prorocia lui Isaia, prețul de răscumpărare al Israelului ar cuprinde bogățiile din Egipt, Etiopia (Cuș) și Seba (în versiunea Cornilescu „Saba"; n.tr.) (Is. 43:3), și sabeenii cei înalți urmau să-L recunoască pe Dumnezeul lui Israel (Is. 45:14), ceea ce s-a împlinit pentru prima dată în cadrul răspîndirii largi a iudaismului și a primului impact al creștinismului în timpul primelor cinci secole d.Cr. Este foarte posibil ca asocierea strînsă a Sebei/Șebei cu Africa (Egipt și Cuș) să reflecte legăturile peste Marea Roșie dintre sudul Arabiei și Africa, începînd din secolul al 10-lea î.d.Cr.; pentru indicații limitate în acest sens, vezi W. F. Albright, *BASOR* 128, 1952, p. 45 cu nn. 26-27. Strabo (16. 4. 8-10) menționează un oraș Sabai și un port Saba pe coasta de vest, sau a Mării Roșii, a Arabiei.

K.A.K.

SECACA. (Ebr. *s*ᵉ*ḵāḵâh*). O așezare în nord-estul Iudeii (Ios. 15:61); probabil Khirbet es-Samrah, cel mai mare (68m pe 40m) dintre celetrei amplasamente fortificate în el-Buqei a, controlînd lucrările de irigare care au facilitat colonizarea acelei regiuni, ocupată pentru prima dată în secolul al 9-lea î.d.Cr, fără îndoială pentru întărirea frontierei (Cross and Milik, *BASOR* 142, 1956, p. 5-17).

J.P.U.L.

SECU (VSR), **SECHU** (VA). Denumirea ebr. probabil însemnînd „perspectivă", a unui loc aproape de Rama, pe care Saul l-a vizitat cînd îi căuta pe David și pe Samuel (1 Sam. 19:22). O posibilă, dar nesigură, identificare este Khirbet Shuweikeh, la 5 km N de el-Rîm (biblicul Rama). Unele manuscrise ale LXX interpretează orașul necunoscut Sephi, care reprezintă, după unii specialiști, ebr. *š*ᵉ*pî*, „deal pustiu"; și în mod similar Pesh. traduce *sûpâ*, „sfîrșitul"; însă alte Ms. gr. și Vulg. vin în sprijinul TM ebr.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, p. 453; C. R. Conder and H. H. Kitchener, *The Survey of Western Palestine*, 3, 1883, pag. 52.

J.T.

SECUND. Un creștin tesalonicean care îl însoțea pe Pavel (Fapt. 20:4), probabil în calitate de delegat, împreună cu Aristarh, din biserica lui, pentru a aduce ajutorul strîns pentru Ierusalim (*cf.* 1 Cor. 16:1 ș. urm.). Acordul cu privire la semnificația precisă a versului din Fapt. 20:4 nu este deplin, însă Secund pare a fiinclus printre cei care l-au așteptat pe Pavel la Troa. Zahn (*INT*, 1, 1909, p. 213) a presupus că Secund este un alt nume al macedonianului Gaiu (menționat alături de Aristarh în Fapt. 19:29), pentru a-l deosebi în Fapt. 20:4 de *Gaiu din Derbe, care îi era tovarăș. Numele este latin, și este atestat în inscripțiile tesalonicene.

A.F.W.

SEFAR. Numele unui „munte al răsăritului" *(har haq-qedem)*, menționat în Tabelul *națiunilor în definirea granițelor teritoriului fiilor lui Ioctan (Gen. 10: 30). Judecînd după numele altor fii ai lui Ioctan, pare să fie un munte sau promontoriu în S Arabiei, și s-a sugerat orașul de coastă Zafar la E de Hadramaut. Totuși, avînd în vedere lipsa de precizie din afirmația Bibliei și discrepanța între consoanele sibilante, nu poate exista nici o certitudine.

Vezi J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, p. 41. T.C.M.

SEFARAD. Locul unde erau exilați captivii din Ierusalim (Obad. 20). Localizarea este pînă în prezent neidentificată. Dintre multele presupuneri, cea mai plauzibilă identifică locul drept Sardes, capitala Lidiei din Asia Mică. Cunoscut în perioada persană drept Sfard, este scris în aramaică cu aceleași consoane ca în Obadia. Poate fi Saparda menționată în analele asiriene ale lui Sargon și Esarhadon ca o țară aliată cu mezii. Targumul lui Ionatan a interpretat locul ca fiind Spania, de unde termenul de sefardim pentru evreii spanioli. O localizare în Anatolia este favorizată de Vulgata (*în Bosfor*). Vezi *JNESS* 22, 1963, p. 128- 132. D.J.W.

SEFARVAIM. Un oraș capturat de asirieni (2 Împ. 17:24, 31; 18:34; 19:13; Is. 36:19; 37:13). Contextul sugerează că Sefarvaim se află în Siria sau în teritoriul învecinat, și acest fapt este adeverit de numele zeităților lui (*ADRAMELEC; *ANAMELEC). Locul nu este identificat, deși este posibilă sugestia lui Halevy cum că este același cu locul așezării Sibraim de mai tîrziu, lîngă Damasc (Ezec. 47:16). Nu poate fi același cu Sab/mara,in din cronicile babiloniene, deoarece acesta este Samaria. Interpretarea obișnuită în legătură cu Sefarvaim ca fiind orașele pereche din Sippar (din Samas și Anunitum) din Babilon este nefondată (deși Sippar-amnanim este menționat în texte), întrucît Sipparul nu avea un împărat autonom (*cf.* cu 2 Împ. 19:13). D.J.W.

SEFORA. Fiica preotului Ietro din Madian și soția lui *Moise. După cîte se pare ea s-a opus circumciziei celui de-al doilea fiu al lor, Gherșom, însă s-a simțit silită să îndeplinească ea însăși această sarcină, cînd viața lui Moise a fost în primejdie datorită acestei omisiuni (Exod. 4:24-26). M.A.M.

SEIR. 1. Cuvîntul *sē'îr* definește un munte (Gen. 14:6; Ezec. 35:15), o țară (Gen. 32:3; 36:21; Num. 24:18) și un popor (Ezec. 25:8) în regiunea generală a vechiului Edom. Esau a mers să locuiască acolo (Gen. 32:3), iar descendenții lui i-au biruit pe horiți, locuitorii băștinași din regiune (Gen. 14:6; 36:20; Deut. 2:12; Ios. 24:4). Simioniții i-au distrus ulterior pe unii dintre amaleciții care se refugiaseră acolo (1 Cron. 4:42-43).

2. Un punct topografic pe hotarul lui Iuda (Ios. 15:10). J.A.T.

SELA. Din punct de vedere etimologic cuvîntul ebr. *(has-)sela'* înseamnă „stînca" sau „pantă" și poate fi folosit în legătură cu orice loc stîncos. Numele apare de mai multe ori în Biblie.

1. O cetate fortăreață a lui Moab, cucerită de Amația, împărat al lui Iuda, și redenumită Iocteel (2 Împ. 14:7; 2 Cron. 25:12). Obadia, condamnînd Edomul, se referă la cei care locuiau în crăpăturile stîncilor (Sela, Obad. 3). Is. 42:11 se poate să se refere la același loc. De secole poziția este identificată cu un afloriment stîncos din spatele Petrei, identificare ce o găsim în LXX, la Iosif Flaviu și la Eusebiu. Masivul platou stîncos Umm el-Biyara se înalță la 300 m deasupra nivelului Petrei (trad. gr. a localității Sela), și la 1.130 m deasupra nivelului mării. A fost investigat de Nelson Glueck în 1933 și de W. H. Morton în 1955. O parte a unei așezări edomite din Epoca fierului a fost excavată de doamna C. M. Bennett în 1960-5, și locuințele descoperite țin de secolul al 7-lea î.d.Cr., se poate însă să fi înlocuit altele mai vechi. Poziția a fost ocupată de nabateeni cca 300 î.d.Cr. și ei au transformat marea vale spre nord, în jur de 1.370 m lungime și 225-450 m lățime, în întregime împrejmuită de versanți muntoși, în uimitoarea cetate tăiată în stîncă, Petra - „cetatea roșie, avînd jumătate din vîrsta timpului".

Mai recent s-a pretins că un alt așezămînt din epoca fierului, *es-Sela'*, la 4 km nord-vest de Bozia (Buseira) se potrivește mai bine dovezilor biblice și post-biblice. Acest așezămînt a fost trecut cu vederea datorită susținerii impresionante și continue a punctului de vedere în favoarea Petrei. (Vezi A. F. Rainey, *IDBS*, p. 100.)

2. Un așezămînt neidentificat, la granița amoriților în vremea judecătorilor (Jud. 1:36), după cîte se pare în interiorul lui Iuda. **3.** Isaia, referindu-se la judecata viitoare a Moabului, a vorbit despre moabiți fugari ce aveau să trimită tribut lui Iuda din îndepărtata Sela (Is. 16:1). Așezămîntul este neidentificat.

BIBLIOGRAFIE. Cu privire la Umm el-Biyara vezi N. Glueck, *AASOR* 14, 1933-34, p. 77 și urm.; W. H. Morton, *BA* 19, 1956, p. 26 ș.urm.; *RB* 71, 1964, pag. 250-253; C. M. Bennett, RB 73, 1966, p. 372-403. Cu privire la identitatea lui Sela, vezi J. Starcky, *DBS*, 1966, col. 886-900. J.A.T.

SELAH. Un cuvînt izolat, ce apare de 71 de ori în Psalmi și de trei ori în Habacuc (3:3,9,13; „mica psaltire") (în vers. Cornilescu termenul este tradus cu „oprire"; n.tr.). Deoarece în toate aceste locuri, exceptînd Psalmii 41 și 81, termenul denumește genul de melodie sau psalmodie din titlu, s-a căzut în general de acord că termenul *selah* trebuie să fie un semn muzical sau liturgic, deși importanța lui exactă nu este cunoscută. Iată care sunt principalele propuneri:

1. Un termen în *muzică sau o îndrumare muzicală pentru cîntăreți și/sau orchestră „să ridice", adică să cînte (cu gura sau la instrument) *forte* sau *crescendo*. Astfel în LXX avem în fiecare dintre cazuri *diapsalma*, probabil un interludiu mai degrabă muzical decît doxologic.

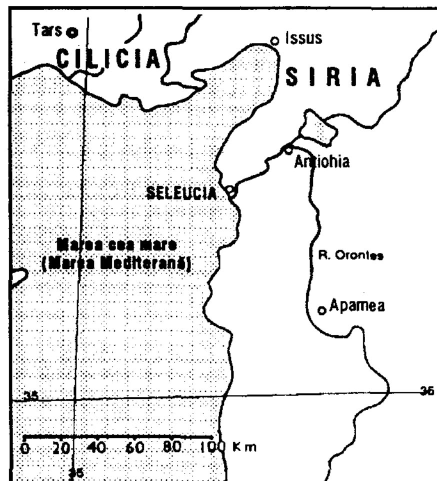
2. Un semn liturgic (*sālal*, „a ridica"; *cf.* acad. *sullu*, „rugăciune"), probabil a ridica vocea sau mîinile în rugăciune. Se poate să fi intrat în uz, posibil în

perioada exilică, în legătură cu psalmii folosiți în închinarea publică, pentru a denota acele locuri în care preotul trebuia să pronunțe benedicția. Unii iau termenul drept „a ridica" ochii, cu scopul de a repeta versetul, fiind astfel un echivalent al lui *„da capo"*. Alții îl derivă dintr-o rădăcină aramaică sl, „a apleca", interpretîndu-l astfel ca o îndrumare dată în acel loc celui care se închină să se proștearnă.

3. Targ. Aquila și Vulg. interpretează Selah cu expresii ce exprimă o exclamație „pe veci", și fac din el un strigăt de închinare asemenea lui „amin" sau „aleluia" (Ps. 46:3) la sfîrșitul liturgiei sau în anumite momente din cadrul ei (Ps. 3:2, 4 etc.).

D.J.W.

SELEUCIA. 1. Portul de altă dată al Antiohiei din Siria (1 Macabei 11:8), așezat la 8 km nord de gura rîului Orontes și la 25 km depărtare de Antiohia. Seleucia *(Seleukeia)* a fost întemeiată de Seleucus Nicator în 301 î.d.Cr., la 11 ani după ce a întemeiat împărăția seleucidă. Orașul era așezat la picioarele muntelui Rhosus, înspre nord, și s-a aflat el însuși în colțul de nord-est al unei cîmpii frumoase și fertile, ce continuă să fie remarcată prin frumusețea ei. Orașul a fost fortificat la sud și vest și împrejmuit de ziduri, dar, cu toate că era considerat ca fiind de necucerit, el a fost ocupat de Ptolemeu Euergetes (1 Macabei 11:8) în războaiele ptolemeice-seleucide și a rămas în mîinile ptolemeilor pînă în 219 î.d.Cr., cînd a fost recucerit de Antioh cel Mare. Acesta l-a înfrumusețat foarte mult și, cu toate că în 146 î.d.Cr. Seleucia a fost din nou pierdută pentru scurt timp în mîna lui Ptolemeu Philometor, orașul a fost curînd reocupat. În anul 64 î.d.Cr. romanii au făcut din Seleucia un oraș liber, și din acel moment Seleucia a prosperat pînă la începuturile erei creștine, cînd a început să decadă. Seleucia este cunoscută în Biblie doar în Fapt. 13:4, ca portul de unde s-au îmbarcat Pavel și Barnaba după ce au fost împuterniciți de biserica din Antiohia. Din Seleucia ei au plecat cu corabia la Cipru, în prima lor



Seleucia a fost un port maritim în Siria, lîngă gura de vărsare în Marea Mediteraneană a rîului Orontes.

călătorie misionară. Este probabil portul indicat în Fapt. 14:26; 15:30, 39, deși nu este numit.

În zilele noastre Seleucia este o ruină întinsă, supusă investigărilor arheologice în cadrul unui număr de expediții care au începutdin 1937 încoace. Suprafața orașului poate fi delimitată și pot fi văzute mărturii ale clădirilor, podurilor, zidurilor, ale amfiteatrului, ale portului interior și ale marii conducte de apă construite în stîncă solidă de către Constantin în 338 d.Cr., pentru a îndepărta din oraș torentul de apă care venea de la munte. Canalul ce lega portul interior de mare s-a înnămolit în orice caz cu mult timp în urmă.

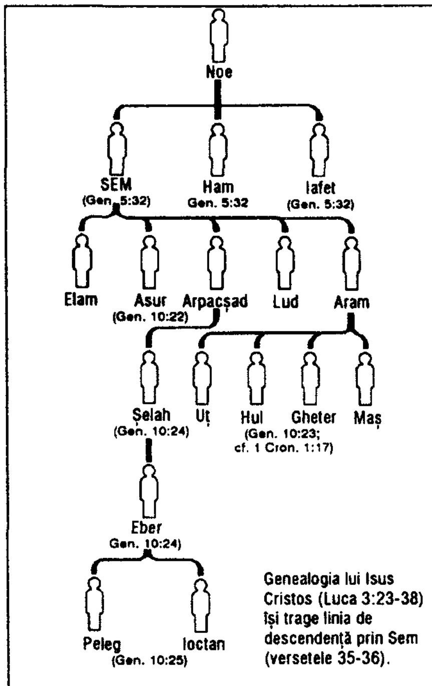
2. Un oraș în Gaulanitis la sud-est de Lacul Huleh, capturat de Alexander Yannai în timpul campaniei lui în Transiordania în secolul 1 d.Cr. Josephus consemnează faptul că Agripa II i-a determinat pe oamenii din orașul puternic fortificat să se predea romanilor.

3. Un oraș la Tigru, la sud de Bagdad, fondat de Seleucus I (312- 280 î.d.Cr.) și ocupat de greci și sirieni. A devenit un cămin pentru iudei în primul secol al erei creștine. Animozitatea împotriva lor a dus la măcelărirea a 50.000 dintre ei; supraviețuitorii au fugit în Nisibis și în alte orașe. Această așezare a fost parțial excavată de italieni. J.A.T.

SELEUCUS. Unul dintre generalii mai mici ai lui Alexandru, care după moartea acestuia a preluat controlul satrapiilor din Estul îndepărtat și a devenit un susținător de frunte al separării. După bătălia de la Ipsus în 301 î.d.Cr. el a întemeiat portul din *Seleucia (în Pieria) (Fapt. 13:4) pentru a servi noii sale capitale din vest a Antiohiei, iar domeniile seleucide s-au extins ulterior peste cea mai mare parte a Asiei Mici. Dinastia, din care mulți împărați au purtat numele lui Seleucus sau Antioh, a guvernat din Siria pentru cca 250 de ani, pînă ce a fost suspendată de romani. Populația vastă și eterogenă a reclamat o politică de elenizare activă, astfel încît să se poată statornici puterea dinastiei. Aceasta și faptul că Palestina era frontiera disputată cu ptolemeii din Egipt a cauzat probleme pentru iudei. Revolta macabeilor, care a lăsat moștenire împărății și principate mărunte, și sectele religioase din vremea lui Isus, a fost rezultatul încercării seleucide de întărire a Palestinei.

BIBLIOGRAFIE. E. R. Bevan, *The House of Seleucus*, 1902; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 1959. E.A.J.

SEM. Fiul cel mare al lui Noe (Gen. 5:32; 6:10; 1 Cron. 1:4), și strămoșul multor descendenți (Gen. 10). El a fost unul dintre cele opt persoane care au scăpat de potop în arcă (Gen. 7:13), iar după potop, cînd Noe s-a îmbătat, Sem și Iafet au acoperit goliciunea tatălui lor (Gen. 9:18, 26-27). La doi ani după potop, cînd Sem avea 100 de ani, el a devenit tatăl lui Arpacșad (Gen. 11:10), prin care a avut loc descendența spre Mesia (Luca 3:36), și se poate ca în legătură cu acest fapt Noe să fi făcut afirmația lui profetică (Gen. 9:26). Deoarece dintre descendenții lui Sem înșirați în Gen. 10:21-31 unii sînt identificați cu oameni despre care se știe că au vorbit limbi înrudite în antichitate, termenul „semitic" a fost aplicat prin convenție acestui grup de către filologii moderni. Această



Genealogia lui Sem.

este în orice caz o întrebuințare modernă a termenului, și nu înseamnă că toți descendenții lui Sem au vorbit limbi semitice. Se afirmă că Sem a trăit 500 de ani după nașterea lui Arpacșad (Gen. 11:11), reieșind astfel că Sem a trăit 600 de ani. Toate versiunile majore sînt de acord cu privire la aceste cifre. O teorie timpurie (Poebel) a fost recent recirculată și anume *că numele šem este derivat, prin intermediul mai multor* transformări fonetice, de la *šumer*, scris *ki.en.gi* de sumerieni, numele acadian al acestui popor care a alcătuit un element important în populația timpurie a Mesopotamiei. Această teorie nu a fost acceptată de foarte multă lume.

BIBLIOGRAFIE. S. N. Kramer, *Analecta Biblica* 12, 1959, p. 203- 204; *The Sumerians*, 1963, p. 297-299.

T.C.M.

SEMINȚIILE LUI ISRAEL. Cînd israeliții au intrat în Canaan, ei au intrat ca douăsprezece seminții, și fiecărei seminții i-a fost atribuită o parte din țară. Aceste douăsprezece seminții se trăgeau din cei doisprezece fii ai lui Iacov care au fost adunați în jurul tatălui lor și care i-au auzit prorociile pronunțate cu privire la ei și la viitorul lor (Gen. 49).

După anumite teorii moderne nu poate fi acceptată imaginea biblică despre originea semințiilor. Biblia afirmă că întreaga națiune a fost în Egipt, însă unele din aceste teorii susțin că nu toate semințiile au fost în Egipt. La baza acestor teorii se află ideea că între semințiile prin Lea și cele prin Rahela a existat o dualitate sau o separare, și că semințiile prin Lea s-au stabilit în țara promisă mai devreme decît semințiile descendente prin Rahela. Se susține uneori că, adorarea lui Iahve a fost adusă în țară de semințiile lui Iosif, fiind apoi adoptată de semințiile descendente prin Lea. În cadrul adorării lui Iahve a apărut o confederație sau amficționie religioasă, întrucîtva asemănătoare cu amficțiomile vechilor state grecești. Astfel că adorarea sau cultul lui Iahve a fost cel care a legat *semințiile împreună.*

Totuși, după relatarea din Pentateuh (Num. 32: 33-42; 34:1-35:8) Moise făcuse deja o separare între semințiile care să populeze regiunea la est și cele care să populeze regiunea la vest de rîul Iordan. În partea dinspre est le-au fost repartizate porțiuni semințiilor lui Ruben și Gad și unei jumătăți din seminția lui Manase. Această jumătate de seminție a lui Manase urma să ocupe teritoriul la sud de Marea Galileii, cuprinzînd tîrgurile lui Iair împreună cu Atarot și Edrei. Gad urma să ocupe ținutul imediat la sud de cel al lui Manase, întinzîndu-se pînă la extremitatea nordică a Mării Moarte, iar la sud de această porțiune se afla teritoriul lui Ruben, cuprinzînd la sud Aroerul și Arnonul.

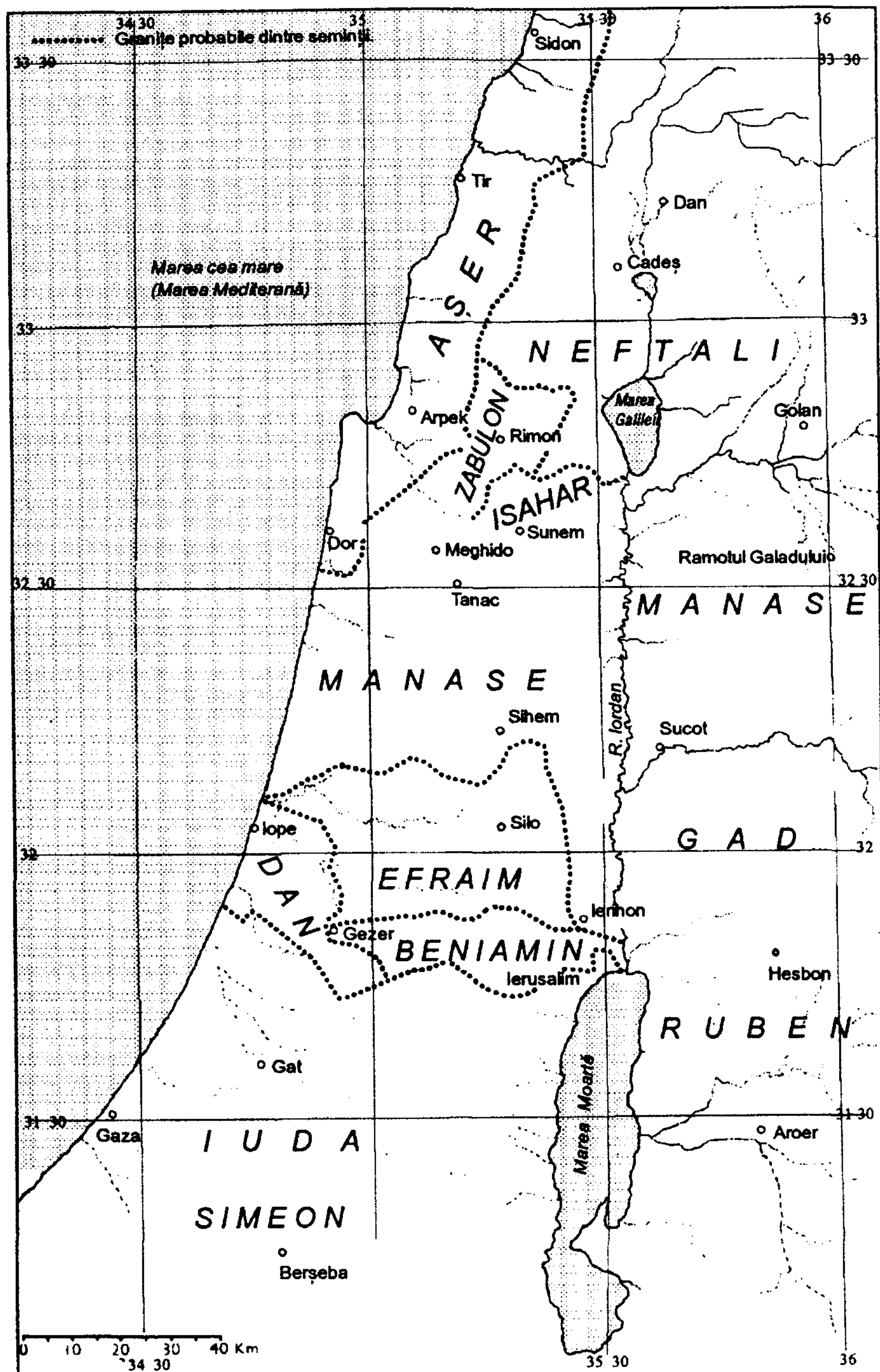
Pe partea dinspre vest a Iordanului în Canaanul propriu-zis urmau să se stabilească semințiile rămase. Moștenirea lor urma să fie determinată prin tragere la sorți, cu excepția seminției lui Levi căreianu avea să i se dea nici o moștenire. În cele din urmă semințiile au ajuns să fie despărțite în cele de la nord și cele de la sud, fiind reprezentate de Efraim și, respectiv de Iuda. Împărăția de nord a ajuns să fie desemnată prin termenul de Israel.

În sud i-a fost atribuit un teritoriu lui Simeon, care pare să fi ocupat pămînt în Neghev. Deasupra lui se afla partea lui Iuda, cuprinzînd ținutul deluros al Iudeii, și întinzîndu-se la nord cît să cuprindă Betleemul și aproape pînă la Ierusalim. Imediat deasupra teritoriului lui Iuda și întinzîndu-se la nord pînă la Iordan se afla teritoriul lui Beniamin. Această porțiune avea o lățime de doar cîțiva kilometri spre nord, iar la vest se întindea doar pînă la marginea ținutului deluros. În partea ei vestică se afla mica secțiune atribuită seminției lui Dan.

Deasupra celor două seminții, cea a lui Dan și cea a lui Beniamin, se afla teritoriul atribuit lui Efraim și care ajungea la nord pînă la rîul Cana și Sihem. Apoi venea porțiunea mai mare destinată la jumătate din seminția lui Manase, cuprinzînd totul între Marea Mediteraneană și rîul Iordan și extinzîndu-se la nord pînă la Meghido. Deasupra lui Manase se afla Isahar și Zabulon, iar pe malul Mării Mediteraneene, la nord de Carmel, teritoriul lui Așer.

O dată cu trecerea timpului, seminția lui Iuda a dobîndit tot mai multă importanță, ajungînd de fapt să cuprindă Beniaminul, iar Ierusalimul a devenit capitală. În nord se pare că deosebirile dintre seminții au devenit mai puțin importante decît au fost inițial, și împărăția de nord a ajuns să fie dușmanul lui Iuda. Semințiile din nord, Zabulon și Neftali, au fost primele duse în captivitate, iar apoi în 722 î.d.Cr. a căzut și *Samaria. Nebucadnețar a cucerit în cele din urmă* Ierusalimul în 587 î.d.Cr., și întreaga națiune a încetat să mai existe ca atare. Deosebirile dintre seminții au ajuns să aibă o importanță tot mai mică, dispărînd practic după exil.

BIBLIOGRAFIE. J. Bright, *History of Israel* [2], 1972, p. 130-175; M. Noth, *The History of Israel*[2], 1960, p. 53-138; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine,* 1971. E.J.Y.



Semințiile lui Israel.

SEMN, SEMNE. I. În VT cuvîntul ebr. *'ot* este folosit cu mai multe nuanțe semnificative.

1. Un semn sau obiect vizibil destinat să exprime un mesaj clar, de ex.soarele și luna (Gen. 1:14), semnul lui Cain (Gen. 4:15), steagurile semințiilor (Num. 2:2).

2. O asigurare sau un memento, de ex. curcubeul (Gen. 9:12), un semn de încredințare lui Rahab (Ios. 2:12), pietre din Iordan (Ios. 4:6).

3. Semne numite de proroci drept garanții ale prezicerilor lor, de ex. moartea fiilor lui Eli (1 Sam. 2:34); extazul profetic al lui Saul (1 Sam. 10:6 ș. urm.); tînăra femeie cu copil (Is. 7:10-14); diferite fapte simbolice (ca în Is. 20:3; Ezec. 4:1-3).

4. Lucrări ale lui Dumnezeu. Cînd cuvîntul „semn" este folosit la plural împreună cu „minuni" *(mōpēt) evenimentele sînt înțelese ca lucrări ale lui Dumnezeu,* sau atestări ale prezenței Lui active printre oamenii Lui. Aceasta se observă în relatarea din Exodul, unde plăgile sînt descrise ca semne (Exod.4:28; 7:3; 8:23). Exodul însuși, cu moartea întîilor născuți ai egiptenilor, cu traversarea Mării Roșii și nimicirea armatei egiptene asigură exemplul suprem al unor asemenea semne și minuni (Deut. 4:34; 6:22; 7:19). Această convingere se găsește de-a lungul întregului VT (de ex. Num. 14:11; Ios. 24:17; Ps. 78:43; Ier. 32:21; Neem.9:10), și Israel a fost asigurat că atunci cînd Dumnezeu Se va revela din nou o va face cu „semne și minuni" care să-I anunțe venirea (Ioel 2:30).

În mod similar, în NT cuvîntul gr. *sēmeion* poate însemna pur și simplu un fapt sau un obiect oarecare ce transmite un înțeles recognoscibil (Mat. 26:48; Luca 2:12; Rom. 4:11; 2 Tes. 3:17). În 1 Cor. 14:22 limbile sînt „un semn pentru cei necredincioși", de vreme ce Isaia 28:11 ș.urm. arată că exprimarea într-o limbă necunoscută este un semn al judecății lui Dumnezeu asupra necredinței. Semnele în ceruri sînt foarte frecvent menționate ca indicii ale ultimelor zile (Mat. 24:30; Luca 21:11, 25; Fapt. 2:19; Apoc. 12:1, 3; 15:1). În Marcu 13 necazurile ce însoțesc căderea Ierusalimului și sfîrșitul veacului nu sînt un semn (Marcu 13:4; Matei 24:3; Luca 21:7) care să dea posibilitatea unei calculări a sfîrșitului (Marcu 13: 32), ci asigurarea pentru cei prinși în necaz că sfîrșitul nu poate întîrzia mult.

Tot așa „semnele și minunile" (vindecările miraculoase, exorcismele etc.) sînt considerate dovezi ale activității pline de putere a lui Dumnezeu în lucrarea misionară a bisericilor (Rom. 15:19; Evrei 2:4). Mai ales în Faptele Apostolilor se dă o importanță specială unor asemenea miracole („minuni și semne", Fapt. 2:22, 43; 4:30; 5:12; 6:8; 7:36; 14:3; 15:12; vezi de asemenea 4:16, 22; 8:6, 13). Totuși în alte locuri din NT scriitorii (și Isus) sînt mult mai atenți cînd vorbesc despre semne. Isus răspunde în mod critic cînd fariseii cer semne (Marcu 8:11 ș.urm.; Mat. 12:38 ș.urm.; 16:1-4; Luca 11:16, 29; la fel cu Irod 23:8 ș.urm.), și avertizează împotriva „Cristoșilor mincinoși și a prorocilor mincinoși" care „fac semne și minuni" (Marcu 13:22; Mat. 24:24). Într-un ton asemănător Pavel avertizează împotriva „pretinselor semne și minuni" ale „omului fărădelegii" (2 Tes. 2:9) și vizionarul din Apocalipsa avertizează împotriva semnelor fiarei, ale prorocului mincinos și ale duhurilor demonice (Apoc. 13:13 ș.urm.; 16:14; 19:20). Pavel are o atitudine la fel de critică față de solicitarea de semne a iudeilor (1 Cor. 1:22); și cu toate că el poate arăta spre „semne și minuni" în cadrul proriei sale lucrări (2 Cor. 12:12), contextul „laudei" lui arată că el acordă o valoare mult mai mică unor asemenea fapte decît „apostolii mincinoși" din Corint (2 Cor. 10-13).

A patra Evanghelie folosește *sēmeion* mai des (de 17 ori) decît oricare altă scriere din NT, aproape întotdeauna în legătură cu minunile lui Isus. Ioan este îndeosebi preocupat să demonstreze adevărata relație dintre „semn" (acțiune semnificativă) și credință. Astfel el critică credința bazată pe minuni ca atare - credința în Isus doarca unul care face minuni este o credință imperfectă, este o aprobare superficială, din partea unei mulțimi capricioase (Ioan 2:23; 3:2; 4:48; 6:2, 14, 30; 7:31; 9:16; 12:18). Semnificația reală a minunilor lui Isus constă în faptul că ele indică mai departe, spre moartea, învierea și înălțarea lui Isus, spre transformarea adusă prin epoca nouă a Duhului, conducînd astfel la o credință în Isus cel care este Cristosul (răstignit), Fiul (înviat) al lui Dumnezeu (2:11; 6:26; 12:37; 20:30 ș.urm.).

Problema cu orice semn este că semnul este ambiguu. El poate fi interpretat în diferite feluri. Mesajul pe care îl conține pentru credință poate fi văzut doar prin credință. Astfel, de exemplu, „semnul prorocului Iona" (Mat. 12:39 ș.urm.) nu înseamnă nimic pentru cei care nu cred în înviere (*cf.* cu Ioan 2:18 ș.urm.; Luca 2:34; 16:31). În consecință, o credință întemeiată sau nutrită în mod exclusiv mai degrabă pe baza semnelor,decît pe baza realității spre care arată ele, este imatură și deosebit de riscantă. Credința matură se bucură de semnele pe care le percepe, însă nu depinde de ele. (*MINUNI; *PUTERE; *SIMBOL;)

BIBLIOGRAFIE. K. H. Rengstorf, *TDNT* 7, p. 200-261; A. Richardson, *IDB*, 4, p. 346-347; O. Hofius, C. Brown, *NIDNTT* 2, p. 626-635. J.D.G.D.

SEMNE. Diversitatea „semnelor" menționate în Biblie se reflectă în numărul diferitelor cuvinte ebraice și grecești care sunt folosite pentru a le descrie.

1. Diversele forme verbale ce pot fi întîlnite corespund verbului engl. „to mark" în sensul de „a lua în considerare" (Ps. 48:13), „a acorda atenție la" (Ps. 37:37), „a examina atent cu o privire insistentă și ațintită (1 Sam. 1:12), „a observa atent" (Luca 14:7), etc. Cu sensul de „a face un semn", Isaia se referă la *lemnarul care trage o linie cu creionul și compasul* (44:13), în timp ce Ieremia vorbește despre păcatele lui Iuda ca fiind scrise fără a putea fi șterse, asemenea unei pete pe o haină, ce nu poate fi scoasă nici cu săpun și nici cu leșie (2:22).

2. Prima folosire izbitoare a termenului sub forma substantivală se găsește în Gen. 4:15. Aici este vorba de o traducere a termenului ebr. *'ot*, ce descrie semnul de pe fruntea lui Cain. În VT *'ot* înseamnă de obicei „semn", semnificînd însă și „semne" (drept garanții ale unor preziceri; n.tr.) (1 Sam. 10:7, 9), „simboluri" (Is.8:18), „minuni" (Exod.7:3). În orice caz, la baza multora din aceste întrebuințări diferite se află ideea comună de „garanție", ca de ex. a binelui (Ps. 86:17), a prezenței lui Dumnezeu (Exod. 4:8 ș.urm.), și a legămîntului (Gen. 9:12-13, 17). De unde *'ot*, atunci cînd este folosit cu referire la semnul de pe fruntea lui Cain, trebuie înțeles prin prisma unui semn, a unei garanții sau a unui simbol al protecției Domnului ce avea să-l apere de răzbunare. Dacă acest lucru este corect, atunci *'ot* ar putea semnifica un simbol al

vreunui gen de legămînt prin care Dumnezeu a promis să-l protejeze pe Cain (Gen. 4:15).

3. „Semn" în sensul de „țintă" este traducerea termenului ebraic mattara, (1 Sam. 20:20). Iov se plînge că Dumnezeu l-a făcut o țintă în care Își îndreaptă săgețile (16:12; *cf.* Plîn. 3:12).

4. În Ezechiel 9:4, 6 cuvîntul ebraic *taw* este tradus cu sensul de „semn". Acesta este semnul care este pus pe fruntea celui neprihănit, semn care era o atestare a faptului că cei care îl purtau erau din poporul Domnului (*cf.* Iov 31:35, VR, unde taw este tradus „iscălitură"), erau deosebiți de cei idolatri și erau de aceea exceptați de la judecată datorită protecției Domnului. Aici „semn" ar putea avea semnificația de „pecete" (*cf.* Apoc. 7:3; 14:1; 22:4).

5. Un alt cuvînt care este tradus „semne" (în vers. Cornilescu „slove"; n.trad.) apare doar o singură dată în Biblie: qa,aqa,a. Etimologia lui este obscură, însă în Lev. 19:28 el se referă probabil la semne de tatuaj pe care alături de „tăieturi în carne" (adică „incizii") pe care israeliții nu aveau voie să și le facă. Interzicerea lor arată probabil faptul că ele au legături cu practicile păgîne sau magice.

6. În binecunoscuta *metaforă paulină* „înaintarea cu hotărîre spre semn" (skopos) pentru a cîștiga premiul (Filip. 3:14, VA) „semn" (în vers.Cornilescu „țintă"; n.tr.) semnifică „țelul" (VSR). Apostolul *folosește* aici limbajul de la curse pentru a descrie intensitatea cu care se concentrează asupra cîștigării - onoarea de a fi chemat de Dumnezeu în Cristos.

7. Următorul cuvînt grecesc, stigma, tradus „semne" este un cuvînt care a intrat în limba eng. fără a fi supus la nici o modificare. Asemenea lui skopos, el apare doar o singură dată (Gal. 6:17). Rădăcina cuvîntului înseamnă „a perfora", însă Pavel folosește probabil cuvîntul cu sensul de semne de tatuaj sau făcute cu fierul înroșit, cu care proprietarii de sclavi își marcau sclavii în scopul identificării. Pavel era mîndru de a fi sclavul înlănțuit al lui Cristos (*cf.* Rom. 1:1, RVmg); pentru el nici un stigmat nu poate fi pus alături de semnele lui Cristos cu care el fusese stigmatizat (Gal. 6:17) în cursul lucrării lui creștine (2 Cor. 11:23-27).

8. Ultimul cuvînt, *charagma* (Apoc. 13:16), amintește de termenul ebraic *taw* din Ezec. 9:4, 6, circumstanțele sînt însă inverse. În Apoc. 13:16 este vorba despre „semnul fiarei", purtat de adepții lui Anticrist care este întruchiparea apostaziei. Fie că este o desemnare literală sau una morală, acest „semn" se poate să fi simbolizat o travestire a „peceții" lui Dumnezeu care este asupra creștinilor. J.G.S.S.T.

SEMN DE DRUM. Un reper, monument sau semn care izbește privirile, făcut de obicei dintr-o grămadă de pietre, pentru a marca un drum (Ier.31:21, la plural; VA „grămezi înalte"). Semnificația este limpede din context și din paralelism: ebr. *siyyûn, cf.* arab. *suwwah*, „piatră indicatoare"; sirian. *swāyâ*, „grămadă de pietre". Același cuvînt ebraic este folosit în legătură cu un monument sau morman de pietre folosit pentru a marca locul de îngropare a celui mort (Ezec. 39:15, „semn"; 2 Împ. 23:17, VA „titlu" („inscripție"?). Este posibil ca piatra fixă de pe mormîntul Rahelei să fi fost un astfel de monument comemorativ (Gen. 35:20; *STÎLP). D.J.W.

SENAA. Pe lista celor exilați care s-au întors împreună cu Zorobabel sînt înscriși 3.630 (Ezra 2:35) sau 3.930 (Neem. 7:38) care aparțin orașului lui Senaa. În Neem. 3:3 numele orașului poate fi întîlnit din nou cu articol hotărît. De vreme ce în ambele pasaje Ierihonul este menționat în proximă apropiere, se poate ca Senaa să fi fost în apropierea Ierihonului.
J.S.W.

SENE. („stîncă ascuțită") și BOȚEȚ („alunecos") erau două stînci printre care Ionatan și tînărul care îi purta armele au intrat în garnizoana filistenilor (1 Sam. 14:4 ș.urm.). (*MICMAȘ.) Nu s-a identificat cu exactitate localizarea acestor două piscuri stîncoase, vezi însă GTT, p. 317. J.D.D.

SENIR. După Deut. 2:9, numele amorit al Muntelui Hermon (*sᵉnîr;* VA Shenir); însă în Cînt. 4:8 și 1 Cron. 5:23 este după cîte se pare unul dintre piscurile din lanț, numele fiind aplicat neprecis la întregul Manase care se întindea la nord pînă la Senir (1 Cron. 5:23); versanții furnizau bradul (*COPACI) pentru vapoarele tiriene, Libanul dînd cedri (Ezechiel 27:5). Salmanesar III menționează Senirul *(sa-ni-ru)* ca fortăreață a lui Hazael (*ANET,* p. 280).
A.R.M.

SERAIA. (Ebr. *serayâ, serayahu,* „Iahve a triumfat). **1.** Scribul lui David (2 Sam. 8:17, VSR „secretar"), numit și „Șeia" (2 Sam. 20:25), „Șișa" (1 Împ. 4:3), și *„Șavșa" (1 Cron. 18:16).

2. Fiul lui Azaria și mare preot pe vremea lui Zedechia. El a fost dat la moarte de împăratul Babilonului la Ribla (2 Împ. 25:18 = Ier. 52:24). **3.** *Un* fiu al lui Tanhumet, netofitul, și unul dintre căpitanii care s-a aflat printre cei pe care Ghedalia, guvernator al Iudeii, i-a sfătuit să se supună caldeenilor (2 Împ. 25:23 = Ier. 40:8). **4.** Un fiu al lui Chenaz (1 Cron. 4:13-14). **5.** Un simeonit, fiu al lui Asiel (1 Cron. 4:35). **6.** Un preot care s-a reîntors cu Zorobabel la Ierusalim (Ezra 2:2; Neem. 12:1, 12). **7.** Unul dintre cei care au pecetluit legămîntul (Neem. 10:2), probabil același cu cel de la punctul (6). **8.** Un preot, fiu al lui Hilchia (Neemia 11:11) și „domnul (după VKJ „conducătorul", după NIV „supraveghetorul, administratorul"; n.tr.) Casei lui Dumnezeu" în Ierusalimul post-exilic. **9.** Unul dintre ofițerii împăratului Ioiachim, căruia împăratul i-a poruncit să-i aresteze pe Baruc și pe Ieremia (Ier. 36:26). **10.** Un prinț al lui Iuda care l-a însoțit pe împăratul Zedechia la Babilon în al patrulea an al domniei lui. Seraia a dus cu el prorocia lui Ieremia împotriva Babilonului (Ier. 51:59, 61). Unii îl asociază cu Seraia de la punctul (3) anterior. J.D.D.

SERAFIMI. Singura menționare a acestor ființe cerești în Scriptură este în viziunea de la început a lui Isaia (Is. 6). Serafimii („serafim" în limba ebraică este formă de plural; este incorectă traducerea încetățenită de „serafimi"; pluralul corect ar fi „seraf, serafi") erau asociați cu heruvimii și ofanimii, avînd

sarcina de a face de gardă la tronul divin. Ființele cerești pe care le-a văzut Isaia erau sub o formă umană, aveau însă șase aripi, o pereche ca să-și acopere fața, o pereche ca să-și ascundă picioarele și o a treia pereche pentru zbor. Acești serafimi erau staționați deasupra tronului lui Dumnezeu și ei conduceau închinarea divină. Unul cînta un refren pe care Isaia l-a înregistrat: „Sfînt, sfînt, sfînt este Domnul oștirilor! Tot pămîntul este plin de slava Lui!" (În vers. Cornilescu „este plin de mărirea Lui"; n.tr.)

Atît de plin de putere era acest act de închinare, încît pragurile Templului divin s-au zguduit și locul sfînt s-a umplut de fum. Prorocul se afla în umilire de sine înaintea lui Dumnezeu și și-a mărturisit ticăloșia. Atunci unul dintre serafimi a zburat spre el cu un cărbune aprins luat de la altar, și în cadrul unui act de purificare l-a anunțat pe Isaia că păcatul i-a fost iertat și că vina i-a fost îndepărtată.

S-ar părea că pentru Isaia serafimii erau ființe îngerești responsabile cu anumite funcții de pază și de închinare. În orice caz, ei par să fi fost făpturi morale distincte, nu doar niște proiecții ale imaginației sau personificări de animale. Calitățile lor morale erau întrebuințate exclusiv în slujirea lui Dumnezeu, și poziția lor era de o asemenea natură încît ei aveau privilegiul de a îndeplini o lucrare ispășitoare, în timp ce concomitent preamăreau caracterul etic și moral al lui Dumnezeu.

Originea și semnificația termenului ebr. sînt incerte. Acel *sārāp̄* din Num. 21:6; Deut. 8:15 era un șarpe veninos care i-a mușcat pe israeliți în deșert, în timp ce Is. 14:39; 30:6 se referă la o reptilă care este menționată frecvent în folclor (vezi D. J. Wiseman, *TynB* 23, 1972, p. 108-110). Dacă substantivul este derivat de la ebr. *sārāp̄* „a arde complet", atunci serafimii pot fi agenți ai purificării prin foc, după cum ne indică Is. 6. Sensul de „strălucitor, cei care strălucesc" nu poate fi luat de la *sārāp̄*.

O sculptură găsită la Tell Halaf (*GOZAN) înfățișează o făptură cu trup omenesc, două aripi la umeri și patru aripi sub mijloc (*ANEP*, nr. 655). Este datată în jurul anului 800 î.d.Cr. Pentru alte reprezentări antice vezi *HERUVIMI.

BIBLIOGRAFIE. J. Strachan în *HDB*; H. S. Nash în *SHERK* (*s.v.* „angel"); J de Savignac, *VT* 22, 1972, p. 320-325; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, E.T. 1950, p. 210 ș.urm.

R.K.H.
A.R.M.

SET. 1. Al treilea fiu al lui Adam și al Evei, născut după uciderea lui Abel, și numit Set (*šēt*) deoarece Eva a spus: „Dumnezeu mi-a dat (*šāt*) („hotărît" - n.tr.) o altă sămînță în locul lui Abel" (Gen. 4:25). Prin Set a trecut genealogia lui Noe (Gen. 5:3-4; 1 Cron. 1:1; Luca 3:38). Enos, fiul lui Set, s-a născut cînd acesta avea vîrsta de 105 ani (*TM* și SP; LXX dă 205 ani); Set a trăit pînă la vîrsta înaintată de 912 ani (*TM*, SP și LXX concordă; Gen. 4:26; 5:6-8). Persoanei din Lista sumeriană a regilor, Alalgar, care corespunde lui Set, i se atribuie o domnie de 36.000 de ani.

2. O persoană necunoscută al cărei nume este interpretat drept Set (Num. 24:17, VA și VSR; VR redă prin „tumult"), strămoșul unui popor menționat de Balaam drept dușmani ai lui Israel.

T.C.M.

SFETNIC. (Ebr. *yô'ēṣ*, „unul care dă îndemnuri sau sfaturi"). Ideea de bază apare în Prov. 24:6b. Cuvîntul este folosit ca o denumire a lui Mesia în Is. 9:6, unde cu privire la darea de sfaturi se spune despre El că este o minune (*pele*). VSR folosește „sfetnic" pentru a traduce *paraklētos* în Ioan, are însă „advocat" în 1 Ioan 2:1.

Cuvîntul *paraklētos* derivat de la verbul *parakaleō*, ad litteram „a chema deoparte", a fost interpretat atît din punct de vedere activ, cît și pasiv; din punct de vedere drept semnificînd o persoană care stă alături de cineva și sfătuiește sau încurajează, de unde „Mîngîietorul" (VA) în Ioan 14:16, 26; 15:26; 16:7; din punct de vedere pasiv semnificînd o persoană chemată să fie alături de cineva, mai ales la tribunal (deși mai degrabă ca prieten al acuzatului, decît ca susținător profesional), de unde „advocat" în 1 Ioan 2:1. Multe versiuni transliterează pur și simplu termenul grecesc, de unde termenul engl. „Paraclete" pentru Duhul Sfînt.

În NT *parakaleō* este folosit adeseori cu semnificația de „a sfătui", „a încuraja", și în Fapt. 9:31 se vorbește în mod expres despre paraklesis ale Duhului Sfînt, care înseamnă probabil „sfaturile, îndemnurile" sau „încurajarea" Duhului Sfînt (deși poate însemna invocarea ajutorului Duhului Sfînt).

Există puține dovezi în favoarea unei întrebuințări active a lui *paraklētos* în afară de NT sau de către comentatorii patristici asupra pasajelor din Evanghelie, care par să derive sensul de „sfetnic" sau „încurajator" numai din contextul general, care vorbește despre sentimentul de părăsire pe care l-au încercat ucenicii la plecarea lui Isus și despre nevoia lor de a fi învățați mai multe cu privire la El. În traducerea gr. a pasajului din Iov 16:2, Aquila și Theodotion au folosit *paraklētoi* acolo unde LXX are *paraklētores*, substantivul activ obișnuit pentru „mîngîietori".

Pe de altă parte, ajutorul Duhului promis în Mat. 10:19-20; Marcu 13:11; Luca 12:11-12 este cu exactitate cel al unui avocat înaintea autorităților iudaice și seculare. Pînă și Ioan 16:8-11 are un ton judiciar, deși ce e drept mai degrabă de acuzare, decît de apărare. Traducerea „avocat" este mai potrivită în 1 Ioan 2:1, unde păcătosul este imaginat ca fiind acuzat înaintea dreptății lui Dumnezeu. Totuși, chiar și aici sensul mai general nu este imposibil.

Dovezile sînt frumos echilibrate, și de vreme ce atît de multe cuvinte din cea de-a patra Evanghelie par destinate să sugereze mai mult decît o singură semnificație, este probabil de preferat o traducere ambiguă cum este cea de „sfetnic" din VSR.

Criticii au argumentat că aplicarea cuvîntului *paraklētos* la Duhul Sfînt în Evanghelie și la Isus Cristos în Epistolă indică paternitatea diferită a celor două lucrări. Dar: (i) acel *paraklēsis* al Duhului Sfînt este în mijlocul primejdiilor și dificultăților pămîntești, pe cînd Isus apare pentru noi în cer; (ii) aceste slujbe diferite, dar paralele, sînt reflectate și în Rom. 8:26, 34: Duhul mijlocește în noi, iar Cristosul înviat mijlocește pentru noi în cer; (iii) cuvintele *allos paraklētos* folosite în Ioan 14:16, deși uzanța gr. permite traducerea „un altul, un Paraclete", pot însemna pur și simplu „un alt Paraclete", implicînd faptul că Isus Însuși este un Paraclete. (*DUHUL SFÂNT).

BIBLIOGRAFIE. C. K. Barrett, *JTS* s.n. 1, 1950, p. 7-15; G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, 1970, p. 80-118.

M.H.C.

SFINȚENIE, SFÂNT, SFINȚI. Nu există probabil nici o religie fără o distincție între sfînt și profan, și în majoritatea religiilor, dacă nu în toate, omul religios este cel pentru care ceva este sfînt. Aceasta se ilustrează în mod impresionant în Scriptură.

Principalele cuvinte sînt ebr. *qāḏôš* în VT și gr. *hagios* în NT, ambele cuvinte avînd o etimologie nesigură. Dacă rădăcina principală *qdš* este derivată de la rădăcina simplă *qd*, însemnînd „a tăia" sau „a separa", ea denotă calitatea de a fi aparteși, prin urmare, separarea în scopul unei întrebuințări divine a unei persoane sau a unui obiect, de ceea ce este comun sau profan. Terminologia NT sugerează distincția dintre sfințenie care este însăși ființa lui Dumnezeu și sfințenia care marchează caracterul poporului Său. Termenii *semnos*, aceea ce invocă reverență (1 Tim. 3:8), *hieros*, sacru, avînd legătură cu divinitatea (2 Tim. 3:15), și *hagnos*, aceea ce este pur sau cast (2 Cor. 11:2) sînt folosiți cu referire la poporul lui Dumnezeu, în timp ce termenii *hosios* (Apoc. 15:4) și *hagios* (Ioan 17:11) sînt aplicați în primul rînd la Dumnezeu, denotînd un caracter care este în antiteză absolută față de caracterul lumii.

a. Sfințenia ca separare și puritate etică

Este limpede faptul că, în general în Scriptură, sfințenia semnifică separare, și termenul este folosit cu referire la persoane sau lucruri care au fost separate sau puse deoparte pentru Dumnezeu și serviciul Lui. Astfel, în Exodul avem menționat un pămînt sfînt (3:5), o adunare sfîntă (12:16), un sabat sfînt (16:23), un neam sfînt (19:6) și un loc sfînt (29:31), pentru a aminti doar cîteva. În aceste cazuri, și în altele asemănătoare, cuvîntul nu implică în mod direct atribute etice, ci în special o consacrare pentru Domnul și serviciul Lui, și astfel separare de sfera comună. Dumnezeu este cel care cauzează această separare și prin urmare transferă sfințenia ce poate fi implicată prin această separare. De ex. cea de-a șaptea zi a fost desemnată sfîntă, în primul rînd pentru că a fost separată de celelalte șase zile ale săptămînii, și în al doilea rînd pentru că a fost dedicată serviciului Domnului. Cînd cuvîntul este aplicat unui anumit loc, aceasta se întîmplă datorită unei asocieri divine cu acel loc. Lui Moise, la Horeb, în fața rugului aprins i-a fost dată porunca: „...scoate-ți încălțămintele din picioare, căci locul pe care calci este un pămînt sfînt" (Exod. 3:5). Pămîntul era sfînt deoarece în acel moment el era locul revelației divine. În mod similar, Dumnezeu a sfințit poporul lui Israel, separîndu-l de celelalte națiuni ale pămîntului și intrînd cu el în legămînt, aceasta a implicat însă faptul că le-a dat o cunoaștere a legii divine, morale și ceremoniale. Astfel este conferită noțiunea de etică. Aceste două aspecte ale sfințeniei sînt în general prezente, de vreme ce s-a înțeles că a fi sfînt nu înseamnă numai a trăi o viață separată, ci și a deține un caracter diferit de cel al omului obișnuit. În acest fel cuvîntul a ajuns la o implicație etică distinctă. Sfințenia este, în consecință, recunoscută drept ținînd de ceea ce a fost ales și pus de o parte de către Dumnezeu și căruia i s-a dat un caracter ce se conformează legii lui Dumnezeu.

b. Sfințenia caracterului lui Dumnezeu.

Din cele ce s-au spus deja este clar că sfințenia nu reprezintă atît o legătură a creaturii cu Creatorul cît mai curînd o legătură a Creatorului cu creatura. Cu alte cuvinte, sfințenia lui Dumenzeu este cea care subliniază acea separare a vieții și acea natură distinctă a caracterului ce țin de poporul lui Dumnezeu. Aceasta accentuează distincția notată mai sus, cum că sfințeniei lui Dumnezeu și sfințeniei poporului Său li se aplică termeni diferiți. Sfințenia aparține lui Dumnezeu care este divin, și El nu ar fi Dumnezeu fără de ea. În această privință „nimeni nu este sfînt ca Domnul" (1 Sam. 2:2). Calitatea etică din sfințenie este aspectul care se află în modul cel mai obișnuit în prim plan atunci cînd cuvîntul I se aplică lui Dumnezeu. El este în esență un termen care se referă lasuperioritatea morală a lui Dumnezeu și pentru faptul că El este liber de toate limitările la perfecțiunea Lui morală (Hab. 1:13). Din acest punct de vedere Dumnezeu singur este sfînt și reprezintă standardul purității etice în creaturile Lui.

Întrucît sfințenia cuprinde toate atributele distincte ale dumnzeirii, ea poate fi concepută ca strălucind mai puternic decît tot ceea ce este Dumnezeu. După cum razele soarelui, îmbinînd toate culorile spectrului, se întîlnesc în strălucirea soarelui și se combină dînd lumina, tot așa în auto-manifestarea lui Dumnezeu toate atributele Lui se întîlnesc și se combină dînd sfințenia. Din acest motiv sfințenia a fost numită „un atribut al atributelor", cel care dă unitate tuturor atributelor lui Dumnezeu. A concepe ființa și caracterul lui Dumnezeu ca fiind numai o sinteză a unor perfecțiuni abstracte înseamnă a-L priva pe Dumnezeu de întreaga realitate. În Dumnezeul Bibliei aceste perfecțiuni trăiesc și funcționează în sfințenie.

Din aceste motive noi putem înțelege de ce în Scriptură sfințenia este atribuită în mod expres fiecărei persoane din dumnezeire, Tatălui (Ioan 17:11), Fiului (Fapt. 4:30), și mai ales Duhului, cel care manifestă și comunică sfințenia lui Dumnezeu făpturilor Lui.

c. Sfințenia lui Dumnezeu în raport cu poporul Lui

VT aplică cuvîntul „*sfînt*" ființelor umane în virtutea consacrării lor unor scopuri religioase, de ex.preoților care au fost consacrați prin ceremonii speciale, și chiar întregii națiuni a lui Israel în calitate de popor separat dintre națiuni și consacrat lui Dumnezeu. Astfel relația cu Dumnezeu a fost cea care a format din Israel un popor sfînt și în acest sens ea a fost cea mai înaltă expresie a relației legămîntului. Această idee nu este întru totul absentă din NT; în pasajul din 1 Cor. 7:14, se arată cum soțul necredincios este sfințit în virtutea relației lui cu soția credincioasă și vice versa. Însă pe măsură ce conceptul de sfințenie a progresat, alături de revelația progresivă a lui Dumnezeu, de la exterior la interior, de la ceremonial la realitate, el a dobîndit o semnificație etică puternică, și aceasta este conotația lui principală, și practic exclusivă, în NT. Prorocii VT au proclamat sfințenia ca fiind în mod proeminent auto-dezvăluirea lui Dumnezeu, mărturia pe care El Și-o depune Lui Însuși și aspectul sub care El vrea să fie cunoscut de făpturile Sale. Mai mult decît atît, prorocii au declarat că Dumnezeu vrea să le comunice creaturilor Lui sfințenia Sa și că, la rîndul Lui El pretinde sfințenie de la ele. Dacă „Eu sînt sfînt" este afirmația divină categorică despre Sine, ridicîndu-L pe Dumnezeu incomensurabil deasupra creaturilor Lui, atunci „Fiți sfinți" este chemarea divină adresată făpturilor Lui de a fi „părtașe sfințeniei Lui" (Evr.

12:10). Tocmai acest „părtaş sfinţeniei divine" are loc în sufletul omului în cadrul regenerării şi devine izvorul şi temelia caracterului sfînt.

Cristos, prin viaţa şi caracterul Lui, este exemplul suprem al sfinţeniei divine. În El sfinţenia a fost mai mult decît o simplă absenţă a păcatului: era întreaga Lui consacrare voii şi scopului lui Dumnezeu, şi în acest scop Isus S-a sfinţit pe Sine (Ioan 17:19). Sfinţenia lui Cristos este atît standardul caracterului creştin, cît şi garanţia lui: „Cel ce sfinţeşte şi cei ce sînt sfinţiţi, sînt dintr-unul" (Evr. 2:11).

În NT desemnarea apostolică pentru creştini este *sfinţi (hagioi)* şi ea a continuat să fie folosită ca o desemnare generală cel puţin pînă în zilele lui Irenaeus şi Tertulian, deşi după aceea a degenerat într-un titlu onorific în întrebuinţarea ecleziastică. Deşi semnificaţia primară a acestui termen a fost de relaţie, ea a fost de asemenea descriptivă, cu privire la caracter, şi mai ales a caracterului asemenea lui Cristos. NT accentuează peste tot natura etică a sfinţeniei în contrast cu orice fel de necurăţie. Ea este prezentată drept vocaţia supremă a creştinilor şi a ţelul trăirii lor. În evaluarea finală a destinului omenesc cele două categorii cunoscute Scripturii sînt cei îndreptăţiţi şi cei răi.

d. Semnificaţia escatologică a sfinţeniei
Scriptura accentuează permanenţa caracterului moral (Apoc. 22:11). Ea accentuează de asemenea aspectul retributiv al sfinţeniei divine. Acest aspect implică lumea în judecată. Dintr- o necesitate morală în Dumnezeu, viaţa este astfel organizată, încît sfinţenia atrage după sine bunăstarea, iar păcatul, condamnarea. Deoarece sfinţenia divină nu a putut face un univers în care păcatul să prospere în cele din urmă, calitatea retributivă din guvernarea divină devine perfect inteligibilă. Însă răspalta nu este sfîrşitul; sfinţenia lui Dumnezeu ne asigură că va exista o restaurare finală, o palingenesia, care va determina o regenerare a universului moral. Escatologia Bibliei oferă promisiunea că sfinţenia lui Dumnezeu va face să treacă tot ce nu este curat din univers şi va crea ceruri noi şi un pămînt nou în care va locui neprihănirea (2 Petru 3:13).

BIBLIOGRAFIE. A. Murray, *Holy in Christ*, 1888; R. Otto, *The Idea of the Holy*, 1946; *ERE*, 6, p. 731-759; W. E. Sangster, *The Path to Perfection*, 1943; H. Seebass, C. Brown, în *NIDNTT* 2, p. 223-238; *TDNT* 1, p. 88-115; 3, p. 221-230; 5, p. 489-493; 7, p. 175-185.

R.A.F.

SFINŢIRE, A SFINŢI. Substantivul şi verbul, derivate din lat. *sanctus*, „sfînt", şi *facere*, „a face", traduc ebr. *qdš* şi gr. *hagiasmos, hagiazo.*

Sensul de bază al rădăcinii ebr. *qdš* este dat în mod diferit ca (1) „a pune de o parte", (2) „strălucire". Cel dintîi ar putea sta la baza referirilor la sfinţenie sau sfinţire prin prisma poziţiei, a statutului, a relaţiei, unde cuvintele sînt traduse „tăiat", „separat", „pus de o parte pentru uz exclusiv", „dedicat" sau „consacrat", „considerat sacru sau sfînt în contrast cu comun, profan sau secular". Cel de-al doilea sens ar putea sta la baza acelor întrebuinţări care se raportează la condiţie, stadiu sau proces, ducînd mai departe în NT la conceptul unei schimbări lăuntrice ce are loc progresiv, avînd drept rezultat puritate, verticalitate morală şi gînduri sfinte, spirituale, ce se exprimă într-o viaţă exterioară de bunătate şi evlavie. În legătură cu aceasta trebuie notat faptul că în timp ce în VA a VT este folosit verbul „a sfinţi", în forma substantivală substantiv este folosit mai degrabă termenul de „sfinţenie" decît cel de „sfinţire".

I. În Vechiul Testament
Cele două grupuri de semnificaţii schiţate mai sus pot fi denumite în mare semnificaţiile preoţeşti, şi cele profetice, însă ele nu sunt reciproc exclusive. Referinţa primară în ambele cazuri este îndreptată spre Dumnezeu.

a. Dumnezeu este înfăţişat ca sfînt în maiestate, misterios în neasemănarea Lui numinoasă, îndepărtat cu măreţie de om, păcat şi pămînt (*cf.* Exod. 3:5; Is. 6:3 ş.urm.).

Oamenii sînt îndemnaţi să-L considere pe Domnul oştirilor sfînt (Is. 8:13), şi Dumnezeu spune că El Se va sfinţi şi va fi sfinţitîn eisau de ei, cu alte cuvinte, recunoscut în revendicările Lui suverane (în mod similar El va fi glorificat, adică, caracterul Lui sublim va fi mărturisit prin atitudinea şi relaţia poporului Lui faţă de El).

Orice lucru sau persoană sfinţită este recunoscută ca fiind pusă de o parte de Dumnezeu precum şi de om (de ex. sabatul, Gen. 2:3; altarul, Exod. 29:37; cortul, Exod. 29:44; veşmintele, Lev. 8:30; postul, Ioel 1:14; casa, Lev. 27:14; poporul, Exod. 19:14; adunarea, Ioel 2:16; preoţii, Exod. 28:41. Acestea nu implică neapărat o trasformare lăuntrică. Ritualul ceremonial al legii avea în vedere încălcările de care era vinovat poporul lui Dumnezeu, care fusese pus de o parte de Dumnezeu că să-I aparţină exclusiv Lui pentru a fi folosit ca instrument al Lui.

b. Deşi acestea erau în primul rînd exemple exterioare şi rituale de sfinţire, ele erau uneori însoţite de realitatea lăuntrică, mai profundă. Îndemnul lui Dumnezeu „Fiţi sfinţi, căci Eu sînt sfînt", reclama de la popor un răspuns moral şi spiritual, o reflectare a superiorităţii Lui morale în ceea ce priveşte neprihănirea, puritatea, ura faţă de răul moral, preocuparea iubitoare pentru bunăstarea altora, în conformitate cu voia Lui; deoarece Sfîntul lui Israel Îşi lua în mod activ răspunderea pentru binele poporului Său (Exod. 19:4) precum şi pentru ca el să fie separat de rău. Sfinţenia Lui era atît transcendentă, cît şi imanentă (Deut. 4:7; Ps. 73:28), *iar sfinţenia* lor trebuia să se caracterizeze în mod corespunzător. Profeţii erau vigilenţi faţă de pericolele unei simple sfinţiri exterioare, şi astfel ei îndemnau poporul să Îl venereze pe Domnul; ei au mers chiar pînă acolo încît să discrediteze manifestările „sfinte" exterioare atunci cînd nu erau însoţite de o sfinţenie practică (Is.1:4, 11; 8:13). Copiii lui Israel au ştirbit sfinţenia lui Dumnezeu prin vieţile lor lipsite de sfinţenie în mijlocul naţiunilor. Ei nu au reuşit să respecte legea sfinţeniei (Lev. 17-26), ce combina în mod admirabil aspectul moral cu cel ritual.

II. În Noul Testament
Există şase referiri la sfinţire *(hagiasmos)* şi alte patru cazuri în care acelaşi cuvînt este tradus „sfinţenie" în VSR. Alţi cinci termeni greceşti sunt traduşi tot cu „sfinţenie" *(hagiotēs, hagiōsynē, eusebeia, hosiotēs, hieroprepēs)*. Ca şi în VT, găsim o întrebuinţare dublă a sfinţirii, există însă diferenţe semnificative. Cele două întrebuinţări sinoptice ale verbului „a sfinţi"

sunt ceremoniale sau rituale. Domnul nostru vorbește despre Templul care sfințește aurul și despre altarul care sfințește darul (Mat. 23:17, 19). Aici semnificația primară este consacrarea; aurul și darul sînt dedicate, puse de o parte, și socotite ca fiind mai ales sacre și prețioase prin relația lor cu Templul și altarul deja sfinte. În cadrul unei întrebuințări paralele a acestui concept, însă o întrebuințare mai solemnă și mai directă spiritual, deoarece are de-a face cu domeniul personal, Cristos Se sfințește sau Se consacră în vederea lucrării Lui jertfitoare, Tatăl Îl sfințește pe El, iar El poruncește discipolilor Lui să-L „sfințească" (să-l considere cu reverență sacră, să-i dedice o poziție unică) pe Tatăl (Ioan 10:36; 17:19; Mat.6:9). O mai mare extindere a ideii este exprimată în sfințirea de către Isus a poporului cu propriul Lui sînge (Evr. 13:12) și posibil în Ioan 17:17, sfințirea de către Tatăl a credincioșilor prin Cuvîntul adevărului.

Referitor la Ioan 17:17 și la textele înrudite, cuvîntul „posibil" este folosit în mod judicios deoarece ideea „sfințirii" pare să-și lărgească aici înțelesul în direcția unei schimbări morale și spirituale. Epistola către Evrei formează ca un fel de punte între semnificația exterioară și cea lăuntrică a sfințirii. Prin jertfa Lui Cristos Își sfințește frații nu numai în sensul că îi pune de o parte, ci și în sensul că îi pregătește în vederea adorării și slujirii lui Dumnezeu. El înfăptuiește această sfințire făcînd ispășire pentru păcatele lor (Evr. 2:17) și le curăță cugetele de faptele moarte (Evr. 9:13 ș.urm.). Totuși, această sfințire nu este concepută în primul rînd ca un proces, ci ca o realitate împlinită, deoarece „printr- o singură jertfă El a făcut desăvîrșiți pentru totdeauna pe cei ce sunt sfințiți" (Evr.10:10, 14). În același timp nu este absent îndemnul de a crește în sfințire (*cf.* Evr. 12:14), unde sfințenia este mai curînd o stare, o condiție, decît o poziție.

Deși „sfințire" în Evrei este întrucîtva apropiat de „justificare" în epistole ca și cea către Romani și cea către Galateni, nu trebuie exagerată distincția dintre întrebuințările termenului „sfințire" în aceste scrieri. Și Pavel folosește termenul în două sensuri. În unele cazuri el îl consideră ca pe un statut conferit credincioșilor care sînt în Cristos în vederea sfințirii ca și a justificării. Cuvîntul derivat „sfînt" se referă în primul rînd la statutul lor în Cristos („sfințiți în Cristos Isus", 1 Cor. 1:2; *cf.* 1 Petru 1:2). O sfințire înlocuitoare este privilegiul partenerului și al copiilor necreștini cînd unul dintre părinți este credincios; aceasta din nou este sfințire prin statut (1 Cor. 7:14).

Cea de a doua semnificație a sfințirii, la Pavel, se referă la transformarea morală și spirituală a credinciosului justificat care este regenerat de Dumnezeu, căruia Dumnezeu i-a dat o viață nouă. Voia lui Dumnezeu este sfințirea noastră (1 Tes. 4:3), și a fi întru totul sfințit înseamnă a fi conformat după chipul lui Cristos și astfel a realiza în trăire ce înseamnă să fiidupă chipul lui Dumnezeu. Cristos este conținutul și norma vieții sfințite: viața Lui de după înviere este cea care este reprodusă în credincios pe măsură ce acesta crește în har și reflectă slava Domnului Său. În această experiență progresivă de eliberare de litera legii, duhul omului este pus în libertate de Duhul Domnului (2 Cor. 3:17-18). Duhul Sfînt este cel care operează în sfințirea omului, însă El lucrează prin Cuvîntul adevărului și prin rugăciunea credinței, și prin părtășia credincioșilor (Efes. 5:26) pe măsură ce aceștia se verifică în lumina idealului de dragoste a Duhului și de indispensabilitate a sfințeniei (Evr. 12: 14). Credința, ea însăși produsă de Duhul, pune stăpînire pe resursele sfințirii.

După cum justificarea implică eliberarea de pedeapsa păcatului, tot așa sfințirea implică eliberarea de impurificările, privațiunile și puterea păcatului. Totuși, sînt multe discuții în ceea ce privește intensitatea, extinderea și etapele acestei a doua eliberări. Rugăciunea ca Dumnezeu să-i sfințească pe deplin pe credincioși, astfel ca duhul lor, sufletul lor și trupul lor să fie păstrate fără prihană pînă la venirea lui Cristos este urmată de afirmarea că „Cel ce v-a chemat este credincios, și va face lucrul acesta" (1 Tes. 5:23-24). Aceasta atrage după sine trei întrebări importante.

a. Va face Dumnezeu lucrul acesta pe neașteptate?

Înseamnă sfințirea prin credință că sfințirea completă este primită ca un dar în aceeași modalitate ca justificarea, astfel încît credinciosul este făcut în mod instantaneu sfînt și intră odată pentru totdeauna în sfințenia practică, reală, ca o stare? Unii pretind că în cadrul unei experiențe-criză, ulterior convertirii, omul vechi este răstignit odată pentru totdeauna, iar rădăcina păcatului este extrasă sau principiul păcatului este eradicat. Alții merg mai departe și accentuează nevoia de recepționare și exercitare a darurilor Duhului (mai ales al darului vorbirii în limbi) ca dovadă a unei asemenea lucrări a Duhului. Alții iarăși consideră că învățătura NT este categoric opusă acestui punct de vedere și că tocmai existența Epistolelor cu afirmațiile lor raționale de doctrină, cu argumentele lor, cu apelurile și îndemnurile lor, este cea care îl contrazice. Vezi și mai jos.

b. Va face Dumnezeu lucrul acesta de-a lungul vieții credinciosului?

Atît printre cei care pun accentul pe caracterul de criză al experienței de sfințire, cît și printre cei care o văd mai degrabă ca pe un proces, sunt unii care își revendică deprinderi foarte înalte ale unei trăiri sfințite. Subliniind porunci de genul „Voi fiți dar desăvîrșiți" (Mat. 5:48), fără a interpreta aici „desăvîrșirea" ca însemnînd „maturitate", ei susțin că dragostea desăvîrșită poate fi dobîndită în această viață. Totuși, pretențiile înalte în direcția unei „perfecțiuni lipsite de păcat" minimalizează de obicei atît descrierea păcatului, cît și standardul de trăire morală reclamat. Păcatul este definit mai degrabă drept „încălcarea voluntară a unei legi cunoscute" (Wesley), decît drept „orice lipsă a conformării la legea lui Dumnezeu, sau încălcare a legii lui Dumnezeu" *(Westminster Shorter Catechism)*, aceasta din urmă fiind o definiție ce acoperă starea noastră de păcat și păcatele prin omisiune precum și păcatele comise pe față și deliberat. Alții, fiind de acord că o sfințenie intactă și o perfecțiune nepătată nu pot fi posibile, pretind că este cu toate acestea posibil să se posede în mod perfect motivul perfect al dragostei.

În pretenția lui C. G. Finney cum că Biblia „în mod expres limitează obligația la capacitate" are loc o minimalizare a standardului. Tocmai limbajul legii, scrie el, este de un asemenea gen încît să uniformizeze pretențiile acesteia la capacitatea subiectului, oricît de mare sau mic ar putea fi acel subiect. „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta, cu tot

sufletul tău, cu toată mintea ta și cu toată puterea ta." Aici prin urmare este limpede că tot ce cere legea este exercitarea în slujirea lui Dumnezeu a oricărei puteri pe care o avem. Așadar, deoarece sfințirea deplină constă în ascultarea perfectă față de legea lui Dumnezeu, și întrucît legea nu pretinde nimic mai mult decît întrebuințarea corectă a oricărei puteri pe care o avem, este bineînțeles stabilit pentru totdeauna că în această viață poate fi dobîndită o stare de sfințire deplină, pe baza capacității naturale" (*Systematic Theology*, 1851, p. 407). Aceasta se bazează pe o regretabilă înțelegere greșită a versetului din Deut. 6:5.

c. *Va face Dumnezeu lucrul acesta fără o activitate din partea credinciosului?*

Cei care minimalizează rolulpăcatului și standardul de sfințenie reclamat de Dumnezeu se află în pericolul de a plasa un accent nemeritat asupra inițiativei omenești în sfințire. Există, în orice caz, o extremă opusă ce așează întreaga răspundere în legătură cu sfințirea asupra lui Dumnezeu. Se așteaptă de la El ca El să producă un sfînt în mod instantaneu sau să-l umple pe creștin progresiv cuhar sau cu Duhul. Aceasta înseamnă a-l reduce pe om la un simplu robot, lipsit de orice structură morală și astfel a produce efectiv o sfințire imorală - care este o contradicție de termeni. Cei care sînt preocupați de caracterul intrinsec al duhului omenesc neagă asemenea operațiuni impersonale ale Duhului Sfînt. Ei pun de asemenea la îndoială afirmația că Duhul Sfînt lucrează mai degrabă direct asupra inconștientului, decît prin intermediul proceselor conștiente ale minții omului.

Creștinul nu trebuie să-și facă nici un fel de iluzii cu privire la intensitatea luptei cu păcatul (Rom. 7-8; Gal. 5), trebuie însă de asemenea să-și dea seama că sfințirea nu are loc, în etape, numai prin propriile sale sforțări de a neutraliza propriile lui înclinații rele. Există o succesiune a desăvîrșirii morale, dar există și o lucrare misterioasă, de sfințire, în el însuși. Mai mult decît atît, nu este numai un sinergism în care Duhul și credinciosul contribuie fiecare cu cîte ceva. Acțiunea este atribuibilă atît Duhului, cît și credinciosului în paradoxul harului. Dumnezeu Duhul lucrează prin recunoașterea,în credincioșie, a legii adevărului și prin răspunsul de dragoste al credinciosului, iar rezultatul net este maturitatea spirituală exprimată în îndeplinirea legii dragostei față de aproapele. Desăvîrșirea sfințirii la credinciosul care, prin credință îndatoritoare în lucrarea lui Cristos, „se curățește" (1 Ioan 3:3) prin Duhul, este indicată prin asigurarea: „știm că atunci cînd se va arăta El, vom fi ca El; pentru că Îl vom vedea așa cum este" (1 Ioan 3:2). (*DUHUL SFÎNT; *MÎNTUIRE.)

BIBLIOGRAFIE. W. Marshall, *The Gospel Mystery of Sanctification*, 1692, retip. 1955; J. Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, retip. 1952; C. Hodge, *Systematic Theology*, 3, 1971-3; J. C. Ryle, *Holiness*, retip. 1952; B. B. Warfield, *Perfectionism*, 2 vol. 1931; R. E. D. Clark, *Conscious and Unconscious Sin*, 1934; N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944; D. M. Lloyd-Jones, *Christ or Sanctification*, 1948; G. C. Berkouwer, *Faith and Sanctification*, 1952; W. E. Sangster, *The Path to Perfection*, 1957; J. Murray, „Definitive Sanctification, *CTJ* 2, 1967, p. 5; K. F. W. Prior, *The Way of Holiness*, 1967. G. W.

SIBMA. Un oraș smuls de la Sihon, împăratul amoriților și repartizat de Moise seminției lui Ruben (*sibmâ*, Ios.13:19,21). Este același cu Sebam („Shebam", VA); se poate ca numele lui să fi fost schimbat cînd a fost reconstruit (Num. 32:3, 38). Pe vremea lui Isaia și Ieremia, care au jelit devastarea lui, el a revenit la moabiți (Is. 16:809; Ier. 48:32). Inițial un loc bun pentru creșterea vitelor, Sibma a devenit renumită pentru viile și livezile ei. Ieronim (*Comm. in Is.* 5) a plasat Sibma la 500 de pași de Heshbon: *Khirbet Qurn* el-Qibsh, 5 km vest-sud-vest, este un amplasament probabil. J.W.C.

SIDIM, VALEA. (Ebr. *siddîm*, probabil derivat de la termenul hitit *siyantas*, „sare"). În Gen. 14:3, 10 o vale identificată cu „Marea Sărată" și descrisă drept „acoperită cu fîntîni de smoală". Locul unde împărații confederației iordaniene (5 la număr) au fost bătuți de Chedorlaomer și aliații lui din est. A fost probabil o regiune fertilă, bine irigată, la sud de peninsula Lisan, mai tîrziu inundată prin extinderea la sud a Mării Moarte, în urma acțiunii cutremurelor de pămînt și a dizlocării ulterioare a formațiunii de rocă. Pornind de la produsele bituminoase ale Mării Moarte (încă prezente) grecii au denumit regiunea *Asphaltitis*.

BIBLIOGRAFIE. J. P. Harland, „Sodom and Gomorrah", *BA* 5, 1942, p. 17 ș.urm.; 6, 1943, p. 41 ș.urm.
F. F. B.

SIDON. (Ebr. *sîḏôn, sîḏōn*). Port și cetate majoră fortificată în *Fenicia antică (localizată acum pe coasta Libanului). Sidonul (VA de asemenea„Zidon"; Saida modernă) avea porturi gemene și era împărțit în Sidonul cel mare (Ios. 11:8) și Sidonul cel mic.

După tradiție, Sidonul a fost prima cetate feniciană întemeiată și a devenit principala fortăreață cananită (Gen. 10:19; 1 Cron. 1:13). Timp de cîteva secole portul a fost subordonat dinastiilor egiptene 18și 19. Cu declinul controlului militar egiptean, Zimri-ada, conducătorul cetății, a ieșit de sub subordonarea egipteană cca 1390 î.d.Cr. (după *tăblițele de la Amarna). Se poate ca încercarea de a include localitatea Dor în teritoriul sidonian să fi dus la războiul cu filistenii, care cca 1150 î.d.Cr. au jefuit Sidonul, ai cărui locuitori au fugit în Tir. Cetatea a fost totuși destul de puternică pentru a se opune Israelului (Jud. 10:12), și în timpul unei perioade de colonizare activă a făcut după cîte se pare o încercare nereușită de colonizare la Lais, pe cursul superior al Iordanului (Jud. 18:7, 27). Rezistență la expansiunea feniciană a venit și din partea asirienilor care sub Tiglatpalassar I, cca 1110 î.d.Cr., au început să perceapă tribut de la porturi, inclusiv de la Sidon. Asurnasirpal II (cca 880 î.d.Cr.) a reclamat ca cetatea să-i fie subordonată, iar în 841 î.d.Cr. *Salmanasar III a mărșăluit spre rîul Dog pentru a primi tribut de la Tir, Sidon și Israel (*IEHU), înfățișînd aceasta pe porțile templului de la Balawat (acum în BM). Cererile asiriene au crescut și sidoniții s-au răsculat. Tiglatpalassar III a luat în captivitate Tirul și probabil Sidonul în 739-738 (H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, p. 269, susține că Zah. 9:2 se referă la această perioadă). Cînd Sanherib a înaintat, într-un atac prezis de Is. (23:2-12), Luli a fugit și a murit în exil, fiind înlocuit de Ethba,al

(Tuba'lu), cînd au fost luate în captivitate Sidonul cel mare și Sidonul cel mic.

La moartea lui Sanherib Sidonul s-a răsculat încă o dată și Esarhadon a invadat Sidonul, l-a omorît pe conducătorul Abdimilkutti, a jefuit portul și i-a strămutat pe locuitorii acestuia la Kar-Esarhadon, și a adus prizonieri din Elam și Babilon pentru a înlocui populația sărăcită.

O dată cu decăderea asirienilor Sidonul și-a redobîndit independența, a fost însă din nou învins și dus în captivitate de Nebucadnețar în cca 587 î.d.Cr., după cum prezisese Ieremia (25:22; 27:3; 47:4). Sub perși Sidonul a asigurat cea mai mare parte a flotei persane (*cf.* Zah.9:2). Pe la 350 î.d.Cr., sub Tabnit II (Tannes), Sidonul a condus răscoala Feniciei și a Ciprului împotriva lui Artaxerxes III (Ochus). Cetatea a fost trădată și 40.000 au pierit, supraviețuitorii incendiind cetatea și fugind. Fortificațiile nu au fost reconstruite niciodată. Sub Strabo II cetatea s-a predat lui Alexandru cel Mare fără a opune rezistență, ajutîndu-l pe acesta la asedierea Tirului.
Sub Antioh III Sidonul a fost o parte prosperă a împărăției lui Ptolemeu, mai tîrziu a trecut la seleucizi, iar apoi la romani, care i-au acordat autonomie locală. De-a lungul întregii sale istorii, principalul templu a fost cel al lui Eshmun, zeul vindecării. Este astfel semnificativ faptul că tocmai în regiunea Sidonului Cristos a vindecat-o pe fiica femeii siro-feniciene (Marcu 7:24-31; *cf.* Mat. 11:21). Mulți sidoniți au ascultat învățătura Lui (Marcu 3:8; Luca 6:17; 10:13-14). Irod Agripa I a primit o delegație de la Sidon la Cezareea (Fapt. 12:20), iar Pavel și-a vizitat prietenii din cetate în drumul lui spre Roma (Fapt. 27:3). Locuitorii Sidonului, renumit ca centru de învățătură filozofică, erau mai cu seamă greci (*cf.* Marcu 7:26). Multe monezi poartă inscripții ale conducătorilor sidoniți, și printre descoperirile din zonă se află rămășițe începînd cu Epoca de mijloc a bronzului, sarcofagul gravat al lui Eshmunazar (cca 300 î.d.Cr.) și construcții în zona portuară din perioada nou testamentală (A. Poidebard and J. Lauffray, *Sidon*, 1951). Pentru inscripții feniciene din Sidon vezi G. A. Cooke, *North Semitic Inscriptions*, 1903, p. 26-43, 401-403. D. J. W.

SIENA. VR și VSR interpretează termenul *seweneh* din *TM* (egipt. *Swn*, „loc de schimb în natură", „piață", coptă *Suan*, arab. *'Aswân*) din Ezec. 29:10; 30:6 drept „Siena", în timp ce VA și VSR păstrează forma clasică de *Sin. Localizată la prima cataractă a Nilului, Siena (Assuan din zilele noastre) marca granița dintre Egipt și Etiopia. „de la Migdol („turn" în VA, VR) pînă la Siena" înseamnă „lungimea Egiptului de la nord la sud". Siena din *TM* trebuie citit *sᵉwēnâ* sau *sᵉwānâ*, acel *â* semnificînd direcția: „pînă la Siena". Fortăreață de graniță și bază pentru expedițiile pe cursul superior al Nilului, punct terminal pentru traficul de pe fluviu și sursă de granit roșu pentru monumentele egiptene („sienit"), Siena era de o importanță deosebită pentru iudei deoarece se afla în apropierea insulei Elephantine, care oferea adăpost unei colonii de iudei ce au căutat să se refugieze în Egipt după căderea Ierusalimului (587 î.d.Cr.). Manuscrisul de la Qumran al cărții Isaia sugerează că *sînîm* (Is.49:12) ar trebui înlocuit cu „sieniți"; echivalentul lui *Sin* din Ezechiel 30:16 este în LXX Siena.

BIBLIOGRAFIE. E. G. Kraeling, „New Light on the Elephantine Colony", *BA* 15, 1952, p. 50-68.
D.A.H.

SIGURANȚĂ. 1. Motive în vederea încredințării (o garanție, un semn sau o dovadă). **2.** Starea de încredințare. Ambele Testamente zugrăvesc credința ca o stare de încredințare întemeiată pe asigurări date în mod divin.

Primul sens se găsește în Fapt. 17:31, unde Pavel spune că prin învierea lui Isus Dumnezeu „a dat tuturor oamenilor o dovadă netăgăduită" (*pistis*, temeiuri adecvate din punct de vedere obiectiv pentru credință) că Isus va judeca lumea. *Cf.* 2 Timotei 3:14 VA, unde lui Timotei i se spune să continue în ceea ce a fost „încredințat" (pasivul de la *pistoō*, interpretat ca „sigur") - siguranța derivînd în acest caz de la cunoașterea de către Timotei a învățătorilor și a Scripturilor.

Sensul al doilea este de regulă exprimat de substantivul *plērophoria* (deplinătatea convingerii și a încrederii), tradus în vers. engl. „deplină siguranță". Citim despre „bogățiile plinătății *(plērophoria)* de pricepere („o abundență de siguranță, așa cum o aduce înțelegerea", Arndt) (Col. 2:2); despre apropierea de Dumnezeu cu *plērophoria* credinței (Evr. 10:22); despre păstrarea deplinei nădejdi *(plērophoria)* (Evr. 6: 11); și despre Evanghelia predicată „în Duhul Sfînt și cu deplină nădejde *(plērophoria)*" - adică, cu convingere puternică, lucrată de Duhul atît în predicator, cît și în convertiți (1 Tes. 1:5). Pavel folosește pasivul verbului corespunzător *plērophoreō* (literal, „a fi umplut deplin; a fi deplin hotărît", Ecl. 8:11, LXX; „a fi deplin satisfăcut", papirusuri (vezi *LAE*, p. 82)) pentru a descrie starea de deplină încredințare în ceea ce privește voia lui Dumnezeu (Rom. 14:5) și capacitatea Lui de a-Și îndeplini promisiunile (Rom. 4:21). Un alt pasiv (pepeismai, „sunt încredințat") aduce în discuție convingerea lui Pavel că Dumnezeu poate să îl păzească (2 Tim. 1:12), și că nimic nu poate să îl despartă de dragostea lui Dumnezeu (Rom. 8:38 ș.urm.). Acest pasiv indică realitatea că siguranța creștină nu este o expresie a optimismului sau a presupunerii omenești, ci o persuasiune de la Dumnezeu. Ea este, de fapt, doar una dintre fațetele pe care le are darul *credinței (*cf.* Evr. 11:1). Mărturia lui Dumnezeu este temeiul ei, iar Duhul lui Dumnezeu este autorul ei.

Credința sigură are în NT un obiect dublu: în primul rînd, adevărul revelat al lui Dumnezeu, perceput în mod comprehensiv ca o promisiune de mîntuire în Cristos; în al doilea rînd, propriul interes al credinciosului în acea promisiune. În ambele cazuri siguranța este corelativă mărturiei divine și derivată din ea.

1. Dumnezeu demonstrează păcătoșilor că Evanghelia este adevărul Lui. El face aceasta atît prin minunile și darurile Duhului Sfînt care i-au autentificat pe apostoli ca mesageri ai Lui (Evr. 2:4), cît și prin iluminarea dată de Duhul care i-a făcut pe ascultătorii lor în stare să le recunoască și să le primească mesajul „nu ca pe cuvîntul oamenilor, ci, așa cum și este în adevăr, ca pe Cuvîntul lui Dumnezeu" (1 Tes. 2:13, *cf.* 1:5).

2. Dumnezeu demonstrează credincioșilor că ei sunt fiii Lui. Darul Duhului lui Cristos dat lor (vezi Fapt. 2:38; 5:32; Gal. 3:2) este el însuși mărturia lui Dumnezeu față de ei că i-a primit în împărăția Lui

mesianică (Fapt. 15:8) și că ei Îl cunosc acum în mod mîntuitor (1 Ioan 3:24). Acest dar, „arvuna moștenirii noastre“ (Efes. 1:14), îi pecetluiește ca proprietate permanentă a lui Dumnezeu (Efes. 1:13; 4:30), și îi asigură că prin Cristos ei sînt acum copiii și moștenitorii Lui. Duhul depune mărturie în legătură cu aceasta prin faptul că îi îndeamnă să-L numească pe Dumnezeu „Tată“ (Rom. 8:15 ș.urm.; Gal. 4:6) și le dă un sentiment al dragostei Lui părintești (Rom. 5:5). De unde îndrăzneala înaintea lui Dumnezeu și înaintea oamenilor ce caracterizează pretutindeni religia nou testamentală.

Autoînșelarea însă reprezintă aici un pericol, întrucît persuasiunile intense în legătură cu o relație mîntuitoare cu Dumnezeu ar putea fi amăgiri puternice de origine demonică. Siguranța lăuntrică trebuie așadar verificată prin teste exterioare, morale și spirituale (*cf.* Tit 1:16). Epistolele lui Ioan se ocupă în mod direct de aceasta. Ioan specifică credința dreaptă cu privire la Cristos, dragostea față de creștini și comportamentul neprihănit ca semne obiective ale faptului că un om este copilul lui Dumnezeu și că Îl cunoaște pe Dumnezeu în mod mîntuitor (1 Ioan 2:3-5, 29; 3:9 ș.urm., 14, 18 ș.urm.; 4:7; 5:1, 4, 18). Cei care găsesc aceste semne în ei înșiși își pot asigura (literal, convinge) inimile în prezența lui Dumnezeu atunci cînd un sentiment de vinovăție îi face să se îndoiască de bunăvoința Lui (1 Ioan 3:19). Însă absența acestor semne arată că siguranța pe care o simțim este înșelătoare (1 Ioan 1:6; 2:4, 9-11, 23; 3:6-10; 4:8, 20; 2 Ioan 9; 3 Ioan 11).

BIBLIOGRAFIE. L. Berkhof, *The Assurance of Faith;* G. Delling, *TDNT* 6, p. 310 ș.urm.; R. Schippers, *NIDNTT* 1, p.733 și urm.; și printre lucrările mai vechi, W. Guthrie, *The Christian's Great Interest,* 1658.

J.I.P.

SIHEM. 1. Fiul hevitului Hamor, domnitorul Sihemului (Gen. 34; Ios. 24:32; Jud. 9:28), care a necinstit-o pe Dina, fiica lui Iacov. **2.** Un descendent al lui Manase, fiul lui Iosif (Num. 26:31), întemeietor al unei familii (Ios. 17:2). **3.** Fiu al lui Șemida, din seminția lui Manase (1 Cron. 7:19).

4. Oraș important în Palestina centrală cu o istorie lungă și multe legături istorice. În mod obișnuit apare în Biblie ca Sihem *(šᵉkem)*, însă o dată și ca Sichem (Gen. 12:6, VA) și de două ori ca Sychem (Fapt. 7:16, AV). Era situat în regiunea muntoasă a lui Efraim (Ios. 20:7), în vecinătatea muntelui Garizim (Jud. 9:7). Așezarea inițială este reprezentată astăzi de Tell Balata, localitate situată în extremitateaestică a văii dintre muntele Ebal la N și muntele Garizim la S, la aproximativ 50 km N de Ierusalim și 9 km SE de Samaria.

Sihemul este prima așezare palestiniană menționată în Genesa. Avram a ridicat acolo o tabără la „stejarul lui More“ (Gen. 12:6). „Cananiții erau atunci în țară“, însă Domnul i S-a revelat lui Avram și Și-a reînnoit promisiunea din legămînt. După care Avram a construit Domnului un altar (Gen. 12:7).

Nepotul lui Avram, Iacov, întorcîndu-se din Haran, a ajuns la Salem, o cetate a Sihemului, și și-a ridicat cortul (Gen. 33:18-19) pe o bucată de pămînt pe care o cumpărase de la Hamor, domnitorul hevit al regiunii (Gen. 33:18-19; 34:2). Cînd Sihem, fiul lui Hamor, a necinstit-o pe Dina, Simeon și Levi i-au omorît pe bărbații din regiune (Gen. 34:25-26), iar ceilalți fii ai lui Iacov au jefuit cetatea (vers. 27-29), cu toate că Iacov a condamnat acțiunea (Gen. 34:30; 49:5-7).

Aici Iacov a îngropat „dumnezeii străini“ sub stejar și a ridicat un altar lui El-Elohe-Israel („Dumnezeu, Dumnezeul lui Israel“, Gen 33:20; *DUMNEZEU, NUMELE LUI). Mai tîrziu Iosif și-a căutat frații lîngă pășunile mănoase din jurul Sihemului (Gen. 37:12 ș. urm.).

În secolul 15 î.d.Cr. cetatea a căzut în mîinile lui Habiru, după cum aflăm din scrisorile de la Tell el-Amarna (*ANET,* p. 477, 485-487, 489-490). Numele apare după toate probabilitățile mai devreme în documentele egiptene, datînd încă din secolele 19-18 î.d.Cr. (*ANET,* p. 230, 329).

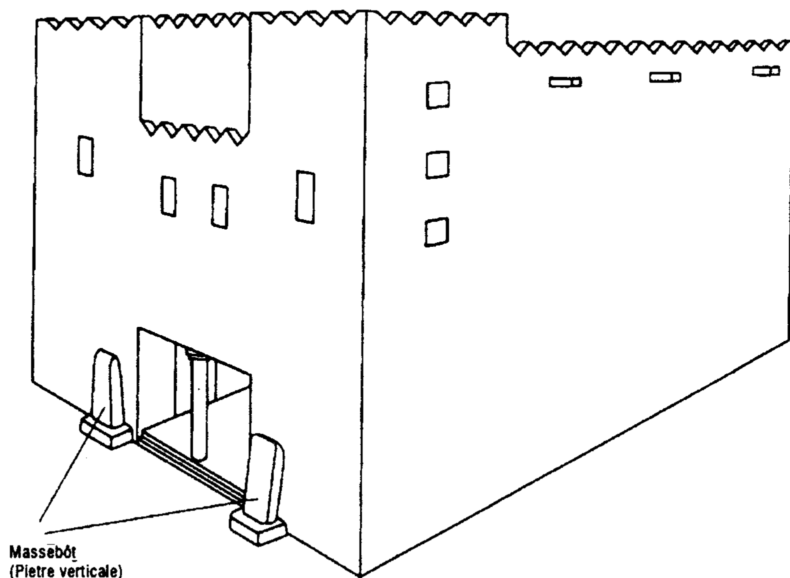
După ce israeliții au cucerit Palestina, Iosua i-a chemat pentru o reînnoire a legămîntului la Sihem. Diferite particularități ale modelului de legămînt tipic, bine cunoscut în Orient, 1500-700 î.d.Cr., pot fi identificate în Ios. 8:30-35 (*JERTFE ȘI DARURI, I. c. 2). Înainte de moartea lui, Iosua i-a adunat din nou la Sihem pe bătrînii lui Israel, a reiterat legămîntul și a primit jurămîntul de supunere lui Dumnezeu, Regele (Ios. 24). Mulți erudiți moderni văd în aceste adunări o reprezentare sugestivă a unei alianțe amfictionice cu centrul la Sihem (*cf.* M. Noth, *The History of Israel,* 1958).

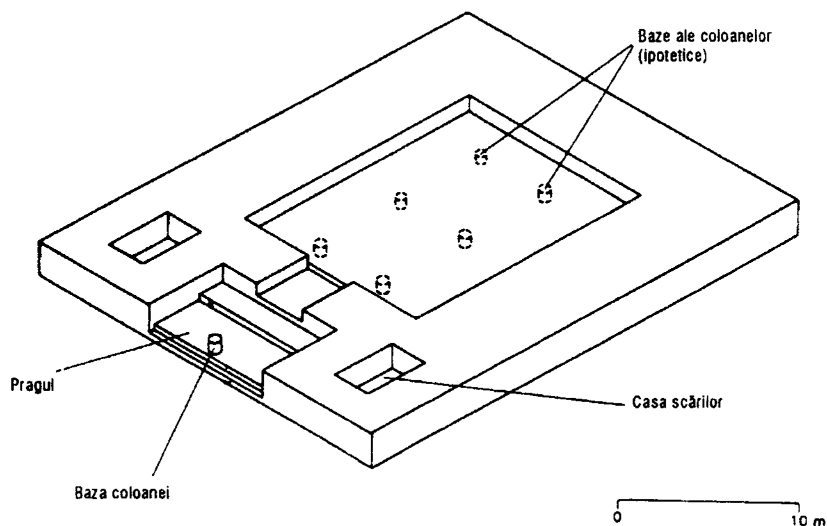
Granița dintre Efraim și Manase trecea în apropierea Sihemului (Iosua 17:7), care era una dintre cetățile de scăpare și o cetate levitică atribuită leviților chehatiți (Ios. 20:7; 21:21; 1 Cron. 6:67). Cetatea era așezată în Efraim (1 Cron. 7:28). Aici israeliții au îngropat oasele lui Iosif pe care le aduseseră din Egipt (Gen. 50:25; Ios. 24:32).

Pe vremea judecătorilor Sihemul era încă un centru de închinare cananită, iar templul lui Baal-Berit („domnul legămîntului“) se distinge în istorisirea despre fiul lui Ghedeon, Abimelec (Jud. 9:4), a cărui mamă era o femeie din Sihem. Abimelec i-a convins pe bărbații cetății să-l facă împărat (Jud. 9:6; *cf.* 8:22-23). El a măcelărit sămînța regală, însă Iotam, un fiu care a scăpat de această purificare sîngeroasă, stînd pe vîrful muntelui Garizim a rostit o pildă cu privire la copaci (Jud. 9:8-15), solicitîndu-le cetățenilor Sihemului să-l părăsească pe Abimelec. Aceasta ei au făcut-o după trei ani (v. 22-23), Abimelec însă a distrus Sihemul (v. 45), iar apoi a atacat locul întărit al templului lui Baal-Berit și i-a dat foc să ardă împreună cu cei care căutaseră să se refugieze acolo (v. 46-49).

După moartea lui Solomon adunarea lui Israel l-a respins pe Roboam la Sihem și l-a făcut împărat pe Ieroboam (1 Împ. 12:1-19; 2 Cron. 10:1-11). Ieroboam a restaurat cetatea și și-a făcut-o capitală pentru un timp (1 Împ. 12:25), mutînd însă mai tîrziu capitala la Penuel, iar apoi la Tirța. După mutarea capitalei din Sihem cetatea a început să piardă din importanță, a continuat însă să existe mult timp după căderea Samariei în 722 î.d.Cr., bărbați din Sihem venind cu jertfe la Ierusalim chiar și în anul 586 î.d.Cr. (Ier. 41:5).

În perioada post-exilică Sihemul a devenit cetatea principală a samaritenilor (Eclesiasticul 50:26; Jos., Ant. 11. 340), care au construit acolo un templu. În 128 î.d.Cr. Ioan Hyrcanus a capturat cetatea (Jos., *Ant.* 13. 255). În timpul primei revolte iudaice Vespasian și-a ridicat corturile lîngă Sihem, iar după război cetatea a fost reconstruită și numită Flavia Neapolis





Planul și reconstrucția sugerată a fazei inițiale a fortăreței-templu (migdol) excavată la Sihem. Pietrele verticale s-ar putea să fi fost ridicate la o fază mai tîrzie a construcției. Secolul 17 Î.d.Cr.

în onoarea împăratului Flavius Vespasianus (de unde denumirea modernă de Nablus).

Excavări importante la Tell Balata conduse de C. Watzinger (1907-9), de E. Sellin și colegii lui (între 1913 și 1934), și de G. E. Wright (1956-66) au dezvăluit istoria acestui așezămînt începînd cu mileniul al patrulea î.d.Cr. și pînă la cca 100 î.d.Cr., cînd cetatea elenă a ajuns la sfîrșitul ei. Cu toate că în mileniul al patrulea î.d.Cr. a existat un sat calcolit de mărime considerabilă, cetatea perioadei istorice a apărut cca 1800 î.d.Cr. în Epoca mijlocie a bronzului și a atins culmea prosperității ei în perioada hicsoșilor (cca 1700-1550 î.d.Cr.). În timpul acestor ani au fost construite mai multe temple cu curți interioare precum și zidurile de cetății. Pe la 1600 î.d.Cr. a fost înălțat un zid masiv de piatră, zidurile mai vechi au fost îngropate, iar pe locul rezultat a fost construit un templu, care urma să rămînă, cu unele transformări, pînă la cca 1100 î.d.Cr. și se prea poate să reprezinte în etapele ulterioare templul lui Baal-berit (Jud.9:4), cunoscut primilor israeliți. Cetatea a rămas importantă pînă în sec. 9-8 î.d.Cr., cînd a început să se deterioreze. Mormane de cărămizi căzute și de dărîmături arse atestă distrugerea cetății de către asirieni în 724-721 î.d.Cr. Timp de patru secole cetatea s-a întors la stadiul de sat pînă ce a dobîndit viață nouă, după toate probabilitățile ca centru samaritean, între cca 325 și cca 108 î.d.Cr. Există o mărturie monetară continuă pentru această perioadă. Cetatea a încetat să mai existe după ce a fost distrusă de Ioan Hyrcanus, cca 108 î.d.Cr.

Întrebarea dacă Sihem este egal cu *Sihar din Ioan 4:5 nu a fost rezolvată. Există doar cîteva urme de ocupație romană la Tell Balata. Se poate ca Sihar să se fi aflat prinaceeași zonă.

BIBLIOGRAFIE. E. F. Campbell, Jr., și J. F. Ross, „The Excavation of Shechem and the Biblical Tradition", *BA* 26, 1963, p. 2-26; E. Nielsen, *Shechem, A Traditio-Historical Investigation*, 1955, E. Sellin, *ZDPV*, 1926, 1927, 1928; E. Sellin and H. Steckeweh, *ZDPV*, 1941; G. E. Wright, *Shechem, The Biography of a Biblical City*, 1965; „Shechem", în *AOTS*, p. 355-370.

J.A.T.

SIHAR. Cetatea samariteană din care a venit femeia să scoată apă de la fîntîna lui Iacov, unde L-a întîlnit pe Isus care a învățat-o natura închinării spirituale (Ioan 4). Siharul este în mod obișnuit identificat cu Askarul, un sat la 1 km nord de fîntîna lui Iacov, pe versantul estic al muntelui Ebal.

A.R.M.

SIHON. Un împărat amorit (sec. al 13-lea î.d.Cr.) a cărui capitală era *Hesbonul. După Num. 21:26-30 și Ierem. 48:45 Sihon i-a cucerit pe moabiți și le-a luat teritoriile, ajungînd la sud pînă la rîul Arnon. Printre cei care îi erau subordonați se aflau cinci domnitori madianiți (Ios. 13:21). Domeniul lui cuprindea zona de la Arnon în S pînă la Iaboc în N, și de la Iordan în V pînă la marginea deșertului în E (Num. 21:24; Jud. 11:22), iar Ios. 12:3 și 13:27 pare să-i extindă controlul la N de Iaboc pînă la marea Chineret. Moise a trimis soli la Sihon pentru a-i cere permisiunea ca israeliții să treacă prin împărăția lui (Num. 21:21-22; Deut. 2:26-28). Sihon n-a îngăduit lui Israel să treacă prin ținuturile lui și a ieșit să lupte împotriva israeliților. Aceștia l-au învins, l-au omorît la Iahaț și i-au ocupat teritoriul (Num. 21:21-32). Această regiune a fost atribuită seminției lui Ruben și a lui Gad (Num. 32:33-38; Ios. 13:10). Victoria asupra lui Sihon este adeseori reamintită în istoria ulterioară a lui Israel (Deut. 31:4, de Moise; Ios. 2:10, de Rahab; Iosua 9:10, de gabaoniți; Jud. 11:19-21, de Iefta; Neem. 9:22, de leviți într-o rugăciune de mărturisire; și Ps. 135:11; 136:19). Numele de Jebel Sîhîn pentru muntele la S de Dîbân (biblicul Dibon) păstrează în forma arabă numele acestui împărat în regiunea peste care a domnit cîndva. TB *Niddah* 61a consemnează o tradiție ce nu se găsește în Biblie, conform căreia Sihon ar fi fost fratele împăratului Og (tot un amorit), și fiul lui Ahija, fiu al lui Șamhazai, legendarul înger căzut.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (25), 1931, p. 588-591, 691-693; A. Musil, *Arabia Petraea*, 1. *Moab*, 1907, p. 375-376; M. Noth, *ZAW* 58, 1940, p. 161-189.

J.T.

SILA. Un membru conducător din biserica de la Ierusalim, care avea și daruri profetice (Fapt. 15:22, 32). Sila poate fi un nume semit, probabil *šᵉʼlāʼ*, forma aramaică a lui Saul. Probabil că el trebuie identificat cu „Silvan" (2 Cor. 1:19; 1 Tes. 1:1; 2 Tes. 1:1; 1 Petru 5:12), care ar putea fi forma latinizată a lui „Sila", cu toate că poate fi un *cognomen* separat, ales pentru similaritatea lui.

În Faptele Apostolilor Sila a fost trimis de biserica de la Ierusalim pentru a transmite salutul lor celor dintre Neamuri convertiți prin biserica din Antiohia (Fapt. 15:22-35). Cînd Pavel și Barnaba s- au certat cu privire la Ioan Marcu, Barnaba a plecat cu Marcu, iar Pavel l-a luat pe Sila ca tovarăș în cea de-a doua călătorie misionară a lui (Fapt. 15:36-41). Faptul că Sila avea cetățenie romană (Fapt. 16:37-39) se poate să fi fost unul dintre motivele pentru care a fost ales de Pavel, iar apartenența lui la biserica din Ierusalim avea să îi fie de ajutor lui Pavel. Rolul lui pare să fi fost înlocuirea lui Marcu, mai degrabă decît a lui Barnaba. Niciunde nu se face referire la el într-un mod general ca la un „apostol" (în contrast cu referirea la Barnaba din Fapt. 14:14) și poziția lui pare să fie de subordonare. Marcu fusese înainte „slujitorul" *(hypēretēs)* apostolilor și aceasta se poate să indice faptul că el avea unele funcții similare îngrijitorilor sinagogii (Luca 4:20) în a se îngriji de Scripturi și probabil de sulurile catihetice, care ulterior s-au transformat în Evanghelia lui. Dacă funcția lui Sila a fost similară, putem înțelege mai ușor cum anume a putut el avea rolul literar atribuit lui Silvan în epistole. El l-a însoțit pe Pavel prin Siria, Asia Mică, Macedonia și Tesalonic. Cînd Pavel a plecat la Atena Sila a rămas la Berea și apoi i s-a alăturat lui Pavel la Corint (Fapt. 16-18). Pavel menționează lucrarea lui acolo în 2 Cor. 1:19. Sila a fost asociat cu Pavel în scrisorile scrise din Corint (1 Tesal. 1:1; 2 Tesal. 1:1) și nu este numit din nou pînă la referirea făcută la el în 1 Petru.

Petru afirmă că scrie *dia Silouanou* (1 Petru 5:12). Aceasta implică o funcție literară însoțită de o libertate probabil destul de mare. Aceasta ar putea explica unele dintre similitudinile în exprimare între 1 Petru, 1 și 2 Tesaloniceni și hotărîrea apostolică din Fapt. 15.

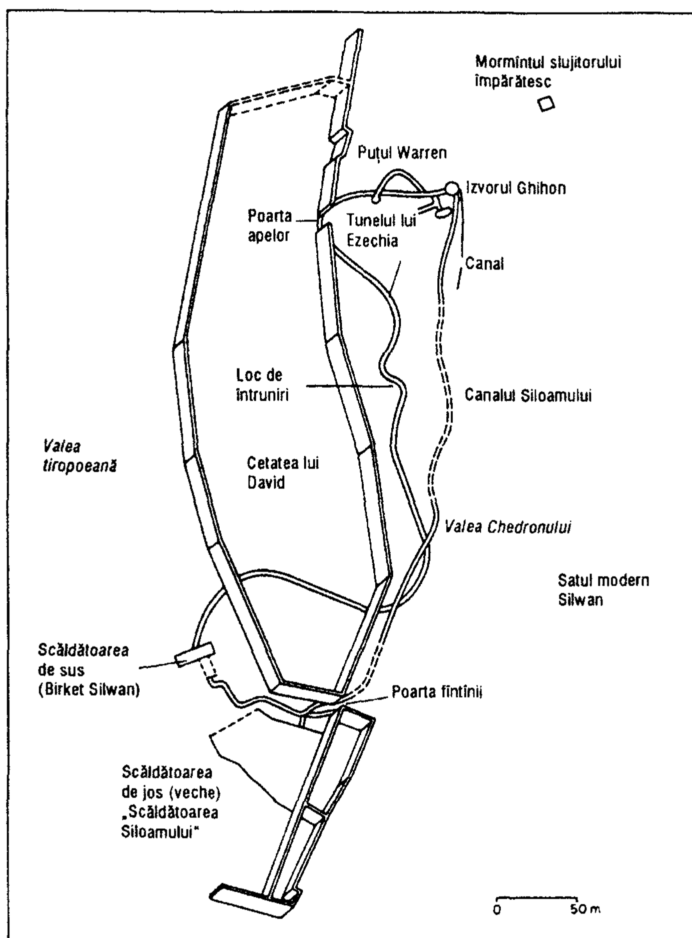
Vezi E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 1946, pag. 9-17. R.E.N.

SILITRĂ. (Ebr. *neṯer*). Numele modern denotă salpetru (nitrat de sodiu sau de potasiu), însă numele biblic se referă la carbonatul de sodiu cristalizat, ce provenea mai ales din „lacurile de sodă" din Egiptul Inferior. În Prov. 25:20 efectul cîntecelor asupra unei inimi în nenorocire este comparat cu acțiunea oțetului asupra silitrei (VRmg „sodă") - adică, producînd o efervescență puternică. VSR se ia după LXX: „este ca și cînd ai turna oțet pe o rană." În Ier. 2:22 silitra („leșie") este folosită într-un sens purificator: amestecată cu ulei ea forma un gen de *săpun. (*ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI, III. h.)

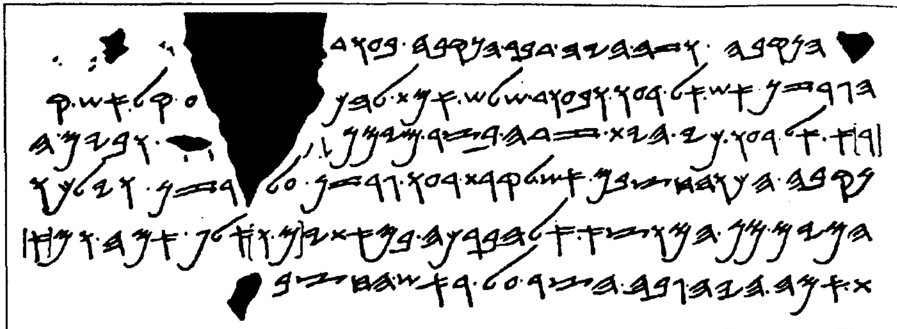
BIBLIOGRAFIE. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 1955. J.D.D.

SILOAM. Una dintre sursele principale de alimentare cu apă pentru Ierusalim era iazul intermitent Ghihon („Fîntîna fecioarei") deasupra porții izvorului (Neem. 3:15) și la ESE de cetate. Acesta furniza apă de-a lungul unui canal deschis ce cobora lin de-a lungul versanților sud-estici și era numit *šilôah* („trimițător"; LXX *Silōam*, Is. 8:6). El urma linia de demarcație a celui de „al doilea apeduct" (Wilson) de mai tîrziu, ce avea o cădere de numai 5 cm la 300 m, vărsîndu-se în iazul inferior sau iazul vechi (mod. *Birket el-Hamra*) la extremitatea văii centrale situată între dealurile de SE și ale celor de SV. El se desfășura așadar mai jos de „zidul iazului Siloe" (Neem. 3:15) și uda „grădina împăratului" de pe pantele adiacente.

Acest iaz vechi a fost probabil „scăldătoarea Siloamului" unde în vremea NT se spălau bolnavii și alte persoane (Ioan 9:7-11). „Turnul din Siloam" care a căzut și a omorît 18 persoane - nenorocire bine cunos-



Planul zonei Siloamului, inclusiv scăldătorile și canalele care duceau apa în cetatea Ierusalimului.



Facsimil al inscripției descoperite în tunelul Siloamului descriind cum minerii care au excavat conducta de apă pornind de la ambele capete, s-au întîlnit la mijloc. Inscripția în ebraica arhaică sprijină datarea ei din timpul domniei lui Ezechia. Ierusalim. Lungimea de 75 cm. cca 710 î.d.Cr.

cută în zilele Domnului nostru (Luca 13:4) - era probabil situat pe culmea Ophel mai sus de iaz, care, după Josephus (*BJ* 5. 145), se afla lîngă cotitura zidului vechi mai jos de Ophel. După Talmud (Sukkoth 4. 9), de sărbătoarea corturilor din iazul Siloamului se scotea apă într-un vas de aur pentru a fi dusă în cadrul unei procesiuni la Templu. Deși există urme ale unei băi irodiene și ale unui rezervor deschis (aproximativ 18 m pe 5 m, inițial 22 de metri pătrați cu trepte în partea dinspre vest), nu poate exista certitudinea că acesta a fost adevăratul iaz în cauză. S-a sugerat că partea cetății din jurul iazului superior (*'Ain Silwān)*, ce se afla 100 m mai sus, era numită „Siloam", iazul inferior fiind iazul împăratului (Neem. 2:14) sau Ghihonul inferior.

Cînd Ezechia a fost confruntat cu amenințarea de invazie prin armata asiriană sub conducerea lui Sanherib, el a „astupat toate izvoarele", adică, toate rîulețele și canalele subsidiare ce duceau în „pîrîul" Chedron „ce curgea prin mijlocul ținutului aceluia" (2 Cron. 32:4). Urme de canale blocate aproximativ în acea perioadă au fost găsite de misiunea Parker. Împăratul a deviat așadar apele Ghihonului superior printr-o „conductă" sau un tunel într-un bazin sau iaz superior (metoda normală de stocare a apei) în partea de vest a cetății lui David (2 Împ. 20:20). Ben Sira spune cum „Iezechia a întărit cetatea sa și a adus apă în mijlocul ei; cu ajutorul unor unelte de fier el a săpat un tunel în stînca abruptă și a construit iazuri pentru apă" (Eclus. 48:19-20). În mod limpede Ezechia a ocrotit prin întărituri noua sursă de alimentare cu apă (2 Cron. 32:30). Se poate ca Isaia să se refere la săparea rezervorului (22:11).

În 1880 cei care făceau baie în bazinul superior (denumit și birket silwan) au descoperit la aproximativ 5 m înăuntrul tunelului o inscripție ebraică cursivă, ce se găsește în prezent la Istanbul *SCRIERE, exprimînd următoarele: „...a fost scobit. A fost săpat în felul următor ...topoare, fiecare bărbat înspre tovarășul lui, și cînd mai erau de săpat trei coți, s-a auzit vocea unui om ce striga la un altul, arătîndu-i că deviază spre drepta. Cînd s-a încheiat săparea tunelului, săpătorii s-au întîlnit om la om, topor la topor, iar apa a curs 1.200 coți de la izvor la rezervor. Înălțimea pietrei deasupra capetelor săpătorilor era de 100 coți" (D. J. Wiseman, *IBA*, p. 61-64).

Cînd a fost excavată această remarcabilă ispravă de inginerie iudaică, erau trasate pe jumătate urmele scobiturilor și devierilor ce urmau să realizeze confluența. Tunelul traversează 540 m (sau 643 m, Ussishkin), avînd un traiect sinuos pentru a evita construcții sau defecte din stratul de rocă sau pentru a urma o fisură, și are o lungime de 332 m în linie directă. Are în jur de 2 m înălțime și în unele locuri are o lățime de numai 50 cm. Construcțiile moderne împiedică orice verificare arheologică a faptului că bazinul superior este „rezervorul" *(b'rēkā)* lui Ezechia sau că din acesta apele se revărsau direct spre bazinul inferior. Bazinul a fost probabil subteran la început, acoperișul de piatră surpîndu-se sau fiind exploatat ulterior.

Tunelul lui Ezechia începe de la un tunel mai vechi ce canaliza apa de la izvorul lui Ghihon spre baza unui puț ce se înalță pentru a se uni cu un tunel înclinat ce conducea spre un anumit loc din interiorul cetății iebusite. Acest sistem de puț și tunel a fost construit de iebusiți pentru a asigura o alimentare sigură cu apă și este probabil „șanțul" sau „puțul de apă" *(sinnôr)* („canalul" în vers. Cornilescu; n.tr.) pe care oamenii lui David au trebuit să îl urce pentru a captura cetatea (2 Sam. 5:8).

Mai jos de satul modern al Siloamului (Silwan, menționat pentru prima dată în 1697) pe coasta de E opusă dealului Ophel se află un număr de morminte tăiate în piatră. Acestea fuseseră pregătite pentru înmormîntarea „fiicei faraonului" și pentru funcționarii și nobilii din împărăția lui Iuda. Unul dintre aceste morminte avea o inscripție evreiască, epitaful unui administrator regal, probabil acel Șebna ce fusese mustrat de Isaia (22:15-16). Vezi *IBA*, p. 59; *IEJ* 3, 1953, p. 137-152; K. M. Kenyon, *Digging Up Jerusalem*, 1974, p. 153-159.

BIBLIOGRAFIE. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952; D. Ussishkin, „The Original Length of the Siloam Tunnel", *Levant* 8, 1976, p. 82-95; J. Wilkinson, „The Pool of Siloam", *Levant* 10, 1978, p. 116-125. D.J.W.

SIMBOL. Acest cuvînt nu se găsește în Biblie, însă folosirea simbolurilor este comună tuturor religiilor. Cuvîntul grecesc *symbolon* avea mai multe întrebuin-

țări, de ex. ca semn, garanție, obiect sau caracteristică simbolică și importanța sa deriva din faptul că era un obiect reprezentativ ce garanta realitatea a ceea ce simboliza. *Concise Oxford Dictionary* definește un simbol drept „un lucru considerat cu aprobarea tuturor drept tipizînd sau reprezentînd sau reamintind în mod firesc ceva (mai ales o idee sau calitate) prin faptul că posedă niște calități analoge sau se asociază în realitate sau în gîndire cu acel ceva". Această distincție clară între obiect și simbol este inevitabilă în filozofia analitică, nu se regăsește însă în gîndirea elementară. Malinowski a accentuat faptul că simbolismul se găsește nu în relația dintre un obiect și un semn, ci în influența pe care o are un semn sau o acțiune asupra unui organism receptiv (*A Scientific Theory of Culture*, 1944). Este important să nu se uite acest lucru atunci cînd se examinează simbolismul din Biblie.

I. În Vechiul Testament

a. Simboluri personale

În gîndirea israelită primară unitatea fundamentală era clanul sau familia și nu individul. Viața *(nepeš)* indivizilor alcătuia viața grupului; viața grupului se extindea prin intermediul tuturor indivizilor. Acest concept psihologic a fost numit personalitate colectivă (Wheeler Robinson) sau conștiință de grup (Radcliffe Brown), și ajută să se explice cum anume o persoană putea simboliza un grup de oameni (2 Sam. 18:3) sau prezența lui Dumnezeu (Exod. 7:1).

Există o expresie: *'îš ha'elohîm*, folosită de peste 70 de ori și tradusă „om al lui Dumnezeu", ce ar putea fi tradusă „om divin". De 27 de ori expresia se referă la Elisei, iar în restul cazurilor la profeți ca Ilie și Samuel, sau Moise și David. Lui Elisei i se atribuie puteri divine, cum sînt restituirea vieții (2 Împ. 4:35) și citirea gîndurilor (2 Împ. 5:26). El stă în locul lui Dumnezeu, face lucrările lui Dumnezeu și este simbolul prezenței lui Dumnezeu. În mod similar, Moise a fost ca Dumnezeu pentru Aaron (Exod. 4:15) și pentru faraon (Exod. 7:1), în cuvînt și faptă (Exod. 14:16; 17:9). Toți prorocii au rostit cuvîntul lui Dumnezeu, și cînd israeliții îi auzeau, ei Îl auzeau pe Dumnezeu Însuși; în consecință, persoana prorocului era imună față de vătămare. Există puține dovezi care să arate că monarhia israelită era considerată ca fiind divină, este însă posibil ca Solomon să se fi pus pe sine însuși ca simbol al lui Dumnezeu.

b. Simboluri obiective

Obiectele exterioare erau de asemenea folosite pentru a simboliza prezența lui Dumnezeu, într-o manieră reprezentativă sau convențională. Curcubeul a fost acceptat drept asigurarea că mînia lui Dumnezeu trecuse și că El avea să-Și amintească legămîntul (Gen. 9:13). Moise a făcut un șarpe din bronz, simbolizînd înțelepciunea și puterea lui Dumnezeude vindecare a (Num. 21:9); viței de aur au fost făcuți pentru a simboliza puterea mare a lui Dumnezeu (Exod. 32 și 1 Împ. 12). Mai frecvent s-aufăcut obiecte fără a reprezenta caracteristicile particulare ale lui Dumnezeu, un exemplu important fiind altarul. Cuvîntul ebraic *mizbēah*, de la rădăcina *zbh* („sacrificare"), sugerează locul unde animalul era pregătit pentru jertfă. Trebuie în orice caz observat faptul că în relatările cele mai vechi patriarhii ridicau altare după o apariție prin intermediul lui Dumnezeu, pentru a marca locul și a-l consacra pentru El pentru totdeauna. În închinarea israelită altarul simboliza locul de întîlnire a lui Dumnezeu cu omul, în timp ce chivotul simboliza prezența lui Dumnezeu întrucît el conținea tăblițele decalogului, și unde era Cuvîntul Domnului, acolo era Domnul Însuși.

Cînd a fost construit Templul el a simbolizat puterea universală a lui Dumnezeu. Templul în sine era un simbol al pămîntului, ligheanul de bronz un simbol al mării și sfeșnicul de aur un simbol al soarelui. Era necesar ca un preot să fie îmbrăcat corespunzător cînd intra în cort sau în Templu, și veșmintele erau în mod evident simbolice. Ele erau făcute din in (Exod. 28: 39), care era considerat ca avînd proprietăți protectoare (Lev. 6:8-12). Există două motive posibile. Întrucît jertfele erau animale, inul fiind vegetal conferea o imunitate care nu s- ar fi găsit în îmbrăcămintea de lînă sau din piele. Este însă mai probabil că, la fel ca în multe istorisiri folclorice, inul era socotit drept simbolul nemuririi sau alindestructibilității. Erudiții iudei au sugerat semnificații simbolice pentru culorile veșmintelor, și pentru fiecare articol în parte. Efodul și pieptarul simbolizau cele 12 seminții șijudecata, iar cînd preotul le îmbrăca ele îi dădeau putere de judecată în numele Domnului. Mantia lui era decorată cu rodii și clopoței - simboluri ale fertilității și atenționări pentru duhurile rele. Pe capul lui se afla o mitră ce avea gravate cuvintele „Sfînt Domnului" (Exod. 28: 36) (în vers. Cornilescu, „Sfințenie Domnului"; n.tr.), care îl făcea pe preot extinderea prezenței lui Dumnezeu - simbolul divin.

c. Simbolurile interpretate

Aceste simboluri erau acțiuni care dincolo de contextul lor imediat erau ilustrative sau aveau un anumit scop. Ele demonstrau sau prezentau circumstanțe noi. Ele trebuiesc deosebite de magie, care era destinată să constrîngă o anumită acțiune de la Dumnezeu. Cînd un sclav israelit prefera mai degrabă să se abandoneze sclaviei permanente decît să accepte libertatea, proprietarul găurea urechea sclavului fixîndu-l pe acesta de stîlpul ușii pentru a face cunoscut că de atunci încolo sclavul era parte din gospodărie (Exod. 21:6). Alte acțiuni simbolice de natură domestică erau predarea unui pantof pentru a simboliza predarea drepturilor personale de moștenire (Rut 4:7) și tunderea părului pentru a simboliza oferirea vieții bocitorului unei rude moarte (Is. 22:12).

Printre acțiunile simbolice religioase *circumcizia a fost întotdeauna un ritual semnificativ; inițial legată de căsătorie, era efectuată pentru a înlătura intențiile rele ale duhurilor care veghează deasupra camerei nupțiale, în Israel însă momentul circumciziei a fost mutat în copilărie, iar apoi în perioada neonatală, și reprezintă dedicarea energiilor reproductive călăuzirii divine, și integrarea copilului în comunitate.

Ceremonia țapului ispășitor, prin care păcatele poporului erau transferate unui țap în Ziua ispășirii, era un ritual de un gen bine cunoscut în multe țări; a fost descris ca o exemplificare limpede a principiului de solidaritate substituționară, în acest caz între preot, popor și țap (C. Lattey, *VT* 1, 1951, p. 272). Alte exemple de transferare prin acțiune simbolică sînt vaca roșie (Num. 19), care transfera necurăția, și ungerea, care transfera puterea spirituală (de ex. 1 Sam. 16:13).

O atenție specială trebuie acordată importanței acțiunilor simbolice ale prorocilor. Acești oameni nu

își proclamau numai mesajul, ci și săvîrșeau acțiuni ca să demonstreze ce avea să facă Dumnezeu, ajutînd prin aceasta la determinarea rezultatului. Ei nu săvîrșeau aceste acțiuni pentru a influența voia lui Dumnezeu, ci pentru a pregăti calea în vederea celor decretate de El. Astfel, Isaia a umblat gol ca semn că Dumnezeu va aduce sărăcia și exilul asupra lui Israel (Is.20:2). Ieremia a îngropat un brîu nou în pămînt umed, iar mai tîrziu l-a dezgropat, găsindu-l stricat, pentru a arăta cum Israel, odată atît de aproape de Dumnezeu, fusese acum respins și avea să fie jefuit (Ier.13). Ezechiel a desenat o cetate pe o cărămidă și a înconjurat-o cu dispozitive model de asediu pentru a demonstra distrugerea Ierusalimului pe care Dumnezeu o decisese deja (Ezec. 4:1-3). Alte exemple se găsesc în 1 Sam. 15:27; Ier. 19:11; 28:11.

II. În Noul Testament

Aici situația este cu totul diferită. Nu există persoane simbolice; Isus Cristos nu a fost un simbol al lui Dumnezeu, întrucît El *a fost* Dumnezeu, după cum a afirmat prin cuvintele: „Eu și Tatăl una suntem" (Ioan 10:30). Nici ucenicii nu ar putea fi descriși ca simboluri, deoarece ei erau slujitori sub disciplină, nu reprezentanți.

Isus a săvîrșit însă acțiuni simbolice și le-a aprobat pentru biserică. Minunile Lui de vindecare nu au fost numai niște manifestări de simpatie, ci semne și simboluri ce demonstrau apropierea Împărăției lui Dumnezeu. În mod similar, cînd a luat pîinea și vinul și le-a dat ucenicilor, spunînd: „Faceți lucrul acesta în amintirea Mea" (în vers. Cornilescu: „Să faceți lucrul acesta spre pomenirea mea"; n.tr.), El nu i-a îndemnat pur și simplu la o părtășie bună, ci le-a dat un ritual prin care ei puteau simboliza prezența Lui eternă cu biserica Lui. Astfel biserica a acceptat simbolismul sacramentelor. În pîine și în vin cel care se închină primește prin credință trupul adevărat și sîngele adevărat al Domnului. În apele botezului păcatul este în mod simbolic îndepărtat prin spălare și persoana este făcută un membru al turmei lui Cristos. Prin aceste acțiuni biserica își simbolizează credința; *sacramentele nu sînt numai ilustrații, ci sînt canalele stabilite ale harului divin.

Pe lîngă simbolurile sacramentale biserica a folosit și folosește simbolul crucii. Acesta este un simbol adevărat în sensul că este o reprezentare plastică a unei realități istorice, un rezumat vizual al anumitor caracteristici esențiale ale credinței creștine, și în același timp un mijloc al harului pentru cel care se închină. În istoria artei creștine s-au cristalizat simboluri plastice acceptate în legătură cu cei 12 apostoli, de exemplu cheile pentru sf. Petru și simbolurile celor patru evangheliști. La un moment dat peștele era un simbol popular al credinței creștine, deoarece literele cuvîntului grecesc pentru pește, *ichthys*, alcătuiau inițialele cuvintelor ce înseamnă „Isus Cristos, Fiul Dumnezeu, Mîntuitorul". Biserica creștină nu a interzis niciodată folosirea simbolurilor, deoarece ele sînt înrădăcinate în natura și experiența omului, însă nu le-a încurajat, ca nu cumva accentuînd simbolul creștinul să Îl piardă pe Domnul Isus Cristos Însuși.

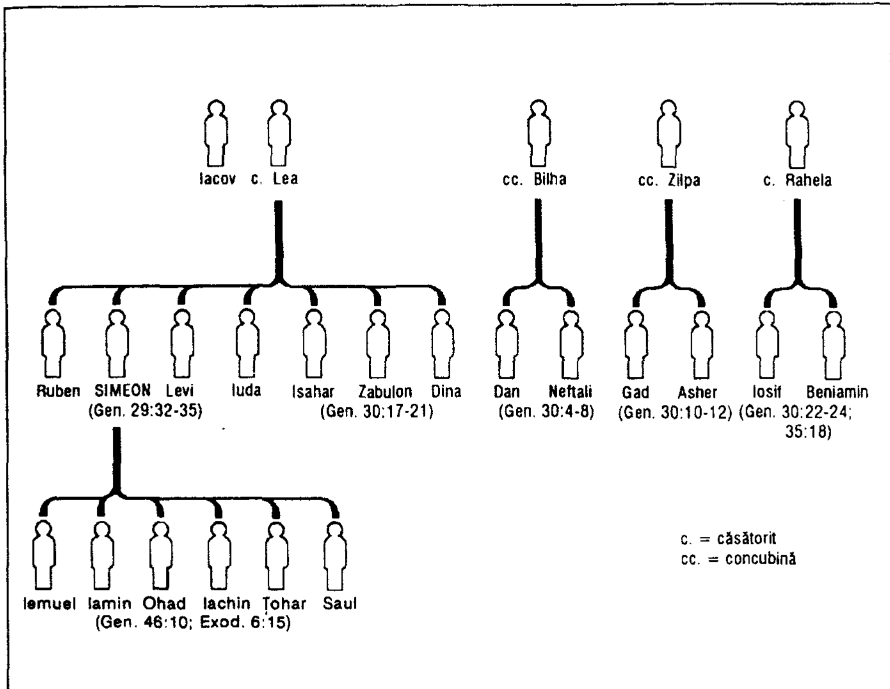
BIBLIOGRAFIE. F. W. Dillistone, *Christianity and Symbolism*, 1955; G. Cope, *Symbolism in the Bible and the Church*, 1958; F. Herrmann, *Symbolik der Religionen* (vol. 3, 6, 7), 1960. A.A.J.

SIMEON. 1. Al doilea fiu al lui Iacov prin Lea (Gen. 29:33). Ebraicul *šim'ôn* a fost derivat de la *šāmā'* („a auzi") și semnificația lui este dată în Gen. 29:33. Simeon a luat parte alături de Levi la masacrarea bărbaților din Sihem ca urmare a dezonorării surorii lor Dina (Gen. 34). El a jucat de asemenea un rol proeminent în problema lui Iosif și a fraților săi, fiind dat ca ostatic pentru ca ceilalți frați ai lui Iosif să se întoarcă împreună cu Beniamin. Se poate ca Simeon să fi fost ales de Iosif deoarece jucase un rol principal în vinderea lui Iosif în Egipt, sau se poate să fi fost ales deoarece el era următorul după Ruben care acționase mai responsabil decît ceilalți (Gen. 37:21-22; 42:22). În binecuvîntarea lui Iacov Simeon și Levi au fost mustrați pentru natura lor violentă, și urmau să fie despărțiți și împrăștiați (Gen. 49:5-7). Fiii lui Simeon au fost Iemuel, Iamin, Ohad, Iachin, Țohar și Saul, fiu născut dintr-o femeie cananită (Gen. 46:10; Exod. 6:15).

2. Seminția lui Simeon. Numărul celor din seminție este dat ca fiind 59.300 în Num. 1:22-23 și 22.200 de „familii" în Num. 26:14. Ei urmau să-și ridice corturile lîngă Ruben (Num. 2:12- 13). Seminția lui Simeon se afla printre cele care trebuiau să fie așezate pe muntele Garizim și să fie binecuvîntate (Deut. 27:12), însă nu a fost numită (împreună cu seminția lui Isahar) în binecuvîntarea lui Moise din Deut. 33. În Țara promisă i s-a dat o parte în extremitatea sudică și a ajuns să fie aproape absorbită în teritoriul lui Iuda (Ios. 19:1-9). Cetățile din acea regiune erau socotite ca aparținînd lui Iuda în Ios. 15:26-32, 42 și în alte locuri. Iuda și Simeon și-au unit forțele la începutul cuceririi Canaanului (Jud. 1:3, 17), însă în mod limpede Iuda a fost seminția mai puternică. Fiii lui Simeon, în ciuda păstrării unei înregistrări genealogice, nu s-au înmulțit atît de repede ca Iuda (1 Cron. 12:24-25). Totuși, sub Ezechia ei au cîștigat o victorie asupra amaleciților (1 Cron. 4:41-43), și i-au furnizat lui David mai mulți bărbați decît i-a dat Iuda (1 Cron. 12:24-25). Cronicarul pare să sugereze că Simeon a aparținut împărăției de nord, însă foarte mulți simeoniți i s-au alăturat lui Asa în restaurarea adorării lui Iahve (2 Cron. 15:9). Seminția nu este menționată după exil și singura altă referință la ea este printre cei pecetluiți în Apoc. 7:7, unde este a șaptea pe listă.

3. Un strămoș al lui Isus (Luca 3:30).

4. Un bărbat din Ierusalim care era neprihănit și devotat și care aștepta „mîngîierea lui Israel" (Luca 2:25-35). El nu trebuie identificat cu rabinul Simon ben Hillel. El era unul dintre cei rămași care aștepta venirea lui Mesia și care primise o revelație directă cum că nu avea să moară înainte de a-L vedea pe Mesia cu proprii lui ochi. Cînd urma să aibă loc înfățișarea lui Isus, el a fost călăuzit de Duhul să vină în Templu. După ce L-a văzut pe Isus el a rostit imnul de slavă cunoscut în prezent drept *Nunc Dimittis. El a văzut că Mesia avea să-l reabiliteze pe Israel în ochii Neamurilor. Simeon a continuat să-i vorbească Mariei, care era plină de uimire, despre rolul lui Cristos în cadrul Israelului. El urma să fie asemenea unei pietre, făcîndu-i pe unii să cadă, iar pe alții să se ridice. El urma să fie un semn de care nu avea să se țină seamă, ci împotriva căruia avea să se vorbească (34). Propria ei suferință privind la viața și moartea Lui urma să fie acută și El urma să dezvăluie cele mai tainice gînduri



Familia lui Simeon.

ale oamenilor (35). După ce și-a adus mărturisirea cu privire la Cristos, Simeon dispare fără zgomot din imagine.

5. Un ucenic în Antiohia, cu daruri profetice și de învățătură, care a fost unul dintre cei care i-au ordinat pe Barnaba și pe Saul în vederea primei lor călătorii misionare (Fapt. 13:1-2). El era numit Niger, ceea ce sugerează că era african, nu s-a dovedit însă a fi aceeași persoană cu Simon din Cirena (Luca 23:26, etc.). Aici VR și VSR dau „Symeon", care este o redare mai normală a textului gr. însă nu a celui ebr.

6. Versiunea arhaică a numelui lui Simon Petru, folosită de Iacov în discursul lui către Conciliul de la Ierusalim (Fapt. 15:14). VR și VSR traduc „Symeon". Unele manuscrise bune redau *Symeon* și în 2 Petru 1:1 (*cf.* VRmg, NEB). R.E.N.

SIMON. O formă ulterioară a numelui VT de Simeon (vezi Fapt. 15:14, unde Iacov folosește forma mai veche; de asemenea 2 Petru 1:1, VRmg, NEB).

1. Principalul ucenic și apostol al lui Isus, care era fiul lui Iona (sau Ioan) și fratele lui Andrei. Isus i-a dat numele de *Petru.

2. „Cananitul" (Mat. 10:4; Marcu 3:18, VA). „Cananit" nu poate însemna aici un locuitor din Canaan, nici nu poate reprezenta pe unul care locuiște în Cana. Ar trebui mai degrabă tradus *cananean (VR, VSR), un adept al partidei cunoscută ulterior drept partida *zeloților și tradus astfel de Luca (Luca 6:15; Fapt. 1:13). Dacă Simon a fost un zelot în sens politic sau religios este o problemă de discutat.

3. Unul dintre frații Domnului nostru (Mat. 13:55; Marcu 6;3). **4.** Un lepros din Betania în a cărui casă capul lui Isus a fost uns cu mir (Matei 26:6; Marcu 14:3), probabil înrudit cu *Marta, *Maria și *Lazăr (vezi J. N. Sanders, „Those whom Jesus loved"", NTS 1, 1954-5, p. 29-41). **5.** Un om din Cirena care a fost silit să ducă crucea lui Isus (Marcu 15:21), posibil Simeon (în vers. Cornilescu „Simon"; n.tr.) din Fapt. 13:1 (*RUF). **6.** Un fariseu în casa căruia picioarele lui Isus au fost spălate cu lacrimi și unse (Luca 7:40). Unii erudiți îl egalează pe acest Simon cu cel de la punctul (4) și consideră istorisirile drept una și aceeași; ele sunt însă izbitor de diferite în detaliile lor (*Maria). **7.** Simon Iscarioteanul, tatăl lui Iuda Iscarioteanul (Ioan 6:71; 12:4; 13:2). **8.** *Simon Magu. **9.** *Un tăbăcar în Iope în casa căruia a fost găzduit* Petru (Fapt. 9:43). F.S.F.

SIMON MAGU. În NT îl întîlnim pe Simon în „cetatea Samariei" (Sebaste? - Fapt. 8:9-24), unde „i-a entuziasmat la culme pe samariteni cu vicleșugurile lui magice" (*NEB*, v. 9). Luca nu sugerează că Simon însuși ar fi fost un samaritean. În esență un șarlatan levantin, Simon a cultivat legenda cum că el este o emanație divină - „acea Putere a lui Dumnezeu care se numește Marea Putere". Conceptul și denumirea erau suficient de păgîne (în vederea analogiilor *cf.* Ramsay, *BRD*, p. 117; Deissmann, *Bible Studies*[2], 1909, p. 336 n.), însă samaritenii aveau să înțeleagă prin „Dumnezeu" „Iahve" și Simon trebuie să se fi acomodat

acelui mediu religios. Prin urmare el reprezintă deja un sincretism semnificativ de elemente magice, elenistice și iudaice stranii.

În mișcarea maselor care au participat la predica lui Filip Simon și-a declarat convertirea și a fost botezat. Luca folosește expresia lui obișnuită „a crezut" și nu există nici un motiv care să pună la îndoială sinceritatea lui Simon pînă aici. Continuarea arată totuși că atitudinea lui de bază a fost încă cele ale unui magician. El a fost atît de impresionat de manifestările vizibile ale Duhului Sfînt ulterioare punerii mîinilor de către apostoli, încît a apelat la ei, ca la niște experți mai mari în aceeași profesie, pentru obținerea formulei la un preț corespunzător. Mustrarea zdrobitoare a lui Petru evident l-a înspăimîntat, deoarece el a cerșit mijlocirea apostolilor pentru a preîntîmpina pericolul cu care a fost amenințat. Simon era obsedat de ideea puterii: el și-o imagina în toate privințele ca aparținînd apostolilor în calitate de super-magicieni.

Din acest moment, destul de brusc, Luca îl părăsește pe Simon; însă un amestec de tradiții cu privire la cariera lui ulterioară au supraviețuit în literatura creștină primitivă. Dacă ele cuprind o serie de nepotriviri și de legende nu este nevoie, în aceeași direcție cu E. de Faye, să se micșoreze valoarea descrierilor patristice sau să se nege legătura dintre Simon din Faptele Apostolilor și secta simonită. Chiar și Alexandru, mîrșavul negustor de oracole al lui Lucian, a discutat pe seama erorilor lui Epicur: și nu există nimic incredibil în Simon, cu o abilitate și o personalitate remarcabilă, și puteri psihice reale, și probabil o oarecare educație, combinînd șarlatanul cu întemeietorul unei erezii.

Iustin (*Apologia* 26, *cf.* 56, și *Trifon* 120), el însuși din Samaria, afirmă că Simon s-a născut în satul Gitta, că partenera lui Elena, o fostă prostituată, era considerată de toată lumea ca fiind prima lui „idee" divină, în timp ce el însuși era aclamat de mulțimile din Samaria și Roma ca divinitate. De fapt, adularea romană a înălțat o statuie cu inscripția *Simoni Deo Sancto*, „lui Simon, Dumnezeul cel sfînt". (Este posibil ca această statuie să fi fost de fapt înălțată divinității sabine Semo Sancus, însă simoniții, care se închinau la statui, au văzut probabil o conjunctură favorabilă în această statuie.)

Iraeneus (*Adv. Haer.* 1. 16, Harvey), Ipolit (*Philos.* 6. 7 ș.urm.) și Epifan (*Panarion.* 21. 2 ș.urm.) descriu doctrina simonită, ultimii doi folosind publicații pe care le afirmă, se pare că din greșeală în cazul lui Ipolit, ca provenind de la secta lui Simon. El pare să-și fi dezvoltat vechea lui temă despre „Marea Putere a lui Dumnezeu" într-o schemă trinitariană: Simon li s-a înfățișat samaritenilor în calitate de Tatăl, iudeilor în calitate de Fiul (el *a dat doar impresia* că suferă) și lumii în general în calitate de Duhul Sfînt. El avea un mit al răscumpărării în care o salva pe Elena („oaia pierdută") de robia transmigrărilor succesive în diferite trupuri de sex feminin; și predica mîntuirea prin har, pretinzînd credință în Elena și în el însuși, îngăduind însă mai tîrziu o libertate nelimitată în ceea ce privește moralitatea. Simon a împrumutat de asemenea foarte multe elemente din păgînismul grecesc și filozofia grecească, și apar unele concepte care se repetă în mai sofisticatul *gnosticism creștin. Iraeneus și ceilalți îl consideră drept primul eretic major, inițiatorul unui lung lanț de erori care se leagă una de cealaltă. Asocierea modernă a originilor gnostice cu formele eretice ale iudaismului ar putea sugera că instinctul lor nu a greșit cu mult.

În piesele literare de genul romanțului clementine și *Acts of Peter* (Faptele lui Petru) se întîlnesc multe istorisiri imaginare despre întîlnirile dintre Simon și Petru la Roma. Ideea cîndva populară cum că în aceste lucrări clementine Simon este un cifru pentru Pavel nu mai trebuie luată în mod serios. După Ipolit, ultima prezentare a lui Simon a dat greș. El a ars de viu, promițînd să apară după trei zile, însă nu a apărut, deoarece, după exprimarea laconică a lui Ipolit, „el nu era Cristosul".

BIBLIOGRAFIE. R. P. Casey în *BC*, 5, 1933, p. 151 ș.urm.; E. de Faye, *Gnostiques el Gnosticisme*[2], 1925, p. 413 ș.urm.; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 1960, p. 70-96; A. A. T. Eurhardt, *The Framework of the New Testament Stories*, 1964, p.161-164; J. W. Drane, „Simon the Samaritan and the Lucan Concept of Salvation History", *EQ* 47, 1975, p. 131-137. A.F.W.

SIN. Egipt. *sinw*, *swn*, „fortăreață"este legat mai tîrziu de egipt. *sin*, „argilă, noroi", de unde numele grecesc Pelusium, „cetatea de pămînt". O cetate-fortăreață, în prezent Tell Farama, pe malul mării la aproximativ 32 km SE de Port-Said; o poziție egipteană cheie de apărare împotriva invaziei din E prin Palestina. Amendarea textului din Ezec. 30:15-16 în Sin (orig.: Seven(eh) (= Aswan) nu este necesară. Cu privire la numele Sin vezi Gardiner, *JEA* 5, 1918, p. 253-254.
K.A.K.

SIN, PUSTIA. O pustie prin care au trecut israeliții în drumul lor de la Elim la Muntele Sinai (Exod. 16:1; 17:1; Num. 33:11-12). Este de obicei identificată cu Debbet er-Ramleh, o regiune nisipoasă mai jos de Jebel et-Tih în sud-vestul peninsulei Sinai; însă o altă localizare sugerată este în cîmpia de coastă a lui el-Markhah. Deoarece poziția ei depinde de determinarea locului Muntelui Sinai, care nu este sigură, este imposibil să se determine locul exact. J.M.H.

SINAGOGA LIBERȚILOR. Termenul grecesc din Fapt. 6:9 face dificilă determinarea faptului dacă *Libertinoi*, membrii unei sinagogi iudaice din Ierusalim, se închinau ei singuri, sau împreună cu cirenienii, cu alexandrinii, cu cilicienii și cu asiaticii. Semnificația numelui este la fel de nesigură, fapt ce a dat naștere la un număr de variante pentru acest verset (mai ales interpretarea de „libieni" pentru „liberți", ce apare în versiunile armeniană și siriacă). Schurer sugerează faptul că liberții erau oameni de cetățenie romană, eliberați din sclavie, descendenți ai iudeilor care fuseseră prizonieri de război sub Pompei (63 î.d.Cr.) și care ulterior au ajuns să fie eliberați. Probabil că aici se face referire la o singură sinagogă (atunci *kai Kyrenaion* ... Asias este o explicație suplimentară la *Libertinoi*), la care participau iudei eliberați din robie sau descendenții lor din locurile menționate (după F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (2), 1952, p. 156).
S.S.S.

SINAGOGĂ. În VT cuvîntul „sinagogă" apare doar în Ps.74:8, VA (VSR, „locurile de întîlnire", engl. *meeting places;* vers. Cornilescu „locurile sfinte"), unde este o traducere a ebr. *mô'ēd*. Nu este sigur că referința are conotația ei actuală. Termenul grecesc *synagōgē* este folosit adesea în LXX pentru adunarea lui Israel și apare de 56 de ori în NT. Sensul de bază este loc de întîlnire și astfel a ajuns să desemneze un loc evreiesc de închinare. Echivalentul ebraic al substantivului grecesc este *k^e nēset*, o adunare a unor persoane sau lucruri cu un anumit scop. În Scripturi este adunarea membrilor unei localități pentru închinare sau acțiune comună (Luca 12:11: 21:12). A ajuns să se refere la clădirea în care se țin astfel de întruniri.

I. Semnificația ei.

Importanța sinagogii pentru iudaism nu poate fi subliniată îndeajuns. Ea a conferit individualitate credinței iudaice mai mult decît oricare altă instituție. Aici iudaismul a studiat interpretarea pe care a dat-o el legii. Ezec. 11:16, „le-am fost un Templu pentru cîtăva vreme" a fost interpretat de către autoritățile evreiești în sensul că în dispersia saprin lume, Israel a avut sinagoga drept sanctuar în miniatură pentru a înlocui pierderea Templului. Spre deosebire de Templu, ea era situată în toate părțile țării și îi punea pe oameni în contact cu conducătorii lor religioși. A. Menes spune: „În ziua de Sabat și în zilele de sărbătoare, pierderea Templului și absența celebrărilor sacrificiale solemne au fost resimțite puternic de către exilați... sinagoga... a slujit ca și substitut pentru Templu. În sinagogă nu exista altar, iar rugăciunea și citirea Torei au luat locul jertfei. Pe lîngă aceasta, locul de rugăciune a jucat o importantă funcție socială... el era un loc de adunare și de întrunire, unde oamenii se puteau strînge ori de cîte ori era nevoie să se sfătuiască asupra problemelor importante ale comunității. Sinagoga a devenit leagănul unui tip cu totul nou de viață socială și religioasă și a pus temelia unei comunități religioase cu o perspectivă universală. Pentru prima dată, monoteismul evreiesc s-a emancipat în practica sa religioasă de legătura cu un loc specific și special desemnat. Dumnezeu era adus acum la oameni, oriunde locuiau ei. („The History of the Jews in Ancient Times", *The Jewish People*, 1, p. 78-152). Astăzi sinagoga este încă una din instituțiile dominante ale iudaismului și centrul vieții religioase al comunității evreiești. Faptele Apostolilor arată rolul semnificativ pe care l-a jucat sinagoga în propagarea noii credințe mesianice.

II. Originea ei

Nici VT, nici NT nu ne oferă informații sigure cu privire la originea sinagogii. Situația nu este diferită în cazul surselor extra-biblice, căci în Apocrife nu există nici o referire la această instituție. Cărțile apocrife nici măcar nu menționează arderea sinagogilor din țară în timpul persecuțiilor lui Antiohus Epifanes în sec. al 2-lea î.d.Cr. (deși s-a văzut o referință la aceasta în Ps. 74:8). Înainte de robia babiloniană, închinarea avea ca și centru Templul de la Ierusalim. În timpul Exilului, cînd închinarea la Ierusalim era imposibilă, a apărut sinagoga ca loc de instruire în Scirpturi și de rugăciune. Aceasta este părerea generală. Dar R. W. Moss susține că „Exilul nu marchează prima etapă în ce privește originea sinagoii, ci o modificare importantă a funcțiilor ei, închinarea devenind de atunci înainte principala ei activitate, deși nicidecum singura, funcțiile administrative fiind suspendate pentru o vreme" („Synagogye" în *DCG*). În orice caz, o bază probabilă pentru originea acestei instituții trebuie căutată în Ezec. 14:1: „Cîțiva dintre bătrînii lui Israel au venit la mine și au șezut înaintea mea." (*cf.* Ezec. 20:1). Levertoff afirmă fără echivoc: „Trebuie să fi fost înființată în timpul exilului babilonian" („Sinagogue" în *ISBE*).

III Descriere generală

În sec. 1 d.Cr. existau sinagogi peste tot unde trăiau evrei. *Cf.* Fapt. 13:5 (Salamina în Cipru); 13:14 (Antiohia din Pisidia); 14:1 (Iconia); 17:10 (Berea). Orașele mari precum Ierusalimul și Alexandria aveau numeroase sinagogi. O legendă spune că în Ierusalim erau 394 de sinagogi atunci cînd Titus a distrus orașul, în 70 AD; o altă legendă arată că erau 480.

Evangheliile vorbesc despre sinagogile din Nazaret (Mat. 13:54; Luca 4:16) și Capernaum (Marcu 1:21, Ioan 6:59) ca locuri unde a slujit Domnul nostru. Apostolul Pavel le-a găsit pretutindeni unde mergea în Palestina, Asia Mică și Grecia. Potrivit Talmudului (*Shabbath* 11a), se cerea ca sinagogile să fie construite pe înălțimi sau deasupra caselor din împrejurimi. Dovezile arheologice nu confirmă o asemenea practică în Palestina. După toate probabilitățile, sinagogile erau construite după modelul Templului din Ierusalim. A. Edersheim spune că planul interior „este *în general cu două colonade duble, care se pare că* formau corpul sinagogii, intervalele de la est și vest fiind folosite probabil ca și pasaje. Distanța dintre coloane este foarte mică, niciodată mai mare de 3 metri" (*The Life and Times of Jesus the Messiah* 1, p. 435).

Exista un chivot portabil unde se păstrau sulurile Legii și ale Prorocilor (*M^e gillah* 3.1). Acesta era orientat cu fața spre intrarea în clădire. În zilele de sărbătoare chivotul era purtat în procesiune. Înaintea chivotului și cu fața spre închinători erau „scaunele dintîi" (Mat. 23:6) pentru conducătorii religioși și administrativi ai sinagogii. Legea era citită de pe o *bēmâ* sau platformă (*M^e gillah* 3. 1). Ruine ale unor astfel de clădiri se pot vedea la Tell Hum (probabil așezarea *Capernaum), Nebartim și alte așezări. Resturile arată influența stilului greco-roman. Ornamentele sinagogii erau frunze de viță, sfeșnicul cu șapte brațe, mielul pascal și vasul cu mană. Locurile din apropierea pupitrului pentru citit erau cele mai onorabile (Mat. 23:6, Iac. 2:2-3). Maimonides a spus: „Au așezat o platformă în mijlocul casei, în așa fel încît cel care citește din Lege sau cel care adresează oamenilor cuvinte de îndemn să poată sta pe ea, ca toți să-l poată auzi". Bărbații și femeile aveau locuri separate.

S-ar putea ca Marea Sinagogă a tradiției să fi fost organizată de Neemia în jurul anului 400 î.d.Cr. Se spune că ea era formată din 120 de membri (*Pirqe Aboth* 1. 1), care se ocupau cu studierea legii lui Moise și o transmiteau. Ea a fost urmată de Sinedriu (*Aboth* 10. 1). Există îndoieli în ce privește existența Marii *Sinagogi, deoarece nici Apocrifele, nici Josephus, nici* Filon nu menționează instituția. Dar tăcerea aceasta nu este concludentă împotriva existenței unui astfel de consiliu.

IV. Scopul și practica ei

Sinagoga avea un scop triplu de închinare, de educație și de administrare a vieții civile a comunității. Supusă legii țării, sinagoga își avea administrația proprie (Jos.

Ant. 19, 291). Congregaţia era condusă de către bătrîni, care erau împuterniciţi să păstreze disciplina şi să-i pedepsească pe membri. Pedeapsa consta în flagelare şi excomunicare. Oficiantul principal era conducătorul sinagogii (*cf.* Marcu 5:22; Fapt. 13:15; 18: 8). El supraveghea serviciul ca să vadă dacă se desfăşoară în conformitate cu tradiţia. Îngrijitorul (Luca 4:20) aducea sulurile Scripturii pentru citire, le aşeza la loc în chivot, îi pedepsea pe hulitori prin flagelare şi îi învăţa pe copii să citească. Peritz a arătat că „funcţia principală a întrunirilor la sinagogă era instrucţia populară în ce priveşte legea" („Synagogue", în *EBi*). Împărţitorul de pomeni primea pomenile de la membrii sinagogii şi le distribuia. În sfîrşit, era nevoie de un interpret competent pentru a parafraza Legea şi Profeţii în aramaica vorbită.

Celor calificaţi li se permitea să conducă serviciile (Cristos, Luca 4:16; Mat. 4:23; Pavel, Fapt. 13:15). Sabatul era ziua desemnată pentru închinarea publică (Fapt. 15:21). Mişna (*M*ᵉ*gillah* 4. 3) indică faptul că serviciile aveau cinci părţi. În prima parte era citită *Shema'*. Rugăciunea aceasta acoperă pasajele din Deut. 6:4-9; 11:13-21; Num. 15:37-41. Apoi se recitau rugăciunile sinagogii, cele mai vechi şi mai cunoscute fiind cele optsprezece cereri şi binecuvîntări.

Prima din cele „Optsprezece binecuvîntări" spune: „Binecuvîntat eşti Tu, Domnul Dumnezeul nostru şi Dumnezeul părinţilor noştri, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacov: Dumnezeu cel mare, cel puternic, cel înfricoşător, cel preaînalt care arăţi milă şi bunătate, care creezi toate lucrurile, care Îţi aminteşti de faptele pioase ale patriarhilor şi care vei aduce în dragoste un răscumpărător copiilor copiilor lor, pentru Numele Tău; O Împărate, Ajutorule, Mîntuitorule şi Scutule! Binecuvîntat eşti Tu, Doamne, Scutul lui Avraam".

Altă rugăciune spune: „Şi la Ierusalim, cetatea Ta, Te vei întoarce cu milă şi vei locui în mijlocul ei, după cum ai spus. Tu vei zidi grabnic în zilele noastre o zidire eternă şi vei aşeza iarăşi degrabă în mijlocul ei tronul lui David."

Restaurarea lui Israel în ţara părinţilor săi, întoarcerea gloriei, Shekinah, în Templu, şi în cetatea reconstruită a Ierusalimului, precum şi restabilirea dinastiei davidice sînt teme recurente în rugăciuni.

Acestea erau urmate de citirea Legii. Pentateuhul, care acum se citeşte în sinagogi în cicluri anuale, era la început acoperit în trei ani. După citirea primei porţiuni din Canonul VT, se citea un extras din Proroci. În timpul lui Cristos extrasul acesta nu era încă fixat, ci i se permitea citotorului să-l aleagă singur (Luca 4:16 ş.urm.). Citirea Scripturii era esenţială. Apoi se expunea acea porţiune din Proroci şi se extrăgea din ea un îndemn. Serviciul se încheia cu binecuvîntarea. Adăugirile de mai tîrziu constau în traducerea şi expunerea extraselor din Scriptură care au fost citite. Pentru a conduce închinarea publică din sinagogă era nevoie de zece bărbaţi adulţi.

„Sinagoga liberţilor" (VA) (libertinoi, din lat. libertini, *„oameni liberi", engl. „freemen", VSR; vers. Cornilescu:sinagoga Izbăviţilor) a fost denumirea dată închinătorilor unei sinagogi din Ierusalim care au intrat în controversă cu Ştefan (Fapt. 6:9). Aceştia erau evrei care au fost luaţi prizonieri în campania lui Pompei, apoi au fost eliberaţi de către stăpînii lor. Astfel, le-au fost acordate privilegiile cetăţeniei romane.

În Apoc. 2:9 şi 3:9 se face referire la sinagoga Satanei. Întrucît citarea ei are un caracter general, este imposibil să se identifice cu certitudine la cine se referă Ioan. Se pare că este indicată o partidă eretică din cadrul Bisericii primare.

BIBLIOGRAFIE. Articolele din *JewE, HDB, EBi, EJ*; G.F. Moore, *Judaism*, 1, 1927, p. 281-307; I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 1, 1917; E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, 1932; C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, 1944; A. E. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960; L. Coenen, *NIDNTT* 1, p. 291-307. C.L.F.

SINAI, MUNTELE

I. Situarea

Localizarea acestui munte este nesigură. Diverşi cercetători consideră că următorii munţi ar fi: Muntele Sinai, Jebel Musa, Ras es-safsafeh, Jebel Serbal şi un munte lîngă al-Hrob. Tradiţia în favoarea lui Jebel Serbal poate fi dusă înapoi pînă la Eusebiu; tradiţia în favoarea lui Jebel Musa numai pînă la Iustinian. Situarea Mt. Jebel Serbal, şi anume a faptului că la poalele lui nu există nici un deşert, îl face improbabil ca şi munte al legămîntului. Părerea lui A. Musil, larg răspîndită odinioară, conform căreia muntele vulcanic din apropierea lui al-Hrob trebuie identificat cu Mt. Sinai nu se mai bucură de popularitate printre cercetători, deoarece el face imposibilă reconstituirea rutei exodului şi ar presupune prea multe în Exodul 19. Încercările moderne de a identifica Sinaiul cu munţii vulcanici de la E de Golful Aqaba sînt atît de nesigure, încît nu se poate deduce mare lucru din ele. Aceasta lasă două posibilităţi: Jebel Musa şi Ras es-safsafeh. Aceşti doi munţi sînt situaţi pe o mică coamă de granit de aproape 4 km, care se întinde de la NV spre SE. Ras es- safsafeh (1.993 m) este situat la nord iar Jebel Mûsa (2.244 m) la sud. Tradiţia şi cea mai mare parte a cercetătorilor moderni acceptă că Jebel Mûsa este Muntele Sinai. Există totuşi o preferinţă puternică la anumiţi cercetători pentru Ras es-safsefeh ca şi munte al legămîntului, datorită cîmpiei destul de largi de la poalele lui care trebuie să fi fost destul de spaţioasă pentru masa mare de israeliţi (cf. Exod. 20:18: „poporul stătea în depărtare"). Mai mult, tradiţia în favoarea lui Jebel Musa este atît de veche (aproape 1500 de ani) şi formaţiunile de granit atît de impunătoare, încît este foarte probabil ca el să fie Muntele Sinai. În plus, cîteva situări pe traseul spre munte indică aceeaşi concluzie.

II. În Vechiul Testament

Muntele Sinai este numit în VT şi Horeb. Trecînd dincolo de Mara şi Elim, israeliţii au ajuns la Sinai în cea de-a treia lună după plecarea lor din Egipt (Exod. 19:1) şi şi-au ridicat tabăra la poalele lui pe o cîmpie de unde i se putea vedea vîrful (Exod. 19:16, 18, 20). Dumnezeu i S-a revelat lui Moise pe acest munte şi i-a dat cele Zece Porunci şi alte legi.

Legămîntul încheiat aici între Dumnezeu şi popor a jucat un rol important în unirea triburilor şi în contopirea lor într-o singură naţiune care slujea unui singur Dumnezeu. Deşi autenticitatea acestei relatări este respinsă de anumite şcoli moderne, din Jud. 5:5 rezultă clar că tradiţia despre Sinai reprezintă o parte

străveche în credința israelită. Rolul proeminent al Mt. Sinai în VT și tradiția puternică ce-i este atașată oferă ample dovezi în sprijinul istoricității acestei relatări (*EXODUL).

La poalele Mt. Jebel Mûsa este mănăstirea Sf. Ecaterina. Aici a descoperit Tischendorf celebrul manuscris uncial din secolul al 4-lea al Bibliei grecești numit Codex Sinaiticus. Biblioteca Sf. Ecaterina are manuscrise vechi în limba greacă, arabă, etiopiană și siriacă (dintre care multe au fost făcute disponibile recent la scară largă prin microfilme).

BIBLIOGRAFIE. B. Rothenberg, *God's Wilderness*, 1961; W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaintic Traditions*, 1965; B. Zuber, *Vier Studien zu den Ursprungen Israels*, 1976, p. 16-49).

III. În Noul Testament

1. În timpul ultimului său discurs înainte de a fi martirizat, Ștefan menționează de două ori Mt. Sinai într-o referire la teofania adresată lui Moise la rugul în flăcări (Fapt. 7:30, 38; în Exod. 3:1 ș.urm. este folosit sinonimul Horeb). Ștefan le amintește acuzatorilor lui că pînă și un loc al Neamurilor ca Sinai, în NV Arabiei, a devenit pămînt sfînt fiindcă Dumnezeu a găsit cu cale să Se reveleze acolo; El nu era limitat de geografia evreilor.

2. În Gal.4:21-31 Paul folosește o alegorie pentru a identifica Israelul mai întîi cu roaba Agar (Gen. 16:15; 21:2,9) și apoi cu Mt. Sinai „din Arabia“ (adică, în mod corect, într- o zonă de deșert). Agar și Sinai simbolizează starea de a existaîn afara legămîntului promisiunii și prespectiv în robie față de legea lui Moise. Împreună ele reprezentă „Ierusalimul de acum“, adică iudaismul, care înseamnă robie (față de Lege și față de poverile insuportabile ale adăugirilor fariseilor, precum și față de romani). Din contră, „Ierusalimul cel de sus“ este „liber“ (născut liber) și „mama noastră“, mama tuturor celor care sînt creștini, adică „copii ai făgăduinței, ca și Isaac.“

3. În Evr. 12:19-29, deși nu este numit în mod direct, Mt. Sinai, care simbolizează vechiul legămînt, este pus în antiteză cu Mt. Sion, care simbolizează oferta Evangheliei sub noul legămînt. Spaima teribilă de la Sinai cînd a fost dată Legea este descrisă în cuvintele din Exod. 19:16-19; 2-:18-21; Deut. 4:11 și u. și cititorul este prevenit că respingerea Evangheliei și a privilegiilor ei atrage după sine o judecată cu mult mai înspăimîntătoare chiar decît cea care a urmat neascultării Legii.

BIBLIOGRAFIE: C. Brown, *NIDNTT* 3, p. 1013-1015; E. Lohse, *TDNT* 7, p. 282-287. N.H.

SINEDRIU. Transcrierea folosită în Talmud pentru gr. *synedrion* (de unde este împrumutat cuvîntul ebr. *sanhedrîn*). Atît înainte, cît și în timpul lui Cristos, el era numele tribunalului suprem al evreilor care se întrunea la Ierusalim, precum și al unor tribunale mai mici. În vers. engl. termenul este tradus adesea „consiliu“. În scrierile clasice există paralele ale unor curți similare în Grecia și în Roma. Josephus a folosit cuvîntul pentru consiliul care guverna cele cinci districte în care Gabinius, proconsulul roman al Siriei între 57-55 î.d.Cr., a împărțit Iudea (*Ant.* 14.90; BJ 1.179). Josephus îl folosește pentru prima dată în legătură cu evreii atunci cînd se referă la convocarea tînărului Irod înaintea lui pentru presupuse delicte (*Ant.* 14. 163-184). În NT termenul se referă fie la curtea supremă evreiască (Mat. 26:59; Marcu 14:55; Luca 22:66; Ioan 11:47; Fapt. 4:15; 5:21 ș.urm.; 6:12 ș.urm.; 22:30; 23:1 ș.urm.; 24:20), fie la o simplă curte de justiție (Mat. 5:22). În cîteva cazuri *synedrion* este înlocuit cu alte cuvinte, de ex. *presbyterion*, „corp al bătrînilor“ (Luca 22:66; Fapt.22:5) și *gerousia*, „senat“ (Fapt. 5:21).

I. Istoria

Istoria Sinedriului nu este clară în toate privințele. Conform tradiției, el își are originea în cei șaptezeci de bătrîni care l-au însoțit pe Moise (Num. 11:16-24). Se presupune că Ezra a reorganizat instituția după Exil. Persanii le-au dat autoritate evreilor în problemele locale (Ezra 7:25-26; 10:14) și este posibil ca bătrînii din Ezra 5:5, 9; 6:7, 14; 10:8 și conducătorii din Neem. 2:16; 4:14, 19; 5:7; 7:5 să fi alcătuit un corp care se asemăna cu Sinedriul de mai tîrziu. Ulterior, grecii au permis un corp cunoscut drept *gerousia* („senat“) care era format din bătrîni și reprezenta națiunea (Jos. *Ant.* 12. 142; 1 Mac.12:3, 6; 14:20). În vremea Seleucizilor această *gerousia* a avut legături cu conducători ca Antioh cel Mare în 208 î.d.Cr. și Antioh V (Jos. *Ant.* 12. 128) și se pare că era formată din bătrîni care proveneau din aristocrație (1 Mac. 12:6; 2 Mac. 1:10; 4:44; 11:27). În perioada revoltei macabeilor acest consiliu s-a unit cu Ionatan, marele preot și conducătorul poporului, pentru a face o alianță cu Sparta (1 Mac. 12:5 ș.urm.) și ei l-au sfătuit să construiască o fortăreață în Iudeea (1 Mac. 12:35; *cf.* 13:36; 14:20, 28, 47). Se pare că marele preot prezida această adunare.

Sub dominația romană, cu excepția unei perioade scurte sub Gabinius, adunarea avea puteri largi. Termenul folosit pentru consiliile districtuale a fost adoptat ulterior de către gerousia mai puternică de la Ierusalim și la sfîrșitul sec. 1 î.d.Cr. și consiliul acesta era cunoscut drept *synediron*, deși uneori se foloseau și alți termeni, ca *gerousia* și *boulē* („consiliu“). Iuliu Cezar a schimbat planul lui Gabinius și a extins iarăși puterea Sinedriului asupra întregii Iudei, deși în timpul domniei lui *Irod (37-4 î.d.Cr.) puterile lui au fost drastic diminuate. Sub procuratori (6-66 d.Cr.) puterile Sinedriului au fost extinse, guvernarea internă al țării fiind în mîinile lui (Jos. *Ant.* 20. 200) și în unele privințe a fost recunoscut chiar și în *diaspora* (Fapt. 9:2; 22:5; 26:12). Din vremea lui Arhelau, fiul lui *Irod cel Mare, puterile lui directe au fost totuși limitate la Iudeea, deoarece nu a avut nici o putere asupra lui Isus în timp ce era în Galileea. În Iudea existau, desigur, autoritățile locale, care judecau cazurile în teritoriu, dar raportau anumite cazuri la autoritatea centrală. Consiliile *(synedria)* din Mat. 5:22; 10:17; Marcu 13:9 și boulai din Jos. *Ant.* 4. 214 etc. erau curți locale care cuprindeau cel puțin șapte bătrîni și în orașele mari ajungeau pînă la douăzeci și trei de bătrîni.

După 70 d.Cr. Sinedriul a fost abolit și înlocuit cu Beth Din (Curtea de Judecată) despre care se spune că s-a întrunit la Iabne (68-80 d.Cr.), Usa (80-116), Șafran (140-163), Sepforis (163-193 și Tiberias (193-220). Deși în Talmud se consideră că acesta este o continuare a Sinedriului, el era diferit în esență, fiind format din cărturari ale căror decizii nu aveau decît o autoritate morală și religioasă.

II. Organizarea şi compunerea

Organizarea Sinedriului a fost modificată de-a lungul anilor. La început, format în special din aristocraţia preoţească predominant saducheică, componenţa lui s-a schimbat din vremea Reginei Alexandra (76-67 î.d.Cr.) cînd au fost incluşi *fariseii, precum şi *cărturarii. Metoda numirii nu este clară, dar originea aristocratică a corpului sugerează o numire directă a membrilor unor familii vechi, la care s-au adăugat conducătorii seculari. Sub Irod, care i-a favorizat pe *farisei şi a dorit să-i limiteze pe *saduchei şi influenţa vechii nobilimi, elementul saducheic a devenit mai puţin proeminent, iar elementul fariseic, a cărui putere a crescut începînd din vremea Reginei Alexandra, a devenit mai influent. În vremea NT Marele Sinedriu de la Ierusalim i-a cuprins pe marii preoţi (mai precis, pe marele preot în funcţiune şi pe cei care au fost mari preoţi), pe membrii familiilor privilegiate din care erau aleşi marii preoţi, pe bătrîni (conducătorii tribali şi familiali ai poporului şi ai castei preoţeşti) şi cărturarii, adică experţii legii. Plenul îi cuprindea atît pe saduchei, cît şi pe farisei (Mat.26:3, 57, 59; Marcu 14:53; 15:1; Luca 22:66; Fapt. 4:1, 5 ş.urm.; 5:17, 21, 34; 22:30; 23:6). Membrii erau consilieri (*bouleutēs*, Marcu 15:43; Luca 23:50) ca, de ex. Iosif din Arimatea.

Conform lui Josephus şi N.T., marele preot din acel moment era preşedintele (Jos. *Ant.* 4. 224; 20. 224 ş.urm.; Mat. 26:57; Fapt. 5:17 ş.urm.; 7:1; 9:1 ş.urm.; 22:5; 24:1). Astfel, Caiafa a fost preşedinte la procesul lui Isus şi Anania la procesul lui Pavel (Fapt. 23:2). S-ar părea că la început marele preot a avut autoritatea supremă, dar aceasta i-a fost diminuată ulterior. Numirea nu mai era ereditară, ci politică şi foştii mari preoţi împreună cu asociaţii lor apropiaţi (cum era căpitanul templului) alcătuiau „conducătorii" (Ioan 7:26; Fapt. 4:5-8 etc).

III. Extinderea jurisdicţiei

Jurisdicţia Sinedriului era întinsă în timpul lui Cristos. El exercita nu numai jurisdicţie civilă în conformitate cu legea evreiască, ci şi, într-o anumită măsură, jurisdicţie criminală. El avea autoritate administrativă şi putea dispune arestarea prin proprii săi funcţionari juridici (Mat. 26:47; Marcu 14:43; Fapt. 4:1 ş.urm.; 5:17 ş.urm.; 9:2). A fost împuternicit să judece cazuri care nu implicau pedeapsa capitală (Fapt. 4:5). Cazurile capitale necesitau confirmarea procuratorului roman (Ioan 18:31), deşi judecata procuratorului era de obicei în acord cu cerinţele Sinedriului, care în legea ebraică avea putere de viaţă şi de moarte (Jos. *Ant.* 14. 168; Mat. 26:66). În cazul special cînd cineva dintre Neamuri depăşea bariera care despărţea curtea interioară a Templului de aceea a Neamurilor, Sindedriului avea din partea administratorilor romani puterea de a-l condamna la moarte (Fapt. 21:28 ş.urm.); şi este posibil ca această concesie să se fi extins şi asupra altor ofense aduse Templului prin faptă sau, ca în cazul lui Ştefan (Fapt. 6:13 ş.urm.), prin cuvînt. Singurul caz de sentinţă capitală în legătură cu Sinedriul în NT este acela al Domnului nostru, dar execuţia a fost îndeplinită în urma judecăţii guvernatorului roman. Cazul lui Ştefan are unele trăsături ale unei acţiuni ilegale a mulţimii.

Un studiu al NT ne va oferi o secţiune a genului de probleme care ajungeau înaintea Sinedriului. Astfel, Isus a fost acuzat de blasfemie (Mat. 26:57 ş.urm.; Ioan 19:7); Petru şi Ioan au fost acuzaţi că dădeau oamenilor învăţături false (Fapt. 4), Pavel că a încălcat legea mozaică (Fapt. 22-24). Desigur că acestea erau probleme religioase. Dar uneori colectarea beneficiilor intra în responsabilitatea Sinedriului, ca în timpul lui Florus (Jos. *BJ* 2. 406). Totuşi, a existat întotdeauna un control teoretic asupra puterilor Sinedriului, căci romanii şi-au rezervat dreptul de a se amesteca în orice domeniu, dacă era necesar, independent de curtea evreiască. Arestarea lui Pavel din Fapt.23 este un exemplu în această privinţă. Probabil că cel mai bine este să considerăm Sinedriul ca avînd două domenii principale de responsabilitate, politic (administrativ şi judiciar) şi religios. Nu este întotdeauna clar cum au fost acestea îndeplinite, iar unii autori au sugerat chiar două corpuri diferite, fiecare cunoscut drept Sinedriu. Probabil că acest lucru nu este necesar, dar este sugerat din cauza lipsei unei cunoaşteri clare a procedurilor.

IV. Procedura

Au existat termene şi locuri precise pentru adunare, conform tradiţiei păstrate în micul tratat mişnaic *Sanhedrin*. Curţile locale se întruneau în ziua a doua şi a cincea a săptămînii, iar Sinedriul de la Ierusalim la date stabilite (deşi necunoscute nouă). Acestea nu se întruneau în zilele de sărbătoare şi de Sabat.

Existau proceduri specifice. Sinedriul era aşezat în semicerc şi avea doi grefieri, unul care să înregistreze voturile în favoarea achitării şi celălalt voturile în favoarea condamnării. Ucenicii participau la dezbateri şi şedeau în faţă. Prizonierii erau îmbrăcaţi în haine umile. În cazurile capitale se făcea pledoaria pentru achitare, apoi pentru condamnare. Dacă cineva se declara în favoarea achitării, el nu-şi putea schimba părerea, dar dacă se declara pentru condamnare, el îşi putea schimba ulterior votul. Ucenicii puteau pleda pentru achitare, dar nu şi pentru condamnare. Achitarea putea fi declarată în ziua judecăţii, dar condamnarea trebuia să aştepte pînă în ziua următoare. Cînd votau, membrii stăteau în picioare, începînd cu cel mai tînăr. Pentru achitare era suficientă o majoritate simplă, pentru condamnare erau necesare două treimi din majoritate. Dacă 12 din cei 23 de judecători necesari pentru un cvorum au votat pentru achitare şi 11 pentru condamnare, prizonierul era eliberat. Dacă 12 votau pentru condamnare şi 11 împotrivă, numărul de judecători trebuia să crească cu încă 2 şi acest lucru se repeta pînă la un total de 71 sau pînă cînd se obţinea achitarea. Persoanelor al căror caz era îndoielnic ca şi acesta li se acorda prezumţia de nevinovăţie. Întotdeauna avantajul era de partea acuzatului (Mişna, *Sanhedrin* 5. 5).

În contextul acesta, legalitatea procesului lui Isus a fost discutată de mulţi autori şi este foarte clar că există elemente care indică o eroare judiciară.

BIBLIOGRAFIE. E. Schurer, *HJP.* 1901, 2. i, p. 163-195; J. Z. Lauterbach, *JewE*, 11, 1905, p. 41-44; I. Abrahams, *ERE*, 2, 1920, p. 184-185; H. Danby, *The Mishnah*, E.T. 1933, tratatul *Sanhedrin*, p. 382-400; *idem*, "The Trial of Jesus", *JTS* 21, 1919-20, p. 51-76; J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1959; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961.

J.A.T.

SINIM, SINIȚII, SIENA, SIENE. **1.** Ebr. *sînîm.* O țară îndepărtată de unde se va întoarce poporul (Is. 49:12), numită împreună cu miază-noaptea și cu apusul, deci este fie în S, fie în E (în LXX, „țara perșilor"). Cercetătorii au căutat o legătură cu clasicul Sinae (China), dar este improbabil că evreii s-au așezat într-un loc atît de îndepărtat în perioada aceea. De aceea au fost propuse Sin (Pelusium, Ezec. 30:15) sau Sin în Sinai (Exod. 16:1). Cea mai probabilă este identificarea cu Siena din Ezechel 29:10 și Siene din Ezechel 30:6, de la granița de sud a Egiptului. Acesta este egipt. *swn,* „piață", copticul Suan, modernul Aswan. O comunitate evreiască ce locuia acolo în sec. al-5-lea î.d.Cr. ne-a lăsat multe papirusuri în aramaică în care numele locului este scris *swn*, de aceea VR, VSR Seveneh (*Siena în vers. Cornilescu, n.tr.) din Ezec. 29 și 30 este luat mai bine „la Seven". „De la Migdol pînă la Siena" înseamnă de la un capăt al Egiptului la celălalt. Siena, pe prima cataractă a Nilului, a fost fortăreața și baza pentru expedițiile în Nubia (Cuș), punct terminus pentru traficul riveran și o sursă de granit roșu pentru clădirile monumentale (sienit). Manuscrisul cărții lui Isaia găsit la Qumran (1Q Isa) sugerează că „sieniții" trebuie înlocuiți cu sînîm (Isaia 49:12); LXX are *Siene* pentru *Sin* în Ezec. 30:16.

2. Siniții (ebr. *sînî*) au fost un popor canaanit (Gen. 10:17; 1 Cron. 1:15), care trebuie identificați probabil cu o regiune aproape de Arqā, pe coasta libaneză, numită în textele de la *Mari și posibil în cele de la *Ebla. Numele supraviețuiește în Nahr as-Sinn și este ugariticul *syn,* acadianul *siyanu.*

BIBLIOGRAFIE. E.G. Kraeking, *BA* 15, 1952, p. 50-68; *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri,* 1953, p. 21. D.J.W.

SION. Sinonim sau parte a Mt. Hermon (Deut. 4:48, VA; *cf.* VSR mg.). Probabil că este o altă formă pentru „Sirion" (Deut.3:9); într-adevăr, Pesh. * folosește aici „Sirion", după cum face și VSR, NEB. Un cuvînt diferit de „SION" = engl. ZION. J.D.D.

SIRA, FÎNTÎNA. Locul de unde Ioab l-a chemat în secret pe Abner, fostul căpitan al armatelor lui Saul, ca urmare a vizitei lui la David pentru a discuta predarea lui Israel. Fără știrea lui David, Ioab l-a omorît pe Abner (2 Sam. 3:26). Probabil că este modernul Ain Sarah, la 2,5 km. la NV de Hebron. J.A.T.

SIRACUSA. Oraș cu un port mare pe coasta estică a Siciliei. Fondat în 734 î.d.Cr. de către coloniștii corinteni, la sfîrșitul sec. al 5-lea î.d.Cr. a devenit orașul cel mai important din punct de vedere politic și comercial din Sicilia, în special sub tiranii Gelon și Dionysius I. Împreună cu aliații săi, a fost suficient de puternic să înfrîngă marea expediție ateniană în Sicilia din 415-413 î.d.Cr. Romanii l-au capturat în 212 î.d.Cr., în ciuda unei apărări întărite de invențiile marelui matematician Arhimede și l-a transformat în reședința guvernului provinciei Sicilia, care a devenit una din sursele de grîu pentru Roma. Siracusa a continuat să înflorească pînă în sec. al 3-lea d.Cr. În ultima etapă a călătoriei sale la Roma, corabia lui Pavel a stat aici trei zile (Fapt. 28:12), probabil în așteptarea unui vînt bun. K.L.McK.

SIRIA, SIRIENII. **1.** În VT. engl. cuvîntul îi denotă pur și simplu pe *aramei.

2. Entitatea geografică Siria este mărginită de către Mt. Taurus în N, de cursul vestic al rîului Eufrat și de către marginea deșertului Arabic, de acolo și pînă la Marea Moartă în E, Marea Mediterană la V și istmul Sinai la sudul extrem (R. Dussaud, *Topographie Historique de la Syrie Antique et Médiévale,* 1927, p. 1-2 etc; vezi lucrarea lui în general).

3. „Siria" este un termen gr.; Nöldeke îl derivă din *Assyrios,* "Asiria(n)" și această sugestie este foarte discutabilă. *Cf.* F. Rosenthal, *Die Aramaistische Forschung,* 1939, p. 3, n.1.

4. Din punct de vedere istoric, Siria antică a existat ca și *unitate* politică numai în timpul perioadei monarhiei elenistice seleucide, fondată de către Seleucus I (312-218 î.d.Cr.), care a guvernat peste un teritoriu ce se întindea din E Asiei Mici și din N Siriei, prin Babilon, în Persia pînă la granița cu India; în 198 î.d.Cr. întreaga „Sirie" aparținea de această împărăție atunci cînd Antioh III a cîștigat în cele din urmă Palestina de la Ptolomeu V al Egiptului. Dar din 129 î.d.Cr., o dată cu moartea lui Antioh VII, tot ceea ce se găsea la E de Eufrat a fost pierdut și Seleucizii au păstrat doar Siria. După aceea, certurile dinastice interne au dezbinat statul care se micșora mereu pînă cînd Pompei a anexat regiunea la Roma în 64 î.d.Cr. Siria, așa cum este definită la 2, a reprezentat provincia romană a Siriei, cu care Cilicia era strîns asociată (Iudeea fiind separată din 70 d.Cr.). *ANTIOHIA (Siriei); *ANTIOHUS, *UGARIT etc. vezi și *CAH.*

Vezi harta de la pagina 1214

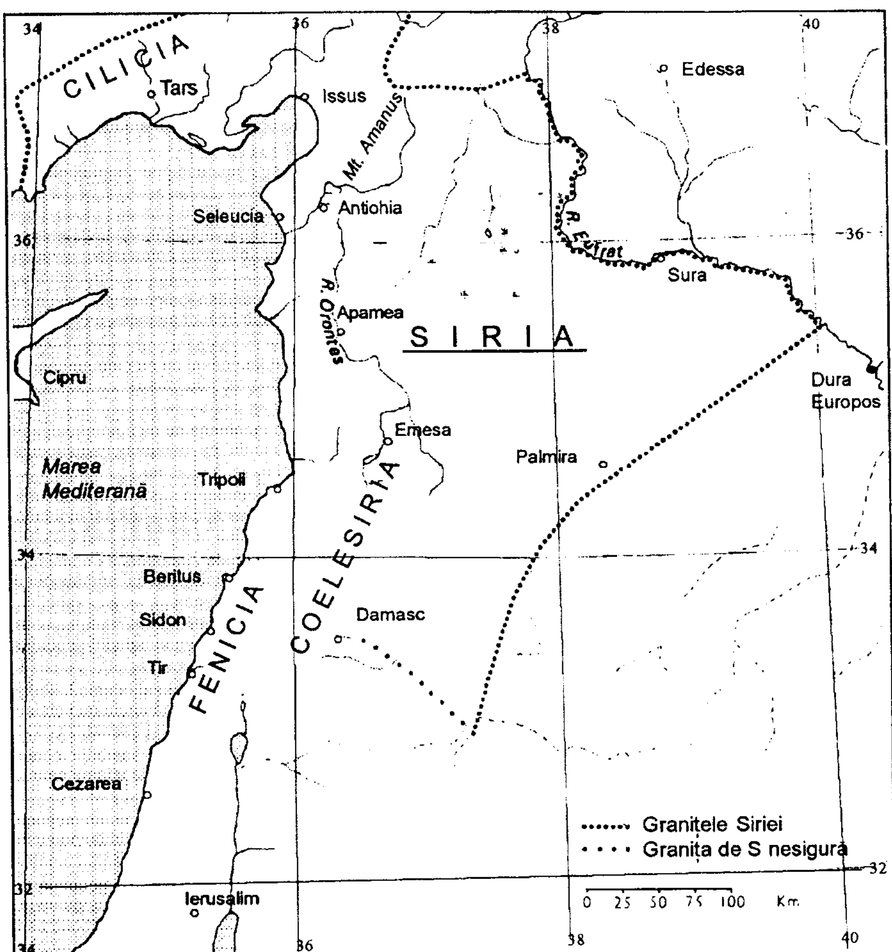
K.A.K.

SIROFENICIAN. Locuitor al Feniciei, care în perioada NT a făcut parte din provincia romană Cilicia și Siria. O femeie sirofeniciană (syrophoinikissa), o grecoaică din regiunea Tirului și aSidonului, care L-a rugat pe Isus să-i vindece fiica (Marcu 7:26; *cf.* Mat. 15:21-28). Versetul paralel din Mat. 15:22 o numește pe femeie cananită, folosind vechiul nume prin care erau cunoscuți acești oameni. Numele sirofenician unește zonele Fenicia, care includea Tirul și Sidonul, cu provincia romană mai mare a Siriei. Fenicienii care trăiau în Cartagina se numeau libiofenicieni. J.A.T.

SIRION. (Ebr. *siryōn*). Numele canaanit pentru Mt. *Hermon, așa cum este folosit în Biblie de către sidonieni (Deut. 3:9; *cf.* Ps. 29:6) și găsit sub forma *šryn* în textele ugaritice. Vezi C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook,* 1965, p. 495. (*Sion). T.C.M.

SISERA. (*sîsʿrā',* un nume nesemitic, probabil ilirian).

1. Comandantul armatei lui Iabin (Jud. 4:2 ș.urm.) și probabil micul rege al cetății Haroșet-Goiim (Haroșet al națiunilor), identificat ipotetic cu Tell



Siria în timpul Noului Testament.

el-'Amr, la 19 km de Meghido, o localitate strategică pentru desfășurarea celor 900 de care ale lui Iabin. Rolul lui predominant militar în bătălia împotriva Deborei și a lui Barac explică poziția sa privilegiată în relatarea biblică în comparație cu domnitorul lui, Iabin (care nu este menționat deloc în Jud. 5). După înfrîngerea sa zdrobitoare la Mt. Tabor și fuga sa ulterioară, el a fost ucis mișelește de către Iael (Jud. 4:15-21; 5:24-27). Vezi A. E. Cundall, *Judges and Ruth*, *TOTC*, 1968, p. 81-100.

2. Numele de familie al unei clase de slujitori ai Templului de origine străină care s-au întors din Exil cu Zorobabel, în 537 î.d.Cr. (Ezra 2:53; Neem. 7:55).

A.E.C.

SITIM. Unul din numele date ultimei tabere a israeliților înainte de a traversa Iordanul, vizavi de Ierihon (Num. 25:1; Ios. 2:1; 3:1; *cf.* Mica 6:5). Num. 33:49 folosește o formă mai lungă pentru acest nume, Abel-sitim („pîrîul(?) cu salcîmi", întrucît *sittîm* înseamnă „salcîm"), pentru una din extremitățile taberei. Josephus * menționează un oraș din vremea lui numit Abila, care se găsea la 60 de stadii depărtare de Iordan în această zonă (*Ant.* 5. 4) și care se pare că reprezintă elementul „Abel" din acest nume. Abila a fost situat probabil al Tell el-Hammam (Glueck, *Aharoni*), deși alți cercetători au preferat Tell el-Kefrein, care este așezat puțin mai la NV. Vezi *IDB*. 4, p. 339.

2. „Valea Sitim/ cu salcîmi" din Ioel 3:18, care trebuie să fie udată de un rîu care curge din Templu (*cf.* Ezec. 47:1-12), nu poate să fie același loc, deoarece trebuie localizată la V de Iordan. Este cel mai probabil ca acesta să fie ori un termen general pentru oazele din pustia Iudeii, ori numele părții inferioare a văii Chidron, care duce în Marea Moartă dinspre V (mai degrabă decît să se refere la Wadi es-Sant).

BIBLIOGRAFIE. H. W. Wolff, *Joel and Amos* (Hermeneia), despre Ioel 4:18 (3:18). Pentru pădurea Sitim vezi *COPACI (Salcîm). G.I.D.

SITNA. (Ebr. *sitnâ*, „ură, vrajbă"). Numele dat unei fîntîni pe care servitorii lui Isaac au săpat-o în Gherar (Gen. 26:21) și care a fost luată de servitorii lui Abimelec. Pentru localizare generală, vezi *GHERAR.
J.D.D.

SÎNGE. Problema care trebuie stabilită în primul rînd este dacă cuvîntul „sînge" în utilizarea lui biblică se referă în special la viață sau la moarte. Sunt cei care susțin că în sistemul sacrificial al VT „sînge" reprezintă viața eliberată de limitările trupului și pusă în libertate pentru alte scopuri. Manipularea ceremonială a sîngelui în această concepție reprezintă prezentarea solemnă a vieții lui Dumnezeu, viață predată, dedicată, transformată. Moartea ocupă un rol secundar sau chiar nici unul. În această concepție, „sîngele lui Cristos" înseamnă ceva mai mult decît „viața lui Cristos". Dar dovezile nu par s-o sprijine.

În primul rînd avem dovada statistică. Din cele 362 de pasaje în care apare cuvîntul ebraic *dam* în VT, 203 se referă la moarte prin violență. Doar șase pasaje leagă între ele viața și sîngele (17 se referă la consumarea cărnii cu sînge). De aici reiese destul de clar folosirea termenului trebuie asociată mai curînd cu moartea.

Apoi sîntem confruntați cu lipsa de dovezi aduse în sprijinul teoriei vieții. Exponenții părerii susțin că ea iese singură în evidență din pasaje ca Leviticul 17:11, „viața trupului este în sînge". Dar pasajele scripturale pot fi interpretate la fel de bine în sensul de viață care cedează în moarte, de viață eliberată.

Este de necontestat că în unele locuri se spune că ispășirea este asigurată prin moarte, de ex. în Num. 35:33, „căci sîngele celui nevinovat pîngărește țara; și ispășirea sîngelui vărsat în țară nu se va putea face (lit. căci nu va fi ispășit pentru țară) decît prin sîngele celui ce-l va vărsa." Vezi și Exod. 29:33; Lev. 10:17.

Deci VT nu oferă nici un temei pentru afirmațiile pline de consecințe care se fac uneori. *Ispășirea este asigurată mai degrabă prin moartea victimei decît prin viața ei. Această este valabil și pentru NT. Acolo, ca și în VT, sîngele este folosit mai des în sensul de moarte prin violență decît în oricare alt sens. Cînd ne referim la sîngele lui Cristos, există unele pasaje care indică cît se poate de clar că se are în vedere moartea. Așa sînt referirile la faptul că sîntem „socotiți neprihăniți prin sîngele Lui" (Rom. 5:9; pusă în paralel cu „împăcați... prin moartea Fiului Său" din v. 10), „sîngele crucii Lui" (Col. 1:20), referința la venirea „cu apă și cu sînge" (1 Ioan 5:6) și altele.

Uneori moartea lui Cristos este considerată o jertfă (de ex. sîngele legămîntului). Dar o examinare atentă a tuturor pasajelor arată că termenul este folosit în același fel ca în VT. Aceasta înseamnă că jertfele mai sînt încă înțelese ca eficiente datorită morții victimei. Deci „sîngele lui Cristos" trebuie înțeles ca moartea ispășitoare a Mîntuitorului.

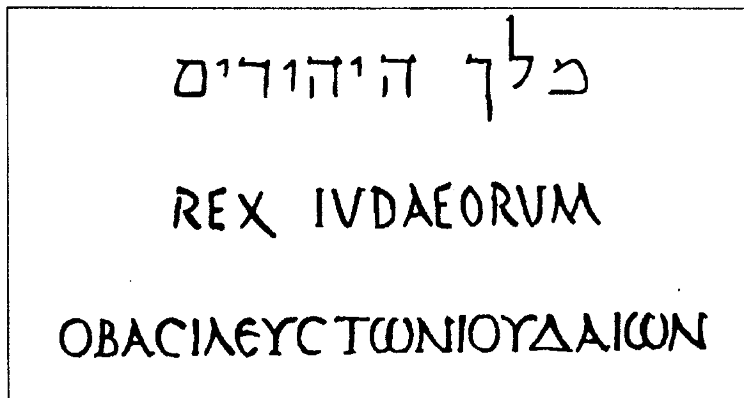
BIBLIOGRAFIE. TDNT 1, p. 172-177; S. C. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*[2], 1953; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*[3], 1965; J. F. Taylor, în *TWBR;* H. C. Trumbull, *The Blood Convenant*, 1887; A. M. Stibbs, *The Meaning of the Word „Blood" in Scripture*, 1947.
L.M.

SLAVĂ = Vezi GLORIE

SLOVĂ. (Lat. *superscriptio*, „o scriere pe sau deasupra", =gr. *epigraphē*, pe care îl traduce). Cuvîntul este folosit de două ori în NT.

1. În Mat.22:20 (Marcu 12:16; Luca 20:24) este folosit cu cuvîntul *eikōn* cu referire la capul împăratului și la scrierea care îl însoțea pe fața unui *denarius*. (*BANI). Moneda *denarius* care circula atunci purta imaginea, *eikōn* a capului lui Tiberius și *incriptiq epigraphē* TI. CAESAR DIVI AUG. F. AUGUSTUS („Tiberius Caesar Augustus, fiul divinului Augustus).

2. În Marcu 15:26 (Luca 23:38) slova este o placardă, formată dintr-o scîndură vopsită cu ghips și purtînd cu litere negre numele inculpatului condam-



Inscripția „Împăratul iudeilor", pusă deasupra crucii, a fost scrisă în evreește, latină și greacă (Ioan 19:19-20). Inscripția este redată în literele și stilul folosit în sec. 1 d.Cr.

nat și vina pentru care era executat. De aceea Matei 27:37 o numește *aitia* (acuzație): Ioan 19:19-20 folosește cuvîntul oficial roman *titulus*, cu forma *titlos*. Aceasta era atîrnată de obicei în jurul gîtului criminalului în drum spre execuție și apoi era fixată pe cruce deasupra capului lui. Slova scrisă de Pilat pentru Isus în evreiește, în grecește și în latină era „Isus din Nazaret, Împăratul Iudeilor". D.H.W.

SLUJIRE. Pentru a exprima ideea de slujire profesionistă sau preoțească, VT folosește de obicei verbul *šārat* și asociații lui (LXX *leitourgein*), în timp ce *'ābad (latreuein)* se referă mai degrabă la serviciul religios al întregii adunări sau al unui individ. În NT termenul caracteristic este *diakonia*, care apare numai în Estera între cărțile VT, dar nu este folosit acolo cu referire la vreo funcțiune preoțească; schimbarea de limbaj implică și o schimbare de doctrină, întrucît slujirea în sens nou-testamental nu este privilegiul exclusiv al castei preoțești. Termenul *leitourgia* este păstrat pentru a descrie lucrarea preoțimii evreiești (Luca 1:23, VSR: „service"; Evr. 9:21, VSR: „folosit la închinare"; vers. Cornilescu:„pentru slujbă" n.tr.) și se aplică și lucrării deosebite al lui Cristos (Evr. 8:6); mai mult, el poate fi aplicat, în sens metaforic, întregii activități spirituale îndeplinite de proroci și de predicatorii Evangheliei (Fapt. 13:2; Rom. 15:16). Dar în general rămîne adevărat că NT folosește limbajul preoțesc numai cu referire la adunarea credincioșilor ca un ansamblu (Filip. 2:17; 1 Pet. 2:9).

I. Modelul lui Cristos.

Modelul slujirii creștine este asigurat de către viața lui Cristos, care a venit nu ca să I se slujească, ci ca să slujească (Mat. 20:28; Marcu 10:45); verbul folosit în textele acestea este *diakonein*, care sugerează ceva asemănător cu servitul la masă și ne amintește de împrejurarea cînd El a spălat picioarele ucenicilor Lui (Ioan 13:4 ș.urm.). Este semnificativ că la prima ordinare consemnată pentru slujirea creștină, se afirmă că scopul acestei lucrări este „slujirea la mese" (Fapt. 6:2); și același cuvînt este folosit în același capitol (v. 4) pentru a descrie slujirea prin cuvînt exercitată anterior de către cei doisprezece apostoli. *Slujitorul lui Cristos, urmînd exemplul Stăpînului lui, îndeplinește o slujbă umilă dar plină de dragoste pentru nevoile umanității în general, în același duh în care îngerii (Mat. 4:11; Marcu 1:13) și femeile (Mat. 27:55; Luca 8:3) L-au slujit pe Domnul pe pămînt. Se recunoaște că o astfel de slujire este făcută pentru Cristos în persoana celor nevoiași (Mat. 25:44); ea este adresată cel mai adesea sfinților (Rom. 15:25; 1 Cor. 16:15; 2 Cor. 8:4; 9:1; Evr. 6:10); dar este o slujire reciprocă în cadrul părtășiei în trupul lui Cristos (1 Pet. 4:10) și, la fel ca slujirea Evangheliei (1 Pet. 1:12), este de fapt o slujbă de reconciliere (2 Cor. 5:18) pentru lume.

Capacitatea de a efectua o astfel de lucrare este un dar de la Dumnezeu (Fapt. 20:24; Col. 4:17; 1 Tim. 1:12; 1 Petru 4:11); deja în Rom. 12:7 ea este clasificată într-o listă de alte daruri spirituale și în 1 Tim. 3:8 ș.urm. diaconatul a devenit o slujbă bisericească recunoscută, probabil deschisă atît femeilor, cît și bărbaților (*cf.* Rom. 16:1). Dar chiar și așa, termenul este încă folosit într-un sens mai larg; Timotei trebuie să-și îndeplinească slujba făcînd lucrarea unui evanghelist (2 Tim. 4:5) și lucrarea lui de slujire are ca obiectiv major edificarea trupului lui Cristos (Efes. 4:12). În cuvintele lui Hort, Cristos a ridicat „fiecare nivel și fiecare formă de slujire la o sferă mai înaltă... slujirea a devenit astfel unul dintre principalele scopuri ale tuturor acțiunilor creștinului"; iar termenul generic este aplicat pentru toate formele de slujire din cadrul bisericii.

II. Slujirea pastorală

Cristos nu este numai modelul diaconatului, ci și, în calitate de bun Păstor (Ioan 10:11), El este marele *Episcop al sufletelor omenești (1 Pet. 2:25, VA). Într-un sens, ambele slujbe își au originea în exemplul lui Cristos Însuși, deși cea de *presbiter este o reflectare a slujirii instituite de către El în apostolat (*cf.* 1 Pet.5:1). Dar ar fi greșit să accentuăm aceste deosebiri, deoarece termenii episcop și presbiter sînt virtual sinonimi și diaconatul îmbrățișează multe forme de lucrare de asistență. Îngrijirea pastorală a turmei este o parte importantă din lucrarea de slujire (Ioan 21:15-17; Fapt. 20:28; 1 Pet. 5:2) și este strîns asociată cu predicarea Cuvîntului (1 Cor. 3:1-2) ca pîine a vieții (Ioan 6:35) sau ca lapte curat și hrănitor (1 Pet. 2:2). Pilda din Luca 12:41-48 implică ideea că o parte din lucrarea cu aceste caracteristici trebuie să continue în biserică pînă la întoarcerea lui Cristos.

III. Îndatoririle sacramentale.

NT are relativ puține de spus despre subiectul îndatoririlor sacramentale; Pavel a considerat administrarea botezului o activitate secundară, pe care a obișnuit s-o delege colaboratorilor lui (1 Cor. 1:17; *cf.* Ioan 4:1 ș.urm.; Fapt. 10:48) și, deși este firesc ca un apostol, dacă este de față, să prezideze frîngerea pîinii (Fapt. 20:7), celebrarea Cinei Domnului este totuși considerată o activitate a întregii biserici (1 Cor. 10:16 ș.urm.; 11:25). Dar se pare că a fost încă de la început nevoie de un conducător și în absența unui apostol, proroc sau evanghelist, îndatorirea aceasta a revenit în mod normal unuia dintre prezbiterii sau episcopii locali.

IV. Darurile spirituale.

În forma sa timpurie, slujirea creștină este carismatică, adică este un dar spiritual sau o înzestrare supranaturală, a cărei exercitare confirmă prezența Duhului Sfînt în biserică. Astfel prorocia sau vorbirea în limbi au loc atunci cînd Pavel își pune mîinile peste cîțiva credincioși obișnuiți după botez (Fapt. 19:6) și cuvintele folosite aici implică faptul că întîmplarea era într-o oarecare măsură o repetare a experienței de la Rusalii (Fapt. 2).

În epistolele pauline ni se dau trei liste cu diferitele forme pe care poate să le ia o astfel de slujire și este demn de remarcat că în fiecare listă sînt incluse și funcțiile administrative împreună cu altele, mai evident spirituale (*CONDUCEREA BISERICII). În Rom. 12:6-8 avem prorocia, *slujirea *(diakonia)*, învățătura, îmbărbătarea, dărnicia (dăruirea), ajutorarea (vers. Cornilescu: cîrmuirea n.tr.), milostenia (vizitarea celor săraci și bolnavi?). 1 Corinteni 12:28 îi enumeră pe apostoli, proroci, împreună cu cei înzestrați cu puterea de a face minuni și de a-i vindeca pe bolnavi, de a ajuta, administra, sau de a vorbi în limbi. Catalogul mai oficial din Efes.4:11 îi menționează pe apostoli, proroci, evangheliști, păstori și învățători, care lucrează cu toții ca să-i desăvîrșească pe sfinți în

lucrarea lor creștină, astfel încît întreaga biserică crește într-o legătură organică cu Capul ei divin. Aici accentul se pune pe slujirea prin Cuvînt, dar roada unei astfel de lucrări este slujirea reciprocă în dragoste. Diferitele daruri enumerate în pasajele acestea sînt funcțiuni sau modalități de slujire mai degrabă decît funcții regulate și stereotipe; un om poate lucra în mai multe calități, dar capacitatea lui de a le îndeplini depindea de îndemnul Duhului. Toți creștinii sînt de fapt chemați să slujească după propriile lor posibilități (Rom. 15:27; Filip. 2:17; Filim. 13; 1 Pet. 2:16) și pentru această lucrare slujitorii Cuvîntului se echipează (Efes. 4:11 ș.urm.).

Nu numai cei doisprezece au fost incluși în apostolat, ci și Pavel, Iacov, fratele Domnului (Gal. 1:19), care și el L-a văzut pe Domnul cel înviat, Barnaba (Fapt. 14:14; 1 Cor. 9:5 ș.urm.), care a fost colaboratorul lui Pavel, Andronic și Iunia (Rom. 16:7). Prima însușire a unui *„apostol" era aceea că a fost un martor ocular al lucrării lui Cristos pe pămînt, mai ales al învierii Lui (Fapt. 1:21-22) și autoritatea lui depindea de faptul dacă a fost într-un fel sau altul împuternicit de Cristos, fie în vremea cînd trăia în trup (Mat. 10:5; 28:19), fie după ce a înviat din morți (Fapt. 1:24; 9:15). Apostolii și prezbiterii se întruneau în consiliu pentru a hotărî strategia comună a bisericii (Fapt. 15:6 ș.urm.) și apostolii puteau fi trimiși ca delegați din biserica mamă pentru a supraveghea dezvoltarea unor biserici noi într-o altă localitate (Fapt. 8:14 ș.urm.). Dar imaginea unui colegiu apostolic în sesiune permanentă la Ierusalim nu este un fapt istoric și marea lucrare a unui apostol era să activeze ca și misionar pentru răspîndirea Evangheliei, calitate în care lucrătorii trebuiau confirmați prin semnele aprobării divine (2 Cor. 12:12). Astfel, lucrarea apostolică nu era limitată prin legături locale, deși trebuie să se fi făcut o divizare a muncii, ca de ex. între Petru și Pavel (Gal. 2:7-8).

„Evanghelistul" exercita o slujbă similară de misiune nelimitată și se pare că lucrarea lui era identică cu cea a apostolului, în afară de faptul că nu avea calificare specială pentru funcțiunile mai înalte; Filip, unul dintre primii șapte, a devenit evanghelist (Fapt. 21:8) și Timotei este numit cu același titlu (2 Tim. 4:5), deși el este implicit exclus (2 Cor. 1:1) de la rangul de apostol.

Prorocia era prin însăși natura ei un dar cu manifestare intermitentă, dar unele persoane erau atît de frecvent înzestrate cu el, încît au format o clasă specială a „prorocilor". Astfel de oameni erau întîlniți la Ierusalim (Fapt. 11:27), Antiohia (13:1) și Corint (1 Cor. 14:29); între cei menționați pe nume sînt Iuda și Sila (Fapt. 15:32), Agab (Fapt. 21:10), împreună cu Ana (Luca 2:36) și așa-zisa prorociță Iezabela (Apoc. 2:20). Prorocia oferea edificare, îmbărbătare și mîngîiere (1 Cor. 14:3; *cf.* Fapt. 15:32) și de aceea poate fi descrisă ca predicare inspirată. Prorocul putea da o îndrumare specifică (Fapt. 13:1-2) și uneori să prezică viitorul (Fapt. 11:28). Fiind transmise într-o limbă cunoscută, mesajele lui erau mai folositoare decît simpla vorbire în limbi (1 Cor. 14:23; 25). Dar darul era deosebit de vulnerabil în fața pericolului imposturii și, deși trebuia controlat numai de cei care îl aveau (1 Cor. 14:32; 1 Tes. 5:19 ș.urm.), conținutul lui trebuia să fie în acord cu învățătura fundamentală a Evangheliei (1 Cor. 12:1-3; 1 Tes. 5:20; 1 Ioan 4:1-3), altfel profetul trebuia respins ca un prooroc mincinos a cărui venire a fost prezisă de Cristos (Mat. 7:15).

„Păstori și învățători" (Efes. 4:11) trebuie identificați probabil cu slujitorii locali instituiți de către apostoli (Fapt. 14:23) sau de către asistenții lor (Tit 1:5) pentru a sluji nevoilor unei anumite congregații și descriși invariabil ca prezbiteri sau episcopi. „Adminsitratori" (VA: „governors", guvernanți; vers. Cornilescu: „cei ce au darul cîrmuirilor" n.tr.)pare să fie un nume generic pentru cei care administrau bunurile materiale ale adunărilor locale, în timp ce „asistenții" (vers. Cornilescu: „cei ce au darul ajutorărilor" erau angajați în lucrarea de caritate, mai ales în îngrijirea bolnavilor și săracilor. Puterile miraculoase de vindecare și vorbire în limbierau o trăsătură marcantă pentru perioada apostolică și renașterea ei a fost revendicată în diferite perioade începînd cu montaniștii.

V. Originea slujirii

Au existat multe dezbateri cu privire la relația precisă dintre lucrarea originară și nelimitată a apostolilor și evangheliștilor, pe de o parte, și lucrarea permanentă și locală a păstorilor, învățătorilor, administratorilor și asistenților, pe de alta. Se pare că această categorie din urmă a fost de obicei desemnată de către prima; dar dacă se poate considera că Fapte 6 descrie o ordinare tipică, atunci alegerea populară a jucat și ea un rol în desemnarea candidaților. Rom. 12 și 1 Cor.12 par să implice că biserica, în calitatea ei de comunitate umplută cu Duhul Sfînt, își creează singură organele de administrare; pe de altă parte, Efes. 4:11 afirmă că slujba este dată bisericii de către Cristos. Se poate sugera că dacă Cristos este sursa întregii autorități și modelul fiecărui tip de slujbă, atunci biserica în întregul ei este beneficiarul împuternicirii divine. În orice caz, NT nu are interesul să indice posibile canale de transmitere; principala lui preocupare în această privință este aceea de a oferi teste doctrinare pentru corectitudinea învățăturii despre slujire.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, „Dissertation on the Christian Ministry", în *Phillipians,* 1868, p. 181-269; A. von Harnack, *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries,* E.T. 1910; H. B. Swete, *Early History of the Church and Ministry,* 1918; B. H. Streeter, *The Primitive Church,* 1929; K. E. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry,* 1946; D. T. Jenkins, *The Gift of Ministry,* 1947; T. W. Manson, *The Church's Ministry,* 1948; J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry,* 1955; E. Schweizer, *Church Order in the NT,* E.T., 1961; L. Morris, *Ministers of God,* 1964; M. Green, *Called to Serve,* 1964; J. R. W. Stott, *One People,* 1969.

G.S.M.W.
R.T.B.

SLUJITOR. Termenul ebr. *m^e^šārēṯ* (LXX *leitourgos*) și asociații lui se referă de obicei la slujirea în Templu sau la slujirea îngerilor (Ps. 104); dar într-un sens mai general Iosua este un *m^e^šārēṯ* sau „slujitor" al lui Moise (Exod. 24:13; Ios. 1:1) și „slujitorii lui Solomon" (1 Împărați 10:5) sînt servitorii lui domestici. În NT cuvîntul caracteristic este *diakonos,* la început nu într-un sens caracteristic, apoi în Filip. 1:1 și în pastorale ca denumire a unui lucrător subordonat al bisericii. El se referă la slujire în general, temporară sau permanentă, fie în stare de robie, fie în stare de

libertate.; dar el are conotaţia specială de slujire la masă (verbul corespunzător este folosit în sensul acesta, Luca 12:37; 17:8 şi îngrijorarea Martei însemna un exces de *diakonia*, Luca 10:40). Cristos apare între ucenici ca un *ho diakonōn*, „cel ce slujeşte la masă" (Luca 22:27) şi poate fi descris ca un *diakonos* al tăierii împrejur (Rom. 15:8); urmînd exemplul slujirii Lui umile, cel mai mare dintre creştini trebuie să fie slujitorul celorlalţi (Mat. 20:26; Marcu 10:43).

Astfel, îi găsim pe apostoli şi pe colaboratorii lor descrişi ca slujitori ai lui Dumnezeu (2 Cor. 6:4; 1 Tes.3:2), ai lui Cristos (2 Cor. 11:23; Col. 1:7; 1 Tim.4:6), ai Evangheliei (Efes. 3:7; Col. 1:23), ai noului legămînt (2 Cor. 3:6), ai bisericii (Col. 1:25) sau la modul absolut (1 Cor. 3:5; Efes. 6:21; Col. 4:7). Dar trebuie observat că şi Satan îşi are slujitorii lui (2 Cor. 11:15) şi poate exista un slujitor al păcatului (Gal. 2:17); Mai mult, puterea seculară poate fi considerată ca şi slujitoare a lui Dumnezeu (Rom. 13:4). Cei şapte au fost desemnaţi ca să slujească la mese (diakonein trapezais, Fapt. 6:2); este improbabil că cuvîntul este folosit aici pentru a desemna o funcţie specifică, întrucît imediat după aceea (v. 4) este pus în opoziţie cu diakonia apostolilor pentru Cuvînt şi de fapt Ştefan şi Filip au lucrat mai curînd ca şi evanghelişti decît ca diaconi; în plus, se pare că ajutorul pentru săraci trimis la Ierusalim a fost administrat de către prezbiteri, nu de către diaconi (Fapt. 11:30). Dar se poate ca cei şapte să fi oferit într-un sens oarecare un prototip pentru asistenţii de mai tîrziu ai episcopilor, menţionaţi în Filip. 1:1 şi caracterizaţi în 1 Tim. 3:8 ş.urm. ca oameni serioşi, cinstiţi, cumpătaţi şi credincioşi. Lucrarea lor principală se pare să fi fost nu învăţătura, ci vizitarea din casă în casă şi ajutorarea săracilor şi a bolnavilor; diaconii erau aşadar principalii agenţi prin care biserica îşi exprima părtăşia reciprocă în slujire. Se pare că ei participau şi la închinarea în plenul bisericii.

Nu este sigur dacă 1 Tim. 3:11 se referă la soţiile diaconilor sau la diaconese; Fivi este descrisă (Rom. 16:1) ca o *diakonos* (fără distincţie de gen) a bisericii din Chencrea, dar probabil că aceasta înseamnă mai degrabă că ea ajuta decît că a deţinut o poziţie oficială; este posibil ca cele două *ministrae* menţionate de către Pliniu în scrisoarea lui către Traian să fi fost diaconese, dar această lucrare nu s-a dezvoltat cu adevărat pînă în secolul al treilea.

Umilinţa slujirii lui Cristos este accentuată şi mai mult prin folosirea cuvîntului *doulos* sau rob; Cristos Şi-a asumat condiţia aceasta de rob (Filip. 2:7) şi, urmînd exemplul Lui, apostolii şi colaboratorii lor sînt numiţi robi ai lui Dumnezeu sau ai lui Cristos (Rom. 1:1; Gal. 1:12); Col. 4:12; Tit 1:1; Iacov 1:1; 2 Pet. 1:1).

Un alt termen este *hypēretēs*, desemnînd la propriu un trăgător la galere, apoi pe oricine într-o poziţie subordonată. Cuvîntul este folosit pentru *hazzān*, un fel de îngrijitor al sinagogii evreieşti, care avea în custodie cărţile sacre (Luca 4:20) şi îl descrie şi pe Ioan Marcu (Fapt. 13:5) atunci cînd a slujit ca şi alujitor pentru Pavel şi Barnaba. Dar Pavel însuşi era mîndru să pretindă o poziţie similară în relaţie cu Cristos (Fapt. 26:16; 1 Cor. 4:1) şi Luca (1:2) o foloseşte ca termen generic pentru slujitorii Cuvîntului.

În sfîrşit, termenul *leitourgos* este preluat de NT într-un sens creştin. La început el s-a referit la serviciul public, aşa cum putea el fi oferit de către cetăţenii bogaţi în favoarea Statului; apoi el a dobîndit o conotaţie distinct religioasă, aşa cum este folosit în LXX. Astfel, Cristos apare ca un leitourgos al templului ceresc (Evr. 8:2) şi îngerii sînt spirite „liturgice", adică slujitoare (Evr. 1:14). Verbul corespunzător este folosit atunci cînd prorocii şi apostolii I-au slujit Domnului la Antiohia (Fapt. 13:2); la fel, Pavel se descrie pe sine ca şi *leitourgos* al lui Cristos Isus, slujind *(hierourgōn)* în lucrarea preoţească a Evangheliei lui Dumnezeu (Rom. 15:16). Dar terminologia NT rămîne suficient de fluidă pentru că acelaşi cuvînt trebuie folosit despre Epafrodit ca şi slujitor al nevoilor lui Pavel (Filip. 2:25), despre ajutorul Neamurilor în problemele materiale (Rom. 15:27) şi despre puterea civilă ca si slujitoare a lui Cristos (Rom. 13:6). În înţelegerea creştină a *slujirii, fie ea oficială sau altfel, slujitorul face o slujire umilă dar iubitoare, închinată lui Dumnezeu sau oamenilor.

BIBLIOGRAFIE. Vezi sub *SLUJIRE.

G.S.M.W.
R.T.B.

SMERENIE. Locul important acordat smereniei în lista virtuţilor omeneşti se datorează exemplului şi învăţăturii lui Isus Cristos. Autorii păgîni au acordat un respect mai mare omului încrezător în sine. Dar rădăcinile ei se găsesc în VT. Adjectivul ,anaw ws este tradus de obicei „smerit" în VA, dar în VSR printr-o diversitate de cuvinte legate de sensul său de bază, „sărac şi năpăstuit", de unde este derivată calitatea spirituală de supunere răbdătoare, umilinţă, ex. Ps. 22:26; 25:9; Is. 29:19. Smerenia este o calitate a Regelui Mesianic (Zah. 9:9) şi tema Ps. 37:11: „Cei smeriţi vor moşteni pămîntul" (VA; vers. Cornilescu: „Cei blînzi moştenesc ţara" n.tr.) este repetată de Domnul nostru în Fericiri (Mat. 5:5). În smerenie, Moise, deşi a păstrat puterea conducrerii, a fost gata să accepte nedreptatea personală fără resentiment şi fără acuzaţii (Num. 12:1-3).

În NT smerenia (*prautēs* şi adjectivul *praus*) se referă la o atitudine interioară, în timp ce blîndeţea este exprimată mai degrabă printr-o acţiune exterioară. Ea este o componentă a caracterului creştin, produsă numai de Duhul (Gal. 5:23, VA). Pe cei smeriţi nu-i supără necazul, deoarece ei acceptă totul ca fiind efectul scopului înţelept şi iubitor al lui Dumnezeu pentru ei, astfel încît acceptă nedreptăţile din partea oamenilor (ca Moise mai sus), ştiind că aceestea sînt îngăduite de Dumnezeu pentru binele lor final (*cf.* 2 Sam. 16:11). Smerenia şi blîndeţea lui Cristos a fost sursa rugăciunii lui Pavel adresată corintenilor necredincioşi (2 Cor. 10:1). El a îndemnat la smerenie ca fiind spiritul în care trebuie să mustri pe un frate care greşeşte (2 Tim. 2:25, VA) şi să suferi împreună cu ceilalţi (Efes. 4:2). În mod similar, Petru a îndemnat ca păgînilor certăreţi să li se răspundă în smerenie (1 Pet. 3:15, VA). Mai presus de orice, smerenia este revelată în caracterul lui Isus (Mat. 11:29, VA; 21:5, VA), demonstrată la modul superlativ atunci cînd a stat în faţa acuzatorilor Lui nedrepţi fără un cuvînt de răspuns sau de dezvinovăţire.

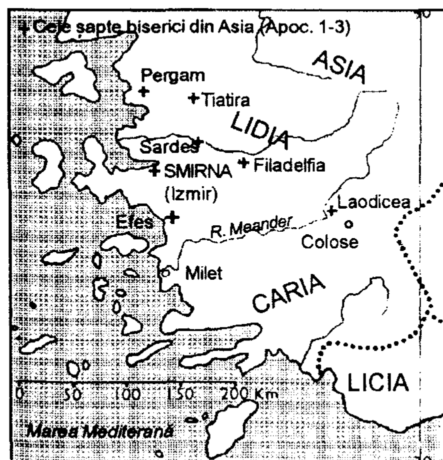
BIBLIOGRAFIE. F. Hauck, S. Schulz, *TDNT* 6, p. 645-651.

J.C.C.

SMIRNA. Un oraș în provincia romană a Asiei, pe țărmul egeean a ceea ce este acum Turcia asiatică. În apropiere exista o colonie grecească din vremurile foarte îndepărtate, dar aceasta a fost capturată și distrusă de către lidieni pe la sfîrșitul sec. al 7-lea î.d.Cr. și a încetat să mai existe pînă cînd a fost refondată în așezarea ei actuală de către Lisimah, la începutul sec. al 3-lea î.d.Cr. A ajuns să fie unul dintre cele mai prospere orașe din Asia Mică. A fost portul natural pentru ruta comercială antică ce trecea prin valea Hermus și terenul agricol din imediata apropiere era foarte fertil. Smirna a fost un aliat credincios al Romei cu mult înainte ca puterea romană să devină suverană în estul Mediteranei. Sub imperiu, a fost celebră pentru frumusețea și pentru măreția construcțiilor ei publice. Acum este Izmir, cel de-al doilea mare oraș din Turcia asiatică.

Probabil că Evanghelia a pătruns în Smirna la o dată timpurie, poate din Efes (Fapt. 19:10). „Îngerul Bisericii din Smirna" este destinatarul celei de-a doua scrisori (Apoc. 2:8-11) dintre cele adresate „celor șapte biserici... din Asia." Ca și în alte orașe comerciale, biserica a întîmpinat opoziție din partea evreilor (Apoc. 2:9; *cf.* 3:9). Descrierea lui Cristos ca Unul care a murit și a înviat (v. 8) poate să facă aluzie la renașterea orașului la o nouă prosperitate după o lungă perioadă de obscuritate. „Cununa" era bogată în asociații la Smirna. Ea poate sugera cununa cîștigătorului la jocurile sportive sau forma curentă de elogiu care folosea imaginea frumuseții și a gloriei orașului și a clădirilor lui. *Cf.* și Iac. 1:12. Chemarea la credincioșie (v. 10) este o chemare adresată Bisericii de împlini în cel mai adînc sens repuația orașului. Acesta a fost dat ca exemplu pentru curajul cu care bătrînul episcop Policarp a refuzat să se lepede de credință; el a fost martirizat aici în 155 d.Cr. sau mai tîrziu. (Vezi W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, cap. 19-20.; C. J. Cadoux, *Ancient Smyrna*, 1938; C. J. Hemer, *Buried History* 11, 1975, p. 56-67).

E.M.B.G.
C.J.H.



Smirna, una din „cele șapte biserici din Asia" (Apoc. 1-3).

SMOALĂ. În versiunile engl. ale VT, cuvîntul ebr. *kōper* (Gen. 6:14) și *zepeṯ* (Exod. 2:3; Is.34:9) sînt redate prin „gudron", „catran", „smoală", iar *hemar* (Gen. 11:3; 14:10; Exod. 2:3) prin *bitumen*, „smoală" (VA, engl. „slime", nămol, mîl. Dar s-ar părea că e mai bine să redăm toți acești trei termeni prin „smoală", întrucît, în timp ce gudronul, este un produs al procesului de distilare, „smoala", un derivat natural al țițeiului brut, se găsește disponibilă în Mesopotamia și Palestina și de aceea este mai probabil materialul la care s-a făcut referința. Cuvîntul *kōper* este derivat din acadianul *kupru* (de la *kapāru*, „a unge, a da cu, a murdări, a mîzgăli, a murdări, a păta"), o origine externă pentru *zēpeṯ* este sugerată de termenii de origine semitică din partea de vest și de sud care seamănă cu el, iar *hēmār* poate să fie un cuvînt de origine evreiască de la verbul *hamar*, „a fermenta, a fierbe". Avînd în vedere originea variată a celor trei termeni, pare probabil ca toți să fi însemnat același lucru și că nu trebuie făcute nici un fel de distincții științifice. (*Arcă)

BIBLIOGRAFIE. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 1, 1955, p. 1-120; *KB*[3], p. 471.

T.C.M.

SMOCHIN. (Ebr. *tᵉ'ēnâ*, „smochină, smochin"; ebr. *paḡ* „prima smochină necoaptă", numai Cînt. 2:13; gr. *olynthoi*, „smochină necoaptă", sezon nespecificat, numai Apoc. 6:13; gr. *sykon*, „smochină", gr. *sykē*, smochin".

Originar din Asia Mică și din Eregiunii mediteraneene, smochinul *(Ficus carica)* este un pom care ajunge pînă la o înălțime de 11 m. deși în ținuturile pietroase crește adesea ca un arbust cu mai multe tulpini. A început să fie cultivat devreme în Palestina, ca și vița-de-vie și măslinul (de ex. Jud. 9:1 ș.urm.) cu care este asociat în promisiunile lui Dumnezeu de prosperitate și în avertismentele profetice (Ier. 5:17; Osea 2:12; Ioel 1:7, 12; Hab. 3:17). Smochinul este plantat adesea împreună cu vița-de-vie (Luca 13:6), așa încît ramurile lui și bolta viței-de-vie au dus la bine-cunoscuta expresie „a locui sub via lui și sub smochinul lui" (1 Împ. 4:25; Mica 4:4; Zah. 3:10; cf.2 Împ. 18:31; Is. 36:16 - deși unele cazuri s-ar putea să se refere doar la preferința rurală de a cultiva smochini care înconjurau casa).

Pierderea sau distrugerea acestor pomi care creșteau încet, care necesitau ani de muncă răbdătoare (Prov. 27:18; Luca 13:7) era o calamitate națională (Ier. 5:17; Hab. 3:17; *cf.* Ps. 105:33), în timp ce productivitatea lor erau un însemn al păcii și al favoarei divine. Smochinele sînt menționate adesea în legătură cu vița-de-vie, palmierul și rodia (ex. Deut. 8:8) și absența lor a format o parte din plîngerea israeliților din Num. 20:5).

Se spune că Adam și Eva au fost îmbrăcați cu cingători făcute din frunze late de smochin (Gen. 3:7) și frunzele de smochin mai sînt încă cusute împreună în Orient și folosite pentru învelirea fructelor proaspete trimise pe piețe, unde acestea reprezintă un produs comercial căutat. Turtele sau prăjiturile cu smochine uscate (din ebr. *dᵉḇēlâ*, „presate împreună" erau o hrană excelentă, erau ușor de transportat și constituiau un dar acceptabil (1 Sam. 25:18; 1 Cron. 12:40). O asemenea turtă de smochine a fost prescrisă

de Is. drept cataplasmă pentru umflătura lui Ezechia (2 Împ. 20:7; Is. 38:21).

Biologia complicată a smochinului i-a pus în încurcătură pe autorii care sînt nefamiliarizați cu el. Smochinul primitiv trebuie polenizat de viespea de smochin care se strecoară în partea superioară a orificiului smochinei tinere. Insecta își are istoria vieții în interiorul smochinelor necomestibile de parte bărbătească, smochine care apar de cîteva ori pe an. Smochinele comestibile de parte femeiască sînt polenizate de insectele acestea, dar speciile de smochin cultivate în mod obișnuit își rodescfără ajutorul insectelor polenizatoare. Astfel, smochinele menționate în Ier. 8:13; Apoc.6:13 nu aparțin unei recolte definite, în timp ce smochinele rele ar putea fi smochine necomestibile (Ier. 24:2b; 29:17). În Cînt. 2:13 se face referire la smochinele comestibile din prima recoltă (ebr. *pag̃*, încă necopt); Is. 28:4; Ier. 24:2; Osea 9:10; Mica 7:1; Naum 3:12. Ciudatul incident cînd Isus a blestemat smochinul (Mat. 21:21:18-22; Marcu 11:12-14) poate fi explicat prin frunzișul lui din afara sezonului, cu mult înainte ca fructele să se maturizeze în mod normal.

Smochinul a inspirat numeroase comparații, metafore și proverbe (ex. Ier. 21:1 ș.urm.; Mica 7:1; Mat. 7:16; Iac. 3:12). În peroada elenistică smochinii erau considerați atît de importanți pentru economia națională, încît grecii au dat legi speciale pentru a reglementa exportul lor.

Sicomorul (gr. *sykomōraia;* Lat. *Ficus sycomorus*), asociat cu Zacheu în Luca 19:4, este cunoscut adesea ca smochinul-dud, deoarece are caracteristici comune cu cele ale dudului.

BIBLIOGRAFIE: A. Goor și M. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968, p. 54-69; J. A. Motyer, *NIDNTT* 1, p. 72-725.

J.D.D.
F.N.H.

SO. Conspirînd cu „So împăratul Egiptului", cca 726/ 5 î.d.Cr. (2 Împ. 17:4), Osea a atras pedeapsa asiriană asupra Israelului. Dacă So este numele propriu al unul împărat egiptean, el trebuie să fie ori faraonul libian obscur Osorkon IV, (Aa-kheper-rē') cca 727-716 î.d.Cr, ori conducătorul *de facto* din V Deltei Tefnakht, cca 727-720 î.d.Cr., ori vreun rege mai mărunt și neidentificat din E Deltei. Nici un rege mărunt nu l-ar fi putut ajuta pe Osea, după cum *Sô* nu poate deriva din numelele lui Tefnakht; este posibil ca *Sô* să fie o abreviere de la Osorkon (IV), ca și egipt. *Sese* de la Ramses (II).

Unii îl identifică pe So, vocalizat *Siwe* sau *Sewe* cu faraonul etiopian Shabako (omițînd formativul *-ko*) care a funcționat ca și comandant de armată în Egipt înaintea urcării sale pe tron. Este imposibil ca acest lucru să se fi întîmplat în 276/5, deoarece rivalii etiopienilor din V Deltei, Tefnakht și Bekenranef (Bocchoris) au deținut Egiptul Inferior pînă în 716 î.d.Cr. Alții îl identifică pe So/Siwe cu "Sib'e *turtan* (comandant al armatei) în Egipt" pe care Sargon II al Asiriei l-a înfrînt la Raphia în 720 î.d.Cr. Dar nu se poate ca So să fi fost rege în 726/5 î.d.Cr. și apoi simplu comandant al armatei în 720 î.d.Cr, decît dacă a fost tot timpul un rege mărunt din Deltă care a funcționat ca și comandant pentru Osorkon IV (sau Tefnakht și Bekenranef). De aceea, dacă So este un nume egiptean al unui conducător, acesta trebuie să fie ori Osorkon IV, abreviat (dar *nu* Sib'e *turtan*), ori un rege mărunt și comandant de armată sub Osorkon IV, Tefnakht sau Bekenranef.

Sugestia lui S. Yeivin în VT 2, 1952, p. 164-168 că So nu este un nume propriu, ci doar o transcriere a egipt. *t*, „vizir", prin urmare *sô melek miṣrayim* = „vizirul regelui Egiptului" nu se potrivește din punct de vedere fonetic. Numele cuneiform al comandantului Egiptului din 720 î.d.Cr., citit pînă acum Sib,e trebuie, așadar, aproape sigur citit ca Re,e (R. Borger, *JNES* 19, 1960, p. 40-53); numele acesta nu poate fi identificat cu So ca nume propriu. Este posibil ca Re,e a fost numele unui vizir egiptean. H. Goedicke (*BASOR* 171, 1963, p. 64-66) a citit în mod improbabil „(orașului) Sa(is), rege(lui) Egiptului", cu gîndul la Tefnakht. Vezi K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egipt*, 1972, p. 182, 372-376. K.A.K.

SOARE. (Ebr. *šemeš*; gr. *hēlios*). Pe lîngă multe referințe care indică doar timpul zilei, Biblia menționează efectele naturale ale soarelui, cum ar fi determinarea creșterii roadelor pămîntului (Deut. 33:14; 2 Sam. 23:4), veștejirea lăstarelor care nu au rădăcini suficient de adînci (Mat. 13:6), producerea unor vătămări fizice (Ps. 121:6; Is. 49:10; Iona 4:8; Apoc. 7:16; 16:8 etc.) și inspirarea dorinței de viață (Ecl. 11:7). Aluziile poetice la „cortul soarelui" (Ps. 19:4) și la „locuința" soarelui (Hab. 3:11) au fost sugerate probabil de termenul ebraic pentru apusul soarelui, bo, care înseamnă literal „a intra". O idee paralelă își găsește expresia pe anumite peceți babiloniene, care reprezintă soarele ieșind pe o poartă. Închinarea la soare, interzisă în mod expres (Deut. 4:19; 17:3), a cunoscut diferite forme în Iuda (2 Împ. 23:11; Ezec. 8:16-17). Cîteva pasaje indică stăpînirea lui Dumnezeu asupra soarelui (Ios. 10:12-14; 2 Împ. 20:8-11; Is. 38:7-8). Cadranul soarelui lui Ahaz (2 Împ. 20:11: Is. 38:8) a avut probabil forma unei scări (*TREPTE).

În cartea Psalmilor soarele este menționat de trei ori ca și emblemă a permanenței (Ps. 72:5, 17; 89:36) și se spune că Dumnezeu Însuși este un soare (Ps. 84:11), implicînd că El este sursa luminii spirituale și a bucuriei. Fața lui Isus în momentul transfigurării este comparată cu un soare strălucitor (Mat. 17:2) și i-a apărut lui Ioan în Patmos ca „soarele cînd strălucește în toată puterea lui" (Apoc. 1:16). Pe de altă parte, se declară că gloria lui Dumnezeu și a lui Cristos este mai mare și mai durabilă decît lumina soarelui (Is. 24:23; 60:19; Fapt. 26:13; Apoc. 21:23; 22:5). Maleahi prezice că în ziua Domnului „soarele neprihănirii" va răsări aducînd vindecare cu razele lui pentru acei care se tem de Dumnezeu. În contextul său, acest lucru înseamnă nu numai că cei răi vor fi pedepsiți, ci că dreptatea lui Dumnezeu va fi reabilitată și dorința de neprihănire a omului și mediului înconjurător va fi îndeplinită pe deplin (Mal. 4:2). Părinții au înțeles expresia ca referindu-se la Cristos și obiecția că semes este la genul feminin nu poate fi pusă în discuție în ceea ce privește folosirea cuvîntului în Ps.84:11 (vezi mai sus). Între imaginile artistice asociate cu „ziua Domnului" în Scriptură există o eclipsă de soare (Is. 13:10; Ioel 2:10; 3:15; Amos 8:9; Mat. 24:29; Apoc. 6:12), totodată, a treia parte din soare își va înceta funcționarea după ce va suna cea de-a patra trompetă (Apoc. 8:12). W.J.C.

SOBOR. 1. Traducerea VA a Ps. 105:22, *senat* (ebr. *zᵉqēnîm; LXX presbyteroi*), unde VSR redă prin „bătrînii". **2.** Gr. *gerousia*, „adunarea bătrînilor", (vers. Cornilescu: „Soborul şi toată bătrînimea" n.tr.) (Fapt. 5:32). (*SINEDRIU). J.D.D.

SOCO. 1. O cetate la SE de Azeca în Şefela, scena bătăliei în care au fost înfrînţi filistenii (1 Sam. 17; vezi G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (25), 1966, p. 161-162, pentru detalii tactice). Numele este păstrat în Khirbet Suweike (romană şi bizantină); puţin mai departe spre V, fortificaţia din epoca timpurie a fierului Khirbet Abbad domină Wadi es-Sunt (Valea Elah) dinspre S. Aici Wadi es-Sur dinspre S se uneşte cu „valea" ce coboară dealurile la V de Betleem. Fie acest loc, fie cel de la punctul 2 de mai jos, a fost întărit prin fortificaţii de Roboam, iar mai tîrziu a fost cucerit de filisteni (2 Cron. 11:7; 28:18). Soco este una dintre cetăţile numite pe peceţile de pe toartele ulcioarelor regale găsite la *Lachiş şi pe locul altor aşezări, ceea ce indică probabil importanţa acestei cetăţi ca şi centru administrativ iudeu major în timpul domniei lui Ezechia (*SCRIERE).

2. Un loc în podişurile de lîngă Debir (Ios. 15:48; v. 35 se referă la punctul 1); Khirbet Suweike, la 3 km est de Dhahiriya (1 Cron. 4:18 se referă probabil la acest loc). 3. O cetate din regiunea Hefer ce plătea tribut lui Solomon (1 Împ. 4:10); probabil aşezarea bizantină din Epoca bronzului, Tell er-Ras lîngă Suweike, la N de Tulkarm în cîmpia Şaron, şi la 24 km NV de Sihem (Tuthmosis III lista nr. 67).

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, p. 340-346; D. Ussishkin, *Tel Aviv*, 4, 1977. J.P.U.L. G.I.D.

SOLOMON. Al treilea împărat al lui Israel (cca 971-931 î.d.Cr.), fiu al lui David şi al Bat-Şebei (2 Sam. 12:24); numit şi Iedidia (Iubitul Domnului) de prorocul Natan (2 Sam. 12:25). Solomon (*šᵉlōmōh*, probabil „paşnic") nu apare în relatarea biblică decît în ultimele zile ale lui David (1 Împ. 1:10 ş.urm.), în ciuda faptului că s-a născut (în Ierusalim; 2 Sam. 5:14) la începutul domniei tatălui său.

I. Venirea la putere

Calea lui Solomon spre tron nu a fost deloc netedă. Împotrivirea lui Absalom a fost dusă mai departe de Adonia, cel mai în vîrstă din fiii supravieţuitori ai lui David (2 Sam. 3:4), care a întreprins o tentativă puternică în vederea ocupării tronului în timpul ultimelor zile ale tatălui său (1 Împ. 1:5 ş.urm.). Sprijinit de Ioab, generalul concediat al lui David, care îl omorîse pe Absalom (2 Sam. 18:14-15), şi preotul influent Abiatar, Adonia a adunat ajutoare şi realmente a ţinut o festivitate de încoronare la En-rogel. Însă Solomon nu a fost lipsit de aliaţi. Benaia, fiul lui Iehoiada, ţintea postul de general; Ţadoc rîvnea preoţească proeminentă. Purtătorul lor de cuvînt era prorocul Natan, un confident al lui David şi al Bat-Şebei (1 Împ. 1:11 ş.urm.). După ce Natan şi Bat-Şeba i-au reamintit lui David promisiunea lui neîmplinită cu privire la Solomon, împăratul a dat instrucţiuni în vederea urcării pe tron a lui Solomon şi le-a pecetluit cu un jurămînt (1 Împ. 1:28 ş.urm.).

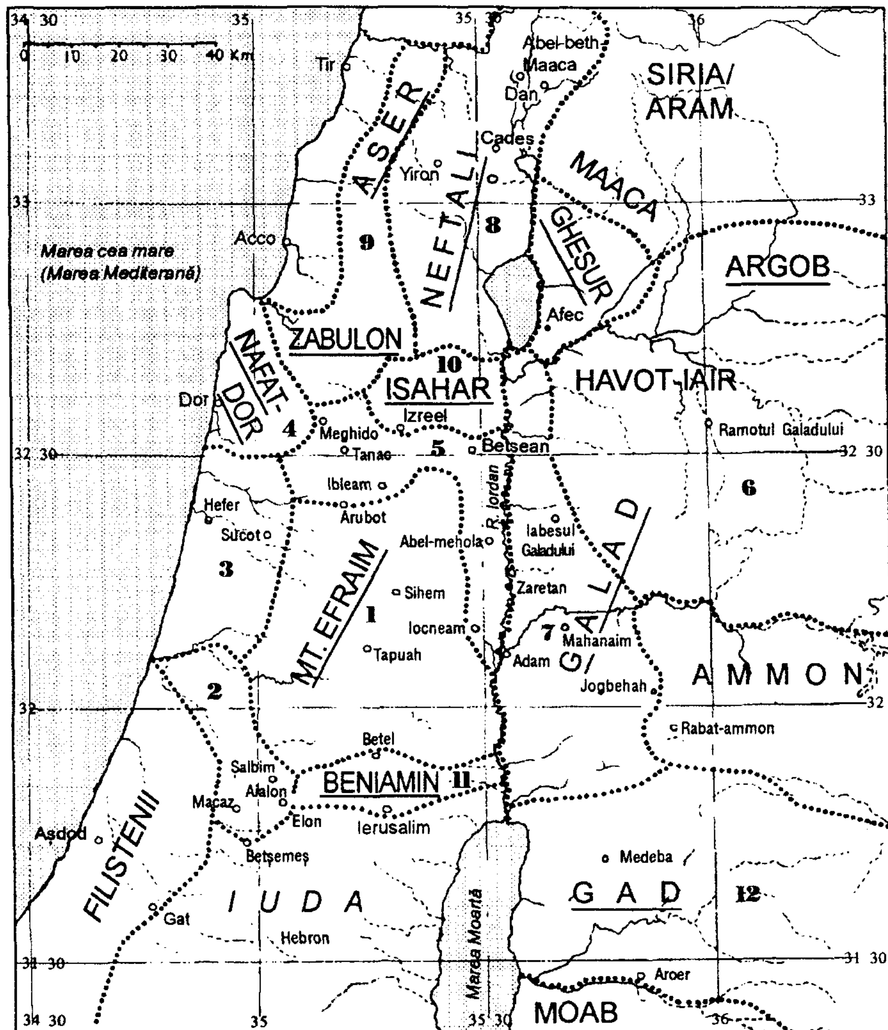
Vestea despre încoronarea lui Solomon, pentru care legendara gardă a lui David, alcătuită din cheretiţi şi peletiţi, a oferit protecţie, a pus capăt festivităţilor lui Adonia (1 Împ. 1:41 ş.urm.), nu însă şi stratagemelor lui pentru a deţine comanda împărăţiei. El a implorat-o pe Bat-Şeba să îl influenţeze pe Solomon ca acesta să i-o dea pe Abişag, slujnica lui David (1 Împ. 3-4), de soţie (1 Împ. 2:13 ş.urm.). Solomon, după cîte se pare temîndu-se că o asemenea căsătorie i-ar da lui Adonia „sistemul de pîrghii" cu care să-l ridice pe el de pe tron, a refuzat. Adonia a plătit cu viaţa pentru această propunere nesăbuită (1 Împ. 2:25); preotul Abiatar a fost exilat din slujbă (1 Împ. 2:26-27), iar Ioab a fost omorît în spirit răzbunător înaintea altarului (1 Împ. 2:28 ş.urm.). Rolul proeminent pe care l-a jucat regina-mamă în această întreagă intrigă este remarcabil. Bat-Şeba se pare că a fost deschizătoare de drum pentru celelalte regine-mame din Iuda, deoarece autorul cărţii Împăraţi înregistrează fidel numele mamei fiecărui împărat (de ex. 1 Împ. 15:2, 10 etc.). Modul arbitrar în care a fost ales Solomon a fost semn de rău augur pentru viitor. Bătrînii lui Iuda şi ai lui Israel, de ale căror bune intenţii depindea adevărata armonie naţională, au fost evitaţi în luarea deciziei.

II. Marele înţelept

Solomon a fost primul domnitor dinastic al lui Israel. Saul şi David, asemenea judecătorilor, au fost aleşi deoarece Dumnezeu le dăduse o putere deosebită: ei au fost domnitori carismatici. Cu toate că Solomon a venit la putere fără acel dar carismatic deosebit de la Dumnezeu, el l-a primit în timpul viziunii pe care a avut-o la Gabaon, cînd Domnul i-a oferit să aleagă dintre darurile Lui (1 Împ. 3:5 ş.urm.). Realizînd imensitatea sarcinii ce îi revenea, Solomon a ales o „inimă pricepută" (v. 9). Istorisirea cu privire la disputa dintre cele două femei curve în legătură cu copilul (1 Împ. 3:16 ş.urm.) a ajuns să fie o prezentare clasică a înţelepciunii princiare a lui Solomon.

Întrecîndu-şi în înţelepciune contemporanii din Egipt, Arabia, Canaan şi Edom (1 Împ. 4:29 ş.urm.), Solomon a devenit marele patron al *Cărţilor didactice ale lui Israel. Nici o altă perioadă a monarhiei nu a asigurat acea combinaţie de contacte internaţionale, bunăstare şi scutire de război, necesară pentru creaţia literară. Solomon a luat conducerea în această mişcare, adunînd şi compunînd mii de proverbe şi cîntări (1 Împ. 4:32). Afirmaţia conform căreia el a vorbit despre copaci, dobitoace etc. (1 Împ. 4:33) se referă probabil mai degrabă la faptul că el s-a folosit în proverbele lui de imaginea plantelor şi a animalelor, decît că ar fi avut realizări în domeniul botanicii şi al zoologiei, deşi înainte de a le putea folosi în proverbele lui, a fost necesară o observare îndeaproape a acestor creaturi (*cf.* cu Prov. 30:24-31).

Două colecţii mari din Proverbe (10:1-22:16; 25:1-29:27) îi sînt atribuite, şi întreaga colecţie îi poartă numele în calitate de colaborator principal (1:1). Cîntarea Cîntărilor şi Eclesiastul i-au fost atribuite în mod tradiţional, cu toate că ultima nu-i menţionează numele. Deşi alcătuirea finală a acestor cărţi pare să fi avut loc mult mai tîrziu de secolul al 10-lea î.d.Cr., este posibil ca amîndouă se poate să conţină descrieri exacte ale gloriei şi înţelepciunii lui Solomon. Doi psalmi (72, un psalm regal; 127, un psalm de înţelepciune) completează lista scrierilor canonice atribuite



Împărțirea teritorială administrativă a țării de către Solomon, descrisă în 1 Împ. 4:7-19.

lui. Legătura personalității colective (conceptul că membrii unui clan sînt atît de legați între ei, încît atunci cînd un membru face ceva ceilalți membri pot fi considerați ca luînd parte la acțiunea respectivă) cu problemele paternității literare nu este clară: este posibil ca unele scrieri ale lui Solomon să fie producția unor înțelepți care să fi considerat înrudirea cu părintele lor intelectual atît de strînsă, încît i-au atribuit lui lucrarea lor.

Nici un erou al antichității (cu excepția eventual al lui Alexandru cel Mare) nu este atît de celebrat în literatura populară. Există o mulțime de povestiri iudaice, arabe și etiopiene cu privire la dibăcia intelectuală și puterile magice ale lui Solomon. (Pentru colecții de povestiri post-biblice despre Solomon vezi G. Salzberger, *Die Salomo-Sage*, 1907, și St J. Seymour, *Tales of King Solomon*, 1924).

III. Domnitorul cu mînă de fier

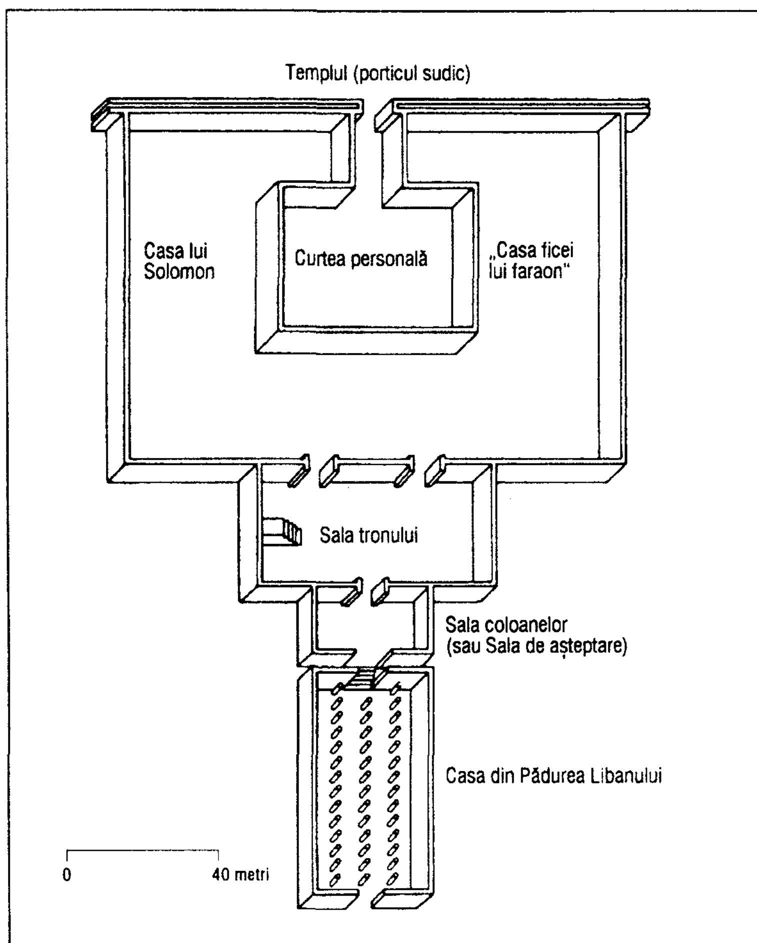
Sarcina lui Solomon era să mențină și să domnească peste întinderea teritoriului lăsată lui prin testament de David. În plus, el trebuia să facă o tranziție cît se poate de domoală de la confederația tribală, ce caracterizase viața politică pre-davidică, la o conducere foarte centralizată, singura prin care se putea menține împărăția lui Israel.

Granițele tribale tradiționale au fost înlocuite cu districte administrative: douăsprezece în Israel (1 Împ. 4:7 ș.urm.) și probabil unul în Iuda; cf. cu problematicul 4:19 din VSR. (Vezi J. Bright, *A History of Israel*,

1960, p. 200, pentru ideea conform căreia Iosua 15: 20-62 cuprinde lista celor douăsprezece districte ale lui Iuda.) Fiecare dintre aceste districte tributare era obligat să asigure hrana pentru curte timp de o lună pe an (1 Împ. 4:7), ceea ce ar părea o sarcină împovărătoare conform listei din 1 Împ. 4:22-23. (*MÎNCARE, I. d (iii).)

Pe lîngă aceasta, Solomon a început să recruteze muncitori dintre israeliţi, o măsură insuportabilă pentru un popor care savurase libertatea. Există o contradicţie aparentă între 1 Împ. 5:13 ş.urm. şi 9:22, în primul caz afirmîndu-se că Solomon a folosit 30.000 de israeliţi la muncă forţată, iar în cel de-al doilea caz susţinîndu-se că israeliţii deţineau poziţii în armată, fără a fi însă sclavi. Cînd forţa de muncă cananită s-a dovedit insuficientă pentru imensele planuri de construcţie ale lui Solomon, el a fost silit să recruteze muncitori din Israel. În plus, se poate să existe o diferenţă specifică între munca forţată („oameni de corvoadă" în vers. Cornilescu; n.tr.) (*mas* în 5:13) şi munca mai permanentă de sclav („robi de corvoadă" în vers.Cornilescu; n.tr.) (*mas 'ōḇēḏ* din 9:21). Nepopularitatea politicii lui Solomon este arătată prin asasinarea lui Adoniram, supraveghetorul maselor de muncitori (1 Împ. 4:6; 5:14; 12:18) şi prin cererea de reparare a nedreptăţilor, a cărui refuzare de către Roboam a dus la separarea formală a împărăţiei de nord (1 Împ. 12:4 ş.urm.).

Indignarea a fost de asemenea generată, după toate probabilităţile, de faptul că Solomon a dat drept garanţie lui Hiram 20 de cetăţi galileene în schimbul unui ajutor financiar (1 Împ. 9:10 ş.urm.). Faptul că Hiram le-ar fi returnat mai tîrziu (după cum pare să sugereze 2 Cron. 8:1-2) nu pare să fi potolit pe deplin resentimentul. Solomon a dus la bun sfîrşit sarcini monumentale, inclusiv construirea *Templului, însă la un preţ exorbitant: cel al bunăvoinţei şi loialităţii poporului său.



Aranjamentul sugerat al clădirilor din Palatul lui Solomon din Ierusalim.

Drumurile comerciale din vremea lui Solomon, cu importurile principale și sursele lor.

IV. Comerciantul întreprinzător
Negoțul a fost partea tare a lui Solomon. Cunoscînd prea bine importanța controlului strategic al lui Israel asupra podului pe uscat dintre Egipt și Asia, el a pornit să-și exploateze poziția controlînd căile majore de caravane de la nord la sud. Legăturile lui cu Hiram din Tir i-au pus la dispoziție flote care i-au dat posibilitatea să monopolizeze și căile maritime.

Ețion-Gheber (*ELAT), centru de prelucrare și port la mare în Golful Aqaba, era o bază principală pentru activitățile comerciale ale lui Solomon. De aici flota lui cu echipaj fenician la bord (după cîte se pare israeliții nici nu iubeau și nici nu cunoșteau marea) naviga spre *Ofir, ducînd cupru topit. Expresia „corăbii din Tars" trebuie probabil tradusă „corăbii de purificare", adică, corăbii astfel echipate încît să poată transporta minereu topit. La înapoire aceste corăbii aduceau o încărcătură superbă: aur, argint, lemn de esență tare, pietre prețioase, fildeș și diferite maimuțe (1 Împ. 9:26-28; 10:11-12, 22; „păuni" din versetul 22 ar trebui probabil tradus „babuini" ca în VSRmg.).

Se poate ca vizita împărătesei din *Șeba (1 Împ. 10:1-13) să fi avut un scop comercial. Controlul lui Solomon asupra căilor de negoț și afacerile lui maritime în S l-au făcut o amenințare financiară serioasă pentru sabaeni, a căror poziție strategică în SV Arabiei le-a dat posibilitatea să controleze comerțul cu tămîie și mirodenii. Călătoria împărătesei a fost încununată de succes, însă ea a trebuit probabil să-și împartă profitul cu Solomon, cum făceau și alți monarhi arabi (10:13-15).

Perspicacitatea în afaceri pe care o avea Solomon l-a făcut să se folosească de localizarea Israelului cînd a ajuns agentul exclusiv prin care hitiții și arameii trebuiau să negocieze ca să cumpere cai din Kue (Cilicia) sau care din Egipt (1 Împ. 10:28-29). Aceste inițiative și altele pe lîngă ele au făcut ca argintul să devină la fel de obișnuit ca piatra, iar cedrul la fel de obișnuit ca sicomorul în Ierusalim, unde împăratul trăia într-o strălucire orientală, în contrast evident față de simplitatea rustică a lui Saul în Ghibea. Cu toate că, fără îndoială, standardul de trai al lui Israel crescuse, israeliții nu au profitat în mod uniform de pe urma acestui fapt. Tendința de centralizare a bunăstării, ce a atras după sine dezaprobarea prorocilor din sec. al 8-lea, a început în timpul domniei de aur a lui Solomon.

V. Împăratul pașnic
Se pare că Solomon, care moștenise o împărăție mare de la tatăl lui, nu a condus nici o campanie militară de importanță majoră. Datoria lui a fost să mențină granițele extinse ale Israelului și să exploateze poziția lui de rezistență în timpul vidului de putere creat de eclipsarea temporară a Egiptului și a Asiriei. Principalii doi stîlpi de susținere ai politicii externe a lui Solomon erau alianțele amicale, pecetluite uneori prin căsătorie, și menținerea unei armate formidabile.

Solomon o avea printre soțiile lui pe fiica Faraonului, o realizare aproape fără precedent printre monarhii orientali antici. Datorită poziției ei sociale înalte, Solomon a construit pentru ea o aripă specială la palatul lui (1 Împ. 3:1; 7:8). Această alianță a fost profitabilă pentru Solomon, deoarece Faraonul (probabil unul dintre ultimii membrii ai neputincioasei dinastii 21) i-a dat drept zestre cetatea de frontieră Ghezer (1 Împ. 9:16; vezi J. Bright, *op. cit.*, p. 191, n.

63, pentru ideea că interpretarea „Gherar" este de preferat lui „Ghezer"). Ţinînd seama de numeroasele căsătorii ale lui Solomon cu femei străine (1 Împ. 11:1-3), nu este surprinzător faptul că tradiţiile arabe, iudaice şi mai ales etiopiene descriu legăturile lui amoroase cu Împărăteasa din *Seba, care potrivit etiopienilor i-a născut un fiu, pe Menelik I, întemeietorul tradiţional al casei lor regale.

Solomon a profitat la maximum de alianţa lui cu Hiram (cca 969-936 î.d.Cr.) din Tir (1 Împ. 5:1-12). Fenicienii, care tocmai intraseră în perioada lor de prosperitate colonială, au asigurat măiestria arhitecturală şi multe din materialele necesare pentru Templul şi palatele lui Solomon, îndeosebi lemnul fin de Liban; ei i-au proiectat corăbiile, iar echipajul de pe ele era tot fenician; ei au asigurat o piaţă de desfacere pentru recolta de grîu şi uleiul de măsline din Palestina. Cel puţin o dată Hiram a venit în ajutorul lui Solomon cu un împrumut substanţial (1 Împ. 9:11).

Temelia apărării militare a lui Solomon era un cerc de cetăţi localizate strategic în apropierea graniţelor Israelului şi ocupate de companiile de călăreţi (1 Împ. 9:15-19). Armata lui în rezervă cuprindea 4.000 de grajduri pentru cai (40.000 în 1 Împ. 4:26 este după cîte se pare o eroare de copiere; cf.2 Cron. 9:25), 1.400 de care şi 12.000 de călăreţi (1 Împ. 10:26). În ultimii ani s-au scos la iveală din mai multe oraşe unele vestigii din timpul lui Solomon, de exemplu în *Haţor, *Ghezer şi mai ales în *Meghido, unde un palat ceremonial şi un zid de cazemată depun mărturie atît cu privire la dibăcia lui Solomon ca şi constructor, cît şi cu privire la influenţa arhitecturii feniciene asupra lucrării lui. Vezi Y. Yadin, „Megiddo" şi „Hazor" în *IDBS*, 1976.

Era de pace a lui Solomon a fost umbrită de două incidente înregistrate, amîndouă fiind interpretate de autorul cărţii Împăraţi prin prisma judecăţii divine (1 Împ. 11:14 ş.urm., 23 ş.urm.). Hadad, un prinţ edomit, care se refugiase la curtea Egiptului în timpul masacrului comis de Ioab, cînd a omorît toată partea bărbătească din Edom, s-a întors în patria lui şi, după cîte se pare, a făcut incursiuni în flancul sudic al Israelului (1 Împ. 11:14-22, 25). Se pare că acţiunile lui Hadad s-au limitat la ambuscade izolate, deoarece nu există nici o indicaţie că ele ar fi prezentat o ameninţare majoră pentru Eţion-Gheber, portul sudic al lui Solomon. Interesul cu care faraonul a căutat să-şi atragă favoarea lui Hadad este un indiciu în plus al înclinaţiei egiptenilor spre formarea unor alianţe favorabile în timpul acelei perioade.

Cel de-al doilea adversar al lui Solomon a fost Rezon, care a smuls Damascul de la Israel şi a întemeiat o împărăţie independentă în cetatea care fusese sediul central din nord al lui David (2 Sam. 8:6). Pierderea de către Solomon a acestei cetăţi aramene, localizată strategic şi importantă din punct de vedere comercial, i-a slăbit mult acestuia controlul asupra Siriei de nord şi centrale. Împărăţia monolitică, ce se întindea la începutul domniei lui Solomon de la Golful Aqaba pînă la Oront şi Eufrat, şi de la coasta mediteraneană pînă în Transiordania (*cf.* cu 1 Împ. 4:24), era în pericol de a se fărîmiţa. (Vezi M. F. Unger, *Israel and the Aramaens of Damascus*, 1957, p. 47-57.)

VI. Greşeala fatală

Căsătoriile cu femei străine au fost avantajoase din punct de vedere politic, însă nu şi spiritual. Istoricul nu îl mustră pe Solomon pentru senzualitate, ci pentru nerespectarea idealului monoteist al lui Israel. Căsătoriile cu femei străine au adus religii străine, şi împăratul şi-a compromis convingerile pe care le exprimase în rugăciunea lui de dedicare a Templului (1 Împ. 23, 27), angajîndu-se la închinare sincretică pentru ca să-şi împace soţiile. Această ruptură violentă a legămîntului lui Israel nu putea să treacă nepedepsită. Deşi judecata a fost amînată în timpul vieţii lui Solomon de dragul lui David, seminţele nemulţumirii semănate în popor prin politica neîndurătoare a lui Solomon în legătură cu impozitul şi munca de corvoadă urmau să aducă roade amare în timpul domniei lui Roboam, fiul şi succesorul lui (1 Împ. 11:1-13).

BIBLIOGRAFIE. C. H. Gordon, *The World of the Old Testament*, 1958, p. 180-189; A. Malamat, „The Kingdom of David and Solomon in its Contact with Egypt and Aram Naharaim", *BA* 21, 1958, p. 96-102; J. A. Montgomery, *ICC*, Kings, 1951, p. 67-248; M. Noth, *The History of Israel*, 1958, p. 201-223; J. Gray, *I and II Kings* (2), 1970; J. M. Myers, „Solomon", în *IDB*, 4, p. 399-408; D. F. Payne, „Solomon", în *NIDNTT* 3, p. 605-607. D.A.H.

SOMN. VT foloseşte mai multe cuvinte pentru „somn", NT are mai puţine; însă de ele nu se leagă nici o semnificaţie particulară. Ele semnifică somn în sensul odihnei şi refacerii fizice.

După cum ne-am putea aştepta, termenul „somn" este folosit într-un sens figurativ în ambele Testamente. În Prov. 19:15 etc., el descrie apatie mintală, iar în Prov. 24:33 se referă la încetineală fizică şi lene, trîndăvie. Pavel foloseşte termenul pentru a descrie starea de apatie spirituală a necreştinilor (Efes. 5:14), care îi lipseşte de vlagă şi îi face să fie nepregătiţi pentru cea de-a doua venire a lui Cristos (Mat. 25:22). Dimpotrivă, creştinul s-a trezit din această apatie spirituală, el este însă provocat să rămînă treaz (1 Tes. 5:4-8; Rom. 13:11 ş.urm.; Mat. 25:13; 26:41).

Somnul este de asemenea un sinonim pentru moartea fizică (Iov 14:12; Ioan 11:11-14; 1 Cor. 15: 18). Aceasta semnifică faptul că moartea, asemenea somnului, nu este o stare permanentă, şi nici nu „distruge identitatea celui care doarme" (Luca 24:39 ş. urm.), în ciuda transformării ce urmează să aibă loc la înviere (1 Cor. 15:13 ş.urm.).

„Somnul adînc", *tardemî*, era indus în mod supranatural (Gen. 2:21; 1 Sam. 26:12), şi era aproape echivalent unei *„transe" (Gen. 15:12), în care erau date viziuni (Iov 4:13; Dan.8:18). Echivalentul lui din NT este *hypnos* (Fapt.20:9). Viziunile aveau însă loc şi în cursul somnului „obişnuit" (Gen. 28:10 ş.urm.; 1 Sam. 3:2 ş.urm.). Vezi şi *VIS; L. Coenen, *NIDNTT* 1, p. 441-443. J.G.S.S.T.

SOPATER, SOSIPATER. Un credincios din Berea în Macedonia (Fapt. 20:4), a fost unul din echipa misionară ce l-a aşteptat pe Pavel la Troa, iar apoi l-a însoţit în Asia pe drumul lui spre Siria. Sosipater este numit în Rom. 16:21 rudă *(syngenēs)* a lui Pavel. Salutul lui a fost adresat bisericii din Roma.

Unii consideră că cele două referinţe au în vedere acelaşi bărbat. Poate că Sopater a fost un rod al predicării lui Pavel în Macedonia şi, era deci o rudă a lui Pavel în Cristos. El reprezenta probabil biserica din

Berea în delegaţia ce urma să călătorească împreună cu Pavel pe mare pentru a duce contribuţiile bisericilor dintre Neamuri la Ierusalim. C.H.D.

SOREC, VALEA. Ţinutul de origine al Dalilei (Jud. 16:4). Este foarte posibil ca această vale să fie una şi aceeaşi cu Wadi al-Sarar, o vale largă ce se află între Ierusalim - începînd la vreo 20 km de acesta - şi Mediterana. Ea trebuie să fi oferit întotdeauna o rută convenabilă spre interiorul ţării (în zilele noastre ea este străbătută de calea ferată). În apropierea văii există o ruină numită Khirbet Surik, ce păstrează numele biblic. Eusebiu şi Ieronim au făcut aceeaşi identificare. D.F.P.

SOSTEN. Conducătorul şef al sinagogii din Corint, şi succesor (sau posibil coleg) al lui *Crisp cel convertit. El a fost asaltat în tribunal după ce Galion respinsese o acuzare adusă lui Pavel din partea iudeilor; fie de către greci (după textul vestic) în cadrul unei demonstraţii antisemitice, fie de către iudei, din ură împotriva unui purtător de cuvînt incapabil.

Cea de-a doua variantă ar putea indica o simpatie pro-creştină: „a sădit Pavel, a udat Apolo" (*cf.* 1 Cor. 3:6)? „Fratele Sosten" este co-expeditor al primei Epistole către Corinteni (1 Cor. 1:1), şi Sosten nu este unul dintre cele mai comune nume greceşti. Tactul şi modestia lui Pavel, în modul de abordare al unei biserici sensibile în legătură cu ex-arhisinagoga, pe vremea acea la Efes, explică cel mai bine aluzia. Paternitatea comună nu este implicată.

Includerea lui Sosten între cei Şaptezeci (Clem. Alex., *Hyp.* 5, în Eus., *EH* 1. 12. 1-2) reflectă fără nici o îndoială presupusa lui participare la o epistolă canonică. A.F.W.

SPERANŢĂ. S-ar părea că speranţa este o necesitate psihologică, în încercarea modestă a omului de a preconiza viitorul. Chiar dacă nu există temeiuri raţionale pentru a spera, omul tot continuă să spere. Foarte firească o asemenea speranţă, chiar şi atunci cînd pare să fie justificată, ea este efemeră şi iluzorie; şi este uluitor cît de des este ea calificată de poeţi şi de alţi scriitori prin epitete ca „vagă", „tremurătoare", „slabă", „disperată", „fantomatică". Biblia foloseşte uneori termenul de speranţă în sens convenţional. Plugarul, de exemplu, trebuie să are cu nădejde (1 Cor. 9:10), deoarece speranţa într-o răsplată este cea care face munca mai plăcută. Însă în cea mai mare parte speranţa de care se ocupă Biblia este ceva foarte diferit; şi în comparaţie cu această speranţă, cealaltă speranţă nu prea poate fi considerată drept speranţă. Majoritatea gînditorilor seculari din lumea antică nu socoteau speranţa drept o virtute, ci numai drept o iluzie temporară; şi Pavel a făcut o descriere exactă a păgînilor cînd a spus că ei nu au speranţă (Efes. 2:12; *cf.* cu 1 Tes. 4:13), motivul de bază pentru aceasta fiind că ei erau „fără Dumnezeu".

Acolo unde există o credinţă în Dumnezeul cel viu, care acţionează şi intervine în viaţa omenească şi în care se poate avea încredere că Îşi va îndeplini promisiunile, speranţa în sensul biblic specific devine posibilă. O asemenea speranţă nu este o problemă de temperament, nici nu este condiţionată de circumstanţele dominante sau de posibilităţile omeneşti. Nu depinde de ceea ce posedă un om, de ceea ce ar fi el în stare să facă pentru el însuşi, şi nici de ce ar putea să facă oricare altă fiinţă omenească pentru el. În situaţia în care s-a găsit Avraam, de exemplu, nu exista nimic care să justifice speranţa lui că Sara va da naştere unui fiu însă, deoarece el credea în Dumnezeu, el a putut crede „nădăjduind împotriva oricărei nădejdi" (Rom. 4:18). Speranţa biblică este prin urmare inseparabilă de credinţa în Dumnezeu. Ca urmare a ceea ce Dumnezeu a făcut în trecut, mai ales în cadrul pregătirii pentru venirea lui Cristos, şi ca urmare a ceea ce Dumnezeu a făcut dejaşi continuă să facă prin intermediul lui Cristos, creştinul îndrăzneşte să aştepte binecuvîntări viitoare invizibile în prezent (2 Cor. 1:10). Pentru el bunătatea lui Dumnezeu nu se epuizează niciodată. Acel cel mai bun urmează încă să fie. Speranţa lui creşte în timp ce el meditează la activităţile lui Dumnezeu din Scriptură (Rom. 12:12; 15:4). Cristos în el este speranţa unei glorii viitoare (Col. 1:27). Mîntuirea lui finală se sprijină pe o asemenea speranţă (Rom. 8:24); şi această speranţă a mîntuirii este un „coif", o parte esenţială a armurii lui de apărare în lupta împotriva răului (1 Tes. 5:8). Speranţa, negreşit, nu este un zmeu la discreţia vînturilor schimbătoare, ci „o ancoră sigură şi neclintită a sufletului", pătrunzînd adînc în lumea veşnică şi invizibilă (Evrei 6:19). Datorită credinţei lui creştinul are o încredinţare, o siguranţă că lucrurile pe care le speră sînt reale (Evrei 11:1); şi speranţa lui nu îl dezamăgeşte niciodată (Rom. 5:5).

În învăţătura lui Isus nu există referiri explicite la speranţă. El îi învaţă totuşi, pe ucenicii Lui să nu se teamă cu privire la viitor, deoarece acel viitor este în mîinile unui Tată iubitor. El îi determină de asemenea să aştepte după învierea Lui primirea unor puteri spirituale reînnoite, dîndu-le posibilitatea să facă lucrări chiar mai mari decît cele pe care le făcuse El, să învingă păcatul şi moartea şi să aştepte cu nerăbdare să împărtăşească gloria Sa eternă. Învierea lui Isus le-a revitalizat speranţa. A fost actul în care Dumnezeu Şi-a revelatputerea în istorie într-un mod fără precedent. Dinaintea lui „panica şi disperarea dispar". Credinţa creştină este în esenţă credinţă în Dumnezeu, Cel care L-a înviat pe Isus din morţi (1 Pet. 1:21). Acest Dumnezeu către care creştinul îşi îndreaptă credinţa este numit „Dumnezeul nădejdii", care îl poate umple pe credincios de bucurie şi pace şi care îl poate face să se abandoneze în speranţă (Rom. 15:13). Din cauza învierii, creştinul este izbăvit de condiţia mizerabilă de a-şi avea speranţa în Cristos limitată numai la această lume (1 Cor. 15:19). Isus Cristos este Speranţa lui pentru acum şi pentru eternitate (1 Tim. 1:1). Chemarea lui să fie ucenicul lui Cristos poartă cu ea speranţa de a împărtăşi în cele din urmă gloria Lui (Efes. 1:18). Speranţa lui este strînsă pentru el în ceruri (Col. 1:5) şi va fi împlinită la revelarea Domnului lui (1 Pet. 1:13).

Existenţa acestei speranţe face imposibilă satisfacerea creştinului cu bucurii trecătoare (Evr. 13:14); ea acţionează de asemenea ca un stimulent la puritatea vieţii (1 Ioan 3:2-3) şi îl face în stare să sufere cu voioşie. Este demn de atenţie faptul cît de des este asociată în NT speranţa cu „răbdarea" sau „statornicia". Această virtute este mult diferită de îndurarea

stoicilor, cu siguranță deoarece este legată de o speranță necunoscută stoicului (vezi 1 Tes. 1:3; Rom. 5:3-5).

În lumina celor spuse, nu este surprinzător faptul că speranța trebuie atît de des menționată ca un fenomen însoțitor al credinței. Eroii credinței din Evr. 11 sînt de asemenea faruri călăuzitoare ale speranței. Ceea ce este probabil mai remarcabil, este frecventa asociere a speranței cu dragostea precum și cu credința. Această combinație întreită între credință, speranță și dragoste se găsește în 1 Tes. 1:3; 5:8; Gal. 5:5-6; 1 Cor. 13:13; Evr.6:10-12; 1 Pet. 1:21-22. Prin legătura ei cu dragostea, speranța creștină este eliberată de orice egoism. Creștinul nu speră în binecuvîntări pentru el însuși pe care să nu dorească să le împărtășească și cu alții. Cînd își iubește semenii el speră că ei vor fi beneficiariilucrurilor bune pe care el știe că Dumnezeu dorește foarte mult să le ofere. Pavel a dat dovadă de speranță la fel de mult ca și de dragoste și credință cînd i-a trimis înapoi lui Filimon pe Onisim, sclavul fugar al acestuia. Credința, speranța și dragostea sînt așadar inseparabile. Speranța nu poate exista separată de credință, și dragostea nu poate fi exercitată fără speranță. Acestea trei sînt lucrurile care rămîn (1 Cor. 13:13) și împreună ele însumează modul de viață creștin.

BIBLIOGRAFIE. E. J. Bicknell, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, WC, 1932; *RB* 61, 1954, p. 481-532; J-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958; R. Bultmann, K. H. Rengstorf, *TDNT* 2, p. 517-535; E. Hoffmann, *NIDNTT* 2, p. 238- 246.

R.V.G.T.

SPICUIRE, CULES. (*lāqat*, „a strînge, a spicui"; *'ālal*, „a înfășura, a spicui (a culege, a aduna), a absorbi", de obicei despre struguri). În mijlocul bucuriei din timpul secerișului și al culesului o lege israelită binevoitoare încuraja obiceiul prin care săracilor, orfanilor și străinilor li se îngăduia să strîngă grînele, strugurii și măslinele rămase nerecoltate (Lev. 19:9-10; 23:22; Deut. 24:19). *Rut a profitat deplin de această practică (Rut 2:2 ș.urm.); Ghedeon a folosit această practică pentru a ilustra în mod izbitor superioritatea lui Efraim (Jud. 8:2); iar Ieremia a făcut din această practică o metaforă ca să exprime completa anihilare a Israelului căzut din nou în păcat (Ier. 6:9; 49:9-10). Obiceiul spicuirii persistă încă în anumite țări orientale. (*AGRICULTURĂ.) J.D.D.

SPINI, CUNUNĂ DE. A fost făcută de soldații romani și pusă pe capul lui Cristos cînd a fost batjocorit înainte de răstignire (Mat. 27:29; Marcu 15:17; Ioan 19:2).

Alături de sceptrul de trestie și de haina de purpură, cununa de spini a fost un simbol al titlului care i s-a atribuit de Împărat al iudeilor. Inscripția de pe cruce proclama și ea acest lucru în batjocură. Totuși, creștinii au văzut viața lui Isus ca pe o cale regească de la ieslea din Betleem la crucea de la Calvar, și tocmai incidentele în care persoana Lui părea să fie cel mai puțin asociabilă cu cea a unui împărat le-au cîștigat supunerea mai mult decît orice altceva. Pentru Ioan mai ales momentul umilirii lui Cristos este momentul gloriei Lui (12:31; *cf.* Evrei 2:9).

Nu este sigur la ce plantă anume se referă termenul de akantha. Există mai multe plante cu ghimpi ascuțiți ce cresc în Palestina. Creștinii au văzut spinii ca fiind simbolici pentru efectele păcatului (Gen. 3:18; Num. 33:55; Prov. 22:5; Mat. 7:16; 13:7; Evr. 6:8).

H. St J. Hart (*JTS s.n.* 3, 1952, p. 66 ș.urm.) sugerează că acea coroană a fost făcută din frunze de palmier, care ar fi ușor de găsit. *Phoenix dactylifera* are ghimpi ascuțiți. Coroana s-ar putea așadar să fi fost menită să semene unei „coroane ce răspîndește raze" a unui domnitor divin, astfel încît Cristos a fost batjocorit ca „Dumnezeu" precum și ca „împărat".

Vezi și *PLANTE (spini). R.E.N.

SPÎNZURĂTOARE. (Ebr. *'ēs*, „copac"). Se găsește numai în cartea Estera (de nouă ori). Haman avea făcută o spînzurătoare (VAmg „copac") de care să îl execute pe Mardoheu, însă modul de desfășurare al acelei execuții planificate a fost mult dezbătut. În Persia, acolo unde au avut loc evenimentele, nu era obișnuită spînzurarea; se sugerează că termenul eb. semnifică „prăjină" sau „țeapă" (ceea ce pare probabil), și astfel, după obiceiul persan, victima urma să fie trasă în țeapă. (*CRUCE.) J.D.D.

STĂPÎN. Traducerea a cinci cuvinte ebr. și a șapte cuvinte gr. În VT cel mai frecvent termen este *'ādôn*, „stăpîn", „domn", întîlnit de 96 de ori, mai ales cînd se face referire la alte persoane decît la Dumnezeu - de ex. un stăpîn de sclavi (Gen. 24:14 etc. *TDOT* 1, p. 59-72). *ba'al*, „proprietar", „stăpîn", apare de cinci ori, denotîndu-l în general pe stăpînul casei (Jud. 19:22; *cf.* Mat. 10:25; gr. *oikodespotēs*; *TDNT* 2, p. 49; *TDOT* 2, p. 181-200). Pentru dumnezeul fenician, vezi *BAAL.) *rab*, „mare", „căpetenie", apare de patru ori, mai ales în combinații cu un alt cuvînt - de ex. „căpetenia vrăjitorilor" (Dan. 4:9; 5:11), „căpetenia famenilor dregători" (Dan. 1:3). De două ori, cuvîntul ebr. este *sar*, „prinț", „șef", „comandant" (Exod. 1:11; 1 Cron. 15:27 - vers. Cornilescu: ispravnic, respectiv căpetenie n.tr.) și odată este *'er*, „a veghea", „a agita" (Mal. 2:12), unde VR și VAmg redau prin „cel ce veghează" iar VSR „cineva care să mărturisească" (utilizînd *'ēd* în loc de *'ēr*). *

ÎN NT cel mai folosit termen este *didaskalos* (*TDNT* 2, p. 148-159), „învățător", „instructor", întîlnit de 47 de ori, toate în Evanghelii, cu excepția textului din Iac. 3:1. *despotēs* (*TDNT* 2, p. 44-49) denotă de obicei un stăpîn de sclavi și este folosit de cinci ori (ex. 1 Tim. 6:1-2). Un cuvînt ciudat în contextul Evangheliei lui Luca și găsit acolo de șase ori, de fiecare dată cînd ucenicii se adresează lui Isus, este *epistatēs* (*TDNT* 2, p. 622-623), „supraintendent", „supraveghetor" (de ex. Luca 5:5). *Kyrios* (*TDNT* 3, p. 1039-1095), „stăpîn", „domn" este tradus „stăpîn" de 14 ori, adesea semnificînd Dumnezeu sau Cristos (de ex. Marcu 13:35; Efes. 6:9). Un alt cuvînt tradus ca stăpîn este *kathēgētēs*, „un conducător", „un îndrumător" în sens scolastic) (Mat. 23:8, 10). Gr. *rhabbi* (*TDNT* 6, p. 961-965), *Rabi, din ebr. *rabbî*, „stăpînul meu", este folosit cu referire la Isus (de ex. în Ioan 4:31) în 12 din cele 15 apariții ale lui. În sfîrșit, *kybernētēs* (*TDNT* 3, p. 1035-1037), „stăpînul vaporului", „pilot" se întîlnește de două ori (Fapt. 27:11; Apoc. 18:17).

J.D.D.

STĂRUINȚĂ. Semnificația strict biblică, distinctă de cea teologică de mai tîrziu, a acestui termen este indicată de contextul singurei sale apariții în VA ca redare a lui *proskarterēsis* din Efes. 6:18. Implicația de statornicie, răbdare, insistență este confirmată de folosirea verbului *proskartereō*, a participa constant sau a servi pe cineva cu statornicie, a continua neabătut, a adera ferm, a ține strîns de (*MM*, p. 548) Este folosit în Marcu 3:9 pentru a descrie o luntre care aștepta să-L ducă pe Isus din mulțimea care se îmbulzea iar în Fapt. 10:7 despre soldații din garda lui Cornelius care îl slujeau cu statornicie. In aplicația sa spirituală, se referă mereu la continuarea pe calea lui Cristos, mai ales în relație cu rugăciunea (*cf.* Fapt. 1:14; 2:42, 46; 6:4; 8:13; Rom. 12:12; 13:6; Col. 4:2). VSR traduce *hypomenē* prin „stăruință" în Evr. 12:1.

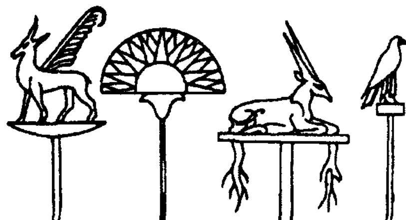
În NT nu se atașează termenului nici o nuanță doctrinală. Acesta se referă doar la dependența continuă și răbdătoare a creștinului de Cristos. Pilda Domnului nostru despre văduva stăruitoare este un comentariu foarte relevant (*cf.* Luca 18:1-8). Stăruința creștină este o calitate a creștinului numai fiindcă este inițial un dar al lui Dumnezeu. Prin puterea Lui, cei ce se încred în El sînt „păziți... prin credință pentru mîntuirea gata să fie descoperită în vremurile de apoi". (1 Pet. 1:5).

BIBLIOGRAFIE. I. H. Marshall, *Kept by the Power of God*, 1969; W Mundle, *NIDNTT* 2, pag. 767 ș.urm.

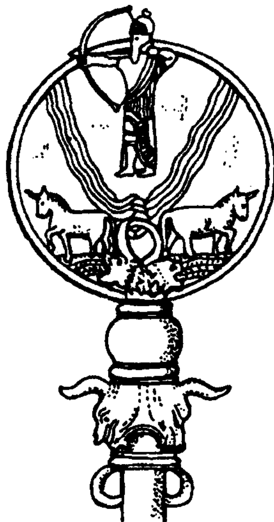
A.S.W.

STACHE. Un prieten al lui Pavel (Rom. 16:9) cu un nume grecesc neobișnuit (dar vezi cazurile din Arndt). Lightfoot (*Phillipians*, p. 174) găsește un Stache ca *medicus* atașat la casa imperială în preajma acestei perioade. (*AMPLIAS.) A.F.W.

STEAG. **1.** Ebr. *dĕgel*, însemnînd „stindard" sau „drapel" este redat în VSR de patru ori prin „steag", engl. *banner* și și de 14 ori prin „stindard", engl. standard. În pustie fiecare trib era marcat prin propriul lui steag (Num. 1:52; 2:2-3 etc). În Psalmul 20:5 cuvîntul este folosit pentru un steag de luptă. În Cînt. este folosit figurativ pentru ca Sulamita să desemneze înfățișarea distinsă a iubitului ei (Cînt. 5:10, VAmg) și de către el atunci cînd se referă la frumusețea ei copleșitoare (Cînt. 6:4, 10; *cf.* 2:4).



Trei steaguri militare egiptene, cu un stindard asirian (al doilea din dreapta), din sec. 9-8 î.d.Cr. Simbolul era probabil semnul distinctiv al unității care-l purta.



Stindard militar asirian purtînd figura lui Asur ori Ninurta, zeul războiului.

2. Ebr. *nēs*, însemnînd „emblemă" este redat adesea prin „steag", engl. *banner*, în VSR. În Is. 11:12 se spune că Mesia va înălța un astfel de steag, în timp ce v. 10 se pune că El însuși este un steag. Probabil că referința aceasta din urmă vrea să fie o legătură cu „Domnul este steagul meu" (Jehova-nisi, VA) din Exod. 17:15. VSR procedează probabil corect îndepărtînd referința la steag din Is. 10:18 și 59:19. G.W.G.

STEFANA. Un corintean a cărui familie, una din puținele botezate de Pavel însuși (1 Cor. 1:16), era cunoscută pentru străduințele ei în serviciul creștin voluntar; Pavel, gîndindu-se probabil la partidele corintene, cere recunoașterea unei asemenea conduceri (1 Cor. 16:15 ș.urm.). Expresia „cel dintîi rod al Ahaiei" (*cf.* Rom. 16:5) a fost interpretată drept indicînd o origine ateniană (Fapt. 17:34), însă ea ar putea indica mai degrabă prima familie creștină din provincie, și astfel seriozitatea bisericii de acolo (*cf.* Ramsay, *BRD*, p. 385 ș.urm.). Legătura făcută uneori cu ordinarea apostolică a „celor dintîi roade" ale lor, în 1 Clement 42, este pur verbală.

Stefana împreună cu *Fortunat și cu *Ahaic i-au făcut plăcere lui Pavel, vizitîndu-l la Efes (1 Cor. 16:17): fără îndoială ei aveau cu ei scrisoarea corintenilor și s-au întors cu 1 Corinteni. O legătură cu „casa" *Cloei este improbabilă.

Numele este un diminutiv (de la Stephanephoros?). Două manuscrise tîrzii ale Faptelor Apostolilor 16:27 îl identifică pe Stefana cu temnicerul din Filipi.

A.F.W.

STELE.

I. Întrebuințarea generală a termenului

Stelele (ebr. *kôḵāḇîm*; gr. (LXX, NT) *asteres*) nu reprezintă nicăieri în Biblie obiectul curiozității științifice.

Termenul este folosit în general în legătură cu orice corp luminos neterestru, diferit de soare și lună. Numărul mare al stelelor este simbolic pentru generozitatea lui Dumnezeu (Exod. 32:13; Deut. 1:10; 10:22; 28:62; 1 Cron. 27:23; Neem. 9:23; Evrei 11:12). Dumnezeu îi promite lui Avram că sămînța lui va fi la fel de numeroasă ca stelele (Gen. 15:5; 22:17; 16:4). Astronomii precreștini (de ex. Hipparchus, 150 î.d.Cr.) au cartografiat în jur de 3.000 de stele; pînă la începutul astronomiei telescopice prin Galileo, în 1610, nu s-a putut aprecia cît de multe stele există. Totuși, mulțimea stelelor este sugerată de referințele din Biblie menționate anterior.

Din punct de vedere poetic ele sînt văzute ca fiind o manifestare maiestuoasă a „neasemănării" lui Dumnezeu față de om. El singur le face, le controlează și le numără. Mîndria arogantă a omului se străduiește uneori să uzurpe această autoritate (Gen. 1:16; Ps. 8:3; 136:9; 147:4; Amos 5:8; Iov 9:7; Ier. 31:35; Is. 14:13; Obad. 4; Naum 3:16; *cf.* Gen. 37:9). O tentație permanentă a fost închinarea la zeitățile stelare; însă stelele sînt nesemnificative în comparație cu Iahve Însuși (Deut. 4:19; Ier. 7:18; Amos 5:26; Fapt. 7:43). El este în înălțimea cerurilor (Iov 22:12).

Actele ultime ale lui Dumnezeu de răscumpărare și de judecată sînt prevestite de semne astronomice. Prorocii și Domnul nostru prezic asemenea semne; iar în Apocalipsa ele sînt proeminente (Is. 13:10; Ezec. 32:7; Dan. 8:10; Ioel 2:10; 3:15; Mat. 24:29; Marcu 13:25; Luca 21:25; Apoc. 6:13; 8:10-12; 9:1).

Cuvîntul „stea" este de asemenea folosit în sens metaforic fără referire astronomică, de obicei pentru a sugera demnitate, înnăscută sau uzurpată (Iov 38:7; Dan. 12:3; Apoc. 1:16, 20; 2:1; 3:1; 12:1; 22:16).

II. Constelații numite

Cîteva constelații sînt menționate pe nume în Biblie.

a. Ursul (VA „Arcturus") (Iov 9:9; 38:32). Proeminenta constelație circumpolară Ursa mare. De unde „cu puii lui" - cele șapte stele principale din grup. *NEB* traduce „Aldebaran".

b. Mazzaroth (Iov 38:32). Semnificație obscură. Posibil cele douăsprezece semne zodiacale (după *NEB*), sau numai cele din emisfera sudică. (Aram. *Mazzaloth*, „stelele înconjurătoare", adică cercul zodiacal).

c. Orion (Iov 9:9; 38:31; Amos 5:8) (în vers. Cornilescu apare drept „Ralițele", „Orion"; n.trad.). „Vînătorul" - o constelație remarcabilă din emisfera sudică, cuprinzînd stelele de primă importanță Betelguese (stînga sus, roșie) și Rigel (dreapta jos, albastră). Scara de culoare și strălucire a acestor stele și a stelelor adiacente este o ilustrare interesantă a v. 1 Cor. 15:41.

d. Pleiadele (Iov 9:9; 38:31; Amos 5:8) (în vers. Cornilescu „Găinușa", „Cloșca-cu-pui"; n.tr.). O îngrămădire compactă de șapte stele neclare în Taur, constituind un sistem unit învelit în material nebulos la o depărtare de aproximativ 300 de ani- lumină de soare. Expresiile „să înozi legăturile" și „să dezlegi frînghiile" se pot referi la presupusa vestire a primăverii și a toamnei de pleiade și respectiv de Orion. O alternativă atractivă, însă care probabil nu poate fi acceptată, este faptul că „legarea" pleiadelor prin atracția lor mutuală, sau (poetic) prin nebulozitatea care le înconjoară, este comparată cu „dezlegarea" Orionului, ale cărui stele nu sînt legate din punct de vedere fizic și care sînt asociate pentru noi doar prin felul nostru de a le privi.

e. Camerele sudului (Iov 9:9) (în vers. Cornilescu „stelele din ținuturile de miazăzi"; n.tr.). Sens obscur; posibil constelațiile ce apar deasupra orizontului cînd se călătorește spre sud de-a lungul căii comerciale spre Arabia. *NEB* traduce „cercul stelelor sudice".

Mai ales interesantă este interpretarea din NEB a lui Iov 9:12-15, cu menționarea de două ori a stelei Sirius și descrierea ei în zori „cînd lumina lui Sirius este abia perceptibilă și stelele din Calea navigatorului pălesc una cîte una" - o interpretare care dă sens unui pasaj altminteri neinteligibil.

III. Steaua Betleemului

Steaua vestitoare a nașterii lui Isus este menționată doar în Mat. 2, deși a fost după cîte s-ar părea prezisă în Num. 24:17; Is. 60:3. Ea a fost explicată în trei moduri.

a. Se poate să fi fost cometa Halley (11 î.d.Cr.) sau o altă cometă vizibilă în anul 4 î.d.Cr. Aceasta s-ar fi deplasat în sens contrar stelelor și astrologii ar fi considerat-o semnificativă. Ar fi fost ea însă vizibilă suficient de mult timp? Și poate fi potrivită cronologia cu data probabilă a nașterii Domnului nostru?

b. Se poate să fi fost o conjuncție planetară. În anul 7 î.d.Cr. a avut loc o conjuncție interesantă a lui Jupiter, Saturn și Venus. Astrologii ar fi observat-o cu siguranță; însă durata acestei conjuncții ar fi scurtă și un asemenea fenomen nu ar putea fi interpretat în mod obișnuit drept „stea".

c. Se poate să fi fost o supernova. Novele apar în mod regulat; o stea estompată devine dintr-o dată mai strălucitoare, iar apoi pălește încet. Probabil toate stelele se comportă astfel într-un anume stadiu de dezvoltare. Supernovele, totuși, sînt foarte rare; în galaxia noastră nu a fost nici una de la inventarea telescopului încoace. Novele de obicei nu sînt vizibile cu ochiul liber, însă o supernova în galaxia noastră ar putea domina temporar cerul nopții și ar putea produce mai multă lumină decît toate celelalte stele împreună. Novele și supernovele sînt absolut imposibil de prevăzut. Astronomii chinezi au înregistrat o novă sau o supernovă în jurul datei potrivite pentru a fi „steaua magilor". Expresia *en tē anatolē*, „la răsăritul ei" (Mat. 2:2), ar putea reflecta înfiorarea înțelepților la prima apariție a acestei noi stele. Poziția ei le va fi transmis o semnificație astrologică imediată. Nu este ceva nepotrivit ca o lumină de miliarde de ori mai puternică decît strălucirea soarelui să se fi revărsat pentru a vesti nașterea Mîntuitorului lumii.

IV. Astronomia

În Biblie nu există „astronomie" în adevăratul sens al cuvîntului, iar abordarea științifică a babilonienilor de exemplu, care prin secolul al 4-lea î.d.Cr. puteau prezice multe evenimente astronomice, nu se găsește în Biblie. Este presupusă însă o concepție despre univers care nu este inconsecventă cu cosmologia științifică modernă. Desigur că nu este greu să se găsească referințe pentru o concepție despre lume primitivă și inacceptabilă, comparabilă de exemplu cu miturile babiloniene ale creației. Însă o judecare a Bibliei doar pe baza acestor lucruri este la fel de lipsită de spirit critic ca judecarea cunoștințelor noastre moderne despre univers pe baza întrebuințării de către noi a unor termeni ca „răsăritul soarelui" și „bolta cerească". (*CREAȚIE.)

Noi locuim într-un gigantic sistem stelar, compus din probabil o mie de milioane de stele asemenea soarelui, aranjate sub forma unui disc ce are diametrul de 60.000 de ani-lumină. Acesta este „universul" nostru. Există însă zeci de milioane de „universuri" sau „galaxii" similare vizibile pînă la o depărtare de o mie de milioane de ani-lumină - limita telescoapelor pe care le avem în prezent. Radio-astronomia prezintă o imagine încă mai minunată. Contrastul dintre acest cosmos și universul cu trei punți din mitologia semită este izbitor. Biblia este adeseori mai aproape de cosmosul nostru decît de universul mitologic semit. Deoarece universul scriitorilor biblici este rațional, și de o imensitate care te înfioară. Psalmul 104 de exemplu, vorbește despre o lume care este complet rațională și care depinde în întregime de legile lui Dumnezeu; acest fapt este tipic pentru perspectiva scriitorilor biblici. În promisiunea pe care i-o face lui Avram Dumnezeu leagă numărul stelelor de numărul firelor de nisip. Doar cca 3.000 de stele sînt vizibile cu ochiul liber, astfel că, la prima vedere, comparația este necorespunzătoare. Însă numărul total de stele din galaxie este comparabil cu numărul firelor de nisip din întreaga lume! Biblia este plină de asemenea implicații ale vastității, care se află completamente dincolo de cunoașterea din vremea ei.

Noi susținem, așadar, că Biblia presupune în mod consecvent un univers care este pe deplin rațional, și de o mărime vastă, spre deosebire de concepția despre lume tipică din vremea aceea, în care universul nu era rațional, și nu era mai mare decît putea fi realmente confirmat prin simțuri, în lipsa unor aparate ajutătoare. Cărțile lui I. Velikovsky (*Worlds in Collision*, 1950 etc.), deși mult controversate, sînt scrise dintr-un punct de vedere iudaic și prezintă un interes deosebit pentru cei care studiază Vechiul Testament și care sînt de asemenea interesați de astronomie.

BIBLIOGRAFIE. G. V. Schiaparelli, *Astronomy in the Old Testament*, 1905; O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 1958; E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, 1952; G. R. Driver and L. W. Clarke, „Stars", *HDB* 2, 1963, p. 936 ș.urm.; R. A. Rosenberg, „The „Star of the Messiah" reconsidered", *Bib* 503-505; D. A. Hagner, *NIDNTT* 3, p. 734-736.

M.T.F.

STERILITATE. Starea unei soții care nu dă naștere la copii a fost întotdeauna privită în Orient nu doar ca un motiv de părere de rău, ci și ca o imputare, un motiv de rușine ce putea duce la divorț. Aceasta este cauza rîsului deznădăjduit al Sarei, a rugăciunii mute a Anei (1 Sam. 1:10 ș.urm.), a alternativei pătimașe a Rahelei de a avea copii sau de a muri (Gen. 30:1) și a strigătului Elisavetei cum că Dumnezeu i-a luat motivul de rușine (Luca 1:25). Caracterul teribil al judecății ce urmează să vină asupra Ierusalimului este accentuat de afirmația incredibilă „Ferice de cele sterpe ..." (Luca 23:29). Se credea că darul copiilor sau oprirea de a avea copii indică binecuvîntarea lui Dumnezeu sau respectiv blestemul din partea Lui (Exod. 23:26; Deut. 7:14), la fel cum era cu fertilitatea sau ariditatea pămîntului (Ps. 107:33-34).

J.W.M.

STICLĂ. Rareori menționată în Biblie, sticla a fost un obiect rar de lux pînă în perioada romană. Era considerată ca fiind ceva la fel de prețios ca aurul (Iov 28:17, VA „cristal" ebr. z^e*k̲ûk̲îṯ*). Mai multe pasaje în care s-a tradus „sticlă" (VA) se referă la suprafețe de metal care reflectă, folosite ca oglinzi. Emailarea era cunoscută de timpuriu și folosită la mătănii și în construcții din cca 4000 î.d.Cr., însă sticla propriu-zisă este atestată pentru prima dată în Epoca timpurie a bronzului (cca 2600 î.d.Cr.).

În perioada celei de a 18-a dinastii egiptene (cca 1546-1316) o fabrică de sticlă la el-Amarna în Egipt imita tipuri de pietre și de ceramică și producea vase pentru unguente prin turnare sau prin răsucirea unor vergele topite de sticlă în jurul unui miez de nisip și reîncălzirea obiectelor astfel obținute.

Cupe, flacoane și vase din perioada timpurie, formate în jurul unui miez și decorate, au fost găsite în N Mesopotamiei (Rimah, Nuzi), în Babilon, în N Siriei (Alalah) și în Palestina (Meghido). Alte produse importate și locale au fost descoperite la Ghețer, Lachis (Epoca tîrzie a fierului), Achzib și Hațor. Din sec. al 13-lea î.d.Cr. ceramica smălțuită este menționată în textele contemporane hitite și asiriene. O referire într-un text de la Ras Shamra la spsg, „ceramică smălțuită", face probabilă prezența acestui cuvînt în Prov. 26:23 - „ca smalțul ce acoperă cu o crustă ceramica, așa sînt buzele mieroase și o inimă rea" (în vers. Cornilescu „ca zgura de argint pusă pe un ciob de pămînt, așa sînt buzele aprinse și o inimă rea"; n.tr.) (*BASOR* 98, 1945, p. 21, 24; în prezent disputat, *Ugarit-Forschungen* 8, 1976, p. 37-40). Cobaltul și manganul au fost folosiți ca agenți coloranți, însă sticla timpurie nu a fost prea transparentă datorită impurităților din materialele de bază. Irizația obișnuită la nivelul sticlei antice se datorează descompunerii și decolorării prin expunere la aer.

În Epoca tîrzie a fierului și perioadele israeliene au fost imporatate în Siria și Palestina vase egiptene de sticlă, ce imitau vasele de alabastru (de unde gr. *alabastron*). Produsele feniciene găsite în Samaria și în alte locuri arată că erau în uz amforele de sticlă, ulcioarele și aryballoi.

Perioada elenistică a adus cu ea tehnici suplimentare care au avut drept rezultat proucereasticlei aurite, a sticlei millefiore (sticlă ornamentală obținută prin tăierea unor secțiuni transversale din mănunchiuri fuzionate de vergele de sticlă de diferite culori și grosimi) și a sticlei colorate, găsite pe locurile multor așezări palestiniene. Acel alabastron care a fost spart ca un dar pentru Domnul nostru a fost probabil un flacon de alifie din sticlă, cu gît lung, așa numitul tear-bottle (Matei 26:7; Marcu 14:3; Luca 7:37; VA „sticluță de alabastru").

În perioada romană inventarea metodelor de suflat sticla (la Sidon?) a avut drept rezultat fabricarea în serie a unor servicii de masă ce au rivalizat cu ceramica și metalul ca urmare a manufacturii ușoare și ieftine. Multe din aceste servicii de masă erau translucide, și multe asemenea unei ceramici smălțuite superior lustruite. La aceasta din urmă s-ar putea să se facă aluzie în *„marea de sticlă" (Apoc. 4:6; 15:2) și în cetatea și străzile Noului Ierusalim făcute din aur curat asemănat sticlei (Apoc. 21:18, 21).

BIBLIOGRAFIE. P. P. Kahane, *Antiquity and Survival*, 2, 1957, p. 208-224; D. B. Harden, *Antiquity*, 1933, p. 419-428; A. L. Oppenheim et al., *Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia*, 1970.

D.J.W.

STICLUȚĂ. 1. Ebr. *pak*, „flacon", folosit de Samuel drept recipient de ulei cînd l-a uns împărat pe Saul (1 Sam. 10:1, VA „sticluță", engl. *vial*) și folosit de unul dintre fiii proorocilor cînd l-a uns împărat pe Iehu (2 Împ. 9:1, 3). Recipientele cu gît îngust găsite în așezările din epoca fierului se poate să fi fost numite *pak*, însă acel *phakos* din LXX, de forma unui bob de linte, sugerează un flacon lentoid cu două mînere, de dată similară. (*CHIVOTUL LEGĂMÂNTULUI.)

2. Gr. *alabastron*, un flacon de parfum, nu neapărat din alabastru. Se pare că femeia din casa lui Simon leprosul a spart gîtul îngust al acestui tip de flacon (Mat. 26:7; Marcu 14:3; *cf.* Luca 7:37).

3. Gr. *phialē*, un „vas" (VSR) larg, puțin adînc folosit pentru jertfele de tămîie și de băutură. Cuvîntul este tradus de VA drept engl. *vial*, „sticluță" de opt ori în Apocalipsa (Apoc. 5:8, etc.) (în vers. Cornilescu „potir"; n.tr.). (*OLAR.)

A.R.M.
J.D.D.

STÎLP

a. Structural

Stîlpii din lemn, piatră sau din cărămizi de lut erau folosiți încă din cele mai vechi timpuri pentru a sprijini acoperișurile încăperilor mari sau pentru a asigura decorația monumentală (ca la Erec în S Mesopotamiei; H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, pl. 2). Începînd cu cea de-a doua parte a mileniului al doilea se foloseau pentru casele palestiniene mai mari stîlpi cu secțiune dreptunghiulară din piatră sau piloni din lemn pe un fundament de piatră pentru a sprijini etajele superioare sau balcoanele aflate pe o singură parte sau pe toate părțile unei curți centrale (*CASĂ). Resturile așezărilor palestiniene sugerează că stîlpii ținuți de Samson au fost din lemn, așezați pe un fundament de piatră (Jud. 16:23-30; *cf.* R.A.S. Macalister, *Bible Sidelights from the Mound of Gezer*, 1906, p. 135-138).

De la monarhia timpurie au supraviețuit mai multe exemple de depozite oficiale cu șiruri de stîlpi (cf. cei șapte stîlpi ai casei Înțelepciunii, Prov. 9:1). La Meghido acești stîlpi au slujit și ca piloni de legătură (vezi *ANEP*, 741-742 și pentru clădirile oficiale, Z. Herzog în Y. Aharoni, *Beer-Sheba* 1, 1973m p. 23-30). De o calitate superioară sînt capitelurile sculptate, care imită vîrful unui palmier (numit proto-eolic sau ionic), întîlnit la diferite așezări. Deși majoritatea erau făcute pentru stîlpi cu secțiune dreptunghiulară atașați (ex. cei de la palatul din Samaria, *cf.* W. F. Albright, *Archeology of Palestine*, 1960, p. 127, fig. 35), cîteva țineau de coloane de sine stătătoare. Este posibil ca Templul lui Solomon să fi fost întărit cu capiteluri similare, ebr., *timora*, 1 Împ. 6:29 ș.urm.; 7:36; *cf.* Ezec. 40:22 ș.urm; 41:18 ș.urm; 2 Cron. 3:5; vezi Y. Shiloh, *PEQ* 109, 1977, p. 39-52. Acest plan simplu a fost dezvoltat, producînd în cele din urmă capitelurile complicate de la palatele persane din Persepolis și Susa (Est. 1:6, vezi R. Ghirshman, *Iran*, 1954, pl. 17b). Stîlpi cilindrici simpli din această perioadă s-au găsit la Lachis (*PEQ* 69, 1937, p. 239) și probabil Betel (*BASOR* 137, 1955, fig. 3).

În timpul perioadei eleniste și romane stîlpii au fost folosiți la scară largă ca și trăsătură decorativă (de ex. pentru alinierea principalelor străzi ale orașelor, ca la Ieraș (G.L. Harding, *Antiquities of Jordan*, 1959, pl. 10). Intrarea în templul lui Solomon era flancată de doi stîlpi gigantici din bronz cu o semnificație incertă (1 Împ. 7:15-22; vezi *IACHIN ȘI BOAZ). Se pare că lîngă unul dintre aceștia stătea regele în ocaziile ceremoniale (2 Împ. 11:14; 23:3; 2 Cron. 23:13; *cf.* încoronarea lui Abimelec, Jud. 9:6, VR).

Cuvîntul „stîlp" este folosit și pentru a descrie: pe soția lui Lot acoperită cu sare (Gen. 19:26); fumul și focul care au protejat tabăra lui Israel (Exod. 13:21); o coloană de fum sub forma unui palmier care se răspîndea în aer (Cînt. 3:6; Ioel 2:30. ebr. *tîmārî*; *cf.* *timorî*, deasupra). Funcțiunea lui de suport este folosită figurativ în legătură cu: (i) stîlpii cerului și ai pămîntului asupra cărora numai Dumnezeu are putere (1 Sam. 2:8; Iov 9:6; 26:11; Ps. 75:3); (ii) picioarele iubitului și picioarele unui înger (Cînt. 5:15; Apoc. 10:1); (iii) biserica ce trebuie să înalțe adevărul (1 Tim. 3:15); (iv) poziția lui Iacov, Chifa și Ioan în biserica din Ierusalim (Gal. 2:9).

b. Monumental

Pietre fixate vertical pe extremitățile lor se întîlnesc peste tot în lumea antică, asociate adesea cu un altar sau cu un templu (de ex. un altar neolitic timpuriu de la Ierihon conținea o nișă în care se găsea un cilindru de piatră, vezi *PEQ* 84, 1952, p. 72, pl. XIX. 1) sau stăteau independent (*menhirul* celtic). Studierea tuturor pasajelor din VT în care se menționează un astfel de stîlp (ebr. *maṣṣēḇâ*, ceva înălțat) arată că semnificația de bază a fost aceea de monument comemorativ. Mormîntul Rahelei a fost marcat în felul acesta (Gen. 35:20) și Absalom, neavînd copii, a ridicat un stîlp căruia i-a dat propriul lui nume, ca obiect comemorativ al său (2 Sam. 18:18). Numele dat pietrei o identifica cu cu purtătorul acelui *nume (*CUVÎNT). Evenimentele importante erau comemorate în același fel. Iacov a ridicat piatra pe care a folosit-o drept pernă, în mod clar o lespede mică, după prima lui teofanie la Betel și o altă piatră după cea de-a doua teofanie. Pe ambele pietre au fost turnate libații, deosebindu-le de alte pietre. Numind pietrele „Casa lui Dumnezeu" (ebr. *bêṯ'ēl*), Iacov a înregistrat semnificația lor pentru el (Gen.28:18-22; 35:13-15). Legămintele între Iacov și Laban și între Iahve și Israel au fost de asemenea indicate vizibil în felul acesta (Gen. 31:45-54; Exod. 24:4; Ios. 24:26-27). Tot așa au fost indicate și traversarea Iordanului (Ios. 4:1-9) și victoria asupra filistenilor la Mițpa (1 Sam. 7:12, numită „piatră de ajutor", ebr. *'eḇen hā'ēzer*). Aceasta este semnificația creștinului victorios care poartă numele lui Dumnezeu, noul Ierusalim și noul nume al Fiului omului (Apoc. 3:12).

În religia cananită, stîlpul a ajuns să se identifice cu zeitatea (în special cu zeitatea masculină) devenind un obiect de venerație. De aceea el era interzis pentru israeliți, care trebuiau să distrugă toți stîlpii pe care-i găseau (Exod. 23:24; Deut. 16:22; *cf.* *AȘHERA). Între multele pietre găsite în Palestina și în jurul ei (ex. la Ghezer, Lejjun, Biblos, Ras Shamra) cele mai bune exemple sînt cele de la Hațor. O piatră înălțată, cu vîrful rupt, se găsea înălțată la intrarea într-o clădire importantă în citadela canaanită, avînd înaintea ei o jertfă (*BA* 22, 1959), p. 14, fig. 12). În orașul de jos exista un altar mic care conținea un șir format din cîteva lespezi de aproximativ 45 cm. înălțime și

mai multe îngrămădite într-o încăpere alăturată (*BQ* 19, 1956, p. 10, fig. 7). Este foarte posibil ca acestea să fie monumente ancestrale distruse de către israeliţi (*cf. ANEP*, num. 630, 635). Practica a continuat în ţările învecinate şi Isaia a prezis că egiptenii vor înălţa un stîlp lui Iahwe la graniţa lor atunci cînd se vor întoarce la El. (Is. 19:19). Vezi C. F. Graesser, „Standing Stones in Ancient Palestine", *BA* 35, 1972, p. 34-63. A.R.M

STÎLPUL UŞII. **1.** Ebr. *m'zûzôṯ* erau nişte scînduri mai gorase care încadrau o intrare şi care sprijineau pragul de sus, *mašqôp̄* şi pe care ulterior se fixa un amulet. Pe ele s-a stropit sînge la primul Paşte (Exod. 12:7, 22-23), urechea unui rob era găurită de unul dintre ei dacă acesta hotăra să rămînă cu stăpînul lui (Exod. 21:6) şi se scria pe stîlpi (Deut. 6:9; 11:20). Termenul este folosit şi în legătură cu templele (1 Sam.1:9; 1 Împ. 6:33; Ezec. 41:21) şi cu porţile (Jud. 16:3). **2.** *'ayil*. Folosit mai ales în legătură cu templul lui Ezec. (40:9-10 etc) unde este tradus „stîlp" în VA şi „sprijin", engl. jumb, în VSR. Se crede că acesta este o proiecţie din perete, ca un pilastru. **3.** *sap̄*, „stîlp" VA, vezi *PRAG. C.J.D.

STÎNCĂ. În VT stînca (ebr. *sela'*; *sûr*) simbolizează siguranţa şi apărarea unui refugiu abrupt şi inaccesibil (*cf.* Is. 32:3; 33:16). De asemenea, este folosit în legătură cu o temelie de neclintit (*cf.* Ps. 40:2): a înlătura „stînca" echivalează cu a clătina lumea (cf. Iov 18:4). În interacţiunea acestor simboluri nu este surprinzător să găsim că despre Dumnezeu se vorbeşte ca despre o stîncă ce conferă securitate şi siguranţă poporului Său (*cf.* 2 Sam. 22:32). În Is. 8:14 sur este folosit cu referire la stînca Mesianică respinsă de „zidarii" evrei ai tempului. Împreună cu Ps. 118:22 şi Is. 28:16, aceasta devine importantă pentru tipologia NT: Isus Cristos, „piatra de poticnire" respinsă a devenit *piatra unghiulară a adevăratului Templu, *ekklesia* creştină (Rom. 9:33; 1 Petru 2:6 ş.urm; *cf.* Ellis, Paul, p. 88 ş.urm.). La Pavel tipologia este extinsă la identificarea lui Cristos cu stînca a cărei apă hrănitoare i-a urmat pe evrei în pustie (1 Cor. 10:1 ş.urm.; *cf.* Ellis, Prophecy, p. 209-212). Relaţia (şi probabil identificarea) lui *Petru cu stînca în Mat. 16:18 este subiectul unei discuţii neîntrerupte (*cf.* Cullmann, p. 155-212).

BIBLIOGRAFIE. „Cornerstone", *Baker's Dictionary of Theology*, 1959; O Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1953; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; *idem.*, *Prophecy and Hermeneutic*, 1977; O. Cullmann, in *TDNT* 6, p. 95:112; W. Mundle ş.a., in *NIDNTT* 3, p. 381. E.E.E.

STOICI. Şcoala stoică de filozofie şi-a derivat numele de la *Stoa Poikile*, porticul din Atena unde Zenon din Citium (335-263 î.d.Cr.) a predat pentru prima dată doctrinele ei caracteristice. Învăţătura lui a fost sistematizată şi dezvoltată de Chrysippus (cca 280-207 î.d.Cr.), cel de-al „doilea fondator" al stoicismului. Pe vremea cînd Pavel i-a întîlnit pe stoici la Atena (Fapt. 17:18) atitudinea lor generală a fost modificată prin elemente luate de la platonism; un exponent de frunte al acestui stoicism sincretist a fost Posidonius.

Luptîndu-se cu aceeaşi incertitudine a vieţii care i-a determinat pe epicurieni să caute fericirea în detaşarea senină, stoicii au căutat salvarea în alinierea voinţei cu Raţiunea inerentă a universului, *Logosul. Omul este fericit atunci cînd nu doreşte ca lucrurile să fie altfel decît sînt; deci lasă-l să caute deplina cunoaştere în ciclul naturii şi să cultive o acceptare voită a lui. Deşi omul trebuie să-şi joace vrînd-nevrînd rolul în realizarea Raţiunii universale, este esenţial pentru propria lui linişte interioară ca el să facă lucrul acesta în mod conştient şi de bună voie; El trebuie să caute lucrurile care sînt utile pentru poziţia lui în ordirea naturală (*ta kathekonta*) şi să le urmărească nu din toată inima; întrucît putea să fie dezamăgit, cicu o virtute dezinteresată. Pe cei din jurul lui el trebuie să-i slujească nu din dragoste, căci aceasta ar putea să-l facă să sufere dacă slujirea sa ar eşua în ajutorul dat, ci dintr-o pură recunoaştere a faptului că viaţa de slujire este viaţa „normală" pentru om. Raţiunea universală este Dumnezeu; mitologiilor tradiţionale le-a fost atribuită o interpretare simbolică în sensul acesta.

Toate acestea par foarte formale şi austere, dar stoicii individuali, inclusiv împăratul roman Marc Aureliu au impus standarde înalte pentru conduita personală. Mai mult, forma poate fi adaptată pentru a primi conţinutul creştin; o mare parte din limbajul lui Pavel în discursul apologetic de pe dealui lui Marte (*AREOPAG) este extras din cel al stoicismului.

BIBLIOGRAFIE. H. von Arnim, *Stoicorum Veteranum Fragmenta*, 1903-1905 E. Bevan, *Stoics and Sceptics*, 1913; M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*, 1964.

M.H.C.

STOMAC / PÎNTEC. În special ebr. *beten* sau *mē'im*; gr. *koilia*. În VT şi NT nu se face distincţie între aceste cuvinte şi *intestine sau *uter, aceşti termeni fiind traduşi în general prin „stomac" sau „pîntec" atunci cînd se referă la mîncare sau rănire (Jud. 3:21; Ezec. 3:3; Ioan 1:17; Luca 15:1 (VSRmg); tradus adesea „trup", engl. body, în VSR (ex. Num. 5:21)).

Odată este folosit în NT cuvîntul *stomachos* (1 Tim. 5:23). În folosinţa grecească timpurie, acesta se referea la o deschizătură sau la *gură (*stoma*), mai tîrziu deschizătura stomacului, avînd astfel o referinţă fiziologică mai precisă decît în VT. B.O.B.

STRAJĂ. **1.** „Garda" (VSR) de soldaţi (gr. *koustodia*) menţionată în Mat. 27:65 ca fiind delegată să păzească mormîntul Domnului nostru.

2. O măsură de timp în care erau împărţite cele 12 ore ale nopţii. În vremurile israeliene împărţirea se făcea la trei (Jud. 7:19). În perioada NT se pare că se folosea împărţirea romană în patru străji (*cf.* Marcu 6:48).

BIBLIOGRAFIE. H.G. Schutz, C. Brown, în *NIDNTT* 2, p. 132-137. J.D.D.

STREAŞINĂ. (gr. *pterygyion*, „o aripă mică"; Vulg. *pinnaculum*; *NEB* „marginea cea mai de sus"). O parte a clădirilor Templului (Mat. 4:5; Luca 4:9) menţionată în legătură cu ispitirea lui Isus. Localizarea ei exactă nu este sigură, trebuie însă reţinuţi doi factori relevanţi. (i) În ciuda faptului că VA foloseşte articolul

nehotărît, noi trebuie să urmăm alte versiuni ale traducerii Evangheliei care dau „streașina Templului" (adică, sugerînd că exista numai una singură). (ii) Contextul reclamă o poziție din care era o distanță înspăimîntătoare pînă jos, dar și o perspectivă impresionantă asupra regiunii rurale înconjurătoare. Aceste condiții din urmă se întrunesc dacă se localizează streașina în colțul de sud-est al suprafeței Templului, dominînd Valea Chedronului (*cf.* Jos., Ant. 15. 410 ș.urm.). S-au exprimat totuși și opinii diferite. Vezi, de ex. *HHT,* 4, p. 85-86. J.D.D.

STRĂIN. Fluctuația întrucîtva arbitrară din *EVV* între termenii traduși în engleză alien, „necunoscut"; foreigner, „venit din afară"; sojourner, „venetic"; și stranger, „străin" tinde să umbrească faptul că se au în vedere grupe diferite de oameni. În următoarea clasificare trebuie să se țină seama de această inconsecvență de traducere.

a. Străinul sau necunoscutul
Străinul (engl. stranger) este în esență cineva care nu aparține casei sau comunității în care se găsește. Cuvîntul *zār* vine de la rădăcina *zûr*, „a se îndepărta" „a se retrage" sau „a pleca". Astfel el poate fi folosit numai despre o persoană în afara unui cerc (1 Împ. 3:18). Poate prin urmare însemna o persoană care uzurpă o poziție la care nu are nici un drept. „Femeia stricată" din Proverbe este un astfel de intrus. O extindere suplimentară a conceptului îl face echivalent cu necunoscut sau venit din afară, adică o persoană care nu aparține națiunii și astfel este în principiu egală cu un dușman (Is. 1:7; Ier. 5:19; 51:51; Ezec. 7:21; 28:7, 10; Obad. 11).

b. Cel venit din afară
Cuvîntul *nokrî* se poate referi numai la o persoană dintr-o altă rasă; el dobîndește însă și o conotație religioasă datorită asocierii altor națiuni cu idolatria. Din acest motiv israeliților le-a fost interzisă căsătoria cu cananiții (Deut. 7:1-6). Una din acuzațiile aduse lui Solomon este că el a iubit multe femei străine (venite din afară) care l-au abătut de la Yahve (1 Împ. 11:1 ș.urm.). Exilul în Babilon a fost văzut ca o judecată asupra acestei decăderi, care era larg-răspîndită în națiune. Drept rezultat întoarcerea din exil este marcată de o intrare categorică în vigoare a interzicerii căsătoriilor mixte. Acest accent pus de Ezra asupra purității naționale (Ezra 9-10) a fost denaturat în iudaismul de mai tîrziu într-o exclusivitate severă care în cadrul mișcării iudaizatoare din biserica primară s-a dovedit un obstacol față de accesul liber al convertiților dintre neamuri.

c. Veneticul (aprox. mod. imigrant)
Veneticul (engl. sojourner) este o persoană a cărui rezidență permanentă este într-o altă națiune, spre deosebire de cel venit din afară, a cărui ședere este doar temporară. Cuvîntul astfel tradus este *gēr* de la rădăcina *gûr*, „a sta/a rămîne pentru un timp", deși alternativa *tôšāḇ* este uneori folosită în sensul simplu al unui colonist. Israeliții erau venetici în Egipt (Gen. 15:13; Exod. 22:21; Deut. 10:19; 23:7). De fapt, acest lucru trebuia să le domine atitudinea față de veneticii din Israel. Care puteau fi un neam întreg ca cel al gabaoniților (Iosua 9) sau rămășițele neamurilor cananite după cucerirea Canaanului. Numărul lor a fost considerabil, după cum se poate vedea din numărătoarea făcută de Solomon (2 Cron. 2:17).

Veneticul avea multe privilegii. Israeliților le este interzisă asuprirea lui (Exod. 22:21; 23:9; Lev. 19:33-34). De fapt ei trebuie să meargă mai departe și să îl iubească (Deut. 10:19). Unul dintre motivele date pentru ținerea sabatului este ca veneticul să se poată reface (Exod. 23:12). Strîngerea strugurilor și spicelor rămase după recoltare trebuie să fie lăsată pentru el (Lev. 19:10; 23:22; Deut. 24:19-21). El este inclus în prevederea făcută cu privire la cetățile de scăpare (Num. 35:15; Ios. 20:9). El este pus alături de orfani și de văduve ca fiind lipsit de apărare; așa că Dumnezeu este apărarea lui și El îl va judeca pe asupritorul lui (Ps. 94:6; 146:9; Ier. 7:6; 22:3; Ezec. 22:7, 29; Zah. 7:10; Mal. 3:5). Principalul neajuns al poziției lui constă în faptul că dacă este un slujitor legat el nu este cuprins în eliberarea generală din Anul de veselie (Lev. 25:45-46).

În ceea ce privește viața religioasă, el este legat de legea care interzice plămădeala în timpul sărbătorii azimilor (Exod. 12:19). El trebuie să se rețină de la muncă în ziua sabatului și de sărbătoarea ispășirii (Exod. 20:10; Lev. 16:29). El împărtășește interdicția privitoare la consumarea sîngelui (Lev. 17:10, 13), la imoralitate (Lev. 28:26), la idolatrie (Lev. 20:2) și la blasfemie (Lev. 24:16). Totuși, el poate consuma carne necurată (Deut. 14:21). El nu este obligat să țină Paștele, dacă însă dorește să îl țină atunci trebuie să fie circumcis (Exod. 12:48). El este de fapt în principiu la același nivel cu israelitul (Lev. 24:22), și în viziunea pe care o are Ezechiel cu privire la era mesianică el urmează să ia parte la moștenirea lui Israel (Ezec. 47:22-23).

În NT marea caracteristică a Evangheliei este că aceia care au fost străini în Israel și astfel erau „străini și călători" (Efes. 2:12, 19-20) (în vers. Cornilescu „străini și oaspeți ai casei"), au fost făcuți co-moștenitori în Israelul lui Dumnezeu. Acum creștinii sînt străini în această lume și trebuie să trăiască asemenea unor călători (1 Pet. 2:11).

BIBLIOGRAFIE. *EBi* and *DAC* (*s.v.* „stranger"); J. Pedersen, *Israel*, 3-4, 1940, p. 272 ș.urm., 585; H. Bietenhard et al., *NIDNTT* 1, p. 683-692; 2, p. 788-790. H.M.C.

STRĂJER. În VT cuvîntul traduce patru termeni ebr. **1.** *tabbāh*. Cuvîntul a însemnat inițial „ucigași" regali (*BDB*), mai tîrziu a ajuns însă să semnifice gardieni (străjeri) sau gardă personală, fiind folosit în legătură cu garda personală a lui Faraon (Gen. 37:36; 39:1) și a lui Nebucadnețar (2 Împ. 25:8-10). (În Israel mercenari din regiunea Mării Egee (cheretiți și peletiți) alcătuiau garda personală a lui David, în timp ce trupele cariene se pare că au avut o funcție similară în vremea lui Atalia (2 Împ. 11:4, 19).) **2.** *mišma'at*, de la *šāma'*, „a auzi" „a răspunde", atitudinea unui grup de supuși, a fost uneori numele dat gărzii personale (2 Sam. 23:23; *cf.* 1 Sam. 22:14). **3.** *mišmār* înseamnă „gardă", „pază" sau „corp de gardă" într-o tabără (Lev. 24:12; Num. 15:34) sau „post de strajă" (Neem. 7:3). **4.** *rāṣîm*, ad lit. „alergători", erau alergătorii împăratului care îndeplineau și funcția de gardă personală regală (1 Sam. 22:17; *cf.* 1 Împ. 1:5; 14:27). (*PEDESTRU.)

„Străjer" apare o dată în VA a NT (Fapt. 28:16), însă textul este disputat (*CĂPETENIE). Templul își avea propriul departament de poliție cunoscut drept straja Templului, alcătuită în cea mai mare parte din leviți, și a cărei datorie, printre altele, era să nu lase să intre pe cei dintre Neamuri, cărora le era interzis accesul în Templu (*cf.* Mat. 27:65, VSR). Acel *spekoulator*, un latinism care se găsește în Marcu 6:27), era unul din zece asemenea ofițeri atașați unei legiuni care îndeplineau mai ales funcția de curieri, însă uneori și pe cea de executori; un asemenea ofițer a fost în slujba lui Irod Antipa. R.P.G.

STRĂLUCIRE. *„Shekinah"* (ebr. *šᵉkînâ*), aureola, gloria sau prezența lui Dumnezeu ce locuiește în mijlocul poporului Lui este folosit de targumist și de rabin cu sensul de Dumnezeu Însuși, deoarece iudaismului legal nu-i place să-i atribuie divinității o formă sau o un sentiment. Cu taote acestea Dumnezeul conceput în termeni omenești purificați a inspirat cele mai nobile declarații profetice, în timp ce Dumnezeul legalist a devenit rece, abstract, distant. Strălucirea, cel mai apropiat echivalent iudaic pentru Duhul Sfînt, a devenit, alături de alte idei sau derivări din VT (Cuvînt, Înțelepciune, Duh, etc) o punte între corporalitatea omului și transcendența lui Dumnezeu. Termenul este post-biblic, însă prezența conceptului saturează ambele testamente. El stă la baza doctrinei că Dumnezeu locuiește în sanctuarul Lui (Exod. 25:8 etc.) sau în mijlocul poporului Lui (Exod. 29:45 ș.urm. etc.). Aceste pasaje și pasajele înrudite folosesc verbul rădăcină *šāḵan*, „a locui", de la care este derivat „Shekinah" (strălucire).

Gloria lui Dumnezeu (*kāḇôḏ* în Biblia ebraică, *doxa* în LXX și NT) este un alt nume pentru strălucire (Shekinah). Cuvîntul ebraic și cel grecesc pot fi aplicate la gloria unor simple ființe omenești, cum este Iacov (Gen. 31:1, VA) sau Solomon (Mat. 6:29), este însă suficient de clar atunci cînd se referă la Dumnezeu. Tunetul, fulgerul și norul pot fi elementele exterioare concomitente ale gloriei lui Dumnezeu (Exod. 19:16; 24:15 ș.urm.; Ps. 29; 97; Ezec. 1:4); sau gloria lui Dumnezeu poate fi asociată în mod special cu cortul întîlnirii (Exod. 40:34-38) sau cu Templul (Ezec. 43:2, 4); ea este însă manifestă și în creație (Ps. 19), și posedă elemente mai numinoase și mai misterioase decît oricare din toate acestea (Exod. 33:18-23). De fapt, gloria lui Dumnezeu devine de obicei mai glorioasă cînd este deliberat despărțită de Templu sau de scaunul milei.

În NT ca și în VT gloria poate fi afirmată despre Dumnezeu (Luca 2:9; Fapt. 7:55; 2 Cor. 3:18) sau îi poate fi atribuită Lui (Luca 2:14; Rom. 11:36; Fil. 4:20; Apoc. 7:12, etc.). Atribuirea acestei glorii este menționată ca fiind o datorie omenească, fie împlinită (Rom. 4:20), fie neîmplinită (Fapt. 12:23; Apoc. 16:9). Gloria este prezentă într-un mod special în templul ceresc (Apoc. 15:8) și în cetatea cerească (Apoc. 21:23).

NT îi atribuie cu generozitate o glorie comparabilă lui Cristos ca fiind divin, înainte precum și după momentul de hotar al Paștelui. Sinopticele sînt puțin reticente cu privire la asocierea acestei glorii cu Isus cel pămîntesc, excepție făcînd doar în legătură cu parousia (Marcu 8:38; 10:37; 13:26; și textele paralele) sau în legătură cu Cristosul transfigurat (Luca 9:32). Ioan atribuie această glorie cu mult mai multă generozitate (*cf.* 1:14; 2:11; 11:4); cu toate acestea el distinge o revelare mai deplină sau finală ca fiind ulterioară slujirii de pe pămînt (7:39; 12:16, etc.). Această fluctuație aparentă nu este nefirească - concepția despre Isus cel pămîntesc și Cristosul cel ceresc avea să fie uneori evidențiată după Săptămîna Patimilor. Verbul înrudit doxazo înlocuiește adeseori substantivul (Ioan 12; 17; etc.). Asemănarea dintre cuvîntul ebraic și termenul grecesc *skēnē*, etc., ar putea sugera motivul *shekinah* în Ioan 1:14 (*eskēnōsen*, „locuit") și în Apoc. 21:3 (*skēnē*, „locuirea"; în vers. Cornilescu „cortul"; n.trad.).

Și alte pasaje merită o atenție specială - comp. cu 1 Tim. 3:16; Tit 2:13; Evr. 1:3; 13:21; Iac. 2:1; 1 Pet. 1:11, 21; 4:13; 5:1; Apoc. 5:12 ș.urm.

BIBLIOGRAFIE. Vezi *HDB* (*s.v.* „Shekinah"); *JewE* (*s.v.* „Anthropomorphism", „Shekinah"); *EJ*, 14, 1971 (*s.v.* „Shekhinah"); G. Kittel, G. von Rad, în *TDNT* 2, p. 237-251; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961, p. 40-42. R.A.S.

STRICĂCIUNE. (Gr. *phthiram diaphthora*) în vers. engl. și mai ales în VA, înseamnă de obicei caracterul trecător al lumii prezente. În Romani 8:21 se folosește în legătură cu predispoziția universului material la schimbare și descompunere; vezi prin antiteză moștenirea „nepieritoare (gr. *aphthartos*) rezervată credincioșilor (1 Pet. 1:4). În 1 Cor. 15:42 ș.urm. denotă predispoziția trupului „natural" la *moarte și descompunere; „pieritor" (gr. *phthartos*) este practic echivalent cu „muritor" (gr. *thnētos*), după cum „nepieritor" (gr. *aphtharsia*), prezis în legătură cu trupul „spiritual" este un sinonim pentru „nemurire" (gr. *athanasia*). În Fapt. 2:27 ș.urm.; 13:35 ș.urm. „putrezirea" (în sensul de descompunere) este redarea cuvîntului grecesc *diaphthora*, citat din Ps. 16:10, LXX, pentru *TM šaḥaṯ* (VSR, *„*Groapa*"), paralel cu Șeol. Ca „mărturie" mesianică, Ps. 16:10 din LXX se introduce încă și mai bine în cazul lui Isus, al cărui trup, fiind înviat din morți, „n-a văzut putrezirea" (Fapt. 13:37). (*IAD, *ESCATOLOGIE.)

BIBLIOGRAFIE. E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, 1946, p. 76-81; J. Jeremias, „Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God", *NTS* 1, 1955-6, p. 155 ș.urm. F.F.B.

SUCHIENI. (Egipt. *ṯktn*, *ṯk*). Aliați libieni din armata egipteană cînd Șișac a invadat Palestina (2 Cron. 12:3). Aceștia au fost angajați ca și cercetași între secolele al 13-lea și al 12-lea î.d.Cr. Vezi referințele din R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 176-177, 180. K.A.K.

SUCOT. **1.** Prima așezare în călătoria israeliților în timpul exodului, echivalentă probabil cu egipt. *ṯkw* (Pithom), care era la E de Wadi Tumilat (Exod.12:37; 13:20; Num. 33:5-6). Aceasta era calea obișnuită de intrare și de ieșire din Egipt pentru persoanele exilate. O găsim menționată în Istoria lui Sinuhe, în Papirusul Anastasi V și VI. (*TABĂRA DE LÎNGĂ MARE, *PITOM).

2. Oraș al seminției lui Gad (Ios. 13:27) în Valea Iordanului, nu departe de un curs de apă (Jud. 8:5, 16) și de Zarethan (1 Împ. 7:46). Este modernul Tell Akhsîa sau Tell Der Allah.

Numele Sucot este explicat în Genesa 33:17, unde este pus în legătură cu „colibele", deoarece Iacov s-a stabilit acolo. C.D.W.

SUCOT-BENOT. Numele unui obiect făcut de babilonienii exilați în Samaria, cca 722 î.d.Cr. și menționat între zeitățile păgîne cărora li se aduceau acolo închinăciuni (2 Împ. 17:30). Mt. *sukkôṯ-bᵉnôṯ* implică o interpretare de felul „colibele fiicelor" (*cf.* gr. *sokchōthbenithei*). Acest lucru a fost explicat fie prin locuri de prostituție, fie ca altare în care se purtau imagini ale zeităților feminine, de ex. Banitu (un epitet pentru zeița babiloniană Iștar).

Paralelismul cu Nergal din Cuta pare să reclame și aici numele unei zeități. Urmîndu-l pe Rawlinson, a fost propusă Zēr-bānīt (Zarpanitum), soția lui Marduc (*MERODAC), dar acest fapt este foarte îndoielnic. D.J.W.

SUFERINȚĂ. În Biblie suferința este considerată o apariție nedorită în lumea creată. Creațiunea a fost făcută bună (Gen. 1:31). Cînd a intrat păcatul, a intrat și suferința, sub forma conflictului, durerii, descompunerii, muncii trudnice și amorții (Gen. 3:15-19). Pe noul pămînt și în noul cer suferința a fost abolită în cele din urmă (Apoc. 21:4; Isaia 65:17 ș.urm.). Lucrarea lui Cristos este ca să elibereze oamenii de suferință, descompunere și de moarte (Mat. 1:21). Deși se consideră că Satana are putere ca să-i facă pe oameni să sufere (2 Cor. 12:7; Iov 1:12; 2:6), ei suferă numai în mîna lui Dumnezeu și Dumnezeu este Cel care controlează și stăpînește suferința (Amos 3:6; Is. 45:7; Mat. 26:39; Fapt. 2:23).

Povara suferinței a fost întotdeauna profund resimțită de către poporului lui Dumnezeu (Gen. 27:9; 2 Sam. 14:14). Prezența ei a devenit adesea o problemă, deoarece s-a considerat că a fost trimisă de Dumnezeu (Ps. 39:9) și astfel trebuia raportată la realitatea dragostei și a neprihănirii lui Dumnezeu (Ps. 73). De aceea, în mijlocul suferinței, omul a fost obligat să decidă cît de departe putea să trăiască prin credință și să se împotrivească nevoii unei explicații raționale. Problema nu a fost atît de acută în vemurile cînd sentimentul solidarității din interiorul comunității a fost puternic și individul, ca un membru responsabil al tribului sau al familiei în orice împrejurare, a fost capabil să accepte judecata și suferința care a căzut asupra poporului său ca și propria lui responsabilitate (Ios. 7). Dar problema a devenit mai presantă atunci cînd s-a accentuat relația responsabilă a fiecărui individ cu Dumnezeu (Ier. 31:29; Ezec. 18:24).

Adevărata credință, care se luptă cu problema și cu povara suferinței, nu cere o justificare imediată și completă a lui Dumnezeu. Ea poate să aștepte în întuneric (Hab. 2:2-4).

Ea găsește în realitatea prezenței și bunătății lui Dumnezeu un factor decisiv în situația prezentă, mai important decît este însăși amărăciunea durerii (Ps. 73:21-23) și dorește să ridice împotriva formei distorsionate a lucrurilor prezente noua ordine perfectă a lucrurilor din Împărăția lui Dumnezeu, din care a primit deja o anticipare (Ps. 73:24-26; Rom. 8:18; 2 Cor. 4:16-18). Dar omul credinței nu este insensibil la natura înșelătoare a problemei. Cartea lui Iov îl arată pe acesta trăind pînă la extrem experiența amărăciunii și dilemei unei suferințe neexplicate, refuzînd să se resemneze în teorii raționale care supun căile lui Dumnezeu la simple calcule umane, pierzîndu-și pentru o vreme echilibrul, dar capabil în cele din urmă să-și revină și, în final, printr-o viziune copleșitoare a lui Dumnezeu, să ajungă la o siguranță în care poate să triumfe peste toate dificultățile, deși nu este, și știe că nu va fi niciodată, capabil să asigure o explicație rațională pentru toate împrejurările vieții acesteia.

Deși se afirmă că astfel de soluții sînt nepotrivite cînd se aplică în general, uneori se dau pentru suferință motive specifice care pot fi înțelese (*cf.* Ps. 37) și în legătură cu această problemă apar și converg cîteva orientări de gîndire. Suferința poate fi roada păcatului (Osea 8:7; Luca 13:1-5; Gal. 6:8), atît pentru individ (Ps. 1), cît și pentru comunitate și națiune (Amos 1-2). Ea poate fi considerată uneori ca o pedeapsă administrată de Dumnezeu sau ca și pedeapsă menită să corecteze căile poporului Său (Prov. 3:12; Jud. 2:22-3:6) sau ca mijloc prin care oamenii sînt încercați sau curățiți (Ps. 66:10; Iacov 1:3, 12; 1 Petru 1:7; Romani 5:3) sau aduși mai aproape de Dumnezeu, într-o nouă relație de dependență și de părtășie (Ps. 119:67 Rom. 8:35-37). Astfel, suferința poate fi spre bine (Rom. 8:28 ș.urm.), sau poate să aibă un efect opus (Mat. 13:21).

Mărturisind despre suferința lui Mesia care va veni (1 Pet. 1:10-12), autorii VT sînt învățați în legătură cu modalitatea în care Dumnezeu poatesă dea suferinței o nouă semnificație. Propriile lor experiențe de slujire a lui Dumnezeu în scopurile Sale răscumpărătoare în Israel i-a învățat că dragostea lui Dumnezeu trebuie să se implice în împărtășirea suferinței și rușinii celor pe care încearcă să-i răscumpere și în răbdarea reproșului din partea acestora (Osea 1-3, Ier. 9:1-2; 20:7-10); Is.63:9). De aceea, Robul acesta adevărat, care va îndeplini în mod desăvîrșit voia Lui răscumpărătoare, va fi un Rob care suferă. Această suferință nu va apărea doar ca și rezultat al credincioșiei față de Dumnezeu în urmărirea propriei Sale vocații, ci va însemna însăși vocația pe care trebuie s-o împlinească (Is. 53). Acum se vede un nou sens și un scop substitutiv în această suferință unică, în care Unul poate să sufere în locul tuturora și în calitate de reprezentant al tuturor. Suferința poate să aibă un nou sens pentru cei care sînt membri în trupul lui Cristos. Ei pot să se împărtășească din suferințele lui Cristos (2 Cor. 1:5 ș.urm; Marcu 10:39; Rom. 8:17) și să se considere angajați prin legămînt la o carieră sau o chemare la suferință (Filip. 1:29; 1 Pet. 4:1-2), întrucît membrii trupului trebuie să se conformeze Capului în privința aceasta (Filip. 3:10; Rom. 8:29), precum și în privința gloriei. Indiferent ce formă ia suferința unui creștin, ea poate fi considerată o cruce luată în urmarea lui Cristos pe calea crucii Lui (Mat. 16:24; Rom. 8:28-29). O astfel de cruce este într-adevăr calea inevitabilă care duce la înviere și glorie (Rom. 8:18; Evr. 12:1-2; Mat. 5:10; 2 Cor. 4:17 ș.urm.). Prin suferință intră oamenii în împărăția lui Dumnezeu (Fapt. 14:22; Ioan 16:21). Venirea noii ere este precedată de durerile nașterii pe pămînt, din care biserica își are partea sa decisivă (Mat. 24:21-22;

Apoc. 12:1-2, 13-17, *cf.* de ex. Dan. 12:1; Mica 4:9-10; 5:2-4). Fiindcă suferințele lui Cristos sînt de ajuns pentru a-i elibera pe toți oamenii (Is. 53:4-6; Evr. 10:14), numai prin har, și nicidecum prin necesitate, se poate spune despre suferințele la care participă poporul Lui că completează ceea ce lipsește din suferințele Lui (Col. 1:24) și că oferă părtășie în suferința lui substitutivă și răscumpărătoare.

BIBLIOGRAFIE: A. S. Seake, *The Problem of Suffering in the Old Testament,* 1904; S. R. Driver și G. B. Gray, Job, *ICC,* 1921; ERE; C. S. Lewis, *The Problem of Pain,* 1940; H. E. Hopkins, *The Mystery of Suffering,* 1959; W. Eichrodt, *Man in the Old Testament,* 1951; H. H. Rowley, *Submission in Suffering,* 1951; J. Scharbert și J. Schmidt, „Suffering", în *EBT,* 3, 1970, p. 890-897; J. Bowker, *The Problem of Suffering in the World Religions,* 1970; B. Gartner, *NIDNTT* 3, p. 719-726.

R.S.W.

SUFLET. 1. Cuvîntul ebraic obișnuit *nepeš* (*n[e]šāmâ,* Is. 57:16, este o excepție) apare de 755 de ori în VT. După cum rezultă cu claritate din Gen. 2:7, sensul inițial este acela de „a avea viață". Astfel, el este folosit adesea cu referire la animale (Gen. 1:20, 24, 30; 9:12, 15-16; Ezec. 47:9). Uneori este identificat cu sîngele, ca ceva esențial pentru existența fizică (Gen. 9:4; Lev. 17:10-14; Deut. 12:22-24). În multe cazuri el se referă la principiul vieții. În sensul acesta este frecvent în cartea Psalmilor, deși nu se limitează la ea.

Numeroasele apariții cu referință psihică acoperă diferite stări ale conștiinței: (a) unde *nepeš* este sediul dorințelor fizice (Num. 21:5; Deut. 12:15, 20-21, 23-24; Iov 33:20; Ps. 78:18; 107:18; Ecl. 2:24; Mica 7:1); (b) unde este sursa emoțiilor (Iov 30:25; Ps. 86:4; 107:26: Cînt. 1:7; Is.1:14); (c) unde este asociat cu voința și cu acțiunea morală (Gen. 49:6; Deut. 4:29; Iov 7:15; Ps. 24:4; 25:1; 119:129, 167). Pe lîngă acestea, există pasaje unde *nepeš* desemnează un individ sau o persoană (de ex. Lev. 7:21; 17:12; Ezec. 18:4) sau este folosit cu un sufix pronominal pentru a denota sinele (de ex. Jud. 16:16; Ps. 120:6; Ezec. 4:14). O extensie remarcabilă a acestuia in urmă este aplicarea lui nepes unui trup mort (de ex. Lev. 19:28; Num. 6:6; Hag. 2:13). De obicei se consideră că la moarte nepes pleeacă din trup (de ex. Gen. 35:18), dar cuvîntul nu este folosit niciodată pentru spiritul mortului. Întrucît psihologia evreiască nu poseda o terminologie precisă, există unele suprapuneri în folosirea lui *nepel, lēḇ (lēḇāḇ)* și *ruah* (*INIMĂ, *SPIRIT).

2. Gr. *psychē*, termenul corespunzător pentru *nepeš* în NT, apare în Evangheliii cu sensuri similare, dar în anumite împrejurări, cînd este indicată viața, el se referă la ceva mai mult decît viața fizică, ce încetează la moarte (Mat. 10:39; Marcu 8:35; Luca 17:33; 21:19; 21:19; Ioan 12:25). În toate cele patru Evanghelii, *pneuma*, echivalentul pentru *rûah*, denotă uneori principiul vieții, deși în alte cazuri înseamnă un nivel superior al vieții psihice.

Din cele 12 apariții la Pavel, 6 reprezintă viața (Rom.11:3; 16:4; 1 Cor. 15:45; 2 Cor. 1:23: Filip. 2:3o; 1 Tes. 2:8), 2 sînt personale (Rom. 11:3; 13:1) și patru psihice, 3 dintre ele reprezentînd dorință (Efes. 6:6; Filip.1:27; Col. 3:23), în timp cealaltă indică emoția (1 Tes. 5:23). Pentru aspectele superioare ale vieții obișnuite și, mai ales pentru viața superioară a creștinului el folosește cuvîntul *pneuma*. În același sens este și folosirea adjectivelor *psychikos* și *pneumatikos* (I Cor. 2:14-15). Cînd folosește *psychē* împreună cu *pneuma* (1 Tes. 5:23) el descrie doar aceeași parte imaterială a omului in aspectele ei inferioare și superioare.

Alți autori ai NT oferă exemple a unei folosiri oarecum elevate a cuvîntului *psychē*. Cuvîntul lui Dumnezeu poate să-l salveze și recuperarea din greșeală îl scapă de la moarte (Iac. 1;21; 5:20). Rezultatul credinței este salvarea lui *psychē* (Evr. 10:29; 1 Pet. 1:10), în timp ce dorințele trupești sînt împotriva lui (1 Pet. 2:11). Speranța a ceea ce va fi se ancorează ferm în el (Evr. 6:19). În descrierea a ceea ce urmează după deschiderea celei de-a cincea peceți, *psyche* este folosit cu referire la martirii văzuți sub altar (Apoc. 6:9). (*SPIRIT).

BIBLIOGRAFIE. A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel, JTVI* 83, 1951, p. 51 ș.urm; idem, „The Psychology of St. Paul's Epistles", *JTVI* 87, 1955, p. 1 ș.urm.; J. Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man,* 1879, p. 49-96, 179-220; J. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*[3], 1926, p. 11-27, 104-111; G. Bertram et al., *TDNT* 9, p. 608-656; G. Harder, C. Brown, *NIDNTT* 3, p. 676-689.

W.J.C.

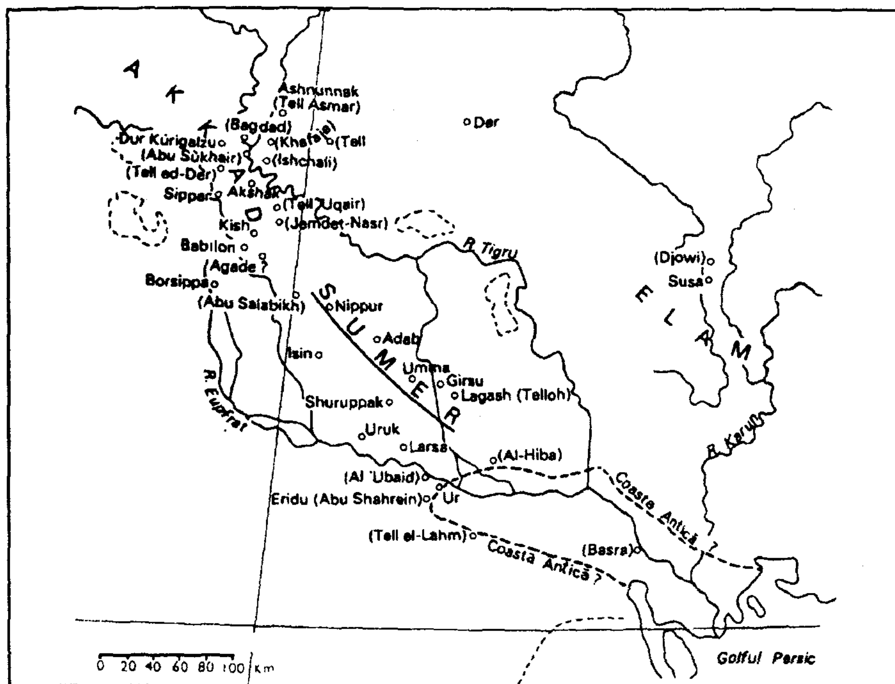
SULAMITA. Substantiv feminin *(sulammît)*, nume dat eroinei din Cînt. 6:13, „Sulamita" a constituit o problemă serioasă pentru cercetători. Unii (de ex. Koehler, *Lexicon*) l-a asociat cu un oraș necunoscut, Sulam; alții (de ex. *ISBE*) îl clasifică drept o variantă pentru Sunamita (mai jos); alții (de ex. L. Waterman și H. Torczyner) identifică Sulamita cu *Abișag, Sunamita. E. J. Goodspeed (*AJSL* 50, 1934, p. 102 ș.urm.) iar H. H. Rowley (*AJSL* 56, 1939, p. 84-91) neagă orice legătură cu Sunem dar consideră cuvîntul ca echivalentul feminin al lui Solomon, „Solomona" S-au făcut încercări de a deriva numele Solomon și Sulamita din zeul Șelem. Vezi H. H. Rowley, *The Servant of the Lord,* 1952, p. 223. D.A.H.

SUMER, SUMERIENI. Partea inferioară a Mesopotamiei antice sau sudul Irakului, între regiunea modernului Bagdad și Golful Persic și sudul regiunii care a fost cunoscută drept *Akkad. Regiunea aceasta întinsă, de aproape 25.900 de km. pătrați, este traversată de fluviile *Tigru și *Eufrat. Deși nu se fac referiri la el în mod direct în VT, acesta poate fi *Șinear (*šin'ar;* sumer. *keñir și šumer*). Este posibil ca în spatele relatărilor din Gen. 1-11 să se afle civilizația sumeriană (vezi II, mai jos). Regiunea a fost locuită de sumerieni din aprox. 4500 î.d.Cr. pînă în 1750 î.d.Cr., cînd sumerienii au fost asimilați în cele din urmă de către semiții care locuiau în aceeași regiune. Nu se cunoaște originea sumerienilor, deși unele teorii pe această temă cuprind migrația din est.

I. Istoria

Istoria sumerienilor se împarte în trei perioade: (a) perioada sumeriană timpurie, 3000-2700 î.d.Cr.; (b) perioada sumeriană clasică, 2700-2250 î.d.Cr.; (c) perioada neo-sumeriană, 2100-1960 î.d.Cr. Ea este reconstituită pentru fiecare dintre aceste perioade în special din poemele epice răspîndite în mărturiile istorice și din sutele de mii de documente de afaceri.

a. Prima perioadă a fost dominată de trei cetăți majore: Uruk, Aratta și Chiș. Cele trei personaje de



Sumer, partea sudică a Babiloniei.

frunte, toţi conducători ai cetăţii Uruk, au fost Enmerkar, Lugalbanda şi mai ales Ghilgameş, care este cel mai celebru erou al întregii istorii sumeriene. Întrucît figurile istorice şi evenimentele au fost recuperate nu din mărturiile contemporane, ci din compoziţiile literare, este dificil să atribuim evenimentele unui anumit nivel arheologic al oricăruia din cetăţile menţionate. În plus, foarte puţine mărturii din perioada aceasta s-au descoperit la Chiş sau la Uruk. Avem de-a face cu o epocă întunecată, din care răzbat ecouri slabe de fapte pătimaşe realizate de un popor tînăr şi viguros.

b. Perioada clasică se concentrează mai ales în jurul a patru cetăţi: Ur, Chiş, Umma şi Lagaş. Conducătorii cei mai cunoscuţi sînt Eannatum, Urukagina, Gudea din Lagaş şi Lugalzaggisi din Umma. Din această perioadă s-au păstrat documente contemporane care poartă numele şi relatează cîteva dintre faptele de vitejie ale acestor conducători. De aceea putem identifica adesea multe dintre cetăţi şi chiar clădiri la care se face referire în documente. Despre cetatea Ur din această perioadă se cunosc multe lucruri mai degrabă pe cale arheologică decît pe cale istorică. Numele regilor se cunosc fără referire la evenimente semnificative. Dar cel mai mare tezaur al tuturor timpurilor din Mesopotamia aparţine acestei perioade - „mormintele regale" fabulos de bogate. Primul document istoric real de o oarecare lungime provine şi el din această perioadă şi se referă la disputa dintre Umma şi Lagaş. Scris în aproximativ 2400 î.d.Cr. în vremea lui Entemena din Lagaş, el conţine multe date economice şi sociale, precum şi istorice. Dar astăzi neeste cunoscut mai bine un conducător dintr-o perioadă mai tîrzie din Lagaş, în Gudea, deoarece s-au păstrat zeci de statui ale lui purtînd inscripţii pe ele, măiestria sculpturii în piatră din această perioadă. Inscripţiile conţin nenumărate date referitoare la viaţa economică şi religioasă. Lugalzaggisi, ultimul rege sumerian din această perioadă, a căzut victimă renumitului conducător semit Sargon din Agade.

c. Aproape cu două secole mai tîrziu epoca neosumeriană cu capitala la Ur s-a ridicat pe ruinele dinastiei akkadiene. Dar sîngele sumerian s-a subţiat serios ca urmare a imigrării la scară largă a celorlalte popoare, mai ales a amoriţilor. Doar primii doi dintre cei cinci regi din Ur au purtat de fapt nume sumeriene. Dar chiar şi după ce au dispărut toţi sumerienii şi limba nu mai era vorbită, ea a rămas totuşi limba religiei, ştiinţei, afacerilor şi a legii timp de mai multe secole.

II. Literatura

Inventarea *scrierii în aprox. 3200 î.d.Cr., aşa cum este ea cunoscută în textele de la Erec, este atribuită sumerienilor. Limba, în mai multe dialecte, inclusiv „limba îngrijită" *(eme.- sal)*, are o formă aglutinată şi nu este semitică. Nu poate fi raportată în mod sigur la vreun grup lingvistic cunoscut, deşi împărtăşeşte elemente care apar în mai multe limbi. Scrierea, concepută iniţial pentru a însemna tranzacţiile legale şi textele economice şi administrative, care cuprind 75 la sută din toate documentele existente în care se foloseşte scrierea cuneiformă sumeriană, a fost curînd folosită pentru toate genurile de literatură cunoscute mai tîrziu în întregul Orient Apropiat antic. Scrierea şi genurile literare au fost adoptate şi dezvoltate ulterior de *babilonieni, *asirieni, *hitiţi, *hurriţi, *canaaniţi şi *elaminţi.

Istoriografia include inscripii murale și votive, însemnări militare ale relațiilor interstatale (Lagaș-Umma; Stela Vulturilor), liste de regi, formule anuale de datare, corespondență regală, documente semnificative detaliate (Tummal) și explicații poetice ale evenimentelor majore („Blestemul lui Agade"). Relatările epico-istorice ale faptelor de vitejie ale lui *Sargon din Agade și Ur-Nammu și nouă povestiri epopeice atestă alte forme de istoriografie. Acestea din urmă reflectă relațiile cetăților-state cu vecinii lor, de ex. Enmerkar și Aratta, Lugalbanda cu Enmerkar și Ghilgameș cu Aga din Chiș.

În miturile sumeriene eroii sînt zeități și tratează temele *creației („Enlil și Ninlil: nașterea zeului-Lună", „Crearea cazmalei", „Enlil și Ninmah: crearea omului"); a civilizației („Enki și ordinea lumii: organizarea pămîntului și a proceselor sale culturale", „Inanna și Enki: transferul artelor civilizației de la Eridu la Erec) și a unei „vîrste eroice" („Enlil și Ninhursag: mitul sumerian al paradisului"), precum și căderea omului („Inanna și Șakaletuda: păcatul mortal al grădinarului"). Zeița Inanna (mai tîrziu: *IȘTAR) și Dumuzi (*TAMMUZ) joacă un rol major în miturile despre descinderea zeilor în lumea inferioară. *Potopul, deși cunoscut în traducere sumeriană, este foarte posibil să fi fost de origine literară semită (*cf.* Epopeea lui Atrahasis). Teme asemănătoare apar în istoriografia timpurie a VT (Gen. 1-11).

Sumerienii au compus de asemenea imnuri extrem de complicate care preamăreau zeii, regii și templele precum și lamentații care deplîngeau distrugerea orașelor-state și a orașelor (Ur, Nippur) sau moartea zeului Tammuz.

Alte genuri sumeriene cuprind începutul așa-zisei literaturi a „înțelepciunii" care cuprindea colecții de îndrumări, eseuri, fabule, proverbe și ghicitori. Toate acestea s-au răspîndit prin folosirea lor în sistemul educativ al școlilor unde instruirea cuprindea scrierea, retorica, muzica și alte forme, inclusiv examinarea. Literatura școlară a „întrecerii" oferă un contrast între „Vară și Iarnă", „Cazma și Plug" etc. Alte întreceri erau folosite cu scopul de a descrie sistemul școlar (*é.dub.ba*).

III. Cultura

Inițial societatea sumeriană pare să-și fi grupat satele și orașele *mai mici* în *jurul* orașelor *mai mari, formînd* statele-orașe controlate de un consiliu de senatori și tineri cu statut militar sub conducerea unui „stăpîn" *(en)*, mai tîrziu un lugal, „conducător, rege". Pe lîngă instituțiile acestea a apărut o birocrație a templului și preoți care și ei dețineau proprietăți și uneori dominau această societate „democratică" și foarte organizată. Se credea că guvernarea umană reflectă pe pămînt ceea ce se întîmplă în cer. Regele era doar un viceregent al zeului suprem al orașului care l-a chemat la această misiune și care îi cerea să dea socoteală de modul în care își exercita misiunea în calitate de persoană care împarte legea și dreptatea. Ulterior regele a condus prin guvernatorii locali și prin anumite orașe desemnate să controleze economia în relațiile lor cu nomazii din împrejurimi.

IV. Moștenirea

Pe lîngă moștenirea literară, Sumer a lăsat civilizațiilor de mai tîrziu concepțiile sale despre lege și guvernare, sprijinite de o „tehnologie științifică". Aceasta din urmă se baza pe metode empirice (datele din liste) și pe practică. Astronomia și matematica folosea atît sistemele zecimale, cît și pe cele sexagesimale, inclusiv subdiviziunea timpului și aspațiului în unități din care derivăm acum orele, minutele și precum și măsurătorile liniare. Roata a fost dezvoltată atît pentru transport, cît și pentru activitatea *olarului. Practicile arhitecturale includeau arcade, bolți, cupole, nișe, coloane, precum și tehnici decorative din stuc și mozaic, folosite pentru fațadele templelor, pentru platforma templelor și pentru piramida în trepte (ziggurat). În artă, ștampila gravată și pecetea cilindrică erau strîns asociate cu tradiția îndelungată a Sumerului în ceea ce privește scrierea.

BIBLIOGRAFIE. S. N. Kramer, *The Summerians, their history, culture and character,* 1963; T. Jacobsen, *Treasures of Darkness,* 1976; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East,* 1975. Pentru istorie, vezi *CAH*[3], 1-2, p. 190-195 și pentru texte *ANET*[3], 1969, p. 37-39 (mituri, epopei), 159 ș.urm. (legi), 265 ș.urm. (texte istorice), 455 ș.urm. (lamentații), 589 ș.urm. (proverbe), 575 ș.urm. (imnuri). F.R.S.

D.J.W.

SUNEM, SUNAMITA. Oraș (probabil actualul Solem) în teritoriul lui Isahar lîngă Izreel (Ios. 19:18), Sunem (sunem) a fost așezarea taberei filistenilor înainte de bătălia de la Ghilboa (1 Sam. 28:4).

Elisei a rămas adesea în Sunem în casa unei femei generoase (numită Sunamita, un adjectiv feminin derivat de la Sunem), al cărei fiu, născut după prezicerea lui Elisei, a fost înviat în mod miraculos de către proroc după ce a fost lovit de insolație (2 Împ. 4:8 ș.urm.). Proprietatea acestei femei a fost restaurată la cerința lui Ghehazi după ce și-a abandonat-o temporar pentru a scăpa de foametea din țara filistenilor (2 Împ. 8:1-6). Tot din Sunem au adus-o oamenii lui David pe frumoasa *Abișag ca să-l mîngîie pe vîrstnicul rege (1 Împ. 1:3, 15). Cererea fetei în căsătorie de către Adonia l-a costat viața (1 Îm. 2:17, 21-22). (*SULAMITA). D.A.H.

SUSA. (VA Shushan), ale cărei ruine se găsesc lîngă rîul Karun (*ULAI), în sud-vestul Persiei, a fost ocupată aproape continuu din vremurile preistorice pînă cînd a fost abandonată de către Seleucizi. Aici era capitala *Elamului, ale cărui inscripții regale din mileniul al II-lea au fost recuperate. Susa și-a păstrat importanța în timpul domniei casiților, iar independența pînă în 645 î.d.Cr., cînd a fost jefuită de Asurbanipal, care a exilat oameni din Susa (Susachiți) în Samaria (Ezra 4:9). Sub Ahemenizi Susa a înflorit ca unul din cele trei orașe regale (Dan. 8:2; Neem. 1:1). Darius I a construit aici un palat, ale cărui ruine, restaurate de către Artaxerxes I (Longimanus) II (Mnemon) rămîn, împreună cu Apadana, ca o trăsătură arhitecturală persană remarcabilă din secolul al 5-lea î.d.Cr. Acest palat are un loc important în cartea *Est. (1:2, 5; 2:3; 3:15 etc). (*AHAȘVEROȘ). Orașul a fost excavat pentru prima dată de către Loftus în 1851, după care operațiile extensive au fost preluate de către francezi.

BIBLIOGRAFIE. R. Ghirshman, *Iran,* 1963; E. M. Yamauchi, *Near East Archaeological Society Bulletin* 8, 1976, p. 5-14. D.J.W.

ȘAALBIM. Un sat locuit de amoriți lîngă Mt. Heres și Aialon unde ei au rezistat atacului daniților. Mai tîrziu amoriții au fost subjugați de casa lui Iosif (Jud. 1:35). Împreună cu Macaz, Bet-Șemeș și Elon-Bet-Anan, Șaalbim a format parte din al doilea cartier administrativ al lui Solomon (1 Împ. 4:9). Este aproape sigur că aceeași persoană sub numele de Șaalabbin, este inclusă împreună cu Aialon pe lista teritoriului lui Dan (Ios. 19:42), și Șaalbon, casa lui Eliahba, unul dintre vitejii lui David (2 Sam. 23:32; 1 Cron. 11:33). Pentru că acoperă o zonă similară, s-a sugerat faptul că Șaalbim din Jud. 1:35; 1 Împ. 4:9 ar putea să fie același loc. Poziția actualului Selbit, 5 km la NV de Aialon și 13 km la N de Bet-Șemeș, se potrivește bine cu toate aceste contexte, cu toate că numele este din punct de vedere filologic diferit. Șaalbim, etc., ar putea să însemne „vînătoare de vulpi".
D.J.W.

ȘAARAIM. (În ebr. *ša'araim*). **1.** Pe traseul de retragere a filistenilor din Azeca, înainte de despărțirea drumurilor spre Gat și Ecron (1 Sam. 17:52). Acesta este compatibil cu Ios. 15:36. Vezi *GTT*, p. 318. **2.** În 1 Cron. 4:31, pentru *Șaruhen.
J.P.U.L.

ȘAFAN. 1. Fiul lui Azalia care a fost secretar de stat (VA „cărturar") în timpul lui Iosia. Hilchia i-a raportat lui descoperirea cărții legii în Templu (2 Împ. 22:3; 2 Cron. 34:8-24). El a citit din această carte înaintea lui Iosia care l-a trimis la prorocița Hulda. Șafan a avut cel puțin trei fii. (i) Ahicam, care l-a ajutat pe prorocul Ieremia (2 Împ. 22:12; 2 Cron. 34:20; Ier. 26:24); (ii) Elasa, căruia împreună cu un alt bărbat i-a fost încredințată de Ieremia o scrisoare către cei din exil în Babilon(Ier. 29:3); (iii) Ghemaria care a încercat să-l oprească pe Ioiachim de a arde sulurile care conțineau prorociile lui Ieremia (Ier. 36:10-12, 25). Șafan i-a avut ca nepoți pe Micaia (Ier. 36:11, 13) (vers. Cornilescu: „Mica"; vers. Galaction: „Miheia"; n.ed.) și Ghedalia, guvernatorul lui Iuda după invaziile babiloniene din 589-587 î.d.Cr., care l-a ajutat pe Ieremia (Ier. 39:14).

2. Tatăl lui Iaazania, pe care Ezechiel l-a văzut în viziunea sa că sacrifica la idoli (Ezec. 8:11).

Chiar dacă numele este conectat cu termenul ebr. *šāpān*, „vițel de munte", nu există nici o evidență că simbolizează închinarea la idoli (conform G.B. Gray, *Hebrew Proper Names*, 1896, p. 103). D.J.W.

ȘAFIR. (În VA Saphir). Un oraș în cîmpia filisteană împotriva căruia a prorocit Mica (Mica 1:11). Amplasarea exactă este nesigură, însă ar putea fi una dintre cele trei așezăminte de colibe numite es-Suafir de lîngă Asdod. Identificarea lui Șafir cu Șamir (Ios. 15:48; Jud. 10:1-2) este prea slab fundamentată.
R.J.W.

ȘALIȘA. Ținutul în care a ajuns Saul după ce a trecut printre dealurile din Efraim și înainte de ajunge în țara lui Șaalim, sau *Salim, ca să caute asinii pierduți ai tatălui său (1 Sam. 9:4). Se pare că locul își avea propriul său zeu și altar, Baal-Șalișa (2 Împ. 4:42). Deoarece locurile cu care Șalișa este asociat nu au o amplasare certă nici amplasarea acestui ținut nu este cunoscută. Conder propune că ar fi ruinele lui Khirbet Kefr Tilth, la 30 km NE de Iaffa. D.J.W.

ȘALUM. (În ebr. *šallûm, šallum*). **1.** O urmașă a lui Ierahmeel din linia unei strămoaște care s-a căsătorit cu un sclav egiptean (1 Cron. 2:40-41; vezi v. 34-35). **2.** Un urmaș al lui Core care a slujit sub domnia lui David ca și ușier al Porții Regelui în sanctuar (1 Cron. 9:17-19; Ezra 2:42). În mod aparent, această poziție moștenită deținea o oarecare importanță (vezi Ezra 2:42; Neem. 7:45). Probabil că o scurtă formă a numelor Meșelemia (1 Cron. 26:1; 9:21) și al lui Șelemia (26:14). **3.** Fiul lui Iabeș și al 16-lea rege al regatului de N al lui Israel (cca 745 î.d.Cr.). Prin asasinarea lui Zaharia, fiul lui *Ieroboam II, el a adus la un sfîrșit dinastia lui *Iehu (2 Împ. 15:10), împlinind astfel prorocia (10:30; vezi 15:12). El a fost omorît la rîndul său în Samaria de către *Menahem după o domnie de numai o lună (15:13-15). **4.** Soțul lui *Hulda, prorocița care era „deținătoarea garderobei" (2 Împ. 22:14; 2 Cron. 34:22). **5.** Fiul lui *Iosia (1 Cron. 3:15; Ier. 22:11) și al 18-lea rege al lui Iuda (cca 609 î.d.Cr.) care a domnit cu numele de *Ioahaz. El a fost detronat după o domnie de trei luni (2 Împ. 23:31). **6.** Un predecesor aronit al lui *Ezra (Ezra 7:2; vezi 1 Cron. 6:12- 13). Probabil că este o formă abreviată a lui Meșulam (1 Cron. 9:11; Neem. 11:11; 12:13).

Diversele forme ale acestui nume se bazează pe aceeași rădăcină în diferite modele nominale.
D.W.B.

ȘALMAN. Persoana care a jefuit Bet-Arbelul (Osea 10:14). Această acțiune era destul de bine cunoscută spre a servi ca avertisment pentru Israel. Se presupune în general că aceasta ar putea fi o referință la *Salmanaser V, regele asirian care a cucerit Samaria în 725-723 î.d.Cr. În acest eveniment Arbel s-ar putea să fie Arbela, la V de Galileea (1 Mac. 9:2). Însă, în contradicție cu acest argument, numele lui Salmanasar este scris în întregime altundeva și porțiunea galileană a căzut sub mîna lui Tiglatppalasar III în 734-732 î.d.Cr.. Astfel probabil căȘalman se referă la Salamanu, rege al Moabului, menționat în cronicile lui *Tiglatpalassar. Identificarea rămîne neclară.
D.J.W.

ȘAMA. 1. Un șef de trib (în ebr. *'allûp*) din Edom, care descinde din Esau (Gen. 36:17). **2.** Un frate al Împăratului David, și fiu al lui Isai (1 Sam. 16:9). Forme alternative ale numelui sînt Șamua, Șimea, Șimeah, Șimeam, și Șimei. **3.** Unul dintre cei trei mari viteji ai lui David (2 Sam. 23:11), descris ca fiind hararit. Numele Șama din 2 Sam. 23:33 se referă aproape cu siguranță laacelaș om, însă există probleme textuale; vezi NEB. **4.** Un alt viteaz al lui David, un harodit (2 Sam. 23:25). 1 Cron. 11:27 îi scrie numele ca și Șamot (o formă plurală a numelui), iar denumirea Șamehut din 1 Cron. 27:8 ar putea la fel să se refere la acelaș om. D.F.P.

ȘAMGAR. (În ebr. *šamgar*, probabil din urianul simiqari). Un nume propriu care este atestat în mod repetat în textele de la Nuzi (vezi R. H. Pfeiffer și E.A. Speiser, *AASOR* 16, 1936, p. 161), numit „fiul lui Anat" (Jud. 3:31; 5:6), de.ex. un om născut în Betleem (se presupune că se numește S Bet-Anat; vezi Ios. 15:59). Omorîrea de către el a celor 600 de filisteni trebuie să aparțină celei mai timpurii perioade de așezare a filistenilor în Canaan, deoarece menționarea lui în Cîntarea Deborei (Jud. 5:6) indică faptul că el a prosperat înainte de lupta de la Chișon (cca 1125 î.d.Cr.). Țepușul cu care i-a ucis e filisteni (în ebr. *malmād*) avea un vîrf metalic bine ascuțit (*ȚEPUȘ). Nu este descris ca și un judecător al lui Israel - într-adevăr, este posibil să fi fost cananit - însă fapta lui le-a adus Israeliților o oarecare ușurare. Unele texte din LXX și alte texte revizuite plasează încă odată Jud. 3:31 la sfîrșitul cap. 16, într-un context mai „filistean". Afirmația lui J. Garstang că Șamgar este identic cu Ben-Anat, un căpitan sirian și ginere al lui Ramses II (cca 1260 î.d.Cr.) nu este prea convingătoare (*Joshua-Judges*, 1931, p. 63 ș.urm., 284 ș.urm.); totuși și mai puțin convingătoare este sugestia lui Sir C. Marston că „Țepușul" ar fi numele vasului său (*The Bible is True*, 1934, p. 247 ș.urm.).

BIBLIOGRAFIE: G.F. Moore, „Shamgar and Sisera", *JAOS* 9, 1898, p. 159 ș.urm.; F.C. Fensham, *JNES* 20, 1961, p. 197-198; B. Maisler, „Shamgar ben Anat", *PEQ* 66, 1934, p. 192 ș.urm.; E. Danelius, *JNES* 22, 1963, p. 191-193. F.F.B.

ȘAPTE CUVINTE, CELE. Cele „șapte cuvinte" sînt rostirile lui Isus Cristos, aflat în agonia suferințelor pe cruce, înaintea de moartea Sa, care sînt relatate de cele patru evanghelii. „Strigătul" din Marcu 15:37 este identificat cu una din rostirile articulate citate de un alt evanghelist.

Primele cuvinte rostite de Domnul nostru pe cruce (Luca 23:34) dezvăluie o dragoste care este complet neașteptată și nemeritată. El S-a rugat pentru soldații romani și chiar, după cum sugerează Petru (Fapt. 3:17), pentru liderii religioși ai națiunii. (Această afirmație este omisă de unii dintre martorii antici ai textului, însă omisia este probabil cauzată de un editor care a considerat că evenimentele anului 70 d.Cr. au arătat că Dumnezeu nu a iertat autoritățile iudaice care L-au acuzat pe Isus înaintea lui Pilat, ca și cînd rugăciunea îi avea în vedere pe aceia.)

A doua oară cînd a vorbit, Isus S-a adresat tîlharului de pe cruce (Luca 23:43), care, dincolo de cruce a văzut gloria care avea să vină, și care a spus: „Doamne, adu-Ți aminte de mine cînd vei veni în Împărăția Ta!" (v. 42). La care Isus i-a răspuns: „Adevărat îți spun că astăzi vei fi cu Mine în rai."

Altreilea cuvînt (Ioan 19:25-27), a fost cel adresat mamei Sale și ucenicului Său iubit, care dovedește că avem în Isus exemplul suprem a unei „inimi căreia nu-i pasă de sine, ci încearcă numai să aline și să-și manifeste compasiunea față de alții". Cu toate că a suferit dureri fizice groaznice și a îndurat mult mai mult în agonia sufletului, El S-a gîndit la mama Sa și S-a îngrijit de viitorul ei. Sabia îi tăia inima ei (Luca 2:35), însă cuvintele blînde ale Fiului ei trebuie să-i fi dat o mare alinare și vindecare.

Primele trei cuvinte adresate, au fost în timpul dimineții, înainte de prînz. A patra oară (Mat. 27:46; Marcu 15:34) a vorbit probabil în timp ce se ridica acel întuneric misterios, și supranatural care durase trei ore (*ELOI, ELOI, LAMA SABACHTHANI).

Al cincilea cuvînt adresat (Ioan 19:28) a urmat imediat după al patrulea. Este singura dată cînd vorbește despre suferință fizică. Isus a refuzat o băutură care conținea medicamente (Marcu 15:23), însă a acceptat un alt fel de băutură, pentru a-și umezi gîtul și buzele uscate, așa încît, cu o voce tare să poată face declarația cuprinsă în al șaselea cuvînt. Evanghelistul notează împlinirea Psalmului 69:21b.

Acel cuvînt (Ioan 19:30) conține un verb grecesc comprehensiv, *tetelestai*, „S-a sfîrșit". Nu este strigătul unei victime înfrînte, ci a unui Învingător, care și-a sfîrșit lucrarea pe care o avea de îndeplinit și care a împlinit toate prorociile și scrierile din VT oferind sacrificiul final pentru păcat odată pentru totdeauna (Evr. 10:12).

În cuvîntul final (Luca 23:46) Isus a citat din Psalmul 31:5, rugăciunea de seară a fiecărui iudeu evlavios. Cei răscumpărați sînt, așadar, frați ai Răscumpărătorului, într-atît încît pot să spună același lucru atunci cînd își încredințează sufletul în mîna Tatălui -- Tatălui Său, și Tatălui lor în El.

BIBLIOGRAFIE: V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 1937, p. 157 ș.urm., 197 ș.urm.; R.G. Turnbull, *The Seven Words from the Cross*, 1956. A.R.
F.F.B.

ȘAREȚER. **1.** Un frate al lui Adramelec care împreună cu el l-a omorît pe tatăl lor Sanherib în 681 î.d.Cr. (2 Împ. 19:37; Is. 37:38). Numele lui este cunoscut numai din referința aceasta și este probabil o abreviere a numelui asiro-bab. *šar-usur*, „El l-a protejat pe rege", în mod normal avînd prefixul numelui unui zeu. Prin referința la *Nergilus* în scrierile lui Abidenus despre aceleaș eveniment, a fost propus Nergal-Șarezer. Johns a considerat numele o corupere a termenului Šar-eṭir-Aššur, numele cunoscut al unui fiu al lui Sanherib. Ca o alternativă o altă posibilitate ar fi referirea la Nabū-šar-usur, guvernatorul cetății Marqasi și eponim al anului 682 î.d.Cr.

2. Un contemporan al lui Zaharia, care a întrebat dacă trebuie să se continue postul în cinstea aniversării distrugerii Templului (Zah. 7:2). Pentru că textul este dificil (vezi VRmg.) s-a sugerat că, probabil „oamenii din Betel" implică faptul că numele întreg era numele Belșațar (bab. Bel-šar-usur) sau Betel-Șarețer. D.J.W.

ȘARPE.

I. În general.

Șerpii (*ANIMALE) sînt reptile care au cap, corp și coadă, însă fără mădulare, și se tîrăsc pe stomac, așa încît, din cauza limbii lor mișcătoare se spune deseori că ling sau mănîncă praful (Gen. 3:14; *cf.* Is. 65:25; Mica 7:17; și implicit, Prov. 30:19). Compară națiunile care se tîrăsc ca șerpii, pentru a recunoaște pe Dumnezeul lui Israel (Mica 7:17) și Egiptul care a fugit din luptă ca și un șarpe șuierînd care se întoarce în văgăuna sa (Ier. 46:22, în contrast cu conceptul

egiptean al șarpelui-uraeus de pe coiful faraonului, care îl conduce la victorie). Însușirea anumitor șerpi de a injecta otravă mortală în rană atunci cînd mușcă sau atacă (Gen. 49:17; Ecl. 10:8, 11; implicit, Mat. 7:10; Luca 11:11) apare în multe comparații. Subiectele acestor comparații includ caracterul dăunător pe care îl prezintă cei păcătoși (Deut. 32:33 (evreii rebeli); Ps. 58:4; 140:3) sau consumul de vin (Prov. 23:32), de asemenea caracterul surprinzător al zilei Domnului (Amos 5:19), și apar și în metafora cu asupritorii străini (Is. 14:29). La fel curăzboiul, foametea, etc., mușcătura de șarpe putea fi enumerată printre pedepsele mîniei și ale judecății divine (Num. 21:4-6; Ier. 8:17; Amos 9:3), și răscumpărarea de această pedeapsă putea fi acordată slujitorilor lui Dumnezeu (Marcu 16:18; Luca 10:19; vezi Fapt. 18: 3-6). Unii șerpi puteau fi fermecați (Ecl. 10:11), alții erau considerați „surzi“ față de puterile fermecătorului (Ps. 58:4-5; Ier. 8:17). Fermecătorii de șerpi erau reprezentați pe amulete egiptene cu figuri de scarabeu (P. Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, p. 90-94, fig. 17). Despre fermecarea șerpilor în Egiptul, cel antic precum și încel modern, vezi L. Keimer, *Histories de Serpents dans l'Égypte Ancienne et Moderne*, 1947, și despre Mesopotamia, vezi N.L. Corkill, „Snake Specialists in Iraq“, *Iraq* 6, 1939, p. 45-52.

Pe lîngă denumirea generală *nāhāš*, „șarpe, balaur“, și *sārāp*, „a arde“ (vezi II, mai jos), limba ebr. mai conține și alte cuvinte referitoare la șerpi. Cuvîntul vechi *peṯen* (Deut. 32:33; Iov 20:14, 16; Ps. 58:4; 91:13; Is. 11:8; VA „aspidă, viperă“) apare ca și *bṯn* în textele ugaritice din sec. al 14-lea î.d.Cr.. Aceasta este deseori considerată cobra egipteană (arab. *naja haje*; și înrudita *naja nigricollis*, M.A. Murray, *JEA* 34; 1948, p. 117-118), și este „aspida“ scriitorilor clasici. Cobra a dat naștere la două hieroglife egiptene. Acest animal veninos conferă sens unor pasaje ca și Deut. 32:33 și Iov 20:14, 16. Cuvîntul *'epâeh* (Iov 20:16; Is. 30:6; 59:5; AV „viperă“) este identic cu termenul arab. *afa'â*, și similar cu acesta apare un alt termen general referitor la balauri și uneori mai specific referitor la vipere (vezi L. Keimer, *Études d'Égyptologie*, 7, 1945, p. 38-39, 48-49). Se consideră adesea în Gen. 49:17 (VA „viperă“), termenul ebr. *š^epîpôn* reprezintă viperele *cerastes*: ori una din cele două specii „vipera cu corn“, *Cerastes cornutus*, sau vipera fără corn Vipera *cerastes*, ori ambele. În Egipt și Palestina acestea au fost familiare din vremurile antice, și în Egipt au devenit hieroglifa pentru „f“, din cuvintele onomatopeice *fy*, *fyt*, „vipera-cerastes“ (Keimer, *Études d'Égyptologie* 7, 1945; P. E. Newberry, JEA 34, 1948, p. 118). Identificarea lui *'akšûb* în Ps. 140:3 este neclară; în Rom. 3:13 este folosit termenul grec *aspis*, „aspidă“. Cuvîntul *sip'ônî* este redat de VA cu „viperă“ în Prov. 23:32, și, ca și *sepā'* în Is. 14:29, ca și „basilic“ în Is. 11:8; 59:5; Ier. 8:17; aceste cuvinte denumesc în mod sigur diverse specii de șerpi. Animalul care s-a lipit de mîna lui Pavel în Fapt. 28:3 este deseori considerat a fi o viperă cunoscută în regiunea mediteraneană; același cuvînt grec *(echidna)* este folosit în metaforele puternice din Mat. 3:7; 12:34; 23:33; Luca 3:7.

II. În mod specific.

a. Primul șarpe în Scriptură este creatura subtilă din Gen. 3, folosită de Satana pentru a-l îndepărta pe om de Dumnezeu (Rom. 16:20; 2 Cor. 11:3), stăpînit de diavolul după cum demonii stăpîneau pe oameni și pe porci în zilele NT. Șarpele a fost blestemat să nu se mai ridice niciodată rămînînd să se tîrască toată viața sa (Gen. 3:14). Astfel șarpele a rămas un simbol biblic al înșelătoriei (Mat. 23:33), și chiar înșelătorul suprem este „acel șarpe bătrîn“ (Apoc. 12:9, 14-15; 20:2); creștinii ar trebui să se asemene cu șarpele în inteligența lui șireată, dacă nu în altceva (Mat. 10: 16).

b. Un semn pe care Moise l-a înfăptuit înaintea lui Israel (Exod. 4:2-5, 28-30) și pe care Moise și Aaron l-au înfăptuit înaintea faraonului (Exod. 7:8-12) a fost aruncarea toiagului la pămînt pentru a deveni șarpe și apoi ridicarea lui pentru a-l readuce la forma inițială de toiag, după ce, în al doilea caz i-a înghițit pe șerpii vrăjitorilor egipteni (*MAGIE ȘI VRĂJITORIE, **2. II.** *c*).

c. În pustie Israelul rebel a fost din nou pedepsit prin trimiterea „șerpilor înfocați“ *(nāhāš sārāp)*, al căror venin era fatal (Num. 21:4-9; vezi Deut. 8:15). Cînd Israelul a cerut eliberarea, Dumnezeu i-a poruncit lui Moise să înalțe un șarpe de aramă pe un stîlp, pentru ca aceia care au fost mușcați de șerpi să se uite la el, încredințîndu-se în puterea vindecătoare a lui Dumnezeu, și vor trăi (*ȘARPELE DE ARAMĂ). Termenul *sārāp*, „înfocat“, se referă probabilla efectul veninului sau a otrăvii pe care îl aveau acei șerpi; apare din nou în Is. 14:29 și 30:6 (unde termenul „zburător“ probabil că se referă la viteza cu care atacă aceste reptile, ca și cînd ar fi „înaripate“ - astfel este folosit termenul și în araba modernă pentru această explicație și pentru altele, vezi Keimer, *Histories de Serpents*, p. 10, n. 2; D.J. Wiseman, *TynB* 23, 1972, p. 108-110).

d. Unele referințe ebraice la „balauri“ se aplică mai curînd la alte creaturi înfricoșătoare, sau sînt întrebuințate în mod metaforic la mari puteri militare în lumea biblică. Astfel, „balaurul“ din Amos 9:3 este probabil mai degrabă vreo creatură mare a adîncului decît un șarpe. În Is. 27:1 sabia care urma să fie ridicată împotriva „Leviatanului, șarpelui fugar (sau iute),...a Leviatanului, șarpele inelat (sau răsucit) și... balaurul care este în mare“ (vezi VSR) exprimă cel mai probabil judecata care urma să vină asupra Asiriei (țara apelor iuți ale Tigrului), Babilonul (țara întortochiatului Eufrat) și Egiptul *(tannîn*, „balaur, monstru“, conform în Ezec. 29:3; 32:2). Isaia probabil că anunță aici judecata lui Dumnezeu asupra acestor țări păgîne prin termenii folosiți în mitul antic cananit a nimicirii lui Lotan sau Leviatan de către Baal, și multele povești mesopotamiene despre omorîrea balaurilor și șerpilor (Labbu, Zu etc.), ca să nu menționăm răsturnarea lui Apep de către egipteni, condamnîndu-i la imaginea lor comună. În Iov 26:13 identitatea „șarpelui fugar“ asociată cu cerul este incertă. Deoarece șarpele se poate referi la Satana (*cf.* a, mai sus, și Apoc. 12:7-10, 14-15; 20:2) se poate compara și desemnarea lui alternativă(?) de Luceafăr al dimineții căzut (VA „Lucifer“), cu care este asemănat regele Babilonului în Is. 14:12, 15; *cf.* Iuda 6 și 2 Pet. 2:4.

În nici un caz nu se referă vreunul dintre aceste pasaje, fie biblic, fie nebiblic, la lupta în creație dintre divinitate și monstru, deoarece omorîrea tuturor balaurilor este efectuată într-o lume deja creată. În plus, Ti amatul babilonian, a cărui moarte cauzată de Marduk este asociată cu creația, nu a fost un șarpe sau balaur, și de aceea nu sprijină argumentul în favoarea existenței unei lupte dintre divinitate și șarpe/balaur

în cadrul creației (*cf.* A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 1951, p. 83-88, 102-114). (*BALAUR; *LEVIATAN; *RAHAV.)

În mitologia și cultele cananite, mesopotemiene, anatoliene, și cele egiptene, sînt cunoscutezeități în formă de șerpi, și balauri în diverse contexte sînt simboluri ale protecției (egipteanul uraeus), sau ale răului (de.ex. zeii egipteni Apep sau Apopis), sau ale fertilității (zeițele egipto-cananite ale sexului; *ANEP* fig. 471-474), sau ale continuității vieții (simbolizată prin schimbarea pielii, *cf.* Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 1949, p.92, n. 212). Pentru suporturi cananite de altar, avînd pe ele modele de șerpi, vezi *ANEP* fig. 585, 590. În textele din Ugarit, notează sacrificiul prescris al „capului vitelor mici (pentru) „Anat-Lotan" (C.H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 114, 107, n. 1) și o incantație împotriva șerpilor (C. Virolleaud, în *Ugaritica* 5, 1968, p. 564 ș.urm., Nr. 7; M. Astour, *JNES* 27, 1968, p. 13-36; A. F. Rainey, *JAOS* 94, 1974, p. 189 ș.urm., 194; M. Dietrich ș. a., *UF* 7, 1975, p. 121-125)."

K.A.K.

ȘARPELE DE ARAMĂ. La granițele Edomului, israeliții rebeli au suferit mușcăturile fatale ale șerpilor veninoși ca o pedeapsă și l-au rugat pe Moise să mijlocească înaintea lui Dumnezeu pentru ei, pentru a-i scăpa de șerpi. Atunci Dumnezeu i-a poruncit lui Moise să facă o statuie de bronz (vers. Cornilescu și vers. Galaction „de aramă" n.ed.) în formă de șarpe și să o înalțe pe un stîlp, astfel încît, oricine este mușcat de vreun șarpe trebuie numai să se uite la acea statuie și va trăi (Num. 21:4-9; 1 Cor. 10:9, 11). Prin aceste mijloace, Dumnezeu le-a acordat scăparea și a reînnoit lecția de dependență față de El atît pentru eliberarea din acea situație cît și pentru eliberare, în principiu. Peste secole, în timpul distrugerii obiectelor și obiceiurilor de idolatrie, regele Ezechia al lui Iuda a distrus șarpele de aramă pentru că oamenii l-au prefăcut într-un idol arzînd tămîie înaintea lui (2 Împ. 18:4). Fraza următoare *wayyiqrā' lō nᵉhuštān* poate însemna ori „el (=Ezechia) l-a numit Nehuștan" (cu alte cuvinte „numai puțină aramă", sau „a fost numit Nehuștan" (adică de către oamenii din vechime). În orice caz este un joc de cuvinte al expresiei *nᵉhayš-nᵉhošet*, „șarpe de aramă", două cuvinte care au o pronunție foarte similară în ebr.. Semnificația șerpilor în ținututrile păgîne învecinate a făcut ca acțiunea lui Ezechia să fie foarte imperativă (*cf.* *ȘARPE, sfîrșitul secțiunii II. d; vezi de asemenea H.H. Rowley, „Zadok and Nehushtan", *JBL* 58, 1939, p. 113 ș.urm.). Un șarpe de aramă a fost găsit la Ghezer, 2, 1912, p. 398-399 și fig.; sau I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*³, 1927, p. 327, fig. 418), un șarpe standard la Hațor, și un șarpe din cupru aurit dintr-un altar de la Timna (B. Rothenberg, *Timna, Valley of the Biblical Copper Mines*, 1972, p. 152, 183-184, pg. XIX-XX).

Cînd avorbit despre răstignirea Sa care avea să urmeze, Isus Cristos a folosit incidentul cu șarpele, care a fost înălțat pentru ca oamenii să se uite cu credință și să aibă viață, pentru a ilustra semnificația acelui eveniment care avea să vină. Cei ce-și vor pune credința în El, își vor aduce păcatele la cruce, vor avea viața veșnică (Ioan 3:14). K.A.K.

ȘARUHEN. Un așezămînt simeonit (Ios. 19:6). Sursele egipt. menționează *Šrhn*, o fortăreață din timpul hicsoșilor care a rezistat atacului lui Ahmoze timp de 3 ani cca 1550 î.d.Cr., oprindu-l pe acesta de la alte cuceriri; de obicei identificat cu Tell el-Far'a, la 24 km în S de Gaza (Albright, *BASOR* 33, 1929, p. 7). În urma unor succinte lucrări de excavație efectuate de Petrie s-au descoperit dovezile unei ocupații puternice de către filisteni. Contextul din Iosua de asemenea plasează localitateaTell el-Huweilfeh, la 1/2 de km la N de Khirbet Rammamein (Ain Rimmon?), propus anterior de către Albright, *JPOS* 4, 1924, p. 135. Vezi de asemenea Alt, *JPOS* 15, 1935, p. 311 ș.urm.. Vezi de asemenea referințele din E.K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, p. 84. J.P.U.L.

ȘAVE. O vale de lîngă Salem (Gen. 14:17 ș.urm.), de asemenea cunoscută ca și „valea Regelui", unde Absalom și-a ridicat stîlpul de aducere aminte (2 Sam. 18:18). Dacă Salem ar fi Ierusalimul, așezarea ar fi localizată la vîrful văii lui Hinnom. Însă tradiția iudaică antică scrie *s-r-h*, un alt cuvînt care înseamnă „rege", în loc de *š-w-h* („Șave"). (Aceasta implică numai o mică schimbare în consoane.) D.F.P.

ȘAVȘA. Numele unui secretar de stat din timpul domniei lui David (2 Sam. 8:17, unde el este numit Seraia). El este numit Șișa în 1 Împ. 4:3, Șavșa în 1 Cron. 18:16, și Șeva în 2 Sam. 20:25. Ediția lui de Vaux, Grollenberg *(Atlas of the Bible)* sugerează că forma care stă la baza acestor nume, indică faptul căoficialul era egiptean. Numele fiului său cel mai mare, Elihorep, ar putea să însemne „dumnezeul meu este (zeul) Nilului", sau în forma sa din LXX, Elihaph: „dumnezeul meu este Apis". Dacă este așa, atunci tatăl a dat fiului său un nume hibrid, primul element fiind ebr., însă al doilea exprimînd legătura sa cu religia strămoșilor săi egipteni. Aceasta ar sugera mai departe că David a adus egipteni pentru a ocupa posturi oficiale în împărăția sa, organizînd-o astfelcel puțin în parte după modele egiptene. Însă s-ar putea ca ambele nume (precum șicei care le poartă) să fie de origine semitică; dacă acesta este cazul, atunci dovada unei influențe egiptene a organizării împărăției lui David este mult mai mică.

T. N .D. Mettinger (*Solomonic State Officials*, 1971, p. 25-30), în mare ca o urmare a celor scrise de A. Cody (*RB* 72, 1965, p. 381-393), explică termenul Șavșa ca fiind o corupție interpretată greșit a titlului egiptean *sh-s*, „secretar" (scriitor de scrisori); posibil, schimburile fonetice presupuse sînt foarte dubioase.

BIBLIOGRAFIE: *RB* 48, 1939, p. 398-400; H. Ranke, *Ägyptische Personennamen*, 1935, 2, p. 318, nr. 9; KB, p. 958 (*s.v.* „Shavsha"); C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, p. 507, *Vocabulary nr. 2767*; C. Virolleaud, *Palais Royal d'Ugarit*, 2, 1957, nr. 82:7 ssy.

R.A.H.G.
K.A.K.

ȘCOALĂ.

I. În Vechiul Testament

Din vremurile cele mai vechi în Orientul Apropiat antic, școlile au fost folosite pentru instruire regulată

în citire și scriere. Printre evrei lui Moise, care a învățat în Egipt (Fapt. 7:22), i s-a poruncit să-i învețe pe oameni legea (Deut. 4:10) (Lev. 10:11). Acest lucru a fost efectuat prin repetiție și exemplu (Deut. 11:19), citire în public (Deut. 31:10-13), și folosirea cîntecelor compuse în mod special pentru acele scopuri (v. 19). Părinții erau responsabili de educația copiilor lor (Gen. *18:19; Deut. 6:7*).

O dată cu stabilirea sanctuarelor locale și a Templului, bărbații tineri erau fără îndoială învățați de proroci (1 Sam. 10:11-13; 2 Împ. 4:1), și printre alte materii se preda și scrisul și citirea (Jud. 8:14; Is. 10:19). Alfabetul era predat prin repetiție (Is. 28:10, „învățătură după învățătură...'s după ș, *q* după *q*..."), însă majoritatea subiectelor erau predate oral în întrebări și răspunsuri (Mal. 2:12, VA „învățător și școlar", lit. cel ce pune întrebări și cel ce răspunde , se poate, totuși, referi la gărzi).

Elevii (*limmûḏîm*, în VA ucenici) erau învățați de către proroci (Is. 8:16; 50:4; 54:13), și la fel cu regii (de.ex. 2 Sam. 12:1-7). Nu există referințe directe în VTla clădiri speciale pentru școală, însă în introducerea în cca 75 î.d.Cr. în Iuda de către Simoon ben-Șeta a educației: elementare obligatorii pentru copii de vîrstele 6-16, indică existența în trecut a acestor școli de pe vremea celui de-al doilea Templu. 1 Cron. 25:8 se referă la școlari *(talmîḏ)* de pe vremea primului Templu.

*Educația a avut un rol important în influența culturală a Mesopotamiei din mileniul al treilea, și se pare că textele școlare precum și materiale predate au fi fost copiate în Anatolia, Siria (*UGARIT, *MARI) și chiar și în Palestina (*MEGHIDO). Pentru educația mesopotamiană și rolul pe care l-au avut cărturarii și logofeții, vezi S.N. Kramer, *The Sumerians*, 1963, p. 229-248; iar referitor la educația în Egipt, vezi R.J. Williams, *JAOS* 92, 1972, p. 214-222. D.J.W.

II. În Noul Testament

În NT nu există nici o urmă de școli pentru copiii evrei. Se pare că locul de instruire elementară era acasă. Sinagoga era centrul de instruire religioasă cu învățătura în mîna cărturarilor (Mat. 7:29; Luca 4:16-32; Fapt. 19:9). Cuvîntul „școală" apare numai într-un singur context al NT (Fapt. 19:9; VA; VSR, „sală"). Nu există nimic care să indice dacă „școala lui Tiranus" era destinată învățăturii elementare (anii 6-14) ii pregătea pe elevi în subiecte avansate ale materiei predate în școlile grecești cum ar fi, filozofia, literatura și retorica (anii 14-18) un adaos apusean la Fapt. 19:9 spune: „de la ora a cincea pînă la ora a zecea". Tiranus putea să predea de la orele 11 dimineața. Instruirea începea la răsăritul soarelui, o dată, cu obligațiile chemării lui Pavel (Fapt. 18:3). El folosea după-amiezile pentru a preda în casa școlii. (*EDUCAȚIE.) E.M.B.

ȘEAR-IAȘUB. Un nume simbolic („o rămășiță se va întoarce") dat unuia *dintre fiii lui Isaia* pentru a exprima adevărul că după judecată Dumnezeu va scăpa o rămășiță (de.ex. Is. 1:9). Cînd Isaia a mers la Ahaz, Șear-Iașub l-a însoțit ca un semn că națiunea, chiar în acele timpuri întunecoase, nu va pieri în întregime (Is. 7:3). E.J.Y.

ȘEBA. 1. O cetate (ebr. *šeḇa'*) în teritoriul atribuit lui Simeon din Palestina de S lîngă Beerșeba și Molada (Ios. 19:2; TM la 1 Cron. 4:28 o omite în lista paralelă, însă LXX o redă prin „Sama"). Septuaginta conține „Samaa" în *MS B* (vezi Ios. 15:26) și „Sabee" în *MS* A.S. Cohen (*IDB*, 4 p. 311) sugerează că Șeba („șapte") a fost numită după cei șapte miei cu care Avraam a făcut legămînt cu Abimelec (Gen. 21:28-29) și s-ar puteasă fi fost o parte mai veche din Beerșeba.

2. Un om din tribul lui Beniamn (*šᵉba'*) care s-a răsculat fără succes împotriva lui David fără succes după moartea lui Absalom (2 Sam. 20:1-2, 6-7, 10, 21-22). **3.** Un conducător (*šeḇa'*) al tribului lui Gad (1 Cron. 5:13). **4.** Un urmaș (*šᵉḇā'*) al lui Cuș prin Raama (Gen. 10:7; 1 Cron. 1:9); fratele lui *Dedan. **5.** Un urmaș (*šᵉḇā'*) al lui Șem prin Ioctan (Gen. 10:28; 1 Cron. 1:22). **6.** Fiul lui Iocșan (*šᵉḇāʾ*) și nepotul lui Avraam și Chetura (Gen. 25:3; 1 Cron. 1:32); fratele lui Dedan.

7. Țara (*šᵉḇā'*) a cărei împărătese (*ȘEBA, ÎMPĂRĂTEASA DIN) l-a vizitat pe Solomon (1 Împ. 10:1 ș.urm.; 2 Cron. 9:1 ș.urm.) a fost după toate probabilitățile locul unde locuiau sabeenii în SV Arabiei. J.A. Montgomery (ICC, *Kings*, 1951, p. 215 ș.urm.) susținecă sabaenii mai erau încă în N Arabiei prin secolul al 10-lea î.d.Cr. cu toate că ei controlau rutele de comerț din S Arabiei. Pe de altă parte, J. Bright (*History of Israel*[2], 1972, p. 211), deși recunoaște că sabeenii erau inițial nomazi, care se deplasau cu ajutorul cămilelor, afirmă cu o mai mare probabilitate, că pe vremea lui Solomon ei s-au așezat în partea de E a actualului Yemen. Același lucru îl susține și G.W. Van Beek, *IDB*, 4, p. 145.

Relația dintre sabeeni și cele trei Șebe menționate în Gen. nu este de loc limpede. S-ar putea ca acestea să fie niște triburi distincte, însă similaritățile dintre grupuri sînt uimitoare: fiii lui Raema (Gen. 10:7, hamiții, au aceleași nume ca și nepoții lui Avraam -- Șeba și Dedan (25:3); atît Cuș, hamitul (10:7), cît și Ioctan, semitul, au urmași numiți Șeba și Havila (10: 28-29). Tabelul *Națiunilor din Gen. 10 pare să reflecte atît originea semitică a sabeenilor precum și faptul că ei s-au așezat în apropierea grupurilor hamitice, adică a egiptenilor și a etiopienilor. Într-adevăr, cultura clasică abisiniană este o dovadă a îmbinării elementelor hamitice cu cele semitice, și a rolului important pe care l-au avut arabii din S care au traversat strîmtoarea Bab al-Mandeb ca și negustori și coloniști în formarea acestei culturi.

Cînd se vorbește în VT despre oamenii din Șeba, ei sînt cel mai frecvent menționați ca și negustori sau invadatori (Iov 1:15, cu toate că E. Dhorme, în Job, E.T. 1967, p. xxv, identifică aici Șeba cu o porțiune de lîngă Tema și Dedan, niște oaze situate mai mult la N de țara de baștină a sabeenilor). Aur (1 Împ. 10:2, Ps. 72:15; Is. 60:6), tămîie (Is. 60:6; Ier. 6:20), condimente și bijuterii (1 Împ. 10:2; Ezec. 27:22) au fost aduse pe piețele din N în caravanele lor (Iov 6:19). Fiind niște oportuniști în negoț, ei s-au ocupat și de negoțul cu sclavi, după cum găsim în Ioel 3:8 (unde LXX folosește termenii „în captivitate" referitor la „sabeeni"). Se pare că această activitate intensivă de negustorie i-a dus pe sabeeni în Arabia de N unde ei au fondat colonii în diverse oaze din acel ținut. Acestea serveau ca și baze pentru caravane și probabil că le dădeau coloniștilor un oarecare control asupra

regiunii de N. O mărturie a relațiilor dintre Șeba și Canaan se găsește pe o ștampilă imprimată într-o piesă de lut din S Arabiei, (cca sec. al 9-lea î.d.Cr.) dezgropată la Betel (*BASOR* 151, 1958, p. 9-16).

Ca și cel mai proeminent dintre statele arabe (care includ Hadramaut, Ma in și Qataban) din timpul primei jumătăți a mileniului întîi î.d.Cr., Șeba a fost condusă de *mucaribi*, regi-preoți, care supravegheau atît treburile politice cît și închinarea politeistă la zeii soarelui, lunii și stelelor. Explorările conduse de Universitatea din Louvain cu H. St J. Philby (1951-1952) și de către American Foundation for the Study of Man (1950-3) au dezvăluit cîteva mostre remarcabile ale artei și arhitecturii sabeene, mai ales în templul zeului lunii la Marib, capitala, care datează din secolul al 7-lea î.d.Cr., precum și ecluzele cioplite în rocă la barajul de la Marib (cca sec. al 6-lea î.d.Cr.).

BIBLIOGRAFIE: R. L. Bowen, Jr. și F. P. Albright, *Archaeological Discoveries in South Arabia*, 1958; *GTT*; S. Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, 1957, p. 181-194; G. Tyckmans, *Les religions arabes preislamiques*[2], 1951; J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, 1951; G. W.Van Beek în *BA* 15, 1952, p. 2-18; *ibid.*, „South Arabian History and Archaeology", în G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Near East*, 1961; A. K. Irvine în *POTT*, p. 299 ș.urm.. D.A.H.

ȘEBA, ÎMPĂRĂTEASA DIN. O împărăteasă sabaeană (*ȘEBA) căreia nu i se menționează numele, și care a călătorit la Ierusalim pentru a verifica înțelepciunea lui Solomon (1 Împ. 10:1-10, 13; 2 Cron. 9:1-9, 12). Un scop important al vizitei ei costisitoare (1 Împ. 10:10) care însă a fost încununată de succes (1 Împ. 10:13) pare să fi fost tratativele de afaceri cu Solomon, al cărui control asupra rutelor de comerț punea în încurcătură venitul pe care sabateenii erau obișnuiți să-l primească de la caravanele care treceau prin teritoriul lor -- un venit de care Șeba (sau mai bine Saba) depindea, în ciuda faptului că se bucurau și de un venit apreciabil din agricultură, datorită ploilor favorabile și a unui sistem de irigație eficient. Condimentele, aurul și pietrele prețioase cu care ea a căutat să cîștige favoarea lui Solomon (1 Împ. 10:3, 10) erau tipice pentru încărcăturile prețioase ale acestor caravane care făceau legătura dintre resursele din E Africii, India și Arabia de S cu piețele din Damasc și Gaza prin oaze ca Mecca, Medina și Tema.

Atît inscripțiile asir. cît și cele din S Arabiei depun mărturie cu privire la prezența reginei în Arabia prin sec. al 8-lea î.d.Cr. (Vezi N. Abbott, „Pre-Islamic Arab Queens", *AJSL* 58, 1041, p. 1-22.) Domesticirea extinsă a cămilelor cu vreo 2 secole înainte de perioada lui Solomon, a făcut călătoria Împărătesei din Șeba posibilă, o călătorie de vreo 2.000 de km (1 Împ. 10:2).

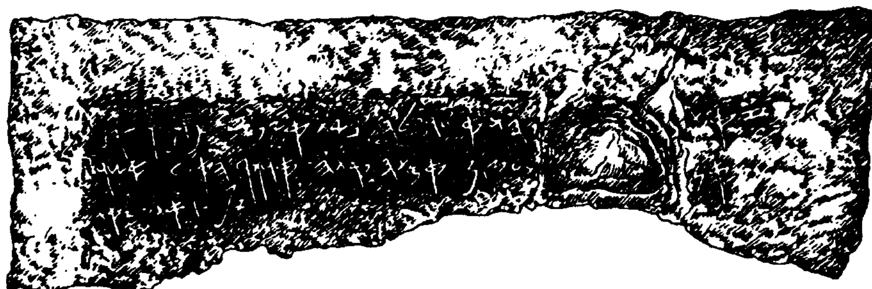
Voința ei de a face această călătorie grea este contrastată de către Cristos starea de automulțumire a iudeilor în Mat. 12:42, unde este numită „Împărăteasa de la Miazăzi", un titlu care reflectă o construcțiesemitică asemenea lui malkat seba sau malkat yamîn, Împărăteasa din Șeba sau din Yemen.

Această împărăteasă este veneratăîn legendele etiopiene, în special în Kebra Nagast („Slava împăraților"), ca și împărăteasa Etiopiei care prin Solomon l-a născut pe primul rege al Etiopiei. Această legendă reflectă o legătură apropiată care a existat în antichitate între Arabia de S și Africa de E, pe care o menționează și Josephus cînd o numește pe această împărăteasă „Împărăteasa Egiptului și a Etiopiei" (*Ant.* 8. 165-175; *cf.* de asemenea Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songss* 7). Legendele arabe o numesc Bilqis.

BIBLIOGRAFIE: Samuel Abramsky, *EJ*, 15, p. 96-111; J. Gray, *I and II Kings*[2], 1970, p. 258-262; James B. Pritchard (ed.), *Solomon and Sheba*, 1974.

D.A.H.

ȘEBNA. Un înalt oficial din guvern sub domnia lui Ezechia, căruia i-a fost atribuită în diverse locuri funcția de ministru („care este peste casă „dregătorul casei împărătești", Is. 22:15), secretar (*soper*, „logofăt", 2 Împ. 18:18; 19:2; Is. 36:3), și om de stat (soken, „vistiernic", Is. 22:15). Un om bogat, el a fost mustrat de Isaia pentru că a pregătit un mormînt monumental săpat în stîncă, și i-a fost prorocită căderea (Is. 22:15-19). O parte dintr-o inscripție de pe un astfel de



Această inscripție timpurie evreească a format pragul de sus al unui mormînt. un slujitor împărătesc ()-yahu, („mai mare peste casă"), descoperit la Siloam, Ierusalim. Acesta poate fi la fel de bine mormîntul lui Șebna, acuzat de Isaia că și-a sculptat pentru sine un mormînt somptuos în stîncă (Is. 22:15-16). Lungimea de 2,2 m. Secolul 7 î.d.Cr.

mormînt a fost descoperită (N. Avigad, *IEJ* 3, 1953, p. 137-152; D.J. Wiseman, *IBA*, 1958, p. 59). Numele întreg al lui Şebna ar putea să fie Şebania(u), un nume întîlnit în inscripţii contemporane şi pe peceţi ebr. (*IEJ* 18, 1968, p. 166-167), şi care poate fi comparat cu acei preoţi levitici născuţi mai tîrziu (Neem. 9:4-5; 10:10; 1 Cron. 15:24).

ŞEERA. Numele ebr., care înseamnă „o rudă de gen femeiesc", al unei fiice a lui Efraim, sau al fiicei sau surorii fiului său, Beria (1 Cron. 7:24). Ea a construit sau a reconstruit trei oraşe în teritoriul alocat lui Efraim, Bet-Horon-ul de Sus şi de Jos, şi Uzzen-Şeera. Acesta este singurul exemplu din Biblie al unei femei care a construit oraşe. Codex Vaticanus al LXX foloseşte acest nume ca şi un substantiv comun, „cei ce au rămas", iar Pesh. traduce numele ca şi verb, „ea fost lăsată acolo", însă alte manuscrise greceşti împreună cu Vulgata sprijină interpretarea sa ca şi nume propriu. J.T.

ŞELA. **1.** Fiul lui Arpacşad din familia lui Şem, şi tatăl lui Eber (Gen. 10:24; 11:12-15; 1 Cron. 1:18, 24; Luca 3:35). **2.** Cel mai tînăr fiu al lui Iuda de la Şua (Gen. 38:5; 46:12; 1 Cron. 2:3; 4:21), promis de către Iuda nurorii sale Tamar după moartea lui Er şi Onan (Gen. 38:11, 14, 26). Tatăl şelaniţilor (Num. 26:20). Textul sir. foloseşte termenul „şelanit" în loc de „şilonit" în Neem. 11:5 (vezi 1 Cron. 9:5). **3.** În Neem. 3:15 (VSR) numele scăldătoarei cunoscute mai bine sub numele de Siloam. VA redă „Siloah". J.G.G.N.

ŞEOL. Acest cuvînt este folosit în VT cu referire la locuinţa morţilor. Derivarea cuvîntului ebr. *š*e*'ôl* este neclară. S-au propus două teorii de bază.

a. Unii au sugerat că derivă dintr-o formă slabă a rădăcinii *š'l*, de la care derivă cuvintele care se referă la o mînă goală (Is. 40:12) şi o cale goală (între viţele de vie, Num. 22:24). În ebr. post-biblică, *ša'al* înseamnă „adîncul" mării. Dacă această derivaţie este corectă, sensul original ar fi locul cel gol, sau, mai probabil, locul adînc.

b. Mai mulţi şcolari susţin în prezent părerea că termenul derivă de la rădăcina s l care înseamnă „întreabă" sau „cercetează". În acest caz, se poate ca în original termenul să fi desemnat un loc de cercetări, unde se primeau oracole. Rădăcina *š'l* este folosită în mod frecvent în VT cu privire la oracole, însă cu siguranţă aceasta nu este o părere împărtăşită pe larg cu privire la semnificaţia concepţiei lui Şeol. Există o legătură de *gîndire* cu această rădăcină în personificarea lui Şeol ca fiind un monstru mare, nesăţios (Is. 5:14, *cf.* Hab. 2:5, etc.). Delitzsch (*Commentary on Is.* 5:14) credea că un cuvînt asir. echivalent cu acesta a fost găsit în *šualu*, însă Jensen şi alţii au disputat existenţa acestui cuvînt (vezi *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* 8, 1885, p. 269).

Semnificaţia termenului Şeol oscilează între conceptul de mormînt, de lume subterană la cel de stare de moarte. În tot Orientul Apropiat din antichitate, precum şi în alte părţi, cei morţi erau imaginaţi ca existînd într-un ţinut subteran cunoscut în bab. sub denumirea de *aralu* şi în *ugar.* *'ereṣ*, „pămînt". Dar în timp ce aceste ţinuturi erau conduse de zeii lor proprii, domnitorul din Şeol era Iahve.

Şeolul era sub suprafaţa pămîntului (Ezec. 31:15, 17; Ps. 86:13), un loc al prafului (Iov 17:16), al întunericului (Iov 10:21), al liniştei (Ps. 94:17) şi al uitării (Ps. 88:12). Uneori unele caracteristici ale vieţii de pe pămînt sînt imaginate ca fiind continuate în Şeol (Is. 14:9; Ezec. 32:27), însă acest loc este mereu un loc de slăbiciune şi tristeţe.

În unele pasaje, Şeol are un aspect represiv (de. ex. Ps. 49:13-14) şi destinarea prematură pentru Şeol este o formă de judecată. VT priveşte viaţa pămîntească ca pe o arenă pe care se poate desfăşura activitatea în slujba lui Iahve; acesta este locul unde se poate primi cuvîntul Lui, unde I se pot oferi jertfe, şi unde pot fi experimentate intervenţiile Lui. De aceea, a fi în Şeol înseamnă a fi scos din mîna Lui (Ps. 88:3-5). Totuşi, Iahve este prezent şi în Şeol (Ps. 139:8) şi este în stare să izbăvească pe cei de acolo (Ps. 16:10).

Unii au văzut în cuvinte ca şi *'abaddôn*, „distrugere" (Iov 31:12; 26:6; 28:22; Ps. 88:11; Prov. 15:11; 27:20), în *šahat*, „prăpastie" şi uneori „corupţie" (E.F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, 1946, p. 39 ş.urm.; Iov 33:24; Ps. 16:10; Ezec. 28:8, etc.) iar în *bôr*, „prăpastie" (Ps. 30:3; Ezec. 31:14), un loc de pedeapsă în Şeol. Însă nici un pasaj care conţine aceste cuvinte, care nu reclamă această interpretare, şi ideea nu este formulată în mod explicit în VT. Aceste cuvinte sînt mai bine considerate ca sinonime ale termenului Şeol, cu care de multe ori apar în paralel.

În literatura iudaică mai tîrzie întîlnim diviziuni în Şeol pentru cei răi şi pentru cei neprihăniţi, în care fiecăruia îi este dat să guste anticipare a destinului său final (*Enoh* 22:1-14). Această idee pare să stea la baza imaginii pildei cu Lazăr şi bogatul din Luca 16:19-31. Termenul grec *hadēs* folosit în acest pasaj reprezintă lumea de dedesupt, sau locuinţa morţilor, în literatura clasică. În LXX acest termen este aproape de fiecare dată tradus cu *š*e*'ôl*, iar în NT, Pesh. îl redă prin *š*e*yûl*. Termenul, de aceea, este echivalentul Nou Testamental cu Şeol. Este folosit în legătură cu moartea lui Cristos în Fapt. 2:27, 31, care citează Ps. 16:10. În Mat. 16:18, Cristos spune că porţile lui Hades (cf. Is. 38:10; Ps. 9:13; 107:18) nu vor birui biserica Lui. După cum porţile unei cetăţi sînt esenţiale pentru rezistenţa ei, semnificaţia aici este probabil puterea morţii. Fraza „adus în Hades" din Mat. 11:23 este cel mai bine înţeleasă, din punct de vedere metaforic, referitor la adîncimile ruşinii. În Apoc., Cristos ţine cheile morţii şi ale lui Hades (1:18). Puterea lor (6:8) este nimicită şi ele sînt aruncate în iazul de foc (20:13-14).

BIBLIOGRAFIE: R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 1913; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and OT Parallels*, 1946, p. 137-223; N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the OT*, 1969; H. Bietenhard, în *NIDNTT* 2, p. 205-210. D.K.I.

ŞEŞAC. Probabil un termen artificial (Ier. 25:26; 51:41, *VA*, *VSRmg.*) formulat prin procedeul numit Athbaş. Echivalentul în limba rom. ar fi înlocuirea literei *a* cu *z*, a literei *b* cu *y*, iar a literei *c* cu *x*, etc. Prin urmare consoanele ebr. *š-š-k*, reprezintă de fapt b-b-l, adică babel, „Babilon". Vocalele nu au nici o valoare. Procedeul în acest caz este un joc de cuvinte, şi nu o descifrare, deoarece Ier. 51:41 menţionează

mai tîrziu Babilonul în mod explicit. Este posibil, cu toate acestea, ca Șeșac să fi fost un nume original pentru Babilon. D.F.P.

ȘEȘBAȚAR. Cel care a fost făcut guvernator (în ebr. *nāśî*, „prinț") peste Iuda de către Cirus (Ezra 1:8), și căruia i-au fost încredințate vasele din Templu, care fuseseră capturate de Nebucadnețar II, pentru a fi readuse la Ierusalim (Ezra 5:14-15). Numele lui ar putea să reprezinte termenul bab. *Šaššu-aba-usur* („Fie ca Šaššu/Șamaș să-l protejeze pe tatăl"). Rolul și identitatea sa au fost mult discutate, unii interpretîndu-l ca fiind un alt nume (de curte), al lui *Zorobabel, sau ca fiind conducătorul bab. oficial al grupului de iudei care se întorceau din exil. La fel de bine s-ar putea să fie persoana cu numele *Tirșata din Ezra 2:63, Neem. 7:65, 70. O identitate cu Șenațar (în gr. Sanesar, *cf.* 1 Ezdra 2:11), și unchiul lui Zorobabel (1 Cron. 3:8) este înprobabilă (P. R. Berger, *ZAW* 83, 1971, p. 98-100). D.J.W.

ȘIBA. Numele unuia dintre servitorii lui Isaac numit Șiba (în ebr. *šiḇ'â*), sau Șeba (Gen. 26:33, VA), din pricina unui legămînt cu Abimelec. Cuvîntul în sine înseamnă „șapte" sau „jurămînt". Deja înainte de vremea lui Isaac, Avraam a avut necazuri cu Abimelec, regele Gherarului și în final a făcut un legămînt cu el (Gen. 21:22-34). Șapte miei i-au fost aduși lui Abimelec ca și mărturie a legămîntului, iar Avraam a păstrat amintirea acestui legămînt prin numirea locului aceluia Beerșeba („fîntînă a celor șapte", „fîntîna unui legămînt"). Isaac a reînviat numele vechi, folosind forma feminină *šib'â* a cuvîntului *šeḇa'*. J.A.T.

ȘIBOLET. Un termen de încercare prin care cei din Ghilead sub conducerea lui Iefta i-au descoperit pe efraimiții învinși care îu încercat să fugă peste Iordan după luptă (Jud. 12:5-6). Deoarece în dialectul local semitic al efraimiților sunetul ș în poziție inițială s-a transformat în s, identitatea lor adevărată a fost descoperită cînd ei pronunțau *sibbōleṯ* cu s inițial în loc de ș. Ambele cuvinte înseamnă „un rîu revărsat" (vezi Ps. 69:2; Is. 27:12), cu toate că primul poate fi ușor confundat cu *šibbōleṯ*, „un știulete de porumb". Acești efraimiți care au fost astfel descoperiți, au fost omorîți imediat (v. 6). În uzul modern, cuvîntul este folosit ca și cuvînt caracteristic atribuit unei secte sau unui partid, deseori cu o conotație negativă. D.J.W.

ȘIHOR-LIBNAT. Un mic rîu care formează o parte a graniței de S a tribului lui Așer (Ios. 19:26). Probabil actualul Nar ez-Zerqa, care curge la S de Mt. Carmel (*EGIPTULUI, RÎUL). Vezi *GTT*, p. 190, n. 78; L.H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1957, p. 58-59. Aharoni (*LOB*, p. 237-238) a argumentat în favoarea lui *Chison. T.C.M.

ȘILO. În conformitate cu Jud. 21:19, Șilo este situat „la nord de Betel, la est de drumul care duce de la Betel în sus spre Sihem, și la sud de Lebona". Aceasta îl identifică cu Seilun-ul modern, o localitate în ruine pe un deal la vreo 14 km N de Betel (Beitin) și la 5 km SE de el-Lubban. Zona a fost excavată de expediții daneze în 1926-1929 și 1932, și s-au găsit mărturii ale ocupării acestei zone din vremea Epocii de bronz (cca 2100-1600 î.d.Cr.) după care a urmat o perioadă de tăcere pînă în 1200 î.d.Cr. cînd a fost descoperită o perioadă de activitate extinsă a pînă prin 1050 î.d.Cr.. Aproximativ în această perioadă unele părți ale orașului au fost distruse, probabil de către filisteni. Nu s-a găsit nici o urmă al unui templu israelit din această perioadă de ocupație.

Conform relatărilor biblice, Șilo este locul unde a fost așezat cortul întîlnirii în zilele timpurii ale cuceririi Canaanului (Ios. 18:1), și a fost sanctuarul principal al israeliților în perioada Judecătorilor (Jud. 18:31). Acesta a fost locul unde se țineau festivitățile anuale ale dansului în vii, probabil Sărbătoarea strîngerii roadelor (Exod. 23:16), care odinioară le-a dat prilejul bărbaților din seminția lui Beniamin prilejul să își aleagă neveste (Jud. 21:19 ș.urm.), și, această sărbătoare s-a transformat probabil în sărbătoarea anuală de pelrinaj la care aveau să participe ulterior părinții lui Samuel (1 Sam. 1:9). Pe vremea lui Eli și a fiilor săi, sanctuarul a devenit o structură bine întemeiată pentru o închinare centralizată, iar cortul lui Iosua a fost înlocuit cu un templu *(hêḵāl)* cu ușă și stîlpi de ușă (1 Sam. 1:9). Cu toate că Scriptura nu se referă în mod direct la distrugerea acestui loc, este posibil din dovezile arheologice ca ea să fi avut loc, și acest lucru ar fi în acord cu referințele la Șilo ca un xemplu al judecății lui Dumnezeu asupra nelegiuirii oamenilor (Ps. 78:60; Ier. 7:12, 14; 26:6, 9). Pe de altă parte, Ahia, Șilonitul, este menționat în 1 Împ. 11:29; 14:2, iar alți locuitori ai acestui loc sînt menționați în Ier. 41:5. Se pare că oamenii au continuat să locuiască în acest loc, într-un număr mai redus, totuși, pînă după anii 1050 î.d.Cr., însă preoția s-a transferat la Nob (1 Sam. 22:11; *cf.* 14:3) iar Șilo a încetat de a mai fi un centru religios.

O referință de o deosebită dificultate găsește în Gen. 49:10, „Toiagul de domnie nu se va depărta din Iuda, nici toiagul de cîrmuire dintre picioarele lui, pînă va veni Șilo." În ebr. *'aḏ kî-yāḇō šîlōh* poate fi tradus în mai multe feluri. (i) ca și în VR, considerînd Șilo ca titlu mesianic. (ii) în conformitate cu VRmg., „pînă va veni el la Șilo", subiectul fiind Iuda, iar împlinirea în adunarea lui Israel la Șilo în Ios. 18:1, cînd seminția lui Iuda a cedat cu noblețe locul important pe care l-a deținut atîta vreme. (iii) Înlocuind pe *šîlōh* cu *šellōh* și folosind traducerea LXX („pînă cînd ceea ce este a lui va veni", adică „lucrurile pregătite pentru el", o vagă speranță mesianică. (iv) Înlocuind pe *šîlōh* cu *šay lô*, ca și în *NEB*, „atîta vreme cît i se plătește tribut". (v) Urmînd o variantă din LXX, „pînă va veni el căruia îi aparține" (VSR), nu este clar „ce aparține" (Onkelos afirmă că se face o referire la împărăție).

Ultima dintre aceste variante a fost în general favorizată de către părinții Bisericii, iar prima se pare că nu a fost susținută pînă în sec.al 16-lea cu excepția unuipasaj mai îndoielnic din Talmud. Împotriva interpretării (i) este în primul rînd unicitatea ei: în nici-un alt loc nu este folosit Șilo ca și un titlu pentru Mesia, iar NT nu recunoaște aceasta ca o prorocie. Dacă ar fi fost privit ca un titlu ar fi trebui să însemne ceva asemănător cu „dătătorul de pace", însă această inter-

pretare nu este prea naturală din punct de vedere lingvistic. Interpretarea (ii) este plauzibilă, însă aceasta se potrivește foarte puțin cu ceea ce cunoaștem noi despre istoria ulterioară a lui Iuda; și nici nu este obișnuit ca o binecuvîntare patriarhală să aibă o astfel de limită temporală. O variantă pentru a trece de această obiecție „atîta vreme cît vin oamenii la Șilo", adică „în veci", însă ea forțează versiunea ebr. Interpretările (iii), (iv) și (v) implică o schimbare minoră, iar traducerile lasă mult spațiu imaginației fiecăruia, însă Ezec. 21:27 (v. 32 în ebr.) arată că o construcție similară este posibilă; într-adevăr, Ezek. 21:27 este probabil un ecou intenționat și o interpretare a versetului Gen. 49:10. Folosirea lui se- pentru particula relativă este, totuși, privită în mod normal ca și tîrzie (însă *cf.* Jud. 5:7).

Pentru analizarea altor interpretări posibile, vezi în special comentariile lui J. Skinner și E. A. Speiser; o teorie interesantă de J. Lindblom este găsită în *VT Supp.* 1 (=Congress Volume, 1953), p. 78-87. Pentru informații arheologice, vezi W. F. Albright în *BASOR* 9, 1923, p. 10 ș.urm.; H. Kjaer în *PEQ* 63, 1931, p. 71-88; M. L. Buhl și S. Hom-Nielsen, *Shiloh...: The Pre-Hellenistic Remains*, 1969. J.B.Tr.

ȘIMEAT. În 2 Împ. 12:21 o amonită, mama lui Iozacar (numit Zabad în 2 Cron. 24:26), unul dintre cei care l-au omorît pe Ioas. J.D.D.

ȘIMEI. (În ebr. *šim'î*, probabil derivat de la *š^ema yahû*, „Iahve a auzit"). Vechiul Testament menționează 19 bărbați numiți Șimei. Primul menționat este nepotul lui Levi (Num. 3:21), și familia sa (Șimeiții) care au deținut o parte din responsabilitatea pentru menținerea cortului întîlnirii ca teritoriul lor sfînt (Num. 3:25-26).

Cel mai cunoscut este Șimei fiul lui Ghera, un beniaminit și o rudă a lui Saul, care l-a blestemat pe David pentru că este „un om al sîngelui" (2 Sam. 16:5ș.urm.). Referința pare să fie dublă *a.* Împăcarea lui David cu Gabaoniții (2 Sam. 21:1-10) prin faptul că el le-a dus șapte dintre fiii și nepoții lui Saul pentru a fi spînzurați, din cauza faptului că Saul îi ucisese pe gabaoniți (v. 1); *b.* Rebeliunea lui Absalom, care ar fi adus domnia lui David la un sfîrșit, și astfel ar fi fost o recompensă dreaptă pentru sîngele vărsat în casa lui Saul înaintea unirii lui Iuda cu Israel; de fapt David nici nu a fost responsabil pentru omoruri (2 Sam. 3:6-27; 4:8-11). David pare să fi acceptat acest lucru cu umilință, crezînd că Șimei a adus o avertizare din partea Domnului (2 Sam. 16:11-12), ca și cînd ar fi admis că el era cauza tuturor acestor omoruri. Mai tîrziu, totuși, David și-a dat seama că Șimei a semănat neînțelegere și era astfel un om fără conștiință (1 Împ. 2:8-9). Solomon a arătat milă față de Șimei, dîndu-i un loc în Ierusalim; însă, ca răsplată pentru ura acestuia față de David, Solomon a dat ordin ca Șimei să fie omorît cu trei ani mai tîrziu, din motive (greșite) că ar fi plănuit trădarea în complicitate cu filistenii din Gat (1 Împ. 2:36-46). C.H.D.

ȘIMRON-MERON. Un oraș din Canaan al cărui rege era aliat cu Hațor (Ios. 11:1, „Șimron") și care astfel a fost învins de Iosua în războiul său galileean (Ios. 12:20); probabil identic cu Șimronul din teritoriul desemnat lui Zebulon, în districtul Betleemului (Ios. 19:15). Dacă acesta este cazul atunci, este posibil ca elsă fie actualul Tell es-Semuniyeh, la vreo 5 km în SSE de Betleem, însă chestiunea este disputată (vezi A. F. Rainey, *Tel Aviv*, 3.2, 1976, p. 57-69). *Merom în „Apele de la Merom" este deosebit de Șimron- meron. Este foarte îndoielnic dacă Șimron ar trebui identificat cu *Šmw'nw/Šm'n* din listele egiptene din secolelul al 18-lea și al 15-lea î.d.Cr. (Samhuna din scrisorile El-Amarna) prin forma *LXX Symoōn*. K.A.K.

ȘINEAR. Țara în care au fost situate marile cetăți Babilon, Erec și Acad (Gen. 10:10). Ele au fost așezate în cîmpie, unde migratorii timpurii au ajuns să fondeze cetatea și turnul Babel (Gen. 11:2) și a fost de asemenea un loc de exil pentru iudei (Is. 11:11; Dan. 1:2). LXX interpretează acest termen ca și „Babilonul" (Is. 11:11) sau „țara Babilonului" (Zah. 5:11), și aceasta este în conformitate cu amplasarea implicată în Gen. 10:10. (*ACAD sau Agade, care și-a dat numele Babilonului de N.) În ebr. termenul sin ar reprezintă sanhar din textele cuneiforme care existau în școlile de cărturari hitiți și sirieni din mileniul al 2-lea î.d.Cr., și era în mod sigur un nume referitor la Babilon, probabil o formă huriană a numelui Sumer. Această identificare este dovedită de mai multe texte (vezi H.G. Guterbock, *JCS* 18, 1964, p. 3), dacă excludem ideile mai vechi. D.J.W.

ȘIRETENIE. Traducerea VA (VSR „șiret") a termenului grec *kybeia*, „jocul cu zarurile", Efes. 4:14 (vezi kybeuo, „a înșela", în Epictet 2.19; 3.21). *NEB* abordează versiunea greacă altfel decît VA și VSR, și traduce ultima parte a versetului cu „amăgirile tîlharilor șireți". Pavel avertizează împotriva nesiguranței și împotriva celor ale căror planuri șirete arată un amestec de adevăr și erori. J.D.D.

ȘIȘAC. Un prinț al Libiei care a fondat dinastia 22 a Egiptului ca Faraon Sheshonq I. El a domnit timp de 21 de ani, cca 945-924 î.d.Cr.. El l-a adăpostit pe Ieroboam cînd fugea de Solomon, după prorocia lui Ahia cu privire la domnia lui care avea să urmeze (1 Împ. 11:29-40). Mai tîrziu în timpul domniei sale, Șișac a invadat Palestina în al 5-lea an al lui Roboam, 925 î.d.Cr.. El a cucerit Iuda, luînd tribut comorile Ierusalimului ca și (1 Împ. 14:25-26; 2 Cron. 12:2-12), și de asemenea și-a întins domeniile peste Israel, după relatarea unei inscripții de pe fragmentul unei stele de la Meghido. Șișac a lăsat o inscripție cu scene triumfale în relief care numea mai multe orașe din Palestina, la templul lui Amūn din Teba; vezi *ANEP*, p. 118, fig. 349, p. 290. Vezi, de asemenea, *LIBIA, *SUCHIENI. Despre invazia lui Șișac, vezi K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, p. 292-302, 432-447.

Vezi planșa din pagina următoare (1248).

K.A.K.



Numele faraonului Șișac se poate citi în heroglifele egiptemne de pe acest frafment dintr-o inscripție triumfală gescoperită la Meghido, cca 926 î.d.Cr.

ȘOBAC. Generalul arameu care a fost pus în comanda trupelor lui Hadadezer, regele Aramului, pe vremea războiului cu Amon (2 Sam. 10:16-18). El nu este menționat în operațiunile mai timpurii de la Raba, cînd Ioab și Abișai s-au luat după armata siriană (v. 10-14), însă aceasta ar putea fi din cauza prezenței regelui însuși în fruntea armatei. Se asumă, de aceea, faptul că el a ocupat acest post după evenimentul respectiv și a fost numit (*šôḇaḵ*; gr. *sōbak*; *cf.* *šôp̄aḵ*, 1 Cron. 19:16-18) comandantul trupelor combinate din Siria și de la E de Eufrat în lupta de la Elam, la E de Iordan. Șobac a fost rănit de moarte și arameii au fost urmăriți de David. D.J.W.

ȘOBAL. 1. Al doilea fiu al lui Seir, un edomit (Gen. 36:20), tatăl unei seminții (v. 23) și un conducător Horit (v. 29 = 1 Cron. 1:38, 40). **2.** Un fiu al lui Caleb și „tatăl" („întemeietorul" Chirat-Iearimului (1 Cron. 2:50, 52), de asemenea un iudeu (1 Cron. 4:1-2). Este posibil ca persoanele din 1 și 2 să fie înrudite.

D.J.W.

ȘOBI. (2 Sam. 17:27-29). Un amonit, prinț din Raba, al cărui tată Nahaș (probabil fiul lui Nahaș din 1 Sam. 11:1) pare să-i fi arătat bunăvoință lui David (2 Sam. 10:2; 1 Cron. 19:2), cînd acesta era fugar.

Cînd David a ajuns în apogeul domniei sale, și el, la rîndul lui a arătat bunăvoință față de casa lui Nahaș. Această bunăvoință a fost apreciată de Șobi, astfel încît cînd David s-a retras la Mahanaim dinaintea lui Absalom, Șobi era unul dintre cei care au oferit odihnă și mîncare lui David și însițitorilor săi.

C.H.D.

ȘTEFAN (În gr. *stephanos*, „coroană"). Ștefan a fost unul dintre cei șapte bărbați aleși de către ucenici imediat după înviere ca să supravegheze distribuirea ajutoarelor acordate văduvelor din biserică, astfel încît apostolii să nu mai fie preocupați cu alte lucruri decît cu responsabilitățile lor spirituale (Fapt. 6:1-6). Toți dintre cei șapte aveau nume grecești, ceea ce sugerează faptul că erau iudei din populația elenizată (unul dintre ei, Nicolai din Antiohia, era chiar prozelit). Ștefan este amintit ca unul care se evidenția printre ei din cauza *credinței*, a *harului*, a *puterii* spirituale, și a înțelepciunii pe care le poseda (6:5, 8, 10). El avea timp să facă mai mult decît să-și îndeplinească sarcinile speciale care i-au fost încredințate lui, fiind astfel unul dintre cei care făceau minuni și predicau Evanghelia.

În scurt timp a ajuns să aibă ciocniri cu sinagoga elenistică, și a fost adus înaintea Sinedriului fiind acuzat de hulire (6:9-14). Ștefan, cu fața angelică, a răspuns acuzărilor cu un sumar al istoriei Israelului și un atac la adresa iudeilor pentru faptul că au continuat tradițiile părinților lor și pentru că L-au omorît pe Mesia (6:15-7:53). Aceasta a adus la mînia adunării, și cînd el a afirmat că Îl vede pe Isus stînd la dreapta lui Dumnezeu (probabil depunînd mărturie în apărarea lui) a fost apucat și omorît cu pietre (7:54-60). El și-a primit moartea plin de curaj, la fel ca și Stăpînul său, pe baza acuzațiilor martorilor mincinoși că el ar căuta să distrugă Templul și legea (*cf.* Mat. 26:59-61). S-a rugat, la fel ca și Isus (Luca 23:34) pentru iertarea asupritorilor săi și și-a încredințat duhul în mîna lui Cristos (*cf.* Luca 23:46). Indiferent dacă aceastaa fost o execuție legală sau nu, se pare că Pilat, care locuia în Cezareea, a închis ochii față de întregul incident.

Urmările morții lui Ștefan au fost uimitoare. Persecuția care a urmat (Fapt 8:1) a adus la o predicare a Evangheliei pe un cîmp mai larg decît înainte (8:4; 11:19). Moartea lui Ștefan a fost de asemenea,fără îndoială un element în convertirea lui Saul din Tars (7:58; 8:1, 3; 22:20). Dar mai presus de toate, cuvîntarea lui Ștefan a marcat începutul unei revoluții teologice în Biserica primară, în timp ce principiile misiunii universale au fost afirmate cu claritate pentru prima dată. Luca relatează toată cuvîntarea indicîndu-i astfel importanța.

Tema lui Ștefan în recapitularea istoriei lui Israel a fost aceea că prezența lui Dumnezeu nu poate fi localizată și că oamenii s-au răzvrătit întotdeauna împotriva voii Lui. Ștefan a arătat mai întîi cum Avraam a trăit o viață de pribegie, fără să moștenească țara care-i fusese făgăduită (7:2-8). După aceea a demonstrat cum și Iosif a părăsit Canaanul, fiind vîndut din cauza invidiei fraților săi (v. 9-16). O secțiune mai lungă tratează subiectul lui Moise, împotriva căruia a fost acuzat Ștefan de a fi vorbit (v. 17-43). Moise a fost și el respins de către frații săi atunci cînd a mers să-i elibereze. Totuși Dumnezeu l-a răzbunat, trimițîndu-l înapoi în Egipt pentru a elibera poporul Său. Din nou acest popor a revenit la idolatrie și refuzau să-l asculte pe Moise. Această idolatrie a continuat pînă în perioada exilului babilonian datorită dorinței lor de a avea dumnezei pecare să-i poată percepe vizual.

Următorul pasaj (v. 44-50) tratează cortul întîlnirii și Templul. Cortul întîlnirii era mobil și mergea împreună cu poporul lui Dumnezeu prin pribegia lor. Templul era static și a dat naștere foarte rapid la o concepție locală cu privire la Dumnezeu.Însă Cel Preaînalt nu locuiește în case făcute de mîini omenești (vezi Mat. 14:58). Religia iudaică a devenit statică, nereușind să treacă mai departe, spre noul Templu, trupul lui Cristos.

Referirile la cortul întîlnirii precum și întreaga concepție a cultului creștin adevărat însă invizibil sînt dezvoltate în epistola către Evrei, desprecare s-a considerat că are legături apropiate cu această cuvîntare. În mod sigur și Pavel, și-a dezvoltat principiile afirmate de Cristos și dezvoltate aici de către Ștefan. Cînd aceste principii au fost înțelese de biserică, ele au dus la o rupere cu vechea închinare din Templu (Fapt. 2:46). Creștinii au văzut practic că nu erau numai o sectă a vechiului Israel. Ei erau noul popor al lui Dumnezeu, cu templul adevărat, altarul și sacrificiul, trăind adevărata viață de pribegie, și fiind respinși, precum fuseseră prorocii și Isus, de către iudei.

BIBLIOGRAFIE: M. Simon, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, 1956; A. Cole, *The New Temple*, 1950; W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, 1951, p. 25 ș.urm.; R.J. McKelvey, *The New Temple*, 1969; F. F. Bruce, *New Testament History*, 1969, p. 206 ș.urm.. R.E.N.

ȘTERGAR. (În gr. *soudarion*, în Fapt. 19:12; tradus cu „şervet" în Luca 19:20; Ioan 11:44; 20:7). Este transliterat din lat. *sudarium* care înseamnă în mod etimologic (*sudor*, „sudoare") o bucată de material pentru ștergerea transpirației. Totuși, Catullus folosește cuvîntul pentru „ștergar de masă" (12.14), iar Nero (Suetonius, *Nero* 25) fără îndoială că a folosit *sudarium* cu sensul de „batistă". E.M.B.

ȘUA. 1. Shua (în ebr. *šû'a'*) fiica lui Heber din tribul lui Așer (1 Cron. 7:32). **2.** Șua (*šûa'*) o cananită din Adullam a cărei fiică, Bat-șua (1 Cron. 2:3), a fost luată ca nevastă de la Iuda (Gen. 38:2, 12). **3.** Șua (*šûah*) un fiu al lui Avraam de către nevasta sa Chetura (Gen. 25:2; 1 Cron. 1:32). **4.** Șuha (*šûhâ*) un urmaș al lui Iuda și frate al lui Chelub tatăl lui Mehir (1 Cron. 4:11). T.C.M.

ȘUAL, ȚARA. Un ținut în Beniamin menționat ca stînd în calea unui grup de filisteni, cînd aceștia s-au mutat de la Micmaș la Opra (1 Sam. 13:17). Necunoscut în afara Bibliei, însă probabil lîngă Mimcaș. Șual („vulpe") este identificat de către unii cu Șaalim unde Saul a căutat măgarii pierduți (1 Sam. 9:4).
T.C.M.

ȘUR. O regiune în pustie la NV de Sinai, la S de coasta mediteraneană și de „drumul spre țara filistenilor", între linia prezentă a canalului Suez la V și „rîul *Egiptului" (Wadi el-Arish) la E. Agar, slujitoarea lui Avraam și a Sarei a fugit la o fîntînă după Cadeș în drum spre Șur (Gen. 16:7).

O vreme Avraam a „locuit între Cadeș și Șur" și după aceea a „tăbărît la Gherar (Gen. 20:1); urmașii lui Ismael au locuit într-o regiune care ajungea pînă la „Șur, care este în partea opusă de (adică la E de) Egipt" (Gen. 25:18). După ce au trecut prin mare (*MAREA ROȘIE), Israel a intrat în pustia Șur înainte de a merge la S spre Sinai (Exod. 15:22). Șur era așezat pe linia directă înspre Egipt la S de Palestina (1 Sam. 15:7 și, în mod explicit, 27:8). K.A.K.

TAANAC. Actualul, Tell Ta'annek, în extremitatea sudică a văii Izreel, care păzește o trecătoare prin Mt. Carmel pe cursul Wadi Abdullah.

Thuthmosis III menționează localitatea Taanac în descrierea cuceririi V Palestinei (cca 1450 î.d.Cr.; *ANET*, p. 234 ș.urm.), la fel ca *Șișac. Scrisoarea de la Amarna nr. 248 vorbește despre un raid al locuitorilor din Taanac împotriva cetății Meghido, care era loială Egiptului. Israeliții l-au înfrînt pe regele acestei cetăți, dar tribul căruia i-a fost alocată cetatea, Manase, nu a reușit să o ia în stăpînire (Ios. 12:21; 17:11; Jud. 1:27). A fost una dintre cetățile levitice (Ios. 21:25) și a fost ocupată de asemenea de Isahar (1 Cron. 7:29). Taanac și Meghido sînt asociate îndeaproape în împărțirea administrativă a Israelului făcută de Solomon (1 Împ. 4:12) și în cîntarea Deborei în care „Taanac, la apele Meghido" (Jud. 5:19) este locul înfrîngerii canaaniților. Excavații din 1901-1904, 1963, 1966 și 1968 au scos la lumină o cetate din Epoca Veche a Bronzului, o cetate din Epoca Mijlocie a Bronzului cu fortificații taluzate tipice, distruse violent, și un oraș prosper din Epoca Tîrzie I a Bronzului (au fost găsite 14 tăblițe cuneiforme akkadiene). La sfîrșitul Epocii Tîrzii a Bronzului a avut loc o altă distrugere, poate cauzată de armata Deborei. În dărîmături a fost găsită o tăbliță de lut scrisă cu alfabetul cuneiform canaanit. Cetatea din Epoca Veche a Fierului, conținînd o presupusă clădire cultică din piatră cu stele, numeroase oase de porc și un altar complex de lut pentru ars tămîie, pare să fi fost distrusă de Șișac. După aceea cetatea a intrat în declin.

BIBLIOGRAFIE. E. Sellin, *Tell Ta'annek*, 1904; P. W. Lapp, BA 30, 1967, p. 1-27; *BASOR* 173, 1964, p. 4-44; 185, 1967, p. 2-39; 195, 1969, p. 2-49; D. R. Hillers, *BASOR* 173, 1964, p. 45-50; A. Glock, *BASOR* 204, 1971, p. 17-30. A.R.M.

TABĂRA DE LÎNGĂ MARE. Locul unde israeliții și-au întins tabăra lîngă mare și unde au efectuat traversarea (Exod. 13:18; 14:2) a fost un subiect controversat în ultimii 100 de ani. Problema nu poate fi separată de aceea a localizării unor locuri cum sînt Baal-Țefon, Etam, Migdol, Pihahirot, Marea Roșie (Marea Trestiilor) și Sucot.

Două tradiții majore s-au format în legătură cu ruta exodului din Egipt: teoria „sudică" preferă o rută din regiunea de SE a ținutului Wadi Tumilat către regiunea Suezului, și teoria „nordică" care propune o traversare în apropierea Lacului Menzaleh, la S de Port Said.

Teoria „sudică" a fost anticipată de Josephus (*Ant.* 2.315), care a considerat că israeliții au pornit de la Latopolis (=egip. bab. vechiul Cairo) spre Baal-Țefon, la Marea Roșie; Pierre Diacre și Antonin de Plaisance au avut o tradiție potrivit căreia evreii au trecut pe la Clysma, în apropiere de Suezul din zilele noastre. Dintre cercetătorii contemporani, Lepsius, Mallon, Bourdon (cu o traversare la Clysma), Cazelles și Montet au preferat această teorie.

Ruta de N a fost propusă de Brugsch, care a identificat Marea Trestiilor, *yam-sûp̄*, cu egip. *p'twf* plasat Lacul Serbonis pe țărmul Mării Mediterane alături de Baal-Țefon, la Ras Qasrun. Dar această identificare nu este în armonie cu relatarea biblică, în care Dumnezeu a interzis Israelului să meargă „pe drumul țării filistenilor" (Exod. 13:17-18). Gardiner a fost următorul care a îmbrățișat teoria rutei de N (*JEA* 5, 1918, p. 261-269; *Recueil Champollion*, 1922, p. 203-215), la fel ca și O. Eissfeldt și N. Aime-Giron, cel dintîi identificînd Casios și Baal-Țefon pe țărmul mediteranean, iar al doilea identificînd Baal-Țefon cu Tahpanes (papirusul fenician). Cu privire la poziția lui Albright, vezi mai jos.

H. Cazelles a rezumat întreaga problemă. El a considerat că tradiția mai tîrzie datînd de la LXX încoace (observați expresia *thalassa erythra* din LXX, „Marea Roșie") vorbește despre ruta de S, dar un studiu al numelor din textul ebraic sugerează că acesta indică o rută de N, pe lîngă Mediterana; potrivit lui Cazellas, aceste localizări din N au fost datorate unui editor al documentelor J și E care (la fel ca și Manetho și Josephus) a asociat exodul evreilor cu expulzarea hicsoșilor din Egipt. Totuși, această explicație este speculativă.

În fine, există o sugestie complet diferită făcută de W. F. Albright (*BASOR* 109, 1948, p. 15-16). El a plasat Ra'amses la Tanis în N, i-a adus pe israeliți spre SE trecînd pe lîngă localitățile din Wadi Tumilat (Pitom la Retabeh, Sucot la Tell el-Maskhutah) și apoi întorcîndu-se din nou brusc spre N (*cf.* „să se întoarcă", Exod. 14:2) pe la Lacurile Amare spre regiunea Baal-Țefon localizată la Tahpanes (Defneh) de mai tîrziu; Migdol este Tell el-Her la S de Pelusim, iar Marea Trestiilor (*yam-sûp̄*) se afla în această regiune. După ce au părăsit astfel Egiptul propriu-zis, israeliții au fugit spre SE în peninsula Sinai, așa încît ruta lui Albright devine în final o rută „sudică" (adică, el nu duce Israelul pe drumul interzis al filistenilor). Rezervele lui Noth (*Festschrift Otto Eissfeldt*, 194-7, p. 181-190) sînt bazate în mare măsură pe considerente de critică literară de o relevanță îndoielnică. Așa cum se va vedea, ruta Exodului continuă să fie o problemă controversată.

BIBLIOGRAFIE. N. Aimé-Giron, *Annales du Service des Antiquitiés de l'Égypte* 40, 1940-1941, p. 433-460; Bourdon, *RB* 41, 1932, p. 370-382, 538-549; H. Cazelles, *RB* 62, 1955, p. 321-364; O. Eissfeldt, *Baal-Zaphon, Zeus Casios und der Durchzug der Israeliten durch das Meer*, 1932; Lepsius, *Zeitschrift für Aegyptische Sprache* 21, 1883, p. 41-53; Mallon, „Les Hébreux en Égypte", *Orientalia* 3, 1921; Montet, *Géographie de l'Égypte Ancienne*, 1, 1957, p. 218, 219 și *L'Égypte et la Bible*, 1959, p. 59-63; E. Uphill, *Pithon and Raamses; JNES* 27, 1968, p. 291-316 și 28, 1969, p. 15-39.

Vezi de asemenea H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1950, pentru bibliografia mult mai veche, și C. de Wit, *The Date and Route of the Exodus*, 1960, pentru aspecte egiptene specifice. M. Bietak, *Tell El-Dab'a II*, Vienna, 1975, o lucrare neprețuită pentru topografia și condițiile din Delta de E. C.D.W.

TABOR. Dacă Ios. 19:22; Jud. 8:18; și 1 Cron. 6:77 se referă la același loc, Tabor s-a aflat pe granița dintre Zabulon și Isahar; probabil că a fost în apropiere de MtTabor. „Stejarul" sau terebintul" din 1 Sam. 10:3 trebuie să fi fost la un alt Tabor, în teritoriul lui Beniamin. D.F.P.

TABOR, MUNTELE. Un munte însemnat care se ridică din Cîmpia Izreel la o înălțime de 588 m deasupra nivelului mării. Pantele lui sînt abrupte și priveliștea de pe culme este măreață; de aceea a fost considerat demn de comparație cu Mt. Hermon, în ciuda faptului că Hermonul era mult mai masiv și mai înalt (*cf.* Ps. 89:12). A fost scena adunării lui Barac (Jud. 4:6) și al altarului idolatru din zilele lui Osea (*cf.* Osea 5:1). În vremurile de mai tîrziu a existat un oraș pe vîrful muntelui, care a fost cucerit și apoi fortificat de Antiohus IV în 218 î.d.Cr. În anul 53 î.d.Cr. a fost scena unei bătălii dintre romani și Alexandru, fiul lui Aristobul. Josephus, în rolul său de general evreu, a construit un meterez de apărare a orașului de pe culme în anul 66 d.Cr.; vestigiile acestui zid încă mai pot fi văzute. Muntele apare de asemenea în evenimentele din perioada Cruciadelor.

Începînd din secolul al 4-lea d.Cr. și poate mai demult, tradiția a susținut că Mt. Tabor a fost scena schimbării la față. Lucrul acesta nu este foarte probabil; mai probabil este că Mt. Tabor este avut în vedere în Deut. 33:19. Arabii au numit muntele Jabal al-Tur israeliții i-au dat vechiul nume ebr., *Har Tābôr*.

D.F.P.

TADEU. Acest nume apare numai în lista celor 12 apostoli (Mat. 10:3; Marcu 3:18). Echivalentul din Luca 6:16 este „Iuda, fiul lui Iacov" (vezi de asemenea Fapt. 1:13). În Mat. 10:3 traducerea VA redă „Lebbaeus (Levi), zis și Tadeu". Majoritatea criticilor textului redau simplu „Tadeu" și consideră că „Lebbaeus (Levi)" este o interpolare în Textul Apusean, deși unii au sugerat că numele corect este „Lebbaeus" iar „Tadeu" a fost introdus în Marcu 3:18. „Tadeu" probabil că este derivat de la cuvîntul aram. *tad*, care înseamnă „sîn de femeie", și sugerează căldura caracterului și devotementul aproape feminin. „Lebbaeus" derivă de la termenul ebr. *lēḇ*, „inimă", și poate fi o explicație a celuilalt nume. Au fost făcute încercări de a deriva „Tadeu" de la „Iuda" și „Lebbaeus" de la „Levi".

Se pare că există suficiente motive pentru a crede că Tadeu trebuie identificat cu „Iuda, fiul lui Iacov" (vezi F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951, p. 73). Numele „Iuda" nu a fost prea popular după cele întîmplate cu Iuda Iscarioteanul și poate că acesta este motivul pentru care numele nu este folosit în Mat. și Marcu.

Literatura post-canonică nu ne ajută să obținem o imagine mai clară, dar Ieronim spune că Tadeu a fost numit de asemenea „Lebbaeus" și „Iuda, fiul lui Iacov", și că a fost trimis în misiune la Abgar, regele din Edessa. Eusebius, pe de altă parte, l-a considerat unul dintre Cei Șaptezeci. Se crede că menționarea Evangheliei lui Tadeu în unele MS ale documentului *Decretum Gelasii* este o eroare de copiere.

R.E.N.

TADMOR. Numele acestui loc apare de două ori, în 1 Împ. 9:18 și 2 Cron. 8:4 și de obicei este identificat cu localitatea modernă „Tudmur", „Palmyra", la 200 km NE de Damasc; menționat sub numele *Tadmar* în texte asiriene din cca 1110 î.d.Cr. Tadmor din 1 Împ. 9:18 este bazat pe *qᵉrē'* din versiuni vechi. *kᵉtîḇ* este *tāmār*. Versiunile antice conțin „Palmyra" (gr. pentru „palmier" - ebr. *tāmār*). Se pune problema dacă Tamar din 1 Împ. 9:18 este identic cu Tadmor din 2 Cron. 8:4. Următoarele soluții sînt propuse: **1.** Mai tîrziu, pe vremea cronicarului, cînd guvernul lui Solomon a fost idealizat, localitatea neimportantă Tamar, din deșertul Iudeii, a fost schimbată cu localitatea ilustră și mai bine cunoscută, Tadmor, din deșetrul Iudeii. **2.** *Qᵉrē'* și versiunile antice trebuie avute în vedere pentru identificarea locului din 1 Împ. 9:18 cu Tadmor, Palmyra de mai tîrziu, din deșertul sirian. **3.** Tamar din 1 Împ. 9:18 și Tadmor din 2 Cron. 8:4 sînt locuri diferite. Tamar, localitatea modernă *Kurnub*, numită *Thamara* în *Onomasticon* de Eusebius, a fost situată pe drumul dintre Elat și Hebron. Această cetate a fost fortificată pentru a proteja comerțul cu Arabia de S și portul Elat. Tadmor a fost un centru comercial faimos la NE de Damasc și se poate să fi ajuns sub stăpînirea lui Solomon în urma operațiunilor împotriva Hamatului sirian și a Țobei.

A treia soluție este acceptabilă, deoarece Tamar din 1 Împ. 9:18 este descris ca fiind „în țară", adică, în teritoriul israelit (*cf.* și Ezec. 47:19; 48:28).

BIBLIOGRAFIE. J. Starcky, *Palmyra*, 1952.

F.C.F.

TAHPANES. O așezare egipteană importantă din Delta de E, numită împreună cu Migdol, Nof (Memphis), etc. (Ier. 2:16; 44:1; 46:14; Ezec. 30:18), unde au fugit evreii prin cca 586 î.d.Cr., luîndu-l cu ei pe prorocul Ieremia (Ier. 43). Același grup consonant *Thpnhs* apare într-o scrisoare feniciană pe papirus în sec. al 6-lea î.d.Cr. găsită în Egipt (vezi A. Dupont-Sommer, *PEQ* 81, 1949, p. 52-57). Forma Taphas, Taphanis din LXX probabil că identifică Tahpanes cu Daphnai Pelusian al lui Herodot (2.30, 107) unde faraonul Psammetic I din dinastia 26 (664-610 î.d.Cr.) a instalat o garnizoană de mercenari greci. Pe temeiul localizării geografice, al echivalenței dintre arab. Defneh cu Daphnai, și alte excavații la Defneh a unor fragmente ceramice gr. și a altor obiecte, Tahpanes-Daphnai este localizată în zona actualului Tell Defneh („Defenneh"), la vreo 43 km SSV de Port Said. Numele egiptean pentru Tahpanes nu este atestat din inscripții, dar ar putea să fie *T'-h(wt)-p'-nhsy*, „palatul nubianului"; nume compuse cu *nhsy*, „nubian" sînt cunoscute în alte părți din Egipt (după cum afirmă Spielberg).

„Casa faraonului din Tahpanes" și „cuptorul de cărămizi" dela intrarea căruia Ieremia a ascuns pietre pentru a prevesti venirea lui Nebucadnețar (Ier. 43:9) ar putea să fie fortăreața lui Psammetic I, cu rămășițele unei platforme de cărămidă în partea de NV, excavată de Petrie (*Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahpanhes)* legat împreună cu *Tanis II*, 1888). K.A.K.

TAHPENES. O regină egipteană a cărei soră a fost dată în căsătorie de faraon lui Hadad, regele Edomului (1 Împ. 11:19-20; *FARAON, II. 6). B. Grdseloff (*Revue de l'Histoire Juive en Égypte*, No. 1, 1947, p. 88-90) a considerat că termenul ebr. *thpns* este o transcriere a titlului egiptean *t(')-h(mt)-p(') - ns(w)*, „soția regală". W. F. Albright (*BASOR* 140, 1955, p. 32) a postulat un nume egiptean *T(')-h(nt)-p(');* (sau *pr-]-ns(w)*, pentru care există paralele parțiale.

K.A.K.

TAHTIM-HODȘI. În 2 Sam. 24:6, un loc din N regatului lui David, în apropierea graniței cu regatul Hamatului, menționat în cronica recensămîntului său. Pe baza LXX, TM, *'ereș tahtîm hodšî* („țara lui Tahtim-Hodșși") a fost modificată în mod plauzibil în *qādēš 'ereș ha-hittîm* VSR („Cades din țara hitiților"). (*CADEȘ; *HITIȚI.) F.F.B.

TAINĂ.

I. În Vechiul Testament

În VT cuvîntul apare numai în secțiunea aramaică din Dan. (2:18-19, 27-30, 47; 4:9), unde LXX redă termenul aramaic *rāz* prin *mystērion*. În acest context cuvîntul poartă o conotație specializată, și asemenea expresiei „este în ceruri un Dumnezeu, care descoperă tainele" (2:28), înseamnă ceva ce este ascuns și trebuie să fie făcut cunoscut. Dar chiar și aici înțelesul termenului nu este înrudit cu cel din NT, întrucît tainele despre care vorbește Daniel în acest capitol sînt conținute în planul etern al lui Dumnezeu și care sînt descoperite de El slujitorilor Săi („ce se va întîmpla", 2:29).

Folosirea termenului *rāz*, „taină" cu termenul înrudit *p^ešar*, „soluție", „interpretare", „tălmăcire", a fost preluată de secta de la Qumran iar utilizarea acestei terminologii a furnizat un cadru pentru înțelegerea termenului *mystērion* din NT.

II. În Noul Testament

a. Înțelesul

Înțelesul termenului *mystērion* în gr. clasică este „orice lucru ascuns sau secret" (*HDB*, 3, p. 465), și a fost folosit mai ales la plural (*ta mystēria*) pentru a se referi la riturile sacre ale religiei misterelor a grecilor la care puteau participa numai cei inițiați. Verbul de bază este *myō*, care înseamnă în esență „a închide buzele (sau ochii)" (lat. *mutus*). Dar în timp ce „taină" poate însemna - și în sensul contemporan are adesea sensul de - o taină pentru care nu poate fi găsit un răspuns, aceasta nu este o nuanță a termenului *mystērion* în gr. biblică și în cea clasică. În NT *mystērion* indică o taină care este revelată, sau a fost revelată, care este divină prin amploarea sa și care trebuie să fie făcută cunoscută de Dumnezeu oamenilor prin Duhul Său. În felul acesta termenul se apropie foarte mult de cuvîntul *apokalypsis* din NT, „revelație". *mystērion* este o taină temporară, care după ce este revelată, cunoscută și înțeleasă - nu mai este o taină; *apokalypsis* este o posibilitate ascunsă temporar, care așteaptă să fie revelată pentru a se realiza și pentru a fi înțeleasă (vezi 1 Cor. 1:7, de ex. unde *apokalypsis* este folosit adesea cu referire la Cristos Însuși; în Rom. 8:19 Pavel descrie creația care așteaptă cu înfocare *apokatastasis* din epoca viitoare de glorie, care urmează să fie revelată (*apokalyphthēnai*) la *apokalypsis* fiilor lui Dumnezeu).

b. Folosirea termenului

(i) *În Evanghelii*. Singurul loc în care cuvîntul *mystērion* apare în Evanghelii este în Marcu 4:11 = Mat. 13:11 (plural) = Luca 18:10. Aici termenul este folosit pentru a se referi la Împărăția lui Dumnezeu, a cărei cunoaștere - pentru simplul motiv că este „a lui Dumnezeu" - este rezervată pentru cei cărora le este „dată". Ca rezultat, taina nerevelată este ascunsă în *„pilde" pentru cei din afară (*exō*).

(ii) *În Epistolele lui Pavel*. Pavel folosește cuvîntul frecvent și în afară de cele patru cazuri cînd cuvîntul apare în Apocalipsa și de cele trei din Evangheliile sinoptice, cuvîntul *mystērion* apare în NT mai ales în Epistolele lui Pavel (21 ori). Există patru aspecte ale teologiei lui Pavel cu privire la *mystērion*.

1. Taina *mystērion* este eternă prin sfera ei, în măsura în care este raportată la planul divin de mîntuire, *Heilsgeschichte*. „Taina" este vestea bună care formează conținutul revelației lui Dumnezeu (*cf.* Efes. 6:19); este taina lui Dumnezeu Însuși, care se concentrează asupra lui Cristos (Col. 2:2, unde citim *tou mystēriou tou theou, Christou* cu P^{46}, B, ș.a.; *cf.* 1 Cor. 2:1, unde B, D și alte MS conțin *martyrion* în loc de *mystērion*). În felul acesta taina este conținută în planurile eterne ale lui Dumnezeu și este ascunsă în El (Efes. 3:9), fiind decretată „mai înainte de veci" (1 Cor. 2:7) și declarată ca *sophia* lui Dumnezeu, ascunsă cu un văl de priceperea omenească în toate epocile (1 Cor. 2:8; Rom. 16:25, unde participiul adjectival este *sesigēmenon*), dar așteptînd să fie dezvăluită.

2. Taina este istorică prin vestirea ei. Această taină este de asemenea „taina lui Cristos", vestită în mod istoric și definitiv de către Dumnezeu în Cristos Însuși (Efes. 1:9; 3:3 ș.urm., unde *mystērion* este descrisă ca fiind revelată lui Pavel *kata apokalypsin; cf.* Col. 4:3) „la împlinirea vremii" (Gal. 4:4). Pavel a fost însărcinat să propovăduiască (Efes. 3:8 ș.urm.; cf. 1 Cor. 4:1) tocmai această taină, centrată și declarată în persoana Domnului Isus Cristos, prin a cărui moarte Dumnezeu ne împacă cu Sine (2 Cor. 5:18 ș.urm.; *cf.* 1 Cor. 2:2). În Epistola sa către Efeseni Pavel analizează pe fondul unei mișcări generale și treptate spre o inclusivitate cristocentrică (vezi J. A. Robinson, *Ephesians*, 1903, p. 238 ș.urm.), ideile dominante înrudite de „nădejde" și „taină". Cristos este nădejdea oamenilor (1:12) și a universului (1:10) și ca rezultat noi avem o nădejde care este atît glorioasă (1:18) cît și reală; creștinul este mîntuit deja și înviat împreună cu El (2:4-6, unde verbele sînt la timpul aorist). Nu numai atît, ci totodată - și acesta este caracterul tainic al mysterion pe care a fost trimis să o predice Pavel și de care se ocupă în principal - nădejdea nouă, și astfel viața nouă în Cristos, care sînt accesibile deopotrivă evreilor și ne-evreilor (3:8; *cf.* Col. 1:27, unde conținutul tainei este descris: „Cristos în voi, nădejdea slavei").

3. Taina este spirituală în percepția sa. Am văzut deja din Evangheliile sinoptice că taina Împărăției este percepută în mod spiritual. Pavel reține această idee atunci cînd privește taina lui Cristos (care se concentrează în special asupra faptului că cei dintre Neamuri sînt „împreună moștenitori") ca fiind revelată apostolilor și prorocilor de Duhul (*en pneumati*, Efes. 3:5; vezi și 1 Cor. 13:2; 14:2). În acest context trebuie înțeles termenul așa cum este folosit de Pavel în legătură cu căsătoria creștină (Efes. 5:32) și „omul nelegiuirii" (2 Tes. 2:7). Semnificația divină a acestor „taine" este înțeleasă prin asociere cu revelația și priceperea spirituală (*cf.* și Apoc. 17:3-7).

4. Taina este escatologică prin rezultatul ei. Taina care a fost revelată la timpul potrivit continuă să aștepte împlinirea divină în eternitate. Acesta este sensul în care trebuie înțeles termenul în Apoc. 10:7: „taina lui Dumnezeu", vestită deja, va fi împlinită fără

întîrziere în mod colectiv, „în zilele în care îngerul al șaptelea va suna din trîmbița lui". Lucrul acesta este la fel de adevărat cu privire la termenii mîntuirii personale - „taina transformării" atunci cînd va suna trîmbița, taina faptului că ceea ce este muritor va fi înlocuit de ceea ce este nemuritor (1 Cor. 15:51 ș.urm.). O asemenea taină, chiar și atunci cînd este făcută cunoscută, ne copleșește prin profunzimea ei care este de fapt înțelepciunea și cunoașterea lui Dumnezeu Însuși (Col. 2:2).

Folosirea cuvîntului „taină" cu referire la sacramente (Vulg. traduce *mystērion* cu „sacramentum") este în întregime post-biblică.

BIBLIOGRAFIE. E. Hatch, *Essays in Biblical Greek*, 1889, p. 57-62; C. L. Milton, *The Epistle to the Ephesians*, 1951, p. 86-90; G. Bornkamm, *TDNT* 4, p. 802-828. S.S.S.

TALITA CUMI. „Fetițo... scoală-te!". Marcu 5:41 redă aceste cuvinte rostite de Isus într-un dialect aramaic galilean către fiica lui Iair, liderul evreu. Cuvîntul folosit pentru „fetiță" derivă de la o rădăcină care înseamnă „miel" și este un termen afectuos, cum ar fi „mielușea". MS N, B, C redau *koum* în loc de *koumi*. Aceasta se datorează faptului că vocala finală nu se pronunță în unele dialecte. R.A.H.G.

TALMAI. **1.** Un urmaș al lui „Anac", un „uriaș" (*ANAC), un locuitor al Hebronului pe vremea Cuceririi (Num. 13:22), izgonit de Caleb (Ios. 15:14). Este descris ca un canaanit în Jud. 1:10, care menționează moartea lui.

2. Fiul lui Ammihud, domnitorul Gheșurului. David s-a căsătorit cu Maaca, fiica acestuia, și ea a născut pe Absalom (2 Sam. 3:3; 13:37; 1 Cron. 3:2). După asasinarea lui Amon, Absalom s-a refugiat la Talmai, în *Gheșur (2 Sam. 13:37). Numele Talmai (hurian?) apare în texte de la *Alalah și *Ugarit, în secolul al 14-lea î.d.Cr. și mai tîrziu apare ca nume nabataean. D.J.W.

TALMUD ȘI MIDRAȘ.

I. Talmud

Talmudul este compus din Mișna, legea orală care a existat pe la sfîrșitul sec. al 2-lea d.Cr. și a fost culeasă de Rabi Iuda, Prințul; și din *Ghemara*, comentariile rabinilor despre Mișna, de la 200 la 500 d.Cr. Talmudul conține *Halakhah*, prevederile și preceptele juridice împreună cu discuțiile complexe prin care s-a ajuns la acele decizii; și *Haggadah*, interpretări nejuridice. Talmudul este sursa din care este derivată legea iudaică. Are un caracter obligatoriu pentru crezul și viața evreului ortodox. Evreii liberali nu-l consideră ca avînd autoritate, deși sînt de părere este interesant și venerabil. Talmudul este important pentru că ne oferă cunoștințe despre modul în care interpretau evreii VT. De asemenea, clarifică unele porțiuni din NT.

Este adoptată poziția că legea lui Moise a trebuit să fie adaptată la condițiile schimbătoare din Israel. Este făcută afirmația că „Marea Sinagogă" (120 de bărbați) a avut o asemenea autoritate, dar nu există nici o dovadă care să sprijine această afirmație. Rabi Akiba (cca 110-135 d.Cr.) sau un teolog mai vechi au întocmit o colecție cuprinzătoare de legi tradiționale. Rabi Iuda, Prințul, a folosit acest material împreună cu alte porțiuni din Mișna. Cea mai veche colecție a Mișnei poate fi datată în vremea școlilor reputabile ale lui Hilel și Șamai, care au înflorit în perioada celui de-al doilea Templu.

Mișna este împărțită pe baza a trei principii: (1) subiectul; (2) ordinea biblică; și (3) criterii artificiale, cum sînt numerele. Mișna se găsește în șase ordine sau diviziuni principale (numite *s^{e}ḏārîm*) care conțin materialul din șaizeci de tratate. Categoriile principale sînt subdivizate în tractate, capitole și paragrafe. Primul ordin (*Semințe*) se ocupă cu legi agricole și îndatoriri religioase legate de cultivarea pămîntului, inclusiv poruncile cu privire la tributul din produse agricole care trebuia dat preotului, levitului și săracilor. A doua diviziune (*Sărbători*) prezintă diferitele sărbători din calendarul religios, inclusiv respectarea Sabatului, precum și ceremoniile și jertfele care trebuiau aduse în acele zile. A treia diviziune (*Femei*) se ocupă cu legi despre căsătorie, divorț, căsătoria prin levirat, adulter și reglementări despre nazireat.

A patra diviziune din Mișna (*Amenzi*) se ocupă cu legislația civilă, tranzacții comerciale de diferite feluri, proceduri juridice și o colecție de maxime etice ale rabinilor. *Lucruri Sacre*, a cincea diviziune din Mișna, prezintă legi cu privire la jertfe, întîii născuți, animale curate și necurate, și o descriere a Templului lui Irod. A șasea parte din Mișna (*Purificări*) prezintă legile cu privire la curăția și necurăția levitică, persoane și obiecte curate sau necurate și purificări. În toate aceste porțiuni Rabi Iuda a avut ca scop să facă o deosebire între legile curente și cele învechite, între practicile civile și cele religioase.

Mișna se caracterizează prin caracterul ei concis, clar și cuprinzător, și a fost folosită ca un manual în școlile rabinice. După editarea Mișnei ea a devenit standardul oficial al Academiilor din Palestina (Tiberiada, Cezareea, Seforis și Lida) și Babilon (Sura, Pumbedita și Nehardea), avînd ca rezultat Talmudul palestinian și, respectiv, Talmudul babilonian. Discuțiile din aceste centre de învățămînt au devenit nuclee pentru studiul legii, care a ajuns să fie cunoscută ca Talmudul.

Cea mai mare parte a discuțiilor din Talmud sînt sub formă de dialog. Dialogul introduce întrebări și apoi caută cauze și origini. Există numeroase discuții lungi în Hagada. Aceasta este de fapt o modalitate literară de a reduce complexitatea și monotonia discuțiilor juridice. Talmudul existent este un comentariu a numai două treimi din Mișna. Conține decizii juridice, atît cele acceptate cît și cele respinse. Observația lui A. Darmesteter este pe deplin justificată: „Talmudul, fără vasta literatură rabinică anexată, reprezintă o lucrare neîntreruptă a iudaismului de la Ezra pînă în secolul al șaselea al erei creștine, fiind rezultatul tuturor forțelor vii și al întregii activități religioase a națiunii. Dacă luăm în considerare faptul că este o reflectare fidelă a obiceiurilor, instituțiilor și cunoștințelor evreilor, într-un cuvînt, al întregii lor civilizații din Iudeea și Babilon în timpul secolelor prolifice care au precedat și care au urmat apariția creștinismului, vom înțelege importanța unei lucrări unice, în felul ei, în care tot poporul a depozitat sentimentele sale, crezul său și sufletul său" (*The Talmud*, p. 7).

II. Midraş

Termenul *midraş* derivă de la rădăcina ebr. *dāraš*, „a cerceta, a investiga", adică, a descoperi o idee care nu este vizibilă la prima vedere. Prin urmare, se referă la o expunere didactică sau omiletică. Apare numai de două ori în VT, în 2 Cron. 13:22, unde termenul se referă la „cartea" (sau „comentariul") prorocului Ido, iar în 2 Cron. 24:27, unde „cartea" la care se referă este cartea Împăraţilor. „Probabil că au fost elaborări didactice ale naraţiunilor istorice pe care le posedăm, folosind aceste naraţiuni pentru a sublinia adevărul religios; dar nu se ştie nimic altceva despre ele decît titlurile lor" (*HDN*, 1, p. 459).

Termenul Midraş a primit sensul său cel mai larg în contextul extra-biblic. Midraş este folosit uneori în contrast cu Mişna, cînd indică acea ramură a învăţăturii rabinice care se ocupă în special cu regulile legii tradiţionale. La acest stadiu al cunoaşterii noastre este imposibil să afirmăm care metodă de studiu este mai veche, Midraş sau Mişna. (Vezi G. F. Moore, *Judaism*, 1, p. 150 ş.urm.) Este suficient să spunem că după întoarcerea evreilor din Babilon şi o dată cu activitatea lui Ezra şi a şcolii sale cu privire la lege, expunerea, şi comentariul pentru popor a devenit o necesitate.

Forma orală a acestor comentarii a fost cristalizată ulterior în scris. Întrucît cea mai mare parte a lucrărilor importante nu mai există în forma originală, data compilării este aproape imposibil de stabilit. Activitatea legată de Midraş s-a încheiat la scurtă vreme după încheierea scrierii Talmudului babilonian. Cu timpul Midraşul a fost înlocuit de istorie, gramatică şi de teologie. (sau comentariile cuprinse în Midraş, n.ed.)

Midraşim sînt împărţite în secţiuni expozitive şi homiletice. Primele comentează textul cărţilor Scripturii potrivit cu ordinea lor prezentă sau le adaugă povestiri, pilde sau alte compoziţii de felul acesta (H. L. Strack, *Introduction to Talmud and Midrash*, p. 201-205). Cele din urmă se ocupă de texte individuale, mai ales de la începuturile lecţiilor scripturale. Există Midraşim referitoare la Pantateuh, Cele Cinci Suluri, Plîngeri, Psalmi, Proverbe şi alte cărţi.

BIBLIOGRAFIE. *HDB* (s.v. „Commentary"); B. Cohen, „Talmudic and Rabbinical Literature", *The Jewish People*, 3, p. 54-79; G. F. Moore, *Judaism*, 3 vol, 1927-1930; H. L. Strack, *Introduction to Talmud and Midrash*, 1931; *JewE* (*s.v.* „Midrash"); *EJ* (*s.v.* „Midrash", „Mishnah", „Talmud"). C.L.F.

TAMAR. (Ebr. *tāmār*, „palmier"). **1.** Soţia lui Er, fiul cel mai mare al lui Iuda, şi apoi soţia lui *Onan (Gen. 38:6 ş.urm.). După moartea lui Onan, Iuda, tatăl său, nu a recunoscut-o pe Tamar şi a devenit tatăl unor gemeni, Pereţ şi Zerah. Istoria lui Tamar dezvăluie ceva despre obiceiurile de căsătorie din vechiul Israel. (*CĂSĂTORIE, **IV.**)

2. Fiica lui David, violată de Amnon, fratele ei vitreg, şi răzbunată de Absalom (2 Sam. 13:1 ş.urm.; 1 Cron. 3:9). **3.** O fiică a lui Absalom (2 Sam. 14:27). **4.** O cetate în partea de SE a lui Iuda (Ezec. 47:19; 48:28), în apropiere de Marea Moartă. Pentru o discuţie cu privire la localizare, vezi *Tadmor.

J.D.D.

TAMUZ. Zeitatea al cărei cult era caracterizat prin jertfe rituale şi bocete. Într-o vedenie Ezechiel a văzut femei şezînd la poarta de N a *Templului din Ierusalim, jelindu-l pe Tamuz (8:14). Cultul lui Tamuz este puţin cunoscut şi nu se ştie nicidecum dacă jelirea pentru acest zeu avea loc în luna a 4-a a *calendarului babilonian, lună care purta numele lui.

Tamuz a fost un păstor şi un domnitor sumerian antediluvian care s-a căsătorit cu zeiţa *Iştar. Cînd el a murit ea l-a urmat în lumea subpămînteană pentru a încerca să-l elibereze, iar fertilitatea a încetat pe pămînt. S-a crezut cîndva că moartea şi învierea lui Tamuz a fost reflectată în dispariţia vegetaţiei în luna iunie şi renaşterea ei în primăvara următoare.

Totuşi, din dovezile textuale se pare că este mai probabil că el nu a înviat (*JSS* 7, 1962, p. 153), sau că, dacă a înviat a făcut-o numai pentru o jumătate de an cînd locul său în lumea subpămînteană a fost luat de zeiţa Geshtinanna (*BASOR* 183, 1966, p. 31), sau a fost doar un spirit care a venit împreună cu altele la jertfele funerare pregătite pentru el (*JSS* 11, 1966, p. 10-15). Scrieri babiloniene redau cîntări şi bocete pentru acest zeu, dar spun prea puţin despre venerarea lui. Se pare că Tamuz a avut închinători la Air şi Arad (*BASOR* 208, 1970, p. 9-13) şi mai tîrziu în *Fenicia şi Siria unde este povestită o legendă similară despre Adonis (identificat în *Egipt cu Osiris) şi Afrodita, al cărei templu de la Byblos (Ghebal) a fost un centru al cultului în perioada elenistică.

BIBLIOGRAFIE. T. Jacobsen în W. L. Moran (ed.), *Towards the Image of Tammuz*, 1970, p. 73-103; B. Alster, *Dumuzi's Dream*, 1972, p. 9-15; *ANET*, 1969, p. 637-642. D.J.W.

TAPUAH. („gutui"?). **1.** Un sat în *Şefela, la E de Azeca (Ios. 15:34, 53, Bet-tapuah), identificat uneori cu Beit Netif, la cca. 18 km V de Betleem. Toponimul poate fi derivat de la un calebit din Hebron (1 Cron. 2:43). **2.** Un oraş din teritoriul lui Efraim (Ios. 16:8), pe graniţa de S cu Manase (Ios. 17:7-8), poate localitatea modernă Sheikh Abu Zarad, la cca 12 km S de Sihem. Regele canaanit al acestei cetăţi a fost învins de Iosua (Ios. 12:17; *Test. Judah* 3:2; 5:6). Dacă 2 Împ. 15:16 se referă la acelaşi loc (în VSR, folosind LXX; *cf.* în VA Tiphsah), a fost atacat mai tîrziu de Menahem, regele Israelului. D.J.W.

TARGUMURI. Cuvîntul ebr. *targum* (plural *targumîm*) este o traducere aramaică sau o parafrazare a unei părţi oarecare din VT. S-au păstrat targumuri ale tuturor cărţilor, cu excepţia cărţilor lui Ezra, Neemia şi Daniel.

I. Cadrul istoric

Targumurile au apărut o dată cu apariţia *sinagogii. . După Exilul babilonian, limba aramaică a ajuns să predomine asupra limbii ebraice ca limba vorbită de evrei; în consecinţă a devenit un lucru obişnuit ca citirea textelor ebraice din Scriptură să fie urmată de o redare orală în aramaică, pe înţelesul închinătorilor. Vezi Neem. 8:8. Nu încape îndoială că asemenea traduceri au fost la început spontane, dar cu trecerea timpului au devenit tot mai rigide şi mai „tra-

diționale". Următoarea etapă a fost scrierea acestui material; cele mai vechi scrieri targumice care s-au păstrat, datează din secolul al 2-lea î.d.Cr., de la Qumran.

În mileniul 1 d.Cr. iudaismul a avut două centre principale: Babilonul și Palestina. S-ar părea că majoritatea sau chiar toate scrierile targumice provin din Palestina; unele dintre ele au fost transmise în Babilon, unde la vremea cuvenită Targumul lui Onkelos pentru Pentateuh și Targumul lui Ionatan pentru Proroc (vezi mai jos) au primit statut oficial. (N.B. Referirile la „Targum", fără nici o altă specificare, vizează de obicei Targumul Onkelos sau Ionatan.) TB (*Megillah* 3.1) susține că Onkelos a fost un prozelit din secolul 1 d.Cr, iar Ionatan ben Uziel a trăit în secolul 1 î.d.Cr.; dar există îndoieli serioase cu privire la atribuirea ambelor nume (*cf.* M. McNamara, *Targum and Testament*, p. 174). Se pare că nici unul dintre aceste targumuri nu este probabil atît de vechi; dar amîndouă au ajuns la forma finală, stabilă înainte de sec. al 5-lea.

Între timp în Palestina s-a dezvoltat o tradiție targumică independentă și unele dintre acestea au ajuns să aibă un statut semi-oficial. Este convenabil să numim această tradiție „Targumul palestinian", în ciuda caracterului său variat și oarecum disparat. Datarea diferitelor targumuri individuale a fost și rămîne controversată; este și mai dificil să stabilim data originii unor trăsături specifice dintr-un targum oarecare.

II. Caracteristici generale

La o extremă, Targumul Onkelos este în general o traducere corectă, cuvînt cu cuvînt a textului ebraic. Avînd în vedere faptul că erau destinate pentru folosire în sinagogă, nu este surprinzător că targumurile au fost folosite ca un mijloc de interpretare și de instruire. Chiar și targumurile mai literare prezintă anumite caracteristici: de ex., numele locurilor sînt actualizate, dificultățile și obscuritățile sînt clarificate. În targumurile mai parafrazate (de ex., Pseudo-Ionatan), textul este dezvoltat considerabil. Pe lîngă faptul că întregul sens al unui verset sau al unui pasaj poate fi alterat, se mai poate adăuga de asemenea mult material adițional („midraș"). Astfel, s-ar putea să fie greu de recunoscut un targum ca o traducere a originalului (vezi, de ex., traducerea textului din Is. 53 în J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah*, 1949).

III. Lista Targumurilor

Targumurile urmează diviziunile Bibliei ebraice (*CANONUL VT, III).

a. Legea

(i) Targumul Onkelos (sau Onqelos): versiunea oficială pentru evreii babilonieni, între care a avut autoritate deja prin secolul al 4-lea.

(ii) Targumul palestinian s-a păstrat în trei recenzii. Singura versiune completă este Neofiti I, probabil din secolul al 3-lea d.Cr., deși primul sau editor a susținut că este din era pre-creștină. Targumuri incomplete sînt Targumul Ierusalim I și II (numite adesea „Pseudo-Ionatan", datorită unei erori medievale și, respectiv, „Targumul fragmentar"). Primul targum este foarte complet, uneori identic cu Onkelos, alteori este foarte parafrazat. Fragmente din Targumul palestinian al Pentateuhului s-au păstrat de asemenea printre sulurile de la Cairo Genizah.

b. Prorocii

(i) Targumul Ionatan ben Uzziel: versiunea babiloniană, a devenit autoritativ începînd din secolul al 4-lea d.Cr.

(ii) Targumul palestinian nu s-a păstrat, în afară de fragmente și citate ocazionale.

c. Scrierile

S-au păstrat targumuri separate ale cărților Iov-Psalmi, Proverbe, Cele Cinci Suluri și Cronicile. Acestea, care nu au fost niciodată oficiale, provin dintr-o dată mai tîrzie decît cele ale Legii și Prorocilor. De la Qumran s-au păstrat fragmente mult mai vechi ale unui targum complet diferit al cărții lui Iov (4Qtg Job; 11Qtg Job).

IV. Importanța targumurilor

a. Limbajul

Materialul targumic oferă dovezi majore cu privire la dialectul local vorbit în Palestina antică. Prin urmare sînt de o importanță specială pentru studiul *ipsissima verba* ale lui Isus și pentru substratul aramaic al NT în întregimea sa. Rămîn însă probleme majore cu privire la incertitudinile legate de data diferitelor targumuri și problema existenței diferitelor dialecte în Palestina.

b. Textul

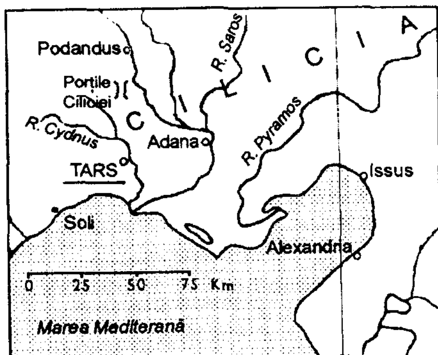
Targumurile oferă o mărturie importantă pentru textul VT, mărturie de valoare comparabilă cu LXX, Peshitta și Vulgata (*TEXTE ȘI VERSIUNI, I). Dovezile sînt mult mai credibile în materialul targumic literal decît în cel parafrazat. Ocazional citatele NT din VT sînt mai apropiate de targumuri decît de alte Versiuni sau de TM.

c. Cadrul Noului Testament

Targumurile depun mărturie despre modalitățile de exprimare ale iudeilor, despre metodele exegetice și metodele de interpretare din primele secole creștine. Multe dintre acestea sînt reflectate, direct sau indirect, în NT. De aceea, targumurile aruncă adesea lumină asupra NT, deși dovezile obținute din ele nu trebuie folosite separat de celelalte scrieri rabinice.

BIBLIOGRAFIE. *Lucrări majore:* A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, 1957-73; A. Diez Macho, *Neophyti*, 1, 1968; *Studii:* R. Le Deaut, *Introduction à la littérature targumique*, 1, 1966; E. Schürer, *HJP*, p. 99-114; M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, 1966; *idem*, *Targum and Testament*, 1968; *idem*, *IDBS*, s.v., „Targums"; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, 1969; R. Le Déaut, „The Current State of Targumic Studies", *Biblical Theology Bulletin* 4, 1974, p. 3-32. Vezi și B. Grossfeld, *A Bibliography of Targumic Literature*, 1972; *Newsletter for Targumic Studies*, 1974. D.F.P.

TARS. O cetate din cîmpia Ciliciei, udată de rîul Cydnus, la vreo 16 km de coastă, după modelul celor mai multe cetăți de pe coasta Asiei Mici. Dacă judecăm după dimensiunile ruinelor sale, Tarsul trebuie să fi avut o populație de cel puțin o jumătate de milion de oameni pe vremea romanilor. Cursul inferior al Cydnusului era navigabil și portul construit pe țărm dovedește cunoștințe avansate. O șosea importantă ducea



Tars, un oraș din Cilicia.

spre N la Porțile Ciliciene, faimoasa trecătoare prin munții Taurus, la o depărtare de vreo 50 de km.

Nu se știe nimic despre întemeierea cetății Tars. Probabil că a fost un oraș cilician în care au pătruns la o dată timpurie coloniști greci. Numele Mopsus este asociat în mod tradițional cu așezarea greacă din Cilicia și ar putea indica, așa cum a crezut Ramsay (*The Cities of St. Paul*, 1907, p. 116 ș.urm.), o veche așezare ioniană. În Gen. 10:4 „fiii lui Iavan, Elișa și Tarșiș ..." ar putea sprijini această teorie. Faptul că Josephus a identificat Tarșișul cu Tarsul în acest pasaj nu ne împiedică să dăm o interpretare diferită în alte contexte. Vechimea textului din Gen. 10 este cea mai puternică obiecție, dar cuvintele ar putea indica o pătrundere a ionienilor la o dată foarte timpurie.

Tarsul apare sporadic în istorie. Este menționat pe Obeliscul Negru al lui Salmanasar ca una dintre cetățile cucerite de asirieni la jumătatea sec. al 9-lea î.d.Cr. A urmat dominarea mezilor și perșilor, cu o organizare puțin rigidă care a permis domnia unui rege cilician vasal. Xenofon, care a trecut pe acolo prin anul 401 î.d.Cr., a găsit că Tarsul era cetatea de scaun a unui oarecare Syennesis care domnea ca rege vasal. Este posibil ca el să fi fost detronat datorită participării lui la revolta lui Cyrus care l-a adus în Cilicia pe Xenofon și pe Cei Zece Mii, deoarece Alexandru, în 334 î.d.Cr., a găsit că regiunea era în mîinile unui satrap persan. Monedele din această perioadă sugerează o influență greacă și orientală și nu indică nici o autonomie. Ramsay susține că poate distinge un declin al influenței grecești în timpul domniei persane.

Nici regii seleucizi care au domnit după Alexandru nu au promovat influența grecilor în Tars. Politica lor generală, aici ca și în altă parte, a fost să descurajeze tendința cetăților grecești de a se guverna autonom precum și dorința lor de liberalism. Este posibil ca șocul înfrîngerii lui Antiochus cel Mare de către romani în 189 î.d.Cr. să fi inversat procesul. Așezarea a limitat dominarea siriană la zona Taurus și Cilicia a devenit o regiune de frontieră. Faptul acesta se pare că a determinat Siria să facă o reorganizare și să acorde Tarsului o oarecare formă de autonomie. Tarsul lui Pavel, cu sinteza dintre Răsărit și Apus, între cultura greacă și orientală, datează din această perioadă.

O întîmplare din 2 Mac. 4:30-36 revelează creșterea rapidă a independenței și reorganizarea cetății în urma unui protest reușit al cetății Tars, față de Antioh V Epiphanes în 171 î.d.Cr. Formarea unui „trib" de cetățeni evrei după modelul alexandrin datează din această perioadă. (Antisemitismul lui Antioh a fost îndreptat împotriva recalcitranței metropolitane.) Istoria Tarsului din restul sec. al 2-lea î.d.Cr. este necunoscută. Secolul 1 î.d.Cr. este mai bine cunoscut. Penetrarea romană în Cilicia a început în 104 î.d.Cr., dar influența greacă și romană a fost copleșită în Asia de reacția orientală în timpul lui Mitridate (83 î.d.Cr.). Așezarea lui Pompei în 65-64 î.d.Cr. a readus Cilicia la Statutul de „provincie" care nu se referă în mod strict la o delimitare a reconstituit Cilicia ca o „sferă de influență", care este înțelesul fundamental al „provinciei", și nu o entitate geografică, iar guvernatorii, între care și Cicero (51 î.d.Cr.), au avut misiunea dificilă de a înlătura pirații din zona de coastă și din zona de interior pentru a proteja interesele romane.

În ciuda experimentelor romane cu țara, Tarsul a prosperat, a jucat un rol în războiul civil, a fost vizitat de Antoniu și a fost favorizat de Augustus ca orașul de rezedință al lui Athenodorus, învățătorul său Apollonia și prietenul său îndelungat. Cetățenia romană a unor evrei din Tars probabil că datează din vremea așezării lui Pompei. E.M.B.

TARȘIȘ. 1. Un nepot al lui Beniamin, fiul lui Bilha (1 Cron. 7:10). **2.** Unul dintre cei șapte prinți de frunte ai lui Ahașveroș, domnitorul Persiei (Est. 1:14).

3. Fiul lui Iavan, nepotul lui Noe (Gen. 10:4; 1 Cron. 1:7). Numele Tarșiș (*taršîš*), care apare de 4 ori (1 Împ. 10:22 (de două ori); 22:48; 1 Cron. 7:10), se referă atît la urmașii lui cît și la țară.

Cîteva dintre textele din VT se referă la corăbii și sugerează că Tarșiș se învecina cu marea. Astfel, Iona s-a îmbarcat pe o corabie care călătorea spre Tarșiș (Iona 1:3; 4:2) de la Iope, pentru a fugi într-o țară îndepărtată (Is. 66:19). Țara era bogată în metale cum sînt argintul (Ier. 10:9), fier, staniu, plumb (Ezec. 27:12), care erau exportate în locuri cum sînt Iope și Tir (Ezec. 27). O țară în vestul bazinului mediteranean unde există zăcăminte de minereuri pare să fie o identificare plauzibilă și mulți au crezut că este vorba de Tartessus din Spania. Potrivit lui Herodot (4.152), Tartessus se afla „dincolo de Coloanele lui Hercule", iar Pliniu și Strabo l-au plasat în Valea Guadalquivir. Este cert că bogățiile minerale ale Spaniei i-au atras pe fenicieni, care au înființat colonii acolo. Dovezi interesante vin din Sardinia, unde inscripții monumentale ridicate de fenicieni în sec. al 9-lea î.d.Cr. conțin numele Tarșiș. W. F. Albright a sugerat că însuși cuvîntul Tarșiș sugerează ideea de minerit și topitorie și că, într-un anumit sens, orice țară bogată în minereuri poate fi numită Tarșiș, deși este foarte probabil ca numele să se refere la Spania. O rădăcină semitică veche găsită în akkad. *rašašu* înseamnă „a topi", „a fi topit". Substantivul derivat *taršišu* poate fi folosit pentru a indica un atelier de *topit metal* sau o *rafinărie* (arab. *ršš*, „a se scurge" etc., se referă la un lichid). Prin urmare, orice loc unde se practica mineritul și topitul metalelor putea fi numit Tarșiș.

Există o altă posibilitate cu privire la localizarea Tarșișului. Potrivit cu 1 Împ. 10:22 Solomon a avut o flotă de corăbii la Tarșiș care aducea aur, argint, fildeș, maimuțe și păuni la Ețion-Gheber, la Marea Roșie; 1 Împ. 22:48 menționează corăbiile din Tarșiș ale lui Iosafat care au navigat de la Ețion-Gheber la Ofir. În plus, 2 Cron. 20:36 spune că aceste corăbii au fost

făcute la Eţion-Gheber pentru a naviga la Tarşiş. Aceste ultime texte par să contrazică orice destinaţie mediteraneană, şi indică un loc de pe coasta Mării Roşii sau a Africii. Expresia *ºnî taršîš*, corăbii din Tarşiş, se poate referi în general la corăbii care transporau metal prelucrat spre ţări îndepărtate, de la Eţion-Ghener sau către Fenicia, venind din V Mediteranei. Cu privire la teoria că aceste corăbii din Tarşiş erau corăbii maritime numite după portul Tars, sau gr. *tarsos*, „vîslă", vezi *CORĂBII ŞI BĂRCI.

Aceste corăbii au simbolizat bogăţie şi putere. O imagine plastică despre ziua judecăţii divine a fost descrierea acestor corăbii mari în ziua aceea (Ps. 48:7; Is. 2:16; 23:1, 14). Faptul că Is. 2:16 compară corăbiile din Tarşiş cu „un loc plăcut" (VSR „meşteşug măiestru") sugerează că oricare ar fi identificarea originală a Tarşişului, în literatura şi imaginaţia populară a devenit un paradis îndepărtat de unde pot fi aduse tot felul de lucruri de lux în ţări cum sînt Fenicia şi Israel.

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, „New Light on the Early History of Phoenician Colonization", *BASOR* 83, 1941, p. 14 ş.urm.; „The Role of the Canaanites in the History of Civilization", *Studies in the History of Culture*, 1942, p. 11-50, în special p. 42; C. H. Gordon, Tarshish", *IDB*, 4, p. 517 ş.urm.

J.A.T.

TARTAC. Numele unui idol sau zeu (ebr. *tartaq*) venerat de oamenii din *Ava care s-au aşezat în Samaria după cucerirea cetăţii de către asirieni în 722 î.d.Cr. (2 Împ. 17:31). Identificarea rămîne deschisă pînă cînd va fi definitivată localizarea Avei. TB (*Sanhedrin* 63b) îi atribuie chip de măgar lui Tartac, dar probabil că aceasta este o speculaţie, la fel ca şi sugestia că ar fi vorba de zeul Atargatis.

D.J.W.

TARTAN. Titlul unui înalt demnitar asirian. În VT sînt menţionate două persoane cu acest titlu. Primul a fost trimis de Sargon II ca să asedieze şi să cucerească Asdodul în 711 î.d.Cr. (Is. 20:1). Al doilea a venit de la Sanherib, împreună cu alţi demnitari (*RAB-SARIS, *RABŞACHE) şi cu o armată ca să ceară capitularea Ierusalimului în 701 î.d.Cr. (2 Împ. 18:17). În nici unul dintre aceste cazuri nu ne este dat numele personal al demnitarului. Termenul asir. *turtanu* este menţionat în textele Eponime asiriene ca fiind cel mai înalt demnitar după rege. El era de asemenea conducătorul unei provincii a cărei capitală a fost Haran.

D.J.W.

TATĂL NOSTRU. Domnul nostru i-a învăţat pe ucenicii Săi această rugăciune ca model de rugăciune obişnuită. *În Mat. 6:9-13 ea este dată ca parte integrantă* din Predica de pe Munte. Dar în Luca 11:2-4 este dată de Domnul nostru în împrejurări diferite. Întrucît El a intenţionat ca această rugăciune să fie un model pentru toţi ucenicii Săi din toate vremurile, este probabil că El a repetat-o în diferite ocazii.

În Mat. 6:9-13 El o dă ca un exemplu care este în armonie cu toate cerinţele pe care le-a stabilit El ca fiind esenţiale pentru o adevărată rugăciune: „Iată dar *cum* trebuie să vă rugaţi", a spus El (v. 9). Astfel, El a continuat să-i înveţe pe ucenicii Săi cum să se roage. După ce i-a avertizat să nu se roage ca făţarnicii (v. 5) şi să nu „bolborosească aceleaşi vorbe" ca şi păgînii (v. 7), El i-a învăţat care este rugăciunea primită de Dumnezeu. Dar în Luca 11:1-4, ca răspuns la cererea ucenicilor, El le dă rugăciunea nu ca un exemplu de rugăciune care este în armonie cu învăţăturile Sale, ci ca o rugăciune pe care să o rostească urmaşii Săi: „Cînd vă rugaţi, să ziceţi:..." (v. 2).

În Luca 11:2-4 rugăciunea este dată într-o formă mai scurtă decît în Mat. 6:9-13, după cum urmează: „Tată, sfinţească-Se numele Tău. Vie Împărăţia Ta. Pîinea noastră cea de toate zilele, dă-ne nouă astăzi; şi ne iartă nouă greşelile noastre precum şi noi iertăm greşiţilor noştri; şi nu ne duce pe noi în ispită".

Forma scurtă probabil că reprezintă sfera rugăciunii aşa cum a prezentat-o original Isus: formula simplă de adresare, „Tată" corespunde cu „Ava", un *termen pe care l-a folosit El Însuşi* (*cf.* *Marcu 14:36*) şi primii creştini au urmat exemplul Lui şi au folosit termenul (*cf.* Rom. 8:15; Gal. 4:6). Textul amplificat din Evanghelia după Matei a fost adaptat pentru folosirea liturgică de către creştini; formula de adresare „Tatăl nostru care eşti în ceruri" a fost preluată de la sinagogă. Aici vom examina textul complet al lui Matei.

Este evident că Domnul nostru a rostit rugăciunea original în aramaică. Dar pe vremea cînd Matei şi Luca au scris Evangheliile lor, rugăciunea probabil că a fost folosită de creştini şi în limba greacă. Probabil că acesta este motivul pentru care Mat. 6 şi Luca 11 sînt în armonie în ceea ce priveşte limbajul general şi amîndouă textele folosesc termenul unic *epiousios* (tradus „de toate zilele") în rugăciune.

Prin cuvintele cu care începe rugăciunea - „Tatăl nostru care eşti în ceruri" - sîntem învăţaţi care este atitudinea corectă şi spiritul în care trebuie să ne rugăm lui Dumnezeu. Cînd ne adresăm cu „Tatăl nostru", privim spre El cu dragoste şi credinţă, ca spre Cel care este aproape de noi cu dragoste perfectă şi har. Prin cuvintele „care eşti în ceruri" noi exprimăm reverenţa sfîntă faţă de Cel care este Domnitorul Atotputernic peste toţi. Cuvintele introductive ale rugăciunii ne amintesc de asemenea faptul că toţi credincioşii creştini sînt una în El, deoarece noi toţi ne rugăm „*Tatăl nostru*". *Întrucît inima credinciosului este acordată* corect prin invocare, primele cereri sînt cele cu privire la gloria şi scopul divin al Tatălui nostru ceresc. „Sfinţească-Se (*hagiasthētō*) Numele Tău" este o rugăciune prin care Îi cerem lui Dumnezeu să ne învrednicească pe noi şi pe toţi oamenii să-L recunoaştem şi să-L onorăm pe El. Numele Lui, adică El însuşi în revelarea Sa, trebuie să fie recunoscut ca sfînt; şi El trebuie să primească toată onoarea şi gloria datorată Celui care ne iubeşte în mod desăvîrşit, Creatorului nostru sfînt şi omnipotent. (*DUMNEZEU, NUMELE LUI.) Cererea „Vie Împărăţia Ta" poate fi folosită, în general, ca o cerere ca stăpînirea (*basileia*) divină a lui Dumnezeu să se extindă „aici şi acum" (în vremea prezentă în inima oamenilor cît şi în întreaga lume. În principal, însă, această cerere are un sens escatologic este o cerere ca domnia regală a lui Dumnezeu să fie instaurată „cu putere" (Marcu 9:1) la arătarea glorioasă a Fiului omului. (*ÎMPĂRĂŢIA LUI DUMNEZEU.)

A treia cerere, „Facă-se voia Ta, precum în cer şi pe pămînt", care lipseşte din textul autentic din Luca 11:2, este practic o dezvoltare a cererii anterioare. În cer, unde domnia lui Dumnezeu este acceptată de toţi

cu bucurie și în mod necondiționat, voia lui Dumnezeu este împlinită de toți în mod continuu, spontan și cu bucurie. Credincioșii trebuie să se roage astfel ca voia lui Dumnezeu să fie împlinită în același fel de toți oamenii de pe pămînt și în special în viețile lor. Această cerere are o referire parțială la vremea prezentă, dar ne deschide orizontul spre vremea cînd orice genunchi se va pleca înaintea Regelui regilor și cînd puterile întunericului vor fi în sfîrșit nimicite. Dumnezeu va fi atunci totul în toți și voia Lui va domni în mod suprem (1 Cor. 15:25-28). Cele trei imperative, *hagiasthētō* („sfințească-se"), *elthatō* („vie") și *genēthētō* („să se facă") sînt toate la timpul aorist și indică o împlinire finală.

Dacă primele trei cereri s-au concentrat asupra glorificării lui Dumnezeu, următoarele trei cereri se ocupă de nevoile fizice și spirituale ale credincioșilor.

Credincioșii ar trebui să se roage în mod special pentru a primi ajutorul și binecuvîntarea lui Dumnezeu în toate aspectele vieții din lumea aceasta. Cererea *„Pîinea noastră cea de toate zilele, dă-ne nouă astăzi"* se adresează lui Dumnezeu, ca Tatăl nostru ceresc, pentru a ne dărui lucrurile necesare pentru viața fizică. Cuvîntul „pîine" rezumă aici toate lucrurile de care avem nevoie pentru existența noastră pămîntească. Avînd în vedere cererile anterioare, venim acum și Îi cerem lui Dumnezeu să Se îngrijească de necesitățile materiale ale vieții, așa încît să putem sfinți mai bine Numele Lui, să putem lucra pentru venirea Împărăției Lui și să împlinim voia Lui pe pămînt. Prin urmare, rugăciunea pentru nevoile de fiecare zi nu este menită să fie o rugăciune egoistă, sau o rugăciune pentru lux material, ci mai curînd o *rugăciune în care să mărturisim* dependența noastră totală de Dumnezeu și să privim spre El cu credință și dragoste pentru a ne dărui toate lucrurile de care avem cu adevărat nevoie pentru a putea trăi potrivit cu voia Lui.

Cuvîntul gr. *epiousios*, tradus „de toate zilele" apare numai în Mat. 6:11 și Luca 11:3, și (în mod repetat) într-un document de papirus (care din nefericire nu mai există), unde forma de neutru plural *epiousia* pare să fi însemnat „porții zilnice". Deși nu s-a ajuns la o concluzie definitivă cu privire la derivarea etimologică iar unii preferă să traducă „pentru ziua de mîine" sau „care este necesară sau suficientă", traducerea *„de toate zilele" pare să fie foarte adecvată.* Traducerea „pîine super-substanțială" datează de la Ieronim, ca și cum referirea ar fi la Isus ca adevărata Pîine a vieții. J. Jeremias asociază această cerere cu accentul escatologic al predecesorilor săi, ca și cum s-ar referi la „a mînca pîinea Împărăției lui Dumnezeu" (*cf.* Luca 14:15). Dar în context lucrul care este avut în vedere este furnizarea constantă a ceea ce este cu adevărat necesar și adecvat pentru noi zi de zi în domeniul existenței noastre fizice, materiale.

Următoarea cerere, „Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm datornicilor noștri", este atît *o rugăciune cît și o mărturisire.* Cel care se roagă și cere iertare, recunoaște în același timp că a păcătuit și este vinovat. În Luca 11:4 această cerere este redată astfel: „Și ne iartă păcatele noastre; pentru că noi înșine iertăm pe oricine este îndatorat față de noi". Termenul gr. *hamartias*, redat aici prin „păcate", avea înțelesul inițial de „a greși ținta" și deci „a acționa greșit" și „a încălca legea lui Dumnezeu". În Mat. 6:12 *opheilēmata* („datorie") păstrează idiomul aramaic în care cuvîntul „datorie" (*hôḇâ*) este folosit și cu sensul de „păcat". Prin păcătuire noi am acumulat o datorie morală și spirituală față de Tatăl și Creatorul nostru, care are autoritate deplină asupra vieților noastre. Prin urmare, în această cerere noi ne umilim să cerem de la El iertarea datoriilor, văzînd că noi înșine nu putem obține iertarea.

Cuvintele „precum și noi" (*hōs kai hēmeis*, „în același fel în care noi") iertăm (aorist) greșiților noștri" (Mat. 6:12) și „fiindcă și noi iertăm oricui ne este dator" (Luca 11:4) nu înseamnă că noi trebuie să cerem iertare pe temeiul faptului că iertăm pe cei care păcătuiesc împotriva noastră. Noi putem primi iertare numai prin har. Dar pentru a cere iertare de la Dumnezeu cu sinceritate și fără fățărnicie, trebuie să fim eliberați de orice spirit de ură și răzbunare. Numai cînd Dumnezeu ne-a dat harul să iertăm cu adevărat pe cei care păcătuiesc împotriva noastră, numai atunci putem rosti o reală rugăciune de iertare. Domnul nostru a considerat că lucrul acesta este atît de important încît l-a repetat în Mat. 6:14-15 (*cf.* Mat. 18:23-35; Marcu 11:25).

Cererea finală din Luca 11:4 este: „Și nu ne duce pe noi în ispită". În Mat. 6:13 urmează cuvintele „ci ne izbăvește de cel rău". Aceste cuvinte ne ajută să vedem că această cerere are o aplicabilitate generală. Cei care se roagă pentru iertarea păcatelor doresc să fie învredniciți să nu mai păcătuiască din nou. Astfel, este potrivit ca această cerere să urmeze după cea precedentă. Dumnezeu *nu ispitește pe nimeni să facă* rău (Iac. 1:13), dar El controlează circumstanțele vieților noastre. În această rugăciune noi mărturisim cu umilință că sîntem înclinați spre păcat și Îl rugăm pe Dumnezeu să nu îngăduie să fim aduși în situații sau condiții care ar implica ispita gravă de a păcătui. Ca o dezvoltare a acestei idei avem cuvintele „ci ne izbăvește de cel rău", adică, apără-ne, ocrotește-ne (*rhyesthai*) de atacurile diavolului (*tou ponērou*). Această cerere finală, deși aplicabilă în fiecare zi din viețile noastre, indică foarte clar împlinirea finală cînd Domnul nostru va pune capăt oricărui rău și va instaura Împărăția Sa de neprihănire și sfințenie.

Ajungem astfel la ideea că în contextul lucrării lui Isus această cerere a avut o notă escatologică. Traducerea *NEB* („Și nu ne aduce la încercare") indică acest lucru, dar prea criptic. Încercarea menționată mai sus este încercarea crucială a credinței ucenicilor care, fără puterea divină, s-ar putea dovedi prea dificilă ca să poată fi trecută. Forma luată de această încercare a fost arătată în Ghetsimani (încercarea finală pentru Isus Însuși). Îndemnul pentru ucenici: „Vegheați și rugați-vă ca să nu cădeți în ispită" (Marcu 14:38) înseamnă probabil: Fiți treji și rugați-vă să nu cădeți în încercarea voastră". Aceasta sugerează că cererea din rugăciunea Tatăl nostru înseamnă: „Ajută-ne să nu cădem în încercarea la care sîntem supuși" (*cf.* C. C. Torrey, *The Four Gospels*, 1933, p. 292). Mai mult decît o rugăciune generală de a fi izbăviți din ispită, în zilele noastre creștinii pot folosi această cerere ca o rugăciune pentru a primi har și putere, pentru a fi păziți să nu cadă atunci cînd credința lor trece printr-o încercarea deosebită.

În unele MS vechi și în multe mai recente, în Mat. 6:13 urmează o doxologie. În VA citim: „Căci a Ta este împărăția și puterea și slava în veci. Amin". Deși majoritatea MS care se bucură de autoritate nu conțin

această doxologie, ea a fost folosită de biserica creștină încă din cele mai vechi timpuri (*cf. Didache* și Textul Apusean) și constituie desigur o încheiere foarte potrivită și demnă a rugăciunii Tatăl nostru. Totuși, faptul că nu face parte din textul original al lui Matei se poate vedea din cursivitatea naturală a v. 14 și 15 ce urmează după v. 12 și 13a.

Cineva a spus pe bună dreptate că Rugăciunea Tatăl nostru este mesajul lui Isus cu privire la Împărăția lui Dumnezeu, rezumat sub forma unei rugăciuni. Este o rugăciune pe care toți creștinii trebuie să o aducă înaintea lui Dumnezeu cu regularitate pentru a fi învredniciți să trăiască și mai deplin ca și copii ai Lui pînă în ziua cînd va fi instaurată suveranitatea Lui perfectă.

De remarcat că Domnul nostru (atunci cînd i-a învățat pe ucenicii Săi această rugăciune) nu a spus: „Noi trebuie să ne rugăm", ci a spus „Să vă rugați". Rugăciunea Domnului este rugăciunea care i-a învățat pe alții, nu o rugăciune pe care a folosit-o El. Se pare că El nu a folosit niciodată expresia „Tatăl nostru" în așa fel încît să-i includă pe ucenici alături de Sine (*cf.* Ioan 20:17, „Tatăl Meu și Tatăl vostru") și nu există nici o indicație că El ar fi avut vreodată nevoie să ceară iertare pentru Sine.

Deși cererile individuale din rugăciunea Tatăl nostru au paralele în diferite contexte din literatura religioasă iudaică, nu se poate găsi nimic comparabil cu această rugăciune în ansamblul ei. Rugăciunea Tatăl nostru este unică și neegalată pînă în ziua de astăzi - ea exprimă în cîteva cuvinte toate elementele esențiale ale adevăratei rugăciuni.

BIBLIOGRAFIE. J. Jeremias, *The Lord's Prayer*, 1964 (retipărită în *The Prayers of Jesus*, 1967, p. 82-107); E. Lohmeyer, *The Lord's Prayer*, 1965; T. W. Manson, „The Lord's Prayer", *BJRL* 38, 1955-6, p. 99-113, 436-448; B. M. Metzger, „How Many Times does *epiousios* occur outside the Lord's Prayer?" în *Historical and Literary Studies*, 1968, p. 64 ș.urm.; comentarii asupra evangheliilor după Matei și Luca.

J.N.G.
F.F.B.

TATNAI. (Ebr. *tatt^enai; cf.* gr. *Sisinnes*, 1 Ezdra 6:3; 7:1). Guvernatorul persan, succesorul lui Rehum, din districtul Samariei în timpul domniei lui Darius Hystaspes și Zorobabel (Ezra 5:3, 6; 6:6, 13). El a cercetat situația și a trimis un raport favorabil cu privire la plîngerile făcute din Ierusalim împotriva evreilor din districtul său. El este numit „Tatnai, dregătorul de dincoace de Rîu" (ca în Ezra 5:6) într-o inscripție cuneiformă din Babilon, datată 5 iunie 502 î.d.Cr. (*JNES* 3, 1944, p. 46) și se pare că în vremea aceea s-a aflat în subordinea satrapului Babilonului, Ustanai. D.J.W.

TĂMÎIE. Un element obișnuit din ritualul VT, tămîia era o jertfă scumpă și un semn caracteristic de recunoaștere a divinității (*cf.* Mal. 1:11). Cuvîntul are două înțelesuri: se referă atît la substanța folosită pentru ars cît și la mirosul aromat care este produs. Două cuvinte ebr. sînt traduse „tămîie": (1) *l^eḇōnâ*, „tămîie"; și (2) *q^eṭōreṯ*, „miros plăcut", în Is. 1:13. În poporul Israel numai preoților le era permis să aducă jertfa de tămîie. Cînd Domnul i-a dat lui Moise instrucțiuni cu privire la Aaron, a inclus reguli stricte cu privire la folosirea tămîiei în locul sfînt (Lev. 16:12 ș.urm.). Tămîia este folosită de asemenea în Scriptură ca un simbol pentru rugăciune (de ex. Ps. 141:2; Apoc. 8:3 ș.urm., gr. *thymiama*).

Tămîia (ebr. *l^eḇōnâ*). Această substanță constă din secrețiile rășinoase ale unor pomi din familia *Boswellia*, speciile principale fiind B. *frereana*, B. *carteri* și B. *papyrifera* din Africa de NE, B. *sacra* din Dhofar, Arabia de S și B. *serrata* din NV Indiei, unde cresc în munții din semi-deșert. Aceștia au furnizat o mare parte a bogăției acumulate de negustori care au urmat vechile rute de mirodenii din S Arabiei spre Gaza și Damasc (Is. 60:6).

Rășina albă-gălbuie era obținută prin incizarea cojii copacului și deși are un gust iritant acidulat, tămîia avea un miros foarte puternic. A fost unul dintre ingredientele pentru uleiul pentru ungerea sfîntă (Exod. 30:34) și era arsă de asemenea împreună cu alte substanțe în cadrul jertfelor de mîncare (Lev. 6:15). O formă purificată de tămîie era pusă în pîinea pentru punerea înainte din cortul întîlnirii (Lev. 24:7). Deși satisface simțurile (Cînt. 3:6; 4:6, 14), a fost de asemenea un simbol pentru fervoarea religioasă (cf. Mal. 1:11). Tămîia adusă în dar lui Cristos de magi (Mat. 2:11) a fost considerată ca simbol al slujbei Lui de mare preot.

Vezi F. N. Hepper, „Arabian and African Frankincense", *JEA* 55, 1969, p. 66-72.

Galban (ebr. *helb^enâ*; etimologie incertă). O aromă cu miros puternic (Exod. 30:34), considerată de obicei ca o rășină dintr-o plantă umbeliferă, *Frula galbaniflua*, originară din Persia.

Celelalte constituente ale tămîii sfinte erau stacte și onice (*IERBURI ȘI MIRODENII).

Vezi de asemenea *JERTFE ȘI DARURI (VT), **IV.** *a;* *COSMETICE ȘI PARFUMERIE, **V,** *b* (care include bibliografie). F.N.H.

TEASC. O cavitate dreptunghiulară scobită într-o piatră sau construită artificial în care strugurii erau zdrobiți cu picioarele, și din care sucul rezultat se scurgea într-un vas de colectare. Termenul este folosit pentru întregul aparat. Un teasc plin era un semn de prosperitate, în timp ce un teasc gol reprezenta foametea.

Este folosit în sens metaforic în Is. 63:3 și în Ioel 3:13 unde teascul plin și vasele pline care se revarsă indică grozăvia măcelului cu care erau amenințați. Servește ca o comparație puternică în Plîng. 1:15 și în Apoc. 14:18-20 unde face parte din limbajul apocaliptic care urmează după căderea prezisă a Babilonului.

BIBLIOGRAFIE. M. Noth, *The Old Testament World*, 1966. F.S.F.

TEATRU. Teatrul grec era săpat de obicei într-un deal care avea din natură o formă concavă, după cum se hotăra de sfatul orașului. Prin urmare, nu exista o limită a mărimii, cu condiția ca proprietățile acustice să fie adecvate, iar în unele teatre puteau ședea multe mii de persoane. Locurile spectatorilor se înălțau brusc într-un rînd din jurul spațiului pentru dans și al *orchestrei*. În spatele teatrului era o *scenă* ridicată și închisă, skene. Împreună cu gimnaziul, teatrul era un centru cultural și putea fi folosit ca loc pentru adunări

oficiale, ca și la Efes (Fapt. 19:29). Acest teatru era îndreptat cu fața spre artera principală a orașului, spre docuri, și la fel ca în majoritatea statelor grecești rămîne cel mai important vestigiu al trecutului.

E.A.J.

TEBA, vezi **NO**.

TEBEȚ. (Ebr. *tēḇēs*, „strălucire"). O cetate fortificată din Mt. Efraim, în cursul cuceririi căreia *Abimelec a fost rănit mortal de o piatră de rîșniță aruncată de o femeie (Jud. 9:50 ș.urm.; 2 Sam. 11:21). Tebeț este actuala localitate Tūbās, la vreo 16 km de Nablus, la NE de Sihem, pe drumul către Bet-Șean.

J.D.D.

TECOA. 1. Un oraș din Iuda, la vreo 10 km S de Betleem, orașul natal al lui Amos (Amos 1:1). Cînd Ioab a „a băgat de seamă că inima împăratului era aprinsă de dor după Absalom" el a trimis după o femeie înțeleaptă din Tecoa care ar putea să împace pe David cu Absalom (2 Sam. 14:1 ș.urm.). Roboam a fortificat orașul (2 Cron. 11:6). Mai tîrziu, cînd Iosafat a fost confruntat de amoniți și moabiți, el s-a consultat cu locuitorii din „pustia Tecos" (2 Cron. 20:20). Ieremia a cerut să sune din trompetă la Tecoa în fața armatei care înainta (Ier. 6:1). După Exil orașul a fost locuit din nou (Neem. 3:5, 27). În vremea macabeilor și a romanilor locul era cunoscut și numele se păstrează pînă în zilele noastre ca și Khirbet Taquâa, un sat în ruine cu o suprafață de vreo 5 acri, unde au fost făcute puține săpături arheologice. În apropiere au fost găsite morminte din Epoca fierului.

2. Un urmaș al lui Hețron, nepotul lui Iuda, care face parte din familia mare a lui Caleb (1 Cron. 2:24; 4:5).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, p. 478; D. Baly, *Geography of the Bible*[2], 1974, p. 89, 182; M. H. Heicksen, „Tekoa: Excavations in 1968", *Grace Journal* 10, 1969, p. 3-10; J. J. Davis, „Tekoa Excavations: Tomb 302", *Bulletin of the Near East Archaeological Society* 4, 1974, p. 27-49.

J.A.T.

TELAIM. Locul unde Saul și-a adunat armata înainte de atacul împotriva amaleciților (1 Sam. 15:4). Incidentul descris în 1 Sam. 15, în care Saul nu a ascultat cuvîntul lui Dumnezeu dat prin prorocul Samuel a atras mustrarea aspră din 1 Sam. 15:22-23; „ascultarea face mai mult decît jertfa". Telaim (ebr. *ṭᵉlā'im*) este identificat de unii cu Temel (Ios. 15:24), în Negev. Unele MS permit identificarea cuvîntului în 1 Sam. 27:8 și să citim „cei din Telaim" în loc de „din vremuri vechi".

J.A.T

TELASAR. Un loc unde locuiau „fiii lui Eden", menționat de mesagerul lui Sanherib înaintea lui Ezechia ca un exemplu de oraș distrus în atacuri asiriene anterioare (la fel și *GOZAN, *HARAN, *REȚEF). Numele *tᵉla'ssār* (2 Împ. 19:12) sau *tᵉlassār* (Is. 37:12) reprezintă Tell Assur („movila Asurului"). Probabil că *bᵉnê 'eḏen* au locuit în regiunea dintre rîurile Eufrat și Balih, numit în asir. Bit-Adini (Beth-Eden), dar nici un Til-Aššur nu a fost găsit în această regiune deși ținutul se potrivește cu acest context. Se pare că un loc numit Til-Assur menționat în analele lui Tiglat-palassar III și Esarhadon că s-a aflat în apropiere de granița Asiriei cu Elam. Forma obișnuită a toponimului denotă că poate nu a fost identificat încă. Nu este nevoie să modificăm numele în Tell Bassar (Basher), la SE de Raqqa pe Eufrat (vezi L. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1956, p. 164).

D.J.W.

TEMA. Numele (ebr. *tēmā'*) fiului și urmașilor lui Ismael (Gen. 25:15; 1 Cron. 1:30) și al ținutului în care locuiau (Iov 6:19). Este menționat alături de Dedan și Buz, ca un loc îndepărtat (Ier. 25:23) și ca o oază în deșert pe un drum comercial de importanță majoră din Arabia (Is. 21:14). Stela aramaică din secolul al 5-lea î.d.Cr. găsită în ruinele de la Taima la circa 400 km NNV de Medina în NV Arabiei. Cetatea este numită astfel (bab. *Tema'*) în documente care descriu ocuparea ei de către Nabonid în timpul exilului său (*AS* 8, 1958, p. 80; *ANET*[3], p. 562).

D.J.W.

TEMAN. Nepotul lui Esau (Gen. 36:11; 1 Cron. 1:36), care a dat probabil numele său districtului, orașului sau tribului cu același nume din N Edomului (Ier. 49:20; Ezec. 25:13; Amos 1:12). Locuitorii erau renumiți pentru înțelepciunea lor (Ier. 49:7; Obad. 8 ș.urm.). Elifaz din Teman a fost unul dintre mîngîietorii lui Iov (Iov 2:11, etc.). O căpetenie (*'allûp̄*) din Teman (*têmān*) este menționată alături de căpeteniile din Edom (Gen. 36:15, 42; 1 Cron. 1:53) iar Hușam a fost unul dintre primii domnitori (Gen. 36: 14). Prorocii includ Temanul alături de cetățile edomite care aveau să fie nimicite (Ier. 49:20; Ezec. 25:13; Amos 1:12; Obad.9). În vedenia sa, Habacuc L-a văzut pe Dumnezeu Cel Sfînt venind din Teman (Hab. 3:3).

N. Glueck (*The Other Side of Jordan*, 1940, p. 25-26) l-a identificat cu Tawilan, care a fost excavat de atunci încoace și a scos la lumină un oraș edomit mare din secolul al 8-lea pînă în al 6-lea î.d.Cr. (*RB* 76, 1969, p. 386 ș.urm.). R. de Vaux a argumentat că numele a indicat S Edomului (*RB* 77, 1969, p. 379-385).

TEMELIE.

I. În Vechiul Testament

Termenul ebr. *yāsaḏ* și termenii compuși înseamnă „a fixa ferm, a întemeia" și de aceea este folosit atît în sens literal cît și metaforic pentru toate tipurile de temelii, fie că sînt clădiri (Iov 4:19) și obiecte cum sînt altarele (Exod. 29:12) sau pămîntul (Ps. 24:2; Is. 24:18), lumea locuită (Ps. 18:15) și bolta cerurilor (Amos 9:6). În felul acesta este descris Israelul (Is. 54:11), Sionul (Is. 14:32) și cel neprihănit (Prov. 10:25).

„Punerea" temeliilor (Is. 28:16), în special pentru un templu (1 Împ. 6:37; Ezra 5:16) a fost prilejul pentru un ritual religios. Totuși, nu există nici o do-

vadă că ar fi fost folosite sacrificii umane (sau „pragul legămîntului"). Moartea fiilor lui Hiel (1 Împ. 16:34) la reconstruirea Ierihonului a fost interpretată ca o pedeapsă (Ios. 6:26) și nu ca o jertfă. Alegerea și pregătirea erau importante și uneori temeliile erau puse pe stîncă sau pe nisip. De obicei locul era nivelat prin umplere cu un meterez de piatră care să sprijine întreaga structură sau numai colțurile. Temeliile Templului lui Solomon au constat din blocuri mari de piatră scumpă tăiată (1 Împ. 5:17; 6:37; 7:10; *cf.* 1 Cron. 22:2). S-a sugerat că sînt menționate diferite părți ale temeliei Templului al doilea; faptul că a fost construit un meterez (aram. *'uššа*; akkad. *'uššu*, Ezra 5:16) pentru a reține platforma temeliei (*temenos*; acad. *timēnu*); mai tîrziu cei care s-au întors din Exil au umplut aceasta cu pămînt și au pus din nou temelia pe ea (Ezra 3:10; Zah. 4:9), dar nu există nici o dovadă arheologică sau lingvistică în sprijinul acestei teorii. Temeliile sînt adesea singurele vestigii *arhitectonice care au rămas pînă în zilele noastre.

„Poarta temeliei" din Ierusalim (2 Cron. 23:5) se poate să fie Poarta Cailor sau „Poarta lui Șur"- „măsura temeliei" (*mûsāḏâ*, Is. 30:32, în rom. „nuiaua hotărîtă") este probabil „nuiaua pedepsei".

BIBLIOGRAFIE. R. S. Ellis, *Foundation-Deposits in Ancient Mesopotamia*, 1968; G. Turner, *Iraq* 32, 1970, p. 69-71.

II. În Noul Testament

Două cuvinte grecești sînt traduse „temelie".

1. *katabolē*, „turnare sau punere". Toate cele zece cazuri unde apare acest cuvînt sînt asociate cu expresia „întemeierea lumii" (de ex. Mat. 13:35; Luca 11:50).

2. *themelios*, „ceva așezat", apare de șaisprezece ori. În general acest cuvînt este întîlnit într-un sens figurat, dar este folosit în sens literal cînd se referă la omul înțelept care pune temelia casei sale pe stîncă (Luca 6:48). Cristos este descris ca și Temelia Bisericii, adică, adevărata și singura bază pentru mîntuirea noastră (1 Cor. 3:11). El este *Piatra din Capul Unghiului, iar apostolii, cărora le-a fost încredințată Evanghelia Lui ca să o răspîndească sînt numiți temelia pe care sînt zidiți creștinii (Efes. 2:20; *cf.* Apoc. 21:14, 19). „Temelie" este un termen folosit și cu privire la lucrarea cuiva (Rom. 15:20; 1 Cor. 3:10) și referitor la siguranța pecetei lui Dumnezeu (2 Tim. 2:19). Principiile fundamentale ale adevărului divin sînt o temelie pe care ne putem baza (Evr. 6:1-2).

Cuvîntul este folosit într-o formă puțin diferită cînd Timotei este instruit să-i îndemne pe cei care „sînt bogați în lumea aceasta" să pună o temelie bună (1 Tim. 6:19; *cf.* Evr. 11:10; Mat. 6:19-20) prin încredințarea tuturor lucrurior în mîna lui Dumnezeu - poate în contrast cu negustorii efeseni care își puneau comorile pămîntești în templul „marii zeițe Artemis".

BIBLIOGRAFIE. K. L. Schmidt, *TDNT* 3, p. 63 ș.urm.; H. H. Esser, *NIDNTT* 1, p. 376-378; J. Blunck, *idem.* p. 660-662.

J.D.D.
J.B.Tr.

TEMNIȚĂ.

I. În Vechiul Testament

Prima menționare a închisorii în Scriptură este legată de *Iosif în Egipt (Gen. 39:20-23). Pentru această închisoare textul ebr. folosește un termen special, *bêṯ-sōhar*; *sōhar* este comparat de obicei cu alte cuvinte semitice care înseamnă „rotund" sau „loc închis" și de aceea se crede că închisoarea lui Iosif a fost o fortăreață sau într-o fortăreață. Compararea termenului ebr. *sōhar* cu egip. *T'rw*, „Silē" (mod. Qantara), este greșită, întrucît cuvîntul este de fapt Tl (J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, p. 25-28). Totuși, există un cuvînt egiptean, tírt, care apare încă prin 1900 î.d.Cr., cît și mai tîrziu, și înseamnă „clădire închisă", „magazie" „cabina (unei corăbii)" și se poate ca acest cuvînt să fie asociat cu *sōhar*. Închisorile egiptene serveau ca și lagăre de muncă forțată, ca locuri de întemnițare și ca locuri de detenție pentru oameni ca și Iosif care așteptau judecata. Paharnicul și pitarul au fost puși în *mišmār*, detenție sau arest la domiciliu, în închisoarea lui Iosif (Gen. 40:2-3), pînă cînd a fost decis cazul lor. Frații lui Iosif au fost deținuți de asemenea timp de 3 zile (Gen. 42:17, 19). După prinderea lui de către filisteni, Samson a fost ținut în închisoare, „casa prizonierilor" (Jud. 16:21, 25; lit. „cei legați"); un termen foarte asemănător este folosit în Ecl. 4:14.

În Iuda camerele de gardă ale gărzii palatului au servit ca închisoare temporară pentru Ieremia (32:2, 8, 12; 33:1; 37:21; 38:28; vezi și Neem. 3:25; 12:39). Atît aici cît și într-o locuință personală, o cisternă putea fi folosită ca și închisoare, lucru care era adesea foarte neplăcut (Ier. 37:16, 20; 38:6, 13) și întunecat (Is. 42:7), un simbol al robiei din care slujitorul Domnului avea să izbăvească pe poporul său (Fapt. 26:15-18; Luca 1:79). Ieremia nu a fost singurul profet închis pentru proclamarea fidelă a mesajului lui Dumnezeu: Asa, regele lui Iuda, l-a pus pe văzătorul Hanani în butuci (2 Cron. 16:10), iar Ahab l-a pus pe Mica în închisoare, dîndu-i pîinea și apa cu porția (1 Împ. 22:27; 2 Cron. 18:26). Regii învinși erau închiși uneori de învingătorii lor; asirienii au făcut așa cu Osea, regele lui Israel (2 Împ. 17:4); așa a făcut Nebucadnețar cu Ioiachin, regele lui Iuda (*cf.* Ier. 24:1, 5; DV. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, p. 33-35, 73), și cu Zedechia, regele lui Iuda (Ier. 52:11). În Babilon Ioiachin a fost doar unul dintre nobilii și partizanii prizonieri, aflați sub „arest la domiciliu" în palatul regal sau în apropiere. La Babilon au fost găsite tăblițe cu rațiile pentru el, pentru cei cinci fii ai săi și mulți alți străini (*ANET*, 308b; *DOTT*, p. 84-86; E. F. Weidner, *Mélanges R. Dussaud*, 2, 1939, p. 923-935; Albright, *BA* 5, 1942, p. 49-55). În cele din urmă Evilmerodac le-a acordat mai multă libertate (2 Împ. 25:27, 29; Ier. 52:31, 33). Ezechiel (19:9) descrie pe Ioiachin care a fost dus la Babilon într-o cușcă; pentru o imagine egipteană mult mai veche a unui prinț semit dus ca prizonier într-o cușcă, vezi P. Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, p. 73, fig. 12.

K.A.K.

II. În Noul Testament

Patru cuvinte grecești sînt traduse „închisoare". Ioan Botezătorul a fost întemnițat într-o *desmōtērion*, „un loc de legături". Aceasta a fost fortăreața lui Irod de la Machaerus, în Perea, la E de Marea Moartă (Jos. *Ant.* 18.119), unde au fost descoperite două închisori subterane și în una dintre ele se mai văd urme de lanțuri. *phylakē*, „un loc de pază", este termenul cel mai general și cel mai frecvent folosit. Sugerează un loc unde prizonierii erau supravegheați îndeaproape. Marii preoți i-au întemnițat pe apostoli (Fapt. 5:19) în ceea ce se numește *tērēsis dēmosia*, „un loc public de supraveghere" (*cf.* Fapt. 4:3).

Cînd Irod l-a pus pe Petru în închisoare, probabil în fortăreaţa Antonia, unde a fost găzduit Pavel mai tîrziu (Fapt. 21:34; 23:30) şi este *numită aici oikēma*, casă, deoarece apostolii erau păziţi în permanenţă de patru soldaţi, doi legaţi cu lanţuri de el şi doi afară, lîngă uşă (Fapt. 12:3-6). În plus, se pare că a fost o altă gardă şi apoi o poartă de fier (Fapt. 12:10). La Filipi Pavel a fost în grija unui paznic în închisoarea oraşului unde se afla o încăpere interioară, probabil subterană, în care erau butucii. (Fapt. 16:24). Butucii aveau cîteva orificii care permiteau separarea picioarelor pentru a asigura o pază mai bună şi pentru a produce durere. În Cezareea Pavel a fost întemniţat (Fapt. 23:35) în castelul lui Irod, dar cînd a fost prizonier la Roma i s-a permis să stea în propria sa locuinţă, avînd întotdeauna un soldat legat de el cu un lanţ (Fapt. 28:16, 30). D.H.W.

TEMPLU.

I. Cadrul istoric

Unele dintre cele mai vechi structuri construite de om au fost templele sau altarele unde putea să se închine zeului în „casa" acestuia (vezi K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, p. 41, 51, cu privire la altarele mezolitice şi neolitice de la Ierihon). Turnul *Babel este prima structură menţionată în Biblie care implică existenţa unui templu (Gen. 11:4). Deşi se pare că acest turn a fost destinat să fie un loc unde omul să se întîlnească cu Dumnezeu, el simbolizează încrederea în sine a omului care încearcă să se urce pînă la cer şi din cauza acestei mîndrii a fost condamnat.

În Mesopotamia, de unde a plecat Avraam, fiecare cetate avea un templu dedicat zeului patron al cetăţii. Zeul era considerat proprietarul terenului şi dacă acest teren nu era binecuvîntat de zeu, pămîntul era neproductiv şi ca urmare erau venituri slabe pentru templu. Regele sau domnitorul local acţiona ca şi adminstrator în locul zeului.

Nu avea rost ca Patriarhii semi-nomazi să construiască un anumit altar pentru Dumnezeul lor. Dumnezeu S-a revelat cum a vrut şi unde a vrut. Asemenea ocazii au fost uneori scena unui *altar de jertfă. Aceste ocazii puteau fi comemorate printr-un *stîlp de aducere aminte (Gen. 28:22).

După ce Israel s-a format ca naţiune a apărut necesitatea unui altar central, ca un punct de adunare pentru tot poporul, un simbol al unităţii lor în închinarea Dumnezeului lor. Această nevoie a fost satisfăcută de *cortul întîlnirii în timpul călătoriei prin pustie şi de altarele recunoscute oficial în timpul perioadei judecătorilor (de ex., Sihem, Ios. 8:30 ş. urm.; 24:1; Silo, 1 Sam. 1:3).

Popoarele din Canaan aveau propriile lor temple numite „casa lui Dagon" sau casa zeităţii patronatoare (ebr, *bêṯ dāgôn*, 1 Sam. 5:5; *bêṯ 'aštārôṯ*, 1 Sam. 31:10; *cf. bêṯ yhwh*, Exod. 23:19). Au fost descoperite numeroase temple la Bet-Şean, Haţor şi în alte locuri.

Absenţa unui altar pentru Iahveh a părut nepotrivită atunci cînd David şi-a consolidat puterea şi a construit un palat permanent pentru sine. Regele a spus: „Iată, eu locuiesc într-o casă de cedru şi chivotul lui Dumnezeu locuieşte într-un cort" (2 Sam. 7:2). Nu i-a fost dat lui să construiască Templul deoarece mîinile lui erau pătate de sîngele duşmanilor săi, dar el a adunat materialele, a strîns bogăţiile şi a cumpărat locul (1 Cron. 22:8, 3; 2 Sam. 24:18-25). Solomon a început construcţia în anul al 4-lea al domniei sale şi Templul a fost terminat 7 ani mai tîrziu (1 Împ. 6:37-38).

II. Templul lui Solomon

a. Locul

În prezent nimeni nu contestă că Templul s-a aflat în *zona numită acum „Haram esh-Sherif"*, la E de „Oraşul Vechi" din *Ierusalim. Localizarea precisă în această zonă vastă este mai puţin certă. Cea mai înaltă parte a masivului stîncos (pe care se află în prezent clădirea cunoscută sub numele de „Domul de pe stîncă") se poate să fi fost locul sanctuarului interior sau al altarului pentru arderea de tot din curtea Templului (2 Cron. 3:1). Se presupune că această stîncă a făcut parte din aria de treierat a lui *Arauna, cumpărată de David cu 50 de sicli de argint (2 Sam. 24:24) sau 600 de sicli de aur (1 Cron. 21:25).

Nu s-a păstrat deasupra pămîntului nimic din construcţia lui Solomon, iar în săpăturile patronate de Fondul de Explorare a Palestinei nu au fost găsite urme clare. De fapt, este probabil ca lucrarea de nivelare a stîncii şi de construire a zidurilor de reţinere pentru curtea Templului lui Irod să fi şters orice urme ale construcţiilor mai vechi.

b. Descrierea

Pasajele din 1 Împ. 6-7 şi 2 Cron. 3-4 trebuie să fie baza pentru orice reconstituire a Templului lui Solomon. Aceste relatări, deşi detaliate, nu descriu toate aspectele, unele nu sînt înţelese complet şi conţin unele discrepanţe aparente (de ex. 1 Împ. 6:2 şi 16 ş.urm.). Ele pot fi completate prin referirile incidentale şi din descrierea Templului lui Ezechiel, o versiune dezvoltată a clădirii lui Solomon (Ezec. 40-43). Terenul care era proprietatea Templului avea o formă alungită, fiind orientat pe direcţia E la V. Este logic să presupunem că, la fel ca şi Templul lui Ezechiel, a fost situat pe o platformă (*cf.* Ezec. 41:8). Nu sînt date dimensiunile zonei învecinate. Tot astfel, urmînd planul Templului lui Ezechiel, se pare că au existat două curţi, una interioară şi una exterioară, o sugestie sprijinită de 1 Împ. 6:36; 7:12; 2 Împ. 23:12; 2 Cron. 4:9.

Altarul de bronz pentru arderile de tot se afla în curtea interioară (1 Împ. 8:22, 64; 9:25). Era un pătrat cu latura de 20 de coţi şi era înalt de 10 coţi (2 Cron. 4:1). Între acest altar şi pridvor se afla ligheanul de aramă pentru spălările rituale („marea de aramă", 1 Împ. 7:23-26). Acest bazin mare, cu un diametru de 10 coţi, era aşezat pe patru grupuri de cîte patru tauri de bronz orientaţi spre cele patru puncte cardinale. Aceştia au fost îndepărtaţi de Ahaz (2 Împ. 16:17).

La dedicarea Templului Solomon a stat pe o „treaptă" de bronz (2 Cron. 6:12 ş.urm., ebr. *kiyyor*, cuvîntul folosit în altă parte pentru „lighean", Exod. 30:18, etc.; aici poate indica un lighean răsturnat), care are paralele în sculpturi sir. şi egip. şi poate în akkad. (vezi W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*[3], 1953, p. 152-154).

Nişte trepte duceau din curtea interioară la *pridvor (ebr. *'ûlām*). *Intrarea era flancată de doi stîlpi*, *Iachin şi Boaz, cu capiteluri complex ornamentate stîlpii nu făceau parte din construcţie. Probabil că trecerea era oprită de o poartă (*cf.* Ezec. 40:48).

Pridvorul era lung de 10 coţi şi lat de 20 de coţi (cu privire la lungimea unui cot, vezi *GREUTĂŢI ŞI MĂSURI). Se spune că înălţimea era 120 de coţi (2 Cron. 3:4), dar este cert că această cifră este eronată întrucît restul clădirii era înalt de numai 30 de coţi. La V de pridvor se afla o încăpere mare în care erau îndeplinite ritualurile obişnuite. Acest „loc sfînt" (ebr. *hêḵāl*, un cuvînt derivat din sumeriană prin canaanită, E. GAL, „casă mare") era lung de 40 de coţi, lat de 20 de coţi şi înalt de 30 de coţi. Era despărţit de pridvor cu uşi duble din lemn de chiparos, fiecare uşă fiind încrustată cu două frunze. Afirmaţia că stîlpii uşii erau un sfert (ebr. *m^{e}zûzôṯ mē'ēṯ r^{e}ḇi'iṯ*, 1 Împ. 6:33; VSR „de forma unui patrat", pe baza LXX) este greu de explicat. Poate că uşa era lată de 5 coţi, adică, un sfert din lăţimea peretelui despărţitor, o proporţie întîlnită în unele temple. Ferestre zăbrelite aproape de tavan iluminau locul sfînt (1 Împ. 6:4). Aici se afla *altarul de aur pentru arderea tămîiei, masa pentru *pîinea pentru punerea înainte şi cinci perechi de *sfeşnice, împreună cu uneltele pentru *jertfă. Uşile duble de chiparos care duceau la sanctuarul interior (ebr. *d^{e}ḇîr*, „locul cel mai lăuntric") erau deschise rareori, probabil numai pentru marele preot, la ceremonia de ispăşire. Stîlpii uşii şi pragul de sus se spune că erau o cincime (ebr. *hā'ayil m^{e}zûzôṯ h^{a}miššîṯ*, 1 Împ. 6:31). La fel ca şi în cazul termenului *hêḵāl*, se poate explica drept o cincime din zidul despărţitor, 4 coţi.

Sanctuarul interior era un cub perfect cu latura de 20 de coţi. Deşi este de aşteptat ca nivelul duşumelii să fie deasupra de *hêḵāl*, nu există nici un indiciu în această privinţă. În interior se aflau două sculpturi de lemn alăturate şi înalte de 10 coţi. Două dintre aripile lor se întîlneau în centru deasupra *chivotului legămîntului, iar celelalte aripi atingeau pereţii de N şi, respectiv, de S (1 Împ. 6:23-28; *HERUVIM). În acest loc preasfînt prezenţa lui Dumnezeu era arătată printr-un nor (1 Împ. 8:10 ş.urm.).

Fiecare încăpere era tapetată cu panouri de lemn de cedru şi podeaua era pardosită cu lemn de chiparos (sau pin, ebr. *b^{e}rôš*; *COPACI). Pereţii şi uşile erau încrustate cu flori, palmieri şi heruvimi şi erau placate cu aur, în maniera în care erau decorate templele antice după cum mărturisesc unele inscripţii. Nu era expusă la vedere nici o lucrătură în piatră.

Zidurile exterioare ale sanctuarului şi ale locului sfînt erau construite cu două terasări de 1 cot pentru a sprijini grinzile celor trei rînduri de încăperi mici de jur împrejur. Astfel, încăperile de la primul nivel erau late de 5 coţi, cele de sus de 6 coţi, iar cele de la al treilea nivel erau late de 7 coţi. O uşă în partea de S avea acces la o scară spirală care ducea la etajele superioare. Aceste încăperi găzduiau fără îndoială diferite magazii şi haine, erau locuite, probabil, de preoţi în timpul slujbei şi adăposteau jertfele de bani şi bunuri aduse de închinători.

S-a speculat mult cu privire la apropierea dintre palatul regal şi Templu, şi s-a tras concluzia că ar fi fost o „Capelă regală". Deşi recunoaştem o asemenea relaţie (fapt confirmat de trecerea care lega cele două clădiri, 2 Împ. 16:18), ar trebui să ţinem cont că era potrivit ca viceregele lui Iahveh să locuiască aproape de casa lui Dumnezeu; intrarea regelui în Templu nu era oprită.

Solomon a angajat un om din Tir ca să conducă lucrările şi a folosit meşteşugari fenicieni (1 Împ. 5:10, 18; 7:13-14). Nu este surprinzător să găsim paralele între planul arhitectonic al Templului şi decoraţiile sale cu lucrări similare care s-au păstrat în unele temple feniciene şi canaanite. Planul temeliei este foarte asemănător cu cel al unui templu mai mic din secolul al 9-lea î.d.Cr. excavat la Tell Tainat pe Orontes. Acesta constă din trei încăperi, un altar în cea mai lăuntrică şi două coloane în pridvor, coloane care sprijină acoperişul (pentru o descriere completă, vezi R. C. Haines, *Excavations in the Plain of Antioch*, 2, 1971). La Haţor a fost descoperit de asemenea un alt templu din Epoca tîrzie a bronzului împărţit în trei încăperi şi construit cu grinzi de lemn între straturile de piatră (Y. Yadin, *Hazor*, 1972, p. 89-91; *cf.* 1 Împ. 5:18; 6:36). Numeroase plăci de fildeş sculptate (de la pereţii sau mobilierul palatelor găsite pretutindeni în Orientul antic sînt lucrări feniciene, conţinînd adesea teme egiptene. Subiecte obişnuite sînt florile, palmierii şi sfincşii înaripaţi, subiecte care pot fi comparate cu sculpturile din Templu. La fel ca şi panourile din Templu, aceste sculpturi erau acoperite cu aur şi încrustate cu pietre colorate.

c. Istoria tîrzie

Templele antice au servit în general ca vistierii ale statului, fiind golite pentru a plăti tributul sau fiind umplute şi împodobite cu prăzile de război, potrivit cu puterea ţării. Dacă, pentru un motiv oarecare, domnitorul acorda puţină atenţie templului, acesta îşi pierdea veniturile şi cădea repede în paragină (*cf.* 2 Împ. 12:4-15). Templul lui Solomon nu a făcut excepţie. Comorile care au fost adunate în Templu au fost jefuite de Şişac, regele Egiptului, în timpul domniei lui Roboam, fiul lui Solomon (1 Împ. 14:26). Regii de mai tîrziu, inclusiv Ezechia, care împodobise Templul (2 Împ. 18:15 ş.urm.), au folosit vistieria pentru a-i cumpăra pe aliaţi (Asa, 1 Împ. 15:18), pentru a plăti tributul sau pentru a cumpăra pe un invadator (Ahaz, 2 Împ. 16:8). Regii idolatri au adăugat accesoriile unui altar canaanit, inclusiv simbolurile unor zeităţi păgîne (2 Împ. 21:4; 23:1-12), iar Ahaz a introdus un altar de tip străin, care a luat locul mării de aramă, atunci cînd s-a supus lui Tiglatpalassar III (2 Împ. 16:10-17). Pe vremea lui Iosia (cca 640 î.d.Cr.), la 3 secole după construirea sa, Templul avea nevoie de reparaţii considerabile, care au trebuit să fie finanţate din contribuţiile închinătorilor (2 Împ. 22:4). În 587 î.d.Cr. Templul a fost jefuit de Nebucadneţar (2 Împ. 25:9, 13-17). Chiar şi după distrugerea Templului oamenii veneau aici ca să aducă jertfe (Ier. 41:5).

III. Templul lui Ezechiel

Exilaţii au fost încurajaţi în durerea lor (Ps. 137) de vedenia unui Templu nou pe care a avut-o Ezechiel (Ezec. 40-43, cca 571 î.d.Cr.). Sînt date detalii mai multe decît cele cu privire la construcţia lui Solomon, deşi Templul nu a fost construit niciodată. Templul se deosebea doar prin dimensiunea sa (pridvorul lat de 20 de coţi, lung de 12 coţi; locul sfînt lat de 20 de coţi şi lung de 40 de coţi; sanctuarul interior era pătrat cu latura de 20 de coţi). Zidurile erau acoperite cu panouri ornametale cu încrustaţii de palmieri şi heruvimi. Clădirea era aşezată pe o platformă ridicată la o înălţime de zece trepte flancate cu doi stîlpi de bronz. Trei rînduri de încăperi înconjurau sanctuarul interior şi locul sfînt. Vedenia dă o descriere a zonei învecinate, ceea ce lipseşte din descrierea primului Templu. O suprafaţă de 500 de coţi pătraţi era înconjurată de un

zid în care se găsea cîte o singură poartă pe laturile de N, E și S. Alte trei porți, de partea opusă celor dintîi, duceau la o curte interioară, unde altarul pentru aducerea jertfei stătea în fața templului. Toate aceste porți erau fortificate pentru a împiedica intrarea străinilor, dar nu și a israeliților. În curți se aflau diferite încăperi pentru depozitare sau care erau folosite de preoți.

IV. Al doilea Templu
Acesta a dăinuit timp de aproape 500 de ani, mai mult decît primul Templu sau decît Templul lui Irod. Totuși, este cunoscut numai vag din referiri incidentale. Exilații care s-au întors (cca 537 î.d.Cr.) au luat cu ei vasele jefuite de Nebucadnețar și au avut autorizație de la Cirus să reconstruiască Templul. Se pare că locul a fost curățat de dărîmături, că a fost construit un altar și a început zidirea temeliilor (Ezra 1; 3:2-3, 8-10). Un zid din partea de V a zonei împrejmuite din prezent, care sprijină zidul de piatră al lui Irod, ar putea să constituie o parte din aceste temelii. Cînd a fost terminat în cele din urmă avea o lungime de 60 de coți și o înălțime de 60 de coți, dar chiar și temeliile au arătat că era inferior Templului lui Solomon (Ezra 3:12). În jurul Templului erau cămări și încăperi pentru preoți. Din unele încăperi ca acestea Neemia l-a scos afară pe Tobia, amonitul (Neem. 13:4-9). 1 Mac. 1:21; 4:49-51 dă informații cu privirte la mobilier. Chivotul fusese pierdut în timpul Exilului și nu a fost recuperat sau înlocuit niciodată. În locul celor zece sfeșnice ale lui Solomon în locul sfînt exista un candelabru cu șapte brațe împreună cu masa pentru pîinea destinată punerii înainte și altarul tămîierii. Acestea au fost luate de Antioh IV Epiphanes (cca 175-163 î.d.Cr.), care a pus în loc „urîciunea pustiirii" (un altar sau o statuie păgînă) în data de 15 decembrie 167 î.d.Cr. (1 Mac. 1:54) *Macabeii triumfători au curățit Templul de această pîngărire și au înlocuit mobilierul în anul 164 î.d.Cr. (1 Mac. 4:36-59). Ei au transformat de asemenea locul împrejmuit într-o fortăreață atît de puternică încît a rezistat timp de 3 luni la asediul lui Pompei (63 î.d.Cr.).

V. Templul lui Irod
Clădirea Templului lui Irod, începută în anul 19 î.d.Cr., a fost o încercare de a-i împăca pe evrei cu regele lor idumeu și nu o încercare de a-L glorifica pe Dumnezeu. S-au luat precauții mari pentru a respecta zona sacră în timpul lucrărilor și s-a mers pînă acolo încît 1000 de preoți au fost instruiți ca zidari pentru a construi Templul. Deși clădirea principală a fost terminată în curs de 10 ani (cca 9 î.d.Cr.), lucrările au continuat pînă în 64 d.Cr.

Ca bază pentru clădirea Templului și pentru a oferi un loc de adunare, a fost nivelată o suprafață de 450 m de la N la S și circa 300 m de la E la V. În unele locuri s-a tăiat în stîncă pentru obținerea unei suprafețe netede dar o mare parte a fost construită cu dărîmături și întreaga zonă a fost înconjurată cu un zid masiv de blocuri de piatră (de obicei înalte de 1 m și lungi de 5 m; *cf.* Marcu 13:1). La colțul de SE, deasupra văii Chedronului, curtea interioară era la vreo 45 de m. deasupra stîncii. Probabil că parapetul deasupra acestui colț a fost „streașina" Templului (Mat. 4:5). Porțiuni din acest zid continuă să dăinuiască. O poartă pătrundea zidul de N (Poarta Tadi), dar se pare că nu a fost folosită niciodată, iar o altă parte ducea prin zidul de E (sub Poarta de Aur din prezent). Urme ale celor două porți irodiene din partea de S sînt vizibile sub Moschea el-Aqsa. Niște rampe înclinate duceau în sus de la acestea pînă la nivelul curții. Patru porți erau orientate spre cetate în partea de V. La acestea se ajungea prin viaducte peste valea Tyropoeon (*IERUSALIM). Fortăreața Antonia domina colțul de NV al complexului. Aceasta era locuința procuratorilor cînd se aflau în Ierusalim și garnizoana de aici a fost întotdeauna gata să înăbușe orice agitație de la Templu (*cf.* Luca 13:1; Fapt. 21:31-35). Robele marelui preot erau păstrate aici, ca un simbol al supunerii.

Curtea exterioară a Templului era înconjurată de un portic, în interiorul zidurilor. Potrivit descrierii lui Josephus (*Ant.* 15.410-416), pridvorul de S avea patru rînduri de coloane și era numit Pridvodul Regal. Porticurile în celelalte părți aveau fiecare cîte două rînduri. Pridvorul lui Solomon se întindea pe latura de E (Ioan 10:23; Fapt. 3:11; 3:12). În aceste colonade cărturarii țineau cursurile și dezbaterile lor (*cf.* Luca 2:46; 19:47; Marcu 11:27) și tot aici negustorii și schimbătorii de bani aveau mesele lor (Ioan 2:14-16; Luca 19:45-46). Zona interioară era ceva mai înaltă comparativ cu curtea Neamurilor și era înconjurată cu o balustradă. Inscripții în gr. și lat. avertizau că nu se asuma nici o responsabilitate pentru orice ne-evreu care pătrundea în interiorul ei. Au fost găsite două asemenea inscripții. Patru porți ofereau acces în partea de N și de S și una în partea de E. Aceasta din urmă avea uși cu ornamente de bronz tip corintian și se poate să fi fost Poarta Frumoasă din Fapt. 3:2.

Prima curte interioară (Curtea Femeilor) conținea lăzile cu daruri pentru întreținerea serviciilor (Marcu 12:41-44). Bărbaților le era permis să intre în Curtea lui Israel, ridicată deasupra Curții Femeilor, iar cu ocazia Sărbătorii Corturilor puteau intra în curtea cea mai lăuntrică (Curtea Preoților) pentru a înconjura *altarul. Acesta era construit din piatră necioplită, la o depărtare de 22 de coți de pridvor (*cf.* Mat. 23:35). Planul clădirii a fost copiat după planul lui Solomon. Pridvorul era lat de 100 de coți și înalt de 100 de coți. Un culoar lat de 20 de coți și înalt de 40 de coți dădea intrarea, iar un alt culoar cu dimensiunile pe jumătate conducea la locul sfînt. Acesta era lung de 40 de coți și lat de 20 de coți. O perdea despărțea locul sfînt de sanctuarul cel mai lăuntric (perdeaua dinlăuntru - vălul, Mat. 27:51; Marcu 15:38; *cf.* 2 Cron.3:14). Sanctuarul interior era pătrat, cu latura de 20 de coți și înalt de 40 de coți, la fel ca și locul sfînt. O încăpere goală deasupra locului sfînt și a sanctuarului interior se ridica pînă la înălțimea pridvorului, 100 de coți, făcînd astfel ca acoperișul să fie la același nivel. Trei rînduri de încăperi înconjurau laturile de N, S și V pînă la o înălțime de 40 de coți. Țepușe de aur erau fixate pe acoperiș pentru a împiedica păsările să-și facă cuib acolo.

Clădirea magnifică înălțată din piatră gălbuie și aur abia fusese terminată (64 d.Cr.) cînd a fost distrusă de soldații romani (70 d.Cr.). Candelabrul de aur, masa pentru punerea înainte și alte obiecte au fost duse în triumf la Roma, așa cum se vede pe arcul de triumf al lui Titus.

Cu privire la organizarea Templului, vezi *Preoți și leviți.

BIBLIOGRAFIE. Cel mai bun sumar este cel al lui A. Parrot, *The Temple of Jerusalem*, 1957, cu o bibliografie cuprinzătoare. Pentru un studiu detaliat, vezi L.

H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, 1-2, 1954; J. Simmons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952; T. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, 1970; L. H. Vincent, „Le temple hérodien d'apres la Mišnah", *RB* 61, 1954, p. 1-35; C. J. Davey, „Temples of the Levant and the Buildings of Solomon", *TynB* 31, 1980, p. 107-146. Cu privire la reconstituiri ale Templului lui Solomon, vezi G. E. Wright, *BA* 18, 1955, p. 41-44.

A.R.M.

VI. „Templul" în Noul Testament

Două cuvinte gr., *hieron* și *naos*, sînt traduse „templu". Primul termen se referă la complexul de clădiri care alcătuiau Templul de la Ierusalim, iar al doilea se referă mai concret la sanctuar. Comentatorii atrag atenția asupra faptului că atunci cînd scriitorii NT descriu Biserica drept Templul lui Dumnezeu, ei preferă termenul *naos*. Dar folosirea cuvîntului *naos* în Mat. 27:5 și Ioan 2:20 ne împiedică să acordăm prea multă importanță acestui fapt. În cazul din Mat. 27:5 este aproape cert că termenul trebuie înțeles în sensul de *hieron*, altfel ar fi foarte dificil să se explicve modalitatea în care Iuda ar fi putut pătrunde în zona care era închisă pentru toți, cu excepția preoților. În ceea ce privește afirmația evreilor din Ioan 2:20 că au trebuit 46 de ani pentru clădirea *naos*-ului, este puțin probabil că ei au avut în vedere numai sanctuarul propriu-zis. Folosirea termenului *naos* ca sinonim pentru *hieron* o întîlnim și la Herodot (2.170) și la Josephus (*BJ* 5. 207-211).

Cu privire la folosirea literală a „templului" în NT, vezi „casă" (*oikos*) și „loc" (*topos*). Pentru o descriere a Templului din Ierusalim pe vremea Domnului nostru, vezi secțiunea V de mai sus. Folosirea metaforică a „templului" ar trebui comparată cu folosirea metaforică a cuvintelor „casă", „clădire" (*oikodomē*), „cort" (*skēnē*), „locuință" (*katoikētērion*).

a. Templul în Evanghelii

Atitudinea lui Isus față de Templul din Ierusalim a conținut două aspecte opuse. Pe de-o parte, Isus l-a respectat enorm de mult; pe de altă parte, El i-a acordat o importanță relativ redusă. Astfel, Templul este numit „casa lui Dumnezeu" (Mat. 12:4; *cf.* Ioan 2:16). Tot ce era în Templu era sfînt - a susținut Isus - deoarece era sfințit de Dumnezeu care locuia în el (Mat. 23:17, 21). Zelul pentru casa Tatălui Său L-a inspirat să-l curățească (Ioan 2:17) și gîndul despre nimicirea iminentă a cetății sfinte L-a făcut pe Isus să plîngă (Luca 19:41 ș.urm.). În contrast cu acestea sînt pasajele în care Isus a redus Templul la o poziție neînsemnată. El, Isus, era mai important decît Templul (Mat. 12:6). Templul a devenit un paravan pentru ariditatea spirituală a lui Israel (Marcu 11:12-26 și textele paralele). Curînd avea să piară, deoarece o pîngărire îngrozitoare avea să-l facă nepotrivit pentru a supraviețui (Marcu 13:1 ș.urm., 14 ș.urm.). Vezi de asemenea Marcu 14:57 ș.urm.; 15:29 ș.urm. și textele paralele. Totuși, aceste atitudini diferite nu sînt lipsite de o explicație.

La începutul lucrării Sale Isus S-a adresat iudeilor și a chemat tot Israelul la pocăință. În ciuda opoziției crescînde vedem că Isus face apel la Ierusalim (Marcu 11:1 ș.urm. și textele paralele). Templul a fost curățit în vederea reformării ordinii existente (11:15 ș.urm. și textele paralele). Dar implicațiile mesianice ale acestei acțiuni (Mal. 3:1 ș.urm.; *cf.* Psalmii lui Solomon 17:32 ș.urm.; Marcu 11:27 ș.urm.) au atras o ostilitate și mai mare din partea liderilor religioși, iar iudaismul inflexibil și imposibil de reformat a fost judecat în cele din urmă ca nevrednic de prezența divină (Marcu 12:1-12). De aceea Isus, care a început prin venerarea Templului, în final a anunțat că respingerea și moartea Sa aveau să aibă ca rezultat distrugerea Templului. Acuzația adusă la judecată care afirma că Isus ar fi spus: „Voi nimici acest templu care este făcut de mîini omenești și în trei zile voi face altul care nu va fi făcut de mîini omenești" (Marcu 14:58; *cf.* 15:29) a fost o replică potrivită la apelul Domnului nostru către evrei. Marcu atribuie însă această afirmație unor martori mincinoși și cercetătorii speculează cu privire la ceea ce constituia falsul din această mărturie. Probabil că cel mai bine este să interpretăm acuzația ca o combinare nescrupuloasă a prezicerii lui Isus că Templul din Ierusalim avea să fie nimicit (Marcu 13:2 și textele paralele) și afirmația că Fiul omului avea să fie omorît și avea să învie iarăși a treia zi (Marcu 8:31; 9:31; 10:34 și textele paralele). Cu alte cuvinte, falsitatea constă în interpretarea greșită a învățăturilor date de Isus. Un motiv pentru care Marcu nu a încercat să corecteze interpretarea greșită ar putea fi faptul că acuzația era adevărată într-un sens mai profund decît și-au închipuit martorii. Moartea lui Isus a avut ca rezultat înlocuirea Templului din Ierusalim, iar învierea lui Isus avea să pună pe altul în locul Lui. Noul templu era adunarea escatologică a lui Isus Mesia (Mat. 18:20; *cf.* Ioan 14:23). Prin urmare, Luca și Ioan nu menționează acuzația falsă deoarece atunci cînd ei au scris Evangheliile lor acuzația nu mai era considerată ca fiind neîntemeiată.

b. „Templul" în Faptele Apostolilor

A trecut cîtva timp pînă cînd ramificațiile depline ale lucrării lui Cristos au devenit clare și în Faptele vedem că apostolii continuă să se închine la Templul din Ierusalim (Fapt. 2:46; 3:1 ș.urm.; 5:12, 20 ș.urm., 42 *cf.* Luca 24:52). Se pare că gruparea de evrei eleniști reprezentată de Ștefan a fost cea care a descoperit că acest crez în Isus ca Mesia însemna abrogarea ordinii simbolizate de Templul din Ierusalim (Fapt. 6:11 ș. urm.). În consecință, apărarea lui Ștefan a devenit un atac împotriva Templului sau, mai corect, împotriva atitudinii la care a dat naștere Templul (Fapt. 7). Totuși, nu este clar dacă este justificat să interpretăm condamnarea Templului de către Ștefan ca un indiciu al templului nou care nu este făcut de mîini omenești, așa cum sugerează unii comentatori. Sîntem pe un teren mai solid în Fapt. 15:13-18. „Cortul lui David" din Amos 9:11 are sensul primar de dinastie sau împărăție, dar folosirea acestui text din VT în scrierile escatologice ale membrilor comunității Legămîntului de la Qumran sprijină această concepție nouă despre un templu spiritual (CDC 3.9) și ne permite să vedem aici o idee vagă a doctrinei despre biserică drept noul templu al lui Dumnezeu care este o caracteristică atît de comună a Epistolelor.

c. „Templul" în Epistole

Doctrina despre biserică drept realizarea templului mesianic din VT și escatologia intertestamentală apare cel mai proeminent în scrierile lui Pavel. Vezi 1 Cor. 3:16-17; 6:19; 2 Cor. 6:16-7:1; Efes. 2:19-22. Apelul la profeție este deosebit de puternic în cazul din 2 Cor.

6:16 ş.urm., unde avem un cuplet din VT (Lev. 26:12; Ezec. 37:27) care era folosit deja în escatologia iudaică despre templul mesianic (*Jubilee* 1:17). O caracteristică a imaginii templului în 1 şi 2 Cor. este aplicarea ei ca un îndemn. Întrucît creştinii sînt realizarea speranţei îndelungate despre templul glorios, ei trebuie să trăiască vieţi sfinte (2 Cor. 7:1; *cf.* 1 Cor. 6:18 ş.urm.). Ei sînt îndemnaţi de asemenea la unitate. Întrucît Dumnezeu este Unul singur, există un singur loc unde El poate locui. Schisma este echivalentă cu profanarea templului şi merită aceeaşi pedeapsă grozavă cu moartea (1 Cor. 3:5-17). În Efes. imaginea templului este folosită în interesul instruirii doctrinare. De cea mai mare importanţă în gîndirea scriitorului este caracterul inter-rasial al bisericii. Limbajul contextului din 2:19-22 arată clar că apostolul a împrumutat cu largheţe din VT speranţa adunării Israelului şi a tuturor popoarelor la templul escatologic de la Ierusalim. De exemplu, cuvintele „departe" şi „aproape" în v. 13 şi 17 (*cf.* Is. 57:19; Dan. 9:7) erau termeni rabinici specifici folosiţi pentru ne-evrei şi evrei (*Numbers Rabbah* 8:4). De asemenea, cuvîntul „pace" menţionat în v. 14 şi 17 este o referire la pacea escatologică care avea să domnească atunci cînd Israel şi toate popoarele aveau să fie unite într-o singură închinare la Sion (Is. 2:2 ş.urm.; Mica 4:1 ş.urm.; *Enoh* 90:29 ş.urm.). Nu încape îndoială că Pavel a considerat roadele misiunii sale între Neamuri ca împlinirea credinţei iudaice în expresia ei cea mai vastă şi mai generoasă. El a spiritualizat speranţa străveche a unei omeniri reunite şi a prezentat pe evrei şi pe ne-evrei ca două ziduri ale unei clădiri, unite prin Cristos şi bazate pe El, cea mai de seamă Piatră din capul unghiului (Efes. 2:19-22). Afirmaţia că această clădire „creşte" (*auxein*) pentru a forma un „templu" introduce o nouă imagine, aceea a trupului, şi revelează o anumită fuziune a imaginilor. „Templul" şi „trupul" sînt în mare măsură idei comune despre biserică. Observaţi juxtapunerea celor două concepţii în Efes. 4:12, 16.

Paralele pentru folosirea metaforei în 1 şi 2 Cor. sînt căutate adesea în scrierile lui Filon şi ale stoicilor, în care individul este numit un „templu". Totuşi, practica nu este justificată suficient. 1 Cor. 6:19-20 are în vedere individul, dar numai ca membru al comunităţii care *în comun formează templul lui Dumnezeu Filon* şi umaniştii greco-romani au spiritualizat cuvîntul „templu" de dragul antropologiei, în timp ce Pavel s-a ocupat cu eclesiologia şi escatologia şi nu a manifestat decît un interes foarte secundar faţă de antropologie. Dacă vrem să facem comparaţii le putem căuta cu mai multă justificare în scrierile membrilor comunităţii Legămîntului de la Qumran (CDC 5.6; 8.4-10; 9.5-6).

Comparaţi „templu" din scrierile lui Pavel cu „casă" din 1 Pet. 2:4-10, unde este clar că numeroasele referiri din NT la preoţie şi la caracterul sacrificial al vieţii creştinului îşi are originea în concepţia despre biserică drept sanctuarul lui Dumnezeu. Vezi de asemenea „casă" în Evr. 3:1-6.

d. „Templu" în Epistola către Evrei şi în Apocalipsa

Ideea unui templu ceresc, care a fost o idee comună la semiţi şi care a ajutat la păstrarea speranţei iudaice atunci cînd greutăţile din perioada intertestamentală au făcut să pară că Templul din Ierusalim nu avea să devină niciodată metropola lumii, a fost adoptată de creştini. Referiri la această idee sînt prezente în Ioan 1:51; 14:2 ş.urm.; Gal. 4:21 ş.urm.; şi poate în Filip. 3:20. „Clădirea în cer ... de la Dumnezeu" în pasajul remarcabil de dificil din 2 Cor. 5:1-5 ar putea să aibă o legătură cu această idee. Desigur, această idee a fost dezvoltată cel mai mult în Evrei şi în Apocalipsa.

Potrivit scriitorului Epistolei către Evrei sanctuarul din cer este tiparul (*typos*), adică, originalul (*cf.* Exod. 25:8 ş.urm.), iar cel de pe pămînt, folosit de evrei, este o „copie şi umbră" (Evr. 8:5). Prin urmare, sanctuarul ceresc este adevăratul sanctuar (Evr. 9: 24). El aparţine poporului unui nou legămînt (Evr. 6:19-20). În plus, faptul că Isus Cristos, Marele nostru Preot, este în acest sanctuar înseamnă că, deşi noi sîntem încă pe pămînt, noi participăm deja la închinare (10:19 ş.urm.; 12:22 ş.urm.). Ce este acest templu? Scriitorul ne oferă un indiciu cînd spune că sanctuarul ceresc a fost curăţat (9:23), adică, a fost făcut apt pentru folosire (*cf.* Num. 7:1). Adunarea întîilor născuţi (Evr. 12:23), adică, biserica triumfătoare, este templul ceresc (*CORTUL ÎNTÎLNIRII).

Templul ceresc din Apoc. face parte din marea schemă de spiritualizare întreprinsă de autor şi trebuie să observăm de asemenea Sionul ceresc (14:1; 21:10) şi Noul Ierusalim (3:12; 21:2 ş.urm.). De fapt, profetului de pe Patmos i-au fost arătate două temple, unul în cer şi altul pe pămînt. Acesta din urmă este avut în vedere în 11:1 ş.urm. Biserica hărţuită în lupta ei este descrisă ca şi Templul din Ierusalim, sau, mai precis, ca sanctuarul Templului din Ierusalim, deoarece curtea anterioară, adică, aceia căldicei care sînt la periferia bisericii, este exclusă din măsurătoare. Imaginile preiau ceva din Zah. 2:5 şi par să aibă acelaşi sens ca şi pecetluirea celor 144.000 din 7:1-8. Cei măsuraţi, adică număraţi, sînt aleşii pe care Dumnezeu îi ia sub apărarea Lui.

O spiritualizare similară este evidentă în vedenia autorului cu privire la templul din cer. Pe vîrful Mt Sion el *nu vede un edificiu măreţ, ci mulţimea celor* răscumpăraţi (14:1; *cf.* 13:6). Faptul că Ioan intenţionează să-i facă pe cititorii săi să privească oastea martirilor ca luînd locul templului este sugerat în 3:12: „Pe cel ce va birui îl voi face un stîlp în Templul Dumnezeului Meu". Astfel, templul ceresc, la fel ca şi templul pămîntesc (vezi mai sus explicaţia despre Efes. 2:21 ş.urm.), „creşte" pe măsură ce fiecare credincios *pecetluieşte mărturia sa prin martiraj. În* cele din urmă clădirea va fi terminată atunci cînd numărul hotărît al celor aleşi se va împlini (6:11). Din acest templu de fiinţe vii Dumnezeu trimite judecata Sa împotriva popoarelor nepocăite (11:19; 14:15 ş.urm.; 15:5-16:1), la fel cum în trecut a hotărît destinul popoarelor din Templul din Ierusalim (Is. 66:6; Mica 1:2; Hab. 2:10).

Noul Ierusalim nu are nici un templu (21:22). Într-un document cum este Apoc. care urmează îndeaproape imaginile şi motivele tradiţionale, ideea unui Ierusalim fără un Templu este desigur o noutate. Afirmaţia lui Ioan că „nu a văzut nici un templu în cetate" a fost luată în sensul că întreaga cetate era un templu; observaţi că forma cetăţii este cubică (21:16), la fel ca şi sfînta sfintelor din Templul lui Solomon (1 Împ. 6:20). Dar Ioan nu afirmă aşa ceva. El afirmă clar că Dumnezeu şi Mielul sînt Templul cetăţii. Ceea ce vrea să spună el este că în locul templului avem pe Dumnezeu şi Fiul Său. Atît de măreţ era deznodămîntul încît scriitorul îi pregăteşte pe cititori. La început el anunţă în mod dramatic că templul din cer este des-

chis și conținutul lui poate fi văzut de ochii omenești (11:19). Mai tîrziu el sugerează că locuința divină este de fapt Dumnezeu Însuși (21:3; observați jocul de cuvinte *skēnē* și *skēnōsei*). În fine, el spune clar că templul este Domnul Dumnezeul Atotputernic și Mielul. Barierele care îl separă pe om de Dumnezeu sînt îndepărtate una cîte una pînă cînd nu mai rămîne nici un lucru care să-L ascundă pe Dumnezeu de poporul Său. „Slujitorii Lui vor vedea fața Lui" (22:3 ș.urm.; *cf.* Is. 25:6 ș.urm.). Acesta este privilegiul glorios al tuturor celor care intră în noul Ierusalim.

Folosirea motivului antic al adunării și reunirii Israelului și popoarelor la templul escatologic, motiv folosit de autorul Apoc. este diferit de cel folosit de Pavel, dar complementar. Așa cum am remarcat mai sus, Pavel l-a folosit pentru biserica terestră; Ioan îl proiectează în tărîmul ceresc și în lumea viitoare. Diferența este o altă ilustrație a flexibilității imaginii Templului.

BIBLIOGRAFIE. P. Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son Église*, 1948; A. Cole, *The New Temple*, 1950; Y. M. J. Congar, *The Mystery of the Temple*, 1962; M. Fraeyman, „La Spiritualisation de l'Idée de Temple dans les Épîtres pauliniennes", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 23, 1947, p. 378-412; B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, 1965; R. J. McKelvey, *The New Temple*, 1969; M. Simon, „Le discours de Jesus sur la ruine du temple", *RB* 56, 1949, p. 70-75; P. Vielhauer, *Oikodomē*, dizertație, 1939; H. Wenschkewitz, „Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament", *Angelos* 4, 1932, p. 77-230; G. Schrenk, *TDNT* **3**, p. 230-247; O. Michel, *TDNT* 4, p. 880-890; 5, p. 119-130, 144-147; W. von Meding, C. Brown, D. H. Madvig, în *NIDNTT* 3, p. 781-798.

R.J.McK.

TENCUIALĂ. Zidurile interioare, și uneori și zidurile exterioare ale clădirilor erau acoperite cu o tencuială făcută din lut (Lev. 14:42-43; ebr. *tûah*, „a acoperi, strat acoperitor"- arab. *taha*). O asemenea tencuială este atestată din vremuri preistorice (*IERIHON). O tencuială mai bună era obținută prin încălzirea calcarului sau gipsului zdrobit (ebr. *sîd*, „a fierbe"). Tencuiala permitea ca pietrele rugoase sau cărămizile să fie „acoperite cu o suprafață netedă care putea fi zugrăvită sau pe care se putea scrie, așa cum s-a făcut la altarul de la Ebal (Deut. 27:24). (Un exemplu a fost găsit la Deir ʿAlla în Valea Iordanului.) Tencuiala era folosită pentru bazine, cisterne și ziduri. O suprafață glazurată a cărămizilor se putea obține prin ardere în cuptoare de cărămizi (Is. 27:9; ebr. *gir*). Pe o asemenea tencuială a apărut scrierea de pe peretele zidului din Babilon (Dan. 5:5; aram. *gira*). (*STICLĂ.) D.J.W.

TEOFIL. (Gr,. *theophilos*, „iubit de Dumnezeu", „prietenul lui Dumnezeu"), omul căruia i-au fost dedicate ambele părți ale istoriei lui Luca (Luca 1:3; Fapt. 1:1). Unii au socotit că acest nume indică în general „cititorul creștin", alții susțin că ascunde o personalitate bine cunoscută, cum ar fi Titus Flavius Clemens, nepotul împăratului Vespasian (vezi B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924, p. 534 ș.urm.). Dar este cel mai probabil că a fost un nume real. Titlul „preaalesule", care îi este dat în Luca 1:3, poate indica un membru al ordinului ecvestru (aflat poate într-o poziție oficială) sau poate fi un titlu de curtoazie (*cf.* Fapt. 23:26; 24:3; 26:25). Teofil a adunat cîteva informații despre creștinism, dar Luca a decis să-i ofere o relatare mai organizată și mai credibilă. Se poate să fi fost un reprezentant al acelei clase din societatea romană pe care Luca a dorit să o influențeze de partea Evangheliei, dar este prea puțin probabil să fi fost avocatul lui Pavel pe care l-a informat înainte de apărarea înaintea lui Nero (vezi J. I. Still, *St Paul on Trial*, 1923, p. 84 ș.urm.). F.F.B.

TERAFIM. Aceste obiecte sînt menționate în toate perioadele din VT: perioada Patriarhilor (Gen. 31:19), a judecătorilor (Jud. 17:5-18:30), a monarhiei (1 Sam. 15:23; 19:13-16; 2 Împ. 23:24; Osea 3:4; Ezec. 21:21), cea post-exilică (Zah. 10:2). Cînd sînt menționați în contexte israelite terafimii sînt condamnați aproape întotdeauna, direct (1 Sam. 15:23; 2 Împ. 23:24) sau indirect (Jud. 17:6; Zah. 10:2). În folosirea lor terafimii sînt asociați cel mai adesea cu *vrăjitoria: observați asocierea efodului și terafimului în religia idolatră a lui Mica (Jud. 17:5, etc.); asocierea cu vrăjitoria cu săgeți și hepatoscopie (Ezec. 21:21) și cu practicile spiritiste (2 Împ. 23:24). Nu ni se spune nicăieri cum erau consultați terafimii și nici măcar care era înfățișarea lor. În timp ce Gen. 31:34 sugerează că erau obiecte mici, 1 Sam. 19:13-16 sugerează că erau de mărimea unui om sau cel puțin de mărimea unui bust. Totuși, este posibil ca Mical să fi pus terafimul „lîngă" pat și nu „în" pat, sau se poate ca terafimii să fi fost considerați că ar avea proprietăți profilactice sau curative. W. F. Albright (*Archaeology and the Religion of Israel*, 1942, p. 114) argumentează pe bună dreptate că toate dovezile disponibile sînt împotriva concepției că „în excavațiile din Palestina nu a fost excavat nici un idol de mărime comparabilă". El mai sugerează (*op. cit.*, p. 207), pe baza formei canaanite *trp*, „a purta", că „terafimul" în discuție probabil că nu a fost o statuie ci niște „zdrențe" folosite probabil pentru a simula prezența lui David care fugise.

Ultimele două pasaje (precum și Jud. 17:5 ș.urm.) asociază *t^erāpîm* cu familia, iar Laban, cel puțin, i-a considerat ca pe niște zei casnici (Gen. 31:30). Totuși sugestia că furtul zeilor lui Laban de către Rahela (Gen. 31:19, 30-35) ar fi simbolizat o revendicare a moștenirii, pe baza obiceiului de la Nuzi, nu stă în picioare. Posedarea zeilor casnici la Nuzi probabil că indica poziția de cap al familiei, dar un asemenea privilegiu era acordat și nu luat cu forța (vezi M. Greenberg, *JBL* 81, 1962, p. 239-248; vezi de asemenea, M. J. Selman, *TynB* 27, 1976, p. 123-124). Scopul Rahelei poate fi doar presupus, dar exemplele din Mesopotamia sugerează că ea a dorit să aibă ocrotirea zeilor în călătoria periculoasă spre Palestina.

Termenul ebr. *t^erāpîm* are o formă de plural și forma corespunzătoare de singular nu este cunoscută. Au fost propuse diferite derivări, de la *rāpā* „a vindeca" sau de la termenul post-biblic *tōrep̄*, „obscenitate" (W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, 1957, p. 311), dar cea mai probabilă asociere este cu termenul hitit *tarpiš*, un gen de spirit, uneori rău, alteori protector (H. A. Hoffner, *POTT*, p. 215 ș.urm.; *JNES* 27, 1968, p. 61-68). Alte sugestii au asociat *t^erāpîm* cu venerarea strămoșilor (B. Stade, *Geschichte* 1, 1887, p. 467), poate sub forma unei măști a

strămoşului (A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970, p. 61) sau a unor capete de om mumificate (H. L. Ellison, despre Ezec. 21:21 în *Ezekiel: The Man and His Message*, 1956).

BIBLIOGRAFIE. C. H. Gordon, „Biblical Customs and the Nuzi Tablets", *BA* 3, 1940, p. 1-12.

J.A.M.
M.J.S.

TERAH. **1.** Tatăl lui Avram, Nahor şi Haran (Gen. 11:27; Luca 3:34). Numele ebr. *terah* este asociat de obicei cu zeul lunii şi este comparat cu Turahi, un loc din apropiere de Haran. Terah a emigrat din cetatea Ur, din Caldeea, şi s-a stabilit în Haran, unde a murit la mai multă vreme după plecarea lui Avram (Fapt. 7:4 este o scăpare verbală). În Ios. 24:2 este descris ca un idolatru.

2. Un loc neidentificat unde Israel şi-a aşezat tabăra între Tahat şi Mitca (Num. 33:27-28).

J.W.C.

TERTUL. Un nume roman destul de obişnuit, la origine un diminutiv de la Terţiu. Despre oratorul Tertul care l-a acuzat pe Pavel înaintea lui Felix nu se ştie nimic decît ceea ce poate fi dedus din Fapt. 24:1 ş.urm.

Din folosirea de către acesta a persoanei întîi în v. 3-4 şi 6-7 (deşi se găseşte numai în Textul Apusean, v. 7 este în mod cert autentic), pare probabil că Tertul a fost evreu. Cuvintele „neamul acesta" (v. 2) şi „iudeii" (v. 5) nu contrazic această deducţie. Nu a fost neobişnuit ca iudeii din această perioadă să aibă nume de ne-evrei şi era posibil ca un bun evreu să fie de asemenea cetăţean roman, cu un nume roman, cum este Pavel.

Flatarea lui Felix în propoziţiile introductive ale lui Tertul este conform modei retorice a vremii, dar restul discursului nu este impresionant. În felul acesta Luca arată clar că Tertul a încercat să ascundă slăbiciunea pledoariei în spatele retoricii.

În afară de acuzaţia reală că Pavel ar fi încercat să „pîngărească Templul", Tertul încearcă să-l prezinte ca pe un instigator sau politician mesianist, de felul celor care au creat adesea probleme pentru domnitorii Palestinei.

K. L.McK.

TERŢIU. Secretarul personal care a scris Epistola către Romani la dictarea lui Pavel (Rom. 16:22); cu privire la proces, vezi B. M. Metzger, „Stenography and Church History", în *TCERK*, 2, p. 1060 ş.urm., şi bibliografia citată. El adaugă două salutări personale, poate după ce a luat din nou pana de la Pavel care a scris cu mîna lui salutările personale (*cf.* Gal. 6:11; Col. 4:18; 2 Tes. 3:17). Aceasta ar putea sugera că el însuşi a avut legături cu biserica din Roma. Numele este latin şi apare în inscripţii din secolul 1 din cimitirul roman Sf. Priscilla (citat de *MM*).

A.F.W.

TESALONIC. Fiind întemeiată după triumful Macedoniei pentru a-şi întări poziţia în relaţiile internaţionale, cetatea a depăşit rapid vecinii mai vechi şi a devenit metropola principală a Macedoniei. Situată la întretăierea rutei principale din Italia spre E cu drumul principal de la Marea Egee spre Dunăre, poziţia cetăţii Tesalonic a fost păstrată în timpul romanilor şi a rămas un oraş important pînă în ziua aceasta. Tesalonicul a fost primul loc unde Pavel a început propovăduirea şi a atras urmaşi numeroşi şi cu poziţii sociale proeminente (Fapt. 17:4). Oponenţii lui, lipsiţi pînă atunci de influenţă în locurile înalte, au recurs la agitaţia gloatei pentru a forţa mîna guvernului. Autorităţile, prinse în capcana acuzaţiei de lipsă de loialitate faţă de puterea imperială, au intreprins acţiuni minime pentru a-l îndepărta pe Pavel fără a-i pricinui vreun rău. În ciuda succesului său, Pavel a avut ca principiu să nu devină o sarcină pentru urmaşii săi (Filip. 4:16 ş.urm.; 1 Tes. 2:9). Aceasta nu înseamnă că lor le-a lipsit generozitatea (1 Tes. 4:10); se pare că Pavel s-a temut că nişte condiţii înfloritoare în biserică i-ar încuraja pe paraziţi, dacă el însuşi nu ar da un exemplu personal de a-şi cîştiga singur pîinea (2 Tes. 3:8-12). Cele două Epistole către *Tesaloniceni, scrise curînd după plecarea sa, reflectă de asemenea dorinţa lui se a păzi realizările sale de influenţele unor învăţători rivali (2 Tes. 2:2) şi reflectă dezamăgirea în faţa agitaţiei ulterioare (1 Tes. 3:3). El nu avea de ce să se teamă. Biserica din Tesalonic a rămas ca o coroană de biruinţă a eforturilor sale (1 Tes. 1:8).

BIBLIOGRAFIE. E. Oberhummer, *RE*, *s.v.*, „*Thessalonika*".

E.A.J.

TESALONICENI, EPISTOLELE CĂTRE.

I. Schiţa conţinutului

1 Tesaloniceni

a. Salutări (1:1).

b. Mulţumiri pentru credinţa şi statornicia creştinilor tesaloniceni (1:2-10).

c. Explicarea purtării recente a lui Pavel (2:1-16).

d. Istorisirea evenimentelor după plecarea lui de la Tesalonic (2:17-3:10).

e. Rugăciunea lui pentru o reîntîlnire grabnică cu ei (3:11-13).

f. Îndemn la o trăire sfîntă şi la dragoste frăţească (4:1-12).

g. Cu privire la parousia (4:13-5:11).

h. Cîteva îndemnuri (5:12-22).

i. Rugăciunea, salutarea finală şi benedicţia (5:23-28).

2 Tesaloniceni

a. Salutări (1:1-2).

b. Mulţumire şi încurajare (1:3-12).

c. Evenimente care trebuie să preceadă ziua Domnului (2:1-12).

d. Alte mulţumiri şi încurajări (2:13-3:5).

e. Necesitatea disciplinei (3:6-15).

f. Rugăciunea, salutarea finală şi benedicţia (3:16-18).

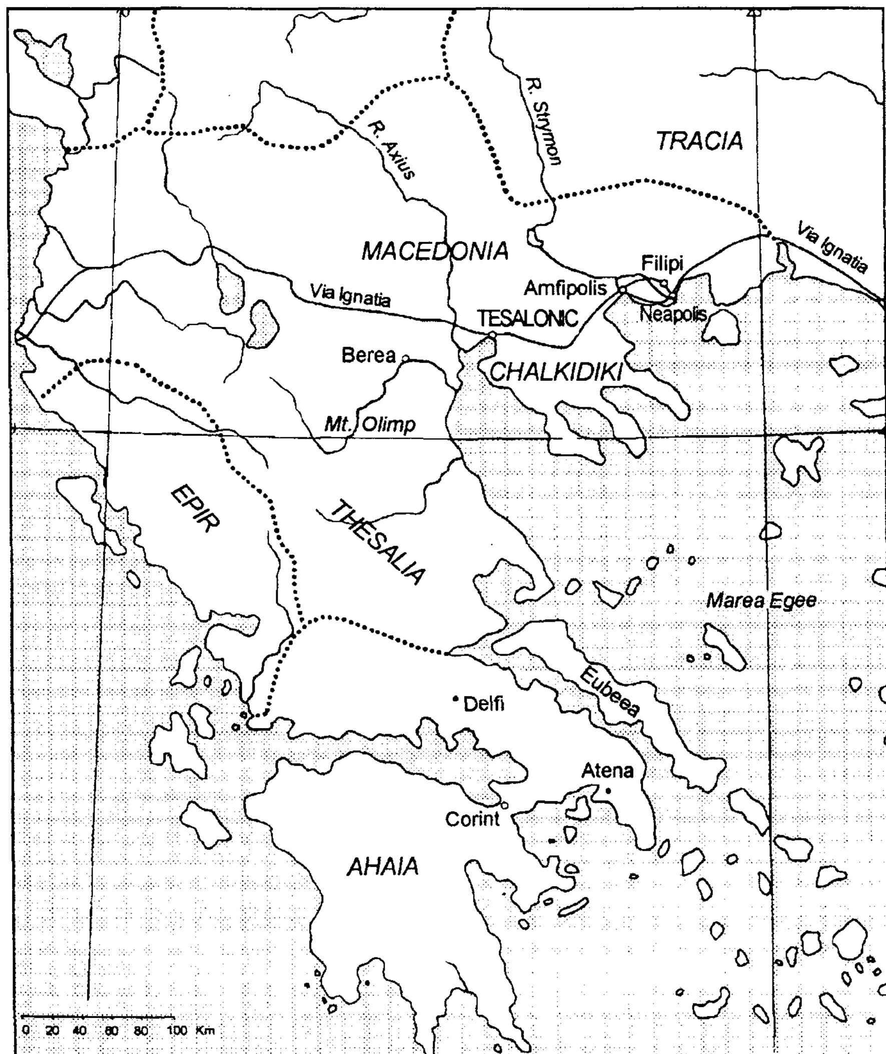
II. Autorul

Amîndouă Epistolele către Tesaloniceni au în antet numele lui Pavel, Silvan (= Sila) şi Timotei; dar Pavel este autorul adevărat al ambelor epistole, deşi el îi menţionează pe cei doi colaboratori ai săi care au luat parte la lucrarea sa misionară în Tesalonic. În 1 Tes. Pavel vorbeşte la persoana întîi singular (2:18) şi se referă la Timotei la persoana a treia (3:2, 6); în 2 Tes.

el adaugă semnătura sa personală (3:17) și de aceea este identificat cu cel care vorbește în 2:5. Folosirea pronumelui personal „noi“ cînd se referă la sine este la fel de evidentă în aceste epistole ca și în celelalte, în special în 1 Tes. 3:1: „Am socotit mai bine să fim lăsați singuri în Atena“ (*cf.* Fapt. 17:15 ș.urm.).

Nu au existat prea multe dificultăți în stabilirea faptului că Pavel este autorul 1 Tes.; F. C. Baur o atribuie unui ucenic al lui Pavel care a scris după anul 70 d.Cr. ca să trezească din nou interesul pentru parousia, dar această sugestie este doar o curiozitate în istoria criticii.

Mai multe dificultăți au fost întîmpinate cu 2 Tes. Se afirmă că stilul ei este oficial, prin comparație cu cel al primei epistole; acest raționament, bazat pe expresii cum sînt „trebuie să mulțumim“ și „cum se cuvine“ în 1:3 nu are prea multă forță; este cert că nu are nevoie de o explicație cum este cea a lui M. Dibelius - că această Epistolă a fost scrisă pentru a fi citită în biserică - și același lucru este adevărat cu privire la prima Epistolă (*cf.* 1 Tes. 5:27). Mai serios este argumentul că escatologia din 2 Tes. o contrazice pe cea din 1 Tes. Prima epistolă pune accent pe caracterul neașteptat al venirii Domnului, „ca un hoț noaptea“ (1 Tes. 5:2), în timp ce a doua Epistolă pune accentul pe anumite evenimente care vor avea loc înainte de venirea Lui (2 Tes. 2:1 ș.urm.) și face lucrul acesta într-un pasaj al cărui caracter apocaliptic nu are egal în scrierile pauline.



Tesalonic, un oraș important din Macedonia.

A. Harnack a explicat diferența sugerînd că 1 Tes. a fost scrisă către grupul de credincioși din biserica din Tesalonic proveniți dintre Neamuri, iar 2 Tes. către grupul de evrei. Lucrul acesta este improbabil datorită îndemnului din 1 Tes. 5:27 ca epistola să fie citită la „toți frații"- de asemenea, explicația este de necrezut în lumina insistenței fundamentale a lui Pavel asupra unității în Cristos a credincioșilor evrei și ne-evrei. La fel de neconvingătoare este completarea teoriei lui Harnack făcută de F. C. Burkitt, care susține că amîndouă Epistolele au fost schițate de Silvan și aprobate de Pavel, care a adăugat cu mîna sa 1 Tes. 2:18 („Eu, Pavel") și 2 Tes. 3:17.

Alte sugestii cu privire la paternitatea ne-paulină a ambelor epistole prezintă dificultăți mai mari decît cele care vizează paternitatea paulină. Dacă 2 Tes. este pseudonimă, scriitorul a recurs la o subtilitate de un rafinament deosebit cînd i-a avertizat pe cititorii săi cu privire la scrisorile false scrise în numele lui Pavel (2:2); salutul din 2 Tes. 3:17 poate fi înțeles numai ca un avertisment al lui Pavel cu privire la asemenea epistole false. Dificultățile ridicate de originea paulină pot fi explicate cel mai bine dacă ținem cont de ocazia scrierii și de relația dintre cele două scrisori. Amîndouă epistolele au fost incluse în cele mai vechi ediții ale colecției de scrieri ale lui Pavel.

III. Ocazia

a. Prima Epistolă

Pavel și însoțitorii săi au trebuit să plece în grabă din *Tesalonic la începutul verii anului 50 d.Cr., după ce a avut mai mulți convertiți și a sădit o biserică în cetate (Fapt. 17:1-10). Circumstanțele plecării lor au indicat că adepții lor aveau să fie expuși în mod inevitabil la o persecuție pentru care încă nu erau pregătiți, deoarece Pavel nu a avut timp să le dea toate învățăturile fundamentale pe care le-a considerat necesare. Cu cel dintîi prilej el l-a trimis înapoi pe Timotei să vadă cum trăiau creștinii tesaloniceni. Cînd Timotei s-a întors la el la Corint (Fapt. 18:5) el i-a adus vești bune despre statornicia și zelul lor pentru răspîndirea Evangheliei, dar a spus că ei au avut anumite probleme, unele etice (cu referire specială la relațiile sexuale) și altele escatologice (în particular, ei erau preocupați ca nu cumva la parousia cei care au murit să fie dezavantajați în comparație cu cei care erau încă în viață). Pavel le-a scris imediat, exprimîndu-și bucuria la veștile bune aduse de Timotei, spunînd că plecarea lui abruptă din mijlocul lor nu a fost de bună voie (așa cum susțineau criticii săi), punînd accent pe importanța castității și a hărniciei în munca de fiecare zi, asigurîndu-i că toți credincioșii care au murit înainte de parousia nu vor fi dezavantajați, ci vor fi înviați ca să se alăture fraților lor aflați în viață și „îl vor întîmpina pe Domnul în văzduh" la venirea Sa.

b. A Doua Epistolă

Nu după multă vreme, însă, alte vești au ajuns la Pavel și acestea sugerau că mai trebuiau îndepărtate cîteva temeri. El a suspectat că unele temeri s-ar putea datora interpretării greșite a învățăturii sale date bisericii din Tesalonic. Unii membri ai bisericii au crezut că parousia era atît de iminentă încît nu mai avea nici un rost să lucreze. Pavel spune că anumite evenimente trebuie să aibă loc înainte de parousia; în special, că pe tot pămîntul va avea loc o răzvrătire răspîndită împotriva lui Dumnezeu, condusă de un om care va întruchipa forțele nelegiuirii și ale anarhiei, dar care în prezent este ținut în frîu de o putere pe care nu trebuie să o numească în scris, întrucît cititorii săi știau la ce se referă. (Caracterul aluziv al referii sale la această forță ne face să credem că se gîndea la Imperiul roman, care prin menținerea legii și ordinii l-a făcut să fie recunoscător de mai multe ori în cursul slujirii sale apostolice.) În ce-i privește pe cei care erau înclinați să nu mai lucreze, el li se adresează și mai tăios decît în prima Epistolă; pentru creștinii apți de muncă era nedemn să trăiască pe spinarea altora, cu atît mai mult cu cît au văzut un exemplu de purtare demnă la Pavel și la colaboratorii săi. Leneșii trebuie tratați de frații lor de credință în așa fel încît să-i trezească la realitate.

Uneori s-a încercat îndepărtarea dificultăților legate de corelarea celor două Epistole prin postularea că 2 Tes. a fost scrisă mai întîi (*cf.* J. Weiss, *Earliest Christianity*, 1, 1959, p. 289 ș.urm.; T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, p. 268 ș.urm.; R. G. Gregson, „A Solution to the Problems of the Thessalonian Epistles", *EQ* 38, 1966, p. 76 ș.urm.). Dar 2 Tes, presupune o oarecare corespondență anterioară de la Pavel (2:15), iar limbajul din 1 Tes. 2:17-3:10 subînțelege că 1 Tes. a fost prima scrisoare a lui Pavel către creștinii din Tesalonic, după plecarea sa forțată.

IV. Învățătura

Cu excepția posibilă a Epistolei către *Galateni, cele două Epistole către Tesaloniceni sînt cele mai vechi scrieri ale lui Pavel care s-au păstrat. Astfel, ele ne permit să ne formăm o impresie mai clară, și în unele privințe surprinzătoare, cu privire la fazele credinței și vieții creștine la 20 de ani după moartea și învierea lui Cristos. Principiile fundamentale fuseseră stabilite deja; creștinii tesaloniceni (care fuseseră înainte păgîni idolatri, în cele mai multe cazuri) au fost convertiți prin auzirea și acceptarea propovăduirii apostolice (1 Tes. 1:9 ș.urm.); Isus, în care și-au pus ei încrederea, este Fiul lui Dumnezeu, despre care se vorbește în mod spontan în termeni care presupun egalitatea cu Tatăl (*cf.* 1 Tes. 1:1; 3:11; 2 Tes. 1:1; 2:16); Evanghelia care le-a adus mîntuirea poartă cu sine implicații practice sănătoase pentru viața de fiecare zi. Dumnezeul viu și adevărat este sfînt, și El dorește ca și poporul Său să fie sfînt; această sfințenie se extinde la probleme cum sînt relațiile cu persoane de sex opus (1 Tes. 4:3) și cîștigarea cinstită a pîinii de toate zilele (1 Tes. 4:11 ș.urm.; 2 Tes. 3:10-12). Apostolii înșiși au dat un exemplu în aceste privințe (1 Tes. 2:5 ș.urm.; 2 Tes. 3:7 ș.urm.).

Amîndouă Epistolele reflectă așteptarea escatologică intensă din anii aceia și excesele nesănătoase pe care le-a generat. Pavel nu descurajează așteptarea escatologică (de fapt, escatologia se pare că a ocupat un loc proeminent în propovăduirea lui la Tesalonic), ci el îi îndeamnă pe tesaloniceni să nu confunde caracterul neașteptat al parousiei cu iminența ei și el imprimă în ei corolarele etice ale escatologiei creștine. El însuși nu știa dacă va fi sau nu în viață la parousia; el spera că va fi în viață, dar nu avea nici o certitudine în privința aceasta. Preocuparea lui principală a fost să-și îndeplinească lucrarea încredințată cu credincioșie astfel încît ziua aceea să nu-l găsească nepregătit și rușinat. De aceea, pentru convertiții săi el prezintă parousia ca o mîngîiere și o speranță pentru

cei îndurerați și mîhniți, ca un avertisment pentru cei nepăsători și neascultători, și pentru toți, ca un stimulent la trăire sfîntă. Parousia va realiza înfrîngerea supremă a răului; va fi manifestarea universală a triumfului care este garantat deja prin lucrarea mîntuitoare a lui Cristos.

BIBLIOGRAFIE. Comentarii despre textul grec de G. G. Findlay, *CGT*, 1904; G. Milligan, 1908; J. Moffatt, *EGT*, 1910; J. E. Frame, *ICC*, 1913; B. Rigaux, *Études Bibliques*, 1956; C. F. Hogg și W. E. Vine, 1914; E. J. Bicknell, *WC*, 1932; W. Neil, *MNT*, 1950; *idem*, *TBC*, 1957; W. Hendriksen, 1955; J. W. Bailey, IB, 11, 1955; L. Morris, *TNTC*, 1956; *idem*, *NLC*, 1959; A. L. Moore, *NCB*, 1969; D. E. H. Whiteley, *NClB*, 1969; E. Best, *BNTC*, 1972; vezi de asemenea J. B. Lightfoot, *Biblical Essays*, 1893, p. 235 ș.urm.; *idem*, *Notes on the Epistles of St Paul*, 1895, p. 1 ș.urm.; K. Lake, *Earlier Epistles of St Paul*, 1911, p. 61 ș.urm.; T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, p. 259 ș.urm.

F.F.B.

TEUDA. 1. În Fapt. 5:36 un impostor (poate un pretendent la titlul de Mesia) care a adunat în jurul anului 6 d.Cr. un grup de 400 de oameni, dar a fost omorît și urmașii săi s-au împrăștiat. Activitatea lui probabil că a fost una dintre numeroasele răscoale care au izbucnit în Iudeea după moartea lui Irod în anul 4 î.d.Cr. Origen (*Contra Celsum*, 1.57) spune că s-a ridicat „înainte de nașterea lui Isus", dar aceasta s-ar putea să fie doar o deducție din acest pasaj, în care Gamaliel spune că răscoala lui a avut loc înainte de cea a lui *Iuda.

2. În scrierile lui Josephus (*Ant.* 20.97-99) este un magician care a dus pe mulți dintre urmașii săi la Iordan, promițîndu-le că apele rîului se vor despica la porunca lui, așa încît să poată traversa rîul pe uscat. Au fost atacați de cavaleria trimisă împotriva lor de procuratorul Fadus (cca 44-46 d.Cr.), iar capul lui Teuda a fost dus la Ierusalim. F.F.B.

TEXTE ȘI VERSIUNI. Textele și versiunile furnizează materia primă pentru disciplina numită critica de text. Scopul final este reconstituirea textului în forma intenționată de autor. În general, cu cît este mai mare vîrsta documentului, cu atît mai mare este autoritatea lui. Totuși, pot exista cazuri în care lucrul acesta nu se aplică; de exemplu, dintre două MS se poate ca cel mai vechi să fi fost copiat de pe un exemplar mai recent și de calitate mai slabă, iar celălalt să fi fost copiat după un exemplar foarte vechi și mai bun. Istoria documentului trebuie luată în considerare mai înainte de a rosti verdictul asupra versiunilor.

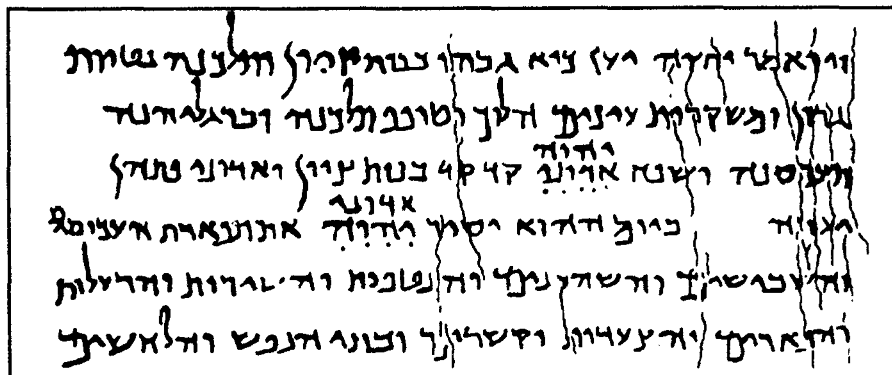
Documentele sînt expuse la ravagiile timpului și la slăbiciunea naturii umane, și aceasta din urmă creează cele mai multe probleme. Erorile scribilor, însă, par să se încadreze în niște tipare bine definite. Cele mai obișnuite erori sînt:

1. *haplografie* (omiterea repetării unei litere sau a unui cuvînt); 2. *ditografie* (repetarea unui element care apare numai o singură dată); 3. *amintire falsă* (a unui pasaj similar sau a unui alt MS); 4. *homeoteleuton* (omiterea unui pasaj cuprins între două cuvinte identice); 5. *omiterea unui rînd* (uneori prin homeoteleuton); 6. *confundarea literelor cu formă similară;* 7. *introducerea în text a adnotărilor marginale.* Studiul comparat al textelor poate ajuta la eliminarea alterărilor. În cazul acesta preponderența numerică nu este decisivă: mai mulți reprezentanți ai aceluiași arhetip contează numai ca un singur martor. Forma transmiterii textuale poate fi descrisă cel mai bine ca un arbore genealogic și relațiile genealogice pot fi aplicate la evaluarea dovezilor pentru orice versiune dată.

1. VECHIUL TESTAMENT: EBRAIC

Dovezile documentare pentru textul VT constau din MS ebr. datînd din sec. al 3-lea î.d.Cr. pînă în sec. al 12-lea d.Cr. și din versiuni antice în aramaică, greacă, siriacă și latină.

Din cele mai vechi timpuri evreii au avut la dispoziție mijloacele de producere a narațiunilor scrise. Alfabetul semitic a existat cu mult înainte de perioada lui Moise (*SCRIERE). *Moise trebuie să fi fost familiar* cu scrierea egip. și cu metodele literare din acea țară. De asemenea, este posibil ca el să fi fost familiar cu scrierea cuneiformă, deoarece scrisorile de la el-*Amarna și altele arată că limba acadiană era folosită pe larg în secolele al 15-lea pînă la al 13-lea î.d.Cr. ca o limbă diplomatică. Dacă Biblia nu ar afirma direct că Moise știa să scrie (Num. 33:2 și *passim*), am fi obligați



Isaia 3:16-20 din sulurile de la Marea Moartă (1Q Is[a]) arătînd alterări ale Numelui divin (de la 'adōnāy *la Yahweh în rîndul 3 și de la Yahweh la* 'adōnāy *în rîndul 4)*

să ajungem la această concluzie din dovezile colaterale. Prin urmare, nu este nevoie să postulăm existența unei perioade de tradiție orală. Analogiile făcute cu popoare din culturi disparate, chiar dacă sînt contemporane, sînt irelevante. Adevărul este că popoarele din același mediu cultural ca și evreii cunoșteau scrierea începînd din mileniul al 4-lea î.d.Cr., iar din mileniul al 3-lea bărbații erau pregătiți nu numai ca și cărturari ci și ca experți copiști. Este puțin probabil ca sub conducerea lui Moise evreii să fi fost mai puțin avansați decît contemporanii lor sau să fi fost mai puțin grijulii decît egiptenii și babilonienii în transmiterea textelor (*cf.* W. J. Martin, *Dead Sea Scroll of Isaiah,* 1954, p. 18 ș.urm.).

Înainte de descrierea surselor care ne stau la dispoziție pentru restaurarea textului VT, este important să ne amintim de atitudinea evreilor față de Scripturile lor. Aceasta poate fi rezumată cel mai bine în afirmația lui Josephus: „Noi am dat dovadă practică de reverența noastră pentru Scripturile noastre. Deși a trecut atît de multă vreme, nimeni nu a îndrăznit să adauge sau să scoată ceva, sau să modifice o silabă; și este un instinct în fiecare evreu, din ziua nașterii sale, să le socotească drept decrete ale lui Dumnezeu, să trăiască pe baza lor și, dacă este nevoie, să-și dea viața cu bucurie pentru ele. De nenumărate ori pînă acum am văzut cu ochii noștri prizonieri care au îndurat torturi și moarte sub orice formă în amfiteatre, mai degrabă decît să rostească un singur cuvînt împotriva legii și a documentelor care o însoțesc" (*Against Apion,* 1.42 ș.urm.).

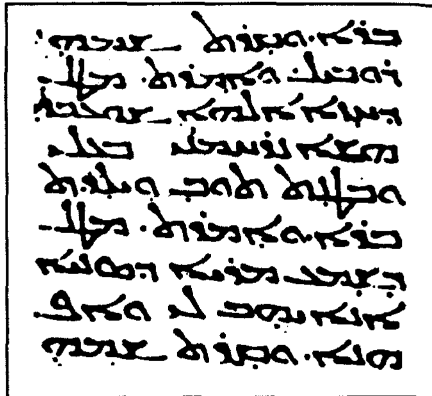
Faptul că Josephus nu face decît să exprime o atitudine a scriitorilor biblici înșiși este clar din pasaje cum sînt Deut. 4:2 („Să n-adăugați nimic la cele vă poruncesc eu, și să nu scădeți nimic din ele; ci să păziți poruncile Domnului, Dumnezeului vostru, așa cum vi le dau eu") sau Ier. 26:2 („... toate cuvintele pe care ți le porunccesc să li le spui; nu lăsa nici un cuvînt din ele"). Nu avem nici un motiv să credem că evreii ar fi abandonat vreodată aceste principii. Multe dintre divergențele din texte se pot datora obiceiului de a folosi aceiași scribi pentru a copia atît textele biblice cît și Targumurile. Întrucît Targumurile parafrazează adesea textul tratat, această lipsă de precizie se poate să-i fi afectat în mod subconștient pe copiști.

I. Transmiterea textului

Măsurile de păstrare a textului erau deja în folosință în era precreștină, deoarece în Sulurile cărții lui Isaia găsite la Marea Moartă (de ex., foto XXIX, rîndurile 3 la 10) au fost puse puncte deasupra cuvintelor îndoielnice, la fel cum au făcut masoreții de mai tîrziu. În vremea NT scribii/cărturarii constituiau deja o instituție bine stabilită și nu o inovație recentă. Nu încape îndoială că termenii *„iotă" și „frîntură de slovă" erau atît de cunoscuți datorită activității scribilor. Talmudul afirmă că ei erau numiți *sōpᵉ rîm*, deoarece numărau literele din Tora (*Qiddushin* 30a). Întrucît preocuparea lor intensă față de textul Scripturii a făcut să fie exegeți și învățători, transmiterea textului a încetat să fie privită ca responsabilitatea lor principală.

II. Masoreții

Scrierea consonantică (adică a unui text care consta în exclusivitate din consoane, n.ed.) a fost suficientă cîtă vreme limba ebraică a fost o limbă vorbită. Cînd



Genesa 29:32-33 în versiounea siriacă peshitta. MS Vellum Sec. 5 d.Cr.

un cuvînt putea fi ambiguu, puteau fi adăugate „vocale" pentru a clarifica citirea. Aceste „indicatoare de vocale" au fost la origine reziduale: ele s-au format prin combinarea literelor „waw" (w) și „yod" (y) cu vocalele precedente și pierderea identității lor consonantice, dar ele au continuat să fie scrise și cu timpul au ajuns să fie tratate ca reprezentînd vocale lungi. Folosirea lor a fost extinsă apoi la alte cuvinte, unde din punct de vedere etimologic erau inoportune. Inserarea sau omiterea lor era în mare măsură arbitrară. În consecință variantele nu au nici o semnificație. Abia în secolul al 7-lea al erei noastre masoreții au introdus un sistem complet de semne pentru vocale.

Masoreții (lit. „cei care transmit") i-au succedat pe scribii din vechime (*sōpᵉrîm*) ca și custozi ai textului sacru. Ei au fost activi din jurul anului 500 d.Cr. pînă prin anul 1000. Aparatul textual introdus de ei este probabil cel mai complex din cîte au fost folosite vreodată. Desigur, încă înainte de vremea lor alții s-au gîndit mult la păstrarea purității textului. Lui Rabbi Akiba, care a murit prin anul 135 d.Cr., i s-a atribuit afirmația: „Transmiterea corectă este un gard pentru Tora". El a pus accent pe importanța păstrării chiar și a celei mai mici litere. El nu a fost nicidecum cel dintîi care să facă o asemenea afirmație, așa cum se arată în Mat. 5:18: „Cîtă vreme nu va trece cerul și pămîntul, nu va trece o iotă sau o frîntură de slovă din Lege, înainte ca să se fi întîmplat toate lucrurile".

Masoreții au introdus în textul consonantic semne pentru vocale și semne de punctuație și accente. Au fost dezvoltate trei sisteme de vocalizare: două sisteme supraliniare (babilonian și palestinian) și unul infraliniar, cu excepția unui singur semn. Sistemul acesta, numit Tiberian, le-a completat pe cele două și este cel folosit în prezent în textele ebr.

Întrucît scopul masoreților a fost să transmită mai departe textul așa cum l-au primit, ei au lăsat textul consonantic neschimbat. Acolo unde au considerat că ar trebui făcute corecturi sau îmbunătățiri, le-au pus pe margine. Aici cuvîntul preferat și cel care au intenționat să fie citit (numit *Qᵉrē* „ceea ce trebuie citit") era plasat pe margine, dar vocalele erau plasate sub consoanele cuvîntului în textul inviolabil (numit *Kᵉtîb,* „cel scris"). Este posibil ca forma dată cu adnotarea marginală (*Qᵉrē*) să fie uneori o variantă.

Deut. 27:4 din Pentateuhul Samaritean. Mt. Garizim a fost înlocuit cu Mt. Ebal la începutul rîndului 4.

Ideea susținută de unii că scribii sau masoreții au ezitat să dea variantele de citire și că le-ar fi suprimat în mod deliberat, contrazice de fapt ceea ce știm despre practica copiștilor.

Masoreții au reținut, de exemplu, anumite semne ale scribilor mai vechi legate de cuvinte cu înțeles îndoielnic și au înșirat unele dintre propunerile lor (s^e*b*îrîn). Ei au folosit orice protecție posibilă, indiferent cît era de incomod sau laborios, pentru a asigura transmiterea fidelă a textului. Numărul literelor dintr-o carte era numărat și era dată litera de la mijloc. La fel se proceda și cu cuvintele și era marcat cuvîntul de la mijlocul cărții. Ei colecționau orice particularități în scrierea, în forma sau poziția literelor. Ei notau de cîte ori apărea un anumit cuvînt sau expresie. Printre numeroasele liste pe care le-au întocmit este una care conține cuvinte care apar numai de două ori în VT. Listele lor includ în final toate particularitățile ortografice ale textului.

Notele textuale furnizate de masoreți sînt numite *Massorah*. Notele mai scurte plasate pe marginea codicelor sînt numite *Massorah Parva*. Mai tîrziu acestea au fost mărite și aranjate în liste și plasate la capul sau la subsolul paginii. În această formă au fost numite *Massorah Magna*. Forma aceasta mai completă, de pildă, poate da referințe la pasajele în care apare o anumită formă, în timp ce formele mai scurte dădeau numai numărul apariției cuvintelor. Notele furnizează rezultatele analizelor lor sau ale particularităților textuale. Ele dau variantele de citire din codice recunoscute, cum sînt Mugah sau Hilleli (care nu mai există în prezent).

Dintre numele masoreților care ne sînt cunoscute se remarcă Aaron ben Asher, care a fost activ în prima jumătate a sec. al 10-lea d.Cr. Se pare că cinci generații ale familiei sale au lucrat cu textul ebraic iar sub conducerea lui Aaron lucrarea a atins stadiul final. Se crede că cel mai bun codex al acestei școli a fost un codex aflat în trecut la Aleppo, iar în prezent în Israel. O altă familie renumită de masoreți a fost cea a lui Ben Neftali, dintre care unul se pare că a fost contemporan cu Aaron ben Asher. Diferențele dintre ei în ceea ce privește tratarea textului se limitează în mare măsură la vocalizare. Codexul „Reuchlin" din Karlsruhe este reprezentativ pentru școala lui ben Neftali.

Textul editat de Jacob ben Chayyim pentru a doua Biblie rabinică publicată de Daniel Bomberg din Veneția în 1524-5 a ajuns să fie acceptat ca un standard. Textul a avut caracter eclectic și teologii au știut timp de 250 de ani că putea fi îmbunătățit. Totuși, este

ישראל על־כל־אשר עשו נאם־יהוה׃ הנה ימים
נאם־יהוה ונבנתה העיר ליהוה ממגדל חננאל שער הפנה׃
ויצא עוד קוה המדה נגדו על גבעת גרב ונסב געתה׃ וכל־ מ
העמק הפגרים והדשן וכל־השרמות עד־נחל קדרון
עד־פנת שער הסוסים מזרחה קדש ליהוה לא־ינתש ולא־
יהרס עוד לעולם׃ v. 40. השדמות ק׳

*Textul masoretic din Ier. 31:38-40. O greșeală de transcriere (*hassārēmot *în loc de* hassā*d*ēmot*) din versetul 40 a fost corectată printr-o notă de margine (*Q^e*rē).*

ΛΙΘΩΝ ΚΑΙ ΠΑΝ
ΤΕϹϹΑΡΗΜΩΘ
ΕΩϹΝΑΧΑΛΚΕ
ΔΡΩΝΕΩϹ ΓΩΝΙ

Jer. 38:40 (LXX) (în MT Ier. 31:40) din Codex Sinaiticus. Traducătorii au copiat în litere grecești (sarēmōth) *un cuvînt evreesc pe care nu l-au înțeles din cauza unei erori de transcriere a manuscrisului evreesc.*

semnificativ faptul că M. D. Cassuto, un teolog care a avut un simț al limbii ebraice mai bun decît oricine altcineva din acest domeniu și care a avut o cunoaștere fără egal a codexului Aleppo Ben Asher, nu a văzut nici un motiv pentru a prefera acest text în loc de textul Ben Chayim, pe care l-a reținut pentru ediția sa a Bibliei ebraice (Ierusalim, 1953). Cei care nu sînt experți ar putea fi induși în eroare de limbajul oarecum hiperbolic folosit cu privire la diferențele găsite în diferite MS. Ele se referă mai ales la probleme de vocalizare, un mijloc auxiliar care nu este indispensabil pentru limbile semitice. Dacă le analizăm din punct de vedere lingvistic diferențele sînt în mare măsură detalii irelevante, prezentînd mai ales interes academic. Credința în epoca de aur a fonemului piere încet; ea poate fi pusă alături de naivitatea celor care cred că în limba engleză scrierea „honour" este mai bună decît „honor". Vocalizarea într-o limbă semitică este legată în primul rînd de ortografie, gramatică și exegeză, și numai într-o măsură mică de critica de text. Nu a existat niciodată un text original *vocalizat* care să fie restaurat. Este clar că textul masoretic este un tip unic și a ajuns să fie recunoscut ca autoritar după căderea Ierusalimului în anul 70 d.Cr. Toate fragmentele de Biblie ebraică găsite alături de relicve ale celei de-a Doua Revolte (132-135 d.Cr.) în peșterile de lîngă Marea Moartă fac parte din această categorie, spre deosebire de situația de la Qumran dinainte de anul 70 d.Cr. (vezi **III**, mai jos).

III Sulurile de la Marea Moartă

Descoperirea MS biblice în peșterile de la V de Marea Moartă a revoluționat studiul textului VT prin faptul că ne-a permis să mergem în timp cu vreo 800 de ani mai înainte de aparatul masoretic. A fost de asemenea o aducere aminte necesară a faptului că scopul criticii de text este restaurarea unui text consonantic. Descoperirile originale includ un MS complet al cărții lui Isaia și un altul care conține aproape o treime din carte. Descoperirile de mai tîrziu au scos la lumină fragmente din fiecare carte a Bibliei, cu excepția cărții Esterei, cît și comentarii biblice și lucrări de natură religioasă.

Manuscrisele biblice de la Marea Moartă ne oferă pentru prima oară exemple de texte ebraice din vremuri precreștine, cu cca 1000 de ani mai vechi decît cele mai vechi MS cunoscute pînă atunci; astfel, ele ne duc în urmă în timp înainte de pretinsa suprimare a textelor divergente din anul 100 d.Cr. Potrivit Talmudului, a fost făcută o încercare de a oferi un text standard cu ajutorul celor trei Suluri care au aparținut anterior Templului; în cazul dezacordurilor era luată versiunea sprijinită de două texte (TJ, *Ta'anith* 4. 2; *Soferim* 6. 4; *Sifre* 356). Descoperirile ne-au ajutat să plasăm din nou problema vocalizării în sfera în care aparține - sfera ortografiei și gramaticii - și a redus valoarea multor studii făcute asupra textului masoretic deoarece ni s-au pus la dispoziție MS mult mai vechi decît cele disponibile pînă atunci.

MS cărții lui Isaia furnizează o mare varietate de erori de copiere, dar toate acestea sînt erori cunoscute în cadrul criticii de text. Găsim exemple de haplografie, ditografie, armonizare (adică, alterarea cuvîntului cu un altul ceva mai familiar), confuzia literelor, homoeoteleuton, omitere de linii și introducere în text a însemnărilor de pe margine.

Importanța mare a acestor MS constă în faptul că ele constituie o mărturie independentă despre corectitudinea transmiterii textului acceptat de noi. Nu avem nici un motiv să credem că membrii comunității de la Qumran au colaborat cu liderii de la Ierusalim pentru a adera la o anumită recenzie. Ele ne duc în urmă la un punct din linia transmiterii care este strămoșul comun al sulurilor de la Templul cel mare și al sulurilor nesofisticate de la Qumran. În afară de MS apropiate de TM, fragmente din alte texte ebr. prezintă diferențe. Pînă cînd va fi publicat tot materialul este greu să facem o evaluare; prin însăși natura lor acestea au atras cea mai multă atenție (pentru detalii vezi *MAREA MOARTĂ, SULURILE DE LA). Punem la îndoială afirmația că toate sînt în general superioare TM sau că ar reprezenta un text mai vechi; fiecare pasaj trebuie examinat separat în lumina obiceiurilor scribale cunoscute.

IV. Gheniza de la Cairo

Manuscrisele descoperite începînd din 1890 în Gheniza Vechii sinagogi din Cairo au o importanță considerabilă pentru textul vocalizat. (Gheniza era locul de păstrare a sulurilor care nu mai erau considerate adecvate pentru folosire.) Lipsa de uniformitate a vocalizării și absența aproape completă a variațiilor în textul consonantic arată că vocalizarea era de importanță secundară. Printre fragmentele de MS bi-

blice din această Gheniza se află cîteva cu semne vocale supraliniare. În această colecție s-au găsit numeroase fragmente de Targum și alte scrieri rabinice. Unele MS ar putea să dateze dinainte de sec. al 9-lea.

V. Pentateuhul ebraic al samaritenilor

Pentateuhul ebraic păstrat de *Samariteni derivă în mod neîndoielnic de la un text foarte vechi. Samaritenii au fost probabil urmașii populației mixte din Samaria, ca urmare a deportării parțiale a evreilor de către Sargon în 721 î.d.Cr., urmată de colonizarea străinilor (*cf.* 2 Împ. 17:24; 24:15-16), iar evreii întorși din Exil nu le-au permis să ia parte la reconstruirea Templului pe vremea lui Ezra și Neemia. Ruptura care a urmat (probabil pe vremea lui Neemia, cca 445 î.d.Cr.) a dus la stabilirea unui centru cultic samaritean separat la Mt. *Garizim, în apropiere de Sihem. Contactele dintre cele două comunități au încetat practic în sec. al 2-lea î.d.Cr. și textul distinct samaritean poate fi datat tocmai în această perioadă. Probabil că este o revizuire a unei forme curente mult mai vechi. Toate copiile sînt scrise într-o formă derivată a alfabetului „fenician" înrudit cu cel găsit pe monedele evreiești din sec. al 2-lea î.d.Cr., și nu în scrierea aramaică „pătrată" folosită pentru limba ebraică după Exil.

Cel mai vechi MS este după toate probabilitățile cel atribuit de tradiție lui Abișua, strănepotul lui Aaron (1 Cron. 6:3 ș.urm.). MS propriu-zis, scris pe pergament subțire, nu are o vîrstă uniformă; cea mai veche parte pare să fie cea de la sfîrșitul cărții Numeri înainte. Experții datează acest sul în secolul al 13-lea d.Cr., nu cu mult timp înainte de pretinsa lui descoperire de către marele preot Fineas în 1355.

Prima copie a Pentateuhului samaritean a ajuns în Europa în 1616, fiind adusă de Pietro della Valle, iar în 1628 a fost publicat un studiu al lui de către J. Morinus, care a susținut că acesta este mult superior față de textul masoretic. Se pare că așa stau lucrurile cu fiecare nouă descoperire de documente și afirmația este determinată fie de o preferință pentru LXX, fie de ostilitatea înnăscută față de textul ebraic tradițional. În cazul acesta a existat și un alt motiv: dorința anumitor teolologi de a slăbi poziția reformatorilor în legătură cu autoritatea Bibliei. Gesenius, probabil cel mai erudit savant german al limbii ebraice, a pus capăt acestei controverse sterile și a demonstrat superioritatea textului masoretic (1815). În zilele noastre sîntem martori la o încercare de readucere a Pentateuhului samaritean în centrul atenției. Unii dintre protagoniști trădează prin credința lor în credibilitatea transmiterii samaritene o naivitate care nu este depășită de cei mai extremiști dintre conservatori. Este adevărat că textul samaritean este în armonie cu LXX în vreo 1600 de locuri, dar dezacordurile sînt la fel de numeroase. Nu este ușor să explicăm punctele de acord; o posibilitate este că atunci cînd au fost făcute corecturile în Pentateuhul ebraic samaritean a fost folosit un *targum aramaic (dialectul samaritean și cel aramaic sînt practic identice și versiunea samariteană, adică, traducerea Pentateuhului în limba samariteană coincide în unele locuri ad litteram cu Targumul Onkelos). Există numeroase urme de influență ale targumurilor în LXX.

Pentru multe dintre variante se poate da o explicație simplă: încercarea de a arăta că Dumnezeu a ales Mt Garizim. După Cele zece porunci din Exod. 20 și Deut. 5, samaritenii introduc pasajul din Deut. 27:2-7 în care „Mt. Ebal" este înlocuit cu „Mt. Garizim", iar în Deut. 11:30 a schimbat „lîngă Ghilgal" cu „lîngă Sihem".

Multe dintre variante se datorează unei interpretări greșite a formelor gramaticale și a construcțiilor sintactice. Altele sînt adăugări gratuite din pasaje paralele. Unele se datorează influenței dialectului. Multe se nasc din efortul de a înlătura toate expresiile antropomorfe.

Nu există nici o dovadă că samaritenii ar fi avut vreodată un grup de scribi special pregătiți și absența oricăror comparații adecvate ale MS, așa cum atestă numeroasele variații, nu este compatibilă cu o cunoaștere textuală serioasă. Schimbările deliberate sau adăugirile inutile nu îi califică pe samariteni ca și custozi conștienți ai scrierilor sacre. Prin urmare, variantele trebuie tratate cu extrem de multă grijă. Vezi un studiu important de B. K. Waltke, în J. B. Payne (ed.), *New Perspectives on the Old Testament*, 1970, p. 212-239.

BIBLIORGAFIE. C. D. Ginsburg, *Hebrew Bible*, 1926-; R. Kittel, *Biblia Hebraica*, 1952; C. D. Ginsburg, *Introduction to the Masoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, 1897; F. Buhl, *Kanon und Text*, 1891; F. Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, 1920; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An introduction*, 1965; P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*[2], 1959; F. G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscript*, 1939 (ed. nouă, 1958); B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, 1951; E. Wurthwein, *The Text of the Old Testament*, 1979; M. Burrows, *Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, 1950; W. J. Martin, *Dead Sea Scrolls of Isaiah*, 1954; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 1958; P. E. Kahle, *Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch*, 1958; F. M. Cross, S. Talmon, *Qumran and the History of the Biblical Text*, 1975.

W.J.M.
A.R.M.

2. SEPTUAGINTA

Cele mai vechi și mai importante dintre traducerile grecești ale cărților VT se găsesc în așa-numita Septuaginta (prescurtată de obicei LXX).

I. Diferitele conținuturi și limitele incerte

LXX este o colecție de lucrări foarte variate: ea conține cel puțin o traducere în gr. a fiecărei cărți canonice din VT și, uneori, cum este cazul cu Dan. și Ezra-Neem., mai multe traduceri. Traducerile au fost revizuite în mod radical mai tîrziu, unele de mai multe ori, și MS LXX conțin în prezent diferite combinații de traduceri revizuite și nerevizuite. Unele dintre cărțile canonice, cum sînt Est. și Dan., sînt extinse prin adăugarea unui material apocrif, dar nu toate MS conțin același volum de inserții. Desigur, LXX din zilele noastre conține multe cărți apocrife, deși acestea nu coincid ca număr (tind să fie mai multe) sau nume cu cărțile din *Apocrifele englezești. În plus, codicele vechi ale LXX nu sînt de acord în privința numărului de cărți apocrife pe care le includ și, în consecință, acest dezacord rămîne și în edițiile moderne. Unele dintre codicele de mai tîrziu includ chiar și cîntări bisericești creștine. Cărțile apocrife, de asemenea, diferă între ele deoarece unele sînt traduceri ale unor originale ebr. (sau aram.), iar altele au fost compuse original în gr. Data scrierii acestor materiale este de asemenea va-

ETRESPONDENSDIXITILLIS IHS
UIDETEHASMAGNASSTRUCTURAS
AMENDICOUOBIS
QUIANONRELINQUETURHICLAPIS
SUPERLAPIDEMQUINONDESTRUATUR
ETPOSTTERTIUMDIEM
ALIUTRESUSCITETURSINEMANIBUS

Textul latin din Marcu 13:2 cu adăugirea „și după trei zile un altul va fi ridicat fără ajutorul mîinilor". Din Codex Bezae (D).

riată: traducerea Pentateuhului a fost făcută în Alexandria în prima jumătate a sec. al 3-lea î.d.Cr.; traducerea Ecl. probabil că a fost făcută de Acuila și, dacă este așa, a fost făcută în Palestina în sec. al 2-lea d.Cr. Unii teologi cred că este posibil ca Psalmii să fi fost traduși prima dată în Palestina și apoi au fost duși la Alexandria. Unii cred că părți din Samuel-Împărați au fost traduse original la Efes, iar unele cărți apocrife au fost compuse în Antiohia. La origine acest material divers a fost constituit din cărți individuale sau un grup de cărți mici, pe suluri separate; nici nu a fost posibilă colectarea lor împreună într-un singur volum pînă cînd tehnologia mai avansată (și bogăția) a pus la dispoziția creștinilor din secolul al 2-lea d.Cr. și mai tîrziu codicele de format mare. Prin urmare, așa-numita LXX este departe de a fi omogenă: trebuie date explicații diferite pentru părțile componente.

II. Originea

a. Pentateuhul

Cea mai veche sursă de informații cu privire la originea Pentateuhului din LXX provine de la filozoful iudeu alexandrin Aristobulus (cca 170 î.d.Cr.), de la care s-au păstrat fragmente de scrieri care în anii recenți au fost dovedite autentice. Aristobulus a susținut că o traducere a Legii a fost făcută în timpul domniei lui Ptolemeu II Philadelphus (285-247 î.d.Cr.) și nu avem nici un motiv să punem la îndoială afirmația lui. El adaugă că Demetrius din Phalerum s-a îngrijit de traducere. Întrucît după urcarea sa pe tron Philadelphus l-a exilat pe Demetrius, pare să existe o discrepanță, în afară de cazul în care Aristobulus ar spune că Demetrius a făcut pregătirile preliminare înainte de a fi exilat.

Următoarea sursă este Aristeas, autorul așa-numitelor *Scrisori către Philocrates*. El pretinde că a fost un grec prezent la curtea lui Ptolemeu cînd Demetrius a sugerat ca Legea evreiască să fie tradusă și acesta a fost trimis mai tîrziu să ceară de la marele preot de la Ierusalim o copie corectă a Legii și 72 de experți care să o traducă (de aici vine în parte numele Septuaginta, pe care generațiile de mai tîrziu l-au dat întregului VT grec). Totuși Aristeas, nu a fost grec ci evreu și nu a scris pe vremea lui Philadelphus ci cîndva între anii 170 și 100 î.d.Cr. În ciuda detaliilor neistorice extravagante ale povestirii sale, afirmația sa fundamentală că Legea a fost tradusă în timpul domniei lui Ptolemeu II este în armonie cu afirmația lui Aristobulus și este general acceptată.

Josephus relatează povestirea lui Aristeas și de aceea nu este un martor independent. Filon (*Vit. Mos.* 2. 5 ș.urm.) s-ar putea să fie independent de Aristeas și el datează traducerea în perioada domniei lui Ptolemeu II, dar adaugă la povestire detalii miraculoase.

Dintre părinții Bisericii unii relatează cu sobrietate povestirea lui Aristeas, alții urmează relatarea lui Filon, dar adaugă alte elemente miraculoase. Iustin Martirul (cca 100-165 d.Cr.) este primul care extinde povestirea lui Aristeas pentru a include întregul VT; Augustin (354-430 d.Cr.) observă că în zilele sale era obișnuit ca traducerea să fie numită „Septuaginta".

În literatura rabinică tradiția susține că traducerea Legii a fost făcută pe vremea lui Ptolemeu; dar există dezacord cu privire la numărul traducătorilor: TB *Megillah* 9a spune că au fost 72, dar *Massekhet Soferim* 1. 7-10 spune că au fost 5 (deși unii cercetători cred că aceasta este o eroare de copiere).

Atît Aristobulus cît și Aristeas susțin că au existat traduceri mai vechi datînd dinainte de vremea lui Ptolemeu II. Dar afirmația lui Aristobulus este făcută pentru a explica modul în care, potrivit lui Aristobulus, Platon a încorporat în filozofia sa idei din scrierile lui Moise; Aristeas susține că deși a existat o traducere mai veche, o intervenție divină i-a împiedicat ca ne-evreii să citeze din ea. Această mărturie contradictorie are prea puțină valoare. Cercetătorii din zilele noastre lasă deschisă problema posibilității existenței unor traduceri mai vechi; dar spre deosebire de Paul Kahle, ale cărui teorii au fost acceptate pe larg în deceniul al 5-lea și al 6-lea al secolului nostru, ei nu găsesc nici o dovadă despre asemenea traduceri fie în manuscrisul LXX, fie în afara lui.

b. Alte cărți canonice

Din remarcile făcute de nepotul lui Ben Sira în Prologul la traducerea făcută cărții bunicului său, traducerea „Legii și a prorocilor și a restului cărților", adică, întregul VT, se pare că a existat înainte de sfîrșitul sec. al 2-lea î.d.Cr., deși, așa cum am observat mai sus, traducerea Ecl. pe care o avem în LXX provine din sec. al 2-lea d.Cr., iar ediția revizuită și adăugită a cărții Esterei pe care o avem în prezent a fost introdusă în Egipt, în anul 78-77 î.d.Cr., așa cum aflăm dintr-un colofon.

c. Cărțile necanonice
Datele traducerii (sau compunerii) variază foarte mult, din secolul al 2-lea î.d.Cr. pînă în secolul 1 d.Cr.

III. Revizuiri
Multe dintre traducerile originale (desemnate OGr = Old Greek greacă veche) au fost supuse ulterior unor revizuiri complete sau parțiale. Cele mai importante dintre aceste revizuiri au fost:

1. *Așa-numita recenzie kaige.* Efectuată probabil în Palestina, sau în Alexandria, aproape de începutul erei creștine, a avut ca scop redarea în limba greacă a textului ebraic ad litteram. Cuprinsul original nu se cunoaște, dar s-au păstrat fragmente din mai multe cărți.

2. *Revizuirea lui Origen.* Încheiată în jurul anului 245 d.Cr., ediția lui Origen a fost aranjată în șase coloane paralele (de aici vine numele Hexapala) care conțineau: (1) textul ebraic; (2) textul ebraic transliterat cu litere grecești; (3) traducerea lui Acuila; (4) traducerea lui Symachus; (5) LXX revizuită de Origen însuși; (6) traducerea Theodontion, sau o altă traducere, cum ar fi Quinta. Uneori, ca în cazul Prorocilor mici, traducerea Theodontion a fost pusă în coloana a 7-a. Scopul principal al acestei ediții, care a cuprins tot VT, a fost să arate locurile în care LXX conținea material care nu exista în ebraică și locurileunde LXX nu avea materialul care era prezent în ebraică.

3. *Revizuirea lui Hesychius.* Se cunoaște prea puțin despre această recenzie; unii cercetători contestă existența ei, iar cei care argumentează în favoarea ei nu pot identifica în ea multe părți din VT. Autorul ei a fost un episcop din Egipt care a murit în 311 d.Cr.

4. *Revizuirea lui Lucian.* Efectuată de către Lucian, martirul către sfîrșitul sec. 3-lea d.Cr. această revizuire a fost considerată de mult timp celebră deoarece în unele cărți, mai cu seamă în Sam. ea prezintă pasaje care par să se bazeze pe un text ebr. de o calitate mai bună decît TM. Totuși în prezent se crede că acele pasaje nu au fost furnizate de Lucian, a cărui contribuție nu este atît de importantă, ci că ele au existat deja în MS pe care s-a bazat revizuirea lui. Versiunile mai corecte ar putea să fie, de fapt, cele din gr. veche, iar variantele din celelalte MS rezultatele reviziilor. Din nefericire tradiția lucianică, deși importantă în unele cărți, pare total absentă sau de neidentificat în altele.

Rezultatele acestor revizuiri majore și ale altor revizuiri minore sînt răspîndite în diferite combinații în MS care s-au păstrat și, în consecință, trebuie să avem grijă cînd folosim edițiile populare ale LXX pentru a vedea dacă textul tipărit reprezintă greaca veche, un text tradus în sec. al 2-lea î.d.Cr., sau unele revizuiri mai tîrzii, provenind din Egipt, Palestina sau Asia Mică în următoarele trei secole.

IV. Caracterul traducerilor LXX
Se ridică două întrebări: (1) Cît de corect este redat în greacă sensul originalului ebraic? și (2) Cît de idiomatică este exprimarea în greacă? În amîndouă aceste privințe traducerile și revizuirile se deosebesc foarte mult. Limba greacă a celor mai bune traduceri nu este greaca *koinē*. În orice caz ea abundă în ebraisme; și nu este altceva decît o ebraică deghizată. Traducerile literale urmează textul ebr. atît de aproape încît rezultatul ar fi fost în mare măsură de neînțeles pentru un grec care nu cunoștea limba ebraică. Traducerile mai idiomatice, cum este traducerea Pentateuhului, ar putea să comunice sensul ebraic destul de corect sau, în cazul Proverbelor, poate să fie o parafrazare liberă care include material și idei care nu au apărut deloc în ebraică. Totuși, chiar și traducătorii care, de obicei, urmează îndeaproape textul ebraic, uneori se îndepărtează în mod deliberat de textul ebraic. Uneori schimbările sînt dictate de reverență: de ex. în Exod. 24:10, „Ei L-au văzut pe Dumnezeul lui Israel" a fost modificat: „Ei au văzut locul unde a stat Dumnezeul lui Israel". Uneori traducătorul, sau un revizuitor de mai tîrziu - nu este posibil să spunem întotdeauna cine - a înlocuit traducerea directă cu o interpretare midrașică în care se trece dincolo, sau chiar se contrazice, înțelesul direct al textului ebr. și nu rareori asemenea interpretări midrașice pot fi întîlnite în literatura rabinică de mai tîrziu. Interpretarea stranie a dimensiunilor lățimii și înălțimii extremității estice a curții cortului în textul gr. din Exod. 27:14-16, de exemplu, este găsită de asemenea în TB *'Erubin* 2b și *Zebahim* 59b, unde nu derivă dintr-un text ebraic ne-targumic, ci dintr-o exegeză rabinică. În mod asemănător în cărțile istorice caracterul lui David, Solomon și Ahab este „re-interpretat" în LXX în avantajul lor, potrivit cu principiile de exegeză formulate mai tîrziu în școlile talmudice. Simplul fapt că Pentateuhul a fost tradus în Egipt nu este suficient pentru a explica abaterea de la textul ebraic. Influența egipteană este puternică în Is., iar în Lev. termenii specifici pentru diferitele jertfe de la Templu sînt redate inexact și inconsecvent: poate că în Alexandria, unde asemenea jertfe nu puteau fi aduse, acuratețea și consecvența nu erau de mare importanță. Pe lîngă alterările deliberate, în cazurile în care traducătorii au întîlnit cuvinte ebr. al căror sens nu l-au cunoscut, ei au fost obligați să speculeze. Desigur, speculațiile lor nu au fost întotdeauna corecte.

V. Statutul traducerilor
Acesta este un subiect despre care continuă să existe păreri foarte diferite. Filon, de exemplu, susține că traducătorii Legii „parcă ar fi fost posedați și au scris sub inspirație, scribii nu au scris fiecare ceva diferit, ci același lucru, cuvînt cu cuvînt, ca și cum le-ar fi dictat un sufleur nevăzut ... cuvintele gr. folosite au corespuns literal cu cele caldeene" (*Vit, Mos.* 2.37-38). Această afirmație exagerată contrazice cu tărie realismul unui evreu palestinian de mai demult, nepotul lui Ben Sira. Fiind sosit recent în Alexandria și după ce a întîmpinat dificultăți în traducerea în greacă a lucrărilor bunicului său, el spune în Prologul la traducerea sa: „Ceea ce a fost exprimat original în ebraică nu are exact același înțeles cînd este tradus în altă limbă. Nu numai această lucrare, ci și Legea, prorociile și restul cărților se deosebesc nu puțin de ceea ce este exprimat în original".

Aristeas, pe de altă parte, știe că MS ebr. care circulau în Alexandria nu erau de cea mai bună calitate (30) și el era fără îndoială la curent cu criticile care afirmau că traducerea gr. nu este corectă în toate cazurile. De aceea el inventează o poveste menită să investească traducerea gr. a Legii (care avea deja o vechime de 100 sau poate 150 de ani) cu autoritatea culturală supremă, conferită de regele Ptolemeu, autoritatea religioasă supremă, conferită de marele preot de la Ierusalim, și autoritatea academică supremă, conferită de Demetrius din Phalerum (pe care l-a

considerat în mod greşit conducătorul bibliotecii faimoase din Alexandria). Prin afirmaţia sa că traducerea a fost făcută de 72 de traducători, cîte şase din fiecare din cele douăsprezece triburi, şi că în urma terminării traducerii aceasta a fost citită în mod solemn înaintea adunării comunităţii evreieşti, împreună cu preoţii şi bătrînii lor, care au primit traducerea cu aclamaţii şi au rostit blesteme asupra oricui avea să o modifice ulterior, Aristeas, aşa cum a arătat şi H. M. Orlinsky, pretinde fără îndoială că traducerea este canonică. De aceea este şi mai remarcabil că, spre deosebire de Filon, el nu pretinde că traducătorii au produs lucrarea prin inspiraţie divină, ci spune că au folosit proceduri academice normale, „armonizînd toate detaliile prin compararea lucrărilor lor" (302). Povestea lui Aristeas ar fi putut cu greu să-l convingă pe contemporanul său cel mai apropiat, nepotul lui Ben Sira; dar stăruinţa lui în a afirma autoritatea traducerii Legii sugerează că în vremea aceea ea era traducerea oficială folosită în sinagogile din Alexandria. Aristeas nu face nici o afirmaţie cu privire la traducerile celorlalte cărţi canonice, deşi pe vremea lui cele mai multe dintre ele fuseseră traduse, sau erau în curs de traducere. Cu privire la originea exactă şi scopul imediat al acestor traduceri nu ştim practic nimic. Au fost acestea produse academice scrise în cursul studiilor făcute de istorici şi teologi? Sau au fost făcute în principal pentru a servi ca traduceri în sinagogi? Unii se poate să fi avut în gînd acest ultim scop, dar alte traduceri, cum este cea a Proverbelor sau 1 Împăraţi, chiar şi în greaca veche, sună adesea mai mult ca un midraş decît ca un targum grec. Succesiunea specifică a evenimentelor şi reorganizarea conţinutului cărţii pentru a fi în armonie cu acea succesiune, se poate să-şi aibă originea în discuţiile desfăşurate la şcoli cum a fost cea condusă de cronograful evreu din Alexandria, Demetrius (la începutul sec. al 2-lea î.d.Cr.).

Este aproape inutil să spunem că nici măcar evreii din Alexandria nu ar fi considerat ca inspirate cărţile necanonice. De exemplu 2 Mac., o carte care afirmă că nu este inspirată, a fost compusă direct în greacă şi s-a adresat evreilor din Palestina ca să-i înduplece pe fraţii lor din Alexandria să respecte anumite sărbători introduse recent în Palestina în legătură cu victoriile Macabeilor, în ciuda faptului că nu aveau nici o autoritate biblică. 1 Mac., tot astfel, a fost tradusă în gr. pentru a-i impresiona pe evreii de limbă greacă cu devotamentul Hasmoneilor faţă de Templu şi faţă de Lege. Dar cartea recunoaşte de asemenea că în anumite probleme nu a putut decide ce să facă, întrucît Scriptura nu a dat nici o indicaţie clară şi ei nu au avut nici un profet inspirat în mijlocul lor ca să-i călăuzească.

Încă în sec. al 2-lea î.d.Cr. evreii din Palestina au ajuns să fie interesaţi de traducerile gr. ale VT. Se pare că Eupolemus, prietenul macabeilor, a folosit în istoria sa traducerea greacă a cărţii Cronicilor. În cele două secole care au urmat se pare că evreii din Palestina, cît şi cei din Alexandria, au făcut un efort serios de revizuire a traducerilor gr. pentru a le aduce în concordanţă mai bună cu textul ebr., ceea ce arată, de fapt, unde considerau evreii că rezidă autoritatea supremă. Cînd creştinii au început mai tîrziu să folosească traducerile în controversele lor cu evreii, aceştia - fiind nemulţumiţi deja de traduceri - le-au abandonat şi au produs versiuni proprii (vezi mai jos)., În Talmud sînt întîlnite două atitudini faţă de LXX: una favorabilă şi una ostilă. Probabil că acestea reflectă atitudinea veche şi, respectiv, mai recentă a iudaismului.

Scriitorii NT citează frecvent traduceri din LXX, în special în citatele formale. Dar nu citează în exclusivitate din LXX: cînd se potriveşte mai bine cu scopul lor ei citează alte versiuni. Pe vremea lor, în afară de aşa-numita traducere LXX a cărţii lui Daniel, exista o altă traducere, mai exactă (atribuită mai tîrziu în mod eronat lui Theodontion). Autorii NT citează mai frecvent din aceasta decît din prima. În secolele care au urmat, însă, unii părinţi ai Bisericii nu ştiau să citească în ebr. şi au ajuns să considere că traducerile LXX sînt la fel de inspirate ca şi originalele ebr. şi în caz de dezacord ei au preferat traducerea. În sprijinul acestei afirmaţii (şi spre marea supărare a lui Ieronim), ei au împodobit povestirile lui Aristeas şi Filon cu alte minuni şi le-au extins ca să includă nu numai Legea ci şi celelalte cărţi canonice şi necanonice. În cele din urmă Ieronim a abandonat versiunile latine vechi ale LXX şi a făcut traduceri noi în latină a cărţilor canonice direct din ebr. Acestea sînt traducerile care formează astăzi Vulgata.

VI. Alte traduceri

a. Aquila. Versiunea lui Aquila, produsă în anul 128 d.Cr. a fost extrem de literală: a fost menită să exprime în gr. detaliile limbii ebr. care erau importante pentru exegeza rabinică din vremea aceea. S-au păstrat numai fragmente (deşi unele sînt destul de întinse).

b. Theodotion. Asociat în mod tradiţional cu Efesul Theodontion, indiferent cine a fost el, pare să fi produs către sfîrşitul sec. al 2-lea d.Cr o versiune care a fost de fapt o simplă revizuire a unei versiuni sau revizuiri mai vechi, numită de obicei Ur-Theodontian. Totuşi, părerile diferă cu privire la acest Ur-Theodontian şi proporţiile lucrării sale. Unii cred că a provenit din Asia Mică şi că a tradus o mare parte a VT pe care evreii din Alexandria nu au tradus-o, dar pe care au preluat-o în cele din urmă de la el. Alţii cred că a fost un evreu din Palestina, Ionatan ben Uzziel, autorul recenziei kaige.

c. Symmachus. Versiunea Symmachus, produsă către sfîrşitul sec. al 2-lea d.Cr sau începutul sec. al 3-lea, se situează la cealaltă extremă faţă de versiunea Aquila, fiind în acelaşi timp idiomatică şi elegantă.

Cu privire la originea şi natura altor versiuni, cunoscute sub numele Quinta, Sexta şi Septima, se ştie prea puţin; de fapt, este incert dacă au fost versiuni independente sau simple revizuiri.

VII. Istoria textului

Traducerile LXX au fost traduse la rîndul lor de către primii misionari creştini în latină, siriacă, coptă, armeniană, etiopiană, gotică, georgiană şi arabă. În plus, acestea au fost citate pe larg de părinţii Bisericii care vorbeau greceşte, iar versiunile latine au fost citate de cei care vorbeau latina. Aceste traduceri şi citate, împreună cu sutele de MS ale LXX, datînd din sec. al 3-lea î.d.Cr. pînă la descoperirea tiparului, iar din aceste dovezi trebuie să încercăm să reconstituim istoria textului. În mod ideal, scopul primordial ar trebui să fie recuperarea textului folosit de traducătorii originali prin îndepărtarea tuturor schimbărilor introduse fie prin eroare, fie prin revizuire. În

multe cărţi scopul acesta poate fi atins, în limite rezonabile. În unele cărţi, însă, istoria textului este excesiv de problematică şi ne îndoim că vom putea identifica originalul cu certitudine, deşi misiunea limitată şi necesară de a scoate la lumină textul aşa cum arăta în cursul istoriei ei ar putea fi posibilă.

VIII. Importanţa

Traducerile LXX sînt valoroase din patru motive importante: (1) ele sînt o mărturie despre influenţa elenismului asupra iudaismului, atît în Diaspora cît şi în Palestina; (2) ele au format o punte între vocabularul teologic al VT şi cel al NT; (3) ele au fost traducerile în care părinţii Bisericii au citit VT în secolele cînd au elaborat teologia lor sistematică; (4) ele sînt o dovadă importantă pentru reconstituirea istoriei textului VT ebraic. Nu încape îndoială că uneori traducătorii au avut în faţă un text ebraic superior *TM*; şi uneori NT (de ex. în Evr. 11:2) foloseşte LXX şi nu *TM*. În afară de aceasta, Sulurile de la Marea Moartă ne arată că dezacordurile dintre LXX şi *TM* sînt bazate cel mai adesea pe manuscrise ebraice care nu sînt de tipul *TM*. Pe de altă parte, faptul că unele MS ebr. antice sînt în acord cu LXX împotriva *TM*, nu înseamnă neapărat că MS reprezintă în mod automat originalul mai bun decît TM. Problema trebuie soluţionată prin canoanele obişnuite ale criticismului textual. În plus, cînd LXX este în dezacord cu *TM* şi nu s-a păstrat nici un manuscris ebr. care nu este un *TM*, folosirea LXX pentru reconstituirea originalului ebr. este extrem de dificilă. Este evident că în cărţile în care traducerea LXX este parafrazată, este aproape imposibil să avem certitudine cu privire la textul ebr. original. Dar chiar şi în cărţile în care traducătorii au urmat îndeaproape textul ebraic, este mai greu decît ne-am închipui să ştim cu certitudine ce text ebraic au folosit. Chiar şi unde un pasaj din *TM* nu are sens şi LXX oferă un sens care pare bun, aceasta nu înseamnă neapărat că traducătorii LXX au găsit sensul bun în manuscrisul ebraic folosit: asemenea cercetătorilor moderni, confruntaţi cu un text ebraic greu de înţeles, care trebuie să pună ceva în traducerile lor, se poate ca ei să fi făcut apel la speculaţii. În fine, cînd încercăm să traducem un cuvînt sau o expresie greacă în ebraică, de multe ori este posibil să găsim mai multe posibilităţi. Aceasta nu înseamnă că nu ar trebui să facem apel deloc la dovezile din LXX; dar trebuie să le folosim cu multă grijă. Domenii problematice sînt în textul cărţii lui Iov în greaca veche (cu o şesime mai scurt decît *TM*) şi în textul cărţii lui Ieremia (cu o optime mai scurt decît în TM şi cu o ordine diferită a conţinutului, găsind oarecare sprijin în manuscrisul ebraic 4Q Jer.b de la Qumran) şi în ultimele şase capitole din Exodul şi în părţi din Samuel-Împăraţi. Mai sînt necesare multe cercetări pînă la posibilitatea înţelegerii şi interpretării corecte a dovezilor din LXX: dar pînă atunci, este greşit să se introducă în traducerile noi speculaţii discutabile bazate pe LXX.

BIBLIOGRAFIE. S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, 1968; S. P. Brock ş.a., *A Classified Bibliography of the Septuagint*, 1973; *Bulletins of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 1-, 1968-; P. Walters, *The Text of the Septuagint*, 1973; R. A. Kraft (ed.), *Proceedings of IOSCS Symposium on Samuel-Kings*, 1972; E. Tov, *The LXX translation of Jeremiah and Baruch*, 1975; J. W. Wevers, *Text history of the Greek Genesis*, 1974; D. W. Gooding, *Relics of ancient exegesis*, 1975; *idem*, *TynB* 26, 1975, p. 113-132; L. C. Allen, *The Greek Chronicles*, 1974; J. G. Janzen, *Studies in the text of Jeremiah*, 1973.

D.W.G.

3. VERSIUNEA SIRIACA.

Potrivit LXX, cea mai veche şi cea mai importantă traducere a Scripturilor ebr. este Versiunea siriacă. Această traducere, folosită de biserica siriacă, a fost descrisă începînd din sec. al 9-lea ca şi Peshitta (sir. *pšittā*) sau traducerea „simplă".

I. Originea

Nu au fost descoperite informaţii directe cu privire la autorul sau data acestei versiuni şi pe vremea lui Theodore de Mopsuestia (decedat în 428) detaliile cu privire la provenienţa ei erau necunoscute.

Dovezile interne, însă, indică originea probabilă. Au fost observate afinităţi lingvistice între Targumul palestinian aramaic şi traducerea siriacă a Pentateuhului, în timp ce siriaca (numele dat de obicei aramaicii creştine) este o limbă aramaică din E şi o explicaţie a acestui fenomen oferită de P. Kahle aruncă oarecare lumină asupra originii posibile a versiunii.

Aceste urme lingvistice din aramaica de V, într-o versiune care este în dialectul aramaic de E, indică o oarecare familiaritate cu un Targum Palestinian al Pentateuhului. În mod asemănător, A. Baumstark a arătat existenţa unui acord între textul Peshitta pentru Gen. 29:17 şi textul Genizah precum şi Targumul palestinian, în opoziţie cu Targumul Onkelos şi Pseudo-Jonathan („Neue orientalische Probleme biblischer Textgeschichte", *ZDMG* 14, 1935, p. 89-118). Aceste fapte sugerează că Pentateuhul Peshitta provine din districtul aramaic de E care a avut unele relaţii cu Ierusalimul.

Casa domnitoare din Adiabene a fost convertită la iudaism prin anul 40 d.Cr. Iudaismul s-a răspîndit în poporul din Adiabene şi ei au avut nevoie de Scripturile ebraice într-o limbă pe care să o poată înţelege, adică în siriacă, şi de aceea este probabil că unele părţi ale VT siriac, începînd cu Pentateuhul, au fost introduse în acest regat pe la jumătatea secolului 1. Targumul palestinian compus în dialectul aramaic de V din Iudeea era folosit în mod obişnuit în Palestina pe vremea aceea şi trebuie să presupunem că acesta a fost tradus în dialectul aramaic vorbit în Adiabene.

Totuşi, aceasta nu este o soluţie completă, întrucît Baumstark a arătat că textul original al versiunii siriace este mai vechi decît Targumul palestinian. Targumul palestinian conţine explicaţii haggadice care în general nu sînt întîlnite în Biblia siriacă. Pe de altă parte, cel mai vechi fragment din acest Targum care conţine părţi din Exod. 21 şi 22 nu conţine nici o explicaţie haggadică, în timp ce versiunea siriacă a textului din Exod. 22:4-5 urmează interpretarea evreiască obişnuită. Prin urmare, se poate presupune că acest fragment reprezintă un tip mai vechi de Targum decît cele care par să fi fost trimise la Adiabene.

MS Pentateuhului Peshitta indică existenţa a două recenzii foarte vechi, una fiind o traducere mai literală a textului ebr. iar cealaltă fiind o redare mai apropiată de Targumul palestinian, aşa cum s-a descris mai sus. Mulţi cercetători cred că traducerea literală este cea mai veche, întrucît părinţii bisericii siriace dovedesc mai multă familiariate cu un text care urma mai îndea-

proape textul ebraic decît cu textul folosit în mod obișnuit în sec. al 6-lea, de ex. W. E. Barnes, *JTS* 15, 1914, p. 38. Totuși, împotriva acestei teorii vine faptul că Aphraates și Ephrem nu au citat întotdeauna traducerea „literală".

S-ar părea că traducerea literală făcută de teologi evrei pentru comunitatea evreiască a fost preluată de biserica siriacă au fost făcute îmbunătățiri de stil și acest text a fost acceptat ca standard prin sec. al 5-lea d.Cr. Biserica siriacă a prins rădăcini în districtul Arbela, capitala regatului Adiabene, înainte de sfîrșitul sec. 1, iar în cursul secolului al 2-lea Edessa, la E de valea superioară a Eufratului, a fost centrul creștinismului mesopotamian.

Cînd credința creștină a fost declarată religie oficială a Imperiului Roman la începutul secolului al 4-lea, au fost produse codicele LXX, iar B. J. Roberts scrie (*The Old Testament Text and Versions*, 1951, p. 222): „Este logic să presupunem că un lucru asemănător s-a petrecut cu versiunea Peshitta". Se crede că a fost făcută o încercare de a revizui versiunea siriacă, pentru a o aduce în armonie cu LXX. Aceasta a avut loc la scurtă vreme după ce NT Peshitta a fost revizuit, dar este evident că recenzia nu a fost făcută în același fel pentru toate cărțile sacre. Astfel, Psaltirea și cărțile profetice, datorită importanței lor relativ mai mari pentru NT, au fost corelate cu mai multă grijă cu versiunea greacă. Iov și Proverbele, pe de altă parte, au rămas aproape intacte și același lucru se poate spune că este adevărat, într-o măsură mai mică, despre Genesa.

O teorie alternativă despre originea versiunii Peshitta este propusă de R. H. Pfeiffer (*IOT*, 1941, p. 120), care îl citează pe F. Buhl (*Kanon und Text des Alten Testaments*, 1890, p. 187), susținînd că „Peshitta își datorează originea eforturilor creștinilor: în parte au fost folosite traduceri individuale mai vechi, cealaltă parte fiind încredințată spre traducere unor evrei creștini". O asemenea teorie este posibilă, întrucît creștinii siriaci aveau între ei mulți evrei care proveneau dintr-o adunare inițial evreiască.

Cu privire la influența LXX asupra versiunii Peshitta, poate fi citată de asemenea concluzia lui W. E. Barnes (*JTS* 2, 1901, p. 197): „Influența Septuagintei este în cea mai mare parte *sporadică*, afectînd traducerea unui cuvînt ici și colo. Traducătorii siriaci trebuie să fi știut că ei cunoșteau ebraica mult mai bine decît cei care au tradus Septuaginta, și totuși din cînd în cînd accentul grec s-a făcut simțit. Scribii siriaci, dimpotrivă, nu cunoșteau ebraica și au introdus cu ușurință elemente găsite în versiunea greacă sau recomandate de un Părinte grec. Așa se face că Pehitta, în versiunile mai tîrzii, conține mai multe elemente din Septuaginta decît în formele ei mai timpurii. În stadiul actual al cercetărilor mele, mi se pare că numai în Psaltire pot fi întîlnite influențe grecești generale care aduc o caracteristică nouă. Această caracteristică este o formă de antropomorfism pe care traducătorii siriaci ai Pentateuhului nu l-au folosit."

II. Limbajul și traducerea

O examinare a caracterului traducerii siriace în diferite cărți ale VT arată că nu există uniformitate a traducerii diferitelor cărți și aceasta implică o diversitate de autori. Cu privire la traducerea Peshitta a cărții lui Samuel S. R. Driver a scris (*Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*[2], 1913, p. lxxi): Textul ebraic presupus de către Peshitta deviază mai puțin de la textul masoretic decît traducerea care stă la baza LXX, deși nu se apropie atît de mult ca și acela pe care sînt bazate Targumurile. Este demn de remarcat că uneori sînt întîlnite pasaje în care Peshitta este de acord cu textul lui *Lucian*, unde amîndouă deviază de la textul masoretic. În traducerea cărților lui Samuel elementul evreiesc la care am făcut aluzie mai sus nu este atît de pronunțat ca și în traducerea Pentateuhului; totuși, acest element este prezent și poate fi urmărit în anumite expresii caracteristice, care ar fi cu greu întîlnite în afara sferei de influență evreiască..."

Cu privire la caracterul traducerilor în alte cărți, putem cita afirmația lui B. J. Roberts (*The Old Testament Text and Versions*, 1951, p. 221 ș.urm.): „Cartea Psalmilor, de exemplu, este o traducere liberă care arată o influență considerabilă a Septuagintei; Proverbele și Ezechiel se aseamănă îndeaproape cu Targumurile. Isaia și prorocii mici, în cea mai mare măsură, sînt traduse de asemenea liber. Cartea lui Iov, deși este o traducere lipsită de originalitate, este parțial neinteligibilă, în parte datorită unei alterări a textului și în parte datorită influenței altor traduceri. Cîntarea Cîntărilor este o traducere literală, Rut este o parafrazare. Cartea Cronicilor, mai mult decît orice altă carte, este parafrazată, conținînd elemente midrașice și prezentînd multe dintre caracteristicile unui Targum. Această carte nu a făcut parte la început din Canonul siriac și se speculează că versiunea siriacă a fost compusă de evreii din Edessa în sec. al 3-lea d.Cr. Tendințele creștine, emanînd probabil dintr-o reeditare creștină timpurie, trebuie observate în traducerea multor pasaje, între care un loc proeminent îl ocupă Gen. 47:31; Is. 9:5; 53:8; 57:15; Ier. 31:31; Osea 13:14; Zah. 12:10. Este evident că antetul multor Psalmi este de origine creștină, deși în unele locuri redă o tradiție evreiască. Totuși, nu se poate stabili măsura în care acest lucru se datorează activității editoriale de mai tîrziu".

III. Istoria ulterioară a textului Peshitta

O schismă în biserica siriacă la sfîrșitul primului sfert al sec. al 5-lea a avut ca rezultat retragerea în E a lui Nestorius și a urmașilor săi. Nestorius a fost expulzat din episcopia Constantinopolului în 431 și a luat cu sine Biblia Peshitta. După distrugerea școlii lor din Edessa în 489, nestorienii au fugit în Persia și au înființat o școală nouă la Nisibis. Cele două ramuri ale bisericii și-au păstrat propriile texte ale Bibliei, și din vremea lui Bar-Hebraeus în secolul al 13-lea au apărut alte traduceri avînd un caracter distinctiv răsăritean sau apusean. Textele răsăritene, nestoriene, au trecut prin mai puține revizuiri bazate pe versiuni ebr. sau gr. datorită poziției mai izolate a acestei biserici.

IV. Alte traduceri

Alte traduceri siriace au fost făcute la o dată mai timpurie, dar nu s-au păstrat dovezi în MS complete. Există fragmente ale unei traduceri creștine siriace palestiniene (Ierusalim), o versiune a VT și NT datînd din sec. al 4-lea pînă în al 6-lea. Această traducere a fost făcută din LXX și a fost destinată pentru închinarea religioasă a bisericii Melchite (siriacă palestiniană). Este scrisă cu caractere siriace și limba folosită este aramaica palestiniană.

Philoxenus din Mabbug a autorizat traducerea întregii Biblii din greacă (cca 508 d.Cr.); din aceasta s-au păstrat numai cîteva fragmente, conținînd porțiuni din NT și din Psaltire. Baumstark susține că fragmentele care s-au păstrat se limitează la fragmentele bazate pe o recenzie lucianică a textului lui Is. Acestea provin de la începutul sec. al 6-lea.

O altă versiune siriacă a VT a fost făcută de Paul, Episcopul de Tella din Mesopotamia, între 617 și 618. Aceasta urmează textul grec și păstrează semnele hexaplarice în adnotările marginale. Sînt redate citate din Aquila, Symmachus și Theodotion. Întrucît aceasta este cu adevărat o versiune siriacă a coloanei LXX din Haxapla lui Origen, ea este cunoscută ca versiunea siro-hexaplarică și este o mărturie importantă pentru textul hexaplaric al LXX.

V. Manuscrisele și edițiile Peshitta

Cel mai vechi MS biblic *datat*, cunoscut pînă în prezent, MS Add 11425 de la Muzeul Britanic, datat în 464 î.d.Cr., conține Pentateuhul cu excepția cărții Lev. (MS „D"). Alte MS ale cărților Is. și Ps. datează dinainte de sec. al 6-lea d.Cr. Codicele siriac de V, numit Ambrosianus, din Milan datat în sec. al 6-lea sau al 7-lea, a fost publicat sub formă de fotocopii de către A. M. Ceriani (*Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti*, 1867). Acesta cuprinde întregul VT și este apropiat de TM.

Scrierile părinților Bisericii siriace, de ex. Ephrem Syrus (decedat în 373 d.Cr.) și Aphraat (scrisori datate în 337-345), conțin citate din VT, dînd citate textuale la o dată timpurie. Comentariile lui Philoxenus, Episcopul de Mabbug între 485-519, dă citate Iacobite. Cea mai valoroasă autoritate cu privire la acest text este *'Ausar Raze* de Bar-Hebraeus, compusă în 1278.

Ediția princeps a textului Peșita a fost pregătită de un maronit, Gabriel Sionita, pentru a fi inclusă în Polyglot-ul din Paris, în 1645. El a folosit ca sursă principală MS *Codex Syriaque* b din Biblioteca Natională din Paris. Acesta este un manuscris eratic din secolul al 17-lea.

Textul Peshitta din ediția Polyglot a lui Brian Walton din 1657 este aceeași cu cea din Polyglotul de la Paris; *Vetus Testamentum Syriace*, 1823, al lui S. Lee este în esență o retipărire a textelor Polyglot de la Paris și ediția Walton, deși Lee a avut acces la Codex B (Biblia Buchanan, sec. al 12-lea) și la trei manuscrise, *p*, *u* și e în siriaca de V din secolul al 17-lea.

Ediția Urmia a fost publicată în 1852 și în multe locuri urmează pasaje din manuscrisele nestoriene. În 1887-91 călugării dominicani de la Mosul au publicat atît VT cît și NT, bazîndu-se de asemenea pe o tradiție siriacă din E.

O ediție critică a versiunii siriace este în curs de pregătire de către Comisia Peshitta de la Organizația Internațională pentru Studiul VT.

4. VERSIUNI ARAMAICE

I. Textul aramaic al Vechiului Testament

Vezi *LIMBAJUL VT, II.

II. Limba aramaică în Noul Testament

Din vremea Exilului limba aramaică s-a răspîndit ca limba autohtonă din Palestina și a fost limba vorbită curent în vremea NT, probabil chiar mai mult decît greaca, întrodusă pe vremea cuceririlor lui Alexandru cel Mare.

În trei ocazii Evangheliile redau cuvintele lui Cristos în aramaică: Marcu 5:41- **Talita cumi*; Marcu 7:34 - *efata*, reprezentînd o formă dialectală a cuvîntului *'itpattah*; și strigătul lui Isus de pe cruce, Marcu 15:34 - **Eloi, Eloi, lama sabactani?* (*cf.* Mat. 27:46). Cînd Isus S-a rugat în grădina Ghetsimani, El S-a adresat lui Dumnezeu Tatăl numindu-L *'Abbā*, (trad. Cornilescu „Ava" n.ed.) cuvîntul aramaic pentru „tată".

În Rom. 8:15 și Gal. 4:6 Pavel folosește de asemenea forma *'Abbā*, Tată, ca o expresie a relației apropiate existente, dovedită prin faptul că Dumnezeu a trimis Duhul Fiului Său în inima credincioșilor în Cristos atunci cînd se roagă, *'Abbā*, Tată. O altă expresie aramaică folosită frecvent în bisericile primare, **Maranata (maranā tā')*, „Domnul nostru, vino!", expresie redată de Pavel în 1 Cor. 16:22. Alte cuvinte aramaice folosite în NT sînt **Akeldama* („ogorul sîngelui", Fapt. 1:19) și cîteva nume de locuri și de persoane.

Fapt. 26:14 menționează că Pavel L-a auzit pe Cristosul înviat vorbindu-i în „limba evreilor", prin care trebuie fără îndoială să înțelegem limba aramaică (vezi F. F. Bruce, *The Book of Acts*, 1954, p. 491, n. 18), la fel ca și în Fapt. 22:2. Vezi de asemenea *LIMBAJUL NT.

5. ALTE VERSIUNI.

Dintre traducerile VT versiunea coptă este bazată pe LXX. Probabil că a fost făcută în sec. al 3-lea d.Cr. Există alte două versiuni: una în limba bohairică, dialectul din Egiptul de Jos; cealaltă, mai veche, în limba sahidică, dialectul din Teba.

Limba etiopiană pare să fi fost făcută după LXX și este prea tîrzie pentru a fi de vreo importanță reală.

Cea mai bună traducere arabă este aceea a lui Saadia ha-Gaon (892-942). Ar fi surprinzător dacă aceasta ar fi prima traducere într-o limbă atît de importantă cum este limba arabă. O referire midrașică la o traducere arabă a Torei se poate să fi fost determinată de o traducere existentă. Traducerile arabe cunoscute de noi sînt prea tîrzii pentru a oferi material pentru critica de text a VT.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, *The Books and the Parchments*[3], 1963, p. 54 ș.urm., 191 ș.urm. și bibliografia la p. 268 ș.urm.; P. Kahle, *The Cairo Geniza*, 1947, p. 129 ș.urm., 179-197; R. H. Pfeiffer, *IOT*, 1941, p. 120 ș.urm.; B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, 1951, p. 214-228 și bibliografia la p. 309 ș.urm., în *Ancient and English Versions of the Bible* (ed. H. Wheeler Robinson), 1940; E. R. Rowlands, „The Targum and the Peshitta Versions of the Book of Isaiah", *VT* 9, 1959, p. 178 ș.urm.; H. H. Rowley (ed.), *OTMS*, p. 257 ș.urm.; E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, 1957, p. 59 ș.urm. și bibliografia la p. 172; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* 3, 1967; G. H. Dalman, *The Words of Jesus*, 1902; *idem*, *Jesus-Jeshua*, 1929; C. C. Torrey, *Documents of the Primitive Church*, 1941; G. M. Lamsa (tr.), *The Holy Bible from Ancient Eastern Manuscripts*, 1957.

R.A.H.G.

6. NOUL TESTAMENT.

Noul Testament a fost transmis în contextul numeroaselor pericole înfruntate de orice scriere din antichitate. Greșelile cărturarului și corecturile redactorului și-au lăsat amprenta asupra tuturor surselor

din care obţinem cunoştinţele noastre despre text (sau despre formularea textului). Înainte de a putea stabili cu certitudine care a fost textul original, trebuie să studiem materialul abundent prin metodele mai multor discipline, adică, (1) *Codicologie* - studiul documentelor antice şi al relaţiilor dintre ele, care este strîns asociată cu paleografia, ştiinţa scrierii antice. În unele cazuri pot fi stabiliţi arbori genealogici: pot fi discernute fazele transmiterii (cu sau fără precizia unui arbore genealogic) şi - în condiţii ideale - stabilirea textului arhetipic. (2) *Critica raţională* - metoda alegerii bine documentate între variante ale documentelor sau între arhetipurile lor atunci cînd acestea se deosebesc în mod neechivoc şi diferenţele nu pot fi explicate ca erori simple. (3) *Alterări speculative* pot fi introduse ca explicaţii atunci cînd rămîn dificultăţi imposibil de soluţionat. În ceea ce priveşte textul NT, trebuie să se efectueze încă o serie de studii cu privire la documentele singulare şi la relaţiile dintre ele, deşi s-a lucrat mult în acest domeniu: în deceniile recente s-a pus accent pe critica raţională ca modalitate de descoperire a textului original.

Sursele gr. sînt numeroase. Lista standard de manuscrise gr. ale NT începută de C. R. Gregory (*Die griechischen Hss. des NTs*, 1908, retipărită în 1973), este înlocuită de K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Hss. des N.T.*, 1963; *Materialien z. nt. Handschriftkunde*, 1, 1969, p. 1-53; *Bericht der Stiftung z. Foerderung der nt. Textforschung*, 1972-4; *idem*, 1975-6. În această listă apar în prezent 88 de papirusuri, 274 de manuscrise unciale, 2.795 de manuscrise minuscule şi 2.209 manuscrise lecţionare. Avem întradevăr o abundenţă deosebită de materiale. În plus, în afară de sursele în gr. originală, se poate face apel la traducerile antice (numite de obicei „versiuni") în limbile antichităţii creştine precum şi la citatele din Scripturi date de scriitorii creştini. Amîndouă aceste categorii de surse se dovedesc a fi cele mai importante dovezi pentru stabilirea textului şi a istoriei sale.

I. Manuscrise

Sursa noastră principală o constituie manuscrisele gr. care sînt găsite pe mai multe tipuri de materiale. Primul dintre acestea este *papirusul;* acesta este un material durabil pentru scris, confecţionat din trestie. A fost folosit în toată lumea antică, dar s-a păstrat mai ales în nisipurile din Egipt. Din lista de 88 de papirusuri ale NT (indicate in lista Gregory-von Dobschutz-Aland cu litera „p" în stil gotic, urmată de un număr), cele mai importante sînt următoarele:

(i) *Manuscrise ale Evangheliilor.* P^{45} (Papirusul Chester Beatty al Evangheliilor, Dublin), cca 250 d.Cr., conţine o mare parte a Evangheliei după Luca şi Marcu, ceva mai puţin din Matei şi Ioan; P^{52} (John Rylands University Library, Manchester), cca 100-150 d.Cr. , este cel mai vechi fragment din NT; P^{66} (Papirusul Bodmer II, Geneva), cca 200 d.Cr., conţine Evanghelia după Ioan, cu oarecari lipsuri în cap. 14-21; P^{75} (Papirusul Bodmer XIV-XV), sec. al 2-lea, conţine Luca 3-14; Ioan 1-15.

(ii) *Manuscrise ale Faptelor Apostolilor.* P^{38} (Papirusul Michigan 1571, Ann Arbor), datat de unii în sec. al 3-lea, de alţii în sec. al 4-lea, conţine Fapt. 18:27-19:6; 19:12-16; P^{45} (Chester Beatty, ca şi mai sus, conţine părţi din Fapt. 5:30-17:17; P^{48} (Florence), din secolul al 3-lea, o singură pagină care conţine Fapt. 23:11-29.

(iii) *Manuscrise ale Epistolelor lui Pavel.* P^{46} (Papirusul Chester Beatty cu Epistolele, Dublin), cca 250 d.Cr. conţine părţi considerabile din Rom., Evr., 1 şi 2 Cor., Gal., Efes., Filip., Col., 1 Tes., în această ordine.

(iv) *Manuscrise ale Epistolelor generale.* P^{72} (Papirusul Bodmer VII-VIII), sec. al 3-lea sau al 4-lea, conţine Iuda, 1 Pet., 2 Pet. (amestecate cu scrieri apocrife şi hagiografice, şi Ps. 33, 34).

(iv) *Manuscrise ale Apocalipsei.* P^{47} (Papirusul Chester Beatty referitor la Apoc., Dublin), conţine Apoc. 9:10-17:2.

Toate aceste papirusuri aduc contribuţii semnificative la cunoştinţele noastre despre text. Ar trebui să remarcăm, în mod deosebit, că lucrul care le conferă importanţă acestor manuscrise este vîrsta lor şi nu materialul conţinut sau locul de origine. Un papirus tîrziu nu trebuie în mod necesar să aibă o importanţă mare.

Al doilea tip de material pe care au fost scrise manuscrisele gr. este *pergamentul.* Pergamentul consta din piei de oi sau capre, uscate şi curăţate cu piatră ponce; el era un material de scris durabil şi rezistent în orice climat. A fost folosit din antichitate pînă către sfîrşitul Evului Mediu, cînd a început să fie înlocuit cu hîrtia. La început cartea în manuscris a fost sub formă de sul, dar s-au păstrat puţine scrieri creştine sub această formă. Cărţile creştine aveau de obicei forma unui codice, adică, o carte legată şi paginată ca şi cărţile noastre. (*SCRIERE, **IV**). S-au păstrat numeroase codice de pergament (şi papirusurile pot fi folosite în codice) şi unele sînt lucrări de o deosebită frumuseţe. Unele au fost chiar ediţii „de lux", colorate cu purpuriu şi scrise cu cerneală aurie sau argintie. În anumite perioade, însă, pergamentul a devenit o raritate şi manuscrise vechi au fost şterse şi refolosite. Asemenea manuscrise refolosite sînt numite *palimpsesturi*: pentru cercetările actuale sînt mai importante adesea textele care fuseseră şterse şi în cazul acesta sînt folosite substanţe chimice, tehnici fotografice sau alte tehnici moderne pentru a ajuta descifrarea.

Manuscrisele de pergament ale NT (împreună cu manuscrisele de hîrtie relativ puţine din sec. al 15-lea şi al 16-lea) sînt împărţite în trei categorii. Prima demarcaţie principală este aceea dintre manuscrisele care conţin texte continue şi cele aranjate ca lecturi pentru servicii zilnice şi sărbători bisericeşti. Acestea din urmă sînt numite lecţionare sau *evangelistaria*; ele sînt indicate în lista Gregory-von Dodschutz-Aland sub litera „l" urmată de un numeral (un „l" separat indică un lecţionar din Evanghelie; „l^{a}" indică un lecţionar din epistole iar un $l+^{a}$ indică un lecţionar care conţine texte atît din Evanghelie cît şi din epistole). Acest grup de manuscrise au fost studiate mai puţin într-un mod sistematic: seria *Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament* (1933-1966) şi R. E. Cocroft (*Studies and Documents* 32, 1968) au redresat în mare măsură echilibrul. Primul grup de manuscrise mai este împărţit în două subgrupuri care se deosebesc prin stilul de scris folosit şi sînt aproximativ consecutive în timp. Grupul mai vechi este acela al MS *Unciale*, adică, scrise cu majuscule; grupul relativ mai recent este cel al MS *Minuscule* sau *Cursive*, adică, scrise cu forma stilizată a literelor mici, formă perfecţionată de cărturarii din sec. al 10-lea şi popularizată probabil de la mănăstirea Stoudios.

La fel ca şi în cazul papirusurilor ar trebui remarcat că MS Unciale nu sînt *ipso facto* texte mai bune sau

mai reprezentative ale NT decît MS Minuscule. Unele din MS. Unciale mai vechi ocupă pe bună dreptate un loc de frunte în sistemul critic; unele MS mai tîrzii sînt aproape lipsite de valoare. Tot aşa, MS Minuscule, deşi mai tîrzii, se pot dovedi a fi copii fidele ale unor MS. mai vechi; asemenea MS au o importanţă la fel de mare ca şi cele Unciale.

Manuscrisele Unciale sînt indicate în lista Gregory-von Dobschutz-Aland prin litere mari din alfabetul latin şi grec sau printr-un numeral precedat de un zero. Dintre MS Unciale un loc important îl au următoarele: (1) Codex Sinaiticus (*N* sau 01), un manuscris al VT şi NT datînd din sec. al 4-lea; în afară de textul în sine conţine o serie de corecturi făcute în sec. al 6-lea care probabil pot fi asociate cu lucrarea critică a lui Pamphilus din Cezareea. (2) Codex Vaticanus (B sau 03), un manuscris cu un conţinut similar, dar căruia îi lipseşte ultima parte a NT, de la Evr. 9:14 pînă la sfîrşitul Apoc. Amîndouă aceste MS probabil că sînt de origine egipteană. (3) Codex Alexandrinus (A sau 02), un manuscris din sec. al 5-lea care conţine VT şi NT, provenind probabil din Constantinopol. (4) Codex Ephraemi Rescriptus (C sau 04), un manuscris palimpsest din sec. al 5-lea, conţinînd VT şi NT, dar refolosit în sec. al 13-lea pentru lucrările lui Ephraem Sirianul, în traducere greacă. (5) Codex Bezae (Cantabrigiensis) (D sau 05), datînd din secolul al 4-lea sau al 5-lea, de provenienţă necunoscută - sugestii, din Galia pînă la Ierusalim prezintă textul grec pe pagina stîngă şi textul latin pe pagina dreaptă şi conţine un text incomplet al Evangheliilor şi Faptelor, cu cîteva versete din 1 Ioan (6) Codex Washingtonianus (Freer Codex) (W sau 032), un manuscris datînd probabil din secolul al 4-lea, conţinînd Evangheliile a căror scriere (caligrafie) diferă considerabil de la un loc la altul. (7) Codex Koridethianus (Θ sau 038), care este imposibil de datat, întrucît se pare că a fost scris de un cărturar neobişnuit cu limba greacă, probabil un georgian; manuscrisul copiat de el se pare că a fost un MS Uncial tîrziu din sec. al 10-lea. (8) Codex Laudianus (E^{a} sau 08), un manuscris grecolatin al Faptelor, datînd din sec. al 6-lea sau al 7-lea. (9, 10, 11) Codicele Claromontus, Boernerianus, Augiensis (D^{paul} sau 06; G^{paul} sau 012; F^{paul} sau 010), un grup de MS greco-latine, primul din sec. al 6-lea, ultimele două din sec. al 9-lea, conţinînd Epistolele lui Pavel. (12) Codex Euthalianus (H^{paul} sau 015), un manuscris fragmentar şi împrăştiat din secolul al 6-lea, conţinînd Epistolele lui Pavel legate împreună, potrivit unui colofon (adică, o notă anexă), cu un manuscris în bilbioteca lui Pamphilus din Cezareea.

Aceste manuscrise folosesc diferite scrieri existente în secolul al 4-lea; în jurul acestora s-a concentrat controversa în ultimii 100 de ani şi critica textelor s-a bazat pe aceste manuscrise. Lucrul acesta este justificat ca cercetare exploratorie, dar, aşa cum au arătat descoperirile mai recente, complexitatea datelor este mai mare decît ar sugera acest procedeu.

Cercetători cum sînt Lake, Ferrar, Bousset, Rendel, Harris, von Soden, Valentine-Richards şi mulţi alţii au arătat foarte clar că o bună parte a MS. Minuscule din toate epocile conţin într-o măsură mai mare sau mai mică texte antice importante sau fragmente din asemenea texte: prin urmare, este aproape imposibil să indicăm toate MS Minuscule importante. Următoarele observaţii ne permit să ne facem o idee despre semnificaţia acestui material. Două manuscrise purtînd numerele 33 şi 579 în lista lui Gregory sînt foarte apropiate de textul B; 579 a fost descris chiar ca o prezentare a textului mai veche decît B. Textul Θ, necunoscut în MS Unciale în afară de unele părţi din V, este găsit de asemenea în 565, 700 şi în altele; întrucît un asemenea text a fost cunoscut de Origen, aceste manuscrise au o importanţă foarte mare. Texte foarte apropiate de acestea sînt găsite în familii de manuscrise, cunoscute ca familia 1 şi familia 13 şi în MS 21, 22 şi 28. În Fapte. unele dintre particularităţile MS D şi E sînt atestate de diferite manuscrise minuscule, dintre care se remarcă 383, 614 şi 2147. În Epistolele lui Pavel dovezile din MS Minuscule au fost triate cu mare grijă, cu excepţia lucrării nesatisfăcătoare a lui von Soden. Totuşi, 1739 a atras numeroase studii şi MS înrudite 6, 424, 1908 şi MS Unciale tîrzii plasate în mod eronat ca M^{paul}, atestă un text de vechime egală şi de importanţă comparabilă cu P46 şi N. Pentru Apocalipsa, MS 2344 este înrudit cu A şi C, cele mai bune mărturii pentru textul original al acelei cărţi.

II. Versiuni

Pe la jumătatea sec. al 3-lea cel puţin părţi din NT au fost traduse din originalul grec în trei dintre limbile lumii antice: latină, siriacă şi coptă. După aceea aceste versiuni au fost revizuite şi extinse: la rîndul lor ele au devenit baza pentru alte traduceri. Mai ales în Orient, traducerea Bibliei a devenit o parte integrantă a lucrării misionare a creştinilor de limbă greacă şi siriacă. Pe măsură ce s-au dezvoltat bisericile şi a înflorit teologia, versiunile au fost revizuite pe baza textului grec care predomina în acea perioadă. Prin urmare, atît pe baza antichităţii lor cît şi pe baza contactelor cu limba greacă în diferite momente ale istoriei, versiunile păstrează mult material important pentru critica de text.

Din această schiţă este clar că fiecare versiune are o istorie a sa. Prin urmare, este nevoie de critica textuală internă a oricărei versiuni mai înainte de a putea fi folosită pentru stabilirea textului grec şi aproape în nici un caz nu putem vorbi despre „versiunea cutare sau cutare", ci trebuie să vorbim despre MS cutare sau despre o anumită formă sau un anumit stadiu al versiunii în discuţie. Lucrul acesta pe care l-am observat deja la versiunile latine şi siriace ar trebui să devină o regulă generală.

În urmărirea istoriei interne a unei versiuni avem avantajul fenomenului de „redare" care ne ajută, fenomen care nu este întîlnit cînd avem de-a face cu textul grec. În greacă tipurile textului pot fi distinse numai pe baza variantelor: în orice versiune, chiar şi aceeaşi variantă poate fi redată diferit în anumite MS. Dacă aşa stau lucrurile, pot fi urmărite diferite stadii în cadrul evoluţiei versiunii.

Totuşi, vom întîmpina dificultăţi cînd vom folosi o versiune oarecare pentru a face analiza critică a textului grec. Aceste dificultăţi apar datorită faptului că nici o limbă nu poate reproduce o altă limbă cu exactitate absolută. Lucrurile stau aşa chiar şi în cazul limbilor înrudite cu greaca, cum sînt latina sau armeana; este şi mai adevărat cu privire la limbi de alt tip lingvistic cum sînt limbile coptă şi georgiană. Particule esenţiale pentru una dintre limbi nu au echivalent sau nu sînt necesare în cealaltă; verbele nu au conjugări echivalente; nuanţele şi idiomurile sînt pierdute. Uneori un traducător pedant maltratează propria sa limbă pentru a face o redare literală a textului

grec; în asemenea cazuri putem avea un raport aproape ad-litteram al modelului grec. Dar în versiunile cele mai vechi nu întîlnim pedanteria şi întîlnim dificultăţile prezentate de idiomuri care păstrează caracterul original şi uneori parafrazări. Cu toate acestea, pentru descoperirea textului original trebuie să folosim dovezile furnizate de versiuni.

Unii au susţinut că un factor important în istoria multor versiuni este *Diatessaronul*, o armonie a celor patru Evanghelii şi scrierile apocrife elaborată în cca 180 d.Cr. de către Tatian, un creştin asirian convertit în Roma şi ucenic al lui Iustin Martirul (*CANONUL NT). Din nefericire pentru cercetători, pînă recent nu a existat nici o dovadă neechivocă în siriacă, limba probabilă a originalului. Cea mai importantă mărturie o constituie un comentariu al lui Ephrem Sirianul care s-a păstrat în limba armeană (o porţiune considerabilă a originalului siriac al acestui comentariu a fost scoasă la lumină în 1957); o traducere în limba arabă s-a păstrat în mai multe manuscrise, dar se pare că a fost influenţată în mare măsură înainte de traducere de textul versiunii Peshitta în limba siriacă; Codicele latin Fuldensis, influenţat în mod asemănător de versiunea latină Vulgata; şi un fragment în greacă găsit la Dura-Europos. Răspîndirea şi influenţa lui se poate dovedi prin existenţa armoniilor în limba germană veche, în germana medievală, în limba olandeză medievală, în engleza medievală, în dialectele toscan şi veneţian al limbii italiene medievale, în limba persană şi turcă. Este clar că un *Diatessaron* stă la baza celei mai vechi versiuni siriace, armeniene şi georgiene, dar ideea că a fost influenţat de latină are multe deficienţe. Aceste probleme continuă să constitue un domeniu de cercetare şi controversă.

Cele trei versiuni de bază traduse direct din greacă sînt versiunile latină, siriacă şi coptă. La nici una dintre aceste versiuni nu sînt cunoscute cu certitudine stadiile mai vechi. Tertullian a tradus de obicei direct din greacă, cu o varietate mare de redare din care se poate vedea familiaritatea lui cu o formă mai timpurie a traducerii în latina veche. Dovezile aduse de manuscrise pentru existenţa unui stadiu anterior versiunii stadiul Vulgata constau din circa 30 de manuscrise fragmentare. Acestea prezintă o bogăţie uluitoare de variante şi merită pe bună dreptate remarca lui Ieronim: *„tot sunt paene (exemplaria) quot codices"*. Cercetătorii fac de obicei distincţie între două sau trei tipuri principale de text (adică, „african", „european" şi uneori „italian") în diferitele părţi ale NT dinainte de Ieronim; Instititutul Vetus Latina din Beuron prezintă în ediţia sa o analiză mai precisă a siglelor alfabetice pentru tipuri şi sub-tipuri de text.

Însă în Evanghelii există mai multe corelaţii între tipuri decît s-a crezut de obicei: şi chiar în latina „africană" a MS k şi e se pot discerne mai multe stadii de traducere şi revizuire. Ieronim a făcut o revizuire a Bibliei latine (cunoscută de obicei sub numele Vulgata) la cererea Papei Damasus prin anul 382 d.Cr. Nu se ştie cît de departe s-a extins revizuirea făcută de el. Cărţile mai tîrzii ale NT, sînt probabil revizuite foarte puţin. În cursul vremii şi această revizuire a devenit coruptă şi în istoria ei figurează o serie de încercări de purificare a ei, cele mai remarcabile fiind cele făcute de Cassiodorus, Alcuin şi Theodulph.

După folosirea unei Evanghelii apocrife, Biserica siriacă a primit Evangheliile canonice sub forma *Diatessaronului:* acesta a rămas în vogă multă vreme, dar treptat a fost înlocuit de Evangheliile separate în forma care ne sînt cunoscute în MS Curetonian şi Sinaitic şi în citate. A fost reţinută o mare parte a limbajului lui Tatian în cele patru Evanghelii. Nu avem nici un MS al unei versiuni paralele a Faptelor şi Epistolelor, dar citatele date de Ephrem indică existenţa unei asemenea versiuni. Către sfîrşitul sec. al 4-lea a fost făcută o revizuire a unui text de bază în siriaca veche pe baza unui standard grec înrudit cu textul grec din Codicele B; această traducere a fost Peshitta, care cu timpul a devenit „versiunea autorizată" a tuturor bisericilor siriace. Autorul traducerii este necunoscut: se poate vedea că au lucrat mai multe persoane. Versiunea cuprinde cărţile canonice din NT cu excepţia 2 Pet., 2 şi 3 Ioan, Iuda şi Apoc. Revizuiri teologice de mai tîrziu - făcute de Policarp, la comanda lui Mar Xenaia (Philoxenus) din Mabbug (508 d.Cr.) şi de Thomas de Harkel (616 d.Cr.) S-au păstrat puţine manuscrise din fiecare versiune şi existenţa unei versiuni separate în Harkel (o versiune distinctă lipsită de comentariile teologice de pe margine din versiunea Philoxenus) continuă să fie o problemă controversată. Versiunea în dialectul distinct palestinian siriac pare să nu fie înrudită cu acest curent de traducere, dar originea ei este necunoscută în prezent. O mare parte a NT s-a păstrat sub formă de lecţionare.

Fragmente biblice sînt găsite în cîteva dialecte copte: întregul NT în limba bohairică, dialectul din Egiptul de Jos şi din Deltă; aproape tot NT în limba sahidică, dialectul din Egiptul de Sus; fragmente considerabile în fayyumică şi achmimică; şi Evanghelia după Ioan în sub-achmimică. Urmărirea în detaliu a istoriei versiunii în aceste dialecte şi în diferite părţi ale NT nu a fost realizată pînă în prezent; nici datele versiunilor sau corelaţiile dintre ele, dacă există, nu au fost elucidate încă din materialele abundente care ne stau la dispoziţie. Versiunea sahidică este datată de obicei în sec. al 3-lea sau al 4-lea, în timp ce pentru versiunea bohairică au fost propuse date diverse, din sec. al 4-lea pînă în sec. al 7-lea. În linii mari aceste versiuni sînt în armonie cu textele tip greceşti găsite în Egipt: elementul Diatessaronic care poate fi observat în textele latine şi siriace se poate distinge cu greutate aici şi se poate trage concluzia că, indiferent care sînt relaţiile interne dintre versiuni în diferite dialecte, versiunea coptă în ansamblu este într-o relaţie directă cu textul grec.

Majoritatea celorlalte versiuni se bazează pe acestea. Din latină provin versiunile medievale într-o serie de limbi vest europene: în timp ce acestea reflectă în principal versiunea Vulgata, pot fi găsite urme din latina veche. Astfel, versiunea provensală şi cea boemiană păstrează un text important al Faptelor Apostolilor. Versiunile siriace au servit ca bază pentru o serie de alte versiuni, cea mai importantă dintre ele fiind versiunea armeană (din care a fost tradusă versiunea georgiană) şi cea etiopiană. Acestea au o istorie internă complexă, forma lor finală fiind conform textului grec, dar în stadiile lor anterioare existînd mai multe neconcordanţe între cele două versiuni. Versiunea persană şi cea sogdiană derivă din cea siriacă, în timp ce multe versiuni arabe şi fragmente în nubiană au o origine siriacă şi coptică. Versiunea gotică şi cea slavonă sînt traduceri directe din greacă, făcute în sec. al 4-lea şi, respectiv, al 10-lea.

III. Citate patristice

Pentru datarea diferitelor texte tip și pentru stabilirea localizării lor geografice, ne bazăm pe datele furnizate de citatele scripturale în scrierile creștine primare. În domeniul acesta au fost făcute multe cercetări, cele mai importante rezultate fiind bazate pe scrierile lui Origen, Chrysostom și Photius, dintre scriitorii greci, Cyprian, Lucifer de Cagliari și Novatian, dintre scriitorii latini, și Ephrem și Aphraat dintre scriitorii sirieni. Cu privire la efectul lucrării lui Marcion și Tatian asupra textului NT și cu privire la textele atestate de Irenaeus - toate acestea fiind probleme de mare importanță - continuă să existe oarecare incertitudine.

Studiul este complicat de amintirile vagi ale memoriei umane și de obiceiurile de citare. Găsim de asemenea cazuri în care atunci cînd scriitorul și-a schimbat domiciliul, a schimbat și manuscrisele sau, dimpotrivă, a luat cu sine un anumit text standard. Din aceste motive, puțini sînt gata să accepte o variantă atestată numai în citate; totuși, F. Blass și M.-E. Boismard au îndrăznit să trateze în felul acesta textul Evangheliei după Ioan.

IV. Analiza

În multe cazuri din literatura clasică găsim că materialul disponibil pentru stabilirea textului poate fi analizat într-o tulpină, *stemma*, sau linie de descendență, care coboară de la arhetipul care poate fi reconstituit în mod adecvat chiar și atunci cînd între MS nu găsim o transcriere atentă, așa cum este adesea cazul. Materialul NT nu se pretează la o asemenea analiză în ciuda eforturilor mai multor cercetători de a aplica metoda genealogică. Westcott și Hort au folosit criteriul de combinare a variantelor ca o primă etapă a unei asemenea analize. În felul acesta ei au stabilit inferioritatea textului unei serii de MS tîrzii, o concluzie coroborată prin al doilea criteriu al lor, dovada citării patristice. Totuși, ei au fost confruntați cu două tipuri de text, adică, unul atestat de B X și unul atestat de D latin. Pe baza criteriilor lor ei nu au putut alege între aceste texte de vechime egală, și de aceea au folosit un al treilea criteriu, care este în mod inevitabil întrucîtva subiectiv, și anume, criteriul probabilității intrinseci. În felul acesta ei au putut urmări textul B X în majoritatea cazurilor și au putut respinge textul latin D.

Analiza lui H. von Soden asupra aceluiași material a ajuns la un sistem de trei recenzii, care - după părerea sa - datează toate din sec. al 4-lea: printr-un procedeu aritmetic simplu el a crezut că poate ajunge la textul dinainte de recenzie, incluzînd întotdeauna factorul de armonizare pe care l-a considerat dominant (în Evanghelii apare influența corupătoare a *Diatessaronului*).

Nici una dintre teorii nu a întrunit o aprobare necondiționată. Metodologia lui von Soden poate fi criticată datorită rigidității, uneori artificiale a tiparului său triplu și datorită faptului că a folosit fără spirit critic *Diatessaronul* arab. După aprecierea lui Lake, el este „adeseori instructiv, dar rareori corect". Teoria lui Hort a stîrnit multe controverse. La început a fost urmată în mod servil, apoi a fost pusă la îndoială datorită cunoștințelor crescînde despre versiunea latină și siriacă, și de familiile de manuscrise minuscule cu legături patristice timpurii - amîndouă aceste elemente au ajutat la crearea tabloului unor „texte mixte" încă de foarte timpuriu și a contrazis împărțirea clară în texte tip sau texte standard. Dar recent, așa cum s-a anticipat pe baza analizei critice raționale a codicelui B și a textelor înrudite făcută de Lagrange și Ropes, descoperirile noi și examinarea proaspătă au avut ca rezultat o creștere a consensului că textul P^{75}-B din Luca și Ioan și textul P^{46}-B al Epistolelor lui Pavel este un text bun în majoritatea trăsăturilor sale. Totuși, nu este negată posibilitatea existenței unei alterări în text. Hort a greșit cînd a sugerat, cu sau fără intenție, că al treilea criteriu de probabilitate intrinsecă are „obiectivitatea" metodei genealogice exemplificată în primul și al doilea criteriu. De fapt, el a folosit metoda criticii raționale și concluziile sale par să fi fost corecte în multe cazuri, dar nu în toate. Avem nevoie de analiza textelor tip, de istoria lor și de recenziile lor, dacă acestea au existat: dar stadiul final al oricărei căutări a textului original poate fi atins numai prin critică rațională, adică, prin aplicarea judecății științifice, prin probabilitate intrinsecă. Mai multe criterii obiective pot fi stabilite pentru acest scop.

V. Criterii

În această problemă standardele stilistice și lingvistice joacă un rol important. În fiecare parte a NT rămîne suficient de mult material fără variații prea importante pentru a permite studii ale stilului caracteristic și ale modului de utilizare de către scriitorii individuali. În cazuri de îndoieli textuale putem folosi aceste cunoștințe referitoare la stilul obișnuit al cărții în discuție. În plus, în Evanghelii preferăm variantele în care lipsește influența pasajelor sinoptice paralele; sau pe cele în care un tipar aramaic pronunțat inclus în textul gr. revelează tradiția originală de bază. În toate cazurile vom evita construcțiile în greaca din Atica sau aticizată și le vom prefera pe cele în greaca elenistică. În alte locuri pot fi observați factori dintr-o sferă mai largă. Paleografia poate elucida variantele care derivă din erori primitive în tradiția manuscrisului. Istoria sau economia sec. 1 d.Cr. pot să ne arate uneori cum să alegem între două variante prin furnizarea de informații cu privire la termenii tehnici, valoarea banilor, etc. Istoria bisericii și istoria doctrinelor poate revela momentul în care diferite variante manifestă o acomodare față de tendințele doctrinare mai tîrzii.

Din faptul că asemenea criterii pot fi aplicate este clar că în ciuda abundenței de materiale care conțin textul NT, acesta este păstrat destul de bine și de corect, suficient de bine încît să putem analiza din punct de vedere stilistic scrierile lui Pavel sau Ioan, sau să putem decide în care cazuri doctrina a schimbat textul. În nici un caz textul nu este atît de incert încît să necesite o alterare a evangheliei de bază. Dar cei care iubesc Cuvîntul lui Dumnezeu doresc cea mai mare exactitate în detaliile cele mai mărunte, și cunoașterea nuanțelor este posibilă prin cunoașterea ordinii cuvintelor, a timpurilor, a schimbării particulelor, etc.

VI. Istoria textului

Putem schița pe scurt istoria textului NT. Mulți dintre factorii cei mai vechi care au acționat sînt cei descriși în istoria creșterii *Canonului NT. Evangheliile au circulat în mod separat, dar Epistolele lui Pavel au circulat ca un volum; Faptele Apostolilor, Apocalipsa au avut o istorie fluctuantă; Epistolele generale sînt

lăsate în umbră de celelalte: toate acestea sînt reflectate în informațiile textuale pentru mai multe cărți. În cursul perioadei de definitivare a Canonului au acționat mai mulți factori. Din cea mai veche perioadă pe care o putem urmări a existat o tendință de a modifica textul grec potrivit cu moda predominantă sau potrivit cu preferința cărturarului; în cazul Evangheliilor s-a urmărit o identitate verbală mare, adeseori în detrimentul Evangheliei după Marcu. În unele cazuri a fost adăugată „tradiția volantă"; sau au fost scoase unele lucruri din textul scris. Învățători eretici cum sînt Marcion și Tatian au lăsat amprenta corecturilor tendențioase asupra edițiilor textului lor și nu încape îndoială că oponenții lor au căzut în aceeași cursă. În Faptele Apostolilor alterările probabil că au fost făcute pentru motive pur literare sau de popularizare. Totuși, pot fi găsite texte bune, păstrate fie prin miracol, fie prin filologie, deși nu este cunoscut nici un text fără vreo alterare. În sec. al 2-lea și al 3-lea găsim, în diferite proporții, o combinație de dovezi bune și mai puțin bune.

Mai multor cercetători li s-a părut că spre sfîrșitul sec. al 3-lea sau începutul sec. al 4-lea au fost făcute încercări de recenzare. Dar există prea puține dovezi directe în privința aceasta și descoperiri și discuții recente au prezentat problema aceasta într-o lumină nouă. Din afinitatea strînsă dintre P^{75} și B știm că textul standard al manuscrisului B, cunoscut de Părinții alexandrini, nu a fost o creație a ipoteticului Hesychius (menționat ca autor al recenziei, alături de Lucian, de către Ieronim în scrisoarea sa către Damasus), ci a existat în sec. al 2-lea. Totuși, întrucît din cîte știm din papirusuri în Egipt erau cunoscute alte texte standard, se poate ca în urma cercetărilor să se fi salvat ceea ce ar fi fost condamnat pe temeiuri filologice tradiționale. Textul bizantin a fost asociat cu numele lui Lucian și ideea aceasta a fost sprijinită de similaritatea multor trăsături cu cele din recenzia LXX făcută de Lucian. Totuși se poate ca, această recenzie să fie mai veche decît textul lui Lucian, cel puțin în unele dintre elementele sale, și în NT avem de asemenea unele dovezi despre varianta bizantină în papirusuri mai vechi decît această dată. Așa-numitul text Cezarean, pe care Streeter și Lake au fost atît de siguri că l-au găsit în citatele lui Origen și Eusebius, în Codicele Θ și în diferite MS Minuscule, s-a dezintegrat în urma unei examinări mai atente. Deși s-ar putea să existe o formă recenzată în unele dintre mărturiile aduse, a existat un stadiu anterior recenziei, cunoscut de exemplu în P^{45}. Cu alte cuvinte, acolo unde poate fi discernută activitatea teologilor creștini, putem observa că ei nu au creat texte noi ci au ales dintr-o diversitate de texte deja existente. În Epistole sfera alegerii lor pare să fi fost mult mai limitată deoarece au fost găsite numai trei forme (alexandrină, bizantină și „apuseană"), dar în Apoc. se pot vedea clar patru tipare, dar unul dintre ele nu este înrudit cu diviziunile textuale ale Evangheliilor. Ceea ce generațiile mai vechi au numit „textul apusean" ilustrează modul în care variantele antice au putut coexista în anumite tradiții alături de material care este evident că este secundar. Principiul alegerii folosit de teologii creștini din secolele al 3-lea și al 4-lea trebuie să fie examinat de noi și sobrietatea generală a judecății alexandrine iese tot mai mult în evidență. Totuși, nici un critic de astăzi nu ar folosi un singur text standard, chiar dacă acordă un loc special unui anumit text.

În Evul Mediu textul alexandrin pare să fi trecut printr-o eclipsă. Diferite forme ale textului cezarean și bizantin s-au luptat pentru supremație pînă prin sec. al 10-lea. După aceea se poate spune că textul bizantin a devenit suprem în sensul că au fost produse și păstrate multe manuscrise aproape identice. Dar variante păstrate încă din cele mai vechi timpuri reapar în manuscrise tîrzii și manuscrise importante ale altor recenzii și chiar textul care antedatează recenzia provine de la date foarte tîrzii, în timp ce unele manuscrise tîrzii și-au schimbat în mod surprinzător loialitatea de la un text standard la altul.

VII. Concluzii

Misiunea criticii textuale a NT este vastă și neterminată. Este cert că au fost făcute progrese de cînd materialul a început să fie colectat și examinat în sec. al 17-lea. Atît *Hort* cît și *von Soden* prezintă texte mai bune decît textele tipărite din timpul Renașterii și oferă o bază solidă pe care se poate construi o exegeză satisfăcătoare. Este evident că multe dintre principiile de la baza textului alexandrin au fost sănătoase. dar trebuie să ținem cont că pînă și cele mai bune lucrări filologice ale antichității necesită o examinare critică dacă vrem să căutăm textul original. Critica textuală este ca și cărturarul instruit în Împărăția cerurilor care scoate din comorile sale lucruri noi și lucruri vechi. Analizele textuale din anii de după război ar trebue să ne aducă mai aproape de cuvintele adevărate ale apostolilor, mai aproape decît orice generație anterioară; totuși, nu putem face altceva decît să construim pe temeliile puse de alții.

BIBLIOGRAFIE. P. Maas, *Textkritik*[2], 1950 (E.T. 1958); G. Pasquali, *Storia della Tradizione e Critica del Testo*[2], 1952; A. Dain, *Les Manuscrits*[2], 1964; C. Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, 8a Editio Maior, 1869-72; H. von Soden, *Die Schriften des neuen Testaments in ihrer aeltesten erreichbaren Textgestalt*, 1911-1913; C. R. Gregory, *Textkritik des neuen Testaments*, 1900-1909; F. H. A. Scrivener, *Introduction to the Criticism of the New Testament*[4], 1894; A. Voobus, *Early Versions of the New Testament*, 1954; B. F. Westcott și F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, 1881; K. Lake, *The Text of the New Testament*[6], 1928; M.- J. Lagrange, *Critique Textuelle, 2: La Critique Rationelle*[2], 1935; G. D. Kilpatrick, „Western Text and Original Text in the Gospels and Acts", *JTS* 44, 1943, p. 24-36 și „Western Text and Original Text in the Epistles", *JTS* 45, 1944, p. 60-65; G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, 1953; M. M. Parvis și A. P. Wikgren (ed.), *New Testament Manuscript Studies*, 1950; A. J. F. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*, 1, 1949; 2, 1969; J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes*, 1955; S. Éphrem, *Commentaire de l'évangile concordante, Texte syriaque édite et traduite par D. Louis Leloir*, 1963; C. M. Martini, *Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV*, 1966; J. N. Birdsall, „The New Testament Text", *Cambridge History of the Bible*, 1, 1970, p. 308-377; K. Aland, *Die alten Übersetzungen des neuen Testaments, die Kirchenväterzitate u. Lektionare*, 1972; B. M. Metzger, *The Text of the New Testament*[2], 1968; *idem, A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971; *idem, The Early Versions of the New Testament*, 1977.

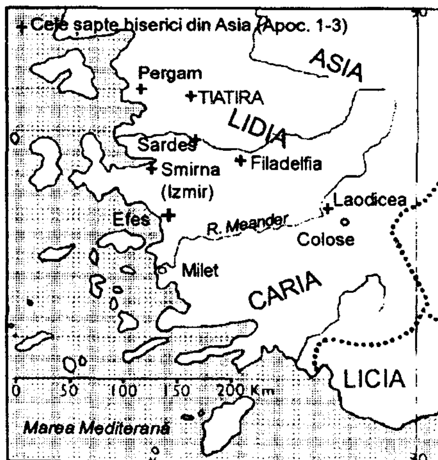
Ediții selectate: *Novum Testamentum Graece et Latine* ... edidit Augustinus Merk 8, 1958; *Novum*

Testamentum Graece ... curavit E. Nestle[25], 1963 H. ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ (ed. G. D. Kilpatrick), British and Foreign Bible Society, 1958. J.N.B.

TIATIRA. O cetate din provincia romană Asia, în partea de V a Turciei asiatice din zilele noastre. A ocupat o poziţie importantă în „coridorul" care face legătura între Hermus şi valea Caicus. A fost o garnizoană de frontieră, la început pe frontiera de V a lui Seleucus I al Siriei, iar mai tîrziu, după ce a schimbat stăpînii, s-a aflat pe frontiera de E a regatului Pergam. Împreună cu regatul acela a trecut sub stăpînirea romană în anul 133 î.d.Cr. Dar a continuat să rămînă un punct important în reţeaua de drumuri romane, deoarece se afla pe drumul care ducea de la Pergam la Laodicea şi de acolo înspre provinciile de E. A fost de asemenea un centru manufacturier important; dintre meşteşugurile care se ştie că au fost practicate acolo putem menţiona vopsitul, confecţionarea de haine, olăritul şi prelucrarea aramei. Un oraş mare (Akhisar) continuă să se afle pe locul acela.

Lidia, „vînzătoarea de purpură" din Tiatira, pe care Pavel a întîlnit-o la Filipi (Fapt. 16:14), a fost probabil o agentă din străinătate pentru un producător din Tiatira; se poate ca ea să fi contractat vînzarea de articole de lînă vopsită, cunoscute simplu sub numele de vopsituri. Această „purpură" era obţinută din rădăcina de roibă şi pînă în sec. nostru a continuat să fie produsă în districtul acela, fiind numită „roşu turcesc".

Biserica din Tiatira a fost a patra (Apoc. 1:11) dintre cele „şapte biserici din Asia". Unele dintre simbolurile din scrisoarea către biserică (Apoc. 2:18-29) se pare că fac aluzie la circumstanţele cetăţii. Descrierea lui Cristos (v. 18) este potrivită pentru o cetate renumită pentru prelucrarea aramei (*chalkolibanos*, tradus „aramă lustruită", ar putea să fie un termen specific pentru un tip local de produs de aramă). S-ar putea ca termenii promisiunii (v. 26-27) să reflecte istoria militară îndelungată a cetăţii. „Izabela" (numele probabil că este simbolic) a fost evident o femeie care a fost acceptată în biserică (v. 20). Învăţătura ei probabil că a promovat o oarecare măsură de compromis cu o activitate care era implicit păgînă. Probabil că este vorba de apartenenţa la cluburile sociale sau la „breslele" în care erau organizaţi meşteşugarii. Aceste organizaţii îndeplineau funcţii admirabile şi profesarea meşteşugului era aproape imposibilă fără apartenenţa la o breaslă; dar întrunirile lor erau asociate în mod indisolubil cu acte de închinare păgînă şi imoralitate. (Vezi W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Chruches of Asia*, 1904, cap. 23-24; C. J. Hemer, *Buried History* 2, 1975, p. 110-118.) M.J.S.R. C.J.H.



Tiatira, una din „cele şapte biserici din Asia" (Apoc. 1-3).

TIBERIADA. O cetate pe malul de V al Mării *Galileii care a dat mai tîrziu numele său lacului. A fost întemeiată de Irod Antipa prin anul 20 d.Cr. şi a fost numită după împăratul Tiberiu. Factorii principali care au influenţat alegerea locului de către Irod se pare că au fost: (1) poziţia defensivă oferită de un pinten stîncos deasupra lacului; (2) apropierea de nişte izvoare termale care erau deja faimoase, situate la S. În rest aşezarea oferea prea puţin şi clădirile frumoase ale cetăţii (care a devenit capitala lui Irod) se înălţau pe un teren care includea şi un fost cimitir şi, de aceea cetatea era considerată necurată de către evrei.

Tiberiada este menţionată numai o singură dată în Evanghelii (Ioan 6:23; „Marea Tiberiadei" apare în Ioan 6:1; 21:1) şi nu există nici o dovadă că Isus Cristos ar fi vizitat cetatea. A fost o cetate în întregime păgînă şi se pare că a evitat-o în favoarea numeroaselor cetăţi evreieşti de pe malul lacului. Totuşi, printr-o răsturnare ciudată a situaţiei, după distrugerea Ierusalimului a devenit centrul principal de instruire iudaică şi aici a fost compilată Mişna şi Talmudul palestinian, în sec. al 3-lea şi, respectiv, al 5-lea.

Dintre oraşele care înconjurau Marea Galileii în vremea *NT*, *Tiberiada a fost singurul din care s-au* păstrat pînă în zilele noastre ruine de o mărime considerabilă. J.H.P.

TIBERIU. Nepotul lui Cezar Augustus, adoptat cu oarecare reţinere ca moştenitor după ce a pierdut orice speranţă de succesiune directă. La moartea lui Augustus în anul 14 d.Cr., Tiberiu era în vîrstă de 56 de ani şi avea experienţă îndelungată în guvernare. Cu toate acestea, cînd Senatul i-a transferat puterile personale ale lui Augustus, aceasta a constituit o decizie importantă recunoscîndu-se astfel *de facto* că ascendenţa lui Augustus reprezenta acum un instrument indispensabil al statului roman. Timp de 23 de ani *Tiberiu* a continuat cu *loialitate şi lipsă de imaginaţie* politica lui Augustus. Asprimea lui l-a făcut să piardă treptat încrederea naţiunii şi s-a retras nemulţumit la Capri pînă la moartea sa. În absenţa sa judecăţi de trădare şi intervenţia gardei pretoriene a stabilit precedente periculoase pentru politica romană. El este menţionat în Luca 3:1 şi indirect ori de cîte ori „Cezarul" este menţionat în Evanghelii.

BIBLIOGRAFIE. R. Seager, *Tiberius*, 1972; B. M. Levick, *Tiberius the Politician*, 1976. E.A.J.

TIBHAT. Un oraș în regatul aramaic al lui Țoba (*sôḇâ*). După ce David a înfrînt armata aramaică mixtă, incluzînd luptători din Țoba și Damasc, el a înaintat spre orașele Tibhat *(tiḇhat)* și Cun, de unde a luat pradă de război (1 Cron. 18:8). J.A.T.

TICĂLOS. Putem reține termenul acesta ca un termen general pentru a include în cadrul lui mai multe cuvinte ebr. și gr. echivalente care prezintă ideea cercetării divine care duce la respingere datorită unui păcat de neșters. Prorocii din VT compară păcatul lui Israel cu zgura din metal (Is. 1:22; Ier. 6:30; Ezec. 22:19-20). În Ier. 6:30 citim: „De aceea se vor numi argint lepădat, căci Domnul i-a lepădat"; termenul ebr. *mā'as* este tradus „lepădat", adică, „testat și respins de Iahveh din cauza unui păcat de neșters". În Is. 1:22 LXX traduce termenul ebr. *sīgim* cu adjectivul *adokimos*, care apare de opt ori în NT cu înțelesul de „respins după ce a fost testat".

În Rom. 1:28 întîlnim un joc de cuvinte *dokimazein* și *adokimos* care poate fi redat „întrucît ei nu au găsit potrivit să-L păstreze pe Dumnezeu în gîndirea lor El *i-a lăsat pradă minții lor nepotrivite*" unde „nepotrivit" („minte blestemată") înseamnă „incapabilă să judece", în sensul activ sau pasiv, din cauza răutății, etc. (v. 29-30).

În 1 Cor. 9:27 Pavel conchide „un îndemn la lepădare de sine și străduință" (Hodge), dat în metafore atletice, prin atribuirea disciplinei trupești personale la teama de descalificare, „ca nu cumva să fiu lepădat" *(adokimos)*. Dar de la ce? De la mîntuire sau de la răsplata pentru slujire? Contextul sugerează răsplata (*cf.* 3:10-15) și pune accentul pe vigilența neîncetată față de păcat (*cf.* 10:12). Celelalte locuri unde apare *adokimos* sînt în 2 Cor. 13:5-7, unde testul propus este „dacă sînteți în credință" și contextul sugerează că această credință are dovezi empirice, în lipsa cărora corintenii sînt un eșec și Pavel însuși ar fi un eșec, întrucît nu ar putea demonstra autoritatea sa apostolică; în 2 Tim. 3:8 și Tit 1:16, unde *adokimos* înseamnă „dovedit nevrednic din punct de vedere moral"; și în Evr. 6:8, unde pămîntul „sterp" *adokimos* ilustrează situația celor care au dat înapoi în credință și sînt înrăiți. Nici unul dintre aceste cazuri nu implică o condamnare la *pierzare, dar totuși sînt în armonie cu o asemenea doctrină: în fiecare caz respingerea urmează după greșeli care pot fi demonstrate; în unele cazuri testul este dat de Dumnezeu, alteori este dat de oameni. Verdictul uman anticipează verdictul divin.

BIBLIOGRAFIE. Arndt. (*s.v. adokimos*); J. Denney în *HDB* pentru o biliografie completă; E. K. Simpson, *Words Worth Weighing in the Greek New Testament*, 1946, p. 17 ș.urm.; H. Haarbeck, *NIDNTT* 3, p. 808-810. M.R.W.F.

TIDEAL. Unul dintre cei patru regi care au învins pe cei cinci regi ai cetăților din cîmpie (Sodoma, Gomora, etc.), înăbușind revolta lor 13 ani mai tîrziu, pe vremea lui Avraam (Gen. 14:1-9). Numele ebr. *tiḏ'āl* derivă de la numele anatolian vechi *Tudhali(y)a*, bazat pe numele unui munte sacru (E. Laroche, *Les noms des Hittites*, 1966, p. 191, 276, 283), atestat de asemenea în textele alfabetice de la Ugarit ca *tdgl*, *ttgl* (C. Virgolleaud, *Palais royal d'Ugarit*, 2, 1957, p. 64-66 No. 39:21, 92 No. 69:4).

„Tideal regele *gōyîm*" (popoarelor, grupurilor) nu poate fi identificat în prezent. Regii hitiți Tudkhalia II-IV (sec. al 15-13-lea î.d.Cr.) apar prea tîrziu, din punct de vedere cronologic, la fel ca și în textele ugaritice. Numele, însă, este mai vechi și probabil că datează din prima jumătate a mileniului al 2-lea î.d. Cr. Tudkhalia I (sec. al 17-lea î.d.Cr.?), tatăl lui Pusarruma, apare în listele de daruri ale regilor hitiți („C", H. Otten, *Mitteilungen d. Deutsch. Orient-Gesellschaft* 83, 1951, p. 62 ș.urm.; K. A. Kitchen, *Suppiluliuma and the Amarna Pharaohs*, 1962, p. 53 și Otten, *Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische Chronologie*, 1968, p. 26). În relatarea asediului cetății Urshu, puțin mai tîrziu, se face o referire în trecut la un oficial (?) numit Tudkhalia (H. G. Güterbock, *ZA* 44, 1938, p. 122/3:17; p. 135). Într-o referire și mai veche (cca sec. 19/18 î.d.Cr.), Tudkhalia apare cel puțin de două ori ca nume personal în tăblițele în limba asiriană veche de la Capadocia (Laroche, *op. cit.*, p. 191:1389:1; P. Garelli, *Les Assyriens de Cappadoche*, 1963, p. 160).

În prima parte a mileniului al 2-lea î.d.Cr. alianțele de regi sînt atestate frecvent în Mesopotamia; la fel este atestată și în Anatolia existența unor regi proeminenți care aveau domnitori vasali - cîteva asemenea cazuri sînt atestate clar (A. Goetze, *Kleinasien*, 1957, p. 75; Garelli, *op. cit.*, p. 61 ș.urm. 206, n.4), dar nu prezintă nicidecum exhaustiv tot ce s-a petrecut cîndva. Prin urmare, este logic să presupunem că Tideal din Gen. 14 a fost un asemenea rege din Anatolia care (la fel ca și Anum-hirbi) a pătruns spre S, în Levant. Vezi de asemenea Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, p. 44-46, cu bibliografie.

K.A.K.

TIFSAH. (Ebr. *tipsah*, „vad", „trecătoare"). Probabil că este Phapsacus, un punct de trecere important pe malul de V al cursului mijlociu al Eufratului. Era situat la granița de NE a teritoriului lui Solomon (1 Împ. 4:24), fiind amplasat strategic pe o rută comercială importantă între E și V.

J.D.D.

TIGAIE PENTRU CĂRBUNI. (Ebr. *mahtâ*, de la *haṯâ*, „a ridica"). O unealtă în formă de vas cu mîner folosită în cadrul slujbelor de la Cortul întîlnirii și de la Templu pentru trei scopuri diferite. **1.** În unele pasaje se referă la farfuria de aur în care erau puse bucățile de fitil ars luat din lămpi cu cleștele sau cu *mucările (Exod. 25:38; 37:23; Num. 4:9; 1 Împ. 7:50 2 Împ. 25:15; 2 Cron. 4:22; Ier. 52:19 ; în ultimele patru texte termenul este tradus greșit dacă este redat „tigaie pentru cărbuni" sau „cădelniță"). **2.** În altă parte se referă la *tigaia* de bronz folosită pentru a duce cărbunii de la altarul pentru arderea de tot (Exod. 27:3; Num. 4:14, în acest text termenul este tradus uneori greșit ca și „cădelință"). **3.** În alte pasaje este folosit pentru *cădelniță*, confecționată de asemenea din aramă, în care era arsă tămîia (Lev. 10:1; 16:12; Num. 16:6, 17-18, 37-38, 46).

J.C.W.

TIGLAT-PILESER, TIGLATPALASSAR. Acest împărat al Asiriei este cunoscut sub mai multe nume. *tiḡlat-pil'eser* (2 Împ. 15:29; 16:7-10) este aproape de numele asirian *Tukulti-apil-Ešarra* („Încrederea mea este în fiul lui Esarra") și de numele aramaic *tgltpl'sr* (Stela Zinjirli; ostraconul Ashur). Varianta *tilgat-piln'eser* (1 Cron. 5:6; 2 Cron. 28:20; LXX, *Algathphellasar)* ar putea să fie o formă de origine ebraică (*JSS* 21, 1976, p. 7). Celălalt nume al împăratului, Pul, este dat atît în VT (2 Împ. 15:19; 1 Cron. 5:26) precum și în Cronica babiloniană (*Pulu*).

Tiglat-Pileser III (745-727 î.d.Cr.) a fost fiul lui Adad-nirari III (*AfO* 3, 1926, p. 1, n.2). Istoria domniei sale nu este cunoscută prea bine datorită caracterului fragmentar al inscripțiilor existente, găsite în principal la Nimrud (*CALAH), dar evenimentele principale sînt înșirate în Canonul Eponim asirian.

Prima campanie a fost îndreptată împotriva arameilor din Babilon, unde Pul „a apucat mîinile lui Bel" și a redobîndit controlul pînă la revolta lui Ukīn-zēr din anul 731 și asediul cetății Sapia, după care domnitorul caldean Marduk-aplaiddina (*MERODAC BALADAN) s-a supus asirienilor. Alte campanii au fost îndreptate împotriva mezilor și urarțienilor (Armenia).

În anul 743 î.d.Cr. Tiglat-Pileser a pornit să cucerească cetățile-stat din N Siriei care se aflau sub stăpînire urartiană. În timpul asediului de 3 ani de la Arpad el a primit tribut de la Carchemiș, Hamat, *Tir, Byblos, Rețin regele Damascului și de la alți domnitori. Dintre cei menționați, *Menahem (*Menuhimme*) regele Samariei, care avea să moară curînd după aceea, a adunat contribuția sa printr-o colectă de 1 mină (50 de sicli) de la toți cei 60.000 de bărbați apți de serviciu militar „pentru ca mîinile lui (Tiglat-Pileser) să fie cu el și să întărească domnia în mîinile lui" (2 Împ. 15:19-20; *cf. Iraq* 18, 1956, p. 117).

În timp ce Tiglat-Pileser însuși lupta cu Sarduri din Urartu, o revoltă a fost instigată de „Azriyau din Yaudi" (Anale). Se pare că atunci cînd Urartu și-a impus stăpînirea peste Carchemiș, Bit-Adini (Beth-eden) și Cilicia, statele aramaice slăbite din S Siriei au trecut sub stăpînirea lui Azaria, regele lui Iuda, care în vremea aceasta era mai puternic decît Israelul. Azaria-Uzia (numele *'zr* și *'zz* sînt variante; G. Brin, *Leshonenu* 24, 1960, p. 8-14), a murit la scurtă vreme după aceea (2 Împ. 15:7) și niște „iudei" sînt menționați printre prinșii de război colonizați în Ullubu (aproape de Bitlis). Partea de N a Siriei a fost organizată ca provincie asiriană (Unqi) condusă de guvernatori locali.

Cînd opoziția față de Asiria a continuat, Tiglat-Pileser a pornit din nou spre V în anul 734. Porturile feniciene au fost jefuite și a fost impus un tribut greu asupra cetăților Ascalon și Gaza, al căror domnitor Hanun a fugit în Egipt. Statui ale regelui asirian au fost ridicate în templele lor.

Armata care a înaintat pe granița de V a lui Israel (Bit-Humri; a fost contestată prezența numelor Galileea și Neftali în aceste Anale) s-a întors înapoi de la „Rîul Egiptului" (*nahal-musur*). Rețin, regele Damascului, Amon, Edom, Moab și (Io)Ahaz regele lui Iuda (*Iauhazi (mat)Iaudaia*) au plătit tribut regelui Asiriei (2 Cron. 28:19-21).

Totuși, Ahaz nu a primit imediat ajutor de la Asiria împotriva atacului combinat al lui Rețin și Pecah, regele lui Israel, care s-au unit cu edomiții și filistenii pentru a ataca țara lui Iuda (2 Cron. 28:17-18). Ierusalimul a fost asediat (2 Împ. 16:5-6) și asediul a fost întrerupt numai în urma înaintării asirienilor împotriva Damascului la sfîrșitul anului 733 î.d.Cr. După căderea Damascului în anul 732 î.d.Cr., Metenna regele Tirului a capitulat și a fost cucerit Israelul, inclusiv Iion, Abel din Bet-Maaca, Ianoa, Cades, Hațor, Galaad, Galilea și întregul Neftali, și au fost luați prizonieri de război (v. 9). Un strat de ruine care denotă o distrugere totală de la *Hațor este atribuit acestei perioade. Tiglat-Pileser pretinde că l-a înlocuit pe Pecah (*Paqaha* cu Osea (*Ausi'*) pe tronul lui Israel și este posibil să fi complotat asasinarea lui Pecah, descrisă în 2 Împ. 15:30.

Ahaz a plătit pentru ajutorul asirian și a devenit vasal, fapt care probabil a impus anumite concesii religioase și respectarea anumitor ritualuri (cf. 2 Împ. 16:7-16). Tiglat-Pileser și-a extins stăpînirea peste Samsi, regina din Aribi (Arabia), peste locuitorii din Seba și Idibaîil (Abdeel din Gen. 25:13). Folosind prizonierii de război Tiglat-Pileser și-a construit un palat la Calah, din care au fost recuperate basoreliefuri descriindu-l pe rege și campaniile sale. Deși Tiglat-Pileser I (1115-1077 î.d.Cr.) a invadat Fenicia, în VT nu există nici o dovadă despre el.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman în *Iraq* 13, 1951, p. 21-24; *ibid.*, 18, 1956, p. 117-129; H. W. F. Saggs în *Iraq* 19, 1957, p. 114-154; *ZPDV*, 1974, p. 38-49; R. D. Barnett și M. Falkner, *Sculptures of Tiglath-pileser III*, 1962; H. Tadmor, *Inscriptions of Tiglath-pileser III*, 1978.

D.J.W.

TIGRU. Numele grec dat unuia dintre cele patru rîuri care marchează localizarea Edenului (*Hidechel;* Gen. 2:16; akkad. *Diglat;* arab. *Dijlah*). Izvorăște din munții Armeniei și curge spre SE pe o lungime de 1900 de km pe la Diabekr, prin cîmpia Mesopotamiei pentru a se uni cu rîul *Eufrat, la 64 km N de Golful Persic, în care se varsă. Este un rîu lat care șerpuiește în numeroasele sale meandre prin Babilon (Dan. 10:4) și este alimentat de afluenți din dealurile Persiei, Marele și *Micul Zab, Adhem și Diyala.* Cînd se topește zăpaza rîul se revarsă în perioada martie-mai și oct.-nov. Ninive, Calah și Asur sînt cîteva dintre cetățile antice care s-au aflat pe malurile sale. D.J.W.

TIHIC. Un bărbat din Asia - textul „apusean" spune că era din Efes - care l-a însoțit pe Pavel la Ierusalim, fără îndoială ca delegat al bisericii sale cu ajutoarele strînse (Fapt. 20:4; *cf.* 1 Cor. 16:1-4). El a fost reprezentantul personal al apostolului - fiind probabil (dacă socotim că „trimis" este la timpul aorist episotlar) purtătorul Epistolei către Coloseni (Col. 4:7-9) și Efeseni (Efes. 6:21-22), iar dacă Epistola către *Efeseni a fost o scrisoare circulară, atunci a fost trimis și la celelalte biserici din Asia. Se pare că Pavel l-a considerat ca un posibil înlocuitor al lui Tit în Creta (Tit 3:12) și se pare că l-a trimis la Efes (cu a 2-a Epistolă către Timotei?), tocmai cînd era nevoie de Timotei în altă parte (2 Tim. 4:12). Aceste însărcinări reflectă încrederea pe care o avea Pavel în el și pe care a apreciat-o (Efes. 6:21; Col. 4:7). Faptul că este numit „slujitor" în aceste contexte este probabil legat de slujirea lui în biserică sau de slujirea lui pentru Pavel; este puțin probabil că s-ar referi la funcția lui de *diacon. Unii care au pus la îndoială autenticitatea

Epistolei către Efeseni au asociat originea ei cu persoana lui Tihic (*cf.* W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, 1939, p. 203; C. L. Mitton, *Epistle to the Ephesians*, 1950, p. 268). A.F.W.

TIMNA. 1. O ţiitoare a lui Elifaz, fiul lui Esau, mama lui Amalec (Gen. 36:12). **2.** O fiică a lui Seir şi sora lui Lotan (Gen. 36:22). **3.** O căpetenie din Edom (1 Cron. 1:51). J.D.D.

TIMNA (Ebr. *timnâh*). **1.** Un oraş pe graniţa de N a lui Iuda, care a fost considerat anterior în teritoriul lui Dan (Ios. 15:10; 19:43). A trecut de mai multe ori în stăpînirea israeliţilor şi filistenilor (Jud. 14:1; 2 Cron. 28:18). Prima soţie a lui Samson a locuit la Timna. S-ar putea ca acesta să fie localitatea Tamna, menţionată mai tîrziu în analele lui Sanherib, cca 701 î.d.Cr. (ii. 83). Tell Batashi, la 9 km S de Ghezer, este probabil locul în care a fost situat deşi Khirbet Tibneh (la 4 km SE) poartă acelaşi nume; vezi B. Mazar, *IEJ* 10, 1960, p. 65-73.

2. Un loc la S de Hebron (Gen. 38:12; Ios. 15:57); aici erau mine de cupru (B. Rothenberg, *Timna*, 1972; N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1968, p. 36). J.P.U.L

TIMNAT-HERES, TIMNAT-SERAH (Ebr. *timnaṯ-heres, timnaṯ-serah*). Moştenirea personală a lui Iosua, locul unde a fost îngropat (Ios. 19:50; 24:30; Jud. 2:9). Samaritenii au susţinut că acest loc s-a aflat la Kafr Haris, la 16 km SV de Sihem dar H. K. Hertzberg (*PJB* 22, 1926, p. 89 ş.urm.) a propus localitatea Khirbet Tibneh, o aşezare din Epoca Tîrzie a Bronzului şi Epoca Fierului, la 27 km de la Sihem şi de la Ierusalim. Se află pe partea de S a unei prăpăstii adînci (*cf.* Ios. 24:30); mormîntul tradiţional al lui Iosua, menţionat de Eusebius, este pe latura văii dinspre E. *heres* este un cuvînt rar pentru „soare" (Jud. 1:35; 8:13; Iov 9:7; Is. 19:18, unde unele traduceri redau „nimicire", *herem*). Dacă a avut implicaţii idolatre, varianta *serah* („extra") probabil a fost folosită ca să le evite (G. F. Moore, *Judges, ICC*, 1895, despre 2:9); dar rămîne neexplicată păstrarea termenului *heres* în 2:9 şi a termenului *šemeš* în alte nume de locuri. Vezi C. F. Burney, *Judges*, 1918, p. 32. J.P.U.L.

TIMOTEI. Un fiu rezultat dintr-o căsătorie mixtă; mama lui, care evident că l-a învăţat Scripturile, a fost evreică şi tatăl lui a fost grec (Fapt. 16:1; 2 Tim. 1:5). El a fost născut în Listra (Fapt. 16:1) şi era foarte apreciat de fraţii săi creştini din Listra şi din Iconia (Fapt. 16:2). Nu ni se spune exact cînd a devenit creştin, dar este logic să presupunem că s-a convertit în timpul primei călătorii misionare a lui Pavel, care a inclus Listra în itinerarul ei, şi cu ocazia aceea el a fost martor la suferinţele lui Pavel (2 Tim. 3:11). Nu se ştie cert cînd a devenit creştină mama lui Timotei, Eunice, poate înaintea lui Timotei; dar este cert că lucrul acesta s-a petrecut înainte de a doua călătorie misionară a lui Pavel.

Apostolul a fost atras cu putere spre tînărul acesta şi, deşi îl înlocuise doar recent pe Barnaba cu Sila, ca şi tovarăş de călătorie, l-a luat şi pe Timotei în grupul său, poate ca un înlocuitor al lui Ioan Marcu pe care a refuzat să-l mai ia cu sine (Fapt. 15:36 ş.urm.). Această alegere pare să fi avut şi alte cauze, deoarece mai tîrziu Pavel se referă la prorociile care afirmau că Timotei a fost pus de-o parte pentru lucrare (*cf.* 1 Tim. 1:18; 4:14). În vremea aceea el a primit un dar special pentru misiunea sa, împărtăşit prin punerea mîinilor de către presbiteri împreună cu Pavel (1 Tim. 4:14; 2 Tim. 1:6). Pentru a preveni orice împotrivire inutilă din partea evreilor locali, Timotei a fost tăiat împrejur înainte de a porni în călătorie.

La început i s-a încredinţat o misiune specială la Tesalonic, aceea de a-i încuraja pe creştinii persecutaţi. El este numit alături de Pavel şi Silvan în salutările din ambele Epistole adresate acelei biserici şi el a fost prezent împreună cu Pavel în timpul lucrării acestuia de propovăduire în Corint (2 Cor. 1:19). Este menţionat din nou în timpul lucrării lui Pavel la Efes, cînd a fost trimis împreună cu Erast într-o altă misiune importantă în Macedonia, de unde urma să plece la Corint (1 Cor. 4:17). Este evident că tînărul acesta era timid din fire, deoarece Pavel îi îndeamnă pe corinteni să se poarte bine cu el şi să nu-l dispreţuiască (1 Cor. 16:10-11; *cf.* 4:17 ş.urm.). Judecînd după situaţia care a rezultat la Corint (vezi 2 Cor.) se pare că misiunea lui Timotei nu a reuşit şi este semnificativ faptul că, deşi numele lui a rămas asociat cu numele lui Pavel în salutarea din această Epistolă, delegatul apostolic a fost Tit şi nu Timotei. El l-a însoţit pe Pavel în următoarea sa vizită la Corint, deoarece el este tovarăşul de lucru al lui Pavel atunci cînd acesta a scris Epistola către Romani (Rom. 16:21).

Timotei l-a însoţit de asemenea pe Pavel în călătoria la Ierusalim cu ajutoarele strînse (Fapt. 20:4-5) şi apoi este menţionat cînd Pavel, aflat în închisoare, a scris Epistolele către Coloseni, Filimon şi Filipeni. În ultima Epistolă Timotei este apreciat cu căldură şi Pavel intenţionează să-l trimită curînd pentru a afla despre starea lor. Cînd apostolul a fost eliberat din închisoare şi s-a angajat în alte lucrări în E, aşa cum indică Epistolele Pastorale, se pare că l-a lăsat pe Timotei la Efes (1 Tim. 1:3) şi l-a însărcinat să-i înfrunte pe învăţătorii falşi, să supravegheze închinarea publică şi să rînduiască pe conducătorii bisericii. Deşi Pavel spera să-l întîlnească din nou pe Timotei, teama că întîlnirea ar putea fi amînată l-a determinat să scrie prima scrisoare către Timotei şi după aceasta a urmat o alta, cînd Pavel era nu numai arestat, ci şi judecat iar viaţa îi era în joc. Timotei a fost îndemnat să se grăbească să meargă la el, dar nu se ştie dacă a ajuns sau nu. Mai tîrziu Timotei însuşi a ajuns să fie închis, aşa cum arată Evr. 13:23, dar nu sînt date detalii şi nu se ştie nimic despre istoria lui ulterioară.

El a fost afectuos (2 Tim. 1:4) dar foarte temător (2 Tim. 1:7 ş.urm.), avînd nevoie de numeroase îndemnuri de la tatăl său în credinţă; el este avertizat să nu cedeze la poftele tinereţii (2 Tim. 2:22) şi să nu-i fie ruşine de Evanghelie (2 Tim. 1:8). Nici unul dintre însoţitorii lui Pavel nu este lăudat cu atîta căldură ca şi Timotei pentru loialitatea sa (1 Cor. 16:10; Fil. 2:19 ş.urm.; 2 Tim. 3:10 ş.urm.). Este potrivit ca ultima scrisoare a apostolului să fie adresată atît de afectuos succesorului reticent, ale cărui slăbiciuni sînt la fel de evidente ca şi virtuţile sale. D.G.

TIMOTEI ȘI TIT, EPISTOLELE CĂTRE. Cele două Epistole către Timotei și cea către Tit sînt grupate de obicei împreună ca și epistole *pastorale și aparțin perioadei de către sfîrșit al vieții lui Pavel, furnizînd informații prețioase despre gîndurile marelui apostol misionar care se pregătea să predea altora ștafeta lucrării. Epistolele sînt adresate la doi dintre cei mai apropiați colaboratori și de aceea întîlnim un gen diferit de corespondență paulină decît aceea din epistolele adresate anterior bisericilor.

I. Schița conținutului

1 Timotei

a. Pavel și Timotei (1:1-20)
Necesitatea ca Timotei să combată învățătura falsă de la Efes (1:3-11); experiența lui Pavel cu privire la îndurarea lui Dumnezeu (1:12-17); o însărcinare specială pentru Timotei (1:18-20).

b. Închinarea și ordinea în biserică (2:1-4:16)
Rugăciunea publică (1:1-8); poziția femeilor (2:9-15); calitățile cerute episcopilor și diaconilor (3:1-13); biserica: caracterul ei și adversarii ei (3:14-4:5); biserica: responsabilitățile personale ale lui Timotei (4:6-16).

c. Disciplina în cadrul bisericii (5:1-25)
O discuție despre modul potrivit de a trata diferite grupuri, în special pe văduve și pe bătrîni.

d. Diferite îndemnuri (6:1-19)
Despre slujitori și stăpîni (6:1-2); despre învățătorii falși (6:3-5); despre bogăție (6:6-10); despre țelurile omului lui Dumnezeu (6:11-16); iarăși despre bogăție (6:17-19).

e. Îndemnuri finale pentru Timotei (6:20-21)

2 Timotei

a. *Considerația specială a lui Pavel față de Timotei* (1:1-14)
Salutare și mulțumire (1:1-5); îndemnuri și încurajări pentru Timotei (1:6-14).

b. Pavel și asociații săi (1:15-18)
Asiaticii neloiali și Onisifor cel folositor (1:15-18).

c. Îndrumări speciale pentru Timotei (2:1-26)
Încurajări și îndemnuri (2:1-13); sfaturi cu privire la tratarea învățătorilor falși (2:14-26).

d. Preziceri cu privire la zilele de pe urmă (3:1-9)
Urmează să vină vremuri de decădere morală.

e. Alte sfaturi pentru Timotei (3:10-17)
O aducere aminte a persecuțiilor anterioare prin care a trecut Pavel (3:10-12); un îndemn pentru Timotei de a continua așa cum a început (3:13-17).

f. Mesajul lui Pavel de rămas bun (4:1-22)
O însărcinare finală dată lui Timotei (4:1-5); o mărturisire de credință (4:6-8); cîteva cereri personale și avertismente (4:9- 15); prima cuvîntare de apărare a lui Pavel și speranța lui de viitor (4:16-18); salutări și benedicție (4:19-22).

Tit

a. Salutarea lui Pavel către Tit (1:1-4)
Apostolul este conștient de chemarea sa înaltă.

b. Calitățile oamenilor pe care trebuie să-i desemneze Tit ca și prezbiteri (sau episcopi) (1:5-9)

c. Învățătorii falși din Creta (1:10-16)
Caracterul lor și necesitatea de a-i mustra.

d. Conduita creștină (2:1-10)
Sfaturi cu privire la oamenii mai bătrîni și mai tineri și cu privire la sclavi.

e. Învățătura creștină (2:11-3:7)
Ce a făcut harul lui Dumnezeu pentru creștini (2:11-15); ce ar trebui să facă creștinii în societate (3:1-2); contrastul dintre creștinism și păgînism (3:3-7).

f. *Îndemnuri finale pentru* Tit (3:8-15)
Cu privire la faptele bune (3:8); despre învățătorii falși (3:9-10); despre însoțitorii lui Pavel și planurile lui de viitor (3:11-15).

II. Situația istorică
Este dificil să reconstituim această perioadă din viața lui Pavel, deoarece nu avem o mărturie independentă, cum este cea furnizată de Faptele Apostolilor pentru epistolele anterioare. Dar anumite informații pot fi determinate chiar din aceste epistole. Pe vremea scrierii Epistolelor 1 Tim. și Tit, Pavel nu era în închisoare, dar cînd a scris 2 Tim. el nu numai că era în închisoare (1:8; 2:9), ci se pare că fusese deja judecat și viața lui era în joc, cu probabilitatea ca un verdict advers iminent să aibă ca rezultat executarea lui (4:6-8). Din 1 Tim. 1:3 este clar că Pavel fusese recent în apropiere de Efes, unde l-a lăsat pe Timotei pentru a îndeplini o misiune socială, mai ales administrativă. Epistola către Tit furnizează informații istorice suplimentare, deoarece din 1:5 se poate deduce că Pavel a făcut o vizită recentă în Creta și cu această ocazie a avut prilejul să cunoască starea bisericilor și să-i dea instrucțiuni concrete lui Tit pentru a remedia orice deficiențe. La încheierea scrisorii (3:12) apostolul îl îndeamnă pe Tit să i se alăture la Nicopole pentru perioada de iarnă, și este destul de cert că această cetate era situată în Epir, și în acest caz este singura referire la o vizită a lui Pavel în acest district. Tit a fost îndemnat de asemenea să-i ajute pe Zena și Apolo în călătoria lor (3:13), dar înțelesul exact al acestei referiri este incert.

2 Tim. este mult mai specifică în informațiile istorice date. În 1:16 Pavel se referă la Onisifor care l-a căutat în timp ce se afla în Roma, fapt care sugerează că scriitorul se mai afla încă în Roma ca și întemnițat. În 4:16 el menționează o judecată anterioară care este considerată, în general, o examinare preliminară pregătitoare pentru judecata oficială înaintea autorităților romane. În 4:13 Pavel face o cerere interesantă, să i se trimită o manta pe care a lăsat-o în casa lui Carp din Troa, lucru care dă de înțeles că a vizitat recent locul acela. În același pasaj Pavel menționează că l-a lăsat pe Trofim bolnav la Milet (4:20), în timp ce Erast, un colaborator al său, a rămas la Corint.

Este imposibil să încadrăm toate aceste informații istorice, așa cum sînt, în istoria din Faptele Apostolilor

și, dacă ținem cont de autenticitatea lor, nu există nici o alternativă (vezi discuția de mai jos) decît să presupunem că Pavel a fost eliberat din întemnițarea menționată la sfîrșitul cărții Faptelor, că a avut o altă perioadă de activitate în E și apoi a fost arestat din nou, judecat și, în fine, executat la Roma de către autoritățile imperiale. Informațiile disponibile din epistolele pastorale sînt insuficiente pentru a facilita reconstituirea itinerarului lui Pavel, dar este cert că a activat mai tîrziu în Grecia, Creta și Asia. Unii cercetători, pe baza textului din Rom. 15:24, 28 au încadrat în această perioadă o vizită în Spania și, dacă această presupunere este corectă, această vizită în V ar fi precedat întoarcerea lui Pavel la bisericile din E. Dar dacă Epistolele către Coloseni, Filimon și Filipeni sînt atribuite perioadei de întemnițare din Roma (vezi articolele separate), pare clar că Pavel și-a îndreptat privirea spre E și nu spre V atunci cînd a fost eliberat. (*CRONOLOGIA NOULUI TESTAMENT.)

III. Scopul

Dacă presupunem că toate aceste epistole au fost scrise într-un interval de timp relativ scurt, trebuie să observăm că ele au avut un scop comun. Toate sînt menite să le dea colaboratorilor lui Pavel îndemnuri și încurajări cu privire la responsabilități prezente și viitoare. Există multe instrucțiuni cu privire la administrația ecleziastică, dar ar fi greșit să presupunem că asemenea instrucțiuni explică scopul fundamental al fiecăreia. Dintre cele trei Epistole, motivul scrierii 2 Tim. este mai clar decît în cazul celorlalte epistole. Apostolul dă ultimele îndrumări unui succesor timid și în cursul epistolei el îi amintește lui Timotei începuturile sale în credință (1:5-7) și îl îndeamnă să acționeze demn de chemarea sa înaltă. De multe ori pe parcursul epistolei îi sînt adresate îndemnuri solemne (1:6, 8, 13 ș.urm.; 2:1, 22; 3:14; 4:1 ș.urm.), care sugerează că Pavel nu era prea sigur cu privire la curajul lui Timotei în fața responsabilităților mari care îi reveneau acum. Apostolul dorește să-l vadă din nou și, de două ori îl îndeamnă să vină cît mai curînd posibil (4:9, 21), deși tonul ultimei părți a scrisorii sugerează că Pavel nu este convins că circumstanțele vor permite revederea lor (*cf.* 4:6). Există avertismente cu privire la oamenii neevlavioși care produc tulburare în biserică atît în prezent cît și în zilele de pe urmă (3:1 ș.urm.) iar Timotei este îndemnat să se ferească de ei. El trebuie să încredințeze la oameni de încredere misiunea transmiterii tradițiilor pe care el le-a primit deja (2:2).

Scopul fundamental al celorlalte două Epistole este mai puțin clar, deoarece în amîndouă cazurile Pavel se despărțise recent de cei cărora le erau adresate epistolele, iar necesitatea unor asemenea instrucțiuni detaliate nu este clară. Ar părea probabil că subiectul a fost transmis deja oral, deoarece în ambele epistole sînt date calități cerute de la cei care dețin funcții în biserică și este de neconceput ca pînă atunci Timotei și Tit să nu fi primit nici o asemenea învățătură. După toate probabilitățile epistolele au fost menite să mărească puterea reprezentanților lui Pavel în însărcinările încredințate lor. Se pare că Timotei a avut o oarecare dificultate în impunerea respectului (*cf.* 1 Tim. 4:12 ș.urm.), în timp ce, potrivit cu Tit 1:10 ș.urm., Tit a avut de-a face cu un grup foarte dificil în Creta. Amîndoi acești bărbați sînt îngrijorați cu privire la doctrina sănătoasă și conduita corectă, cît și cu privire la învățătura dată altora (1 Tim. 4:11; 6:2; Tit 2:1, 15; 3:8).

Nu este de așteptat ca în aceste scrisori apostolul să prezinte prietenilor săi cei mai apropiați un tratat de teologie. Nu a fost nevoie să stăruiască asupra unor doctrine creștine, pe care Timotei și Tit trebuie să le fi auzit de multe ori de pe buzele învățătorului lor. Dar trebuie să li se aducă aminte că este zadarnic să-și irosească timpul cu anumite grupuri de învățători falși ale căror învățături erau dominate de lucruri irelevante și certuri de cuvinte care nu duc nicăieri (vezi 1 Tim. 1:4; 4:1 ș.urm.; 6:3 ș.urm, 20). Se pare că nu a existat nici o legătură între aceste erezii în bisericile din Efes și Creta și cele combătute de Pavel în Epistola sa către Coloseni, dar se poate să fi fost diferite forme ale tendinței care s-a dezvoltat mai tîrziu în gnosticismul din sec. al 2-lea.

IV. Autenticitatea

Criticile moderne au contestat atît de mult faptul că Pavel ar fi autorul acestor epistole încît atestarea Bisericii primare este de cea mai mare importanță într-o examinare imparțială a întregii probleme. Există puține scrieri ale NT care au o atestare mai puternică, deoarece aceste epistole au fost folosite pe larg pe vremea lui Polycarp și există urme posibile în lucrările mai vechi ale lui Clement din Roma și Ignatius. *Omiterea epistolelor din Canonul lui Marcion* (cca 140 d.Cr.) nu a fost considerată ca o dovadă a faptului că nu ar fi fost cunoscute pe vremea luiînsă, ținînd seama de tendința lui de a scoate afară tot ce nu-i era pe plac, sau ce nu era în armonie cu doctrina lui, acest argument nu poate fi luat în serios. Mai există o singură dovadă cu privire la posibila omitere a epistolelor, și anume papirusurile Chester Beatty, dar întrucît acestea sînt incomplete, este prea riscant să bazăm orice ipoteză pozitivă pe această dovadă, mai ales dacă avem în vedere faptul că epistolele au fost cunoscute și folosite în E într-o perioadă mai veche decît cea reprezentată de papirusuri.

Prin urmare, obiecțiile cu privire la autenticitate trebuie să fie privite ca inovații moderne care contrazic dovezile puternice din Biserica primară. Aceste obiecții au început să fie mai puternice o dată cu atacurile lui Schleiermacher împotriva autenticității cărții 1 Tim. (1807) și obiecțiile au fost dezvoltate de mulți alți cercetători, dintre care cei mai conoscuți au fost F. C. Baur, H. J. Holtzmann, P. N. Harrison și M. Dibelius. Ei s-au bazat pe patru probleme principale. În diferite perioade ale criticii s-a acordat atenție unor probleme diferite, dar este probabil că efectul cumulativ i-a convins pe unii cercetători moderni să creadă că aceste epistole nu se poate să fi fost scrise de Pavel.

a. Problema istorică

Situația istorică nu poate fi încadrată în perioada istoriei Faptelor și necesitatea postulării eliberării lui Pavel din închisoare i-a determinat pe unii cercetători să sugereze alte teorii. Fie că toate referirile personale sînt invenția autorului, fie că unele dintre ele sînt scrisori autentice care au fost incluse în scrierile proprii ale autorului. Nu a existat niciodată unanimitate în părerile celor care au propus această alternativă, impunînd identificarea scrisorilor autentice, un fapt care dă naștere la suspiciuni cu privire la teorie. În plus, ideea unui scriitor fictiv care să producă scrisori personale atît de verosimile este improbabilă și nici

una dintre teorii nu este necesară, dacă acceptăm presupunerea foarte rezonabilă că Pavel a fost eliberat din prima sa întemnițare în Roma.

b. Problema ecleziastică
S-a susținut că situația ecleziastică reflectă o stare de lucruri caracteristică pentru sec. al 2-lea, dar această teorie a fost influențată de presupunerea că: (i) în aceste epistole este combătut gnosticismul din sec. al 2-lea, și (ii) biserica primară era dezvoltată prea mult pentru perioada primară. Forța primei presupuneri este anulată complet de cunoștințele moderne care arată că gnosticismul a avut rădăcini mult mai vechi decît și-au închipuit oamenii cîndva, iar forma de erezie combătută în aceste epistole este diferită de gnosticismul deplin dezvoltat. A doua presupunere este la fel de nesigură, dacă avem în vedere faptul că organizarea bisericii este cu certitudine mai primitivă decît pe vremea lui Ignatius și nu conține nici un anacronism pentru perioada apostolului.

c. Problema doctrinară
Absența marilor discuții doctrinare pauline, întîlnite în epistolele mai vechi, și prezența unor expresii stereotipe cum sînt „credința" și „doctrina sănătoasă", expresii care sugerează un stadiu de dezvoltare în care doctrina creștină a atins fixitatea unei tradiții, toate acestea au dat naștere la alte îndoieli cu privire la paternitatea lui Pavel. Dar recunoașterea caracterului personal al acestor comunicări și a faptului că atît Timotei cît și Tit erau deja familiari cu învățăturile principale ale lui Pavel este suficientă pentru a explica prima obiecție, iar a doua obiecție poate fi anulată de presupunerea valabilă a faptului că Pavel a fost un pionier misionar cu viziune pentru viitor și, oricît de creatoare și de dinamice vor fi fost afirmațiile sale în Epistolele adresate bisericilor, nu se poate ca el să nu fi acordat suficientă atenție necesității păstrării doctrinei corecte și trebuie să recunoaștem că termenii folosiți pentru acest scop sînt foarte potriviți.

d. Problema lingvistică
Aceste epistole conțin un număr foarte mare de cuvinte care nu sînt folosite în altă parte din NT și multe cuvinte nu sînt întîlnite în alte scrieri ale lui Pavel, și se afirmă că aceste indicații demonstrează caracterul nepaulin al scrierilor, mai ales cînd teoria este sprijinită de absența multor pronume, prepoziții și particule folosite de apostol. Asemenea calcule lingvistice pot fi de folos numai dacă există date suficiente pentru a servi ca o bază de comparație adecvată, și lucrul acesta nu se aplică la epistolele pauline, pentru care vocabularul total nu depășește 2.500 de cuvinte diferite. Nu pare să existe nici un motiv valid pentru a nu accepta posibilitatea unor diferențe de vocabular și de stil în scrierile aceleiași persoane. Unii, care în toate celelalte privințe consideră că epistolele sînt autentice dar care întîmpină dificultăți în problema lingvistică, recurg la ipoteza că Pavel a folosit un alt secretar personal decît pentru celelalte epistole.

În concluzie, se poate spune că aceste obiecții, chiar și cînd sînt luate în ansamblu, nu oferă un motiv adecvat pentru a abandona convingerea recunoscută și necontestată a Bisericii creștine de pînă în secolul al 19-lea că aceste trei epistole sînt scrieri autentice ale apostolului Pavel.

V. Valoarea
În tot cursul istoriei bisericii aceste epistole au fost folosite pentru a-i învăța pe slujitorii lui Cristos cu privire la îndatoririle și purtarea lor și au fost de neprețuit prin faptul că au oferit un model de conduită practică. Dar utilitatea și sfera lor nu s-au limitat la atît, deoarece ele conțin multe perle de încurajare spirituală și multe idei teologice profunde care au îmbogățit enorm viața devoțională a bisericii. Pasaje cum sînt 1 Tim. 3:16 și Tit 2:12 ș.urm.; 3:4 ș.urm., printre altele, atrag atenția cititorului asupra unor adevăruri majore ale Evangheliei, iar ultimul capitol din 2 Tim. păstrează mișcătorul cîntec de lebădă al marelui apostol.

BIBLIOGRAFIE. C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles*, 1963; J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles*, 1963; M. Dibelius și H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, 1955; B. S. Easton, *The Pastoral Epistles*, 1948; D. Guthrie, *The Pastoral Epistles*, *TNTC*, 1957; *idem*, *New Testament Introduction*[3], 1970; A. T. Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles*, 1968; P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, 1921; W. Hendriksen, *Commentary on I & II Timothy and Titus*, 1957; J. Jeremias, *Die Briefe an Thimoteus und Titus*, *NTD*, 1953; W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, 1930; E. K. Simpson, *The Pastoral Epistles*, 1954; C. Spicq, *Les Épitres Pastorales*, *Études Bibliques*, 1948.

D.G.

TIMP. Cuvintele biblice referitoare la timp nu constitue în ele însele o bază sănătoasă pentru a medita asupra conceptelor biblice de timp. Acestea trebuie culese din contexte în care sînt folosite cuvintele.

I. Timpurile și vremurile
Evreii au avut felul lor de a măsura trecerea timpului (*CALENDAR) dar contextul în care sînt folosite cuvintele traduse „timp" sau „vremuri" sugerează cel mai adesea o preocupare față de anumite vremuri rînduite, timpul potrivit, oportunitatea pentru un eveniment sau o acțiune oarecare. Cel mai obișnuit cuvînt este *'ēṯ* (vezi Ecl. 3:1 ș.urm. pentru o folosire caracteristică); *zᵉmān* are același înțeles. *mô'ēḏ* derivă de la o rădăcină care înseamnă „a hotărî" sau „a stabili dinainte" și este folosit pentru perioadele naturale cum sînt luna nouă (de ex. Ps. 104:19) și sărbătorile rînduite (de ex. Num. 9:2). În particular, toate aceste cuvinte sînt folosite pentru a se referi la timpuri rînduite de Dumnezeu, la prilejuri date de El (de ex. Deut. 11:14; Ps. 145:15; Is. 49:8; Ier. 18:23). În NT termenul *gr.* *kairos* apare adesea în contexte similare, deși nu înseamnă în sine „moment decisiv" (*cf.* Luca 19:44; Fapt. 17:26; Tit 1:3; 1 Pet. 1:11).

În felul acesta Biblia pune accentul nu pe continuitatea abstractă a timpului ci pe conținutul dat de Dumnezeu anumitor momente din istorie. Această concepție despre timp poate fi numită „liniară", în contrast cu concepția ciclică despre timp, care era obișnuită în lumea antică; scopul lui Dumnezeu înaintează spre o împlinire; lucrurile nu se desfășoară pur și simplu doar ca să se întoarcă întoarcă la același punct de unde au plecat. Dar dacă numim concepția biblică despre timp o concepție „liniară" nu trebuie să permitem ca aceasta să sugereze că timpul și istoria se desfășoară într-o succesiune inevitabilă de evenimente; dimpotrivă, Biblia pune accentul pe „vremuri",

momente în care Dumnezeu Însuși promovează scopurile Sale în lume (*ZIUA DOMNULUI).

Dumnezeu este suveran în ceea ce privește stabilirea acestor vremuri și de aceea, nici chiar Fiul, în timpul lucrării Sale pe pămînt, nu a cunoscut ziua și ora împlinirii (Marcu 13:32; Fapt. 1:7). Suveranitatea lui Dumnezeu se extinde de asemenea asupra vremurilor din viața individului (Ps. 31:15).

În cartea aramaică a lui Daniel cuvîntul *'iddān* se referă la perioade cronologice de timp (de ex. 2:9; 3:15), care se pare că adesea sînt un an (de ex. 4:16; 7:25, deși nu toți comentatorii sînt de acord că este vorba de ani). Accentul este pus tot pe suveranitatea lui Dumnezeu (2:21).

Cuvîntul *chronos* se referă uneori în NT, la fel ca și în greaca seculară, la trecerea timpului (de ex. Luca 20:9; Fapt. 14:28). Contextul poate indica sensul de „amînare" sau „întîrziere", „mai multă vreme" (de ex. Fapt. 18:20, 23); probabil că acesta este sensul în Apoc. 10:6 și nu acela că „timpul va avea un sfîrșit".

II. Eternitatea

În limba ebraică există cuvintele *'ad* și *'ôlām* care indică un timp îndelungat sau un timp îndepărtat, cum este cel care pune capăt vieții omului (*cf.* 1 Sam. 1:22, 28) sau vîrsta munților (Gen. 49:26). Mai presus de toate, aceste cuvinte sînt aplicate lui Dumnezeu, a cărui ființă nu este limitată de nici o limită de timp (Ps. 90:2). Absența acestei limite temporale caracterizează de asemenea tot ce ține de atributele lui Dumnezeu și de harul Lui față de poporul Său (*cf.* Ier. 31:3; 32:40; Osea 2:19). Pentru a exprima cu mai multă intensitate convingerea că Dumnezeu nu este limitat de nici o perioadă fixă, limba ebraică folosește pluralul poetic intensiv (de ex. Ps. 145:13; Dan. 9:24) sau o formă dublă (de ex. Ps. 132:14).

NT folosește termenul *aiōn* într-un mod similar; termenul poate fi folosit referitor la durata vieții (1 Cor. 8:13, Phillips) sau la o perioadă din trecutul îndepărtat (Luca 1:70) sau din viitor (Marcu 11:14). Este folosită intens în expresii cum este *eis tous aiōnas tōn aiōnōn* (de ex. Gal. 1:5); faptul că o asemenea folosire este mai curînd intensivă decît un plural obișnuit care descrie o serie de perioade din istoria lumii, „veci de veci", unde genitivul este la singular. Dumnezeu este descris de asemenea ca fiind activ *pro tōn aiōnōn*, „mai înainte de veci" (1 Cor. 2:7).

Aceste expresii folosite în VT și NT corespund cu expresia modernă „etern, eternitate" care indică ceva ce a existat din totdeauna și va exista întotdeauna; limbajul folosit în Biblie nu determină prin sine problema filozofică legată de timp și eternitate, care este discutată pe scurt în cele ce urmează.

Adjectivul *aiōnios* corespunde cu folosirea termenului *aiōn* cu referire la Dumnezeu și de aceea adaugă la sensul său temporal o nuanță calitativă de „veșnic" sau „divin/nemuritor". Această tendință este ajutată de faptul că termenul ebr. *'ôlām* este folosit în sensul spațial al „lumii" - vezi traducerea VA a termenului *aiōn*, de ex. Marcu 10:30; Efes. 1:21.

III. Cele două epoci

NT alege unul dintre timpurile hotărîte de Dumnezeu ca un timp decisiv. Prima notă din propovăduirea lui Isus a fost: „S-a împlinit vremea" (Marcu 1:15). Viața și lucrarea lui Isus marchează criza scopului lui Dumnezeu (Efes. 1:10). Aceasta este marea oportunitate (2 Cor. 6:2) pe care creștinii trebuie să o apuce (Efes. 5:16; Col. 4:5). În perioada lucrării pămîntești a lui Isus există o altă concentrare a atenției la timpul morții și învierii Lui (*cf.* Mat. 26:18; Ioan 7:6).

Diferența între speranța de viitor a evreului și a creștinului depinde de plasarea acestui timp decisiv în trecut: evreul așteaptă o intervenție decisivă a lui Dumnezeu în viitor; creștinul poate avea o așteptare intensă a împlinirii tuturor lucrurilor deoarece el știe că momentul decisiv este de domeniul trecutului „odată pentru totdeauna". Noi trăim deja vremurile de pe urmă (Fapt. 2:17; Evr. 1:2; 1 Ioan 2:18; 1 Pet. 1:20).

NT modifică simțitor împărțirea contemporană iudaică a timpului în epoca prezentă și epoca viitoare. Există un punct de tranziție viitor între „epoca aceasta" și „lumea viitoare" (Marcu 10:30; Efes. 1:21; Tit 2:12-13), dar există o așteptare a împlinirii, deoarece scopul lui Dumnezeu a fost împlinit în mod clar în Isus. Darul Duhului este semnul acestei așteptări, un mod de a gusta puterile lumii veacului viitor (Efes. 1:14; Evr. 6:4-6; *cf.* Rom. 8:18-23; Gal. 1:4). De aceea Ioan pune în mod consecvent accentul pe faptul că noi avem deja viața veșnică, *zōē aiōnios* (de ex. Ioan 3:36). Lucrul acesta nu este sugerat doar de faptul că *aiōnios* are nuanțe calitative; dimpotrivă, Ioan accentuează faptul că orice creștin are în prezent viața în care va intra pe deplin prin înviere (Ioan 11:23-25). Această „suprapunere" a celor două epoci este posibilă în ceea ce are Pavel în vedere în 1 Cor. 10:11.

IV. Timp și eternitate

Mulți filozofi creștini au susținut că limbajul intensiv despre timp folosit în Biblie indică două aspecte ale Ființei lui Dumnezeu, care în filozofie pot fi exprimate cel mai bine în termenii unei eternități care este calitativ diferită de timpul pe care-l cunoaștem noi.

Alții au susținut că orice discuție despre Ființa lui Dumnezeu ca fiind atemporală nu este biblică; ei susțin că limbajul nostru este raportat în mod necesar la timp și noi nu putem vorbi despre atemporalitate fără riscul de a-l abstractiza atît de mult față de lume încît nu se mai poate concepe că ar influența în mod direct viața lumii. Astfel, dacă adoptăm concepția creștină despre Dumnezeu ca fiind activ în istorie, trebuie să aderăm la limbajul biblic și să nu folosim o terminologie platonistă care pune în contrast lumea temporală de „aici" cu o lume eternă de „dincolo". Totuși, prin doctrina sa despre anticipare NT trece dincolo de o simplă antiteză dintre această lume și lumea viitoare, dintre „acum" și „atunci".

Oricare ar fi rezultatul dezbaterii filozofice, Scriptura afirmă în ansamblu că Dumnezeu nu este limitat de timp așa cum sîntem noi, că el este „Domnul veacurilor" (1 Tim. 1:17; *cf.* 2 Pet. 3:8).

BIBLIOGRAFIE. J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1962; O. Cullmann, *Christ and Time*, 1951; H. Sasse, *TDNT* 1, p. 197-209; H. W. Wolff, *Anthropology of the OT*, 1973, cap. 10; J. Guhrt, H.-C. Hahn, *NIDNTT* 3, p. 826-850.

M.H.C.

TIPOLOGIE. (gr, *typos*, „urma lăsată de sigiliu"). Un mod de descriere a istoriei biblice a mîntuirii astfel încît fazele ei de început sînt privite ca anticipări ale fazelor ulterioare, sau unele faze tîrzii sînt privite ca o recapitulare sau împlinire a unor faze anterioare.

I. În Vechiul Testament

Există două epoci arhetipice în VT care sînt prezentate în mod repetat în felul acesta: creația și exodul din Egipt. Exodul este privit ca o nouă creație, sau cel puțin ca o repetare a activității creatoare originale. Cel care la început a pus limite mării neliniștite și a spus: „Pînă aici și nu mai departe" (Gen. 1:9 ș.urm.; Iov 38:8-11) a manifestat aceeași putere cînd a stăvilit apele Mării Roșii (Mării Trestiilor?) în vremea exodului (Exod. 14:21-29). Paralelismul este accentuat în mod special atunci cînd răsturnarea simbolurilor primitive ale haosului, *Rahav și balaurul (Iov 26:12 ș.urm.) de către Creator este preluată și aplicată la victoria exodului (Ps. 74:12-14; 89:8-10). Rahav devine un „prototip" al Egiptului (*cf.* Is. 30:7) iar balaurul (leviatanul) devine un „prototip" pentru faraon (*cf.* Ezec. 29:3).

Restaurarea Israelului după exilul babilonian este portretizată atît ca o nouă creație cît și ca un nou exod. Verbele care sînt folosite cu referire la lucrarea Creatorului în Gen. 1 și 2 (ebr. *bārā̄, yāsar, ʿāsâ*) sînt folosite cu referire la activitatea Lui de restaurare a celor exilați (*cf.* Is. 43:7, unde toate aceste trei verbe apar împreună). Tipologia balaurului cu privire la creație, care a fost preluată deja ca o imagine a victoriei lui Iahveh la Exod, devine acum o modalitate de descriere a acestei noi victorii. Cînd brațul lui Iahveh este chemat să „se ridice ca în vremea de demult" cînd „a tăiat pe Rahav în bucăți" și „a străpuns balaurul" (Is. 51:9), Dumnezeu este îndemnat să repete în această situație nouă actele mărețe ale creației și exodului. Dacă la vremea exodului El a salvat poporul Său prin deschiderea unui „drum pe mare, o cărare *prin apele cele puternice" (Is. 43:16), tot așa va fi și* cînd cei exilați care se întorc vor trece prin ape (Is. 43:2), făcînd „un drum prin pustie și rîuri în locuri secetoase" (Is. 43:19). La fel cum generația exodului a fost condusă de un nor în timpul zilei și de un stîlp de foc noaptea, care trecea în urma lor atunci cînd erau amenințați din spate, exilații au primit promisiunea: „Domnul va ieși înainte și Dumnezeul lui Israel vă va tăia calea" (Is. 52:12). Despre generațiile de mai tîrziu, la fel ca și despre generațiile din vechime avea să se adeverească faptul că „nu vor suferi de sete în pustiurile în care-i va duce; ci va face să curgă apă din stîncă, va despica stînca și va curge apa" (Is. 48:21).

În limbajul tipologiei seriile mai vechi de evenimente au constituit un „prototip" pentru ceea ce avea să urmeze mai tîrziu; seriile de mai tîrziu au fost un „antitip" al celor mai vechi. Sau se mai poate spune că epocile succesive din istoria mîntuirii dezvăluie un tipar repetat în activitatea divină, un tipar pe care scriitorii NT au crezut că l-au descoperit în forma sa definitivă chiar în zilele lor.

II. În Noul Testament

Relația tipologică dintre cele două Testamente a fost rezumată în epigrama lui Augustin: „În VT stă ascuns NT; în NT este revelat VT". În NT mîntuirea creștină este prezentată ca și punctul culminant al lucrărilor mărețe ale lui Dumnezeu. Mîntuirea creștină este tratată ca o nouă creație, un nou exod, o nouă restaurare din exil.

a. O nouă creație. „Dumnezeu care a zis: „Să lumineze lumina din întuneric" ne-a luminat inimile, pentru ca să facem să strălucească lumina cunoștinței slavei lui Dumnezeu pe fața lui Isus Cristos" (2 Cor. 4:6). A patra Evanghelie probabil că ne oferă cel mai clar exemplu de tipologie a creației, cînd începe cu cuvintele: „La început...", un ecou al cuvintelor din Gen.: Cuvîntul divin care a adus în ființă vechea creație S-a întrupat acum pentru a inaugura o nouă creație. Potrivit lui Pavel, cei care sînt „în Cristos" constituie „o nouă creație" (2 Cor. 5:17; Gal. 6:15). Pavel și prorocul din Patmos văd amîndoi că blestemul căderii primordiale este inversat de lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos (Rom. 8:19-21; Apoc. 22:1-5). Evanghelia pune temeliile pentru „ceruri noi și un pămînt nou în care va locui neprihănirea" (2 Pet. 3:13; *cf.* Apoc. 21:1).

b. Un nou exod. Tipologia exodului este foarte des întîlnită în NT. Se pare că Matei privește copilăria lui Isus ca o recapitulare a experiențelor din vechime ale lui Israel, deoarece S-a coborît în Egipt și apoi S-a întors de acolo (Mat. 2:15). Ioan, prin cronologia Evangheliei sale și în alte moduri sugerează că Isus Cristos este mielul Pascal antitipic (*cf.* Ioan 19:14, 36). Limbajul folosit de Petru ne îndreaptă privirile în aceeași direcție (1 Pet. 1:19), iar Pavel exprimă ideea clar: întrucît „Cristos, Paștele nostru, a fost jertfit", sărbătoarea care urmează ar trebui sărbătorită de poporul Său „cu azimele curăției și adevărului" (1 Cor. 5:7 ș.urm.). La fel cum israeliții au trecut prin Marea Trestiilor, tot așa creștinii au fost botezați în Cristos; după cum israeliții au primit pîine din cer și apă din stîncă, tot așa creștinii au „mîncarea și băutura lor supranaturală" distinctivă (1 Cor. 10:1-4). La fel cum, în ciuda tuturor binecuvîntărilor, generația exodului a murit în pustie din cauza necredinței și neascultării și nu a intrat în țara promisă, tot așa creștinii sînt îndemnați să ia seama să nu cadă (1 Cor. 10:5-12; *cf.* Evr. 3:7-4:13; Iuda 5). Aceste lucruri s-au întîmplat cu israeliții „ca să ne slujească drept pilde (*typikōs*), și au fost scrise pentru învățătura noastră peste care au venit sfîrșiturile veacurilor" (1 Cor. 10:11). Această tipologie are o nuanță etică și paraenetică puternică.

c. O nouă restaurare. Însăși cuvîntul „Evanghelie" (*euangelion*) și cuvintele înrudite sînt probabil derivate de scriitorii NT din pasajele din Is. 40-66 unde indică „vestea bună" a întoarcerii din Exil și a reconstruirii Sionului (Is. 40:9; *cf.* 52:7; 61:1). Nici un pasaj din prorocia VT nu a oferit un „teren" atît de fertil pentru *mărturia* Evangheliei, de la „glasul" din Is. 40:3, prin lucrarea Robului Domnului în Is. 42-53 pînă la cerul nou și pămîntul nou din Is. 65:17; 66:22.

d. Persoane tipice. În Rom. 5:14 Adam este numit „o icoană preînchipuitoare (*typos*) a Celui ce avea să vină" (adică, a lui Cristos, ultimul Adam). Adam, ca și începător al vechii creații, este un omolog evident al lui Cristos, începătorul noii creații. Toată omenirea este privită fie „în Adam", în care „toți mor", fie „în Cristos", în care toți „vor învia" (1 Cor. 15:22).

Nici un alt personaj din VT nu este numit un prototip al lui Cristos în NT. Totuși, alte personaje din VT sînt arhetipuri ale lui Cristos într-o măsură oarecare, prin comparație sau prin contrast - Moise, ca profet (Fapt. 3:22 ș.urm.; 7:37), Aaron, ca preot (Evr. 5:4 ș.urm.), David, ca rege (Fapt. 13:22). Scriitorul Epistolei către Evrei, preluînd o idee din Ps. 110:4, vede în Melhisedec un omolog foarte potrivit al lui Cristos în ceea ce privește slujba preoțească (Evr. 5:6, 10; 6:20 ș.urm.). El sugerează de asemenea că detaliile aparatului și slujirii în cortul din pustie pot avea o semnificație tipologică specială, așa spune autorul

în Evr. 9:6-10, această semnificație se referă la diferența și nu la asemănarea dintre rînduiala aceea și rînduiala nouă introdusă de Cristos. Relevanța acestui tip poate fi înțeleasă numai prin prisma antitipului.

III. Evoluții post-biblice

Era post-apostolică a fost martoră începuturilor unei tipologii creștine mai puțin încătușate. Din prima jumătate a sec. al 2-lea *Epistola lui Barnaba* sau *Dialogul cu Trypho*, a lui Iustin, ilustrează măsura în care interpretarea tipologică a episoadelor din VT poate fi făcută în absența unui control exegetic. Rezultatul a fost că pentru creștini VT a căpătat valoare ca o carte de imagini anticipatoare cu privire la persoana și lucrarea lui Cristos - imagini prezentate în cuvinte și chiar mai vizibil în artă. Probabil că cel mai impresionant exemplu din artă este Catedrala din Chartres, unde sculpturile și vitraliile de pe latura de N zugrăvesc o diversitate de analogii din VT cu întîmplările din NT care sînt zugrăvite pe latura de S. Astfel, se crează o analogie între Isaac care ducea lemnele și Cristos care Își duce crucea; între vînzarea lui Iosif cu 20 de arginți și vînzarea lui Cristos cu 30 de arginți, și așa mai departe. În felul acesta întregul VT este interpretat astfel încît să anticipeze relatarea evenimentelor legate de viața lui Isus dar nu pe baza unor principii pe care le-ar fi acceptat scriitorii biblici înșiși.

Ceea ce a fost spontan la începutul Evului Mediu are tendința să devină studiat și artificial atunci cînd se fac în zilele noastre încercări de a relua lucrul respectiv. „Dacă vrem să păstrăm apelul la Scriptură în sensul propriu, doctrina creștină trebuie să fie pusă pe o bază mai puțin instabilă decît judecata individuală a unor tălmăcitori ingenioși, este nevoie să stabilim un criteriu viabil pentru folosirea legitimă a metodei tipologice și în felul acesta pentru a netezi calea teologiei biblice" (G. W. H. Lampe, *Theology* 56, 1953, p. 208).

BIBLIOGRAFIE. A. Jukes, *The Law and the Offerings*, 1854; *idem*, *Types in Genesis*, 1858; P. Fairbairn, *The Typology of Scripture*[6], 1880; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*, 1953; G. W. H. Lampe și K. J. Woollcombe, *Essays on Typology*, 1957; S. H. Hooke, *Alpha and Omega*, 1961; D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, 1963; A. T. Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament*, 1965; G. von Rad, *Old Testament Theology*, 2, 1965, p. 319-409; F. F. Bruce, *This is That*, 1968; *idem*, *The Time is Fulfilled*, 1978; J. W. Drane, *EQ* 50, 1978, p. 195-210.

F.F.B.

TIR. Principalul port maritim de pe coasta feniciană, situat la aproximativ 40 km S de Sidon și 45 km N de Akko, Tirul (mod. *Sûr;* ebr. *sôr;* asir. *Sur(r)u*; egip. *Daru;* gr. *Tyros*) avea două porturi. Unul se afla pe o insulă, iar celălalt, „Vechiul" port era situat pe țărm; s-ar putea să fie Ussu din inscripțiile asiriene. Cetatea care era străbătută de rîul Litani domina cîmpia înconjurătoare, cîmpie la N căreia se afla Sarepta (*SAREPTA).

I. Istoria

Potrivit lui Herodot (2.44) Tirul a fost întemeiat pe la 2700 î.d.Cr. și este menționat în Textele Execrative din *Egipt (cca 1850 î.d.Cr.) și într-o poezie canaanită (Keret, *ANET*, p. 142 ș.urm.) de la Ras Shamra (*UGARIT). Încă din vechime a avut un rol activ în comerțul maritim și în comerțul cu obiecte de lux cu Egiptul, fapt care a dus la campaniile care urmăreau stăpînirea coastei feniciene. În timpul perioadei Amarna domnitorul local al Tirului, Abimilki, a rămas loial, i-a scris lui Amenophis III despre trădarea orașelor învecinate și a cerut ajutor împotriva amoritului Aziru și împotriva regelui din Sidon. Cînd filistenii au jefuit Sidonul (cca 1200 î.d.Cr.), mulți dintre locuitorii Sidonului au fugit la Tir, care a devenit astfel „fiica Sidonului" (Is. 23:12), principalul port fenician. Către sfîrșitul mileniului al 2-lea î.d.Cr. Tirul era considerat o cetate puternică pe granița teritoriului dat lui Așer (Ios. 19:29) și această reputație a continuat (2 Sam. 24:7).

O dată cu declinul Egiptului, Tirul a devenit independent și domnitorii săi au dominat majoritatea cetăților feniciene de pe coastă, inclusiv regiunile interioare ale Libanului. Hiram I a fost prieten cu David și i-a furnizat materiale pentru construirea palatului regal din Ierusalim (2 Sam. 5:11; 1 Împ. 5:1; 1 Cron. 14:1), o politică extinsă și în timpul domniei lui Solmon, cînd el a trimis lemn și piatră de construcție pentru Templu (1 Împ. 5:1-12; 2 Cron. 2:3-16) și în schimb a primit alimente și avantaje teritoriale (1 Împ. 7:13-14). În timpul domniei sale Hiram I a legat portul de pe țărm cu cel de pe insulă, cu un drum artificial prin mare și a construit un templu dedicat zeităților Melcart și Astarte. Ca parte din politica sa de expansiune colonială și comerț el l-a ajutat pe Solomon la dezvoltarea portului Ețion-Gheber la Marea Roșie, pentru călătoriile spre S (1 Împ. 9:27), iar corăbiile sale au ajuns pînă în locuri îndepărtate (1 Împ. 9:28; *OFIR). Din vremea aceasta, numită adesea „epoca de aur a Tirului", locuitorii Tirului au devenit prinții negustorilor din E Mediteranei (Is. 23:8) și erau renumiți pentru calitățile lor de navigatori maritimi (Ezec. 26:17; 27:32). Cele mai importante articole de comerț erau *sticla produsă de ei și vopselele lor speciale purpurii, numite „Tiriene", făcute din murexul local (*ARTE ȘI MEȘTEȘUGURI; *FENICIA).

Canonul lui Ptolemeu continuă să fie sursa principală pentru lista regilor, deși, în ciuda corelațiilor cu istoria asiriană și ebraică, continuă să existe o diferență de vreo 10 ani în cronologia primilor domnitori. Astfel, Hiram I este datat prin 979-945 î.d.Cr. (*cf.* Albirght, Katzenstein, cca 969-936 î.d.Cr.). Succesorul său Baal-eser I (=Balbazeros) a fost urmat la tron de Abd-Ashtart, care a fost omorît de frații săi, dintre care cel mai în vîrstă, Methus-Astartus, a uzurpat tronul. Phelles, care l-a succedat pe Astarymus în cca 897 î.d.Cr., a fost detronat de marele preot Etbaal (Ithobal), a cărui fiică Izabela s-a căsătorit cu Ahab, regele Israelului pentru a întări alianța făcută între țările lor (1 Împ. 16:31). Etbaal a fost de asemenea contemporan cu Ben-Hadad I. Succesul lui împotriva lui Phelles ar putea să fie legat de invazia asiriană a lui Assurbanipal II, care a cerut un tribut greu de la Tir.

Portul a suferit o altă lovitură în 841 î.d.Cr. cînd, în al 18-lea an al domniei sale, Salmanaser III al Asiriei a primit tribut de la Ba'alimanazar și, în același timp, Iehu i-a prezentat omagiile sale la Nahr-el-Kelb (*Sumer* 7, 1951, 3-21). Baalezer II a fost urmat de Mattan I (cca 829-821) și de Pygmalion (Pu'm-yaton); în al 7-lea an al domniei sale (825 î.d.Cr., după alții 815 î.d.Cr.) Cartagina a fost înființată de Tir.

Presiunile asiriene asupra Feniciei au continuat și Tirul a plătit tribut lui Adad-Nirari III al Asiriei în anul 803 î.d.Cr., iar regele Hiram II al Tirului a trimis daruri lui Tiglat-Pileser III, care susține că *Rabșache al său a luat 150 de talanți de aur de la Mattan II, următorul rege al Tirului (cca 730 î.d.Cr.; *ANET*, p. 282). În urma supunerii pașnice cetatea a păstrat o bună parte a autonomiei sale. Potrivit lui Josephus (*Ant.* 9. 283), Salmanaser V al Asiriei (ale cărui cronici lipsesc) a asediat Tirul în 724 î.d.Cr. și cetatea a căzut o dată cu Samaria în mîinile lui Sargon II în anul 722 î.d.Cr. Oficialitățile asiriene au supravegheat înapoierea impozitelor în natură la Ninive, dar tulburări considerabile au fost stîrnite în Egipt, de la care Tirul a cerut ajutor. Aceasta a dus la o condamnare a Tirului de către prorocii evrei care au urmat după Isaia și de prorocul Ioel (3:5-6) pentru că i-au vîndut ca sclavi la greci. Tirul a ajuns sub dominația Sidonului și atunci cînd Sanherib s-a apropiat de cetate, domnitorul ei Luli (Elulaeus) a fugit și a murit în exil. Lucrul acesta a salvat cetatea de la asalt, deoarece asirienii l-au instalat pe pretendentul candidatul lor Tuba'alu (Etbaal III) în 701 î.d.Cr.

Esarhadon, care a păstrat drumul deschis pentru a ataca Egiptul, l-a executat pe Abdi-milkitti, regele Sidonului (cca 677 î.d.Cr.) și l-a pus pe tron pe Ba'ali (I), obligîndu-l să facă un tratat cu Asiria. Totuși, Tirul, instigat de Tirhaca, regele Egiptului, s-a răsculat și Esarhadon a asediat portul care, însă, nu a căzut deoarece Ba'ali s-a supus. Influența și independența lui trebuie să fi fost mari în Fenicia deoarece el a păstrat tronul în tot timpul vieții sale. Cînd s-a răsculat iarăși în anul 664 î.d.Cr. cetatea a căzut în mîinile lui Asurbanipal, care l-a făcut rege pe Azi-Baal, luînd ostateci la Ninive pe surorile lui și pe mulți demnitari.

O dată cu declinul Asiriei, la sfîrșitul domniei lui Asurbanipal (cca 636-627 î.d.Cr.), Tirul și-a redobîndit autonomia precum și o mare parte a comerțului maritim pe care l-a controlat anterior. Cu toate acestea, Ieremia a prorocit supunerea Tirului de către babilonieni (25:22; 27:1-11), la fel cum au făcut mai tîrziu Ezechiel (26:1-28:19; 29:18-20) și Zaharia (9:2 ș.urm.). Nebucadnețar II a asediat Tirul timp de 13 ani, cca 587-574 î.d.Cr. (Jos. *Ant.* 10.228; *JBL* 51, 1932, p. 94 ș.urm.), dar nu s-a păstrat nici un document contemporan despre acest asediu (*cf.* Ezec. 29: 18-20). Cetatea (sub domnia lui Ba'ali II) a recunoscut în cele din urmă suzeranitatea babiloniană și o serie de contracte babiloniene confirmă acest lucru și dau numele demnitarilor locali babilonieni. Timp de un deceniu cetatea a fost condusă de „judecători" (*špṭ*).

În 332 î.d.Cr. Alexandru cel Mare a asediat portul de pe insulă timp de 7 luni și l-a cucerit numai după construirea unui drum prin mare pînă la fortăreața de pe insulă. În ciuda unor pierderi grele, portul și-a revenit curînd sub patronajul seleucid. Irod I a reconstruit templul principal, care continua să existe atunci cînd Domnul Isus a vizitat districtul care se învecina cu Tirul și Sidonul (Mat. 15:21-28; Marcu 7:24-31). Locuitorii din Tir L-au auzit vorbind (Marcu 3:8; Luca 6:17) și El a spus că Tirul este o cetate păgînă mai puțin vinovată decît acele cetăți galileene care au fost martore constante ale lucrării Lui (Mat. 11:21-22; Luca 10:13-14). Creștinii au fost activi în Tir în secolul 1 (Fapt. 21:3-6) și acolo a fost îngropat teologul Origen (254 d.Cr.).

II. Arheologie

Principalele ruine care s-au păstrat datează de la căderea cetății Cruciaților în 1291 d.Cr., dar excavații din 1921 (*Syria* 6, 1922) și din 1937 în port au scos la lumină unele temelii mai vechi. Numeroasele monede emise în Tir începînd din secolul al 5-lea î.d.Cr., găsite în diferite locuri din întregul Orient Apropiat și din bazinul mediteranean, atestă importanța Tirului.

„Scara Tirului" (Jos., *BJ* 2.188) care a marcat granița dintre Fenicia și Palestina propriu-zisă (1 Macc. 11:59) este identificată cu un promontoriu stîncos de la Ras en-Naqara sau Ras el-ʿAbyad.

BIBLIOGRAFIE. N. Jidejian, *Tyre through the Ages*, 1969; H. J. Katzenstein, *The History of Tyre*, 1973.

D.J.W.

TIRAN. Nu este cunoscută nici o altă referire la Tiran afară de textul din Fapt. 19:9, în care ni se spune că, pe cînd se afla în Efes, Pavel avea dezbateri în fiecare zi în *scholē* lui Tiran. Cuvîntul *scholē* (școală, sală) desemnează un grup sau un loc unde sînt ținute prelegeri și unde au loc discuții. Nu se știe dacă Tiran a fost fondatorul sălii de prelegeri sau proprietarul ei în timpul șederii lui Pavel. Cuvîntul tradus „unuia", care ar sprijini a doua părere despre Tiran, nu este găsit în cele mai bune manuscrise. D.R.H.

TIRAS. (Ebr. *tîrās*). Un fiu al lui Iafet, frate cu Gomer, Madai, Iavan și Muschi (Gen. 10:2; 1 Cron. 1:5), dînd toți naștere la popoare nordice (*NAȚIUNI, TABEL). Numele este identificat de obicei cu Tursha (*Trš.w*) menționat de către Merenptah (*EGIPT) printre invadatorii din N, în secolul al 13-lea î.d.Cr. Aceștia, la rîndul lor, sînt identificați frecvent cu *Tyrrēnoi* (forma dialectală de la *Tyrrhēnoi*) în literatura greacă, asociați cu etruscii; această identificare continuă să fie pusă sub semnul întrebării.

BIBLIOGRAFIE. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text, 1, 1947, p. 196*; M. Pallotino, *The Etruscans*, 1955, p. 55-56; vezi de asemenea *AS* 9, 1959, p. 197 ș.urm.; N. K. Sanders, *The Sea Peoples*, 1978. T.C.M.

TIRHACA. Faraonul Taharca din dinastia 25 („etiopiană") din Egipt; el a domnit 26 de ani, cca 690-664 î.d.Cr. Se pare că 2 Împ. 19:9 (=Is. 37:9) sugerează că Tirhaca a condus forțele egiptene pe care *Sanherib a trebuit să le înfrîngă la *Elteche în 701 î.d.Cr. în timp ce îl ataca pe regele Ezechia din Iuda. Dacă este așa, Tirhaca era pe vremea aceea doar comandant de armată și a ajuns rege abia peste 11 ani. Epitetul „regele Etiopiei" este preluat din sursa folosită în Is. și 2 Împ. și datează din anul 690 î.d.Cr. sau mai tîrziu. O altă părere, potrivit căreia Sanherib a invadat Palestina la începutul domniei lui Tirhaca (cca 688 î.d.Cr.?) ne cere să facem două presupuneri majore: o a doua campanie a lui Sanherib în Palestina, campanie necunoscută din alte surse, și combinarea celor două campanii într-una singură de către istoricii VT; vezi referințele din W. F. Albright, *BASOR* 130, 1953, p. 8-9. Teoria lui M. F. L. Macadam (*Temples of Kawa*, 1, 1949, p. 18-20) potrivit căreia Tirhaca s-a născut în anul 708 î.d.Cr. și prin urmare nu putea comanda trupele în

anul 701 î.d.Cr. nu este necesară și pot fi ridicate alte obiecții la adresa ei; vezi J. Leclant și J. Yoyotte, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 51, 1952, p. 17-27; K. A. Kitchen, *The Thisd Intermediate Period in Egypt*, 1972, p. 383-386, cf. p. 154 ș.urm., 164 ș.urm. K.A.K.

TIRȘATA. Un titlu folosit pentru guvernatorul Iudeii sub stăpînirea Imperiului Persan (Ezra 2:63, „dregătorul"; Neem. 7:65, 70; 8:9; 10:1). Probabil că este o formă persană (*cf.* Avestan *taršta*, „reverend") a formulei „Excelența Sa". Titlul i-a pus în încurcătură pe traducătorii greci care fie că l-au omis, fie că l-au redat ca un nume propriu, „Athersashta", „Attharates" sau „Atrarias". J.S.W.

TIRȚA. 1. Fiiça cea mai tînără a lui Țelofhad (Num. 26:33; 27:1; Ios. 17:3).

2. Un oraș canaanit renumit pentru frumusețea sa (Cînt. 6:4), aflat în partea de N a Mt. Efraim, la capătul Văii Farâah de-a lungul căruia trecea drumul din Transiordania spre ținutul podișului central unde se aflau Sihemul, Samaria, Dotanul și alte orașe. Orașul a fost cucerit de Iosua (Jud. 12:24) și a fost dat seminției lui Manase (Ios. 17:2-3). Ieroboam I a locuit la Tirța (1 Împ. 14:17) și orașul a devenit capitala regatului de N pe vremea lui Baeșa (1 Împ. 15:21, 23; 16:6), Ela și Zimri (1 Împ. 16:8, 9, 15). Zimri a dat foc palatului în care se afla atunci cînd a fost blocat acolo de Omri (1 Împ. 16:17-18). Șase ani mai tîrziu Omri a transferat capitala la Samaria, care avea o poziție mai centrală și era mai ușor de apărat. În cca 752 î.d.Cr. Menahem, un locuitor din Tirța, a reușit să-l detroneze pe Șalum și să ia tronul (2 Împ. 15:14, 16).

De Vaux a identificat o movilă mare de la Tell el-Farâah, la vreo 11 km NE de Nablus, ca fiind locul cetății Tirța și în decursul anilor excavațiile au scos la lumină istoria arheologică a locului. Așezarea a fost ocupată în continuu începînd din vremuri chalcolitice, dinainte de anul 3000 î.d.Cr. și pînă în vremea asirienilor. Ultima perioadă din viața cetății (nivelul I) reprezintă anii stăpînirii asiriene care au culminat cu distrugerea cetății la sfîrșitul sec. al 7-lea, poate de către Nebucadnețar. Ocuparea israelită din timpul regatului de N este reprezentată de nivelele I la III. Nivelul din sec. al 9-lea prezintă case standard pe o întindere mare și o clădire administrativă mai mare în apropiere de poartă (Nivelul III). În sec. al 8-lea au existat mai multe case mari, o clădire administrativă mare și un număr mare de case sărăcăcioase, care confirmă tabloul zugrăvit de prorocii din sec. al 8-lea (Amos 5:11; Is. 9:8-10). Această ultimă fază a orașului s-a încheiat odată cu invazia asiriană din 723-721 î.d.Cr. (Nivelul III).

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, „The site of Tirzah and the Topography of Western Manasseh", *JPOS* 11, 1931, p. 241-251; R. de Vaux și A. M. Steve, cîteva articole în *RB* din 1947 (vol. 54) pînă în 1962 (vol. 69), în special vol. 62, 1955, p. 587-589; „Tirzah" în *AOTS*, p. 371-383; „The Excavations at Tell el-Far'ah and the site of ancient Tirzah", *PEQ*, 1956, p. 125-140; G. E. Wright, *BA* 12, 1949, p. 66-68.

J.A.T.

TIȘBITUL. (Ebr. *hattišbî*). Un epitet al lui Ilie (1 Împ. 17:1; 21:17, 28; 2 Împ. 1:3, 8; 9:36). În general se crede că se referă la un om din orașul Tișbe, din Galaad. N. Glueck redă 1 Împ. 17:1 „iabesitul, din Iabesul Galaadului". Nu este cunoscut un oraș pe nume Tișbe in Galaad (Tobit 1:2 menționează un asemenea oraș în ținutul lui Neftali) dar tradiția îl plasează la Istib, la 12 km N de Iaboc. Cuvîntul a fost redat *hattōšᵉḇî*, „călătorul", asociat cu cuvîntul care urmează după el, „locuitorii".

BIBLIOGRAFIE. N. Glueck, *AASOR*, 25-28, 1951, pt. 1, p. 218, 225-227; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, p. 486. D.W.B.

TIT. Deși nu este menționat în Faptele Apostolilor, Tit a fost unul dintre însoțitorii lui Pavel în care el și-a pus multă încredere. Aflăm pentru prima dată despre Tit cu prilejul unei controverse despre convertiții neevrei, cînd Tit l-a însoțit pe Pavel și Barnaba la Ierusalim (Gal. 2:1). Tit a constituit un caz care să testeze poziția lui Pavel, întrucît Tit era dintre Neamuri, dar se pare că nu a fost obligat să fie circumcis (Gal. 2:3). Probabil că Tit l-a însoțit pe Pavel în călătoriile ulterioare ale sale, dar nu avem informații cu privire la activitatea lui pînă timpul crizei din Corint. Este evident că el a acționat ca reprezentant al lui Pavel la Corint în anul care a precedat scrierea Epistolei a 2-a către Corint (*cf.* 8:16), avînd misiunea specială de a organiza strîngerea de ajutoare acolo. Misiunea nu a fost încheiată, deoarece Tit este îndemnat mai tîrziu de Pavel să se întoarcă la Corint și să se îngrijească de încheierea misiunii (2 Cor. 8:6).

O misiune mai delicată a fost potolirea situației plină de tensiune dintre Pavel și corinteni, o misiune care a necesitat în mod clar un om cu mult tact și cu tărie de caracter. Se pare că el a avut o personalitate mai puternică decît Timotei (*cf.* 1 Cor. 16:10; 2 Cor. 7:15) și a avut calități de administrator. O comparație dintre 2 Cor. 2 și 7 sugerează că el a dus o epistolă de la Pavel către corinteni și această epistolă s-a pierdut mai tîrziu („epistolă aspră"); în această epistolă apostolul i-a mustrat cu durere în inimă pentru atitudinea lor de mîndrie. În cele din urmă Tit i s-a alăturat din nou lui Pavel în Macedonia (2 Cor. 7:6) aducînd vești bune, iar ca urmare Pavel a scris 2 Cor. și epistola a fost dusă de Tit (2 Cor. 8:16 ș.urm.), care se pare că avea o afecțiune deosebită și o preocupare serioasă pentru corinteni. El este descris de apostol ca și „părtașul și tovarășul meu de lucru" (8:23), care nu s-a gîndit să profite de cei care i-au fost dați în grijă (12:18).

Din epistola care îi este adresată putem deduce că Tit l-a însoțit pe Pavel în Creta, după eliberarea lui Pavel din închisoarea din Roma și Tit a fost lăsat în Creta ca să ajute la consolidarea lucrării (Tit 1:5 ș.urm.). Epistola îl îndeamnă să folosească autoritatea sa pentru a înființa o lucrare bună, pentru a înfrunta opoziția și pentru a-i învăța pe oameni doctrina sănătoasă. El a fost chemat să i se alăture din nou lui Pavel la Nicopolis, după ce a fost înlocuit de Artemas și Tihic (Tit 3:12); se poate ca Tit să fi fost însărcinat la Nicopolis cu o misiune de evanghelizare în Dalmația, misiunea în care era angajat Pavel atunci cînd a scris 2 Tim. (2 Tim. 4:10). Tradiția de mai tîrziu, însă,

presupune că el s-a întors în Creta şi afirmă că el a fost episcop în Creta pînă la bătrîneţe (Eusebiu, *EH* 3. 4. 6). Cu privire la posibilitatea ca el să fi fost fratele lui Luca (fapt care ar putea explica absenţa numelui lui în Faptele), vezi W. M. Ramsay, *SPT*, p. 390.

D.G.

TOB. Numele unei cetăţi aramaice şi al unui principat aflat la N de Galaad, menţionat în legătură cu Iefta şi David (Jud. 11:3; 2 Sam. 10:6); districtul menţionat în 1 Mac. 5:13 probabil că este identic cu cel de mai sus. Localizarea probabilă a cetăţii este al-Taiyiba (păstrînd numele antic), la vreo 20 km ENE de Ramot din Galaad. Cu privire la istorie, vezi B. Mazar, *BA* 25, 1962, p. 98-120.

D.F.P.

TOBIA. 1. Unul dintre principalii oponenţi ai lui *Neemia, Tobia este descris de el ca şi „slujitorul amonit" (Neem. 2:10). Este posibil ca „Slujitorul" să fie un titlu onorabil pentru un înalt demnitar persan; „amonit" s-ar putea referi la originea lui, deşi se pare că el era cel puţin pe jumătate evreu, întrucît numele lui înseamnă „Iahveh este bun", iar fiul său se numea Iohanan („Iahveh este milostiv"; Neem. 6:18), şi a avut mulţi prieteni importanţi printre evrei (6:18 ş.urm.; 13:4 ş.urm.). Unii au considerat că el a fost guvernatorul persan al provinciei Amon sau chiar guvernatorul Ierusalimului pînă la sosirea lui Neemia (*cf.* Neem. 5:15), dar asocierea lui cu Sanbalat, guvernatorul Samariei (4:7; 6:1) sugerează că el a fost adjunctul lui Sanbalat. Nu se ştie precis dacă Tobia a avut vreo legătură cu familia renumită a Tobiazilor, care în sec. al 3-lea î.d.Cr. au domnit peste o mare parte a ţinutului Amon, din fortăreaţa lor din 'Araq el-Amir, la 20 km NV de Hesbon, şi a fost una dintre cele mai influente familii pro-greceşti din Ierusalim (Josephus, *Ant.* 12. 160-236). Inscripţia de la âAraq el-Amir menţionează un Tobia despre care se crede că a trăit în sec. al 2-lea î.d.Cr.

2. Numele unui clan care nu a putut să-şi dovedească originea israelită autentică pe vremea întoarcerii din exil în secolul al 6-lea (Ezra 2:60; Neem. 7:62; 1 Ezdra 5:37). *Tobia din Zah. 6:10, 14, un nobil de frunte din Ierusalim, cca 520 î.d.Cr. se poate să fi făcut parte din familia Tobia.

BIBLIOGRAFIE. B. Mazar, *IEJ* 7, 1957, p. 137-145, 229-238; C. C. McCrown, *BA* 20, 1957, p. 63-76; P. W. Lapp, *BASOR* 171, 1963, p. 8-39.

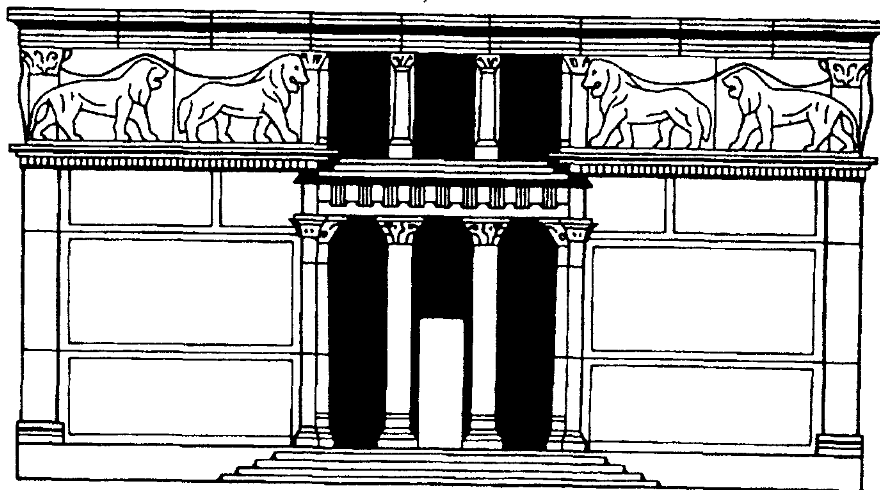
D.J.A.C.

TOGARMA. Al treilea fiu al lui Gomer, nepotul lui Iafet şi fratele lui Aşchenaz şi Rifat (Gen. 10:3; 1 Cron. 1:6). (Bet-) Togarma, împreună cu Tubal, *Iavan şi *Meşec au furnizat cai şi asini pentru Tir (Ezec. 27:14) şi soldaţi pentru *Gog (Ezec. 38:6). În timpul mileniului al 2-lea î.d.Cr. texte în asiriana veche şi hitită localizează Tegarama în apropiere de Carchemiş şi Haran, pe o arteră comercială importantă. A fost numită Til-garimmu în Analele lui Sargon şi Sanherib şi a fost capitala Kammanu pe graniţa lui Tabal (*Tubal), pînă cînd a fost distrusă în 695 î.d.Cr. Probabil că a fost identificată cu Gauraena, localitatea modernă Gurun, la 120 km V de Malatya.

D.J.W.

TOFEL. Menţionat numai în Deut. 1:1 ca localitatea unde Moise s-a adresat israeliţilor. Identificarea cu el-Tafileh, la 25 km SE de Marea Moartă, este puţin probabilă din punct de vedere filologic (N. Glueck, *AASOR* 18-19, 1939, p. 42-43). Este posibil ca Tofel să fi fost un loc de popas în călătoria israeliţilor în pustie.

D.J.W.



Reconstituirea faţadei unui templu construit de către familia Tobia la Araq el-Emir, Iordania. cca 175 î.d.Cr.

TOFET. (VA **TOPHETH**). Aceasta a fost o „înălțime" în valea *Hinoam, în apropiere de Ierusalim, unde erau jertfiți copii în foc zeului *Moloh. Iosia a pîngărit acest altar idolatru (2 Împ. 23:10) și Ieremia a prorocit că locul acesta va fi folosit ca cimitir (Ier. 7:32 ș.urm.). Se pare că rădăcina substantivului este tot din aramaică sau arabă și înseamnă „cuptor", „vatră". Vocalele sînt luate în mod artificial de la substantivul ebraic *bōšet*, „rușine". D.F.P.

TOIAG. Un cuvînt care are mai multe înțelesuri. **1.** Nuia (Gen. 30:37; Ier. 1:11). **2.** Toiag de sprijin pentru călători (Gen. 32:10; Marcu 6:8), păstori (Exod. 4:2; Ps. 23:4), bătrîni (Zah. 8:4; Evr. 11:21) și nobili (Gen. 38:18); folosit în sens figurativ în 2 Împ. 18:21; Is. 3:1; Ezec. 29:6. Trecerea pe sub toiag era modul în care păstorul număra oile (Lev. 27:32; Ezec. 20:37). **3.** Un instrument de pedeapsă (*passim;* 1; Cor. 4:21). **4.** O măciucă purtată de soldați (1 Sam. 14:27; 2 Sam. 23:21) și păstori (1 Sam. 17:40; *cf.* Ps. 23:4, unde toiagul și nuiaua sînt folosite în sens figurativ cu referire la protecția și călăuzirea divină; *cf.* Mica 7: 14). **5.** Un simbol al autorității umane (Jud. 5:14), de ex. sceptru (Gen. 49:10; Ier. 48:17), și divine, cum a fost toiagul lui Moise (Exod. 4:20) și Aaron care a confirmat preoția levitică (Num. 17; Evr. 9:4). **6.** Un stîlp pe care erau atîrnate pîini de forma unui inel. Mîncarea lor este un simbol al foametei (Lev. 26:26; Ps. 105:16; Ezec. 4:16; 5:16; 14:13). Pe de altă parte, se poate ca să fi fost doar un simbol al pîinii care întreține viața. **7.** Nuiaua sau toiagul unui vrăjitor (Exod. 7:12; Osea 4:12). **8.** Un băț pentru treierat (Is. 28:27). **9.** Prăjină de măsurat (Apoc. 11:1; 21:15 ș.urm.; *cf.* Ezec. 40:3).

În Ezec. 7:10 probabil *TM hammatteh*, „toiag", a fost revocalizat corect *hammutteh*, „nedreptate".

BIBLIOGRAFIE. BDB; Arndt, s.v.; L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1953.

L.C.A.

TOIAG DE CÎRMUIRE. (Ebr. *šeḇeṭ, šarᵉḇîṭ;* gr. *rhabdos*). Un *toiag, adeseori bogat ornamentat, purtat ca simbol al suveranității sau autorității personale, de obicei de către împărați; același cuvînt este folosit și pentru toiagul altor demnitari (Gen. 38:18; Lev. 27:32; Ps. 23:4; Mica 7:14; Is. 28:27). Termenul *šarᵉḇîṭ* (akkad. *šabittu*) este folosit numai pentru sceptrul domnitorilor persani (Est. 4:11; 5:2; 8:4).

Termenul *šeḇeṭ* este folosit pentru sceptrul domnitorilor Egiptului (Zah. 10:11), statului aramaic al lui Bit Adini (Amos 1:5), Ascalonului (Amos 1:8), Babilonului (Is. 14:5) și pentru sceptrul domnitorilor Israelului (Ezec. 19:11, 14).

În Gen. 49:10 și Num. 24:17 termenul se referă la domnitorii viitori ai Israelului. Ambele pasaje au ajuns să aibă semnificație mesianică. Același cuvînt apare în Ps. 45:6, un verset care a fost folosit în NT pentru a-L descrie pe Cristos ca Fiul (Evr. 1:8), al cărui sceptru, sau toiag de domnie este un sceptru de neprihănire.

Trestia pusă în mîna Domnului nostru (Mat. 27: 29) a fost un semn al suveranității folosit în bătaie de joc. J.A.T.

TOLA. (Ebr. *tôlā'*). **1.** Un nume de familie într-un clan din Isahar (Gen. 46:13; Num. 26:23; 1 Cron. 7:1-2). **2.** Tola ben Puah, din Șamir, un sat necunoscut din Mt. Efraim, care a fost judecător al întregului popor timp de 23 de ani, după domnia lui Abimelec (Jud. 10:1). Puah a fost de asemenea un nume de familie din Isahar. J.P.U.L.

TOMA. Unul dintre cei doisprezece apostoli. În listele celor Doisprezece care sînt aranjate în trei grupuri de cîte patru, Toma apare în grupul al doilea (Mat. 10:2-4; Marcu 3:16-19; Luca 6:14-16; Fapt. 1:13). El este asociat cu Matei în Mat. 10:3 și cu Filip în Fapt. 1:13. Numele derivă de la aram. *tᵉ'ômā'*, care înseamnă „geamăn"; Ioan folosește de trei ori versiunea gr. a numelui, „Didimus" (11:16; 20:24; 21:2). Nu se știe sigur cine a fost fratele lui geamăn. Unele tradiții (siriacă și egipteană) sugerează că numele lui personal a fost Iuda.

Numai în Evanghelia a patra există referiri personale la Toma. El a fost gata să meargă cu Isus la mormîntul lui Lazăr și chiar să fie ucis de mîinile iudeilor (Ioan 11:16). El a mărturisit că nu poate înțelege unde se duce Isus atunci cînd i-a avertizat pe Cei Doisprezece despre plecarea lui iminentă (Ioan 14:5). Cel mai important incident pentru care este amintit și pentru care a fost numit „Toma îndoielnicul" vers. rom.: „necredinciosul", n.ed.) este incidentul cu necredința lui despre învierea Domnului. El a lipsit atunci cînd Cristos S-a arătat celorlalți apostoli (Ioan 20:24) și a spus că avea nevoie de dovezi vizibile și palpabile despre înviere (20:25). O săptămînă mai tîrziu Cristos li S-a arătat din nou celor Unsprezece și i-a oferit lui Toma prilejul să testeze realitatea trupului Său.

Mărturisirea de credință a lui Toma: „Domnul meu și Dumnezeul meu" (20:28) marchează punctul culminant al Evangheliei a Patra; binecuvîntarea este promisă celor care vin la credință fără să vadă.

R.E.N.

TORSUL ȘI ȚESUTUL.

Două unelte erau folosite pentru tors (ebr. *ṭāwâ; gr. nēthō)*. Furca (ebr. *kîšôr*, Prov. 31:19), pe care erau înfășurate fibrele netoarse, era ținută în mîna stîngă, iar fusul (ebr. *peleḵ*, Prov. 31:19) era învîrtit cu degetele mîinii drepte pentru a răsuci fibrele scurte pentru a forma un fir. Fusul era confecționat din lemn, lung de 23 pînă la 30 cm și avea în partea de jos o roată grea de piatră sau de lut pentru a-i da o inerție mai mare în mișcarea de rotație. Un cîrlig la unul dintre capete ținea firul care, atunci cînd era tors, era răsucit pe tija fusului. Erau folosite pentru tors o diversitate de fibre cum sînt inul sau lîna (Lev. 13:47), părul de capră (Exod. 35:26) și părul de cămilă (Mat. 3:4), dar amestecul diferitelor feluri de fibre era interzis, din motive de puritate rituală (Lev. 19:19).

În Israel femeilor le revenea sarcina de a toarce (Exod. 35:25; Prov. 31:19). Pentru țesut (ebr. *'āraḡ;* gr. *hyphainō*), însă, erau folosiți atît bărbați (Exod. 35:35) cît și femei (2 Împ. 23:7), iar existența unei bresle a țesătorilor este indicată în 1 Cron. 4:21. Nu se știe dacă era folosit mai mult în Israel, războiul de

țesut vertical sau orizontal, deși faptul că părul lui Samson a fost țesut în pînză (Jud. 16:13) sugerează un război de țesut orizontal cel puțin în cazul acesta. În Egipt războaiele de țesut orizontale erau obișnuite și ca atare continuă să fie folosit de beduinii și țăranii din Palestina. Se pare că țesătorii din Egipt erau renumiți în mod deosebit pentru pînza albă (Is. 19:9).

Sulul de țesut *(mānôr)* cu care este comparată coada suliței lui Goliat (1 Sam. 17:7), era folosit pentru ridicarea și coborîrea longitudinală a firelor din urzeală *(š^{e}ṯi)* pentru a permite suveicii să ducă firul transversal (*'ereḇ*, Lev. 13:48). Firul de bătătură era apoi bătut cu un băț sau „ac" (*yāṯēḏ*, Jud. 16:14) pentru a da tărie pînzei.

Meșteșugul familiar al țesutului oferă cîteva comparații foarte potrivite în VT; viteza cu care se mișcă suveica descrie iuțeala cu care trece viața omului (Iov 7:6), iar moartea este comparată cu tăierea pînzei țesute din urzeala războiului (Is. 38:12). Torsul și țesutul sînt date ca exemple de trudă omenească neîncetată de care lumea naturală este scutită (Luca 12:27).

BIBLIOGRAFIE. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 4, 1956; A. Neuburger, *The Technical Arts and Sciences of the Ancients*, 1930. G.I.E.

TOVARĂȘ DE JUG. Gr. *synzygus*, „tovarăș de jug" (Filip. 4:3) este tratat ca un nume personal în *WH* și în alte lucrări, ca și cum Pavel ar fi spus „Tovarăș de jug cu numele și tovarăș de jug prin natura lui". Este însă cert că acest cuvînt trebuie luat ca un substantiv comun, iar persoana numită (nu Lidia, cum a presupus S. Baring-Gould, sau soția lui Pavel, cum au presuus alții) este probabil Luca, care se pare că a stat la Filipi cei 7 ani care separă prima secțiune „noi" scrisă la persoana întîi plural, din Fapt. (care se încheie în 16:17) de a doua secțiune (care începe la 20:5). (Această identificare presupune că scrisoarea, sau cel puțin o parte din ea, a fost trimisă din Efes.)

F.F.B.

TRACIA. O regiune organizată pe triburi, situată între Macedonia și statele grecești de pe coasta Bosforului. A menținut întotdeauna o independență față de stăpînirea greacă, iar romanii a lăsat-o într-o enclavă izolată avînd propriile ei dinastii pînă în anul 44 î.d.Cr., cînd a fost încorporată în provincia imperială aflată sub conducerea unui procurator de rang mai mic. Instituțiile republicane nu au fost dezvoltate pe larg înainte de secolul al 2-lea d.Cr. Nu există nici o mențiune despre pătrunderea creștinismului acolo în vremea NT.

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*^{2}, 1970; J. Keil, *CAH*, 11, 1936, p. 570-573.

E.A.J.

TRADIȚIE. (Gr. *paradosis*). Ceea ce este transmis din generație în generație, în particular, învățătura transmisă de un învățător ucenicilor săi. Conceptul este prezent adesea fără să fie menționat cuvîntul ca atare. Referile principale în Evanghelii le întîlnim în Mat. 15 și Marcu 7 și se ocupă cu tradiția iudaică.

I. Tradiția iudaică

Cuvîntul „tradiție" nu apare în VT, dar în perioada intertestamentală rabinii au adăugat multe învățături care explică VT. Tradiția a fost transmisă de la învățător la elev și pe vremea lui Isus ocupa un loc alături de Scriptură. Această punere pe picior de egalitate a comentariului uman cu revelația divină a fost condamnată de Domnul. Prin asemenea tradiții Cuvîntul lui Dumnezeu a fost „călcat", „desființat", pus deoparte și respins (Mat. 15:3, 6; Marcu 7:8-9, 13). Doctrinele susținute de tradiție erau „poruncile oamenilor" (Mat. 15:9; Marcu 7:6-7).

II. Tradiția creștină

Isus a pus învățătura Sa alături de Cuvîntul lui Dumnezeu ca un comentariu autoritar pe care El l-a transmis ucenicilor Săi. Astfel, în Predica de pe Munte Domnul Isus a citat din Lege, dar a pus alături cuvintele Sale: „Dar Eu vă spun..." (Mat. 5:22, 28, 32, 34, 39, 44; *cf.* 6:25). Îndreptățirea de a face lucrul acesta o găsim în Persoana Lui. Fiind Mesia cel Uns de Duhul Sfînt, Cuvîntul Întrupat, El este singurul care a putut face un comentariu autoritar asupra Cuvîntului lui Dumnezeu inspirat de Duhul Sfînt. De asemenea, epistolele pun accentul pe Persoana lui Cristos, spre deosebire de tradiție. În Col. 2:8 Pavel avertizează cu privire la posibilitatea de a cădea pradă la „filozofiei și la o amăgire deșartă, după datina tradiția oamenilor și nu după Cristos". La fel și în Gal. 1:14, 16 Pavel a abandonat tradiția bătrînilor atunci cînd Dumnezeu i S-a revelat prin Fiul Său; Cristos care, nu numai că a creat adevărata tradiție, ci constituie adevărata tradiție.

Tradiția creștină din NT are trei elemente: (*a*) faptele cu privire la Cristos (1 Cor. 11:23; 15:3; Luca 1:2, unde „încredințat" redă termenul *paredosan*); (*b*) interpretarea teologică a acestor fapte; vezi de ex. întregul argument din 1 Cor. 15; (*c*) modul de viață care rezultă din ele (1 Cor. 11:2; 2 Tes. 2:15; 3:6-7). În Iuda 3 „credința care a fost dată sfinților celor izbăviți o dată pentru totdeauna" include toate aceste *trei elemente* (*cf.* Rom. 6:17).

Cristos a fost făcut cunoscut prin mărturia apostolilor despre El; de aceea apostolii au pretins că tradiția lor trebuia acceptată ca autoritară (1 Cor. 11:2; 2 Tes. 2:15; 3:6). Vezi de asemenea Efes. 4:20-21, unde cititorii nu au auzit cuvintele Cristosului întrupat ci au auzit mărturia apostolică despre El. Cristos le-a spus apostolilor să depună mărturie despre El, deoarece ei au fost cu El de la început; El le-a promis de asemenea Duhul Sfînt care avea să-i călăuzească în tot adevărul (Ioan 15:26-27; 16:13). Această combinație de mărturie a unui martor ocular și mărturie călăuzită de Duhul a produs „tradiția" care a fost o completare adevărată și valabilă a VT. Astfel, 1 Tim. 5:18 și 2 Pet. 3:16 plasează tradiția apostolică alături de Scriptură și o descrie ca Scriptură.

O școală teologică influentă de critica formei pune la îndoială validitatea istorică a tradiției NT, spunînd că în această tradiție creștinii au fost preocupați de proclamarea Cristosului credinței lor și nu de transmiterea faptelor istorice. Această preocupare, la rîndul ei, a făcut ca istorisirea lor să fie influențată de crezul lor și, de aceea, misiunea cercetătorului biblic este să identifice lucrurile care au aparținut original lui Cristos și cele care au fost adăugate de primii credincioși. B. Gerhardsson contestă valabilitatea pre-

supunerilor acestei școli de critica formei. El arată că metodele riguroase de transmitere a tradiției în școlile rabinice de mai tîrziu pot fi urmărite pînă în vremea NT. Metode cum sînt memorarea exactă a cuvintelor învățătorului, condensarea materialului în texte scurte și folosirea unor „caiete de notițe" au fost lucruri obișnuite în zilele lui Cristos. Apostolii și Biserica primară au fost de asemenea foarte interesați de transmiterea unei Tradiții corecte despre Cristos și nu doar de o transmitere inconștientă a unei tradiții diluate de-a lungul unei propovăduiri mai îndelungate. Cînd luăm în considerare și unicitatea lui Isus în concepția Bisericii primare, posibilitatea de a adăuga ceva la istorisire devine și mai puțin probabilă.

Lucrarea lui Gerhardsson a provocat reacții puternice care au contestat aplicarea metodelor rabinice de mai tîrziu la perioada Bisericii primare și au scos în relief caracterul distinctiv al învățăturii creștine în comparație cu învățătura iudaică contemporană. Deși se poate ca Gerhardsson să fi mers puțin prea departe în prezentarea cazului său, el a arătat că mediul în care au fost scrise Evangheliile a arătat o preocupare foarte mare față de transmiterea corectă a tradiției și nu a fost interesat în completarea faptelor cu îmbunătățiri închipuite, așa cum cred unii cercetători. Îndemnurile lui Pavel cu privire la „tradiție" capătă o semnificație nouă în acest context. Slujba apostolică a fost limitată la martorii oculari și, întrucît numai martorii oculari puteau depune o mărturie credibilă despre viața, moartea și învierea lui Cristos, adevărata tradiție trebuie să fi fost de asemenea apostolică. Lucrul acesta a fost recunoscut de biserică mai tîrziu cînd a fost produs Canonul NT, pe baza caracterului apostolic al cărților în discuție. Tradiția apostolică a fost la un moment dat o tradiție orală, dar pentru noi ea a fost cristalizată în scrierile apostolice care conțin mărturia călăuzită de Duhul despre Cristosul lui Dumnezeu. Alte învățături pot fi instructive și utile și demne de o cercetare serioasă, dar nu pot pretinde să fie puse alături de VT și NT ca scrieri autoritare, fără a atrage după sine aceeași greșeală ca și tradiția iudaică pe care a condamnat-o Domnul nostru.

BIBLIOGRAFIE. O. Cullmann, „The Tradition" în *The Early Church*, 1956, p. 59 ș.urm.; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961, în special p. 122-170; *idem*, *Tradition and Transmission in Early Christianity*, 1964; R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, 1962; Y. M. J. Congar, *Tradition and Traditions*, 1966; F. F. Bruce, *Tradition Old and New*, 1970.

D.J.V.L.

TRADUCERI ALE BIBLIEI IN LIMBA ENGLEZĂ.

I. Traduceri anglo-saxone

Istoria traducerilor Bibliei în limba engleză începe în vremea obscură și incertă a perioadei anglo-saxone a limbii engleze. Beda Venerabilul ne-a oferit o istorisire fascinantă (*Ecclesiastical History* 4, cap. 24) despre înzestrarea cerească a păstorului Caedmon în ultima parte a secolului al 7-lea d.Cr., fapt care i-a permis să cînte în versuri englezești substanța și temele Scripturii. Potrivit mărturiei lui Bede, Caedmon a fost urmat de alții care au încercat să scrie versuri religioase. Deși Beda nu citează direct nici una dintre poeziile atribuite lui Caedmon, cuvînt cu cuvînt el ne dă sensul versurilor inițiale care i-au fost atribuite, versuri de o prospețime și exaltare mișcătoare. Versurile metrice și parafrazări anglo-saxone ale unor materiale biblice care s-au păstrat, indiferent dacă trebuie să-i fie atribuite lui Caedmon sau nu, constituie o mărturie despre o modalitate de răspîndire a cunoștințelor biblice din perioada aceea.

Lui Beda însuși i-a fost atribuită traducerea Evangheliei după Ioan. Urmașul său, Cuthbert, într-o scrisoare despre moartea „tatălui și maestrului" său, spune că Beda a încheiat traducerea celei de-a Patra Evanghelii în ziua morții sale, aproape în momentul plecării sale. Dacă Beda a tradus cu adevărat întreaga Biblie sau cea mai mare parte a ei în limba engleză, așa cum s-ar părea că indică unele dovezi, este regretabil că lucrarea lui nu s-a păstrat.

Lui Aldhelm (640-709) i s-a atribuit traducerea în engleză a Psalmilor și a unei mari părți a Bibliei, dacă nu chiar întreaga Biblie; dar nu s-a păstrat nici un manuscris care să reprezinte cu certitudine lucrarea lui. În ceea ce privește Psaltirea Vespasiană, cel mai vechi text latin al Psalmilor care s-a păstrat cu o glosă sau o traducere interliniară a cuvintelor individuale în anglo-saxonă, nu se poate spune cu certitudine că ar conține lucrarea lui Aldhelm. Acest manuscris al Psaltirii a fost succedat de multe altele cu glose anglo-saxone.

Regele Alfred cel Mare (849-901) a introdus *Codul Saxon de Legi* care conține o redare abreviată și rearanjată în engleză a Celor Zece Porunci și a unei părți din Exod. 21-23 și Fapt. 15. William de Malmesbury spune că Alfred a lucrat la o traducere engleză a Psalmilor pînă la vremea morții sale. Au existat dezacorduri cu privire la lucrarea lui Alfred, dacă este reprezentată de redarea în proză în limba engleză a primilor 50 de psalmi din Psaltirea de la Paris. Traducerea lucrării lui Grigore *De cura pastorali* a necesitat, desigur, traducerea citatelor biblice din text.

Aelfric, un abate de la începutul secolului al 11-lea a făcut traduceri sau parafrazări ale unor părți extinse ale textului VT.

S-au păstrat două manuscrise ale Evangheliilor în limba latină cu glosă anglo-saxonă. Unul dintre ele este faimosa Evanghelie Lindisfarne din cca 700, cu o glosă întocmită prin 950. Celălalt manuscris este Evanghelia Rushworth, a cărei glosă este mult mai bună decît cea din manuscrisul Lindisfarne în Marcu, Luca și Ioan.

Un lucru demn de remarcat în perioada anglo-saxonă este traducerea competentă a celor patru Evanghelii într-un text englez cursiv, un text care este reprezentat de șase manuscrise care s-au păstrat.

II. Traduceri în engleza medie

Dezvoltarea unei literaturi în engleza medie a început în ultima parte a secolului al 12-lea. Prin 1300 a apărut o versiune metrică a Psaltirii; a fost urmată de traduceri în proză, dintre care una a fost lucrarea lui Richard Rolle din Hampole. Au fost traduse de asemenea porțiuni din NT. Realizarea cea mai importantă din perioada englezei medii a fost însă lucrarea de traducere asociată cu Wyclif (cca 1320-84) și cu mișcarea pe care a reprezentat-o. O versiune wyclifită mai veche a fost produsă în ultima parte a sec. al 14-lea, prin cca 1380-1383, din care o porțiune substanțială a fost tradusă de Nicholas de Hereford (de la Genesa la Baruh 3:10), iar restul, inclusiv NT, se

crede că a fost tradus de Wyclif însuși. Indiferent care a fost rolul lui Wyclif în lucrarea de traducere propriu-zisă, trebuie recunoscut că zelul lui pentru Scriptură și dorința acestuia de a face Scripturile accesibile poporului în limba engleză a dat impuls acestei traduceri foarte influente. Traducerea a fost făcută din limba latină și a rămas foarte fidelă originalului, într-o oarecare măsură în detrimentul idiomului englez și al clarității, dar a constituit un efort lăudabil care s-a adresat nevoilor prezente și a îndreptat privirile spre viitor. Ea a fost urmată curînd de o traducere într-un stil mai cursiv, făcută probabil de John Purvey, un urmaș al lui Wyclif, cu ajutorul altora. Principiile și procedurile care au fost urmate de Purvey au fost exemplare în multe privințe și revizuirea lui a fost foarte influentă. În cele din urmă a fost întrecută de lucrarea lui Tyndale și Coverdale în secolul al 16-lea, dar influența ei a fost perpetuată în traducerile care au succedat-o.

III. William Tyndale

William Tyndale a fost primul care a tradus NT direct din greacă în engleză. El a primit titlul de magistru în arte la Oxford în 1515, anul dinaintea apariției NT grec al lui Erasmus, primul NT tipărit în limba greacă. Tyndale a studiat probabil limba greacă la Cambridge. Dorința lui de a pune Scriptura la îndemîna în limba poporului este indicată în povestirea întîlnirii sale cu un „om învățat" care a exprimat ideea că am putea să ne lipsim mai degrabă de legile lui Dumnezeu decît de legile papei. Tyndale i-a spus acestui învățat că sfidează pe papa și legile lui și a spus că dacă Dumnezeu îl va ține în viață, el va face pe un plugar să cunoască Scripturile mai bine decît acest adversar învățat al său. Considerînd că Anglia nu era un teren potrivit pentru a pune NT înaintea ochilor poporului în limba lor maternă, el a plecat la Hamburg. Nu avea să se mai întoarcă niciodată în țara pentru care avea să trudească și care avea să fie îmbogățită prin devotamentul său.

Pentru completarea traducerii sale a NT Tyndale a folosit edițiile 1519 și 1522 ale NT grec al lui Erasmus. El a consultat de asemenea traducerea latină a lui Erasmus, textul german al lui Luther și textul latin Vulgata. Tipărirea acestui NT a fost începută în 1525 la Cologne, dar opoziția l-a forțat să fugă la Worms cu foile tipărite. Nu după multă vreme (în 1525 sau 1526) au fost tipărite două ediții (una quarto, cealaltă octavo) în cîte 3000 de exemplare. Opoziția oficială virulentă din Anglia a reușit să distrugă exemplarele din primele ediții ale NT al lui Tyndale așa încît s-au păstrat numai urme minime pînă în zilele noastre. Ediții revizuite au apărut în 1534 și 1535. NT al lui Tyndale, în ciuda opoziției față de el, nu a putut fi distrus. Primul NT englez tipărit, primul tradus din greacă, a deschis o nouă perioadă în istoria Bibliei englezești și a adus o contribuție inestimabilă la Bibliile englezești viitoare. Influența formulărilor și structurii NT al lui Tyndale asupra traducerii VA Versiunea autorizată este imensă, iar aceasta aduce un tribut permanent simplității, prospețimii, calității și corectitudinii lucrării sale. Tyndale a publicat de asemenea o traducere a Pentateuhului în 1530, a cărții lui Iona în 1531 și a unor fragmente din VT (publicat cu ediția sa a NT din anul 1534). O ediție a Pentateuhului, cu o traducere revizuită a Genesei a fost tipărită în 1534. Există informații demne de crezare potrivit cărora Tyndale a tradus o bună parte a VT, dar înainte de a putea termina traducerea Bibliei, a fost martirizat. Pentru traducerea VT el a folosit textul ebraic. Printre celelalte lucrări care i-au stat la dispoziție au fost traducerea germană a lui Luther, traducerea latină Vulgata și o traducere latină a lui Pagninus. La fel ca și în traducerea NT, traducerea cărților VT a fost foarte fidelă, efectuată cu însuflețire, o traducere influentă pentru traducerile ulterioare. Rugăciunea sa înainte de moarte a fost ca Domnul să deschidă ochii regelui Angliei.

George Joye a avut de asemenea un rol important în dezvoltarea Bibliei englezești în vremea lui Tyndale. El a absolvit universitatea la Cambridge în 1513, a fost influențat mai tîrziu de doctrina luterană și a fost silit să se refugieze în străinătate prin anul 1527. Se poate ca el să fi publicat o traducere a Psaltirii în 1530, o traducere diferită de cea pe care a publicat-o în 1534. El a publicat de asemenea traduceri în limba engleză ale cărților lui Isaia (1531), Ieremia, Plîngerile lui Ieremia și Cîntarea lui Moise de la Marea Roșie (1534), o revizuire a NT al lui Tyndale (1534) fără autorizație din partea lui Tyndale și cu schimbări pe care Tyndale nu le-a aprobat. După ce Tyndale a scos propria sa revizuire a NT în 1534, cu selecțiuni din VT, Joye a publicat o altă ediție a NT, cu selecțiuni din VT. Se mai poate ca el să fi publicat de asemenea traduceri ale Proverbelor și Eclesiastului. (Vezi C. C. Butterworth, *The Literary Lineage of the King James Bible*, 1941, p. 87 ș.urm.)

IV. Miles Coverdale

Primul nume cu adevărat remarcabil în istoria traducerii și a revizuirii Bibliei englezești de la Tyndale pînă la apariția VA a fost numele lui Miles Coverdale, a cărui lucrare a beneficiat de o atitudine regală și ecleziastică schimbată. În 1535 Coverdale a publicat traducerea sa (pe care a pregătit-o pe continent) a întregii Biblii și aceasta a fost prima Biblie tipărită în întregime în engleză. Această traducere a fost dedicată lui Henric VIII. A fost tradusă din versiunile germane și latine și cu ajutorul traducerilor făcute de Tyndale. O ediție folio și una quarto au apărut în 1537. Ediția quarto afirmă pe pagina titulară că a fost tipărită cu aprobarea foarte binevoitoare a regelui. În 1538 Coverdale a publicat o ediție a NT latin Vulgata cu o traducere engleză în coloane paralele. Capacitatea sa remarcabilă de exprimare a avut o influență de durată asupra traducerilor Bibliei în engleză.

V. Biblia Matthew

În 1537 a apărut o Biblie pe a cărei pagină titulară se afirmă că a fost tradusă corect în engleză de către Thomas Matthew. Această Biblie a fost considerată ca lucrarea unuia dintre urmașii lui Tyndale, John Rogers, care a considerat că este nepotrivit să o publice sub numele său adevărat. A fost de fapt o compilare a lucrărilor lui Tyndale și Coverdale, cu mici modificări. Marea ironie a fost faptul că o Biblie care a fost în esență lucrarea lui Tyndale, căreia s-au opus Henric VIII și biserica, a putut acum să fie dedicată lui Henric și să fie tipărită cu aprobarea lui binevoitoare! La cererea lui Cranmer, Arhiepiscopul de Canterbury, Thomas Cromwell a obținut aprobarea lui Henric ca această Biblie să fie cumpărată și citită în regatul său.

TABLOU CRONOLOGIC AL PRINCIPALELOR TRADUCERI ALE BIBLIEI ÎN LIMBA ENGLEZĂ

Data d.Cr.	Traducerea (Italice = traducere catolică)	Traducător
TRADUCERI ANGLO-SAXONE		
Sfîrșitul sec. al 7-lea	Vers englez (oral)	Caedmon
	Evanghelia după Ioan, +?	Bede
	Psalmii- întreaga Biblie	Aldhelm (640-709)
	Psaltiri anglo-saxone cu glose	
Sfîrșitul sec. al 9-lea	Cele Zece Porunci	Alfred cel Mare (849-901)
	Exodul 21-23	
	Faptele 15	
	Citate biblice în „De Cura Pastorali" de Grigore	
cca 950	Glosă anglo-saxonă la Evangheliile Lindisfarne	
	Glosă anglo-saxonă la Evangheliile Rushworth	
Secolul al 11-lea	Părți ale VT	Aelfric
	Patru Evanghelii în text englez continuu	
TRADUCERI ÎN ENGLEZA MEDIEVALĂ		
cca 1300	Psaltirea metrică	
	Psaltire în proză	Richard Rolle din Hampole
cca 1380-1383	Biblia Wyclif	Nicholas din Hereford și Wyclif (?)
	Revizuire a Bibliei Wyclif	John Purvey
TRADUCERI DIN SECOLUL AL ȘAISPREZECELEA		
1525/6	NT	William Tyndale
1530	Pentateuhul	Tyndale
1531	Iona	Tyndale
	Isaia	George Joye
1534	Selecțiuni din VT	Tyndale
	Revizuirea NT	
	Psalmi	Joye
	Plîngerile	
	Ieremia	
	Cîntarea lui Moise la Marea Roșie	
	Revizuirea (neautorizată) a NT, Tyndale	
1535	Revizuirea NT	Tyndale
	Prima Biblie completă în engleză	Miles Coverdale
1537	Biblia Metthew	John Rogers? („Thomas Matthew")
1538	NT paralel, latin-englez (Vulgate)	Coverdale
1539	Revizuirea Bibliei Matthew	Richard Taverner
	Biblia mare	CVoverdale, pentru Thomas Cromwell
1540	Biblia mare, ediția a 2-a	Prefață de Arhiep. Cranmer
1545	Ceaslovul revizuit („Ceaslovul lui Henry VIII")	
1557	NT de la Geneva	William Whittingham
1560	Biblia de la Geneva	Diferiți trad. (inclusiv Whittingham)
1568	Biblia episcopilor	Matthew Parker și alții
1572	Ediție folio revizuită a Bibliei episcopilor	
1582	*NT de la Rheims*	*Gregory Martin, William Allen și alții*
TRADUCERI DIN SECOLUL AL ȘAPTESPREZECELEA		
1609-1610	*VT Douay*	*Gregory Martin și alții*
1611	Traducerea autorizată (King James - Authorized Version - AV)	Cincizeci și patru de traducători
1613	Revizuirea AV	
1616-1623	Pentateuhul	Henry Ainsworth
	Cîntarea Cîntărilor	
	Psalmii	
TRADUCERI DIN SECOLUL AL OPTSPREZECELEA		
1718-1719	NT	*Cornelius Nary*
1729	NT grec și englez	William Mace
1730	NT	Robert Witham
1738	*Ediția a 5-a a NT de la Rheims*	
1745	NT Primitiv	William Whiston
1749-1772	*Două revizuiri ale traducerii Douay, cinci revizuiri ale NT de la Rheims*	*Richard Challoner*
1755	Revizuirea AV	John Wesley
1764	NT	Richard Wynne
	Biblia	Anthony Purver
1768	Traducere liberală a NT	E. Harwood
1770	NT	John Worsley
1783-1810	*Revizuiri ale textelor de la Rheims și Douay*	*Bernard MacMahon*

TRADUCERI DIN SECOLUL AL NOUĂSPREZECELEA		
1822	Epistolele lui Pavel	Thomas Belsham (Unitarian)
1832	Epistolele lui Pavel NT	Charles Eyre (Unitarian)
1833	NT	Rodolphus Dickinson
1840	NT	Samuel Sharpe (Unitarian)
1849-1860	*Revizuiri adnotate ale textului Douay-Rheims*	*Episcopul Francis Patrick Kenrick*
1855	Evangheliile	Andrew Norton
1858	NT	Leicester Ambrose Sawyer
1862	VT și NT	Robert Young
1863	Evangheliile	G. W. Brainfield
1869	NT	Henry Alford
	VT și NT	Robert Ainslie
1871	NT	J. N. Darby
1872	NT	J. B. Rotherham
1875	NT	Samuel Davidson
1881	Traducere revizuită a NT din AV	Echipe britanice și americane
1882	*Romani*	Ferrar Fenton
1883	Epistolele lui Pavel	Fenton
1885	RV - Biblia completă	Echipe britanice și americane
1890	Biblia	J. N. Darby
1895	NT în engleza curentă	Fenton
TRADUCERI DIN SECOLUL AL DOUĂZECILEA		
1898-1901	NT pentru secolul al 20-lea	Douăzeci de traducători laici
1901	Ediția americană standard (a RV)	Traducători americani
1902	VT Biblia cu sublinieri	J. B. Rotherham
1903	Biblia în engleza modernă	FentonR.
	NT în vorbirea modernă	F. Weymouth
1913	NT	James Moffatt
1923	Traducere americană a NT	E. J. Goodpseed
	NT Riverside	*W. G. Ballantine*
1924	VT	Moffatt
	Traducerea centenară a NT	Helen B. Montgomery
1927	Traducerea americană a VT	A. R. Gordon, T. J. Meek, Leroy Waterman, J. M. Powis Smith
1935	*Traducerea Westminster a Sfintelor Scripturi, NT*	*Diferiți traducători catolici*
	Revizuirea Chaloner a NT de la Rheims	J. A. Carey
1937	NT	C. B. Williams
	NT	*F. A. Spencer*
1941	NT în engleza elementară	S. H. Hooke
	Revizuirea NT Challoner-Rheims	*Confraternitatea de Doctrină creștină*
1945	Traducerea Berkley a NT	Gerrit Verkuyl
	NT (*trad. din Vulgate*)	*Monsignor R. A. Knox*
1946	Revizuire americană a NT RV (RSV)	Consiliul internat. de educație religioasă
1947-1957	NT	J. B. Phillips
1948	Traducerea Letchworth (NT) în engleza modernă	T. F. și R. E. Ford
1949	Biblia în engleza elementară	S. H. Hooke
	VT	*R. A. Knox*
1952	Întreaga Biblie RSV	
	NT în engleza simplă	C. K. Williams
1954	*NT*	*J. A. Kleist și J. L. Lilly*
1955	NT autentic	H. J. Schonfield
	Revizuirea VT a lui Knox	
1956-1959	Traducere dezvoltată a NT grec	K. S. Wuest
1958	NT amplificat	Fundația Lockman
1959	Biblia Berkley	Gerrit Verkuyl
1961	NT, Noua Biblie engleză	Reprezentanți ai principalelor biserici și societăți biblice britanice
1962-1971	Biblia vie (Living Bible)	K. N. Taylor
1963	NT în limba zilelor noastre	W. F. Beck
	Noua Biblie americană standard (revizuirea versiunii americane RV)	Traducători evanghelici
1965	*Ediția catolică a RSV*	
1965	Biblia amplificată	Fundația Lockman
1966	NT, versiune în engleza contemporană (Vestea Bună pentru omul modern) *Biblia de la Ierusalim*	Societatea Biblică Americană *Traducători catolici*
1968-9	NT, traducere nouă	William Barclay
1969	Noua Biblie Berkley (limbaj modern)	Verkuyl
1970	VT, Noua Biblie engleză	Repr. ai princip.biserici britanice, etc.
	Noua Biblie americană	*Comitetul episcopilor din Confraternitatea de doctrină creștină*
1972	Noua Versiune Internațională (NT)	Traducători evanghelici
1973	NT al traducătorului	Soc. biblică pentru Britania și străinătate
1976	*Biblia Veștii Bune, completă*	*Societatea Biblică Americană*
1979	Sfînta Biblie, Noua Versiune Internațională	Traducători evanghelici
1979	Noua versiune King James. NT	
1982	Noua versiune King James	

VI. Biblia lui Taverner

Richard Taverner a publicat în 1539 o revizuire a Bibliei Matthew care a introdus o serie de îmbunătăţiri indicînd competenţă teologică. Nu a fost lipsită de influenţă asupra traducerilor de mai tîrziu, dar în general nu a fost considerată că ar ocupa un loc între traducerile importante ale Bibliei în limba engleză.

VII. Biblia mare

În 1539 a apărut o Biblie care a avut o influenţă enormă asupra Angliei şi asupra istoriei ulterioare a Bibliei englezeşti. A fost pregătită de Coverdale la invitaţia lui Thomas Cromwell şi de aceea a fost numită Biblia lui Cromwell. Datorită dimensiunii sale mari a mai fost numită Biblia mare. A doua ediţie din aprilie 1540 şi ediţiile de mai tîrziu au avut o prefaţă de Arhiepiscopul Cranmer, iar traducerile de mai tîrziu au numit-o frecvent Biblia lui Cranmer. Dar indiferent de numele dat, eaeste de fapt o revizuire a Bibliei Matthew. A fost autorizată pentru distribuire în popor şi pentru folosirea în orice biserică. Au fost obţinute exemplare pentru biserici; oamenii s-au adunat în jurul lor şi chiar au tulburat serviciile bisericeşti cu citirea şi discuţiile lor. Trei ediţii au apărut în 1540 şi alte trei în 1541. Psaltirea din Biblia mare a fost perpetuată în Cartea comună de rugăciune.

VIII. Biblia de la Geneva

În ultimii ani ai domniei lui Henri VIII nu au fost produse ediţii noi ale Bibliei engleze şi atitudinea oficială faţă de folosirea Scripturilor s-a schimbat. Biblia mare nu a fost interzisă, aşa cum au fost interzise Biblia lui Tyndale şi cea a lui Coverdale, dar folosirea ei a fost limitată. Noua atitudine a fost transferată în domeniul cărţilor de rugăciuni care conţineau fragmente din Scripturi. În 1545 a fost publicată o carte de rugăciuni revizuită, numită frecvent Cartea de rugăciuni a lui Henric VIII, şi folosirea oricărei alte versiuni a fost interzisă. În timpul domniei lui Eduard VI climatul a devenit din nou favorabil pentru dezvoltarea şi folosirea Bibliei în limba engleză. Au fost publicate multe ediţii ale traducerilor mai vechi, dar practic nu au fost făcute traduceri noi. Sir John Cheke a pregătit o traducere independentă a Evangheliei după Matei şi a începutului Evangheliei după Marcu din greacă într-un stil menit să fie inteligibil pentru persoanele mai puţin educate, a încercat să evite cuvinte de origine ne-engleză, dar lucrarea lui nu a fost publicată decît în 1843.

Domnia lui Mariei Tudor a avut un caracter diferit de cea a lui Eduard. Bibliile au fost luate din biserici şi mulţi protestanţi au fost martirizaţi. Unii s-au refugiat pe continent. Un asemenea grup de oameni din Geneva a fost răspunzător pentru producerea Bibliei de la Geneva. Mai întîi, însă, a fost publicat NT de la Geneva în 1557, care se pare că a fost pregătit în principal de William Whittingham. Acest NT a folosit împărţirea pe versete pe care Stephanus a introdus-o în ediţia a patra a NT grec în 1551. Cuvintele introduse de traducător pentru a clarifica sensul au fost scrise cu caractere cursive. Whittingham se pare că a folosit ca text de bază pentru traducerea sa lăudabilă o ediţie recent publicată a NT lui Tyndale.

În 1558 a început domnia reginei Elizabeta şi atitudinea oficială faţă de folosirea Bibliei şi faţă de traducătorii ei s-a schimbat din nou. Whittingham şi alţii au rămas totuşi la Geneva pînă cînd au terminat traducerea Bibliei la care au lucrat. Această Biblie de la Geneva, dedicată reginei Elizabeta, a fost publicată în 1560. A adus o contribuţie enormă la Versiunea Autorizată şi a avut o popularitate dominantă în perioada 1570-1620. O lucrare foarte erudită, s-a bazat pe competenţa şi contribuţia unică a unor oameni mari şi devotaţi care se aflau la Geneva în vremea aceea şi pe lucrări în diferite limbi care erau disponibile acolo. Secţiunea VT a fost revizuită cu multă meticulozitate după Biblia mare şi s-a acordat o atenţie mare textului ebraic; în ceea ce priveşte NT, s-a bazat pe ediţia lui Whittingham din 1557. Pentru că a folosit termenul „şorţuri" („breeches") în Genesa 3:7 (o traducere care însă nu era nouă), a devenit cunoscută ca „Biblia Breeches" („Biblia şorţurilor"). A fost folosită împărţirea în versete în întreaga Biblie.

IX. Biblia Episcopilor

Biblia de la Geneva a fost mai corectă decît Biblia mare, dar nu i-a fost transferată autorizarea oficială. În schimb, Arhiepiscopul de Canterbury, Matthew Parker, a promovat o revizuire a Bibliei mari, o mare parte a revizuirii fiind făcută de episcopi. Această revizuire, de o valoare mediocră, a fost influenţată în unele privinţe în mod considerabil de Biblia de la Geneva şi a fost publicată în ediţie folio în 1568. A ajuns să fie cunoscută ca Biblia Episcopilor şi a primit autorizaţie ecleziastică. O mică revizuire a ediţiei quarto a apărut în 1569. O ediţie folio cu o revizuire extinsă a NT a fost publicată în 1572. Versiunea Psalmilor din Cartea de rugăciuni şi Psaltirea din Biblia Episcopilor a fost tipărită în această ediţie în coloane paralele. În ediţiile ulterioare, cu excepţia celei din 1585, a fost inclusă numai Psaltirea din Cartea de rugăciuni. Revizuirea din 1572 a influenţat substanţial Traducerea Autorizată (AV).

X. Traducerea Rheims-Douay

Romano-catolicii, care în timpul domniei reginei Elisabeta I s-au refugiat pe continent, în 1582 au scos la Rheims un NT care, sperau ei va contracara influenţa traducerilor protestante. Aceasta a fost lucrarea lui Gregory Martin, William Allen şi alţii de la Colegiul Englez din Rheims. Motivul pentru care s-au angajat la această lucrare nu a fost cel care i-a îmboldit pe traducătorii ei (de ex., dorinţa fierbinte de a face Cuvîntul lui Dumnezeu accesibil tuturor oamenilor în limba înţeleasă de ei), deoarece în prefaţă ei au susţinut că, dimpotrivă, traducerea Bibliei în „limba poporului" nu era o necesitate absolută şi nici măcar un lucru folositor. Ei şi-au bazat traducerea pe textul latin Vulgata, dar au acordat atenţie şi textului grec, aşa cum se vede din tratarea articolului hotărît. Ei au acordat oarecare atenţie şi lucrărilor anterioare în limba engleză. În mod intenţionat ei au reţinut anumite cuvinte latine şi au urmat îndeaproape textul de bază, uneori chiar în detrimentul clarităţii. Pentru cititorul de limbă engleză au pus la dispoziţie un glosar şi lucrarea lor a servit pentru a lărgi vocabularul pe care s-a bazat VA Traducerea Autorizată. VT nu a fost publicat pînă în 1609-1610 la Douai, dar a fost publicat prea tîrziu pentru a mai exercita vreo influenţă asupra VA. Stilul a fost similar cu cel al NT de la Rheims.

XI. Verificarea Autorizată

La Conferinţa de la Hampton Court în 1604 Dr. John Reynolds, un puritan, decan al facultăţii Corpus Chris-

ti din Oxford a venit cu propunerea de a efectua o nouă traducere a Bibliei. Această propunere, deși nu a fost favorizată de o majoritate a celor prezenți, s-a bucurat de acordul regelui Iacob I și a avut ca rezultat producerea Versiunii Autorizate. Regele a dorit să aibă o traducere uniformă efectuată de cei mai iluștri cărturari din cele două universități, o traducere care să fie revizuită de episcopi și de către cei mai învățați oameni ai bisericii iar apoi să fie prezentată Consiliului Particular și în final să fie ratificată de autoritatea sa.

Iacob a numit cincizeci și patru de persoane pentru a se ocupa de această traducere, iar traducătorii au fost împărțiți în șase grupe. Printre altele, cei care se ocupau de revizuire aveau să urmărească Biblia Episcopilor și urmau să o modifice doar în măsura în care o cerea „adevărul original" sau necesitatea unei accentuări; ei urmau să rețină vechii termeni ecleziastici cum ar fi „biserică" iar adnotările marginale aveau să fie evitate, cu excepția cazurilor în care erau folosite pentru scopuri necontroversate.

Alte informații cu privire la principiile și practicile urmate de autorii revizuirii sînt date în prefața intitulată „The Translators to the Reader" (Traducătorii către cititor). Aici Scriptura este recunoscută a fi de origine înaltă și divină, completă și desăvîrșită, și se arată că traducerea lor în limba vorbită este necesară. Autorii revizuirii au apreciat lucrarea excelentă de traducere efectuată anterior. Ei nu au preconizat nicidecum efectuarea unei noi traduceri sau corectarea unei traduceri incorecte, ci scopul lor a fost acela de „a face dintr- o traducere bună, una și mai bună, sau din mai multe bune, una principală care să fie bună și împotriva căreia să nu mai existe oobiecții nejuste". Ei nu au căutat lauda ci adevărul; încrederea lor a fost în acela care deține cheia lui David.

Ei au pornit de la textul ebraic al VT și de la textul grec al NT. Au lucrat într-un ritm susținut și nu au ezitat să revizuiască ceea ce au terminat, finisînd pe alocuri ceea ce trebuia finisat. Ei au consultat traducători sau comentatori din diverse limbi. Cînd textul nu a fost clar, au făcut adnotări marginale cu privire la diversitatea de sensuri. Ei nu s-au limitat la o uniformitate de exprimare sau la o identitate de termeni, ci s-au simțit liberi să folosească sinonime. Au existat obscuritatea Bibliei Douay cu elementul ei latin. Dorința lor a fost aceea ca Biblia să fie exprimată cu exactitate și să fie înțeleasă „chiar de către cel mai simplu om".

Cînd diversele grupuri și-au încheiat lucrarea, doisprezece reprezentanți aleși dintre acestea au revizuit întreaga traducere. După ușoare modificări, versiunea a fost gata de a fi publicată. Nu s-a păstrat nici un document cu privire la autorizarea oficială ecleziastică sau regală, însă cuvintele „numită spre a fi citită în biserici" au apărut pe pagina titulară a primei ediții. Indiferent dacă a existat sau nu o autorizare oficială, versiunea a înlocuit imediat Biblia Episcopilor în biserici și a cîștigat în timp o victorie asupra Bibliei de la Geneva în popularitate, deși aceasta din urmă a continuat să fie folosită în particular, încă multă vreme. VA a acumulat în sine virtuțile versului strălucitor de o strălucire regală a traducerilor engleze ale Bibliei; a îmbinat o înaltă erudiție cu devotamentul și evlavia creștină. Ea a apărut într-o perioadă în care engleza era tînără și viguroasă, iar cărturarii ei au stăpînit în mod remarcabil instrumentul pe care Providența l-a pregătit pentru ei. Versiunea lor a fost pe bună dreptate numită „cel mai nobil monument al prozei engleze". Dependența stilistică a VA de predecesorii ei a fost bine subliniată de C. C. Butterworth în lucrarea sa cu privire la ascendența literară a Bibliei King James, *The Literary Lineage of the King James Bible*, 1941. Butterworth estimează într-un studiu asupra unor fragmente selectate că ea le este îndatorată traducerilor engleze anterioare ale Bibliei în ceea ce privește aproximativ 60 la sută din textul ei (p. 230 ș. urm.). Traducerile care au contribuit cel mai mult la alcătuirea acestei versiuni sînt Biblia de la Geneva și NT de la Geneva (aprox. 19 la sută), precum și traducerile lui Tyndale, inclusiv Biblia Matthew (aprox. 18 la sută).

XII. De la Versiunea Autorizată la Versiunea Revizuită

S-ar putea crede că o dată cu apariția VA s-a atins punctul culminant în istoria Bibliei engleze și că tot ceea ce a mai urmat nu mai prezintă suficientă importanță pentru a fi menționat. Dar nu trebuie neglijată istoria Bibliei engleze după anul 1611. Chiar în cazul VA, de-a lungul anilor au fost introduse modificări și revizuiri neoficiale. În ediția din 1613 se găsesc peste 300 de modificări. În edițiile publicate în sec. al 18-lea s-au introdus modificări extinse. S-au efectuat în continuare alte versiuni engleze. Henry Ainsworth a publicat din 1616 pînă în 1623 traduceri ale Pentateuhului și ale Cîntării Cîntărilor și traducerea sa a acestor cărți precum și a Psalmilor a fost publicată după moartea lui. Lucrarea lui a fost însuflețită de dorința de a efectua o redare fidelă. Parafrazările au ajuns destul de numeroase. Au fost aduse cîteva contribuții semnificative în sec. al 18-lea. William Mace a publicat în 1729 un NT în greacă și engleză în care a încercat să ia în considerare „cele mai autentice manuscrise" și să folosească stilul vorbit al limbii din vremea lui. Traducerile efectuate în sec. al 18-lea de către Philip Doddridge (*Family Expositor, or, a Paraphrase and Version of the New Testament*), de George Campbell (*Translation of the Gospels*) și de James Macknight (*A New Literal Translation of all the Apostolic Epistles*) au fost utilizate într-un NT publicat în 1818. În 1745 William Whiston a publicat lucrarea Primitive New Testament, care folosește textul VA, însă îl modifică în interesul pasajelor găsite în *Codex Bezae*, *Codex Claromontanus* și *Codex Alexandrinus*. John Wesley a publicat în 1755 of revizuire a VA. Richard Wynne a publicat în 1764 *The New Testament, carefully collated with the Greek, corrected, divided and printed according to the subjects treated of* (NT colaționat cu grijă cu limba greacă, corectat, împărțit și tipărit după subiectele pe care le tratează). Wynne a căutat să găsească o cale de mijloc între o redare literală și o parafrazare liberă. Anthony Purver, un membru al asociației intitulate Society of Friends (Societatea Prietenilor) a lucrat timp de 30 de ani la traducerea Bibliei pe care a publicat-o în 1764. Unul din eforturile cele mai remarcabile din sec. al 18-lea a fost acela al lui E. Harwood, care a publicat în 1768 lucrarea sa intitulată *Liberal Translation of the New Testament*. Lucrarea este marcată de un stil elegant, literar, parafrazat, caracteristic sec. al 18-lea.

John Worsley a întreprins efortul de a traduce NT din greacă în „idiomul actual al limbii engleze". El a dorit să îndepărteze din text cuvinte învechite sau greu inteligibile și să aducă traducerea mai aproape

de original. Traducerea lui a fost publicată postum, în 1770. Alte versiuni care au fost publicate (sau tipărite) către sfîrșitul sec. al 18-lea au aparținut lui Gilbert Wakefield, W. H. Roberts, Thomas Haweis, William Newcome, care au utilizat textul grec al lui Griesbach din 1774-1775, lui Nathaniel Scarlett, ajutat de alți „oameni pioși și dedicați literaturii" (a căror traducere permite libertatea de aranjare a materialului într-o formă dramatizată), și lui „J. M. Ray".

Secolul al 19-lea a produs traducerile epistolelor lui Pavel de către unitarienii Thomas Belsham (1822) și Charles Eyre (1832), precum și traducerea întregului NT de către unitarianul Samuel Sharpe (1840) din textul grecesc al lui J. J. Griesbach. În 1865 Sharpe a publicat un text revizuit al VA a VT. Rodolphus Dickinson în 1833, a publicat un NT în care a încercat să îmbunătățească stilul VA. Printre traducerile ad litteram din sec. al 19-lea trebuie menționată aceea aparținînd lui Robert Young, din 1862. Noi informații textuale au continuat să fie reflectate în versiunile engleze. „Herman Heinfetter" a făcut uz de MS de la Vatican; G. W. Braineld a luat în considerare textele lui Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Alford și Tragelles în traducerea sa a evangheliilor (1863); Robert Ainslie a folosit VA în 1869, însă a modificat-o în interesul pasajelor favorizate de Tischendorf; Samuel Davidson a publicat în 1875 o traducere a NT dintr-un text al lui Tischendorf; iar J. B. Rotherham a tradus NT dintr-un text al lui Tregelles (1872).

Noua traducere de către Andrew Norton a evangheliilor (1855) și traducerea de către Leicester Ambrose Sawyer a NT (1858) au constituit strădanii de a folosi stilul perioadei în care au trăit. Li se recunoaște meritul de a fi introdus succesiunea versiunilor „vorbirii moderne" a sec. al 20-lea (H. Pope, English Versions of the Bible, p. 546 și urm.). În sec. al 19-lea au fost publicate diverse revizuiri particualre ale VA.

XIII. Versiuni romano-catolice din sec. al 18-lea și al 19-lea

În sec. al 18-lea s-au întreprins o serie de eforturi pentru a furniza o versiune engleză îmbunătățită. Cornelius Nary a publicat în 1718 și în 1719 un NT tradus din Vulgata latină în care a acordat atenție idiomului grec și ebraic în care a încercat să folosească un limbaj englez inteligibil, idiomatic. Robert Witham a dorit de asemenea să redea textul NT într-un limbaj inteligibil pentru cititorul contemporan. Versiunea lui tradusă din Vulgata latină a fost publicată în 1730. În 1738 a apărut ediția a cincea, ușor revizuită a NT de la Rheims, la mai bine de un secol după ediția a patra (1633). Richard Challoner căruia i s-a atribuit o oarecare contribuție în editarea acestei ediții a cincia, a publicat ulterior două revizuiri ale VT Douay și cinci ale NT (1749-1772), aducînd un text mai simplu, de tip mai idiomatic, care a continuat să fie folosit în general printre romano-catolicii vorbitori de limba engleză pînă cel puțin prin 1941. El nu a fost împotriva folosirii VA cînd aproba citirea ei. Revizuirea efectuată de Bernard MacMahon (1783-1810) a exercitat o influență deosebită, în special în Irlanda. Episcopul Francis Patrick Kenrick din 1849 pînă în 1860 a publicat un text revizuit al versiunii Rheims-Douay cu adnotări.

XIV. Versiunea Revizuită

Convingerea că o revizuire a VA a devenit între timp necesară a ajuns în final la o expresie ecleziastică oficială în anul 1870 și o revizuire a VA a fost întreprinsă de către Convocarea de la Canterbury a Bisericii Anglicane. La acest proiect au participat cărturari distinși dintre care nu toți erau membri ai Bisericii Anglicane (vezi B. F. Westcott, *A General View of the History of the English Bible*[3], 1927, p. 324 și urm.). Printre principiile generale adoptate s-a căzut de acord să se efectueze cît mai puține modificări cu putință în textul VA, care să urmărească fidelitatea traducerii și că aceste modificări care aveau să fie introduse aveau să fie exprimate în limbajul folosit de VA *și de predecesorii acestei versiuni.*

Adunarea inițială a Companiei NT a avut loc în 22 iunie 1870 în camera Ierusalim a Catedralei Westminster Abbey. Această sesiune inaugurală a fost precedată de un serviciu de Cina Domnului condus de Vicarul de Westminster, în Capela Henric VII. Printre cei care au fost admiși la Cina Domnului au fost un membru unitarian al companiei. Aceasta a stîrnit un protest puternic. Din momentul acestui început sub auspicii mai puțin favorabile compania a întreprins o lucrare care a durat peste 10 ani. A fost solicitat ajutorul unor erudiți americani în domeniul Bibliei și s-au format două companii americane, una pentru VT și una pentru NT. S-a acordat exclusivitatea drepturilor de autor editurilor universităților Oxford și Cambridge; companiile americane au fost de acord să nu publice timp de 14 ani după apariția Versiunii Revizuite (VR) o ediție care să încorporeze pasajele lor distinctive; editurile celor două universități au promis să publice în cursul acestei perioade o anexă care să enumere pasajele preferate de companiile americane care nu au fost acceptate de către autorii britanici ai revizuirii. În 17 mai 1881 a fost publicată în Anglia VR a NT, iar întreaga Biblie a fost publicată în 19 mai 1885. Teoriile textuale ale lui Westcott și Hort au fost evidente în NT; VT a urmărit în mod caracteristic Textul Masoretic și s-a întreprins un efort deosebit pentru reprezentarea fidelă și exactă a textului original în toate detaliile. Acolo unde a fost posibil, autorii revizuirii au încercat în mod consecvent să reprezinte un anumit cuvînt din original cu cuvîntul corespunzător din limba engleză. Datorită exactității ei, VR s-a dovedit foarte prețioasă în special pentru studiu. Cu toate acestea stilul ei nu a fost în general acceptat de către cei care au fost fascinați de ritmul și muzicalitatea VA.

În 1901 preferințele companiei americane și alte *preferințe ale membrilor care mai erau în viață* din cadrul comitetului au fost încorporate în textul versiunii „American Standard Edition" a Bibliei revizuite. Printre schimbările introduse, substituirea lui „Iehova" în loc de „DOMNUL" și „DUMNEZEU" (renunțîndu-se la majuscule) a fost întîmpinată cu obiecții de către mulți. O notă referitoare la un termen grec echivalent cu „închinare" a fost introdusă în NT iar în Ioan 9:38 aceasta a luat o formă care a tras după sine o obiecție necesară.

XV. De la Versiunea Revizuită încoace

VR nu a reușit să înlocuiască VA în afecțiunea acordată acestei versiuni de către majoritatea cititorilor Bibliei și nu i-a satisfăcut nici pe aceia care au fost convinși *de necesitatea efectuării acestei revizuiri.* Totuși această versiune a deschis drumul unei noi perioade remarcabil de prolifice de lucrări de traducere a Bibliei. Începînd din 1881, a existat un flux neîntrerupt

de traduceri sau de revizuiri ale traducerilor NT, sau a întregii Biblii, sau a unor părți din Biblie. În cazul NT au apărut noi traduceri sau revizuiri în medie de mai mult de una pe an. Printre acestea a existat o diversitate în ceea ce privește textele de bază utilizate, metodele de traducere, limbajul și stilul, precum și referitor la punctul de vedere teologic. Influența textului grec și a principiului criticii de text susținute de Westcott și Hort s-au manifestat puternic. Concepția conform căreia greaca NT a fost în principiu cel puțin greaca populară a limbajului vorbit în secolul 1, și nu greaca literară din acel timp, i-a încurajat pe traducători să efectueze traduceri în „limba engleză înțeleasă de omul de rînd". A existat un efort general de a realiza o exprimare inteligibilă și contemporană. Totuși, în ce privește frumusețea și eleganța stilului, realizarea a fost adesea mediocră. Deși au existat în vremea aceasta erudiți devotați și credincioși, se simte și influența criticii hetorodoxe și raționaliste.

Putem menționa pe scurt o serie de versiuni sau revizuiri care au apărut încă din vremea traducerii VR Revised Version. Dintre pionierii traducererii Scripturii în limba engleză modernă îl menționăm pe Ferrar Fenton, care a publicat o traducere a Epistolei către Romani „direct din originalul grec în engleza modernă", în 1882, și o traducerere a Epistolelor lui Pavel în 1883. NT tradus de el în „engleza curentă" a apărut în 1895, iar *Bible in Modern English* a apărut în 1903. *The Twentieth Century New Testament*, lucrarea a vreo douăzeci de persoane, a fost publicată între 1898 și 1901, iar ulterior a fost publicată într-o ediție revizuită. *New Testament in Modern Speech*, tradus de R. F. Weymouth a fost bazat pe *Resultant Greek Testament*, publicat postum în 1903, avîndu-l ca editor pe Ernest Hampden-Cook. James Moffatt a scos *The Historical New Testament* în 1901, în care a încercat să aranjeze scrierile NT într-o ordine a „dezvoltării literare" și datei scrierii. În 1913 a apărut noua sa traducere a NT. Baza textuală a fost textul grec al lui von Soden. Varianta evident eronată din manuscrisul sinaitic în Versiunea siriacă veche este adoptată în Mat. 1:16 și cititorul nu este ajutat de nici o notă textuală (vezi J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 1930, p. 176 ș.urm.). Traducerea VT făcută de Moffatt a fost publicată în 1924. Traducerea „americană" a NT făcută de E. J. Goodspeed, bazată pe textul grec al lui Westcott și Hort și menită să fie exprimată în limbajul popular american, a apărut în 1923, iar traducerea „americană" a VT, pregătită de A. R. Gordon, T. J. Meek, Leroy Waterman și J. M. Powis Smith, a apărut în 1927.

Trebuie să atragem atenția asupra versiunii *Riverside New Testament* tradus de W. G. Ballantine (1923); Traducerea centenială a versiunii *Centenary Translation of the New Testament* (1924), a lui Helen B. Montgomery; traducerea Noului Testament făcută de C. B. Williams „în limba poporului" (1937), o traducere care încearcă să redea corect formele verbale din greacă; versiunea *The New Testament in Basic English* (1941) și *The Bible in Basic English* (1949); Gerrit Verkuyl a tradus *Berkley Version of the New Testament* (1945) și Versiunea Berkley a întregii Biblii (1959), secțiunea VT a fost pregătită de un număr mare de traducători, avînd ca editor principal pe Gerrit Verkuyl, și *New Berkley* sau *Modern Language Bible* (1969); traducerea NT făcută de J. B. Phillips (1947-57; ediție într-un singur volum, 1958), uneori este o traducere liberă și parafrazată; *Letchworth Version of the NT in Modern English*, de T. F. Ford și R. E. Ford (1948), o revizuire reușită a VA care păstrează în mare măsură frumusețea stilistică a originalului; traducerea americană intitulată the New World Translation of the Christian Greek Scriptures (1950), o traducere pregătită de gruparea „Martorii lui Iehova"; C. K. Williams a tradus NT într-un vocabular limitat, „engleza simplă" *Plain English* (1952); *Authentic New Testament* (1955), de H. J. Schonfield; Kenneth S. Wuest a elaborat Traducerea *Expanded Translation of the Greek New Testament* (1956-1959); *Amplified New Testament* (1958); W. F. Beck a tradus *New Testament in the Language of Today* (1963); William Barclay a elaborat *New Translation of the New Testament* (1968-9); și *Translator's New Testament* (1973).

Au apărut cîteva traduceri de un interes deosebit făcute de romano-catolici. Secțiunea NT din traducerea *The Westminster of the Sacred Scriptures*, care a fost încheiată în 1935 (1913-35), a fost tradusă din greacă de mai mulți traducători care au lucrat la secțiuni specifice sub supravegherea unor editori generali. Folosește un stil „biblic" solemn cu forme arhaice. J. A. Carey a făcut o revizuire a versiunii NT Rheims-Challoner în 1935. Traducerea NT făcută de F. A. Spencer din greacă a fost publicată în 1937. În 1941 a apărut în Statele Unite o revizuire a NT Rheims-Challoner, pregătită de un grup mare de teologi sub supravegherea fraternității de doctrină creștină. Nu a fost mărginită de textul Clementin oficial din Vulgata latină, ci editorii au avut libertatea de a lua în considerare edițiile critice. Ei au reușit într-o măsură lăudabilă să producă o traducere cu un stil clar, simplu și contemporan.

Seniorul R. A. Knox a publicat în 1945 o ediție de încercare a unei traduceri a NT din Vulgata și o ediție definitivă puțin modificată în 1945, ediție care a fost „autorizată de Arhiepiscopii și Episcopii din Anglia și Țara Galilor". I s-a acordat statut oficial alături de versiunea Rheims. Traducerea VT făcută de Knox după Vulgata latină a fost publicată în 1949 în două volume „numai pentru folosință particulară". În 1955 a apărut o revizuire cu autorizare ierarhică. Traducerea NT făcută de James A. Kleist și Joseph L. Lilly (1954) a fost făcută din greacă. Kleist a tradus Evangheliile din textul lui Bover; Lilly a tradus restul NT. *Jerusalem Bible* (1966) este înrudită cu versiunea franceză *La Bible de Jerusalem*, deși nu este o simplă traducere a acesteia. *The New American Bible* (1970), patronată de Comitetul Episcopilor din Confraternitatea pentru doctrină creștină, reprezintă un efort major de traducere. A fost bazată pe limbile originale ale Scripturii sau pe cea mai veche formă cunoscută a textului.

A mai rămas să menționăm cîteva dintre cele mai larg folosite și mai influente traduceri recente. O revizuire făcută de o comisie a traducerii americane VR Revised Version - RVautorizată de Conciliul Internațional pentru educație religioasă, a fost publicată în 1946 (NT; ed. a 2-a, 1971), 1952 (întreaga Biblie), 1965 (ediția catolică). Această Versiune Standard Revizuită *Revised Standard Version* - RSV se deosebește în cîteva aspecte importante de VA și VR. Îi lipsește încrederea pe care acestea o aveau în Textul Masoretic și în unele locuri își permite să facă speculații critice; își permite o libertate mai mare de redare a textului decît VA si VR.

O altă revizuire a VR americane, *New American Standard Bible - NASB* (1963) pregătită de teologi evanghelici, este o traducere fidelă într-un stil clar și inteligibil, o lucrare admirabilă pentru studiu. O altă realizare remarcabilă a evanghelicilor este NT în *New International Version* - NIV (1974) (întreaga Biblie în 1978). Este o traducere complet nouă în engleza contemporană, ceva mai liberă decît *NASB*. Redarea este foarte liberă în *New English Bible* (1961-1970), o versiune produsă prin colaborarea reprezentanților din bisericile britanice mari (cu excepția bisericii romano-catolice), reprezentanți de la Editurile universităților Oxford și Cambridge și ai Societății Biblice pentru Anglia și străinătate și ai Societății Biblice Naționale a Scoției. O circulație foarte mare a avut-o NT în *Today' English Version* sau *Good News for Modern Man* (1966), urmată de ediția completă a *Good News Bible* (1976), pregătită de Societatea Biblică Americană; și Biblia *Vie Living Bible* (1962-1971), o parafrazare foarte liberă și nu o traducere.

Istoria traducerilor englezești ale Bibliei nu s-a încheiat cu VA. Este adevărat că nici o altă versiune nu a reușit să depășească eleganța stilului ei, dar eforturile multor traducători din 1611 încoace nu au fost lipsite de rod. Roadele cunoștințelor înaintate și ale erudiției au fost reflectate în multe traduceri care au fost disponibile pentru a fi folosite alături de traducerea care a întruchipat o mare tradiție, fiind „cel mai nobil monument al prozei engleze".

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, *The Books and the Parchments*, 1950; *idem*, *The History of the Bible in English*[3], 1979; C. C. Butterworth, *The English Primers* (1529-1545), 1953; *idem*, *The Literary Lineage of the King James Bible*, 1941; A. S. Herbert (ed.), *Historical Catalogue of Printed Editions of the English Bible*, 1968; S. L. Greenslade și G. H. W. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2, 3 (1969, 1973); S. Kubo și W. Specht, *So Many Versions?*, 1975; J. I. Mombert, *A Hand-Book of the English Versions of the Bible* cca 1883; W. F. Moulton, *The History of the English Bible* 5, 1911; J. H. Penniman, *A Book of the English Bible*, 1911; H. Pope, *English Versions of the Bible*, revizuită și lărgită de Sebastian Bullough, 1952; H. W. Robinson (ed.), *The Bible in its Ancient and English Versions*, 1940; P. M. Simms, *The Bible in America*, 1936; J. H. Skilton „The Translation of the New Testament into English, 1881-1950: Studies in Language and Style" (teză de doctorat, 1961); și B. F. Westcott, *A General View of the History of the English Bible*, ediția a treia revizuită de W. A. Wright, 1927.

J.H.S.

TRAHONITA. Singura referință biblică este în Luca 3:1, unde, împreună cu *Iturea, este menționată în tetrarhia lui Filip (fratele lui Irod, tetrarhul Galileii). Trahonita probabil că a fost districtul din jurul regiunii Trahon (Josephus a folosit ambele nume); Trahon corespunde cu regiunea modernă al-Lasa', o formațiune vulcanică stîncoasă în formă de pară, cu o suprafață de vreo 900 km pătrați, la E de Galileea și la S de Damasc. În general este o regiune extrem de neproductivă, dar ici și colo sînt petece de pămînt fertil cu un izvor sau două. Terenul stîncos și accidentat a făcut să fie un loc ideal pentru bandiți și briganzi. Varro (guvernatorul Siriei în timpul lui Augustus), Irod cel Mare și Irod Agripa I s-au străduit să civilizeze regiunea și au reușit într-o măsură oarecare. Mai tîrziu au fost construite drumuri romane prin zonă. Targumul Ionatan identifică *Argob din VT cu Trahonita.

D.F.P.

TREPTE. (Ebr. *ma*ᵃ*lôṯ*, de la *ma*ᵃ*lâ*, „urcuș", „povîrniș", *cf.* lat. *gradus;* gr. *bathmos*, „pas", „treaptă" (vezi LXX), „urcuș"). Faptul că umbra avea să fie „dată înapoi zece trepte a fost semnul prin care Domnul i-a confirmat lui Ezechia vindecarea de boala sa mortală (2 Împ. 20:8-11; *cf.* Is. 38:8). Josephus (*Ant.* 10. 29) sugerează că se poate ca scările din palatul regelui să fi constituit un fel de cadran solar, dar pentru o discuție detaliată a întregului incident și pentru interpretări posibile, vezi C. F. Keil, *The Books of the Kings*, 1854, p. 463-465 și S. Iwry, „The Qumrân Isaiah and the End of the Dial of Ahaz", *BASOR* 147, 1957.

Cuvîntul este găsit de asemenea în titlurile Ps. 120-134, care sînt numite „Cîntările treptelor" și se spune că acești psalmi erau cîntați de procesiunile de pelerini care urcau Mt Sion în timpul sărbătorilor mari de la Templu (*PSALMI).

Termenul apare o singură dată în NT (1 Tim. 3:13) unde cuvîntul grec indică „loc de cinste". Potrivit lui Arndt, aici poate fi vorba de un termen specific religiei misterelor, sugerînd o „treaptă" în călătoria sufletului spre cer.

J.D.D.

TRIB vezi SEMINȚIE

TRIFENA ȘI TRIFOSA. Două femei, probabil - judecînd după modul în care sînt menționate și după similaritatea numelui lor - surori, poate chiar surori gemene, salutate în Rom. 16:12. La fel ca și celelalte femei cărora li se adresează aici (Maria, v. 6; Persis, v. 12), ele erau cunoscute pentru „lucrarea lor" - reapariția acestui termen poate indica o oarecare formă obișnuită de slujire. (*cf.* W. Sanday și A. C. Headlam, Romans, *ICC*, 1902, p. xxxv). Numele („Delicată" și „Gingașă") erau folosite frecvent, inclusiv în Roma, unde Lightfoot (*Philippians*, p. 175 ș.rm.) a arătat cîteva exemple în „casa lui Cezar", pe vremea lui Pavel. O altă Trifena contemporană a fost fiica lui Polemon I de la Pontus, mama a trei regi, care apare în *Faptele lui Pavel și Tecla.*

A.F.W.

TRINITATE. Cuvîntul Trinitate nu se găsește Biblie și deși a fost folosit de Tertulian în ultimul deceniu al sec. al 2-lea, el nu și-a găsit locul în teologia bisericii pînă în sec. al 4-lea. Totuși, el reprezenta o doctrină distinctivă și atotcuprinzătoare a credinței creștine. Termenul face trei afirmații: că există un singur Dumnezeu, că Tatăl, Fiul și Duhul sînt fiecare Dumnezeu, și că Tatăl, Fiul și Duhul sînt fiecare o Persoană distinctă. În această formă a devenit crezul bisericii încă de cînd a primit prima formulare completă sub pana lui Tertulian, Athanasius și Augustin.

I. Derivarea

Deși nu este o doctrină biblică în sensul existenței unei formulări a sa în Biblie, se poate observa că stă la baza revelației lui Dumnezeu, în mod implicit în VT și

explicit în NT. Prin aceasta înțelegem că, deși nu putem vorbi cu deplină încredere despre revelarea Trinității în VT, după ce substanța doctrinei a fost revelată în NT, putem deduce multe afirmații implicite în VT.

a. În Vechiul Testament
Se poate înțelege că într-o vreme cînd religia revelată a trebuit să-și mențină puritatea în mijlocul idolatriei păgîne, nu putea fi dată nici o revelație care ar fi periclitat ideea unicității lui Dumnezeu. Prin urmare, primul imperativ a fost să proclame existența unui Dumnezeu unic viu și adevărat, iar VT a fost dedicat în principal acestui scop. Dar chiar de pe primele pagini ale VT sîntem învățați să atribuim existența și persistența tuturor lucrurilor unei surse întreite. Există pasaje în care Dumnezeu, Cuvîntul Său și Duhul Său sînt prezentați împreună, cum este de exemplu narațiunea creației în care vedem cum Elohim creează prin Cuvîntul Său și prin Duhul Său (Gen. 1:2-3). Se crede că Gen. 1:26 indică în aceeași direcție, cînd afirmația că Dumnezeu a spus: „Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră" este urmată de afirmația împlinirii: „Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său", un caz clar în care pluralul și singularul sînt interschimbate, sugerînd pluralitatea în unitate.

Există multe alte pasaje în care Dumnezeu și Cuvîntul Său și Duhul Său sînt aduși împreună ca și „cauze comune ale unor efecte". În Is. 63:8-10 avem trei vorbitori, Dumnezeul legămîntului cu Israel (v. 8), îngerul prezenței Lui (v. 9) și Duhul „întristat" de rebeliunea lor (v. 10). Atît activitatea creatoare a Lui cît și guvernarea Sa sînt asociate, mai tîrziu, cu Cuvîntul lui Dumnezeu personificat ca și „Înțelepciunea" (Prov. 8:22; Iov 28:23-27), precum și cu Duhul, Împărțitorul tuturor binecuvîntărilor și sursa puterii fizice, a curajului, culturii și stăpînirii (Exod. 31:3; Num. 11:25; Jud. 3:10).

Sursa întreită revelată în creație devine și mai clară în desfășurarea lucrării de răscumpărare. Într-un stadiu incipient întîlnim fenomene remarcabile asociate cu îngerul lui Iahveh îngerul Domnului care primește și acceptă onoare divină (Gen. 16:2-13; 22: 11-16). Nu în orice pasaj din NT în care apare se referă acest nume la o ființă divină, deoarece este clar că în pasaje cum sînt 2 Sam. 24:16; 1 Împ. 19:35, este vorba de un înger creat învestit cu autoritate divină pentru îndeplinirea unei misiuni speciale. În alte pasaje îngerul Domnului nu numai că poartă numele divin, ci are demnitate și putere divină, împarte izbăvire divină și acceptă omagiul și adorarea cuvenită numai lui Dumnezeu. Pe scurt, divinitatea Îi este atribuită lui Mesia, chiar și atunci cînd este privit ca o persoană distinctă față de Dumnezeu (Is. 7:14; 9:6).

Duhul lui Dumnezeu ocupă de asemenea un loc proeminent în legătură cu revelația și răscumpărarea și I se atribuie funcția de pregătire a lui Mesia pentru lucrarea Sa (Is. 11:2; 42:1; 61:1); El mai pregătește totodată poporul lui Dumnezeu pentru a răspunde cu credință și ascultare (Ioel 2:28; Is. 32:15; Ezec. 36:26-27). Astfel Dumnezeul care S-a revelat pe Sine în mod obiectiv prin Îngerul- Mesager, S-a revelat în mod subiectiv în El Duhul și prin, Cel care împarte binecuvîntări și daruri în sfera răscumpărării. Binecuvîntarea aaronică întreită (Num. 6:24) trebuie privită de asemenea ca un prototip pentru binecuvîntarea apostolică din NT.

b. În Evanghelii
Trebuie să ne amintim că VT a fost scris înainte ca revelația doctrinei Trinității să fie dată limpede iar NT a fost scris după aceea. În NT doctrina a fost dată în special în întruparea lui Dumnezeu Fiul și în revărsarea Duhului Sfînt. Totuși, oricît de slabă ar fi lumina vechii dispensații, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt din NT sînt aceiași ca și în VT.

Se poate spune, însă, că în vederea pregătirii venirii lui Cristos, Duhul Sfînt a venit în conștiința oamenilor temători de Dumnezeu într-o măsură mai mare decît s-a cunoscut începînd de la sfîrșitul lucrării profetice a lui Maleahi. Ioan Botezătorul, în mod deosebit, a fost conștient de prezența și chemarea Duhului, și este posibil ca propovăduirea lui să fi avut o referire trinitariană. El a chemat la pocăință față de Dumnezeu, credință în viitorul Mesia și a vorbit despre un botez al Duhului Sfînt, pentru care botezul cu apă era un simbol (Mat. 3:11).

Epocile speciale ale revelației trinitariene au fost următoarele:

(i) *Vestirea.* Acțiunea Trinității în întrupare a fost dezvăluită Mariei în vestirea îngerească potrivit căreia Duhul Sfînt avea să se coboare asupra ei, puterea Celui Preaînalt o va umbri și fiul născut de ea va fi numit Fiul lui Dumnezeu (Luca 1:35). Astfel, Tatăl și Duhul au fost prezentați în întruparea Fiului.

(ii) *Botezul lui Cristos.* La botezul lui Cristos în Iordan cele trei Persoane ale Dumnezeirii pot fi distinse: Fiul este botezat, Tatăl vorbește din cer în semn de recunoaștere a Fiului Său, iar Duhul se coboară sub forma unui porumbel, ca simbol obiectiv. După ce Isus a primit în felul acesta mărturia Tatălui și a Duhului, a primit autoritate să boteze cu Duhul Sfînt. Se pare că Ioan Botezătorul a recunoscut foarte curînd că Duhul Sfînt vine de la Mesia și nu numai că va fi cu El. Astfel, a treia Persoană a fost Duhul lui Dumnezeu sau Duhul lui Cristos.

(iii) *Învățătura lui Isus.* Învățătura lui Isus este în întregime trinitariană. El a vorbit despre Tatăl care L-a trimis, a vorbit despre Sine, ca unul care Îl revelează pe Tatăl, și Duhul, Cel prin care lucrează El și Tatăl. Relațiile dintre Tatăl, Fiul și Duhul sînt accentuate pretutindeni (vezi Ioan 14:7; 9-10). El a declarat cu tărie: „Voi ruga pe Tatăl și El vă va da un alt Mîngîietor, care va rămîne cu voi în veac, și anume Duhul adevărului" (Ioan 14:16-26). În felul acesta se face distincție între Persoane și fiecare Persoană este identificată. Tatăl este Dumnezeu care L-a trimis pe Fiul, iar Fiul care este Dumnezeu L-a trimis pe Duhul, care este El Însuși Dumnezeu. Aceasta este baza credinței creștine despre „dubla purcedere" a Duhului. În controversa Sa cu evreii, Cristos a afirmat că El era nu numai un fiu al lui David, că obîrșia Lui provenea dintr-o sursă care Îl face să fie Domnul lui David, și că El a fost deja Domnul lui David atunci cînd acesta a rostit cuvintele proroociei (Mat. 22:43). Aceasta indică atît dumnezeirea cît și pre-existența Lui.

(iv) *Însărcinarea dată de Domnul înviat.* În însărcinarea dată de Cristos înainte de înălțarea Sa , El i-a instruit pe ucenicii Săi să meargă în toată lumea cu mesajul Său, s-a referit în mod specific la botezul în „Numele Tatălui, al Fiului și al Sfîntului Duh". Este semnificativ că acest nume este unul singur, dar în cadrul unui nume există trei Persoane distincte. Nu am putea exprima mai clar Trinitatea ca și tri-unitate.

c. Scrierile Noului Testament
Dovada scrierilor NT, afară de Evanghelii, este suficientă pentru a arăta că Isus Cristos le-a dat învăţături ucenicilor Săi cu privire la această doctrină într-o măsură mai mare decît ne spun cei patru evanghelişti. Ei proclamă din toată inima doctrina Trinităţii ca fiind sursa întreită a răscumpărării. Revărsarea Duhului la Rusalii a adus într-o poziţie proeminentă personalitatea Duhului şi în acelaşi timp a revărsat o lumină nouă de la Duhul asupra Fiului. Petru, cînd a explicat fenomenul de la Rusalii, îl prezintă ca fiind şi lucrarea Trinităţii: : „Acest Isus ... S-a înălţat prin dreapta lui Dumnezeu, şi a primit de la Tatăl făgăduinţa Duhului Sfînt, a turnat ce vedeţi şi auziţi" (Fapt. 2:32-33). Prin urmare, biserica de la Rusalii a fost întemeiată pe doctrina Trinităţii.

În 1 Cor. sînt menţionate darurile Duhului, diversitatea de slujiri pentru acelaşi Domn şi inspiraţia aceluiaşi Dumnezeu pentru lucrare (1 Cor. 12:4-6).

Petru atribuie mîntuirea aceleiaşi surse triunice: „După ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu Tatăl, prin sfinţirea lucrată de Duhul, spre ascultarea şi stropirea cu sîngele lui Isus Cristos" (1 Pet. 1:2). Binecuvîntarea apostolică: „Harul Domnului nostru Isus Cristos şi dragostea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Duhului Sfînt să fie cu voi toţi" (2 Cor. 13:14), nu numai că rezumă învăţătura apostolică, ci interpretează semnificaţia mai profundă a Trinităţii în experienţa creştină, harul mîntuitor al Fiului dînd acces la dragostea Tatălui şi la părtăşia Duhului.

Ceea ce este uimitor, însă, este că această mărturisire a lui Dumnezeu ca Unul în Trei a fost acceptată fără nici o luptă şi fără nici o controversă de către un popor, care fusese îndoctrinat timp de secole în credinţa într-un singur Dumnezeu şi că prin intrarea în biserica creştină ei nu au considerat că ar contrazice în vreun fel credinţa strămoşească.

II. Formularea
Deşi Scriptura nu ne dă o formulare a doctrinei Trinităţii, ea conţine toate elementele din care teologia a construit doctrina. Învăţătura lui Cristos depune mărturie despre adevărata personalitate a fiecăreia dintre Persoanele distincte ale Dumnezeirii, şi revarsă de asemenea lumină asupra relaţiilor care există între cele trei Persoane. A rămas în sarcina teologiei să formuleze această doctrină a Trinităţii. Necesitatea de a formula doctrina a fost impusă bisericii de forţe din exterior şi credinţa în divinitatea lui Cristos şi necesitatea de a o apăra a fost prima forţă care a obligat biserica să formuleze o doctrină completă a Trinităţii ca un crez fundamental. Irenaeus şi Origen au avut împreună cu Tertulian responsabilitatea de a formula doctrina care continuă să fie păstrată, în linii mari, în biserica catolică. Sub conducerea lui Athanasius doctrina a fost proclamată ca şi crez al bisericii la Conciliul de la Nicea (325 d.Cr.) şi de sub pana lui Augustin a ieşit un secol mai tîrziu formularea păstrată în aşa-numitul Credeu Atanasian care este acceptată de bisericile trinitariene pînă în ziua de azi. După ce a fost elucidată mai mult de John Calvin (vezi B. B. Warfield, *Calvin and Augustine*, 1956, p. 189-284), a intrat în patrimoniul credinţei reformate.
În ceea ce priveşte relaţia dintre Persoane pot fi remarcate nişte distincţii.

a. Unitate în diversitate
În majoritatea formulărilor doctrinei se spune că Dumnezeu este Unul singur în esenţa fiinţei Sale, dar că în fiinţa Sa există trei Persoane, însă fără a forma individualităţi separate şi distincte. Există trei moduri sau forme în care există esenţa divină. Totuşi, „Persoană" este o expresie imperfectă a adevărului, în măsura în care termenul indică pentru noi o individualitate raţională şi morală separată. Dar în fiinţa lui Dumnezeu nu există trei indivizi, ci trei distincţii personale în cadrul unei singure esenţe divine. Totuşi, în cazul omului, personalitatea subînţelege indepedenţa voinţei, acţiunii şi sentimentelor care duc la o conduită specifică pentru acea persoană. Nu putem gîndi în asemenea termeni cu privire la Trinitate. Fiecare persoană este conştientă de sine şi auto-direcţionată şi, cu toate acestea, nu acţionează niciodată independent sau în opoziţie. Cînd spunem că Dumnezeu este o Unitate înseamnă că, deşi Dumnezeu este în Sine un centru întreit de viaţă, viaţa Lui nu este împărţită în trei. El este Unul în esenţa, personalitatea şi voinţa Sa. Cînd spunem că Dumnezeu este o Trinitate în Unitate, înţelegem că există o unitate în diversitate şi că diversitatea se manifestă în Persoane, în caracteristici şi în operaţiuni.

b. Egalitate în demnitate
Există o egalitate perfectă în natură, onoare şi demnitate între Persoane. Paternitatea aparţine însăşi esenţei primei Persoane şi aşa a fost din veşnicie. Este proprietatea personală a lui Dumnezeu „din care îşi trage numele orice familie, în ceruri şi pe pămînt" (Efes. 3:15).

Fiul este numit „singurul născut", poate pentru a sugera unicitatea şi nu derivarea. Cristos a revendicat întotdeauna pentru Sine o relaţie unică cu Dumnezeu ca Tată, iar evreii care L-au auzit se pare că nu au avut nici o iluzie cu privire la afirmaţiile Lui. De fapt, ei au încercat să-L omoare deoarece „zicea că Dumnezeu este Tatăl Său" (Ioan 5:18).

Duhul este revelat ca şi Singurul care cunoaşte adîncurile naturii lui Dumnezeu: „Căci Duhul cercetează totul, chiar şi lucrurile adînci ale lui Dumnezeu... nimeni nu cunoaşte lucrurile lui Dumnezeu afară de Duhul lui Dumnezeu" (1 Cor. 2:10 ş.urm.). Cu alte cuvinte, Duhul este „Dumnezeu Însuşi în esenţa cea mai profundă a fiinţei Sale".

c. Diversitate în acţiune
În funcţiile atribuite fiecărei Persoane în Dumnezeire, în special în răscumpărarea omului, este clar că este implicat un oarecare grad de subordonare (în relaţie, nu în natură); Tatăl este primul, Fiul este al doilea, Duhul este al treilea. Tatăl lucrează prin Fiul, prin Duhul. Astfel, Cristos poate spune: „Tatăl Meu este mai mare decît Mine". După cum Fiul este trimis de Tatăl, tot aşa Duhul este trimis de Fiul. După cum funcţia Fiului a fost să-L reveleze pe Tatăl, funcţia Duhului este să-L reveleze pe Fiul, aşa încît Cristos declară: „El Mă va proslăvi, pentru că va lua din ceea ce este al Meu şi vă va descoperi" (Ioan 16:14).

Trebuie să recunoaştem că doctrina s-a născut ca o expresie spontană a experienţei creştine. Primii creştini ştiau că sînt împăcaţi cu Dumnezeu Tatăl şi că împăcarea a fost obţinută pentru ei prin lucrarea ispăşitoare a Fiului, şi aceasta le-a fost transmisă ca o experienţă de către Duhul Sfînt. Astfel Trinitatea a fost

pentru ei o realitate mai înainte de a fio doctrină, dar pentru a o păstra în crezul oficial al bisericii trebuia să fie formulată ca doctrină.

III. Implicaţiile doctrinei

Implicaţiile doctrinei sînt de o importanţă vitală nu numai pentru teologie ci şi pentru experienţa şi trăirea creştină.

a. Înseamnă că Dumnezeu poate fi revelat

Revelaţia este pentru Dumnezeu un lucru la fel de natural cum este pentru soare răsăritul. Mai înainte de a fi existat vreo fiinţă creată, a existat o revelaţie de Sine în cadrul Trinităţii: Tatăl S-a revelat Fiului, Tatăl şi Fiul S-au revelat Duhului, iar Duhul a comunicat acea revelaţie în cadrul Fiinţei lui Dumnezeu. Cînd Dumnezeu a vrut să creeze universul, nu este subînţeleasă nici o schimbare în comportarea lui Dumnezeu; a însemnat ca revelaţia Sa să strălucească în exterior în creaţia Sa. Şi El a făcut lucrul acesta prin Duhul Său care revelează.

b. Înseamnă că Dumnezeu poate fi comunicat

Cînd soarele străluceşte, el comunică lumina, căldura şi energia sa. Prin urmare, dacă Dumnezeu este o comuniune în Sinea Sa, El poate permite ca acea comuniune să le fie transmisă creaturilor Sale şi Se poate comunica pe Sine creaturilor Sale, potrivit cu capacitatea lor de recepţionare. Acesta este lucrul care s-a petrecut în mod suprem cînd El a venit să-i răscumpere pe oameni: El a făcut ca părtăşia Sa să se aplece în jos ca să ajungă la omul căzut şi să-l ridice. Şi aceasta a făcut-o pentru că Dumnezeu este o Trinitate şi are ceva de împărtăşit: propria Sa viaţă şi comuniune.

c. Înseamnă că Trinitatea este baza oricărei adevărate comuniuni din lume

Întrucît Dumnezeu Însuşi este o comuniune, înseamnă că şi creaturile Sale morale care sînt făcute după chipul Său găsesc plinătatea vieţii numai într-o comunitate. Lucrul acesta este reflectat în căsătorie, în cămin, în societate şi mai presus de toate în biserică, unde *koinonia* este bazată pe părtăşia celor trei Persoane. Prin urmare, comuniunea creştină este cel mai divin lucru de pe pămînt, un omolog pămîntesc al vieţii divine, aşa cum S-a rugat Cristos pentru urmaşii Săi: „Mă rog ca toţi să fie una, cum Tu, Tată, eşti în Mine, şi Eu în Tine; ca şi ei să fie una în Noi“ (Ioan 17:21).

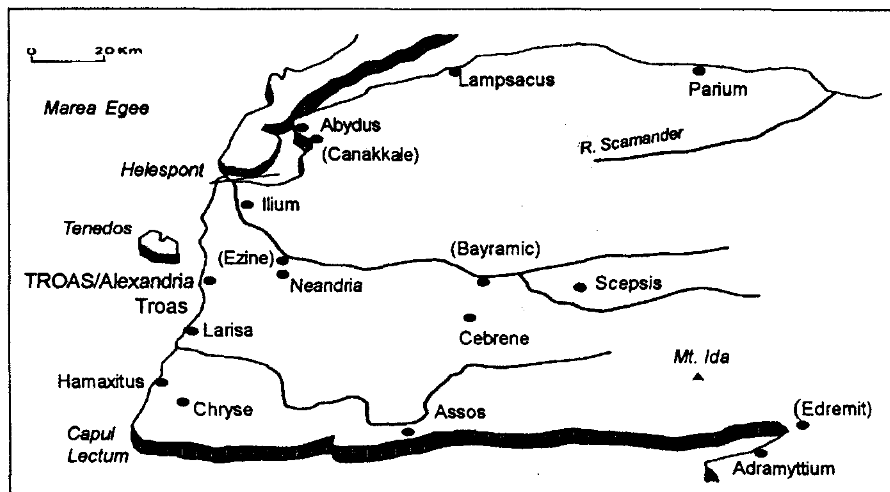
d. Conferă varietate vieţii universului

Aşa cum am văzut, există diversitate în viaţa lui Dumnezeu. Dumnezeu Tatăl concepe, Dumnezeu Fiul creează, Dumnezeu Duhul dă viaţă; o mare diversitate de viaţă, funcţie şi activitate. Acesta este motivul pentru care ne putem da seama că, dacă universul este o manifestare a lui Dumnezeu, ne putem aştepta să observăm o diversitate în viaţa întregului univers creat. Noi credem că aşa - numita uniformitate a naturii este o idee complet greşită. Toate minunile creaţiei, toate formele de viaţă, toate mişcările universului sînt o reflectare, o oglindire a aspectelor multiple ale vieţii lui Dumnezeu. Nu există identitate monotonă, uniformitate a tiparelor pe scară mare, deoarece natura reflectă multilateralitatea naturii şi caracterului Dumnezeului cel viu.

BIBLIOGRAFIE. J. R. Illingworth, *The Doctrine of the Trinity*, 1909; C. W. Lowry, *The Trinity and Christian Devotion*, 1946; A. E. Garvie, *The Christian Doctrine of the Godhead*, 1925; H. Bavnick, *The Doctrine of God*, 1951, p. 255-334; B. B. Warfield în *ISBE* (*s.v.* „Trinity“); R. S. Franks, *The Doctrine of the Trinity*, 1953; K. Barth, *Church Dogmatics*, E.T. 1936, 1, p. 339 ş.urm.; D. Lamont, *Christ and the World of Thought*, 1934, p. 221-247.

R.A.F.

TROA. Principalul port maritim din NV Asiei Mici, întemeiat de către succesorii lui Alexandru cel Mare la vreo 20 km SSV de locul unde s-a aflat Troia (Ilium) şi numit Alexandria după numele lui. „Troa“ a fost la



Troa, principalul port al Asiei mici în partea de NV, din vremea lui Alexandru cel mare

început un epitet distinctiv, dar a devenit numele obișnuit al cetății, după ce Augustus a transformat-o în colonie romană. Localitatea a crescut repede în jurul bazinelor portului artificial, care au oferit protecția necesară față de vînturile dominante de nord la punctul de întîlnire al rutelor maritime, aproape de gura Helespontului (Dardanele). Troa a fost portul pentru trecerea la *Neapole în Macedonia, pentru drumul către Roma. Deși este menționat rareori în literatura seculară, el a avut o funcție strategică în sistemul roman de comunicații și importanța sa reiese clar din referirile directe din Faptele și din Epistole. A fost scena vedeniei cu „bărbatul din Macedonia" (Fapt. 16:8-11) și pentru învierea lui Eutih (Fapt. 20:5-12). Primul incident a fost ocazia trecerii Evangheliei din Asia în Europa, deși acest aspect nu este accentuat în Faptele. Probabil că aici s-au întîlnit de asemenea Pavel și Luca, deoarece pasajele „noi" (scrise la persoana întîi plural) încep în Fapt. 16:10. Mai tîrziu Pavel a găsit o „ușă deschisă" la Troa (2 Cor. 2:12) și a rămas acolo cît a putut, în graba sa de a ajunge la Ierusalim (Fapt. 20:6, 13). Cererea urgentă a lui Pavel din 2 Tim. 4:13 poate reflecta o plecare pripită din Troa sub arest. Ignatius, de asemenea, după ce a trimis trei epistole din Troa, a plecat în grabă cu corabia spre Neapole, fiind arestat, urmînd să plece spre Roma (*Ep. către Policarp* 8) cînd va permite vremea.

Locul unde s-a aflat Troa, la Dalyan, este părăsit în prezent, dar se pot observa rămășițe ale portului, ale băilor, stadionului și altor clădiri, și cîțiva kilometri de ziduri.

BIBLIOGRAFIE. C. J. Hemer, „Alexandria Troas", TynB 26, 1975, p. 79-112. C.J.H.

TROFIM. Un creștin din Efes care l-a însoțit evident pe Pavel în Europa după răscoala din Efes, și a cărui cale s-a întretăiat din nou cu cea a lui Pavel, cînd l-a așteptat la Troa pentru călătoria la Ierusalim - fiind fără îndoială unul dintre delegații bisericilor din Asia cu ajutoarele pentru biserica din Ierusalim (Fapt. 20:1-5; *cf.* 1 Cor. 16:1-4). În Ierusalim, însă, pelerinii din Asia l-au recunoscut în tovărășia lui Pavel și mai tîrziu, găsindu-l pe Pavel în Templu cu alți patru bărbați, au tras concluzia greșită că l-a introdus pe Trofim în Templu (Fapt. 21:27 ș.urm.). Dacă Trofim ar fi trecut dincolo de Curtea Neamurilor ar fi riscat pedeapsa cu moartea. Acest incident a dus la o răscoală și la arestarea lui Pavel.

2 Tim. 4:20 afirmă că Pavel l-a lăsat pe Trofim bolnav la Milet. Acesta era aproape de orașul natal al lui Trofim; dar dacă Timotei se afla în regiunea Efesului ar părea ciudat să aibă nevoie de această informație. Circumstanțele și intenția acestui verset nu sînt clare; se poate să fie asociate cu salutul, la fel ca și contextul imediat, sau poate că Pavel s-a gîndit la micșorarea grupului său de colaboratori (*cf.* v. 10-12). P. N. Harrison (Problem of the Pastoral Epistles, 1921, p. 118 ș.urm.) argumentează că Pavel era în drum spre Troa (*cf.* 2 Cor. 2:12) atunci cînd l-a lăsat în urmă pe Trofim; G. S. Duncan (*St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929, p. 191 ș.urm.) susține că Pavel se întorcea de la Corint în Asia (*cf.* 2 Cor. 1:8). În locul acestor ipoteze complicate este de preferat ideea că Pavel se îndrepta spre V, pentru a doua întemnițare în Roma. A.F.W.

TROGHILION. Un promontoriu pe coasta de V a Asiei Mici, între Efes și Milet, care ajunge pînă la aproape 2 km de Samos. Întîrzierea lui Pavel în locul acesta (Fapt. 20:15) s-a datorat fără îndoială dificultății de navigare printr-o strîmtoare pe timp de noapte. Textul Alexandrin omite referirea la această întîrziere la Troghilion, dar este aproape cert că greșește în locul acesta. K.L.McK.

TRON, SCAUN DE DOMNIE. Cuvîntul ebr. kisse se poate referi la orice scaun sau la un scaun de importanță specială (1 Împ. 2:19). Rădăcina (ebr. kasa, „a acoperi") sugerează o construcție cu canopie, adică un tron (de ex. Exod. 11:5; Ezec. 26:16). Tronul simbolizează demnitatea și autoritatea (Gen. 41:40;



Un prinț primește tribut, stînd pe un tron sprijinit pe doi heruvimi înaripați (cf. 1 Sam. 4:4). Fildeș, descoperit la Meghido. Înalt de 4 cm.. Secolul 8 î.d.Cr.

2 Sam. 3:10) care se pot extinde dincolo de ocupantul imediat (2 Sam. 7:13-16). Întrucît regele sau împăratul este reprezentantul lui Iahveh, tronul lui este „tronul împărăţiei Domnului peste Israel" (1 Cron. 28:5); este un model pentru tronul lui Iahveh în ceruri (1 Împ. 22:10, 19; *cf.* Is. 6:1). Neprihănirea şi dreptatea sînt atribuite ocupanţilor tronului (Prov. 16:12; 20:28; *cf.* Is. 9:7; 2 Sam. 14:9). Deşi tronul lui Iahveh este transcendent (Is. 66:1; *cf.* Mat. 5:34), El Se coboară milostiv pentru a şedea pe tron între herumvimi (de ex. 1 Sam. 4:4). În epoca mesianică „Ierusalimul se va numi scaunul de domnie al Domnului" (Ier. 3:17; *cf.* Ezec. 43:7). Tronurile de judecată din Dan. 7:9 ş.urm. constituie o bună introducere la sensul obişnuit al cuvîntului în NT.

Isus primeşte „scaunul de domnie al tatălui Său David" (Luca 1:32; *cf.* Fapt. 2:30; Evr. 1:5-9; toate aceste texte fac aluzie la 2 Sam. 7:12-16. Vezi şi Evr. 8:1; 12:2). În calitatea Sa de Fiu al omului, El va judeca de pe tronul Său (Mat. 25:31 ş.urm.). În lumea viitoare ucenicii vor avea tronuri şi Îl vor ajuta pe Fiul omului (Mat. 19:28; *cf.* Luca 22:30). Credincioşilor li se promite un loc pe tronul Mielului (Apoc. 3:21) şi se pare că lor le-a fost încredinţată judecata premilenială (20:4; *cf.* 7:9, 22). În judecata post-milenială, însă, există un singur mare tron alb (20:11). Disparitatea este mai mult aparentă decît reală, deoarece Dan. 7 formează cadrul pentru ambele vedenii. De asemenea, vedenia tronului strălucit al lui Dumnezeu şi al Mielului în Apoc. 22:3 poate fi comparată cu Mat. 19:28 şi Luca 22:30, deoarece cînd Ioan adaugă cuvintele „şi ei vor domni..." (22:5), el s-a gîndit fără îndoială la tronurile celor credincioşi. Vezi „tronul harului" (Evr. 4:16). R.J.McK.

TRUP. Principalele cuvinte ebraice traduse cu „trup" sînt *g^e^wiyyâ*, care este folosit în principal pentru „cadavru", dar uneori şi pentru un trup uman viu (Gen. 47:18) şi *bāśār*, care înseamnă *„carne". Contrar filozofiei greceşti şi multor idei moderne, în ebraică accentul nu este pus pe trup ca o entitate distinctă sau separată de suflet sau spirit. J. A. T. Robinson (*The Body,* 1952) susţine că evreii nu făceau o diferenţiere rigidă *(i)* între formă şi materie, *(ii)* între întreg şi părţile sale, *(iii)* între trup şi suflet, sau *(iv)* între trup şi semenul de lîngă el. „Trupul de carne nu era ceva care să separe pe un om de semenul său, ci mai degrabă ceva ce îl lega într-un mănunchi de viaţă cu toţi oamenii şi cu întreaga natură." Se pare că în secţiunile aramaice din Daniel, considerate adesea ca fiind compoziţii tîrzii, influenţate de gîndirea greacă, există o distincţie mai mare între trup şi spirit (7:15), unde cuvîntul (*nidneh*) tradus „din *mine*" este probabil un cuvînt împrumutat din limba persană şi înseamnă „teacă".

Cuvîntul ebraic obişnuit folosit pentru carne *(bāśār)* se apropie mai mult de prezentarea unei distincţii faţă de spirit (Is. 31:3) şi se poate să-l fi influenţat pe Pavel în folosirea teologică a termenului. Se poate spune că folosirea termenului penrtu *„inimă" în ebr. se apropia de ceea ce noi înţelegem prin spirit sau duh (Ps. 84:2), dar este semnificativ faptul că este în acelaşi timp un organ fizic. Este demn de remarcat că psihologia modernă a ajuns la înţelegerea unităţii esenţiale a omului în întregimea sa.

Pe de altă parte, în limba ebraică nu au existat concepte fiziologice unificatoare clar definite, cum sînt sistemul nervos şi cel circulator, iar despre diferitele organe se spune uneori că acţionează independent (Mat. 5:29, 30) (*OCHI, *MÎNĂ, *BUZĂ, etc.), deşi în unele pasaje este evident că avem de a face cu o sinecdocă, de ex. Deut. 28:4, *beten* - „burtă", tradus „trup" în VSR. De asemenea, Plîn. 4:7, *esem* - „os".

În NT folosirea termenului *sōma*, „trup" este în armonie cu gîndirea ebraică şi evită ideile filozofiei greceşti, care tind să condamne trupul ca fiind rău, o închisoare pentru suflet şi raţiune, care erau considerate bune. Pavel vorbeşte însă despre „trupul păcatului" ca un termen paralel cu „carnea", indicînd locul unde acţionează păcatul. Totuşi, în NT există o distincţie mai clară între trup şi suflet sau spirit (Mat. 10:28; 1 Tes. 5:23; Iac. 2:26).

Nu cred că Biblia ne dă o concepţie despre om ca existînd separat de trup, chiar şi în viaţa viitoare după moarte. Crezul clar enunţat în învierea fizică, întîlnit în NT (1 Cor. 15:42-52; 1 Tes. 4:13-18), prevestit în VT (Dan. 12:2), militează împotriva ideii că omul ar exista fără o manifestare trupească oarecare sau fără o formă de expresie, deşi aceasta nu implică regruparea aceloraşi atomi materiali (1 Cor. 15:44). Un pasaj care la prima vedere s-ar părea că sugerează separarea de trup (2 Cor. 5:1-8) probabil că este explicat cel mai bine de J. A. T. Robinson (*In the End God,* 1950), că nu se referă la moarte, ci la *parousia*, şi de aceea nu se referă la distincţia dintre suflet sau spirit şi trup, ci la distincţia între trupul înviat viitor şi trupul muritor prezent. Totuşi, se poate argumenta că Luca 23:43; Filip. 1:23; Evr. 12:23; Apoc. 6:9-11; *cf.* 20:4-6 ne învaţă că acei creştini care au murit sînt într-o stare conştientă de bucurie împreună cu Cristos, pînă la înviere.

Forma trupului dat la înviere - „trupul spiritual" din 1 Cor. 15 - poate fi doar întrezărită din ceea ce ştim despre trupul lui Cristos după înviere, care nu a lăsat în urmă un cadavru în mormînt şi, se pare, a trecut prin fâşiile de pînză (Luca 24:12, 31). Înălţarea Lui trupească nu presupune neapărat deplasarea la un loc oarecare numit cer, ci sugerează pătrunderea trupului Său într-o viaţă care transcende limitările de timp şi spaţiu care ne încătuşează pe noi.

Metafora despre biserică, descrisă ca şi *Trupul lui Cristos (1 Cor. 12:12 ş.urm., etc.) dezvoltă ideea că trupul este forma esenţială şi mijlocul de exprimare a persoanei.

BIBLIOGRAFIE. E. C. Rust, *Nature and Man in Biblical Thought,* 1953; A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel,* 1949; J. A. T. Robinson, *The Body,* 1952; H. G. Schütz, S. Wibbing, J. A. Motyer, *NIDNTT* 1, p. 229-242.

B.O.B.

TRUPUL LUI CRISTOS.
Această expresie este folosită în trei sensuri în NT.

1. Trupul uman al lui Isus Cristos, în legătură cu care scriitorii NT insistă - în faţa docetismului - că a fost real (tăgăduirea faptului că Isus Cristos a venit în trup este „de la anticrist", 1 Ioan 4:2-3). Realitatea trupului lui Cristos este dovada umanităţii Sale reale. Faptul că Fiul a trebuit să ia trup omenesc este un fapt esenţial pentru mîntuire (cf. Evr. 2:14 ş.urm.) şi în mod special pentru ispăşire (Evr. 10:20). Transformarea (nu abandonarea) trupului la înviere este o

garanție și un prototip pentru învierea trupului credincioșilor (1 Cor. 15; Filip. 3:21).

2. Pîinea de la Cina Domnului despre care Cristos a rostit cuvintele: „Acesta este trupul Meu" (Mat. 26; Marcu 14; Luca 22; 1 Cor. 11; *cf.* 1 Cor. 10:16). Aceste cuvinte au fost interpretate în cursul istoriei ca însemnînd „Aceasta reprezintă jertfa Mea", sau „Acesta sînt Eu". Interpretarea trebuie făcută ținînd seama de referirea la persoana lui Cristos, la jertfa Lui și la biserică, în această ordine.

3. Expresia „Trupul lui Cristos" este folosită de Pavel în 1 Cor. 10:16; 12:27 ca o descriere a unui grup de credincioși - vezi, „un singur trup în Cristos" (Rom. 12:5) și „trup" în versetele care se referă la o biserică locală sau la biserica universală, de ex. 1 Cor. 10:17; 12:12; Efes. 1:23 (vezi însă C. F. D. Moule, *Colossians*, p. 168); 2:16; 4:4, 12, 16; 5:23; Col. 1:18, 24; 2:19; 3:15. Ar trebui să observăm că expresia este „trupul lui Cristos" și nu „creștinii", și expresia are o semnificație vizibilă, congregațională, precum și una escatologică. În Rom. și 1 Cor. definește unitatea care există între membrii fiecărei adunări locale; în Col. și Efes. este avută în vedere întreaga biserică, avîndu-L pe Cristos ca și Cap al ei.

Originea ideii lui Pavel a fost căutată în ideea VT că, după cum fiecare parte își primește funcția de la întregul organism, tot așa întregul organism este slăbit atunci cînd una dintre părți nu-și îndeplinește rolul; existentă de asemenea în idei grecești stoice; sau, mai probabil, prin Fapt. 9, exprimă convingerea că Isus Cristos este identificat în totalitate cu toți creștinii.

Problema exegetică este să stabilim doza de metaforă din această expresie. Dacă o luăm în sens literal, biserica este privită ca o prelungire a întrupării. Pe de altă parte, folosirea variată a expresiei de către Pavel, și probabil în cadrul VT pe de altă parte, sugerează că este o metaforă care-i învață pe membrii bisericii că existența și unitatea lor depinde de Cristos și că fiecare membru are puterea să promoveze sau să pună în pericol unitatea.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; J. A. T. Robinson, *The Body*, 1952; E. Best, *One Body in Christ*, 1955; E. Schweizer, *TDNT* 7, p. 1067-1094; H. G. Schutz, S. Wibbing, J. A. Motyer, în *NIDNTT* 1, p. 229-242.

M.R.W.F.

TUBAL-CAIN. Fiul lui Lameh și Țila (Gen. 4:22), frate vitreg cu *Iabal și *Iubal. Este descris ca „făuritorul tuturor uneltelor de aramă și de fier"- expresia poate fi tradusă și „cel care a bătut orice unealtă tăietoare din aramă sau fier", și poate însemna fie că el a fost unul care prelucra de metalele (ideea cel mai des susținută), fie că el a descoperit posibilitatea prelucrării la rece a cuprului nativ și a fierului meteoric, un meșteșug atestat arheologic încă din vremuri pre-istorice. T.C.M.

TUNET. Tunetul care apare mai frecvent în timpul iernii este descris plastic în Iov 37 și în Ps. 29. Furtunile puțin numeroase din timpul verii sînt asociate de obicei cu tunetul (de ex. 1 Sam. 12:17); coincidența dintre acest eveniment și mesajul lui Samuel a ajutat să imprime avertismentul în mintea lui Israel atunci cînd au cerut un rege. O furtună în deșert pare să fie cea mai plauzibilă explicație pentru narațiunea din 2 Împ. 3:4-27, cînd „s-a umplut țara de apă", probabil ca rezultat al unei furtuni în deșert, pe platoul de la E de valea Zered. Într-o altă campanie militară o furtună a decis rezultatul bătăliei dintre Israel și filisteni (1 Sam. 7:10).

Tunetul este asociat frecvent cu vocea lui Dumnezeu și este descris ca o voce în Ps. 77:18; 104:7. Vocea creatoare a lui Dumnezeu care a poruncit apelor să se adune în locul stabilit (Gen. 1:9) este identificată cu un tunet (Ps. 104:7). Tunetul a fost asociat cu darea Legii la Sinai (Exod. 19:16; 20:18) și vocea din cer care a vorbit lui Cristos (Ioan 12:28 ș.urm.) a fost identificată de cei prezenți cu un tunet. Voci ca niște tunete sînt menționate în Apocalipsa (Apoc. 6:1; 14: 2; 19:6), unde li se dă chiar un înțeles (Apoc. 10:3 ș.urm.). (*PLĂGILE DIN EGIPT.) J.M.H.

TURTĂ. Ebr. *rāqîq*, „prăjitură turtă subțire", se referă la *pîinea făcută acasă, numită astfel datorită faptului că era subțire (Exod. 29:2; Num. 6:15, etc.; *cf.* arab. *warak*, „frunze", „hîrtie"). Termenul ebr. *sappihit* „prăjitură, turtă" apare numai o singură dată (Exod. 16:31). J.D.D.

TURTĂ. Turta folosită pentru a-l vindeca pe Ezechia (Is. 38:21; ebr. *mārah*) a fost făcută din smochine zdrobite. Un termen medical asemănător este folosit în textele de la Ras Shamra și în Papirusul egiptean Ebers. D.J.W.

ȚADOC. (Ebr. *sādôq*, „neprihănit"?). **1.** Fiul lui Ahitub care, potrivit cu 1 Cron. 6:1 ș.urm., 50 ș.urm., a fost un descendent al lui Eleazar, al treilea fiu al lui Aaron. El a fost preot la curtea lui David alături de Abiatar (2 Sam. 8:17) și a fost răspunzător pentru chivot (2 Sam. 15:24 ș.urm.); el a luat parte la ungerea lui Solomon ca succesor al lui David, în timp ce Abiatar l-a sprijinit pe Adonia (1 Împ. 1:7 ș.urm.). El și urmașii săi au îndeplinit funcția de mare preot la Templul lui Solomon pînă cînd acesta a fost distrus în anul 587 î.d.Cr. În societatea nouă Ezechiel a limitat privilegiile preoțești la familia lui Țadoc pe temeiul faptului că numai ei nu s-au făcut vinovați de apostazie în timpul monarhiei (Ezec. 44:15 ș.urm.). În al doilea Templu fiii lui Țadoc au reținut funcția de mare preot în permanență pînă în anul 171 î.d.Cr., cînd funcția a fost transferată lui Menelau de către Antioh IV; chiar și după aceea un urmaș al lui Țadoc a prezidat ca preot peste templul evreiesc de la Leontopolis în Egipt pînă cînd Vespasian a închis templul la scurt timp după anul 70 d.Cr. Comunitatea de la Qumran a rămas loială preoților din familia Țadoc și au așteptat restaurarea preoției lor.

2. Un urmaș al lui Țadoc, bunicul lui Hilchia (1 Cron. 6:12; 9:11; Neem. 11:11). **3.** Socrul regelui Ozia și bunicul lui Iotam (2 Împ. 15:33; 2 Cron. 27:1). **4, 5.** Doi constructori ai zidului, sub conducerea lui Neemia (Neem. 3:4, 29); unul dintre aceștia se poate să fie Țadoc care a semnat legămîntul (Neem. 10:21) și „Țadoc, cărturarul" (Neem. 13:13).

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, „Zadok and Nehushtan", *JBL* 58, 1939, p. 113 ş.urm.; *idem*, „Melchizedek and Zadok" în *Festschrift für A. Bertholet* (ed. W. Baumgartner), 1950, p. 461 ş.urm.; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 372-405; J. R. Bartlett, „Zadok and his successors at Jerusalem", *JTS* s.n. 19, 1968, p. 1-18. F.F.B.

ŢAFNAT-PAENEAH. Un nume egiptean dat de faraon lui Iosif atunci cînd a fost instalat în funcţie (Gen. 41:45). Căutarea unui nume original egiptean a dus la multe sugestii divergente. Sugestia lui Steindorff, *D(d)-p'-nt(r)-iw.f-'nh* este adecvată din punct de vedere fonetic, dar este inadecvată ca înţeles şi este de dată prea recentă. Majoritatea celorlalte sugestii fie că sînt inacceptabile din punct de vedere fonetic, fie că nu au paralele reale în limba egipteană. Totuşi, forma consonantă ebraică *s-p- n-t p-'-n-h*, cu o uşoară schimbare (datorită eufoniei în ebraică) la s-t-n-p p-î-n-h, înseamnă *(yôsēp) d̲d-n.f 'Ip-'nh*, „(Iosif) care este numit *'Ip'ankh*"- *d̲d-n.f* ar fi o formulă binecunoscută folosită pentru introducerea numelui al doilea, numele propriu zis fiind *'Ip'ankh*, un nume obişnuit în Regatul Mijlociu şi în perioada hicsoşilor, adică, perioada patriarhală şi perioada lui Iosif.

K.A.K.

ŢAFON. O cetate menţionată în Ios. 13:27 şi Jud. 12:1, în teritoriul lui Gad, în valea Iordanului. TJ o identifică cu Amathus din scrierile lui Josephus, care trebuie plasat în Tell Ammatah; dar lucrul acesta este improbabil. Alte localizări propuse pentru Ţafon sînt Tell al-Saâidiya şi Tell al-Qos. D.F.P.

ŢAIR. 2 Împ. 8:21 afirmă că regele Ioram a trecut pe la Ţair pentru a înfrînge o revoltă a edomiţilor şi de aceea localizarea probabilă este pe graniţa cu Edomul. Unele MS ale LXX redau aici Ţ(e)ior şi Ţair ar putea fi identificat cu *Ţior, menţionat în Ios. 15:54, în ţinutul deluros al Iudeii. R.A.H.G.

ŢALMON. 1. Nume personal. Unul dintre vitejii lui David, despre care se spune că era Ahotit (2 Sam. 23:28). Este numit Ilai în 1 Cron. 11:29.

2. Numele unui munte din vecinătatea turnului Sihemului (Jud. 9:48). Identificarea nu este certă; a fost sugerat atît Garizim cît şi Ebal.

3. Un alt munte, menţionat în Ps. 68:14. Unii l-au identificat cu muntele menţionat la **2.**, dar se pare că acest munte era la E de Iordan şi de obicei este identificat al Jebel Hauran. D.F.P.

ŢAPUL PENTRU AZAZEL. Cuvîntul Azazel (ebr. *ᵃzā'zēl*) apare numai în descrierea Zilei Ispăşirii (Lev. 16:8, 10 (de două ori), 26). Există patru interpretări posibile. **1.** Cuvîntul indică „ţapul ispăşitor" şi trebuie explicat ca şi „ţapul *('ēz)* care pleacă (de la *'āzal*)". **2.** Este folosit ca un infinitiv, „pentru a îndepărta"; *cf.* arab. *'azala*, „a îndepărta". **3.** Înseamnă o regiune pustie (**cf.** Lev. 16:22) sau „prăpastie" (G. R. Griver; *cf. NEB*). 4. Este numele unui demon care bîntuia regiunea aceea, derivat de la *'āzaz* „a fi tare" şi îel, „Dumnezeu".

Majoritatea cercetătorilor preferă ultima posibilitate, întrucît în v. 8 numele apare în paralelism cu numele Domnului. Ca înger căzut, Azazel este menţionat frecvent în cartea lui *Enoh* (6:6 şi înainte), dar probabil că autorul a preluat ideea din Lev. 16. Înţelesul ritualului trebuie să fie acela că păcatul este îndepărtat în mod simbolic din societatea umană şi dus în regiunea morţii (*cf.* Mica. 7:19). Nu se subînţelege nicidecum că jertfa era adusă unui demon (*cf.* Lev. 17:7).

BIBLIOGRAFIE. W. H. Gispen, „Azazel", în *Orientalia Neerlandica*, 1948, p. 156-161; G. R. Driver, *JSS* 1, 1956, p. 97 ş.urm. A. van S.

ŢARA PROMISĂ. În prezent există un interes tot mai mare faţă de problemele teologice legate de poporul Israel şi de ţara sa. Există cîţiva factori care explică lucrul acesta. În primul rînd, accentul pus pe credinţa lui Israel ca fapt istoric a fost întărit de ideea existenţială, care pune accent pe alegerea personală şi nu pe caracterul colectiv al contextului cultural şi geografic. Există în prezent o oarecare reacţie faţă de acest accent, cu recunoaşterea spaţiului şi timpului ca o realitate colectivă şi individuală, necesitînd interpretarea lor în contextul teologiei biblice. Accentul pus de VT pe „ţara lui Israel" este redescoperit.

În al doilea rînd, înţelegerea tot mai mare a simbolismului şi a folosirii metaforei dă profunzime ariditãţii analizei şi lipsei de cuantificare a unei mari părţi a gîndirii moderne. Relaţiile spaţiale sînt mai mult decît distanţa sau alte valori abstracte; ele sînt semnificative din punct de vedere personal şi sînt perceptibile din punct de vedere cultural. În prezent se recunoaşte că motivele biblice cum sînt „ţara promisă", „Ierusalim", „pustia", „locuri pustii" etc., au o semnificaţie teologică în mai multe planuri de gîndire. Spiritul contemporan de dezrădăcinare a omului, de înstrăinare şi de pierdere, generează interes pentru un „loc" şi „acasă", în lumea lui Dumnezeu. Este recunoscută nevoia umană de „topofilie".

În al treilea rînd, criza ecologică aduce în atenţia noastră nevoia ca oamenii să administreze pămîntul. Mandatul biblic ca omul să aibă stăpînire asupra pămîntului (Gen. 1:26-27) are oare vreo influenţă asupra situaţiei ecologice contemporane? Psalmistul şi-a dat seama că omul poate „insufla groază" pe pămînt (Ps. 10:18). Mandatul creaţiei a fost dat omului ca să „lucreze şi să păzească" pămîntul (Gen. 2:15). „Aveţi grijă de ţară ca să vă hrănească ... ca să fie înmulţite zilele voastre şi ale copiilor voştri" (vezi Deut. 11:16-21). Prorocii, în special Ieremia, au condamnat Israelul pentru că nu s-a îngrijit de ţară.

În al patrulea rînd, accentul este pus pe Israel ca o realitate istorică şi geografică a promisiunilor lui Dumnezeu, în legămîntul cu Avraam şi cu poporul lui Iahveh. Ţara exprimă realitatea că Dumnezeu este Împăratul universului, Creatorul, care a făcut toate lucrurile aşa încît ţara este a Lui şi a poporului Său (Lev. 25:23; *cf.* Ps. 95:4-7). Prin urmare, Iahveh este „sfînt" şi nu trebuie confundat sau comparat cu alţi zei (Exod. 20:3; Osea 2:4 ş.urm.). Dumnezeu nu este un zeu al naturii, ci Creatorul cerului şi al pămîntului. Ţara este de asemenea moştenirea lui Israel, ca un dar

de la Dumnezeu (Deut. 26:5-9), dar este o ţară pe care israeliţii nu o pot păstra sau stăpîni pe deplin, fără ajutorul lui Dumnezeu (Jud. 1:19; *cf.* Ios. 17). Promisiunea şi interdicţia merg mînă în mînă, în contextul legămîntului lui Dumnezeu (Exod. 23:30-33).

În fine, există un interes apocaliptic faţă de viitorul ţării. În ce măsură este sionismul o interpretare biblică a profeţiei? W. Marxsen, în schiţa geografică a Evangheliei după Marcu, spune că Marcu a scris o „Evanghelie galileană", în care Galileea este locul şi laitmotivul misterului, locul unde a activat Isus, unde Cristos activează în realitatea escatologică şi unde va activa în *parousia* viitoare. H. Conzelmann, în comentariul său despre Luca, afirmă că Luca se concentrează asupra Ierusalimului ca punctul de intersecţie al iudaismului cu creştinismul, unde Calea ducea la Ierusalim şi de unde Evanghelia a fost răspîndită pe tot pămîntul. Amîndoi scriitorii Evangheliilor ar putea reflecta o polemică împotriva revendicărilor evreieşti de prioritate asupra ţării lui Israel. De fapt, lucrul acesta a fost anticipat de Ieremia, care a văzut că adevăratul Israel nu avea nevoie de ţara lui Israel, nici pentru identitate, nici pentru închinarea la Iahveh. Întruparea a împlinit ambele aspecte şi a făcut mai concrete realităţile practice ale trăirii ca poporul lui Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE. W. Brueggemann, *The Land*, 1977; H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, 1960; W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, 1974; A. J. Heschel, *Israel*, 1967; R. H. Lightfoot, *Locality and Doctrine in the Gospel*, 1938; E. Lohmeyer, *Galilaa und Jerusalem*, 1936; W. Marxsen, *Mark the Evangelist*, 1969, p. 54-116; *idem*, „The Holy Land in Judaic Theology", în J. Neusner (ed.), *Understanding Jewish Theology*, 1973, p. 73-90; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p. 74 ş.urm.; G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch*, 1966, p. 79-93; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972, p. 313-316; G. H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, 1962; L. Lambert, *The Uniqueness of Israel*, 1979.

J.M.H.

ŢĂRUŞ - vezi CUI.

ŢEBOIM. **1.** Una dintre cetăţile cîmpiei (Gen. 14:2), distrusă în cele din urmă împreună cu *Sodoma şi Gomora (Deut. 29:23). Localizarea ei pare să fi fost în apropiere de *Adma. **2.** O vale în apropiere de Micmaş, în teritoriul lui Beniamin (1 Sam. 13:18), în prezent Wadi Abu Dabaâ. Expresia ebraică înseamnă „valea hienelor" (*gê s*ᵉ*b̲ō'im*). **3.** Un oraş din Beniamin, în vremurile post-exilice, în apropiere de Lida (Neem. 11:34).

D.F.P.

ŢEDAD. Unul dintre locurile de pe graniţa de N a ţării promise (Num. 34:8), menţionat de asemenea în vedenia lui Ezechiel despre hotarele Israelului restaurat (Ezec. 47:15). Există două locuri cu care poate fi identificat, potrivit cu concepţia adoptată despre graniţa de N descrisă în aceste texte în întregimea lor. Părerea dominantă (de ex. Aharoni) consideră că numele este păstrat în toponimicul Sadad, la cca 110 km ENE de Byblos; aceasta este în armonie cu localizarea preferată pentru „intrarea *Hamatului, punctul învecinat de pe graniţă. O minoritate a cercetătorilor propun o poziţie mai înspre S, la Kh. Serada, la cîţiva km de Dan, şi redau numele Ţerad, ca în LXX şi în textul samaritean.

BIBLIOGRAFIE. G. B. Gray, *Numbers*, 1903, p. 459; G. A. Cooke, *Ezekiel*, *ICC*, 1936, p. 527; Y. Aharoni, *LOB*, p. 65-67.

R.A.H.G. G.I.D.

ŢEFANIA. Singura referire biografică la Ţefania apare în primul verset al cărţii care îi poartă numele. Genealogia prorocului este urmărită în urmă timp de patru generaţii pînă la Ezechia. Deşi acest Ezechia nu este identificat cu regele iudeu cu acelaşi nume, forma neobişnuită a genealogiei lui Ţefania este explicată cel mai bine folosind această presupunere.

Numele lui Ţefania, „Iahveh a ascuns", poate sugera că prorocul a fost născut în perioada atrocităţilor comise de Manase, care „a vărsat mult sînge nevinovat" (2 Împ. 21:16).

Ţefania a prorocit în timpul domniei rudeniei sale, Iosia, strănepotul lui Ezechia. Iosia s-a urcat pe tron la vîrsta de 8 ani (640 î.d.Cr.) şi a fost influenţat în mare măsură de marele preot Hilchia. Se poate presupune că Ţefania a influenţat de asemenea în bine pe regele Iosia. În al 18-lea an al domniei sale tînărul rege a poruncit renovarea Templului în cursul căreia a fost găsită „cartea Legii lui Iahveh". Cînd a fost citită înaintea regelui şi a locuitorilor Ierusalimului, această Scriptură a produs reformarea felului de viaţă al naţiunii.

Probabil că Ţefania a slujit în prima parte a domniei lui Iosia. El vorbeşte despre „rămăşiţa lui Baal" în Ierusalim (Ţef. 1:4) şi despre alte obiceiuri idolatre care au fot abandonate după descoperirea legii (1:5; *cf.* 2 Împ. 22:1-23:25; 2 Cron. 34:1-7).

Probabil că Naum, care a prorocit nimicirea cetăţii Ninive, care a avut loc în 612 î.d.Cr., a fost contemporan cu Ţefania, la fel ca şi Ieremia, care a ajuns să vadă distrugerea Ierusalimului (587 î.d.Cr.). Durata propovăduirii lui Ţefania nu este cunoscută.

C.F.P.

ŢEFANIA, CARTEA LUI. Aceasta este a noua dintre cărţile prorocilor mici. Se ocupă în principal cu Ziua Domnului, Ziua lui Iahveh, care a apărut anterior în prorociile lui Amos (Amos 5:18- 20).

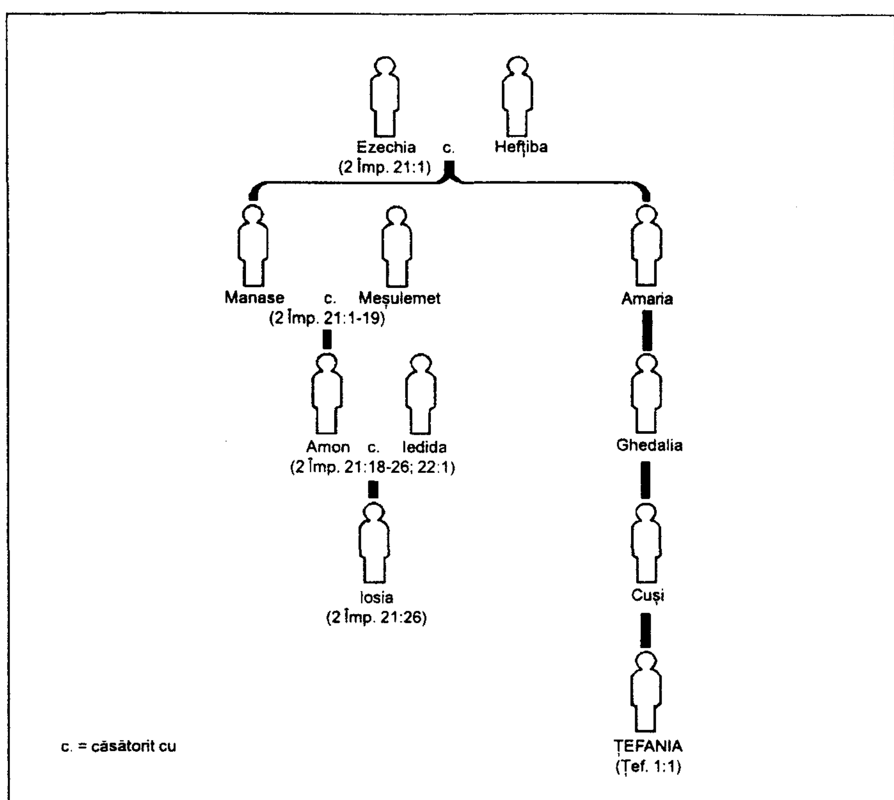
Ţefania, însă, a făcut din Ziua lui Iahveh mesajul său central. Vedeniile Zilei lui Iahveh au jucat mai tîrziu un rol important în literatura apocaliptică.

I. Schiţa conţinutului

a. Avertisment despre Ziua iminentă a lui Iahveh, 1:1-2:3.

(i) Introducere (1:1).
(ii) Distrugerea tuturor lucrurilor (1:2-3).
(iii) Judecata lui Iuda şi a Ierusalimului (1:4-13).
(iv) Descrierea judecăţii (1:14-18).
(v) Judecata poate fi evitată (2:1-3).

b. Judecata naţiunilor străine, 2:4-15
(i) Filistia (2:4-7).
(ii) Moab şi Amon (2:8-11).
(iii) Egipt (2:12).
(iv) Asiria (2:13-15).



Genealogia lui Țefania, bazată pe prezumția că „Ezechia" (Țef. 1:1) este împăratul Ezechia din Iuda.

c. *Judecata Ierusalimului și binecuvîntarea viitoare*, 3:1-20
(i) Judecarea păcatelor Ierusalimului (3:1-8).
(ii) Binecuvîntarea rămășiței lui Iuda (3:9-20).

II. Cadrul istoric

Starea religioasă a regatului lui Iuda s-a deteriorat simțitor după moartea lui Ezechia. Manase, fiul său, a reconstruit altarele lui Baal pe care le-a distrus Ezechia (2 Cron. 33:1-11). Religia a fost înjosită la nivelul unui formalism exterior cras. Renașterea închinării idolatre, obișnuită în zilele lui Ahaz (2 Împ. 16:3-4) a fost, din punct de vedere profetic, o respingere a legămîntului lui Israel cu Iahveh.

Invadatorii sciți au atacat Asiria în 632 î.d.Cr. Iosia a reușit să ducă la îndeplinire reformele sale fără să se teamă de amestecul Asiriei. Sciții au înaintat spre V Asiei și au ajuns la granița Egiptului, unde au fost opriți de faraonul Psammetic I care le-a oferit bani. Se pare că ei nu au atacat Israelul, deși ferocitatea atacului lor a constituit cadrul în care Țefania a zugrăvit mînia lui Iahveh.

III. Mesajul cărții

Prorociile lui Țefania încep cu un mesaj sumbru. Prorocul a condamnat idolatria pe care a văzut-o în Ierusalim, unde nu a existat o trezire spirituală din vremea lui Ezechia. Țefania a declarat că judecata lui Dumnezeu era iminentă împotriva vecinilor idolatri ai lui Iuda (2:4-15), precum și împotriva lui Iuda și a Ierusalimului (1:4-18; 3:1-7).

Prorocul, însă, nu este un pesimist. Dincolo de nenorocirea viitoare el vede o zi mai bună. Dumnezeu trebuie să treacă poporul Său prin focul încercărilor pentru a-l pregăti pentru a fi o binecuvîntare pentru toată omenirea.

Unele dintre abuzurile condamnate de Țefania au fost îndepărtate în cursul reformei lui Iosia (621 î.d. Cr.).

BIBLIOGRAFIE. J. M. P. Smith ș.a., în *ICC*, 1912; G. G. Stonehouse, *WC*, 1929; C. L. Taylor în *IB*, 6, 1956; J. H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, TBC*, 1961; J. D. W. Watts, *Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah, CBC*, 1975.
C.F.P.

ȚEFATA. (Ebr. *ṣep̄aṯâ*). „Valea Țefata la (*l*ᶜ) Mareșa", 2 Cron. 14:10 (v. 9 TM). LXX se pare că redă aici *baggai mis̄appôn* („în valea de la nord") în loc de *b*ᶜ*gê' s*ᶜ*p̄aṯâh*. Intrări complexe în ținutul cu pante line se află la N și S de *Mareșa. J.P.U.L.

ȚELOFHAD. Fiul lui Eber, nepotul lui Galaad din tribul lui Manase, tatăl a cinci fete (Num. 26:33; Ios. 17:3; 1 Cron. 7:15). După moartea sa în timpul pribegiei în pustie, întrucît nu a avut băieți, fiicele sale au cerut o parte de moștenire de la Moise și Eleazar (Num. 27:1, 7). Astfel s-a născut legea potrivit căreia proprietatea unui bărbat fără moștenitori de parte bărbătească trebuie să fie dată mai întîi fiicelor sale (v. 8). Întîmplarea aceasta stă mărturie despre un obicei, atestat în Siria, Babilon și Elam încă din vremuri străvechi, prin care proprietatea putea fi transmisă prin fiice dacă nu exista un moștenitor de parte bărbătească. Ele trebuiau să se căsătorească în cadrul familiei lor așa încît să păstreze linia de descendență din tribul tatălui lor (Num. 36:2-9). (Vezi Z. Ben-Barak, *JSS* 24, 1979). Căpeteniile galaadite au introdus mai tîrziu cerința ca femeile să se căsătorească numai în cadrul tribului lor, astfel încît să asigure continuitatea posesiunii moștenirii în cadrul aceluiași trib. Așa stînd lucrurile, obiceiul acesta a devenit de asemenea o lege evreiască (Num. 36:2-9). D.J.W.

ȚELȚAH. După ce Samuel l-a uns pe Saul „căpetenia moștenirii Lui" (1 Sam. 10:1), unul dintre semnele date lui Saul este că avea să întîlnească „doi bărbați la mormîntul Rahelei ... la Țelțah" (1 Sam. 10:2). LXX traduce Țelțah prin „sărind cu furie" (de la *sōl^e^hîm*), iar Vulgata traduce „în sud". Satul Beit Jala, dintre Betel și Betleem, către V, s-ar putea să fie acest loc.

R.A.H.G.

ȚEMORAIM. 1. Un oraș din Beniamin, menționat alături de Bet-araba și Betel (Ios. 18:22). Localizări propuse sînt Khirbet al-Samra, Ras al-Zaimara și Ras al-Tahmûna.

2. Un munte din ținutul deluros din Efraim (2 Cron. 13:4). Betel s-a aflat probabil în aceeași regiune (*cf.* v. 19), *astfel încît muntele era în apropiere de* orașul Țemoraim și a preluat numele de la acesta.

D.F.P.

ȚEMARIȚI. Un trib canaanit, menționat în Gen. 10:18 și 1 Cron. 1:16. În ambele cazuri numele este menționat între arvadiți și hamatiți. Locuința tribului a fost la Sumur, din Scrisorile de la Amarna, sau Simirra din textele asiriene. Numele modern este Sumra și se află pe coasta mediteraneană la N de Tripoli (Tarabulus).

D.F.P.

ȚEPUȘ. Un instrument ascuțit, cu un mîner lung, folosit pentru a îmboldi boii la arat. Șamgar a folosit un țepuș (otig) ca armă și a omorît 600 de filisteni (Jud. 3:31). Termenul este folosit metaforic în Ecl. 12:11 pentru a descrie cuvintele înțeleptului și în Fapt. 26:14 unde Pavel este avertizat că împotrivirea față de porunca divină ar fi la fel de inutilă ca și împotrivirea unui bou față de țepuș.

J.D.D.

ȚER. O cetate fortificată în teritoriul lui Neftali (Ios. 19:35). Nu este necesar să adoptăm varianta din LXX, Tyros, adică, Tir, care presupune că în ebr. este scris zor în loc de ser, ca în TM. J.D.D.

ȚEREDA. Numele acestui oraș este scris în mai multe feluri: Țereda, Țartan; numele apare ca Țereda în 2 Cron. 4:17. Țereda este menționat în legătură cu Betșean, Adam și Sucot și se află în valea Iordanului, în apropiere de un vad al rîului. Localizarea exactă a fost controversată, dar este aproape cert că se află la V de Iordan. O localizare sugerată, Qarn Sartaba, poate că ne aduce aminte de Țartan; dar majoritatea cercetătorilor preferă Tell al-Saâidiya. (Excavat de J. B. Pritchard, 1964-1967; vezi *Expedition* 6-11, 1964-1968.) Tell Umm Hamad este o altă posibilitate.

D.F.P.

ȚERUIA (Ebr. *s^e^rûyâ;* se poate să fie derivat de la o rădăcină arabă, fie (1) „a sîngera", fie (2) numele unui pom odorifer sau al rășinii sale). Mama lui Abișai, Ioab și Asael, ofițerii lui David (1 Sam. 26:6; 2 Sam. 2:18; 8:16, etc.). Soțul ei nu este menționat niciodată și pot exista mai multe explicații pentru lucrul acesta. Se poate ca el să fi murit tînăr, sau se poate că ea a fost un personaj mai dominant. Poate indica un obicei antic de urmărire a descendenței prin mamă, sau poate că ea s-a căsătorit cu un străin, rămînînd în propriul ei clan și fiii ei au fost considerați că aparțin acelui clan. Ea a fost de asemenea sora lui David (1 Cron. 2:16), deși 2 Sam. 17:25 ar putea sugera că ea a fost o soră vitregă, întrucît soția lui Isai fusese căsătorită anterior cu Nahaș; totuși, textul acestui verset este incert. J.G.G.N.

ȚIBA. (Ebr. *sîḇā',* „stîlp"). Un slujitor al lui Saul (2 Sam. 9:2) care l-a prezentat pe Mefiboșet lui David atunci cînd el a vrut să onoreze memoria lui Ionatan. Cînd Mefiboșet a primit un loc la curtea regală, Țiba a fost numit administratorul moșiilor lui Saul dăruite lui Mefiboșet (2 Sam. 9). Cînd David a fost alungat de revolta lui Absalom, Țiba i-a adus mîncare și l-a acuzat pe nedrept pe Mefiboșet că l-a părăsit pe rege. David a acceptat cuvintele lui, nu a verificat cealaltă latură și a dat proprietatea lui Țiba (2 Sam. 16:1-4). La întoarcerea lui David, Țiba s-a grăbit să-i iasă în întîmpinare (2 Sam. 19:7), dar mai tîrziu șiretlicul lui a fost dat în vileag. David, aflat într-o poziție dificilă, a împărțit proprietatea între ei și se pare că Mefiboșet a fost mulțumit (2 Sam. 19:24-30). J.G.G.N.

ȚICLAG. Țiclag apare în Ios. 15:31 ca fiind în apropiere de granița edomită, în S lui Iuda. A fost dat tribului lui Simeon, dar mai tîrziu a căzut în mîinile filistenilor. În vremea cînd David a fost vasal filistean, a domnit la Țiclag și mai tîrziu a păstrat cetatea și a inclus-o în domeniul său. A rămas în mîinile lui Iuda în perioada pre-exilică și în cea post-exilică. Au fost propuse cel puțin patru localizări, dintre care cea mai probabilă pare să fie Tell al-Shariâa (Tel Seraâ), la cca 25 km SE de Gaza. D.F.P.

ȚIN. (Ebr. *sin*). Un nume aplicat vag pustiei Țin care a fost traversată de israeliți în timpul Exodului, în apropierea graniței Canaanului (Num. 13:21). Se referă la zona întinsă dintre locul taberei israeliților din oaza Cades Barnea in NE Sinaiului, pînă la suișul Acrabim sau Trecătoarea Scorpionului care constituia granița dintre Edom și Iuda (Ios. 15:1-4; cf. Num. 34:1-5). Pustia Paran se afla la S, deși Cades pare să fi fost inclus în ambele teritorii, iar cele două pustii apar împreună în limitele termenului mai larg *„Negev".

BIBLIOGRAFIE. C. L. Wooley și T. E. Lawrence, *The Wilderness of Zin*, 1936. J.M.H.

ȚIOR. O cetate menționată în Ios. 15:54, în dealurile Iudeii la NE de Hebron și alocată tribului lui Iuda; localitatea modernă Siâir (*ȚAIR). J.D.D.

ȚIPOR. (Ebr. *sippôr*, „păsărică", poate „vrabie"). Tatăl lui Balac, regele moabit care l-a angajat pe Balaam ca să blesteme pe Israel (Num. 22:2, 4, 10, 16; 23:18; Ios. 24:9; Jud. 11:25). Unii cred că acest nume implică asocieri totemice. J.G.G.N.

ȚIȚ. Numele unei pante ascendente folosite de moabiți și amoniți într-o campanie împotriva lui Iosafat, regele lui Iuda (2 Cron. 20:16). Armata lor s-a aflat anterior la Enghedi, pe malul de V al Mării Moarte; au mers pînă la pustia Tecoa. Aceste detalii sugerează Wadi Hasasa, la N de Enghedi, care este o identificare aproape certă. D.F.P.

ȚOAN. Cetatea egipteană antică dân(t) care corespunde cu numele ebr. soâan. Numele grec Tanis a fost dat localității San el-Hagar din apropiere de malul de S al Lacului Menzaleh în Delta de NE. Nota curioasă din Num. 13:22 care afirmă că Hebronul a fost construit cu 7 ani înainte de Țoan din Egipt poate indica reconstruirea cetății Țoan în timpul Regatului Mijlociu (cca 2000-1800 î.d.Cr.); sau mai probabil, reconstruirea de către regii hicsoși din secolul al 16-lea î.d.Cr., a căror capitală de N ar putea să fi fost Avaris Țoan. Cu privire la era Tanis, vezi *Cronologia Vechiului Testament, III. *b.* Ps. 78:12, 43 plasează minunile din Exod în „cîmpia Țoanului", identificată cu termenul egiptean *sht <u>d</u>ʻ(nt)*, „ogorul lui Djaâ(ne), un termen care se pare că a fost aplicat regiunii din apropierea Țoanului; identificarea Țoanului cu *Ramses este puțin probabilă. Din 1100 î.d.Cr. pînă în cca 660 î.d.Cr., Țoanul a fost capitala Egiptului în dinastiile 21-23 și a fost baza de N a dinastiei a 25-a etiopiene. De aici provine proeminența Țoanului ca și sediu al consilierilor și prinților faraonului (Is. 19:11, 13; 30:4) și între cetățile egiptene din judecata rostită de Ezechiel (30:14). Cu privire la Țoan/Tanis, vezi A. H. Gardiner, Ancient Egyptian Onomastica, 2, 1947, p. 199*-201* și P. Montet, Les Énigmes de Tanis, 1952; H. Kees, Tanis, 1964. K.A.K.

ȚOBA. Un regat aramaic care a înflorit în perioada de început a monarhiei evreiești și care a luptat împotriva lui Saul și David. Unul dintre regii Țobei a fost Hadadezer (2 Sam. 8:3). Este situat între Hamat, la N, și Damasc, la S; în perioada sa de apogeu a influențat aceste cetăți. Nu este necesar să postulăm existența a două cetăți cu numele Țoba, una dintre ele la S de Damasc, pentru simplul motiv că este menționată alături de Bet-Rehob și Maaca în 2 Sam. 10:6 (amîndouă acestea aflîndu-se la S de Damasc).

BIBLIOGRAFIE. J. Bright, *A History of Israel*², 1972, p. 198-200. D.F.P.

ȚOFAR. Al treilea dintre prietenii lui *Iov a fost Țofar din Naamat (Iov 2:11). Nu știm unde s-a aflat Naamat, cu excepția detaliului că probabil s-a aflat la E de Iordan. S-a distins prin brutalitatea poziției sale. El vorbește în cap. 11, 20 și poate 27:13-23.

H.L.E.

ȚOFIM. Numele acestui loc derivă de la termenul ebr. *sōpîm*, „veghetori". Localizarea „cîmpului Țofim" (Num. 23:14) este greu de stabilit. Trebuie să se fi aflat pe o înălțime a Mt. Pisga, de unde Balaam a putut vedea tabăra israeliților de la Sitim. Unii propun să considerăm că termenul ebr. *sā<u>d</u>eh* are același înțeles ca și acad. *šâdû*, „munte" („muntele veghetorilor"). Cuvîntul „veghetor" este folosit uneori în sensul de „proroc" (*cf.* Is. 52:8; 56:10) și astfel poate fi aplicat lui Balaam (*cf.* Ramathaim-Țofim; Rama, 1 Sam. 1:1).

F.C.F.

ȚOREA. Un oraș din cîmpia Iudeii (Ios. 15:33), asociat îndeaproape cu povestirile despre Samson. Este localizat la Sarʻa, pe partea de N de Wadi al-Sarar, valea biblică Sorec. Scrisorile de la Tell el-Amarna îl numesc Zarkha. Cetatea a fost fortificată de Roboam (2 Cron. 11:10) și a fost reocupată după Exilul babilonian (Neem. 11:29). Referirile la Hebron și Beerșeba în aceste două pasaje ar putea sugera că a fost vorba de o altă cetate cu nume asemănător, aflată la o distanță considerabilă la S de teritoriul lui Samson. D.F.P.

UCENIC. Ucenicul sau discipolul (de la lat. *discipulus*, „elev, învățăcel", corespunde cu gr. *mathētēs*, de la *manthanō*, „a învăța") este în esență elevul unui învățător. Termenul ebr. corespunzător *limmûd* apare destul de rar în VT (Is. 8:16; 50:4; 54:13; *cf.* Ier. 13:23), dar în scrierile rabinice talmid (*cf.* 1 Cron. 25:8) este un personaj familiar, fiind elevul unui rabin de la care a învățat cunoștințele tradiționale. Și în lumea greacă filozofii erau înconjurați de elevii lor. Întrucît elevii adoptau adesea învățătura distinctivă a maeștrilor lor, termenul a ajuns să însemne aderentul unei anumite concepții religioase sau filozofice.

Adoptarea termenilor de către evrei poate fi văzut din referirile NT la ucenicii fariseilor (Marcu 2:18). Evreii înșiși se considerau, în ultimă instanță, ucenicii lui Moise (Ioan 9:28), întrucît învățătura lui a constituit baza educației rabinice. Urmașii lui Ioan Botezătorul au fost cunoscuți ca ucenicii lui (Marcu 2:18; Ioan 1:35). Termenul a fost probabil folosit pentru asociații săi apropiați. Ei se rugau și posteau potrivit cu învățăturile lui (Marcu 2:18; Luca 11:1), iar unii dintre ei s-au îngrijit de el cînd era în închisoare și s-au îngrijit de înmormîntarea lui (Mat. 11:2-7; Marcu 6:29).

Deși Isus (la fel ca și Ioan) nu a fost un învățător oficial ca un învățător (Ioan 7:14 ș.urm.), El a fost recunoscut de mulțime ca învățător sau rabin (Marcu 9:5; 11:21; Ioan 3:2), iar asociații Săi au fost cunoscuți ca ucenici. Cuvîntul a ajuns să îi desemneze pe toți cei care au acceptat mesajul Lui (Mat. 5:1; Luca 6:17; 19:37), dar se poate referi în sens mai restrîns la cei care L-au însoțit în călătoriile Sale (Marcu 6:45; Luca 8:2 ș.urm.; 10:1) și în special la cei doisprezece apostoli (Marcu 3:14). Ucenicia era bazată pe o chemare făcută de Isus (Marcu 1:16-20; 2:13 ș.urm.; Luca 9:59-62; chiar și Luca 9:57 ș.urm. presupune că Isus a făcut o invitație în termeni generali). Termenul presupune fidelitate față de El, exprimată prin urmarea Lui și printr-o loialitate exclusivă (Marcu 8:34-38; Luca 14:26-33). În cel puțin cîteva cazuri a însemnat părăsirea familiei, a legăturilor de afaceri și a posesiunilor (Marcu 10:21, 28), dar în fiecare caz se cerea să fie gata să pună cerințele lui Isus mai presus de orice, indiferent care ar fi costul. O asemenea atitudine a trecut dincolo de relația normală dintre învățător și ucenic și a dat cuvîntului „ucenic" un sens nou. Credința în Isus și fidelitatea față de El sînt lucrurile care determină soarta oamenilor la judecata de pe urmă (Luca 12:8 ș.urm.).

Cei care au devenit ucenici au fost învățați de Isus și au fost desemnați ca reprezentanți ai Lui pentru a propovădui mesajul Său, pentru a scoate demoni și a vindeca pe cei bolnavi (Marcu 3:14 ș.urm.); deși aceste responsabilități le-au fost delegate în principal celor Doisprezece, ele nu s-au limitat la ei (Marcu 5:19; 9:38-41; Luca 10:1-16).

Potrivit lui Luca, membrii Bisericii primare erau cunoscuți ca „ucenici" (Fapt. 6:1 ș.urm., și frecvent după aceea). Aceasta arată clar că ucenicii pămîntești ai lui Isus au format nucleul Bisericii și că tiparul relației dintre Isus și ucenicii Săi pămîntești a fost modelul pentru relația dintre Domnul înviat și membrii Bisericii Sale. Cuvîntul, însă, nu este întîlnit în afara Evangheliilor și a cărții Faptelor, iar ceilalți scriitori ai NT au folosit o diversitate de termeni (credincioși, sfinți, frați) pentru a exprima mai deplin caracteristicile uceniciei după Înviere.

BIBLIOGRAFIE. K. H. Regenstorf, *TDNT* 4, p. 415-460; E. Schweizer, *Lordship and Discipleship*, 1960; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlin, 1968; *NIDNTT* 1, p. 480-494. I.H.M.

UFAZ. Un loc neidentificat de unde provenea aurul fin (Ier. 10:9; Dan. 10:5). S-ar putea să fie, însă, un termen specific pentru „aurul rafinat" (vezi 1 Împ. 10:18, *mûpāz*; *cf. mippāz*, Is. 13:12), similar cu definiția pentru aurul curat (*zāhāḇ tāhôr*; 2 Cron. 9:17). Alții, cu oarecare sprijin din vers., citesc *'ûpîr* (*OFIR; *cf.* Ier. 10:9) în loc de *'ûpāz*, datorită similarității dintre literele ebr. *z* și *r*. D.J.W.

UGARIT, RAS SHAMRA. Acest centru comercial important a înflorit ca și capitală a unui oraș-stat din N Siriei în a doua jumătate a mileniului al 2-lea î.d.Cr. Este menționat în scrisorile de la *Mari și *Amarna, dar nu și în VT. Locul, cunoscut sub numele de Ras Shamra („Dealul Fennel") se află la cca 1 km de coasta Mediteranei și cca 15 km N de Latakia. Excavațiile au început în 1929 după ce un țăran a descoperit un mormînt pe coasta mării în ceea ce s-a dovedit a fi portul Ugarit, Mazhadu în antichitate (în prezent Minet el-Beida). C. F. A. Schaeffer a condus o echipă de arheologi francezi timp de mai mulți ani (1929-1939, 1948-1973) și lucrările continuă. Ocuparea localității din Neoliticul preceramic (cca 6500 î.d.Cr.) pînă în perioada romană a fost urmărită în cincisprezece nivele. Printre clădirile importante care au fost scoase la lumină sînt două temple, unul dedicat lui El (considerat la început un templu al lui Dagan) - în nivelul II, cca 2100 î.d.Cr. - asociat de arheologi cu *amoriții. Clădirea cea mai importantă din Epoca Tîrzie a brozului (cca 1550-1180 î.d.Cr.) a fost un palat enorm de peste 900 m pătrați. Au fost descoperite de asemenea casele unor oficialități, ale unor scribi și a unui mare preot care au trăit în aceeași perioadă. Cetatea a fost jefuită, probabil de Oamenii Mării (*FILISTENII) curînd după anul 1200 î.d.Cr., așa încît multe obiecte au fost îngropate în ruine.

Un tablou viu al bogăției și legăturilor comerciale ale Ugaritului poate fi prezentat pe baza dovezilor de ceramică și sculpturi în fildeș importate din Creta și Grecia, a produselor egiptene și babiloniene și a lucrurilor din Asia Mică și Cipru, precum și pe baza primelor lucrări „canaanite" în aur și argint, bronz și piatră care au fost descoperite pînă în prezent. De cea mai mare importanță sînt o serie de documente scrise care au fost recuperate din palat și din diferite case. În cetate *erau cunoscute sisteme de *scriere egipteană*, cipriotă și hitită erau cunoscute, dar cuneiformele babiloniene au fost folosite cel mai frecvent. Scribii au învățat această scriere în Ugarit și cîteva din cărțile lor de exersare și cărți de referință s-au păstrat. Ei au copiat literatura babiloniană sau au compus variațiuni proprii ale acesteia. Asemenea exemple includ o narațiune a *Potopului (Atrahasis), o povestire despre Ghilgameș și o versiune unică despre un „Iov babilonian". Există de asemenea proverbe, ghicitori și poezii de dragoste. Un cîntec hurian are note care oferă indicii despre acompaniamentul muzical (*RA* 68, 1974, p. 69-82). Limba babiloniană nu era limba maternă a scribilor, așa încît afară de listele de cuvinte sumeriene și akkadiene, ei au întocmit alte liste care

dau echivalentele lor în propria lor limbă semitică apuseană („ugaritică") și în limba huriană, o altă limbă folosită. Aceste liste sînt de mare valoare pentru înțelegerea acestor limbi mai puțin cunoscute. Limba babiloniană era folosită în viața de toate zilele pentru tranzacții și în adminstrația templelor, a palatului și a caselor mari. Era limba diplomatică internațională, fiind folosită pentru scrierea tratatelor. Regii Ugaritului în secolele al 14-lea și al 13-lea î.d.Cr. și-au trasat descendența pînă la un strămoș care a domnit în cetate prin anul 1850 î.d.Cr. Regii de mai tîrziu au fost supuși *hitiților și pot fi studiate cîteva tratate făcute cu ei sau la sugestia lor. În aceste texte apar elemente ale tiparului prezent în tratatele *hitite și în textele *legămintelor din VT.

Pentru a scrie în limba lor proprie, scribii din Ugarit au imitat ideea alfabetului care fusese inventat de canaaniții de la S. În loc să folosească semne bazate pe imagini (*SCRIERE), ei au combinat elemente triunghiulare pentru a obține 29 de litere cuneiforme, fiecare reprezentînd o consoană. Literele au fost învățate într-o ordine care este aceeași ca și în ebraică, dar cu cîteva adăugiri. La Ugarit au fost descoperite peste 1300 de inscripții cu acest alfabet, care datează începînd din 1400 î.d.Cr.; cîteva zeci de inscripții au fost descoperite la Ras Ibn Hani, spre S, și o inscripție la Tell Sukas, mai departe spre S, pe coastă. O formă mai scurtă a acestui alfabet, cu numai 22 de litere, a cunoscut o răspîndire mai largă. În afară de trei exemple de la Ugarit, inscripții singulare au fost descoperite la *Cades în Siria, Kamid el-Loz și *Sarepta în Liban, *Bet-Șemeș, *Taanac și în apropiere de Mt. Tabor din Palestina.

Limba ugaritică este strîns înrudită cu ebraica și a contribuit în multe feluri la înțelegerea *limbii VT. Totuși, trebuie să înțelegem că limbile nu sînt identice, așa încît ceea ce este adevărat cu privire la o limbă nu se poate aplica în mod automat la alta. Există similaritate între terminologia sistemului ritual complet din Ugarit și aceea din Levitic. Astfel, sînt menționate pe nume toate jertfele de ardere de tot (ugaritic *kll;* Deut. 33:10): jertfe arse *šrp*, jertfe de comuniune *šlmn*, jertfe pentru păcat *'asm* și jertfe de tribut sau daruri *mtn*, precum și jertfe trecute prin foc *'est;* totuși, folosirea lor diferă în spirit și practică de jertfele din VT (*JERTFE ȘI DARURI). Aceste epopei, mituri și imnuri au un stil poetic distinct, cu un ritm neregulat, repetiții și paralelisme, fapt care i-a determinat pe Albright și pe studenții săi să intre în discuții cu privire la data corectă situînd-o în secolele 13-10 î.d.Cr. sau chiar mai devreme pentru unele pasaje poetice ebraice, de ex. Cîntarea Mariei (Exod. 15; *JNES* 14, 1955, p. 237-250) și *Cîntarea Deborei* (Jud. 5); binecuvîntarea lui Moise (Deut. 33; *JBL* 67, 1948, p. 191-210) și Ps. 29 și 58 (*HUCA* 23, 1950-1951, p. 1-13). Multe expresii care apar în poeziile ebraice sînt găsite în aceste texte; putem cita cîteva exemple: „strălucirea (*ysr*) fulgerului Său pe pămînt", cum ar trebui să citim în Iov 37:2; „roua cerului și grăsimea *smn* pămîntului" (*cf.* Gen. 27:28, 39) „LTN cel iute ... șarpele inelat" este Leviatanul din Is. 27:1; Iov 26:13. În felul acesta poate fi elucidat înțelesul și se poate face exegeza mai multor pasaje dificile în ebraică. În 2 Sam. 1:21 în loc de „cîmpii care să dea pîrgă pentru darurile de mîncare" ar trebui să citim „umflarea adîncului"- rădăcina ugaritică *spsg*, „smalț", ne ajută să traducem corect Prov. 26:23: „Ca și smalțul pe un ciob de lut". Studiul gramaticii ugaritice și a sintaxei, în special studiul unor prepoziții și particule cum sînt *b, l, 'el, k(i)* a arătat că multe dintre alterările propuse pentru TM nu sînt necesare.

Textele în scrierea alfabetică includ o serie de epopei sau mituri, lungi de cîteva sute de rînduri. Încă de cînd au fost descoperite, semnificația lor a fost controversată; unii au argumentat că sînt drame prezentate în cadrul ritualului de cult, alții au susținut că *Epopeea lui Baal* este bazată pe ciclul anual al anotimpurilor, alții văd în ele un ciclu de șapte ani. *Epopeele lui Baal* povestesc cum zeul s-a întîlnit cu rivalii săi Yam („Marea") și Mot („Moartea") și i-a biruit cu arme făcute de zeul meșteșugar *Ktr(whss).* Probabil că acestea au fost tunetul (un buzdugan sau baghetă pentru tobă) și fulgerul (o lance sau trăznetul), așa cum se vede pe statuetele de bronz ale zeului Baal care au fost descoperite acolo. În urma unui război încununat de succes în care sora lui Baal, Anat, care probabil că poate fi identificată cu zeița feniciană Ashtart, o zeiță a războiului, dragostei și fertilității, a jucat un rol important, zeul meșteșugar a construit pentru Baal un templu la porunca lui El. Mai tîrziu Mot s-a răsculat și se pare că Baal a călătorit în lumea subpămînteană pentru a sta acolo o jumătate de an în timp ce pămîntul s-a ofilit pînă cînd a fost salvat de zeița-Soare.

Legenda *Keret* povestește despre un rege pios care nu a avut moștenitor pînă cînd i s-a arătat El într-un vis și i-a spus să meargă să asedieze Udm pentru a o cuceri pe Huriya, fiica regelui Pabil. După o vreme ea i-a născut fii și fiice, dar pentru că el a uitat să împlinească un jurămînt făcut zeiței Atherat, s-a îmbolnăvit și a murit. În vremea aceasta, fiul său cel mai mare, Yassib, a fost dezmoștenit în favoarea celui mai tînăr (*cf.* Gen. 25:29-34). Textele *Aqhat* relatează faptele unui erou pios, regele Danel (*cf.* Ezec. 14:20) care a murit în urma unei neînțelegeri cu privire la arcul zeiței Anat pe care l-a cumpărat și a refuzat să-l restituie în schimbul unei promisiuni de bogăție și nemurire.

Textele arată rezultatele degradante ale închinării la aceste zeități; accentul este pus pe război, prostituție sacră, dragoste senzuală și degradarea socială care rezultă din acestea. Ele revelează aspecte ale gîndirii și practicii religioase canaanite, dar trebuie să avem grijă cînd estimăm influența pe care se poate să o fi avut asupra evreilor. Același lucru este adevărat cu privire la folosirea textului ugaritic pentru clarificarea textului VT. Alte zeități întîlnite aici sînt „Doamna Mării" (*AȘERA, *Aššuratum*). Ea a fost zeitatea principală în Tir, unde era cunoscută sub numele *Qudšu*, „Sfînta". Numele ei era folosit uneori pentru „zeiță", în general, și era asociat cu Baal (*cf.* Jud. 3:7). Printre rugăciunile către Baal există una în care închinătorul pledează pentru izbăvirea cetății sale: „... vom jertfi tauri lui Baal, vom împlini jurămintele făcute lui Baal; vom dedica pe întîii născuți lui Baal; vom plăti zeciuieli lui Baal; vom urca la sanctuarul lui Baal; vom urca pe cărarea către templul lui Baal. Atunci Baal va asculta rugăciunea ta; el va izgoni pe cel puternic de la poarta ta, pe războinicul de lîngă zidurile tale".

Listele de zei, babilonieni, hurieni și ugaritici, în ambele scrieri cuneiforme, conțin peste 250 de nume, dar dintre acestea numai vreo 15-28 făceau parte din panteonul principal. În fruntea panteonului era *'l ib* („zeul părinților sau al spiritelor"), urmat de El, Da-

gan (*DAGON), Baîalul înălțimilor și șapte Baali. În categoria a doua făceau parte soarele, luna (Yerih), Reshef (Hab. 3:5) și cîteva zeițe, inclusiv Baalat, Anat, Pidriya și Athirat, din lunci. Întrucît cîțiva dintre zeii menționați au asocieri străine, probabil că au existat cazuri frecvente de sincretism.

Scrierea alfabetică a fost folosită la fel de frcevent ca și cea babiloniană pentru a scrie scrisori, documente comerciale, vrăji magice și orice fel de documente, chiar și pentru rețete medicale pentru cai. A căzut în uitare odată cu cetatea Ugarit; descoperirea ei constituie una dintre descoperirile majore ale arheologiei sec. al 20-lea.

BIBLIOGRAFIE. Generalități: C. F. A. Schaeffer, *Mission de Ras Shamra*, 1-18, 1929-1978 include *Ugaritica*, 1-7. Texte alfabetice: A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra de 1929-1939*, 1963; *Ugaritica*, 2, 6-7. Texte cuneiforme (ackkdiene): J. Nougayrol, *Palais royal d'Ugarit*, 3, 1955-1954, 1956-1956, 1970; *Ugaritica*, 5, 1968, p. 1-446. Vezi de asemenea *Syria; UF* 1, 1969; *ANET*, p. 129-155; M. Dietrich ș.a., *Ugarit-Bibliographie 1928-1966*, 1973; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, 1965. D.J.W.

ULAI. Canalul sau rîul care curge la E de Susa în Elam (SV Persiei) unde Daniel a auzit pentru prima oară vocea omului (Dan. 8:16). Rîul (ebr. *'ûlāi; asir. Ulai;* clasic *Eulaeus*) și-a schimbat cursul în timpurile moderne și valea superioară a rîului Kherkhah și valea inferioară a rîului Karun (Pasitigris) se poate să fi fost un singur rîu care se vărsa în delta de la N Golfului Persic. Rîul este ilustrat în basoreliefurile asiriene care arată atacul lui Assurbanipal împotriva Susei în 646 î.d.Cr. (R. D. Barnett, *Asyrian Palace Reliefs*, 1960, foto 118-127). D.J.W.

ULEI, UNTDELEMN. Cu excepția cazurilor cînd se referă la unguente cosmetice (Rut 3:3; 2 Sam. 14:2; Ps. 104:15) sau la uleiul de mir (Est. 2:12), toate celelalte texte biblice care vorbesc despre ulei se referă la produsul extras din *măsline. Numărul mare al măslinilor (*Olea europaea*) în Palestina antică a permis desfășurarea unui comerț înfloritor cu ulei cu Tirul și Egiptul. Solomon a furnizat cantități mari de ulei lui Hiram ca parte din plata pentru construirea Templului (1 Împ. 5:11; Ezec. 27:17), iar Egiptul a importat cantități mari de ulei din Palestina (*cf.* Os. 12:1), întrucît climatul egiptean nu este favorabil pentru cultivarea măslinilor.

Ca element important în practicile religioase, uleiul ocupa un loc proeminent între primele roade (Exod. 22:29) și se dădea și zeciuială din ulei (Deut. 12:17). Jertfele de mîncare erau amestecate adesea cu ulei (Lev. 8:26; Num. 7:19), iar sfeșnicul din sanctuar (Ex. 25:6) era alimentat cu ulei extras proaspăt (Lev. 24:2). Uleiul era folosit în mod ceremonial la consacrarea preoților (Exod. 29:2), la curățirea leproșilor (Lev. 14:10-18), la jertfele zilnice (Exod. 29:40) și la încheierea jurămîntului de nazireat (Num. 6:15). Anumite ceremonii nu foloseau ulei, cum este jertfa de gelozie (Num. 5:15) și jertfa pentru păcat (Lev. 5:11).

Uleiul de măsline era folosit pe scară largă pentru gătit, înlocuind untul (1 Împ. 17:12-16). Tot în sfera casnică, uleiul era folosit în egală măsură ca și combustibil pentru lămpile mici întîlnite în număr mare încă dintr-o perioadă timpurie în Palestina. Atît lămpile portabile cît și alte tipuri de lămpi aveau în general o incizie în margine unde se punea un fitil de in (Is. 42:3) sau cîlți de cînepă. Cînd lampa era umplută cu ulei de măsline, fitilul menținea o flacără constantă pînă cînd se termina uleiul. Cînd asemenea lămpi erau purtate dintr-un loc în altul, era obiceiul în vremea NT ca purtătorul să lege cu o sfoară de deget un rezervor mic de ulei de măsline. Astfel, dacă era nevoie să completeze uleiul, avea la dispoziție o rezervă adecvată (*cf.* Mat. 25:1-13).

În afară de folosirea uleiului pentru consacrarea preoților (Exod. 29:2), uleiul era un element ritual important în recunoașterea ceremonială a funcției de rege (1 Sam. 10:1; 1 Împ. 1:39).

Ca medicament, uleiul de măsline era folosit atît intern cît și extern. Calitățile sale de calmare l-au făcut să fie un remediu prețios pentru tulburări gastrice, iar proprietățile de laxativ moderat erau de asemenea cunoscute în antichitate. Ca uz extern, uleiul era unguentul cel mai obișnuit aplicat pe zgîrieturi și răni (Is. 1:6; Marcu 6:13; Luca 10:34).

În vremea VT uleiul era produs fie prin zdrobirea măslinelor cu un pistil și mortar (Exod. 27:20), fie prin zdrobirea măslinelor într-o presă de piatră. Excavațiile făcute la Taanac, Meghido și Ierusalim au scos la lumină prese săpate în stîncă masivă. Un tăvălug de piatră împins de doi bărbați zdrobea măslinele, iar acestea erau apoi tescuite (Deut. 33:24) sau presate. După îndepărtarea impurităților, uleiul era gata pentru folosință. Grădina Ghetsimani (*gatšemen*, „teasc de ulei") și-a primit numele de la teascurile de piatră folosite pentru extras ulei din fructele adunate pe Muntele Măslinilor.

Uleiul era folosit de obicei pentru ungerea trupului după baie (Rut 3:3; 2 Sam. 12:20) sau în unele ocazii festive (*cf.* Ps. 23:5). În Egiptul antic un slujitor ungea de obicei capul fiecărui oaspete atunci cînd acesta ocupa locul la masă. Ungerea bolnavilor (Iac. 5:14) în vremea NT a devenit un ritual cvasi-sacramental. Josephus notează ca o ciudățenie faptul că esenienii nu se ungeau cu ulei, întrucît considerau că îi „pîngărește" (*BJ* 2.123).

Prezența uleiului simboliza bucuria (Is. 61:3) iar absența lui indica tristețea sau umilirea (Ioel 1:10). De asemenea, uleiul era folosit ca semn al mîngîierii, al hranei spirituale sau al prosperității (Deut. 33:24; Iov 29:6; Ps. 45:7).

BIBLIOGRAFIE. H. N. și A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, p. 97 ș.urm., 158 ș.urm.; A. Goor „The place of the olive in the Holy Land and its history through the ages", *Economic Botany* 20, 1966, p. 223-243; A. Goor și M. Nurock, *The Fruits of the Holy Land*, 1968, p. 89-120. R.K.H.

UMBRĂ. (Ebr. *sel*, „umbră", „umbrar", „apărare"; gr. *skia*, „umbrar", „umbră"; amîndouă cuvintele au forme derivate). Urma lăsată de orice corp solid interpus între soare sau o sursă de lumină și un alt corp. După cum umbra se schimbă în permanență pînă cînd în cele din urmă, probabil brusc, încetează să existe, tot așa sînt zilele noastre trecătoare și moartea noastră subită (1 Cron. 29:15; Iov 14:2; 17:7). Întunericul și întunecimea sînt asociate cu umbrele și astfel cu „umbra

morții“ (Iov 3:5; 16:16; 24:17; Ps. 23:4), deși această interpretare obișnuită a termenului ebr. salmut este inexactă și ar trebui redată „întuneric profund“.

După cum un om poate găsi la umbră o ușurare binevenită după căldura dogoritoare (*cf.* Iona 4:5-6), tot așa stăpînirea și adăpostul Celui Atotputernic sînt numite „umbră“ (Plîn. 4:20; Ezec. 31:6; Ps. 91:1; Is. 25:4; *cf.* Cînt. 2:3). Vremea așteptată de slujitor cînd încetează munca este numită „umbră“ (Iov 7:2). În contrast cu semnele apropierii nenorocirii și dezastrului, „umbra înserării“ (Ier. 6:4), ziua gloriei veșnice este atunci cînd „umbrele fug“ (Cînt. 2:17).

Ceremoniile antice sînt numite „umbra lucrurilor viitoare“ (Evr. 10:1; *cf.* Col. 2:17). Caracterul neschimbător al lui Dumnezeu este prezentat în contrast cu „jocul umbrelor trecătoare“ (Iac. 1:17, *NEB*). În Evr. 9:5 termenul „umbrire“ derivă de la *kataskiazo* „a (cauza o) umbri“ sau „a umbri pe deplin“ (*cf.* ebr. *sālal*). J.D.D.

UMILINȚĂ. Importanța acestei virtuți derivă din faptul că face parte din caracterul lui Dumnezeu. În Ps. 113:5-6 Dumnezeu este prezentat ca fiind incomparabil de măreț și înălțat și, cu toate acestea, El Se umilește ca să îngrijească de lucrurile pe care le-a creat, iar în Ps. 18:35 (*cf.* 2 Sam. 22:36) măreția slujitorului lui Dumnezeu este atribuită umilinței (bunătății) pe care a arătat-o Dumnezeu față de el.

Această calitate este lăudată oriunde este întîlnită în VT (de ex. Prov. 15:33; 18:12) și binecuvîntarea lui Dumnezeu este revărsată adesea peste cei care o posedă. Moise este lăudat pentru această calitate (Num. 12:3), iar Belșațar este mustrat de Daniel (5: 22) pentru că nu a profitat de experiența lui Nebucadnețar, ca să aibă o atitudine de umilință. Cartea 2 Cron. în mod deosebit face din umilință criteriul pe baza căruia să fie judecată domnia diferiților regi.

Termenul este asociat prin derivare cu suferința, care este adusă uneori asupra oamenilor de semenii lor și alteori este atribuită direct scopului lui Dumnezeu, dar întotdeauna este destinată să producă o umilință a spiritului.

În mod similar, în NT, în Mat. 23:12 și în textele paralele, același cuvînt este folosit pentru a exprima pedeapsa pentru aroganță (înjosire) și este o condiție pentru înaintare (umilință). În primul caz este o poziție socială modestă care vine ca rezulat al judecății lui Dumnezeu. În al doilea caz este un spirit de umilință care face posibil ca Dumnezeu să dea binecuvîntarea progresului. În Filip. 4:12 Pavel folosește termenul pentru a descrie suferința sa, dar el spune în continuare că virtutea constă în acceptarea acelei experiențe, *astfel încît o stare impusă din exterior* devine un prilej de dezvoltare a unei atitudini lăuntrice corespunzătoare. În aceeași Epistolă (2:8) el citează ca exemplu de urmat umilința lui Cristos, care a renunțat intenționat la prerogativele Sale divine și S-a umilit progresiv, primind la vremea cuvenită înălțarea care trebuie să urmeze în mod inevitabil.

La fel ca și toate virtuțile, umilința poate fi simulată și acest pericol este arătat foarte clar în Epistola lui Pavel către Coloseni. Indiferent care este traducerea corectă a pasajului dificil din Col. 2:18, este clar că în acest verset și în 2:23 se face referire la ceva fals. În ciuda tuturor aparențelor de umilință acești învățători falși sînt de fapt mîndri de sentimentul propriei lor importanțe. Ridicînd sistemul lor speculativ mai presus de revelația lui Dumnezeu, ei tăgăduiesc tocmai lucrul pe care s-ar părea că-l proclamă prin ascetismul lor. Pavel îi avertizează pe cititori împotriva acestei pseudo-umilințe, iar în 3:12 îi îndeamnă la umilința adevărată.

BIBLIOGRAFIE. W. Baudel, H.- H. Esser, *NIDNTT* 2, p. 256-264; *TDNT* 5, p. 939; 6, p. 37-40, 865-882; 8, p. 1-26. F.S.F.

UNGERE, UNS. În VT persoane și lucruri erau unse pentru a simboliza sfințirea sau punerea deoparte pentru Dumnezeu: stîlpii (*cf.* Gen. 28:18); cortul întîlnirii și mobilierul său (Exod. 30:22 ș.urm.); scuturile (2 Sam. 1:21; Is. 21:5, probabil pentru a le consacra pentru „războiul sfînt“, vezi Deut. 23:9 ș.urm.); regii (Jud. 9:8; 2 Sam. 2:4; 1 Împ. 1:34); preoții (Exod. 28:41); profeții (1 Împ. 19:16). Importanța și solemnitatea ungerii este arătată în primul rînd prin faptul că folosirea uleiului sfînt pentru întrebuințări comune era o faptă care se pedepsea cu excomunicarea (Exod. 30:32-33); în al doilea rînd, prin autoritatea pe care o avea persoana unsă, după cum se vede în cazul tovarășilor de arme ai lui Iehu care au rîs de proroc socotindu-l „nebun“, dar au acceptat fără nici o întrebare ca rege pe cel pe care el l-a uns rege (2 Împ. 9:11-13); în al treilea rînd, prin efectul produs în cel uns, întrucît persoana sau lucrul uns devenea sfînt (Exod. 30:22-33) sau sacrosanct (1 Sam. 24:7, etc.). În esență ungerea era un act de la Dumnezeu (1 Sam. 10:1) și cuvîntul „uns“ este folosit în sens metaforic pentru a indica acordarea favoarei divine (Ps. 23:5; 92:10) sau numirea pentru o poziție sau funcție specială în planul lui Dumnezeu (Ps. 105:15; Is. 45:1) (*MESIA). În plus, ungerea simboliza pregătirea în vederea slujirii și este asociată cu revărsarea Duhului lui Dumnezeu (1 Sam. 10:1, 9; 16:13; Is. 61:1; Zah. 4:1-14). Această folosire a cuvîntului este transferată în NT (Fapt. 10:38; 1 Ioan 2:20, 27). Folosirea uleiului pentru ungerea bolnavilor (Iac. 5:14) este interpretată cel mai bine dacă ținem cont că indică pe Duhul Sfînt, Dătătorul vieții. Sau, pe baza modelului punerii deoparte a regilor din VT prin ungere, uleiul poate simboliza separarea bolii de pacient, care era pus deoparte pentru Cristos (*cf.* Mat. 8:17).

BIBLIOGRAFIE. E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im* A.T. (*ZAW* Beiheft 87), 1963; W. Brunotte, D. Müller, *NIDNTT* 1, p. 119-124. J.A.M.

UNGERE. Termenul apare de trei ori în NT, în 1 Ioan 2:20, 27 (de două ori), ca traducere a termenului gr. *chrisma.* Creștinii care, prin virtutea „ungerii“ lor (v. 20, 27), sînt în stare să discearnă schismele (v. 19) și erezia (tăgăduirea întrupării, v. 22) sînt îndemnați să adere la mesajul apostolic (v. 24), care i-a determinat să mărturisească pe Tatăl și pe Fiul. Din punct de vedere gramatical, „ungerea“ trebuie să fie (a) „ceea ce este uns“ (vezi B. F. Westcott, *The Epistles of John,* 1892), fie (b) „actul ungerii“ (vezi A. E. Brooke, *ICC,* 1912); în ambele cazuri cuvîntul se referă la darul Duhului Sfînt, al cărui semn exterior este botezul, dar a cărui primire receptivă duce la sesizarea pericolelor cu care este confruntată biserica; acest dar este consecința adevăratei credințe întrupate. Această exe-

gează este compatibilă cu ideea că ungerea Duhului duce la prorocii rostite în biserică, deși nu dovedește acest lucru.

BIBLIOGRAFIE. E. Grundmann, *TDNT* 9, p. 372; D. Müller, *NIDNTT* 1, p. 121-124; I. H. Marshall, *The Epistles of John, NIC,* 1978, p. 153-156. M.R.W.F.

UNGHIE. (Ebr. *sipporen; aram. tepar).* Femeile luate prizoniere trebuiau să-și radă capul și să-și taie unghiile (Deut. 21:12). Nebucadnețar a avut „unghii ca ghiarele păsărilor" (Dan. 4:33; *cf.* 7:19). J.A.T.

UNGUENT UNTDELEMN. (Ebr. *mirqahat, šemen; gr. myron*). Unguente preparate în diferite moduri erau folosite pe scară largă în Orientul Apropiat Erau folosite în principal ca produse cosmetice și probabil că își au originea în Egipt. Vase de toaletă, dintre care făceau parte vasele de alabastru pentru unguente, au fost recuperate în număr mare în diferite locuri din Palestina.

Se pare că egiptenii au descoperit că aplicarea unguentelor era calmantă și dădea prospețime. Aveau obiceiul ca la mese festive să pună conuri mici cu unguent parfumat pe fruntea oaspeților. Căldura corpului topea treptat unguentul care se prelingea pe față și pe îmbrăcăminte, producînd un miros plăcut. Acest obicei a fost adoptat de semiți (Ps. 133:3) și s-a păstrat pînă în vremurile NT (Mat. 6:17; Luca 7:46).

Alte popoare au preluat obiceiul egiptenilor de a folosi unguente pentru a reduce uscarea pielii, iritarea produsă de căldură. În localitățile unde apa era greu de găsit, unguentele aromate erau folosite pentru a acoperi mirosul transpirației. Alteori erau folosite împreună cu produse cosmetice pentru toaleta personală. Unguentele erau preparate fie de farmaciști (2 Cron. 16:14), fie de parfumieri (Exod. 30:35), fie de preoți sau persoane individuale, folosind o diversitate de substanțe aromate.

Untdelemnul pentru ungerea sfîntă (Exod. 30:23-25) prescris pentru a fi folosit în ritualurile de la cortul întîlnirii trebuia să fie preparat potrivit cu meșteșugul celor ce prepară mirodenii. Consta din ulei de măsline, mir, scorțișoară, trestie mirositoare și casie; probabil că ingredientele solide erau pulverizate și fierte în uleiul de măsline (*cf.* Iov 41:31). Producerea acestui preparat de persoane neautorizate era strict interzisă (Exod. 30:37-38).

Potrivit lui Pliniu, unguentele erau păstrate cel mai bine în vase de alabastru. În asemenea condiții calitatea lor se îmbunătățea cu trecerea vremii și deveneau deosebit de valoroase după mai mulți ani. Astfel, vasul de alabastru menționat în Evanghelii (Mat. 26:7; Marcu 14:3; Luca 7:37) a fost un vas foarte scump care conținea mir de nard (*Nardostachys jatamansi*). Această plantă erbacee înrudită cu valeriana era importată din N Indiei și era folosită de evrei și romani deopotrivă pentru ungerea morților. Adjectivul *pistike* din Marcu 14:3 și Ioan 12:3 poate însemna fie „lichid", fie „autentic".

Unguentele erau folosite într-un sens cvasisacramental atunci cînd regii noi erau consacrați pentru funcția aceasta. Astfel, Samuel l-a uns pe Saul (1 Sam. 10:1), Elisei l-a uns pe Iehu (2 Împ. 9:3) și Iehoiada a uns pe Ioas (2 Împ. 11:12). Păstorii din Palestina preparau un unguent din ulei de măsline cu care ungeau rănile oilor de pe față (*cf.* Ps. 23:5). În vremea VT bolnavii erau unși adesea în cadrul unui ritual religios (Iac. 5:14). Unguentele parfumate cu mir erau folosite pentru ungerea morților (Luca 23:56; Marcu 14:8).

BIBLIOGRAFIE. H. N. și A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, p. 148 ș.urm.; R. K. Harrison, *Healing Herbs of the Bible*, 1966, p. 49-54. R.K.H.

UR DIN CALDEEA. Cetatea pe care au părăsit-o Terah și Avram pentru a merge în Haran (Gen. 11:28, 31; 15:7; Neem. 9:7). Ștefan a considerat că s-a aflat în Mesopotamia (Fapt. 7:2, 4). O identificare veche a ebr. *'ûr* cu Urfa (Edessa), la 32 km NV de Haran, este improbabilă pe temeiuri filologice, iar Uraâ este numele mai multor locuri cunoscute în Asia Mică. În plus, o asemenea identificare ar însemna că Avraam ar fi trebuit să meargă spre E mai înainte de a porni înspre V, spre Canaan. Aceasta identificare impune ca regiunea „Caldeea" să fie identificată cu Haldai (o parte din Armenia antică). *Caldeii erau un popor semitic cunoscut în Babilon cel puțin de la sfîrșitul mileniului al 2-lea î.d.Cr., dar nu există nici o referire la prezența lor în N Mesopotamiei. LXX a redat „țara (*chora*) caldeilor", probabil pentru că nu cunoșteau localizarea. Totuși, Eupolemus (cca 150 î.d.Cr.) spune că Ur este o cetate în Babilon numită Camarina („Luna") sau Ouria. Interpretarea talmudică potrivit căreia Ur este Erec este puțin probabilă întrucît Erec este menționat ca cetate separată în Gen. 10:10.

Identificarea general acceptată este cu cetatea antică Ur (*Uri*), în prezent Tell el-Muqayyar la 14 SV de Masiriyeh pe rîul Eufrat, în partea de S a Iraqului. Excavațiile făcute în acest loc în 1922-1934 de o echipă combinată de la British Museum și de la University Museum din Philadephia, condusă de Sir C. L. Wooley a urmărit istoria acestei zone din perioara 'Al 'Ubaid (mileniul al 5-lea î.d.Cr.) pînă cînd a fost abandonată, în jurul anului 300 î.d.Cr. Au fost făcute multe descoperiri spectaculoase, în special în cimitirele regale din perioada veche a dinastiei 3 (cca 2500 î.d.Cr.). Sub acestea s-a aflat un strat aluvionar care a fost idntificat la început cu potopul din Epopeea lui Ghilgameș și cel din Genesa (vezi acum *Iraq* 26, 1964, p. 65 ș.urm.). Ruinele templului turn (*ziggurat*) construit de Ur-Nammu, întemeietorul prosperei dinastii 3 (cca 2150-2050 î.d.Cr.) continuă să domine locul (*BABEL). Istoria și economia cetății este bine cunoscută din mii de tăblițe cu inscripții și din numeroase clădiri găsite în acest loc. Zeitatea principală a fost Nannar (semitic Sin sau Suîen), care era venerat și în Haran. Mai tîrziu cetatea a fost condusă de regii neo-babilonieni (caldei/haldei) ai Babilonului.

BIBLIOGRAFIE. C. L. Wooley, *Excavations at Ur,* 1954; H. W. F. Saggs, „Ur of the Chaldees", *Iraq* 22, 1960; C. J. Gadd, „Ur", *AOTS*, 1967, p. 87-101; *CAH*, 1/2, 1971, p. 595-617; *Orientalia 38*, 1969, p. 310-348. D.J.W.

URĂ.

I. In Vechiul Testament

Ura dintre frați (Gen. 27:41; 37:4 ș.urm., 8; 2 Sam. 13:22) sau dintre israeliți (Ps. 55:12 ș.urm.; Prov.

14:20) este condamnată (Lev. 19:17). Deut. 4:42; 19:4, 6, 11 și Ios. 20:5 fac distincție între omorîrea accidentală sau intenționată a unui om. Dragostea sexuală (2 Sam. 13:15; Deut. 22:13-16; 24:3; *cf.* Jud. 14:16, vezi **III**, mai jos) se poate transforma în ură. Dușmănia personală este îmblînzită uneori de îndurare (Exod. 23:5; Iov 31:29), dar dușmanii lui Israel (2 Sam. 22:41; Ps. 129:5; Ezec. 23:28) sau ai celor neprihăniți (Ps. 34:21; Prov. 29:10) sînt și dușmani ai lui Dumnezeu (Num. 10:35; *cf.* Exod. 20:5; Deut. 5:9; 7:10). Dumnezeu urăște răul (Prov. 6:16; Amos 6:8) și pe cei care fac răul (Deut. 32:41): tot așa trebuie să facă și oamenii neprihăniți (Ps. 101:3; 139:21 ș.urm.; 119:104, 113). Dumnezeu urăște idolatria (Deut. 12:31; 16:22), nedreptatea (Is. 61:8), închinarea care nu este consecventă cu conduita (Is. 1:14) și chiar Israelul păcătos (Osea 9:15; *cf.* Ier. 12:8).

II. În Noul Testament

Tatăl (Ioan 15:24), Isus (Ioan 7:7; 15:18, 24 ș.urm.) și toți creștinii (Marcu 13:13; Luca 6:22; Ioan 15:18-20; 17:14; 1 Ioan 3:13) sînt urîți de lume; dar credincioșii nu trebuie să urască nici pe frații lor de credință (1 Ioan 4:20), nici pe dușmanii lor (Mat. 5:43 ș.urm.). Urîrea răului (Evr. 1:9 = Ps. 45:7; Apoc. 2:6; *cf.* Marcu 3:5), dar nu și a persoanelor, este atribuită lui Cristos. (*MÎNIE.)

III. Contrastul cu dragostea

„Ura" ca opus al „dragostei" în Gen. 29:31, 33 (*cf.* 30, „a iubit ... mai mult"); Deut. 21:15-17; Mat. 6:24 = Luca 16:13, implică o alegere sau o preferință față de o persoană și nu o ură activă față de cel care nu este ales sau preferat. Vezi Mal. 1:2 ș.urm. = Rom. 9:13 cu privire la alegerea lui Israel de către Dumnezeu; Luca 14:26 (*cf.* Mat. 10:37, „iubește mai mult"); Ioan 12:25, cu privire la cerințele supreme ale uceniciei.

BIBLIOGRAFIE. J. Denney, *ExpT* 21, 1909-10, p. 41 ș.urm.; W. Foerster, *TDNT* 2, p. 811-816; O. Michel, *TDNT* 4, p. 683-694; H. Bietenhard, H. Seebass, *NIDNTT* 1, p. 553-557. P. E.

URBAN. Numele latin al unui slujitor (*cf.* A. Deissmann, *Bible Studies*[2], 1909, p. 271 ș.urm.) care apare frecvent în inscripții ale casei imperiale (de ex. *CIL*, 6, 4237) - s-ar putea să fie Urban căruia îi sînt transmise salutări în Rom. 16:9 (*cf.* Filip. 4:22, Lightfoot, *Philippians*, p. 174). „Tovarășul nostru de lucru" indică neapărat că ar fi slujit împreună cu Pavel. Pavel, care este foarte specific atunci cînd este vorba de adjective posesive, folosește „tovarășul *meu* de lucru", pentru însoțitorii săi (*cf.* Rom. 16:3, 21). (*AMPLIAS.)

A.F.W.

URECHE. 1. În VT termenul ebr. *'ozen* s-ar putea să fie derivat de la o rădăcină care înseamnă „ascuțit" și este folosit pentru urechile animalelor (Amos 3:12) și mai frecvent referitor la om. Acest cuvînt are termeni paraleli în alte limbi din Orientul Apropiat. Verbul denominativ *'āzan* (în *hiphâil*) înseamnă „a pleca urechea", „a asculta". În NT este folosit în mod obișnuit termenul gr. *ous*. Uneori, (de ex. Fapt. 17:20) sînt întîlniți de asemenea termenii *akoē*, derivat de la *akouō*, „a auzi". În incidentul cu tăierea urechii (Mat. 26:51) cuvîntul folosit este *ōtion*, și înseamnă lobul exterior al urechii.

În timp ce conceptele din NT prezintă interdependența mădularelor *trupului (1 Cor. 12:16), VT le prezintă într-o măsură mai mare ca organe semi-independente. Lucrul acesta este clar în cazul urechii, pe care Dumnezeu a „sădit-o" (Ps. 94:9) sau a „străpuns-o" (Ps. 40:6) și urechea nu numai aude ci „ia aminte" (Neem. 1:6), cercetează cuvintele (Iov 34:3) și poate fi oprită să audă (Is. 33:15) sau poate fi „întărită", îngreuind auzul (Is. 6:10). Ni se spune că Dumnezeu are de asemenea urechi (Is. 59:1), diferite de urechile idolilor care nu aud (Ps. 135:17). Urechile trebuie să fie folosite corect pentru a obține adevăratul înțeles al cuvintelor (Mat. 11:15).

Există două obiceiuri din VT care vizează direct urechea. Unul dintre ele este ritualul confirmării unui sclav evreu pentru slujire perpetuă și voluntară, prin pironirea urechii lui la ușa stăpînului său (Exod. 21:6). Celălalt obicei era punerea sîngelui jertfei pe urechea dreaptă, pe degetul mare de la mînă și pe degetul mare de la piciorul preotului (Lev. 8:23-24). Probabil că amîndouă obiceiurile se referă la supunere. A „deschide urechea", în limba ebr., este o expresie figurativă care înseamnă a „revela" (de ex. Is. 50:5).

B.O.B.

URECHILE ACULUI. În Mat. 19:24; Marcu 10:25; Luca 18:25 găsim afirmația lui Isus: „Este mai ușor să treacă o cămilă prin urechile acului decît să intre un bogat în Împărăția lui Dumnezeu". Această expresie, familiară în scrierile rabinice, indică ceva foarte neobișnuit și foarte dificil - de ex., în Talmud imaginea unui elefant care trece prin urechea unui ac este folosită de două ori pentru ceva ce este imposibil, și o cămilă este descrisă dansînd într-o baniță de grîu (*cf.* de asemenea J. Lightfoot, *Horae Hebraicae*, 2, 1859, p. 264 ș.urm.). Unii teologi interpretează „urechile acului" ca o referire la o poartă îngustă pentru pietoni, dar nu există nici o dovadă istorică în sprijinul ideii. Vezi F. W. Farrar, „The Camel and the Needle's Eye", *The Expositor* 3, 1876, p. 369-380. J.D.D.

URGIILE/PLĂGILE DIN EGIPT. La ieșirea din Egipt, cînd Dumnezeu i-a încredințat lui Moise conducerea Israelului, El l-a avertizat pe Moise că lucrul acesta va avea loc numai datorită faptului că puterea lui Faraon va fi frîntă de puterea supremă a lui Dumnezeu, prin care Egiptul va fi lovit prin semne și minuni pe care le va face Dumnezeu (*cf.* Exod. 3:19-20). După ce a avut loc semnul cu toiagul care s-a transformat în șarpe și a înghițit șerpii magicienilor egipteni, semn care nu l-a mișcat pe Faraon, puterea lui Dumnezeu i-a fost arătată lui și poporului lui prin zece judecăți care s-au ținut lanț. Ele au fost aplicate astfel încît să zugrăvească clar realitatea puterii Dumnezeului lui Israel și, prin contrast, neputința zeilor Egiptului. Primele nouă urgii sînt legate direct de fenomenele naturii din valea Nilului, dar cea de-a zecea, moartea întîilor născuți, aparține întru totul supranaturalului.

Aceste prime nouă urgii demonstrează felul în care Dumnezeu Se folosește de ordinea creată pentru a-și atinge scopurile, și studii recente tind să confirme atît realitatea celor descrise în Exod. 7-12 cît și puterea

mărturiei exacte și de prima mînă a celui care a scris această parte a cărții Exodului. Elementul miraculos al acestor urgii este legat, de obicei, de intensitatea, durata și timpul la care au avut loc aceste urgii. Cel mai detaliat studiu al acestor urgii este, fără îndoială, cel efectuat de G. Hort în *ZAW* 69, 1957, p. 84-103 și *ZAW* 70, 1958, p. 48-59. Cu toate că felul în care a tratat primele nouă urgii pare a fi excelent, încercarea ei de a explica pe cea de-a zecea ca referindu-se nu la „întîii născuți" ci mai curînd la „cele dintîi roade" este în mod hotărît artificială și nerealistă.

Hort a arătat că primele nouă urgii formează o succesiune logică și legată, care începe cu o revărsare neobișnuit de *mare* a apelor Nilului, ce a avut loc în lunile obișnuite ale lui iulie și august, ultima urgie avînd loc aproximativ în luna martie (în ebr. *Abib*). În Egipt, o inundație prea mare a Nilului aducea la fel de multe pagube cît o revărsare insuficientă a lui.

Prima plagă (Exod. 7:14-25)
Lui Moise i s-a poruncit să-și întindă toiagul peste apele Nilului ca acestea să se transforme în sînge; peștii din rîu aveau să moară, rîul va avea un miros urît și apa lui va avea un gust neplăcut; nu se specifică nimic despre durata acestei urgii. Aceasta ar corespunde cu situația creată de o inundație de proporții a Nilului. Cu cît inundația era mai mare cu atît mai multe aluviuni erau purtate în suspensie de apă, în special particulele solului roșu din albia Nilului Albastru și a rîului Atbara. Și cu cît mai multe aluviuni erau transportate, cu atît mai roșie era apa Nilului. O astfel de inundație excesivă putea aduce mai departe cu ea microorganisme cunoscute ca flagelate și bacterii asociate cu acestea: în plus, accentuarea culorii roșii a apei a creat condiții atît de nefavorabile pentru pești încît au murit într-un număr foarte mare, după cum este scris. Descompunerea lor a infectat apa care a început să miroase greu. Ridicarea nivelului Nilului începe în iulie/august, atinge cota maximă în septembrie și apoi scade din nou. Așadar, se presupune că această urgie a afectat Egiptul începînd din iulie/august pînă în octombrie/ noiembrie.

A doua urgie (Exod. 8:1-15)
După șapte zile (7:25), Egiptul a fost lovit de o altă urgie: roiuri de broaște care, conform promisiunii lui Dumnezeu, au murit *în masă* a doua zi și s-au descompus rapid. Era un lucru neobișnuit ca broaștele să iasă cu grămada din rîu în luna august. Mulțimea peștilor descompuși care au fost aruncați pe malul rîului Nil și în apele îndiguite au poluat și infectat cuiburile de broaște de pe malul rîului și acestea, care veniseră pe mal în număr foarte mare, s-au îndreptat spre case și spre cîmpuri, unde să se adăpostească. Moartea rapidă a broaștelor cît mirosul greu și putrefacția rapidă ne face să considerăm că antraxul intern (de la *Bacillus anthracis*) a construit atît sursa cît și infecția propriu-zisă.

A treia urgie (Exod. 8:16-19)
Hort sugerează că această urgie a fost țînțari (VA, „păduchi", VSR „țînțari"- (vers. Cornilescu, „păduchi" în text, „țînțari" în nota de la subsol, n.tr.). Rata lor de reproducere a fost sporită de condițiile deosebit de favorabile pentru înmulțire care, la rîndul lor, se datorau nivelului neobișnuit de ridicat al Nilului.

A patra urgie (Exod. 8:20-32)
Musca în discuție aici a fost probabil Stomoxys calcitrans. Vezi mai jos la urgia a șasea, pentru care agentul cel mai probabil este această muscă.

A cincea urgie (Exod. 9:1-7)
A fost „o ciumă foarte mare" care a lovit vitele egiptenilor, dar nu pe toate, ci numai pe cele care erau pe cîmp. Se poate considera că acestea au contractat antrax, infecția fiind transmisă pe pășuni de broaște. Dacă vitele israeliților erau închise în staule, este posibil ca acestea să nu fi fost afectate.

A șasea urgie (Exod. 9:8-12)
„Bubele pricinuite de niște bășici fierbinți" (Cornilescu) au fost probabil antraxul de piele transmis prin înțepăturile muștelor *Stomoxys calcitrans*, care se înmulțește într-un mediu de descompunere și care au devenit purtătorii bolii de la broaștele și vitele moarte. Probabil că bubele au apărut în special pe mîini și pe picioare (Exod. 9:11: magicienii nu s-au putut prezenta înaintea lui Moise; cf. Deut. 28:27, 35), lucru care ar putea fi un alt indiciu care să vină în sprijinul identificării sugerate a bolii și a purtătorului ei, boală care, după toate probabilitățile, a bîntuit în lunile decembrie/ianuarie.

A șaptea urgie (Exod. 9:13-35)
Grindină cu tunete, fulgere și ploaie. Aceasta a nimicit recolta de orz și in, dar nu grîul și alacul (secara albă), care nu erau crescute încă. Aceasta s-ar potrivi cu luna februarie. Concentrarea în această perioadă a acestei urgii în Egiptul de Sus, dar nu în Gosen, lîngă țărmul Mediteranei, se potrivește cu clima acestor regiuni.

A opta urgie (Exod. 10:1-20)
Precipitațiile bogate din Etiopia și Sudan care produc o creștere foarte mare a apelor Nilului dau naștere unor condiții favorabile apariției unei invazii de lăcuste în luna martie. Acestea, urmînd ruta obișnuită, trebuiau să fie purtate de vîntul de E în partea de N a Egiptului; „vîntul... dinspre apus", *rûah-yām*, se traduce literar „vîntul dinspre mare"; este vorba deci de un vînt dinspre N sau NV care a aruncat lăcustele tocmai în valea Nilului. Hort consideră că specificația „Marea Roșie" (*yām sûp*, v. 19) trebuie corectată și că ar trebui să citim mai degrabă „miază-zi" (*yamîn*), dar această înlocuire nu este strict necesară.

A noua urgie (Exod. 10:21-29)
„Întunericul beznă" putea fi simțit. Este vorba despre o furtună de nisip, *khamsin*, dar nu una obișnuită. Inundațiile mari au adus și au depozitat cantități mari de „pămînt roșu", care acum s-a uscat ca un praf fin peste regiunea afectată. Cînd acesta era antrenat de un vînt *khamsin*, dădea naștere senzației că aerul era foarte dens, încît acoperea lumina soarelui. Cele „trei zile" din Exod. 10:23 se potrivesc cu durata cunoscută a unui astfel de vînt, numit *khamsin*. Intensitatea acestui vînt poate sugera că urgie a avut loc în prima parte a sezonului, respectiv în martie. Dacă israeliții au locuit în regiunea albiei uscate a rîului Tumilat, ei au fost probabil scutiți de efectele mai drastice ale acestei urgii.

A zecea urgie (Exod. 11:1-12:36)
Pînă aici, Dumnezeu Și-a demonstrat puterea absolută asupra creației naturale. El a făcut ca slujitorul Lui,

Moise, să anunțe aceste urgii succesive și le-a trimis într-o ordine ideală. Ele au fost din ce în ce mai serioase, pe măsură ce Faraon se încăpățîna tot mai mult să-L recunoască pe Dumnezeul lui Israel, în ciuda celor mai puternice dovezi ale autorității și ale puterii Sale. O dată cu această ultimă urgie, Dumnezeu Și-a manifestat cel mai clar puterea deplină: semnul a fost moartea întîilor născuți. Nici această ultimă urgie nu a venit neanunțată (Exod. 4:23). Faraon a avut toate ocaziile necesare pentru a-L recunoaște pe Dumnezeu și a-I asculta porunca dar, fiindcă a refuzat să facă acest lucru, a trebuit să suporte consecințele.

Alte aspecte

Mai tîrziu, Iosua i-a amintit poporului Israel în Canaan de eliberarea sa miraculoasă din Egipt, cu ajutorul urgiilor (Ios. 24:5). Și filistenii au știut de ele și s-au temut de Autorul lor (1 Sam. 4:8). Și mai tîrziu, psalmistul a cîntat despre aceste evenimente înfricoșătoare (Ps. 78:43-51).

În Exod. 12:12, Dumnezeu anunță judecățile pe care le va face tuturor zeilor Egiptului. Într-o măsură, El a făcut deja lucrul acesta prin urgii, căci zeii Egiptului au fost inferiori forțelor naturii. Haâpi, zeul inundațiilor Nilului, a adus nu prosperitate ci distrugere; broaștele, simbolul lui Heqit care este zeița rodniciei, au adus numai dezastru și risipă; grindina, ploaia și furtuna au fost vestitorii unor evenimente înfricoșătoare (ca și în textele din piramide); și lumina zeului-soare (Ra) a fost întunecată, ca să amintim numai cîteva din zeitățile afectate.

Relatarea urgiilor constituie o unitate literară: numai atunci cînd luăm în considerare *toate* detaliile întregii narațiuni unitare constatăm că se potrivesc atît de bine cu fenomenele fizice observabile. Simplele fragmente ale narațiunii privitoare la aceste urgii care, după unii, aparțin unor surse documentare diferite (J, E, P, etc.) și uniformitatea schematică a aspectelor postulate nu corespund nici unui fenomen. Adaptarea arbitrară a unor astfel de relatări parțiale și stilizate într-o narațiune nouă și unitară care se întîmplă să corespundă exact fenomenelor observabile ce aparțin trecutului și unei regiuni îndepărtate este în mod sigur un lucru greu de crezut (vezi poziția lui Hort). Este de preferat o explicație mai clară și o teorie care consideră narațiunea plăgilor ca un tot unitar, decît o teorie care ia în considerare fenomene neatestate.

K.A.K.

URIAȘ. Un om foarte înalt. Cuvîntul este folosit, uneori pe baza LXX, pentru a reda mai multe cuvinte ebraice. **1.** *n^e pilîm* (Gen. 6:4; Num. 13:33), tradus gigas în LXX.

2. *rāpā', rāpâ*, poate o variantă derivată de la numele propriu repaim (*REFAIM), redată astfel în Deut. 2:11, 20; 3:11, 13; Ios. 12:4; 13:12; 15:8; 17:15; 18:16. În 2 Sam. 21:16, 18, 20, 22 și 1 Cron. 20:4, 6, 8, care vorbește despre anumiți filisteni ca fiind „fiii uriașului" - probabil că este vorba de un om foarte înalt (*cf.* 2 Sam. 21:19-20); am putea face observația că *Goliat nu este descris niciodată în Biblie ca „uriaș", dar unii teologi susțin că aceste versete indică descendența lui din Refaim. LXX traduce acești termeni cu gigas în pasaje cum sînt Gen. 14:5; Ios. 12:4; 13:12; 1 Cron. 11:15; 14:9; 20:4, 6.

3. *gibbor*, „om puternic", tradus astfel în unele traduceri în texte cum sînt Gen. 6:4; Ios. 1:14; 1 Sam. 9:1, etc., dar este tradus „războinic" în Iov 16:14. Cuvîntul corespunde în mare măsură termenului modern „erou". LXX folsește *gigas* pentru acest termen în Gen. 6:4; 10:8-9; 1 Cron. 1:10; Ps. 19:5; 33:16; Is. 3:2; 13:3; 49:24-25; Ezec. 32:12, 21, 27; 39:18, 20.

Un alt cuvînt este tradus gigas în LXX, *'anaq* (*ANAC) în Deut. 1:28, dar în traducerea noastră este redat „fiii lui Anac".

Nu au fost descoperite urme arheologice care să clarifice această problemă, în afară de cazul în care scheletele de Neanderthal din Paleolitic din peșterile de pe Mt. Carmel ar fi considerate asemenea dovezi (*EMIM; *ZUZIM).

T.C.M.

URIE. (Ebr. *'uriyyâ, 'uriyyāhû*, „Iahveh este lumina mea"). **1.** Un hitit al cărui nume s-ar putea să fie hurian, *Ariya*, și a fost transformat în ebr. Urie; unul dintre mai mulți viteji de război ne-israeliți în armata lui David (2 Sam. 23:39; 1 Cron. 11:41). În timp ce Urie era plecat cu armata la asediul cetății *Raba, David a comis adulter la Ierusalim cu soția acestuia, *Batșeba (2 Sam. 11:1-4; *cf.* 1 Împ. 15:5). Pentru a face legitimă relația aceasta, David a cerut ca Urie să fie pus într-un loc vulnerabil în luptă, așa încît să fie omorît (2 Sam. 11:6-21). El este menționat în genealogia lui Isus ca soțul Batșebei, mama lui Solomon (Mat. 1:6).

2. Un preot, unul dintre „martorii credincioși" la prorocia despre Maher-shalal-hash-baz (Is. 8:2). El l-a ajutat pe *Ahaz la introducerea unui altar de inspirație străină și la facerea altor schimbări neconformiste în cult (2 Împ. 16:10-16).

3. Un profet din Chiriat-Iearim, al cărui mesaj a sprijinit pe cel al lui Ieremia, contemporanul său. Fuga în Egipt ca să scape de mînia lui Ioiachim, pe care l-au supărat prorociile lui, nu l-a protejat deoarece a fost extrădat în Iuda și a fost executat acolo (Ier. 26:20-24).

4. Tatăl lui Meremot, un preot din vremea lui Ezra (Ezra 8:33; *cf.* Neem. 8:4).

D.W.B.

URIEL. (Ebr. *'uri'el*, „Dumnezeu este lumina mea"). **1.** Căpetenia cohatiților în timpul domniei lui David. El a ajutat la aducerea chivotului de la casa lui Obed-Edom (1 Cron. 15:5, 11). Probabil că este același cu Uriel din 1 Cron. 6:24. **2.** Bunicul din partea mamei al lui Abiia (2 Cron. 13:2).

M.A.M.

URIM ȘI TUMIM. În asociere cu slujba de mare preot, Dumnezeu a conceput un mod de a da călăuzire poporului Său (Deut. 33:8, 10) și în special liderilor poporului (Num. 27:21, vezi mai jos). Totuși, nu ni se explică aproape nimic cu privire la acest mod de călăuzire. Cuvintele Urim și Tumim nu au fost explicate satisfăcător din punct de vedere etimologic și nu este scris nimic despre tehnica prin care era dată călăuzirea. Un alt mister este dispariția acestor Urim și Tumim din viața națională la începutul monarhiei (de ex. 1 Sam. 23:6) și este întrevăzută renașterea folosirii în Ezra 2:63 și Neem. 7:65.

Trei pasaje prezintă un interes deosebit. Abiatar a venit la David (1 Sam. 23:6) cu „efodul". Este logic să presupunem că acesta a fost efodul de mare preot, nu efodul preoțesc obișnuit (1 Sam. 22:18), pentru că altfel nu ar avea sens menționarea lui. Dacă avem în vedere restul întîmplării putem presupune că aici „efodul" este un termen cuprinzător pentru toată îmbrăcămintea marelui preot: efodul-pieptar-Urim (*cf.* Exod. 28:28-30; vezi 1 Sam. 14:18, unde „chivot" (în LXX „efod") pare să includă de asemenea echipamentul oracular al marelui preot). David (1 Sam. 23:9-12) pune întrebări directe și obține răspunsuri afirmative. De fapt, nu întîlnim nici un caz în care răspunsurile să fie negative. Al doilea pasaj este 1 Sam. 14 și prezintă similarități: vezi 14:3, 41 și 23:6, 9; observați titlul identic din 14:41; 23:10 (o formulă obișnuită?). Potrivit TM, Saul cere: „Dă lucruri perfecte" (tamim, înrudit probabil cu Tumim). VSR acceptă reconstituirea textului de aici pe baza LXX și citim: „Dacă vina este a mea sau a lui Ionatan ... dă Urim ... dacă vina este a poporului Tău... dă Tumim". Al treilea pasaj arată că Urim și Tumim nu putea fi forțat să dea un răspuns: 1 Sam. 28:6; *cf.* 14:36-37.

Este extrem de dificil, dacă nu chiar imposibil să oferim o sugestie coerentă pe baza acestor dovezi. H. H. Rowley speculează că Urim (înrudit cu *'ārar*, „a blestema") dă răspunsul negativ iar Tumim (înrudit cu *tāmam*, „a fi perfect") dă răspunsul afirmativ. Pe baza presupunerii că Urim și Tumim erau două obiecte plate, fiecare cu o față „da" și una „nu", care erau aruncate într-o pungă (*cf.* Prov. 16:33); răspunsurile posibile erau „da" (doi Tumim) și „nu" (doi Urim), sau „nici un răspuns" (un Urim și un Tumim). Lucrul acesta este interesant și plauzibil, dar, desigur, trebuie să se bazeze în parte pe o reconstituire din 1 Sam. 14:41 și să ignore lipsa răspunsurilor negative.

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, 1956, p. 28 ș.urm.; *VT* 12, 1962, p. 164 ș.urm.; Josephus, *Ant.* 3. 214-218; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1913, p. 117; J. Mauchline, *I and II Samuel*, 1971.

J.A.M.

URÎCIUNE. Patru cuvinte evreiești sînt traduse „urîciune". **1.** *piggul* este folosit cu referire la carnea de la jertfe care a fost lăsată afară prea mult timp (Lev. 7:18, etc.). **2.** *šiqqûs* se referă la idoli („Milcom, urîciunea amoniților", 1 Împ. 11:5) și la obiceiurile derivate din idolatrie (Ier. 16:18). **3.** Cuvîntul înrudit seqes este folosit în mare măsură în același fel, o extindere remarcabilă a înțelesului fiind aplicarea lui la mîncărurile interzise israeliților ca fiind „necurate" (Lev. 11:10 ș.urm.). **4.** *tô'ḇâ* este cel mai important cuvînt din acest grup. Acest cuvînt poate desemna ceva ce ofensează susceptibilitățile religioase ale altei persoane: „Toți păstorii sînt o urîciune pentru egipteni" (Gen. 46:34; la fel ca și a mînca împreună cu străinii, Gen. 43:32). Poate fi folosit cu referire la idoli (în 2 Împ. 23:13 *šiqqûs* este folosit despre Astarteea și Chemoș, iar *tô'ḇâ* este folosit despre Milcom). Desemnează practici derivate din idolatrie, cum a fost cînd Ahaz „a trecut pe fiul său prin foc, după urîciunile neamurilor pe care le izgonise Domnul dinaintea copiilor lui Israel" (2 Împ. 16:3); desemnează vrăjitoria și practicile magice (Deut. 18:9-14), dar cuvîntul nu este limitat la obiceiuri păgîne. Jertfele oferite lui Iahveh într-un spirit greșit sînt o „urîciune" (Prov. 15:8; Is. 1:13). La fel este păcatul sexual (Lev. 18:22). Cuvîntul are conotații etice puternice atunci cînd ni se spune că „buzele mincinoase" și „două feluri de greutăți" sînt o urîciune pentru Domnul (Prov. 12:22; 20:23, *cf.* și 6:16 ș.urm., etc.).

L.M.

URÎCIUNEA PUSTIIRII. Expresia (ebr. *šiqqûs šōmēm*) apare pentru prima dată în Dan. 12:11, cu variante în Dan. 9:27 și 11:31. *šiqqûs* = un obiect ofensator, datorită necurăției, apoi un idol care aduce o ofensă lui Dumnezeu; *šiqqûs somem* probabil că reprezintă un echivalent insultător pentru Baal *šamēm*, „domnul cerurilor": „domnul" este un simplu „idol" și el nu este al „cerurilor" *šamēm*, ci el „pustiește" *(šomēm)*. Numele pare să aibă în vedere acțiunea lui Antioh IV care a pus pe altarul din Templul de la Ierusalim un altar idolatru mic, descris în 1 Mac. 1:54 ș.urm. ca „urîciunea pustiirii" (gr. *bdelygma erēmōseōs*). Potrivit tradiției evreiești, pe altar a fost și o statuie - aproape sigur o statuie a lui Zeus, domnul cerurilor, sculptat în asemănarea împăratului. Acest sacrilegiu a creat „pustiire", adică, nu distrugere, ci oroarea pustiirii (sau poate faptul că Templul a fost „pustiit", golit de Dumnezeu și de adevărații închinători). În Marcu 13:14; Mat. 24:15 s-ar putea să se facă o referire la un sacrilegiu înrudit; este un semn al distrugerii iminente a Templului (nu distrugerea în sine). Sacrilegiul a fost interpretat ca o arătare a lui Anticrist (*cf.* 2 Tes. 2:3 ș.urm., și trebuie observat că în Marcu este folosit verbul „stînd" referindu-se, la genul masculin), sau ca sacrilegiul comis de armata romană (*cf.* Luca 21:20). Poate fi făcută legătura cu stindardele romanilor, care aveau atașate imagini ale împăratului pentru a fi venerate; aducerea acestora în incinta Temlpului (garnizoana romană era învecinată cu Templul) ar fi fost un „sacrilegiu care creează pustiire, ducînd la război și la distrugerea Templului și a cetății". Versiunea lui Luca este interpretată cel mai bine ca o traducere pentru cititorii ne-evrei, pentru care expresia biblică ar fi fost de neînțeles.

BIBLIOGRAFIE. G. Kittel, *TDNT* 2, p. 660; G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark* 13, 1957, p. 54-72; W. G. Kummel, *Prophecy and Fulfilment*, 1957, p. 95-103; A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, 1966; L. Hartmann, *Prophecy Interpreted*, 1966; C. H. Dodd, *More New Testament Studies*, 1968; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971.

G.R.B.-M.

UȚ. 1. Fiul lui Aram și nepotul lui Sem (Gen. 10:23). În 1 Cron. 1:17 Uț (ebr. *'ûs*, înrudit probabil cu arab. *'Awd*, numele unei zeități) este menționat între fiii, adică, descendenții lui Sem. **2.** Fiul lui Nahor și Milca, și fratele lui Buz (Gen. 22:21). **3.** Fiul lui Dișan și nepotul lui Seir, Horitul (Gen. 36:28).

4. Țara Uț, locul natal al lui Iov (Iov 1:1 *cf.* Ier. 25:20 și Plîn. 4:21), a cărei localizare este incertă. Dintre numeroasele sugestii (de ex., în apropiere de Palmira, în apropiere de Antiohia, sau în N Mesopotamiei), cele mai probabile localizări sînt Hauran, la S de Damasc și regiunea dintre Edom și N Arabiei. Prima localizare este sprijinită de Josephus (*Ant.* 1. 145) precum și de tradiția creștină și cea musulmană.

Potrivit acestei păreri (preferată de F. I. Anderson, *Job*, 1976) Uț este țara în care s-a stabilit fiul lui Aram.

Mulți cercetători moderni (de ex. E. Dhorme, *Job*, E.T. 1967) înclină mai mult spre localizarea din S. Se pare că prietenii lui Iov au venit din vecinătatea Edomului, de ex., Elifaz din Teman (Iov. 2:11). Se pare de asemenea că Uț era destul de accesibil atît pentru beduinii sabaeni din Arabia cît și pentru jefuitorii caldei din Mesopotamia (Iov 1:15, 17). Postscriptul la LXX localizează Uț „în regiunile Idumeii și Arabiei", dar localizarea este bazată în parte pe o identificare neîntemeiată a lui Iov cu Iobab (Gen. 36:33). Uț din Ier. 25:20 este asociat cu Filistia, Edom, Moab și Amon, în timp ce Plîn. 4:21 sugerează că edomiții ocupau țara Uț. Totuși, LXX omite Uț în amîndouă aceste pasaje și identificarea acestei țări cu țara Uț a lui Iov este incertă. Faptul că Iov este considerat între locuitorii Răsăritului (1:3; *cf.* Jud. 6:3, 33; Is. 11:14; Ezec. 25:4, 10) pare să confirme o localizare la E de marele rift (Araba), în zona unde Edomul întîlnește V Arabiei.

D.A.H.

UZAL. **1.** Ebr. *'uzal* în Gen. 10:27 și 1 Cron. 1:21 indică un urmaș arab al lui Ioctan, poate fi asociat cu âAzal, care este considerat de istoricii arabi ca fiind numele antic al localității Sanâa din Yemen.

2. Textul din Ezec. 27:19 redat în VA „Dan și Iavan mergînd încoace și încolo, ocupați în tîrgurile tale" este în ebr. *w^e dān w^e yāwān m^e 'uzzāl b^e 'izbônayik nātānû*, care în *mgVR* este redat „Vedan și Iavan făceau comerț din Uzal pentru mărfurile tale", în timp ce VSR traduce „și vinul din Uzal l-au dat în schimbul mărfurilor tale" (pe baza LXX). Uzal poate fi identificat cu Izalla în NE Siriei, de unde Nebucadnețar aducea vin (S. Langdon, *Neubabylonische Königsinschriften*, no. 9, I, 1. 22; *cf.* 1. 23, „vin din Hilbunimă" cu Helbon din Ezec. 27:18). Alterarea *w^e yāwān* la *w^e yayin*, „și vin", este foarte mică. Deși *w^e dān* poate fi omis ca o eroare de copiere datorită proximității Dedanului (v. 20), s-ar putea să fie înrudit cu akkad. *dannu* (și ugariticul *dn*), „un vas mare sau un butoi folosit pentru păstrat vin sau bere". Aceasta duce la o traducere „și butoaie de vin din Uzal le-au dat în schimbul mărfurilor tale", *cf. NEB*.

Vezi A. R. Millard, *JSS* 7, 1962, p. 201-203.

A.R.M.

UZA. (Ebr. *'uzza'*. **1.** Un urmaș al lui Ehud, un bărbat din Beniamin (1 Cron. 8-7). **2.** Un fiu al lui Merari (1 Cron. 6:29). **3.** Căpetenia unei familii de netinimi care s-a întors din Exil (Ezra 2:49). **4.** Un fiu al lui Abinadab, probabil un levit (*cf.* 1 Sam. 7:1), care a condus un car nou care purta chivotul *legămîntului atunci* cînd a fost luat de la Chiriat-Iearim (2 Sam. 6:3). Cînd boii s-au poticnit el „a întins mîna spre chivotul lui Dumnezeu și l-a apucat"; pentru atingerea nereverențioasă a chivotului a fost omorît de Dumnezeu (2 Sam. 6:6-7). **5.** Proprietarul unei grădini în care au fost îngropați Manase și Amon (2 Împ. 21:18. 26).

M.A.M.

UZI. Un preot care a descins din Eleazar (1 Cron. 6:5; Ezra 7:4), probabil contemporan cu *Eli. Pentru alți bărbați cu același nume din tribul lui Beniamin, vezi 1 Cron. 7:7; 9:8; în Isahar, 1 Cron. 7:2, 3; în Levi, Neem. 11:22; 12:19, 42.

D.J.W.

UZIEL. (Ebr. *'uzzîel*, „Dumnezeu este tăria mea"). 1. Un levit, fiul lui Cohat și tatăl lui *Mișael, *Elzafan și Sitri (Exod. 6:22). **2.** Întemeietorul unei subdiviziuni a unei familii levitice (Num. 3:19, 30); de două ori sînt menționați uzieliții (Num. 3:27; 1 Cron. 26:23), care l-au ajutat pe David să aducă chivotul la Sion și apoi au primit o responsabilitate în Templu (1 Cron. 23:12, 20; 24:24).

D.W.B.

VACA ROȘIE. (Ebr. *'eglâ*, de 12 ori; ebr. *pārâ*, „vițea", de 6 ori; gr. *damalis*, „vițea îmblînzită", numai în Evr. 9:13). După ce era amestecată cu apă, cenușa unei vaci roșii fără cusur, arsă în întregime „în afara taberei", conferea purificarea levitică (Num. 19; Evr. 9:13). O vițea cu gîtul frînt curățea de vinovăția sîngelui cetatea cea mai apropiată de locul unde a fost găsit trupul unui om omorît de un necunoscut (Deut. 21:1-9). Textele din *Jud.* 14:18; *Ier.* 46:20; Osea 4:6, etc. conțin întrebuințări metaforice interesante.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 1965, p. 201-204, etc.; C. Brown, *NIDNTT* 1, p. 115 ș.urm.; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961, p. 138.

R.A.S.

VAI. Traducerea interjecției gr. *ouai*, care înseamnă „vai de". Cînd Isus a spus „Vai de voi", El nu a rostit o judecată finală, ci a deplîns starea lor deplorabilă înaintea lui Dumnezeu. Situația lor disperată constă în faptul că ei trăiesc într-un paradis al nebunului, fără să-și dea seama de nenorocirea care îi așteaptă. Starea oamenilor materialiști care sînt orbiți de bogăție și nu-și dau seama de nevoile lor spirituale, starea celor mulțumiți de sine, a celor nepocăiți și nemiloși, starea celor aclamați de mulțime este declarată de Isus o stare nenorocită (Luca 6:24-26). De asemenea, Isus spune că starea jalnică a fariseilor și a cărturarilor se datorează zelului lor fățarnic, lipsei unui simț al proporțiilor, dragostei lor de a se afișa în public și de a fi mulțumiți de ei înșiși, ceea ce mutilează religia lor (Mat. 23:13-33; Luca 11:42-52). Cînd Isus adresează cuvintele „Vai de voi" cetăților nepocăite Horazin și Betsaida, continuă cu o prorocie despre pedeapsa care le așteaptă (Mat. 11:21) întrucît sînt într-o stare jalnică pentru că au refuzat Evanghelia. Pavel spune că ar fi vai de el dacă nu ar propovădui Evanghelia (1 Cor. 9:16). Vizionarul din Apocalipsa folosește cuvîntul *ouai* ca o interjecție în cîntarea de jale pentru Babilonul căzut (Apoc. 18:10-16), iar ca substantiv descrie trei „vaiuri", un termen cuprinzător care include diferite plăgi și dezastre care vor vesti judecata finală (Apoc. 9:12- 11:14).

BIBLIOGRAFIE. N. Hillyer, *NIDNTT* 3, p. 1051-1054.

R.V.G.T.

VALE. În Palestina, unde ploaia cade numai într-o anumită perioadă din an, terenul este străbătut de multe văi înguste și de albii de rîuri prin care *(wadîs)*, apa curge numai în sezonul ploios (ebr. *nahal;* arab, *wadî*). În lunile secetoase apa poate fi găsită adesea

subteran în asemenea *wadī* (*cf.* Gen. 26:17, 19). Râurile perene curg prin văi mai late și prin cîmpii (ebr. *'ēmeq, biq'â*) sau prin văi înguste săpate în stîncă. Cuvîntl ebr. *šᵉpēlâ* indică un teren jos, în special în cîmpia de coastă (*ȘEFELA); termenul *gay'* înseamnă simplu vale. Pentru detalii geografice, vezi articolele: *HINOAM; *IOSAFAT; *VALEA SĂRII, etc.

A.R.M.

VALEA SĂRII. Formațiunile de cruste saline din stepă și din deșert sînt obișnuite. Unele sînt de origine climatică; în alte cazuri climatul a conservat salinitatea geologică în roci. Nu este posibil să identificăm un loc topografic din pasajele biblice. David și Abișai, comandantul său militar, au avut victorii memorabile asupra edomiților în Valea Sării (2 Sam. 8:13; 1 Cron. 18:12). Mai tîrziu Amația a avut o victorie similară (2 Împ. 14:7; 2 Cron. 25:11). În mod tradițional s-a considerat că locul acesta s-a aflat în cîmpia de SSV a Mării Moarte, de partea opusă a oazei din delta Zered, unde o cîmpie lungă de 10-13 km este dominată de masivuri de sare din Jebel Usdum, lungi de 8 km și înalte de 200 m. Această cîmpie se îmbină în mod imperceptibil cu ținuturile joase de la Șebkha, către SE, o mlaștină sărată de netrecut, unde o armată putea fi dirijată dacă era într-o stare de confuzie. Dar, la fel de bine, locul ar putea fi Wadi el-Milh (sare), la E de Beerșeba, care este dominat de asemenea de un masiv de sare, Tell e-Milh. Pasajul mai precis din 2 Cron. 25:11 sugerează că este o cîmpie dominată de un masiv de sare, undeva între Iuda și Edom, probabil în Valea Araba. J.M.H.

VAMEȘ. Cuvîntul gr. *telōnēs* înseamnă colector de impozite sau vămi pentru romani, angajat de mai marele vameșilor. Încă în anul 212 î.d.Cr. exista în Roma o clasă de oameni (*ordo publicanorum*, Livius 25. 3. 8-19) care preluau de la stat diferite contracte. Ei erau asociați și sprijiniți de ordinul ecvestru; mai tîrziu au ajuns să fie activi într-o serie de provincii (Cicero, *In Verrem*, 2. 3. 11, 27-28), unde se ocupau cu strîngerea zeciuielilor și a diferitelor impozite indirecte. Sistemul era deschis pentru abuzuri și se pare că *publicani* au avut încă de la început o tendință spre jecmănire și delapidare, astfel încît, deși abuzurile cele mai grosolane au fost frînate de guvern și uneori erau dați în judecată, ei au avut o reputație proastă. Cicero a considerat că o ocupație cum este cea de vameș este vulgară, din cauza urii pe care o atrage *de Officiis*, 1, 42 § 150), iar Livius redă opinia, exprimată în 167 î.d.Cr., că acolo unde există un publicanus aliații nu au libertate (45. 18. 3-4). Mai marii vameșilor erau adesea străini de provinciile în care colectau impozitele, dar nu exista nici o prevedere care să-i împiedice pe băștinași să ocupe această funcție și ei puteau folosi angajați localnici. (Expresia *architelōnēs* din Luca 19:2 pare să sugereze că Zacheu era mai marele vameșilor din toată regiunea Ierihonului și avea alți angajați - *SB*, 2, p. 249.) Vameșii erau de obicei localnici, deoarece trebuia să-i cunoască pe oamenii din locurile acelea și obiceiurile lor pentru a evita să fie înșelați. Practicile lor de jecmănire (*cf.* ceea ce este de fapt o recunoaștere în cuvintele lui Zacheu, Luca 19:8; vezi și starea sugerată de sfatul dat de Ioan Botezătorul, Luca 3:13) au făcut să fie o clasă foarte disprețuită și urîtă, așa încît Domnul Isus S-a putut referi la ei ca simbolizînd o atitudine egoistă (Mat. 5:46). Pentru evreii stricți, însă, această atitudine firească de ură era amplificată și alterată de considerațiile relegioase potrivit cărora *telōnēs* erau considerați necurați din punct de vedere ceremonial, datorită contactului lor neîncetat cu ne-evreii și datorită necesității ca ei să lucreze în sabat. Această necurăție, cît și învățătura dată de rabini elevilor lor că nu le este permis să mănînce împreună cu asemenea persoane, explică atitudinea indicată de expresiile *vameșii* și *păcătoșii* (Mat. 9:10 ș.urm.; 11:19; Marcu 2:15 ș.urm.; Luca 5:30; 7:34; 15:1) și *vameșii* și *curvele* (Mat. 21:31), și întrebările din Mat. 9:10 ș.urm.; 11:19; Marcu 2:15 ș.urm.; Luca 5:29 ș.urm. (*cf. SB*, 1, p. 498 ș.urm.) și indică intenția poruncii din Mt. 18:17. Aceasta dă mai multă forță condamnării marilor preoți și bătrînilor în Mat. 21:31b, afirmației din Mat. 11:19; Luca 7:34 și întîmplării cu fariseul și vameșul, Luca 18:10 ș.urm.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; *OCD, s.v., decumae, portoria, publicani, vectigalia;* E. Schürer, *HJP*, 1, 1973, p. 372 ș.urm.; *SB*, 1, p. 377 ș.urm., 498 ș.urm., 770 ș.urm.; 2, p. 249; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, p. 755-759.

J.H.H.

VASE. Înainte de inventarea olăritului (în mileniul al 6-lea î.d.Cr.) vasele erau confecționate din piei, papură, lemn și piatră. Acestea fiind materiale perisabile nu s-au păstrat decît în cazuri foarte rare. Nisipurile uscate ale Egiptului au conservat unele vase de piele și coșuri de papură (vezi S. Cole, *The Neolithic Revolution*, BM (*Natural History*), 1959, placa XI). Condițiile geologice speciale de la Ierihon au avut ca rezultat conservarea mai multor farfurii și tăvi de lemn în morminte de la jumătatea mileniului al 2-lea î.d.Cr. (K. M. Kenyon, *Jericho* 2, 1965). Asemenea vase de lemn, împreună cu vasele de piele, coșurile și sacii, care sînt folosite pe scară largă de țăranii contemporani din Palestina, au fost probabil la fel de importante ca și vasele de lut în viața de fiecare zi (*cf.* Lev. 11:32). Carafe pentru păstrat apă și vin erau confecționate din piei cusute laolaltă (ebr. *'ōḇ*, Iov 32:19; *ḥēmeṯ*, Gen. 21:14; *nᵉ'ōḏ*, Ios. 9:4; *nēḇel*, 1 Sam. 1:24; gr. *askos*, Mat. 9:17). Pietre moi, calcar, alabastru, bazalt și chiar obsidian - toate erau tăiate și șlefuite sub formă de lighene, flacoane, farfurii, etc. După introducerea uneltelor de metal (*ARHEOLOGIE) au fost cioplite vase de piatră cu incrustații complicate și acestea au fost făcute adesea pentru templu (de ex. la Hațor, *vezi* Y. Yadin, *Hazor*, 1958, foto 21, 23). Ulcioare mari de piatră și de lut erau folosite pentru păstrarea lichidelor. Lutul poros din care erau confecționate vasele absorbea o parte din lichid, împiedicînd în felul acesta evaporarea și menținînd conținutul rece (ebr. *kaḏ*, „ulcior", Gen. 24:14; cf. 1 Împ. 17:12 *ș.urm.; gr. lithinai hydriai*, „vase de piatră", Ioan 2:6). Oamenii bogați își putea permite să aibă vase de metal, de sticlă sau de fildeș (Iov 28:17; Apoc. 18:12). Vasele de metal sînt întîlnite rareori în Palestina, dar lighenele de bronz confecționate de fenicieni și găsite la Nimrud (H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, foto 141-143) arată care a fost tipul de vase folosite în perioada monarhiei. Vasele de aur și argint erau o modalitate convenabilă de stocare a averii înainte de introducerea banilor și

asemenea vase au format cea mai mare parte a visteriei Templului și a visteriei regale, și erau folosite de asemenea pentru plata tributului (vezi *DOTT*, p. 48, c). Forma unor vase de metal era imitată în vase de lut. *Sticla și *fildeșul erau folosite în principal pentru flacoane cosmetice mici și pentru ustensile cosmetice (vezi *BA* 20, 1957; *IEJ* 6, 1956).

De obicei nu este posibilă definirea exactă a diferiților termeni ebr. folosiți pentru descrierea vaselor. Este posibil ca multe vase care purtau nume diferite să fi servit pentru același scop (1 Sam. 2:14). Pentru tipurile de vase de lut și identificarea propusă, vezi *OLAR. Termenii de mai jos par să descrie numai vase de metal, folosite mai ales în cortul întîlnirii și în Templu: **1.** Ebr. *'ᵃgarṭāl* (Ezra 1:9), un ligean mare; **2.** *gullâ* (Zah. 4:2; *cf.* 1 Împ. 7:41), un vas rotund pentru păstrarea uleiului în lampă, în Ecl. 12:6 probabil că indică o lampă agățată; **3.** *kap̄* (Num. 7:14), o farfurie deschisă și puțin adîncă folosită pentru a păstra tămîia; **4.** *kᵉp̄ôr* (1 Cron. 28:17), un vas mic; **5.** *mᵉnaqqiyyâ* (Exod. 25:29), vasul de aur din care era turnată jertfa de băutură; **6.** *merqāḥâ* (Iov 41:31), vasul în care farmacistul prepară un amestec - probabil confecționat din lut; **7.** *mizraq* (Exod. 27:3), un lighean mare folosit la altarul pentru arderea de tot, probabil pentru a aduna sîngele; putea indica și un vas mare folosit la ospețe (Amos 6:6); **8.** *ṣinṣeneṯ* (Exod. 16:33), vasul de aur în care era păstrată o mostră de mană (*cf.* Evr. 9:4); **9.** *qᵉ'ārâ* (Exod. 25:29; Num. 7:13), farfurie; **10.** *qaśwâ* (Exod. 25:29), ulciorul de aur care conținea vinul pentru jertfa de băutură. Cu privire la termeni ebr. *dûḏ*, *sîr* și *qallaḥaṯ*, traduși „cazan" (oală), vezi *OLAR; în Iov 41:20 termenul ebr. *'aḡmôn* nu este „cazan" ci poate „coș de papură" (*cf.* Is. 58:5, unde *'aḡmôn* este tradus „papură" pipirig).

Cuvîntul gr. *chalkion* (Marcu 7:4) înseamnă orice vas de bronz. Cuvintele ebr. *kᵉlî*, aram. *mā'n*, gr. *skeuos* sînt cuvinte generale pentru unelte sau ustensile (1 Sam. 8:12; Fapt. 9:15) și de aceea - în multe contexte - termenii indică vase reale (1 Sam. 9:7; Ioan 19:29) sau metaforice (1 Pet. 3:7).

BIBLIOGRAFIE. J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, *BASOR*, Supplementary Studies 5-6, 1948.

A.R.M.

VAȘNI. Potrivit *TM* pentru pasajul din 1 Cron. 6:28, Vașni a fost fiul cel mai mare al lui Samuel. În alte traduceri, pe baza textului siriac și a recenziei Lagarde a LXX și pe baza textului paralel din 1 Sam. 8:2, numele fiului cel mai mare al lui Samuel a fost Ioel; literele ebraice ale numelui „Vașni", plus articolul hotărît au înțelesul „și al doilea" Ahia.

R.A.H.G.

VĂDUVĂ.

I. În Vechiul Testament

Legislația ebr. a avut grijă întotdeauna de văduvă, cît și de orfani și străini, și a avut prevederi speciale cu privire la aceștia (de ex. Exod. 22:21 ș.urm.; Deut. 14:29; 16:11, 14; 24:17; *cf.* Ier. 7:6). Chiar și în vremurile premozaice a existat o recunoaștere a stării precare a văduvelor fără copii și au fost făcute aranjamente speciale pentru ele (Gen. 38; *CĂSĂTORIE, IV) și aceste prevederi au fost întărite oficial de Moise (Deut. 25:5 ș.urm.; *RUDENIE).

Întrucît nașterea de copii era considerată o mare cinste, și o cinste mărită și mai mult ulterior, cînd poporul Îl aștepta pe Mesia (Is. 11:1), văduvia femeilor care nu erau trecute de vîrsta la care puteau naște copii, precum și *sterilitatea, erau considerate o rușine și o mustrare (Is. 4:1; 54:4). Văduvele regilor, însă, rămîneau în starea de văduvie și erau proprietatea noului rege, dar nu întotdeauna și soțiile lui. Cererea lor în căsătorie însemna o revendicare a domniei (1 Împ. 2:13 ș.urm.).

Întrucît văduvele sînt adesea trecute cu vederea de oameni, Dumnezeu are o grijă specială pentru ele (Ps. 68:5; 146:9; Prov. 15:25) și bunătatea față de ele era poruncită ca unul dintre semnele religiei adevărate (Iov 29:13; Is. 1:17). Asuprirea și lovirea văduvelor, pe de altă parte, atrăgea după sine o pedeapsă aspră (Ps. 94:6; Mal. 3:5). În starea lor de părăsire, Ierusalimul și Babilonul sînt comparate cu niște văduve (Plîn. 1:1; Is. 47:8), iar efectul morții violente este comparat cu soarta soților care devin văduve (Plîn. 5:3; Ezec. 22:25). (*ORFAN.)

II. În Noul Testament

Biserica primară a moștenit de la iudaism datoria de a se îngriji de văduve. Autorul creștin evreu al Epistolei lui Iacov spune categoric că ajutorarea văduvelor în necaz este o caracteristică a religiei plăcute lui Dumnezeu (1:27). Chiar dacă văduvele au rămas într-o stare destul de bună, ele trebuie să fie apărate de oamenii lipsiți de scrupule. Unul dintre lucrurile pentru care i-a acuzat Isus pe farisei a fost că ei „casele văduvelor le mănîncă" (Marcu 12:40); probabil că El a luat din viața de toate zilele din vremea Sa povestirea cu văduva care l-a necăjit pe judecător prin insistența cu care a cerut să-i facă dreptate (Luca 18:1-5). Cel mai adesea văduvele rămîneau sărace. Una dintre primele lucrări bune care a atras atenția bisericii din Ierusalim a fost organizarea distribuirii zilnice de ajutoare pentru văduvele aflate în nevoie; șapte bărbați au fost aleși pentru a avea grijă ca văduvele care vorbeau grecește să nu fie trecute cu vederea în favoarea celor care vorbeau aramaica (Fapt. 6:1-4). Cartea Faptelor ilustrează frumos caritatea de care a dat dovadă o văduvă; după moartea Tabitei ni se spune că „toate văduvele din Iope" s-au adunat ca să mărturisească înaintea lui Petru despre bunătatea pe care a arătat-o față de ele (9:39).

Pavel le-a spus corintenilor că el considera că este bine ca văduvele să nu se recăsătorească, dar nu a vrut nicidecum să facă din lucrul acesta o regulă. Recăsătoria, însă, trebuia făcută în cadrul bisericii creștine (vezi 1 Cor. 7:8-9, 39). Pe de altă parte, cînd i-a scris lui Timotei, Pavel și-a exprimat dorința ca văduvele tinere să se căsătorească din nou; și el le îndeamnă ca acelea care sînt „cu adevărat văduve", adică, acelea care nu au rudenii care să le întrețină, și care sînt statornice în îndeplinirea îndatoririlor religioase, să capete o poziție specială și să fie întreținute de biserică. Trebuie ținută o evidență a lor și să fie înscrise numai acelea care au trecut de 60 de ani și care au dat dovadă de fapte bune, prin îngrijirea copiilor, prin ospitalitate sau prin slujirea acelora dintre credincioșii lui Dumnezeu care au fost în necaz (1 Tim. 5:9-10).

În Apoc. 18:7 termenul „văduvă" este folosit în sens metaforic despre o cetate lipsită de locuitorii ei și lovită de plagă și foamete.

BIBLIOGRAFIE. S. Solle, *NIDNTT* 3, p. 1073-1075.

J.D.D.OR
R.V.G.T.

VEDENIE. Linia de demarcație între vedenie și vis sau transă este greu de determinat, dacă nu chiar imposibil. Lucrul acesta este reflectat în terminologia biblică pentru „vedenie".

Cuvîntul ebr. *ḥāzôn* derivă de la o rădăcină folosită pentru a descrie o vedenie avută de un văzător aflat într-o stare extatică (Is. 1:1; Ezcl. 12:27); cuvîntul *mar'â*, de la rădăcina cuvîntului obișnuit „a vedea", înseamnă vedenie ca mijloc al revelației (Num. 12:6; 1 Sam. 3:15). NT folosește două cuvinte în acest sens: *horama* (Fapt. 9:10, 12; 10:3, 17, 19) și *optasia* (Luca 1:22; Fapt. 26:19; 2 Cor. 12:1). Ele înseamnă „arătare" sau „vedenie".

Se pare că aici accentul este pus pe natura extatică a experienței și pe caracterul revelator al cunoașterii care a fost dată prorocilor și văzătorilor biblici. Experiența indică o conștiință specială a prezenței lui Dumnezeu pe care au avut-o oamenii sfinți (de ex. Ier. 1:11; Dan. 2:19; Fapt. 9:10; 16:9) și dorința lui Dumnezeu de a Se revela pe Sine oamenilor (Ps. 89:19; Fapt. 10:3).

Împrejurările în care vedeniile revelatoare au venit la văzătorii din Biblie sînt diferite. Ele au venit în timp ce oamenii vegheau (Dan. 10:7; Fapt. 9:7), în timpul zilei (Fapt. 10:3) sau în timpul nopții (Gen. 46:2). Dar vedeniile au avut legături strînse cu visele (Num. 12:6; Iov 4:13).

În VT cei care au avut vedenii revelatoare au fost profeți, unii care „au scris" (Is. 1:1; Obad. 1; Naum 1:1), alții care „nu au scris" (2 Sam. 7:17; 1 Împ. 22:17-19; 2 Cron. 9:29). Exemplele cele mai remarcabile sînt Ezechiel și Daniel.

În NT Luca manifestă cel mai mare interes față de vedenii. El relatează, de ex., vedeniile lui Zaharia (Luca 1:22), Anania (Fapt. 9:10), Corneliu (10:3), Petru (10:10 ș.urm.) și Pavel (18:9), deși Pavel a tratat vedeniile cu multă rezervă și reținere (2 Cor. 12:1 ș.urm.). Gruparea cea mai remarcabilă de vedenii din NT este aceea din cartea *Apocalipsei.

Vedeniile biblice s-au ocupat atît cu situații prezente (Gen. 15:1 ș.urm.; Fapt. 12:7) cît și cu „evenimentul divin îndepărtat" al Împărăției lui Dumnezeu, așa cum mărturisesc scrierile lui Isaia, Daniel și Ioan. În acest context, pasajele din 1 Sam. 3:1; Prov. 29:18 sînt deosebit de relevante.

BIBLIOGRAFIE. J. M. Lower, „Vision", *ZPEB*, 5, p. 889; R. Schnackenburg, „Vision of God", *EBT*, 3, p. 947-952; K. Dahn, *NIDNTT* 3, p. 511-518.

J.G.S.S.T.

VEGHETOR, TURN DE VEGHE. Termenul veghetor este traducerea cuvintelor ebr. *ṣōpeh* și *šōmēr*, sau gr. *phylax* și *teron*; turn de veghe este în ebr. *mispâ*, *miḡdāl* și *bahan*. Turnurile de veghe erau folosite pentru două scopuri diferite în vremurile biblice: (1) Turnurile au fost construite din cele mai vechi timpuri (*cf.* Gen. 35:21) pe pășuni pentru a proteja vitele și oile de animalele sălbatice și de hoți (*cf.* 2 Cron. 26:10; Mica 4:8). Este posibil ca asemenea turnuri să fi fost ridicate în vii și în cîmpuri de cereale pentru a apăra de hoți (*cf.* Is. 27:3). (2) Turnuri cu o structură mai complexă erau construite în sistemul de apărare al cetăților mai mari. Cel mai vechi turn israelit de acest gen cunoscut pînă în prezent a fost excavat de W. F. Albright la Tell el-Ful, citadela lui Saul. Este un turn cu colțuri, care formează o parte a zidului cazematei.

Este importantă și descoperirea lui Albright la Tell beit Mirsim, în S Palestinei, constînd din poarta unui turn și o curte dreptunghiulară. Din această curte se putea intra în șase camere pavate, probabil pentru musafiri (*ARHITECTURĂ). Excavațiile de la Tell en-Nasbeh arată că turnurile erau construite în zidul de apărare a cetății la intervale de 30 m și ieșeau în afară cam 2 m. Turnuri pătrate au fost construite în perioada israelită veche, dar mai tîrziu au fost preferate turnurile rotunde. Irod a ridicat în *Ierusalim trei turnuri masive, numite Hippicus, Phasael și Mariamne. Baza așa-numitului „turn al lui David" este probabil ca să fie inclusă în turnul Phasael (8 m x 40 m). Citadelele *miḡdāl* și *millô'* (Jud. 9:6, 20; 2 Sam. 5:9; 1 Împ. 9:15) erau un fel de acropolă într-o cetate întărită cu ziduri. Citadela era folosită ca un ultim loc de refugiu cînd cetatea era cucerită. Un exemplu bun de *miḡdāl* a fost excavat la Bet-Șean (*cf.* C. Watzinger, *Denkmaler*, 2, 1935, foto 19-21).

În turnurile de veghe stăteau veghetori care aveau sarcina să observe acțiunile ostile împotriva cetății. Turnurile erau folosite de asemenea pentru a anunța pe rege despre apropierea cuiva de zidul cetății (de ex. 2 Sam. 18:24-27; 2 Împ. 9:17-20). În vreme de ostilitate apropierea pericolului pe timp de noapte era un lucru de temut și veghetorii așteptau cu nerăbdare zorii zilei (Is. 21:11). (*FORTIFICAȚII ȘI ASEDIU.)

F.C.F.

VERIȘOR. În Luca 1:36 și 1:58 (plural) este traducerea termenului gr. *syngenes*, „cineva din aceeași familie". Datorită sensului mai restrîns al cuvîntului modern, o traducere mai exactă a cuvîntului ar fi „rudenie". (*RUDENIE). În Col. 4:10 *anepsios* (fiul surorii) înseamnă „verișor".

J.D.D.

VIAȚĂ.

I. În Vechiul Testament

a. Termeni și concepte

1. Inerentă în „viață" (ebr. *hayyim*) este ideea de activitate. Viață este „ceea ce mișcă" (Gen. 7:21 ș.urm.; Ps. 69:34; *cf.* Fapt. 17:28), în contrast cu starea relaxată sau inertă a lucrurilor lipsite de viață (*cf.* Rom. 7:8; Iac. 2:17, 20). Apa curgătoare este „vie" (Gen. 26:19) și mișcările rapide la nașterea unui copil indică „vivacitatea" mamei (Exod. 1:19). Forma de plural a cuvîntului, frecvent întîlnită, pune accentul pe intensitatea conceptului. Viața este asociată cu lumina, bucuria, plinătatea, ordinea și activitatea (Ps. 27:1; Iov 33:25 ș.urm.; Prov. 3:16; Gen. 1) și este în contrast cu întunericul, durerea, goliciunea, haosul și tăcerea care sînt caracteristice ale morții și ale stării neînsuflețite (Ecl. 11:8; Ps. 115:17).

2. Sufletul (ebr. *nepeš*), ca „ființă" sau „sine" este comun pentru om și animal, pentru vii și morți (Lev. 21:11; Iov 12:10; Apoc. 8:9; 16:3). Dar starea semnificativă este aceea de „suflet viu" (*nepeš hayyâ*, Gen. 2:7) și, prin urmare, poate însemna pur și simplu „viață". A muri sau înseamnă a-ți da sufletul, iar a reînvia înseamnă revenirea sufletului (Ier. 15:9; 1 Împ. 17:21; *cf.* Fapt. 20:10); sau, întrucît viața își are sediul în sînge, ea poate fi „vărsată" la moarte (Lev. 17:11; Plîn. 2:12; Is. 53:12). Deși sufletul poate continua să existe în sîngele vărsat (Apoc. 6:9; Gen. 4:10) sau, în sens colectiv, în numele sau urmașii cuiva, „viața" și „eul" sînt atît de strîns legate încît pierderea vieții înseamnă practic pierderea identității personale (Pedersen, p. 151 ș.urm.; Iov 2:4; Ezc. 18).

3. În mod asemănător, spiritul duhul (ebr. *rûah*) sau suflarea (*nešāmâ*), ca principiu care distinge pe cei vii de cei morți, poate fi tradus adeseori „viață" (1 Sam. 30:12; Iov 27:3 ș.urm.). A muri înseamnă a-ți pierde suflarea sau duhul (Iov 27:3; Ps. 104:29 ș.urm.; *cf.* Mat. 27:50); a reveni la viață înseamnă ca „duhul să se întoarcă iarăși în om" (*cf.* Luca 8:55; Apoc. 11:11; 13:15).

4. Viața îi este dată omului ca o unitate psihosomatică în care „propriile noastre distincții între viața fizică, intelectuală și spirituală nu există" (vol Allmen, p. 231 ș.urm.); în concepția VT omul poate fi descris ca un „trup însuflețit" (Robinson, p. 27). Astfel, sufletul poate fi comparat cu carnea (Ps. 63:1; *cf.* Mat. 6:25; Fapt. 2:31), viața (Iov 33:28) sau duhul (Ps. 77:2 ș.urm.; *cf.* Luca 1:46 ș.urm.) și toți acești termeni sînt concepuți ca și „eul". „Eul" este cel care trăiește - sau care moare (*cf.* Gen. 7:21; Ezec. 18:4).

b. Viața muritoare

1. Ce va da un om în schimb pentru viața sa (Iov 2:4; *cf.* Marcu 8:37)? Omul este nu numai o ființă unitară, ci este și o ființă amenințată de moarte - o ființă muritoare (Iov 4:17), oprită să ajungă la pomul vieții (Gen. 3:24), care există ca și iarba tăiată sau ca roua dimineții (Iov 7:9; Ps. 39:4 ș.urm.; 90:5 ș.urm.; *cf.* 1 Pet. 1:24; Iac. 4:14). Moartea lucrează în mijlocul vieții și, prin urmare, viața este o luptă împotriva descompunerii morții, un flux și reflux - viața poate fi posedată într-o măsură mai mare sau mai mică. Sclavul obosit se odihnește și „răsuflă" (Exod. 23:12). Izbăvirea de boală, de un dușman sau de necaz înseamnă izbăvire din moarte, iar a fi bolnav sau tulburat înseamnă a fi în Șeol (Num. 21:8 ș.urm.; Ios. 5:8; Ps. 30:2 ș.urm.; *cf.* Ps. 71:20; 86:13). Nu înseamnă că acestea sînt puse pe plan de egalitate cu moartea, ci că orice lucru care amenință viața este privit ca o invazie a morții împotriva sufletului. Astfel, Adam și Eva au „murit" cînd au fost neascultători (Gen. 2:17); Abimelec, după ce a atras mînia lui Dumnezeu, este un „om mort" (Gen. 20:3); iar Iona (2:2) în pîntecele peștelui este în Șeol. Cînd este aflat sub amenințarea morții, omul poate fi privit din acea perspectivă (*cf.* Luca 9:60).

2. Viața lungă, ca dar al Înțelepciunii sau al lui Dumnezeu (Prov. 3:16; Deut. 5:16) conține în sine - subînțeleasă - ideea de viață bună. „Îți pun azi înainte viața și binele, moartea și răul" (Deut. 30:15). „Trăiască o viață lungă regele" (1 Sam. 10:24), nu înseamnă doar o viață îndelungată, ci o domnie cu pace, prosperitate și biruință. Moartea celui neprihănit la *bătrînețe și sătul de zile este o binecuvîntare prin faptul că viața a fost trăită din plin și niște urmași binecuvîntați de Dumnezeu poartă mai departe numele (Gen. 25:8; Num. 23:10).

3. Cu toate acestea, viața prezentă este sortită morții. „Este vreun om care să poată trăi și să nu vadă moartea, care să poată să-și scape sufletul din locuința morților?" (Ps. 89:48). Omul este o făptură modelată din lut; suflarea lui se întoarce la Dumnezeu, omul moare și se întoarce în țărînă (Gen. 3:19; Iov 10:9; Ps. 144:4; Ecl. 12:7). Omul poate continua să „trăiască" prin numele său sau prin urmașii săi (Ps. 72:17; Is. 66:22) și într-un sens foarte real acestea sînt considerate o extindere colectivă a sufletului personal (Pedersen, p. 254 ș.urm.). Dar viața personală se încheie și existența personală nu mai face parte din „tărîmul celor vii" (*cf.* Ps. 52:5; Ier. 11:19). A trăi înseamnă a vorbi despre viața mea; la moarte planurile omului pier și el se întoarce în pămînt, este adăugat la părinții săi sau adoarme alături de ei (Gen. 25:8; 37:35; Deut. 31:6). Sfîrșitul omului este ca „apa vărsată pe pămînt care nu mai poate fi adunată" (2 Sam. 14:14).

4. Moartea nu este doar evenimentul efemer de încetare din viață; ea este starea de moarte, adică, Șeol. Șeol este „în țărînă" (Iov 17:13 ș.urm.) și probabil că poate fi înțeles cel mai bine ca termenul generic „mormîntul". Ca sinonim pentru moarte este țelul comun și egalizatorul final pentru toți cei vii: oameni și animale, buni și răi, înțelepți și nebuni (Iov 3:13 ș.urm.; Ps. 49; Ecl. 2:14; 3:19). Este o stare de somn, odihnă, întuneric, tăcere, fără gînduri sau amintiri (Iov 3:16 ș.urm.; 17:13 ș.urm.; Ps. 6:5; Ecl.9:5, 10) în care omul nu-L laudă pe Dumnezeu și din care nu se întoarce (2 Sam. 12:23; Iov 7:9; Ps. 30:9; Is. 38:18). Moartea este ca și un monstru nesățios și perspectiva morții - în afară de situațiile cele mai disperate - este înfricoșătoare (Hab. 2:5; *cf.* 2 Sam. 22:5 ș.urm.).

De cîteva ori Șeol este descris ca o groapă imensă în care, printre viermi, continuă o viață a duhurilor slăbite (Ezec. 31-32; Is. 14:4 ș.urm.) și din care poate fi chemată „umbra" cuiva (1 Sam. 28:8 ș.urm.). În timp ce în primele două pasaje avem de-a face cu un simbolism poetic, vrăjitoarea din Endor care vorbește cu morții - un lucru interzis - face un lucru obișnuit. Evenimentul acesta nu este reprezentativ pentru concepția generală a VT, care privește viața și moartea în opoziție totală (*contra* Johnson, p. 89).

Deși nu este strict o stare de ne-ființă, Șeol este sfîrșitul existenței semnificative și este o „anihilare virtuală" (Johnson, p. 93). „Calea gloriei nu duce decît la groapă" și această concluzie despre viața umană dă naștere la refrenul Eclesiastului: „Deșertăciunea deșertăciunilor, totul este deșertăciune" (Ecl. 12:8; Ps. 89:47). VT nu oferă un răspuns plin de speranță la această victorie a morții; răspunsul nu este în natura omului, ci în puterea Dumnezeului viu.

c. Dumnezeul Cel Viu

1. Forumla obișnuită pentru jurămînt: „Viu este Domnul" (*cf.* Num. 14:21, 28; 1 Sam. 14:39) pune accent pe faptul că Dumnezeu este Dumnezeul care vorbește și acționează pentru că este „Dumnezeul Cel viu". Această calitate Îl deosebește pe Iahveh de toți idolii și atestă nu numai propria Lui vitalitate ci și puterea Lui creatoare și activitatea providențială (Ios. 3:10; Ier. 10:10; Is. 46:5 ș.urm.). El este sursa și susținătorul vieții, izvorul apelor vii (Ier. 17:13; Ps. 36:9 ș.urm.),

Cel care dă suflare omului și care, izbăvindu-l din Șeol, îl conduce pe om pe calea vieții (Gen. 2:7; Ps. 16:11; Prov. 5:6). Dumnezeu este Dumnezeul care dă viață și care omoară (Gen. 6:17; Deut. 32:39; Jud. 13:3, 23; 1 Sam. 2:6; 2 Împ. 5:7).

2. Omul depinde de Dumnezeu într-o măsură atît de mare în ceeace privește viața sa, încît se poate spune că suflarea sau spiritul duhul omului este suflarea sau Spiritul lui Dumnezeu (Iov 27:3 ș.urm.; 33:4; Gen. 6:3; Is. 42:5). Dumnezeu a dat mana în pustie pentru ca Israelul să învețe că viața fizică este menținută prin „tot ce iese din gura Domnului" (Deut. 8:3; *cf.* Mat. 4:4; Luca 12:15, 20). Dumnezeu dă suflare și omul trăiește (Gen. 2:7; *cf.* Apoc. 11:11); dacă Dumnezeu „Și-ar lua înapoi duhul și suflarea, tot ce este carne ar pieri deodată și omul s-ar întoarce în țărînă" (Iov 34:14 ș.urm.; *cf.* Ecl. 12:7; Ps. 90:3; 104:29 ș.urm.). Prin urmare, viața omului îi este împrumutată după plăcerea lui Dumnezeu și adevărata viață nu constă din viața trecătoare a celor răi, chiar dacă este prosperă, ci adevărata viață înseamnă a-L avea pe Dumnezeu ca „partea mea pentru vecie" (Ps. 73:17, 26). Viața omului este asigurată dacă el este „legat în mănunchiul celor vii la Domnul" (1 Sam. 25:29).

3. Deoarece viața este „viața în raport cu Dumnezeu", viața și moartea sînt alternative morale. Soarta individului și a națiunii - fie binecuvîntare și viață, fie nenorocire și moarte - depinde de neprihănire sau păcătoșenie, de ascultarea sau neascultarea de Iahveh (Deut. 30:15 ș.urm.; Jud., 2:18 ș.urm.; Ezec. 18). Moartea universală (atunci cînd este considerată) este concepută ca o judecată împotriva păcatului; datorită neascultării sale, omul este oprit să ia din „pomul vieții" (Gen. 3:17 ș.urm.; cf. Iov 14:1 ș.urm., 16 ș.urm.; contrast cu Ps. 89:47). Deși acest lucru nu este întotdeauna evident, neprihănirea duce la viață, iar răul duce la moarte (*cf.* Ps. 73:17; Prov. 11:19); neprihănirea este „calea vieții" și prin ea este izbăvit omul de amenințările Șeolului (Amos 5:4, 14; Prov. 6:23; Hab. 2:4).

4. Dumnezeu nu are nici o legătură cu Șeolul sau cu cei din Șeol. Lucrul acesta, însă, nu trebuie confundat cu ideea greșită că Dumnezeu nu are putere asupra Șeolului. Așa cum se arată în toate categoriile de literatură, crezul fundamental al VT este că Iahveh, Dumnezeul Cel viu, domnește peste moarte și/sau Șeol. Vindecarea (2 Împ. 5:7, 14), învierea morților (1 Împ. 17:20 ș.urm.; 2 Împ. 4:16, 33 ș.urm.), izbăvirea Israelului de la moartea națională (Jud. 7:2 ș.urm.; Osea 13:14; Ezec. 37), zămislirea vieții într-o femeie stearpă (Gen. 17:15 ș.urm.; Jud. 13:2; 1 Sam. 1:19 ș.urm.; 2:6) - toate acestea revelează puterea lui Dumnezeu asupra Șeolului, deoarece bolile însele sînt invazii ale morții în calea cărora Dumnezeu interpune puterea învierii.

Deși puterea lui Dumnezeu de a-i izbăvi pe oameni din Șeol este subînțeleasă în tot VT, intenția Lui de a face acest lucru este exprimată explicit în relativ puține pasaje (*cf.* Is. 25:8; 26:19; Iov 19:26; Ps. 16:8-11; 49:14 ș.urm.; Dan. 12:2). Totuși, atunci cînd apare, convingerea este deplin dezvoltată și nu pare să fie o inovație (W. O. E. Oesterley, *The Jews and Judaism during the Greek Period*, 1941, p. 183). Conceptul este înrudit și poate fi o deducție din: (i) relația lui Dumnezeu cu morții neprihăniți, și (ii) izbăvirea Israelului de către Dumnezeu, interpretată în contextul unei „personalități colective" în care realitatea individului este păstrată în realitatea întregului. Mai tîrziu, Isus Cristos, cît și alți rabini, au insistat că prima idee este cheia pentru înțelegerea învățăturii VT în această privință (Mat. 22:31 ș.urm.; Luca 20:37 ș.urm.; *cf. SB* 1, p. 893 ș.urm.). (i) Dumnezeu i-a spus lui Moise: „Eu sînt Dumnezeul lui Avraam". (ii) Avraam este în Șeol. (iii) Dumnezeu este Dumnezeul celor vii și nu are nici o legătură cu Șeolul. (iv) Prin urmare, se poate deduce că Dumnezeu va învia pe Avraam din Șeol.

5. Viața după înviere este descrisă (la fel ca în iudaismul intertestamental) în termeni materialiști. Este o viață restaurată în care „viața", adică, prosperitatea, pacea și plinătatea, este înmulțită și amenințările Șeolului sînt îndepărtate (Is. 27; *cf.* Apoc. 21-22). Realizarea ei (în Is. 26:19; Dan. 12:2) face parte din viitoarea izbăvire mesianică și, la fel ca și viața de la creație, este în totalitate rezultatul unui act suveran și milostiv al lui Dumnezeu. Dumnezeu, care prin cuvîntul Său creator l-a chemat pe om în ființă, cheamă din nou țărîna la viață prin înviere.

II. În Noul Testament

a. Termeni și concepte

1. Viață (gr. *bios*) înseamnă „cursul vieții" sau „lucruri necesare pentru întreținerea vieții" (Marcu 12:44; 1 Tim. 2:2; 1 Ioan 3:17). Deși termenul *zōē* descrie în mod caracteristic (și întotdeauna în scrierile lui Ioan) viața după înviere, el indică de asemenea „cursul vieții" (Luca 16:25; Filip. 1:20; *cf.* Luca 15:13; Rom. 6:2), viața sufletului sau vitalitatea naturală (Fapt. 8:33; 17:25; Filip. 1:20; 1 Tim. 4:8; *cf.* Ioan 4:50) și durata vieții (Iac. 4:14). Sufletul (*psychē*) și duhul spiritul (*pneuma*) continuă rolul lor ambiguu de „sine" și de „viață". Cînd se referă la viață, sufletul indică pur și simplu „existența", „viața naturală" (Luca 9:25; Marcu 8:36). Sufletul poate fi păstrat pentru viața după înviere (Ioan 12:25), dar în prezent există ca o vitalitate naturală care este pierdută la moarte (Mat. 2:20; Ioan 15:13; Fapt. 20:10; 1 Ioan 3:16) sau, mai important, ca viața Adamică, viața epocii vechi, viața sub judecata divină (Luca 12:20; *cf.* 1 Cor. 2:14; 15:44 ș.urm.; Iac. 3:15). În timp ce duhul spiritul poate însemna (ca și în Israelul antic) principiul vitalizator al vieții Adamice (Ioan 19:30; Fapt. 7:59), duhul are tendința să fie asociat cu viața după înviere și, ca atare, este în contrast cu viața sufletească, adică, viața supusă judecății (*cf.* Iuda 19; Ioan 6:63; 1 Cor. 15:45).

2. La fel ca și în VT, viața și existența omului, deși privite sub aspecte diferite, constituie o unitate psihosomatică (*cf.* Bultmann). Dualismul grec suflet-trup este reflectat tangențial în pilda din Luca 16:19 ș. urm., dar nu este în armonie cu concepția sau învățătura generală a NT.

b. Viața pînă la moarte

1. Concepția VT este continuată. (i) Viața este împrumutată, este trecătoare, este dependentă de Dumnezeu și la dispoziția Lui (*cf.* Mat. 4:4). Omul nu poate prelungi viața sufletului său și nici nu o poate distruge (Mat. 6:25 ș.urm.; Luca 12:25; Iac. 4:15). Dumnezeu poate să-i pună capăt sau o poate răscumpăra pentru viața după înviere (Mat. 10:28; Luca 12:20; 1 Cor. 15:44; 1 Ioan 5:16; *cf.* Iac. 5:20). (ii) Viața este flux și reflux; a trăi înseamnă a trăi sănătos (Ioan 4:50).

2. O dezvoltare radicală a ideii din VT constă în faptul că se pune accent pe calitatea morală a vieții ca

relație cu Dumnezeu. Cine are o relație bună cu Dumnezeu, chiar dacă este mort, poate fi considerat „viu" (Luca 20:38). Pe de altă parte, viața sufletului înstrăinată de viața lui Dumnezeu (Efes. 4:18) nu este nicidecum viață. Oricine se află în această stare - nu numai cei care sînt amenințați direct de Șeol (Marcu 5:23; *cf.* Mat. 9:18) - pot fi considerați „morți" (Luca 9:60; Rom. 8:10; 1 Ioan 3:14; Apoc. 3:1; *cf.* Luca 15:24). Chiar și cînd este numită viață, „viața aceasta" este contrastată cu viața reală (1 Cor. 15:19; 1 Tim. 6:19) și are sens numai în conjuncție cu viața viitoare (Gal. 2:20; Fil. 1:22; 1 Tim. 4:8).

3. Strigătul lui Ioan Botezătorul, „Pocăiți-vă", dă tonul pentru NT (Mat. 3:2; *cf.* Fapt. 11:18; 17:30 ș.urm.). Viața va ajunge sub judecata iminentă și la toți oamenii li se cere să ia o decizie, dacă vor să aibă parte de viață în lumea viitoare. Criminalii care suferă o execuție înjositoare nu sînt o categorie deosebită de păcătoși: „Dacă nu vă pocăiți, toți veți pieri la fel" (Luca 13:3). Nici prosperitatea nu poate fi considerată un semn al favoarei lui Dumnezeu: Dumnezeu îi vorbește unui om în toiul belșugului: „Nebunule, chiar în noapte aceasta ți se va cere sufletul" (Luca 12:20). Deși această concepție (VT) despre judecata vieții sufletului prin moartea fizică este prezentă, cel mai adesea locul judecății este schimbat la împlinirea escatologică - *parousia* (Mat. 24:36 ș.urm.; 25:31 ș. urm.), învierea pentru judecată (Ioan 5:28 ș.urm.), moartea a doua (Apoc. 21:8) - în care Dumnezeu nimicește „sufletul și trupul" în iad (Mat. 10:28). Viața sufletului (*psychē*), în contrast cu viața învierii (*zoe*), este viața adamică, viața sub judecată, fără care *zoe* trebuie să piară (Ioan 3:16). De fapt, omul „sufletesc" este cel care își îndreaptă viața spre lumea veche pieritoare, iar trupul „sufletesc" este stăpînit de puterea Șeolului care domină lumea veche (1 Cor. 2:14; 15:44; Iac. 3:15; Iuda 19).

4. Judecata morții este executată în mod colectiv și reprezentativ în Isus Cristos, Adamul escatologic (1 Cor. 15:45), care „S-a făcut păcat" și de bună voia Și-a dat sufletul în Șeol „ca preț de răscumpărare" (Marcu 10:45; Ioan 10:15; 2 Cor. 5:21; *cf.* Marcu 14:34; Is. 53:6, 10; Fapt. 8:32 ș.urm.; 1 Pet. 6:51). Totuși, sufletul lui Cristos nu a rămas în Șeol; în victoria învierii El Și-a luat din nou sufletul (Fapt. 2:31; Ioan 10:17). Prin puterea unei „vieți indestructibile" el a devenit „un Duh dătător de viață" care împarte cu alții victoria Sa și care dă viața învierii la toți la care o vor (Evr. 7:3; 1 Cor. 15:45; Efes. 4:8; Ioan 5:21; 17:2). Prin aceasta Cristos îndepărtează pentru totdeauna amenințarea Șeolului pentru sufletul omului.

5. Prin urmare, viața sufletească a omului nu trebuie pierdută. Dacă omul o iubește și încearcă să o păstreze, o va pierde, dar dacă o pierde sau dacă renunță la ea de dragul lui Cristos, de dragul Evangheliei sau de dragul fraților, o va păstra, învăluită în viața învierii (Marcu 8:35 ș.urm.; Ioan 12:25; 1 Ioan 3:16; 2 Cor. 12:15; Filip. 2:30; Apoc. 12:11). A crede sau a converti un păcătos înseamnă a salva sufletul său de la moarte (Evr. 10:39; Iac. 1:21; 5:20; 1 Pet. 1:9). Cine crede nu va gusta niciodată moartea reală (Ioan 8:51 ș.urm.; 11:26; *cf.* Ioan 10:28 ; Marcu 9:1), deoarece în Cristos moartea este transformată într-un somn temporar „în Isus" (1 Tes. 4:4 *cf.* Marcu 5:39; Ioan11:11). Atît viața sufletească cît și viața învierii sînt viața eului, omul în totalitatea sa. Viața învierii nu o înlocuiește pe cea dintîi, ci o păstrează și o transformă.

c. Viața învierii

1. Idealul VT de viață bună are în NT o împlinire escatologică în viața învierii (*zoe*). Întrucît este singura viață adevărată, poate fi numită simplu „viața" (Fapt. 5:20; 11:18; Rom. 5:17; 2 Pet. 1:3; 1 Ioan 5:16). Este asociată cu lumina (Ioan 8:12), gloria (1 Pet. 5:1, 4; *cf.* Iac. 1:12), onoarea (Rom. 2:7, abundența (Ioan 10:10), imortalitatea (2 Tim. 1:10), învierea (Ioan 6:40; 11:25), viața veșnică, Împărăția lui Dumnezeu (Col. 1:13; Mat. 25), sfințenia (Rom. 6:22 ș.urm.), bucuria (1 Tes. 2:19), duhul (Ioan 6:63; *cf.* 1 Cor. 15:45), neputrezirea (Evr. 7:16; 1 Pet. 1:23); este în contrast cu întunericul (Col. 1:13), dezonoarea (Rom. 2:7), moartea (1 Ioan 3:14), mortalitatea (2 Cor. 5:4), distrugerea (Mat. 7:13 ș.urm.), judecata (Ioan 5:28 ș.urm.), putrezirea (Gal. 6:8), mînia (Rom. 2:7 ș.urm.; Ioan 3:36), pedeapsa veșnică (Mat. 25: 46). A avea viață înseamnă a „rămîne" (Ioan 6:27). A fi lipsit de viață înseamnă a te veșteji, a te usca la fel ca și o mlădiță ruptă (Mat. 7:13, 19; Luca 3:9; *cf.* Ioan 15:6) și a fi nimicit în iad (Mat. 10:28; Marcu 9:43 ș.urm.; Apoc. 20:14 ș.urm.).

2. La fel ca și în VT, viața este de fapt viața lui Dumnezeu, Cel veșnic viu (Rom. 5:21; Apoc. 4:9), care are viață în sine și singurul care are nenurirea (Ioan 5:26; 1 Tim. 6:16). El poate da viață și poate omorî (Rom. 4:17; 2 Cor. 1:9; 1 Tim. 6:13; Mat. 10:28 ș.urm.; Iac. 4:14 ș.urm.; Luca 12:20).

3. Această viață de la Dumnezeu este manifestată în Isus Cristos. În Evangheliile sinoptice Isus le dă urmașilor Săi asigurarea despre viața învierii (Marcu 8:34 ș.urm.; 9:41 ș.urm.; 10:29 ș.urm.; Mat. 25:46) și dovezile despre puterea Sa de a împărți această viață sînt: vindecarea pentru a „mîntui sufletele" (Luca 6:9) și pentru a face „să trăiască" (Marcu 5:23). Șeolul este jefuit prin cuvîntul creator al lui Cristos (Marcu 5:39 ș.urm.; Luca 7:14 ș.urm.; *cf.* Ioan 11:43). Evanghelia a patra și Epistolele, scrise cu învierea lui Cristos într-o perspectivă mai clară, sînt mai explicite și mai elaborate: Cristos este „adevăratul Dumnezeu și viața veșnică" (1 Ioan 5:20; Ioan 1:4; 14:6), „Dătătorul vieții" (Fapt. 3:15), căruia Tatăl I-a dat „să aibă viața în Sine" (Ioan 5:26). El este „Învierea și Viața" (Ioan 11:25), „Pîinea vieții" (Ioan 6:35), iar cuvintele Sale sînt „duh și viață" (Ioan 6:63). Prin învierea Lui El se dovedește a fi Domnul și Judecătorul celor vii și morți (Mat. 25:31 ș.urm.; Marcu 14:62; Ioan 5:27 ș.urm.; Fapt. 10:42; 17:31; Rom. 10:9 ș.urm.; 14:9; 2 Tim. 4:1; *cf.* 1 Pet. 4:5; Apoc. 11:18).

În învierea lui Isus Cristos viața nemuritoare a fost actualizată pe planul istoriei. Învierea Lui devine baza pentru orice înviere și orice înviere trebuie interpretată în termenii acesteia (*cf.* 1 Cor. 15; Col. 3:4; 1 Ioan 3:2). Speranța învierii nu se mai bazează, ca în VT, doar pe vedenia profetică sau pe deducții din relațiile legămîntului cu Dumnezeu. Învierea nu mai este definită ca o reînnoire a vieții din Șeol. Viața învierii își găsește acum sens în chipul lui Isus Cristos (Rom. 8:29).

4. Pentru om, deci, viața adevărată este bazată în Isus Cristos care „a devenit un duh dătător de viață" (1 Cor. 15:45; *cf.* Ioan 6:63; 2 Cor. 3:17). Esența proclamării Evangheliei este că Cel care a fost mort este „viu în vecii vecilor" (Fapt. 2:31 ș.urm.; 1 Cor. 15:3 ș.urm.; Apoc. 1:5, 18) și prin puterea unei vieți indestructibile dă viață lumii (Evr. 7:16; Ioan 6:33). Dacă Cristos nu a înviat din morți atunci trebuie să

scriem peste creştini că sînt morţi, *finis* (1 Cor. 15:18, 32). Dar Cristos a înviat şi El are „cheile Şeolului locuinţei morţilor"; întrucît Şeolul nu a putut să-L biruiască pe Cristos, nu poate birui nici biserica (Mat. 16:18; Apoc. 1:18). Viaţa Lui este dată credinciosului prin pocăinţă, credinţă şi botez (Fapt. 11:18; Ioan 3:16; 11:25 ş.urm.; Rom. 6:4); prin ea sînt „mîntuiţi" oamenii (Rom. 5:10). În moartea şi învierea lui Cristos Dumnezeu pătrunde în mod radical în lumea omului pentru a-l face să vadă caracterul fatal al păcatului şi harul desăvîrşit al vieţii noi de la Dumnezeu - un act de mîntuire insondabil, neaşteptat şi dăruit gratuit.

5. Viaţa învierii, la fel ca şi viaţa sufletească adamică, este împărţită şi susţinută prin cuvîntul creator al lui Dumnezeu. Omul nu are nici un control asupra ei. El o poate moşteni, primi sau intra în ea (Marcu 9:43 ş.urm.; 10:17, 30; Tit 3:7; 1 Pet. 3:7). Prin faptele rele sau prin respingerea Evangheliei el se poate judeca pe sine ca fiind nedemn de ea (Fapt. 13:46; *cf.* Rom. 1:32) sau, pe de altă parte, prin Duhul el poate face fapte care duc la viaţa veşnică (Marcu 10:17 ş.urm.; Ioan 5:28 ş.urm.; Rom. 2:7; 2 Cor. 5:10; Gal. 5:22; 6:8). Asemenea fapte sînt posibile numai printr-o relaţie cu Cristos prin credinţă (Rom. 1:17; *Ioan 20:31) care dă viaţă (Ioan 6:53 ş.urm.; Rom.* 6:23; Col. 3:3; 1 Ioan 3:14; 5:13). Dumnezeu dă viaţă la cine vrea (Ioan 1:13; 5:21), la cine este rînduit pentru aceasta şi la cei care sînt scrişi în cartea vieţii de la întemeierea lumii (Fapt. 13:48; Rom. 9:11; Filip. 4:3; Apoc. 17:8; 20:12 ş.urm.). Viaţa nouă este o înviere, o naştere nouă, un act suveran şi milostiv al Dumnezeului Creator (Ioan 5-24 ş.urm.; Rom. 6:4; Col. 3:1 ş.urm.; Efes. 2:1 ş.urm.; Ioan 1:13).

6. În Evangheliile sinoptice viaţa este privită întotdeauna ca fiind de domeniul viitorului şi este asociată cu viitoarea Împărăţie a lui Dumnezeu (Marcu 10:17, 23; 9:43, 47; Mat. 25:46). Calea de obţinere a ei este blocată de păcat şi este găsită de puţini; totuşi, obţinerea vieţii este cel mai înalt ţel posibil şi merită orice sacrificiu (Marcu 9:42 ş.urm.; Mat. 7:14; 13:44 ş. urm.), deoarece numai în felul acesta poate fi păstrat sufletul (Marcu 8:34 ş.urm.; *cf.* Ioan 12:25).

7. În scrierile lui Ioan şi Pavel perspectiva aceasta a parousiei continuă (Ioan 5:24, 28 ş.urm.; 6:40; 11:24; 14:3, 6, 19; Rom. 5:10; 6:22; 2 Cor. 5:4; 13:4; Filip. 3:10 ş.urm.; *cf.* 1 Cor. 15:52 ş.urm.), dar viaţa învierii este privită de asemenea ca o posesiune prezentă a credinciosului. Omul trece „din moarte la viaţă" atunci cînd este convertit (1 Ioan 3:14; *cf.* Ioan 5:24; Efes. 2:1 ş.urm.) şi se poate vorbi la trecut despre răstignirea eului, învierea la o viaţă nouă, intrarea în Împărăţia lui Cristos, glorificarea şi aşezarea în cer (Gal. 2:20; Efes. 2:5 ş.urm.; Col. 1:13; Rom. 8:30). Totuşi, în scrierile lui Pavel (şi probabil în cele ale lui Ioan) lucrul acesta este privit întotdeauna ca o participare colectivă în moartea şi învierea lui Cristos (Rom. 6:4; 8:2; 2 Tim. 1:1; *cf.* Ioan 6:33, 51 ş.urm.) garantată prin Duhul, „arvuna" vieţii din lumea viitoare (*cf.* 2 Cor. 4:12; 5:5). Viaţa noastră este ascunsă cu Cristos (Col. 3:3) şi a avea viaţa înseamnă pur şi simplu a-L avea pe Cristos (1 Ioan 5:11 ş.urm.). În mod individual, viaţa învierii este realizată în prezent prin înnoirea etică şi prin transformarea psihologică (Rom. 8:10; 12:1; Gal. 5:22 ş.urm.; Col. 3:1 ş.urm., 9 ş.urm.; Efes. 4:18 ş.urm.); dar eul, în starea lui muritoare, rămîne supus morţii. Numai în parousia caracterul muritor este „înghiţit de viaţă" şi puterea Şeolului este nimicită (1 Cor. 15:26, 52 ş.urm.; 2 Cor. 5:4; *cf.* Apoc. 20:13). În prezent victoria este actualizată în mod personal numai în Isus Cristos, „pîrga (cel dintîi rod) celor adormiţi", „Cel dintîi născut dintre mai mulţi fraţi" (1 Cor. 15:20; Rom. 8:29).

8. La fel ca în Israelul antic, problema morţii nu îşi găseşte răspunsul în speculaţia filozofică despre nemurire sau în viaţa inferioară din Şeol, ci în izbăvirea din Şeol; *a fi un fiu al lui Dumnezeu înseamnă a* fi un fiu al învierii (Luca 20:36). Fiul înviat al lui Dumnezeu este Cel care conferă această victorie bisericii Sale; după cum toţi mor în Adam, tot aşa toţi vor învia în Cristos (1 Cor. 15:22). Atitudinea NT faţă de moarte nu este exprimată în cuvintele lui Bach: „Vino, dulce moarte", ci în cuvintele lui Ioan: „Vino, Doamne Isuse".

Viaţa învierii este o viaţă a trupului - viaţa întregului om (Luca 24:39 ş.urm.; Ioan 5:28 ş.urm.; 1 Cor. 15; Fil. 3:21; Apoc. 20:13). Înseamnă a fi cu Cristos (Ioan 14:3; Col. 3:4; 1 Tes. 4:17), a-L vedea deplin pe Dumnezeu (1 Cor. 13:12; 2 Cor. 5:7; 1 Ioan 3:2; Apoc. 22:4), a intra în Împărăţie (Mat. 25:34, 46), a te bucura de desăvîrşirea „neprihănirii, păcii şi bucuriei în Duhul Sfînt" (Rom. 14:17; *cf.* Apoc. 21-22) în care toate ameninţările Şeolului sînt îndepărtate.

Viaţa învierii va fi „viaţa mea". Continuitatea personală a omului nu se bazează pe monada reziduală despre care vorbeşte Leibnitz, nici pe evadarea sufletului, cum spune Platon. Continuitatea se bazează pe Dumnezeu în al cărui gînd „toţi trăiesc" (Luca 20:38) şi „care îi poate aduce pe morţi la viaţă şi poate chema la Sine lucrurile care nu există ca şi cum ar exista" (Rom. :17, trad. Williams).

BIBLIOGRAFIE. J.-J. von Allmen (ed.), *Vocabulary of the Bible*, 1958, p. 231-237; R. Bultmann, *The Theology of the New Testament*, 1955, 1, p. 191-227, 324-329; E. de W. Burton, *Spirit, Soul and Flesh*, 1918; H. C. C. Cavallin, *Life after Death ... in 1 Cor 15*, 1, 1974; 2, în curs de apariţie C. E. B. Cranfield, „On Rom. viii 19-21" în *Reconciliation and Hope*, ed. R. Banks, 1974, p. 224-230; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, 1958; *idem*, *The Early Church*, 1956, p. 165-173; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1954, p. 144-150, 201 ş.urm.; E. E. Ellis, *Paul and his Recent Interpreters*, 1961, p. 35-48; *idem*, *NTS* 10, 1963-64, p. 274-279; *idem*, *Eschatology in Luke*, 1972; R. H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology*, 1976; K. Hanhart, *The Intermediate State in the New Testament, 1966*; F. G. Lang, *2. Korintherbrief 5. 1-10 in der neueren Forschung*, 1973; H.-G. Link, *NDNTT* 2, p. 474-484; *TDNT* 2, p. 832-872; 8, p. 359-451; 9, p. 617-656; A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949; J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 1, 1926, p. 99-181, 453-496; H. W. Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, 1964. E.E.E.

VIN ŞI BĂUTURI TARI.

I. În Vechiul Testament

Dintre mai multe sinonime folosite în VT cele mai des folosite sînt *yayin* (tradus de obicei „vin") şi *šēkār* (tradus de obicei „băutură tare"). Aceşti termeni sînt folosiţi adesea împreună, fie dacă scriitorul recomandă vinul şi băutura tare ca un lucru de dorit, fie că

avertizează cu privire la pericolele lor. Un al treilea cuvînt, *tîrôš*, tradus uneori „vin nou" sau „vin dulce", a fost considerat adesea că ar fi un vin nefermentat și, deci, neîmbătător, dar un exemplu cum este cel din Osea 4:11, împreună cu folosirea termenului în Talmud, arată clar că poate fi folosit într-un sens rău, la fel ca și celelalte. În plus, este semnificativ faptul că termenul „vin" nu este folosit niciodată cu privire la sucul rezultat din strugurii care sînt storși în pahar și, probabil, folosiți imediat (Gen. 40:11). Este semnificativ faptul că termenul „vin" nu este folosit niciodată cu privire la sucul rezultat.

Termenul „vin nou" nu indică un vin nefermentat deoarece, de fapt, procesul de fermentare începe foarte repede și vinul nefermentat nu putea fi păstrat cîteva luni după recoltat (Fapt. 2:13). Dimpotrivă, termenul indică vinul făcut din primii stropi de suc, obținut înainte de stoarcerea în teasc. Prin urmare, este deosebit de tare și ar veni imediat în gînd ca o explicație probabilă pentru ceea ce părea să fie o stare de ebrietate. Obiceiul modern din Palestina, la oamenii care au fost conservatori în ce privește sărbătorile religioase, sugerează de asemenea că vinul folosit era fermentat. Prin urmare, se poate spune că Biblia folosește mai multe sinonime fără a face o distincție consecventă între ele.

După cum este firesc, într-o țară cu o climă deosebit de potrivită pentru cultura viței de vie, observăm că vinul era asociat adesea cu grîul și împreună reprezintă abundența mîncării și a darurilor bune pentru viață. Prin urmare, acestea pot fi promise ca semne ale binecuvîntării lui Dumnezeu (Gen. 27:28) și sînt primite de Dumnezeu atunci cînd sînt jertfite pe altar (Exod. 29:40). Ca o problemă de disciplină, însă, uneori consumul de vin era interzis, cum este cazul atunci cînd un om începe slujirea preoțească (Lev. 10:9) sau în cazul unui *Nazireu, în timpul jurămîntului său (Num. 6:3). Abstinența *Recabiților se încadrează într-o categorie diferită, deoarece a fost o încercare de a păstra felul de viață nomadă pe care au trăit-o în corturi și refuzul lor de a bea vin nu se datorează pericolelor abuzului, ci faptului că vinul era asociat cu sădirea viilor, cu semănatul și cu clădirea de case (Ier. 35:7). Totuși, nu lipsesc nicidecum dovezi că pericolele băuturilor tari erau clare pentru cei care au acceptat modul de viață agricol. Avertismentele din cartea Proverbelor sînt clare și pe vremea lui Isaia chiar și preoții au căzut în cursa vinului.

Aceste două aspecte ale vinului - folosirea și abuzul lui, beneficiile și blestemul lui, acceptarea lui de către Dumnezeu și urîrea lui - se întrepătrund în țesătura VT așa încît vinul poate înveseli inima omului (Ps. 104:15) sau poate face mintea lui să păcătuiască (Is. 28:7), poate fi asociat cu veselia (Ecl. 10:19) sau cu mînia (Is. 5:11), poate fi folosit pentru a dezgoli rușinea lui Noe (Gen. 9:21) sau, în mîinile lui Melhisedec, pentru a-l onora pe Avraam (Gen. 14:18).

În folosirea metaforică pot fi observate aceleași caracteristici. Vinul poate reprezenta un lucru pe care l-a pregătit Dumnezeu Însuși (Prov. 9:5) și pe care îl oferă la cei care-l primesc din mîna Lui (Is. 55:1); pe de altă parte, însă, poate reprezenta influența îmbătătoare a supremației babiloniene care aduce ruină (Ier. 51:7).

II. În Noul Testament

În NT cuvîntul obișnuit este cuvîntul gr. *oinos* (*cf.* ebr. *yayin*). O singură dată întîlnim *sikera*, „băutură tare" (Luca 1:15), un cuvînt împrumutat din semitică (*cf.* ebr. *šēkār*) și o singură dată găsim *gleukos*, „vin nou" (Fapt. 2:13). Acest ultim cuvînt înseamnă de fapt „vin dulce"- vinul anului în curs însă nu a fost produs, dar existau modalități de a păstra vinul dulce în tot timpul anului.

Referințele din NT sînt mult mai puține ca număr, dar încă o dată sînt deopotrivă de clare aspectele bune și rele, iar multe lucruri pe care le-am observat în VT au echivalentul lor în NT. Ioan Botezătorul a trebuit să se abțină de la vin, avînd în vedere misiunea lui specială (Luca 1:15), dar aceasta nu înseamnă că vinul în sine este rău, deoarece Isus nu numai că participă la nunta din Cana, dar cînd vinul s-a terminat El l-a înmulțit din abundență, iar mai tîrziu faptul că a mîncat și a băut cu vameșii și cu păcătoșii a atras acuzația că este mîncăcios și băutor de vin. Refuzul lui Isus de a bea vinul care i-a fost oferit pe cruce potrivit cu obiceiul iudaic (Marcu 15:23) nu a fost bazat pe o obiecție față de vin în sine, ci hotărîrii de a muri fără a avea mintea încețoșată. Mai tîrziu El a acceptat vinul (oțetul) care era băutura obișnuită a lucrătorilor cîmpului și a soldaților din clasa de jos.

În mai multe împrejurări Isus a folosit vinul pentru a ilustra învățătura Sa. Textul din Marcu 2:22 indică un obicei din vremea aceea de a pune vinul nou în burdufuri noi și arată că nu este practic să procedezi altfel. Comentatorii au păreri diferite cu privire la interpretarea pildei. În timp ce vinul nou indică limpede vitalitatea și lucrarea puternică a învățăturii noi a lui Cristos, burdufurile rupte se pot referi la fel de bine la anumite forme convenționale, la întregul sistem iudaic sau la inima omenească - toate acestea aveau nevoie să fie transformate potrivit cu cerințele epocii noi care a sosit. Din nefericire, fariseii nu au vrut să accepte schimbările implicate și s-au agățat cu încăpățînare de sistemul pe care s-a bazat viața lor (Luca 5:39).

În sens metaforic cuvîntul „vin" este folosit în NT atît într-un sens bun cît și într-unul rău. Sensul rău este întîlnit de cîteva ori în Apocalipsa, unde locuitorii pămîntului sînt descriși ca fiind îmbătați de curvia Babilonului (Apoc. 17:2), în timp ce Babilonul însuși era beat de sîngele lor (Apoc. 17:6). Pe de altă parte, Pavel îi îndeamnă pe cititorii săi să fie plini de Duh (Efes. 5:18), în contrast cu îmbătarea cu vin. Desigur, există anumite similarități între aceste două stări, lucru care se poate să-l fi determinat pe Pavel să se exprime în felul acesta. Este cert că în ziua Rusaliilor au fost mulți care au crezut că dovezile prezenței Duhului nu sînt altceva decît rezultatul unei băuturi tari. Aceeași interpretare a fost dată în vechime faptului că Ana își mișca doar buzele atunci cînd s-a rugat în prezența lui Eli; un presupus păcat pe care Eli s-a grăbit să-l condamne la Ana, dar nu l-a condamnat la fiii săi (1 Sam. 1:14).

Timotei a fost îndemnat de Pavel să bea puțin vin datorită proprietăților medicinale ale vinului (1 Tim. 5:23; vezi folosirea vinului într-o formă diferită în pilda Samariteanului milostiv), dar în Epistolele pastorale există o recunoaștere a pericolelor grave ale excesului, iar cei care dețin funcții de conducere în comunitatea creștină, atît bărbați cît și femei, sînt avertizați în mod special cu privire la acest lucru care îi poate face nepotriviți pentru lucrarea lor (1 Tim. 3:8; Tit 2:3). Abuzul este deosebit de nepotrivit în biserică, deoarece dacă este adevărat că beția este un

semn general de lipsă de direcție în problemele spirituale și o nesocotire a întoarcerii iminente a lui Cristos (Rom. 13:13), cu cît mai mult trebuie condamnată beția la Cina Domnului, unde indică nu numai un spirit *de indiferență totală față de Dumnezeu ci și o* desconsiderare completă a celor care participă împreună la părtășia creștină (1 Cor. 11:21).

În rezumat, se poate spune că deși vinul nu este condamnat ca fiind lipsit de utilitate, vinul aduce pentru oamenii păcătoși pericolul de a-și pierde controlul, așa încît și cei care se consideră tari ar fi mai înțelept să de abțină - dacă nu pentru binele lor, pentru binele fraților mai slabi (Rom. 14:21). Dacă se aduce argumentul că există multe alte lucruri de care se poate face abuz, în afară de vin, se poate spune de asemenea că vinul s-a dovedit atît de frecvent că este periculos încît Pavel îl menționează atunci cînd stabilește un principiu general. Faptul că acest principiu are aplicabilitate în contextul vieții moderne nu este contestat de cei care iau în serios responsabilitatea lor creștină.

BIBLIOGRAFIE. C. Seltman, *Wine in the Ancient World*, 1957; J. P. Free, *Archaeology and Bible History*, 1950, Anexa II, p., 351 ș.urm.; „Wine" în *TWBR*; „Food" în *HDB*, 2, p. 32; C. Brown, *NIDNTT* 3, p. 918-923. F.S.F.

VIS. Dacă facem o comparație între literatura despre „vise" din Babilon și Egipt cu referirile la vise în VT, sîntem impresionați de lipsa de preocupare a evreilor față de acest fenomen. Semnificația religioasă a viselor relatate în VT nu este deloc importantă. De fapt, se spune că visele derivă din activitățile în care visătorul a fost angajat în cursul zilei (Ecl. 5:3). Totuși, VT recunoaște că, indiferent care ar fi originea visului, acesta poate deveni un mijloc prin care Dumnezeu comunică cu oamenii, fie israeliți (1 Împ. 3:5), fie dintre Neamuri (Gen. 20:30 ș.urm.).

Visele relatate în Scriptură se încadrează în două categorii. În primul rînd, există vise obișnuite în care persoana care doarme „vede" o serie de imagini care corespund unor evenimente din viața de fiecare zi (Gen. 40:9-17; 41:1-7). În al doilea rînd, există vise care îi comunică visătorului un mesaj de la Dumnezeu (Gen. 20:3-7; 1 Împ. 3:5-15; Mat. 1:20-24). Uneori nu există practic nici o distincție între un vis și o *vedenie de noapte (Iov 4:12 ș.urm.; Fapt. 16:9; 18:9 ș.urm.).

În interpretarea viselor Biblia face distincție între visele relatate de Neamuri și cele relatate de israeliți. Ne-evreii, cum sînt faraon (Gen. 41:15 ș.urm.) și înalții săi demnitari (40:12 ș.urm., 18 ș.urm.) i-au cerut lui Iosif să le explice visele, iar Nebucadnețar a avut nevoie de Daniel (Dan. 2:17 ș.urm.). Uneori Dumnezeu Însuși vorbește și intervenția umană nu este necesară (Gen. 20:3 ș.urm.; 31:24; Mat. 2:12). Dar cînd membrii comunității legămîntului au vise, interpretarea însoțește visul (Gen. 37:5-10; Fapt. 16:9 ș.urm.).

Subiectul acesta este important pentru concepția VT despre prorocie. La evrei a existat o asociere strînsă între vise și funcția de proroc. *Textul clasic* este Deut. 13:1-5, unde prorocul este menționat alături de visător, fără să indice vreo nepotrivire. În gîndirea ebr., legătura strînsă între visuri și prorocie este revelată din nou în Ier. 23:25-32. Este de asemenea clar că în zilele lui Samuel și Saul se credea că Domnul vorbește prin vise, cît și prin Urim și prin proroci (1 Sam. 26:8). Ioel 2:28 (citat în Fapt. 2:17) face legătura între *prorocie, vise și vedenii, și revărsarea Duhului*.

Moise este descris ca singurul proroc cu care Domnul a vorbit „gură către gură, nu prin lucruri greu de înțeles" (Num. 12:6-8; *cf.* Deut. 34:10), dar contextul arată că vedenia și visul au valabilitate egală ca mijloace ale revelației profetice (Num. 12:6). Ieremia i-a mustrat pe prorocii falși pentru că au tratat visele subconștientului lor ca pe *niște revelații* de la Dumnezeu (Ier. 23:16, 25-27, 32), dar el recunoaște că un proroc adevărat poate avea un vis profetic autentic (v. 28), dovada fiind în mesajul puternic pe care-l conține (v. 29). Ieremia însuși este cert că a cunoscut inspirația profetică dată sub formă de vis (31:26).

În NT Matei relatează cinci vise în legătură cu nașterea și copilăria lui Isus; în trei dintre acestea un înger s-a arătat cu mesajul lui Dumnezeu (Mat. 1:20; 2:12-13, 19, 22). Mai tîrziu el relatează visul tulburător al soției lui Pilat (27:19). Alte pasaje vorbesc despre *vedenii și nu vise, dar linia de separare dintre ele este îngustă.

BIBLIOGRAFIE. *EBT*, 1, p. 214 ș.urm.; P. J. Budd, *NIDNTT* 1, p. 511-513; *ZPEB*, 2, p. 162; E. D. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, *BZAW* 73, 1953; A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956. J.G.S.S.T.
J.S.W.

VITE. Nomazii și agricultorii, deopotrivă își socoteau bogăția și stabileau jertfele pentru închinare pe baza stăpînirii de vite. Cuvîntul ebr. *b^e hēmâ*, „fiară" (sing. sau colectiv) indică animalele domestice mai mari - *cf.* gr. *ktēnos*. Termenul gr., și uneori cel ebr., indică frecvent un animal care poate fi călărit (Neem. 2:12, 14). Pluralul poate fi folosit (Iov. 20:15), deși nu este obligatoriu (*cf.* Ps. 49:12, 20) pentru a descrie hipopotamul. Cuvîntul *šôr* înseamnă taur sau vacă - un taur îngrășat era un simbol al luxului (Prov. 15:17). Termenul *'^a lāpîm* (numai la plural) este folosit pentru vite în general. Cuvîntul *b^e 'ir* se referă în general, dar nu exclusiv, la animale de povară. Termenul *bāqār* este un cuvînt generic care poate fi folosit la plural pentru a indica „vite" și este însoțit adesea de un cuvînt care îl definește. Termenul *'ēgel* este folosit de obicei pentru un vițel sau o vițea. Cuvîntul *par* înseamnă taur - femininul este *pārâ*. Acest ultim termen este folosit pentru vaca roșie ceremonială din Num. 19. În Luca 17:7; Ioan 4:12, textul grec sugerează oi sau capre, nu „vite". Cuvîntul ebr. *miqneh* (de ex. Gen. 13:2) înseamnă în principal avere sau posesiuni, și de aici derivă sensul de vite, forma cea mai importantă de bogăție în Orientul antic, *cf.* arab. *m'āl* și ebr. *m^e lā'kâ*. Termenul compus *'anšê miqneh* indică păstori sau nomazi.

BIBLIOGRAFIE. W. Bauder, C. Brown, *NIDNTT* 1, p. 113-119; J. Gess, R. Tuente, *Animals of Bible Lands*, 1970. R.A.S.

VIȚĂ DE VIE. Vița de vie obișnuită, *Vitis vinifera* L, este o plantă subțire care se întinde pe pămînt sau pe suporturi, de care se prinde cu cîrcei. Este menționată peste tot în Scriptură, adesea în sens simbolic. Men-

ționată prima dată în legătură cu Araratul (Gen. 9: 20), poate habitatul original - a fost cultivată de asemenea în Egiptul antic. Picturi găsite pe pereții mormintelor egip. zugrăvesc diferite stadii ale preparării vinului, iar inscripțiile și sculpturile atestă importanța viței de vie.

Viticultura a fost practicată în Canaan înainte de invazia evreilor, așa cum arată lucrurile aduse de Melhisedec (Gen. 14:18), raportul spionilor (Num. 13:20, 24) și referirile lui Moise la Țara Promisă (Deut. 6:11). Faptul că Iuda era deja renumit pentru viticultură se poate deduce din binecuvîntarea dată de Iacov (Gen. 49:11). Valea Eșcol („ciorchine de struguri") a fost o zonă deosebit de productivă, și continuă să fie, la fel ca și Valea Sorec din cîmpia filisteană (Jud. 14:5; 15:5; 16:4). Viile de la En-Ghedi erau de asemenea renumite (Cînt. 1:14), la fel ca și cele de la Sibmah (Ier. 48:32), ale cărui ruine sînt deplînse de Ieremia. Ezechiel spune că vinul de Helbon era exportat la Tir (Ezec. 27:18), iar Osea s-a referit la aroma vinului de Liban (Osea 14:7). Idealul israeliților nomazi care au invadat Canaanul s-a împlinit atunci cînd ocupația sedentară a făcut posibil ca fiecare om să șadă „sub via lui și sub smochinul său" (1 Împ. 4:25).

Pregătirea unei vii (Is. 5:1 ș.urm.; Marcu 12:1) necesita de obicei terasarea dealurilor și curățirea pietrelor. Pietrele erau folosite pentru zidurile de reținere, care erau mai groase decît necesar dacă existau pietre din abundență, iar alte pietre erau adunate în grămezi (*cf.* Osea 12:11). Era plantat un gard viu de spini *(Lycium)* - în vremurile moderne cactusul american *Opuniana* a înlocuit *Acacia farnesiana* - sau era construit un zid mic acoperit cu spini uscați din specia *Poterium spinosum*, pentru a stăvili animalele sălbatice și hoții. Un turn de veghe sau o colibă din pietre servea ca adăpost în timpul verii cînd muncitorii locuiau la vie. Zona împrejmuită era săpată cu grijă și cînd pămîntul era destul de friabil erau plantate vițe tinere. De obicei erau plantate în rînduri la o distanță de 2-5 m, iar cînd se dezvoltau ramurile aducătoare de rod, acestea erau ridicate deasupra pămîntului pe suporturi (Ezec. 17:6). Viile erau curățate în fiecare primăvară (Lev. 25:3; Ioan 15:2), folosind niște cosoare (Ioel 3:10). Se pare că viticultorii care curățau și cultivau viile făceau parte din clasa mai săracă (Is. 61:5). O construcție de lemn, turnul de veghe, era ridicat pe un loc mai înalt ca să poată fi supravegheată toată via (Marcu 12:1) și acolo stăteau de veghe în toată perioada recoltării proprietarul viei și familia sa (Iov 27:18; Is. 1:8).

Cînd strugurii ajungeau la maturitate erau strînși în coșuri și duși la teascuri (Osea 9:2), care erau săpate în piatră. Strugurii erau zdrobiți de slujitori (Amos 9:13) care strigau și cîntau împreună (Is. 16: 10; Ier. 25:30). Vinul în curs de fermentare era păstrat în burdufuri noi din piele de capră (Mat. 9:17) sau în vase mari de lut. Vameșii luau partea lor din recoltă (*cf.* Is. 3:14), iar datoriile acumulate puteau fi plătite adesea cu vin (2 Cron. 2:10). Scutirea de serviciul militar era acordată oamenilor care se ocupau cu culesul viilor. Nu era permis să fie semănate alte plante în vie (Deut. 22:9) și la fiecare al 7-lea an viile erau lăsate neculese (Exod. 23:11; Lev. 25:3). După ce era strînsă recolta, săracilor li se permitea să intre în vie și să culeagă strugurii rămași (Lev. 19:10; Deut. 24:21). Cînd via devenea complet neproductivă era părăsită (*cf.* Is. 16:8), iar vițele uscate erau folosite pentru foc și pentru a face cărbuni (Ezec. 15:4; Ioan 15:6).

În afară de folosirea lor pentru vin, strugurii constituiau un element important în alimentația evreilor, furnizînd fier și alte minerale esențiale. O anumită parte din recoltă era păstrată sub formă de turte de stafide. Stafidele (ebr. *simmûqîm*, „fructe uscate") erau un aliment de bază în țările biblice din cele mai vechi timpuri (*cf.* Num. 6:3). Strugurii erau puși la uscat la soare, adeseori pe acoperișul caselor (Pliniu, *NH* 16). O mîncare binevenită pentru cei flămînzi întrucît erau pline de zaharuri dătătoare de energie (1 Sam. 30:12; 1 Cron. 12:40), stafidele erau ușor de transportat și constituiau un cadou acceptabil (1 Sam. 25:18; 2 Sam. 16:1).

În sens simbolic, vița de vie a fost simbolul prosperității și al păcii la evreii din antichitate. Via simboliza în mod special poporul ales. Ei erau via pe care Dumnezeu a luat-o din Egipt (Ps. 80:8-14; Is. 5:1-5) și pe care a sădit-o într-un pămînt foarte ales. Lor li s-a acordat toată atenția necesară pentru a produce roade de calitate, dar au produs numai struguri sălbatici. Din cauza aceasta au fost părăsiți și dați pe mîna dușmanilor lor.

Nu mai puțin de cinci pilde ale Domnului Isus se referă la vița de vie și cultivarea ei. Acestea sînt pilda smochinului din vie (Luca 13:6-9); pilda lucrătorilor viei (Mat. 20:1); pilda vinului nou în burdufuri vechi (Mat. 9:17); pilda celor doi fii (Mat. 21:28-32); și pilda vierilor răi (Mat. 21:33-41; Marcu 12:1-11; Luca 20:9-18). Deosebit de semnificativ a fost faptul că Isus S-a descris pe Sine ca adevărata Viță (Ioan 15:1 ș.urm.), cu care toți credincioșii adevărați sînt într-o relație organică. La Cina de pe urmă rodul viței a simbolizat sîngele ispășitor al lui Cristos, devenind vinul sacramental al serviciului creștin de împărtășire. În arta creștină rodul viței a simbolizat adesea unirea lui Cristos cu urmașii Săi.

BIBLIOGRAFIE. A. I. Perold, *Treatise on Viticulture*, 1927; H. N. și A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, p. 28 ș.urm., 239 ș.urm.; A. Goor, „The history of the grape-vine in the Holy Land", *Economic Botany* 20, 1966, p. 46-66; A. Goor și N. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968, p. 18-45.

R.K.H.
F.N.H.

VIȚELUL DE AUR. 1. Chipul de aur făcut de Aaron *și israeliți după Exod, la Sinai, în timp ce Moise era pe* munte. Cînd a descoperit că ei se închinau în mod idolatru înaintea unui vițel ca lui Dumnezeu, cu jertfe, mîncăruri și dansuri, Moise l-a distrus (Exod. 32:4-8, 18-25, 35; Deut. 9:16, 21; Neem. 9:18; Ps. 106:19-20; Fapt. 7:41). Se crede uneori că acest idol este zeul egiptean Apis (un taur) din Memfis (vezi *IBA*, p. 39, fig. 33) sau taurul Mnevis de la Heliopolis, dar aceste locuri sînt prea depărtate de Gosen pentru ca evreii să fie familiari cu idolii lor. De fapt, mai aproape de evrei, în Delta de E, se practica cultul unor zei tauri, care a fost probabil imitat mai tîrziu la Sinai. La SV de *Gosen (zona Tumilat), în a 10-a nomă sau provincie a Egiptului de Jos, numită „Taurul negru", era un amalgam de forme de închinare la Horus și la un taur sau un vițel; mai departe spre N, înspre partea de NV a Gosenului, a 11-a nomă din Egiptul de Jos avea de asemenea un cult al taurului, asociat cu venerarea lui Horus; sînt cunoscute și alte urme. (Vezi E. Otto,

Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten, 1938, p. 6-8, 32-33.) În Egipt taurul sau vițelul era un simbol al fertilității în natură și un simbol al forței fizice (*cf.* Otto, *op. cit.*, p. 1-2, 24 ș.urm. și *passim*) și, la fel ca în alte părți ale Orientului Apropiat, este posibil să fi avut legături chiar și cu închinarea la *oastea cerurilor. (*Cf.* Wainwright, *JEA* 19, 1933, p. 42-52, în special p. 44-46. Pentru anumite rezerve, vezi Otto, *op. cit.*, p. 7, n. 4. Ar putea fi considerat în acest context și Fapt. 7:41-42?)

În Canaanul învecinat, taurul sau vițelul era animalul lui Baal sau Hadad, zeul (zeii) furtunii, fertilității și vegetației, care, la fel ca în Egipt, simboliza fertilitatea și tăria. Dacă avem în vedere legăturile strînse dintre Canaan și Delta de E a Egiptului (*EGIPT, *MOISE) și prezența multor semiți în Deltă, pe lîngă israeliți, este posibil să considerăm idolatria de la Sinai ca un amestec al unui cult popular contemporan al taurului în Egipt și în Canaan, accentul fiind pus pe forța și fertilitatea naturală. În orice caz, acest act a reprezentat reducerea Dumnezeului lui Israel (*cf.* „sărbătoare pentru Domnul", Exod. 32:5) la statutul unui zeu amoral (*tinzînd spre imoral*) al naturii asemănător cu cei ai popoarelor înconjurătoare, și însemna că El putea fi identificat foarte ușor cu Baalii. Dumnezeu a respins acest lucru, a refuzat să fie identificat cu zeul taur și a condamnat această închinare considerînd-o o venerare a unui „alt" dumnezeu și prin urmare idolatrie (Exod. 32:8).

2. La dezbinarea regatului evreiesc, primul rege al Israelului, Ieroboam I, dorind să contracareze atracția puternică a Templului din Ierusalimul lui Iuda, a ridicat doi viței de aur la Betel și Dan, ca să fie centre de închinare la Iahveh în Israel (1 Împ. 12:28-33; 2 Împ. 17:16; 2 Cron. 11:14-15; 13:8). În Siria-Palestina zeii Baal sau Hadad erau concepuți (și reprezentați) de obicei ca stînd pe un taur sau pe un vițel, simbol al puterii lor de fertilitate și tărie (vezi *ANEP*, p. 170, 179, fig. 500, 501, 531), dar acțiunea lui Ieroboam a avut aceleași implicații dezastruoase ca și vițelul de aur al lui Aaron: reducerea lui Iahveh la un zeu al naturii și identificarea Lui ulterioară cu Baalii Canaanului. Aceasta era însoțită de o trecere de la neprihănire, dreptate și un standard moral exemplar la considerații pur fizice și materiale, ducînd cu ușurință la imoralitate pe fond religios, dezintegrare socială și pierderea *completă a oricărui sentiment de misiune divină* a poporului ales într-o lume întunecată. Toate aceste aspecte au fost unite în ceea ce s-a numit „păcatul lui Ieroboam, fiul lui Nebat".

Iehu (2 Împ. 10:29) a îndepărtat închinarea mai explicită și evidentă la Baali în Israel, dar nu și vițeii unui Iahveh asemănător cu Baalii. Osea (8:5-6; 13:2) a prorocit sfîrșitul unei asemenea „închinări".

K.A.K.

VÎNĂ. În ebr. termenul *gîd*, vînă, descrie ceea ce ține oasele laolaltă (Ezec. 37:6; Iov 10:11).

Obiceiul menționat în Gen. 32:32 este obscur. C. A. Simpson, în IB, îl citează pe Robinson Smith care explică derivarea lui de la ideea de caracter sacru al coapsei, aceasta fiind considerată sediu al vieții, iar Wellhausen a atras atenția asupra unui vestigiu din Arabia antică. Aplicarea obiceiului presupune îndepărtarea vinelor de la încheietura coapsei mai înainte de a găti carnea.

Termenul nu este întîlnit în NT. B.O.B.

VÎNĂTOARE, VÎNĂTOR. Narațiunile despre perioada patriarhală îi descriu pe evrei ocupîndu-se în principal de creșterea animalelor și de alte activități agricole semi-sedentare. Vînătoarea era rareori o activitate de recreere și, în general, oamenii vînau numai cînd erau împinși de foame sau cînd *animalele sălbatice aflate din abundență în Palestina antică (Exod. 3:24) amenințau securitatea lor sau a turmelor (Jud. 14:5; 1 Sam. 17:34). Anumiți indivizi, însă, erau renumiți pentru iscusința lor de vînători, inclusiv Ismael (Gen. 21:20) și Esau (Gen. 25:27).

Spre deosebire de evrei, mesopotamienii și egiptenii antici au petrecut mult mai mult timp în urmărirea vînatului. Multe monumente și basoreliefuri asiriene descriu scene de *vînătoare, indicînd o tradiție* îndelungată de activitate sportivă care s-ar putea să dateze din vremea lui Nimrod, vînătorul celebru din antichitate (Gen. 10:8) care a colonizat Asiria. În timp ce mesopotamienii vînau lei și alte animale feroce, egiptenii preferau să prindă vînat și păsări de pradă. Cîinii și pisicile erau folosiți adesea pentru urmărire.

Austeritatea regimului alimentar al evreilor în vremurile antice era ușurată uneori de delicatese cum sînt potîrnichile (cf. 1 Sam. 26:20), căprioarele, gazelele sau cerbii (*Deut.* 12:15). *Pentru masa lui Solomon* erau aduși și cerbi (1 Împ. 4:23). Dat fiind caracterul general al referirilor VT despre vînătoare, numai puține animale sînt menționate și nu se spune practic nimic despre metodele folosite sau despre echipamentul vînătorului. La Hassuna în Iraq a fost descoperită tabăra unui vînător și au fost găsite arme, vase pentru conservare și unelte care datează din cca 5000 î.d.Cr. Textele biblice fac referiri la arcuri și săgeți (Gen. 27:3), ciomege (Iov 41:29), praștii (1 Sam. 17:40), plase (Iov 19:6), **curse de păsărari* (Ps. 91:3) și gropi pentru animale mai mari cum sînt urșii (Ezec. 19:8).

Deși vînătoarea nu a fost o ocupație comună în Palestina antică, procedurile folosite erau suficient de familiare încît să fie incluse în figuri de stil (Iov 18:10; Ier. 5:26). NT folosește cîteva metafore asociate cu vînătoarea (Luca 11:54; Rom. 11:9; Mat. 22:15).

BIBLIOGRAFIE. E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, p. 112 ș.urm. R.K.H.

VÎNT. (Ebr. *rûah*). **1.** Evreii credeau că climatul este influențat de cele patru vînturi din cele patru colțuri ale pămîntului (Ier. 49:36; Dan. 7:2; Apoc. 7:1). Vîntul poate fi o sursă de binecuvîntare sau de blestem, în funcție de sursa lui. Puterea lui extraordinară sugerează că vîntul este suflarea lui Dumnezeu (Is. 40:7), controlat de el (Ps. 107:25; Prov. 30:4; Marcu 4:41), creat de El (Amos. 4:13) și folosit în mod creator pentru scopurile Lui (Gen. 1:2; Ezec. 37:9).

2. *Întrucît în limba ebraică este imposibil să fie* date nume compuse vîntului, cele patru puncte cardinale sînt folosite pentru a descrie alte direcții (Ezec. 37:9; Dan. 8:8; Zah. 2:6; Mat. 24:31; Apoc. 7:1).

a. Vîntul de N (*rûah sāpôn*) este asociat cu frigul, iar vîntul de NE împrăștie ploaia (Iov 37:9, 22; Prov. 25:23).

b. Vîntul de S (*rûah dārôm*) are efecte variabile, fie furtunoase (Is. 21:1; Zah. 9:14), fie blînde (Fapt. 27:13). Sirocco, asociat de obicei cu vîntul de S, este deosebit de fierbinte și arid, un vînt katabatic care se coboară din podișul Sinai și din Arabia (Iov 37:16-17;

Ier. 4:11; Osea. 12:1; Luca 12:55). Dar efectele katabatice pot fi cauzate oriunde există o schimbare bruscă a direcției, astfel încît efectele pot fi descrise ca vînturi de E (Is. 27:8; Ezec. 17:10; Osea 13:15; Iona 4:8). El distruge iarba și toată vegetația se usucă (Ps. 103:16; Is. 40:6-8; Iac. 1:11).

c. Vîntul de E (*rûah qādîm*) este descris de asemenea ca un vînt uscat dinspre pustie (Iov 1:19; Ier. 4:11; 13:24), bătînd puternic și în rafale (Exod. 14: 21; Iov 27:21; 38:24; Ier. 18:17), cu călduri dogoritoare (Amos 4:9; Osea 13:15) care afectează vegetația (Gen. 41:6, 23, 27; Ezec. 17:10; 19:12).

d. Vîntul de V (*rûah yām*) este descris în limba arabă ca „tatăl ploii" (1 Împ. 18:44-45; Luca 12:54). Trebuie făcută distincție între briza marină din timpul zilei, care era o caracteristică a coastei marine în timpul verii, scăzînd temperaturile ridicate; vînturile dinspre V care bat cu putere în timpul iernii, expunînd corăbiile ancorate la hula de NV. Vîntul simbolizează nimicnicia (Is. 41:29) și caracterul trecător al omului (Ps. 78:39) și este folosit de asemenea cu privire la Duhul lui Dumnezeu (Ioan 3:8; Fapt. 2:2; *DUHUL SFÎNT).

e. Eurachilo, un nume hibrid format din gr. *euros*, „vînt de răsărit" și lat. *aquilo*, „vînt de nord", și probabil un termen nautic; este numele dat vîntului de furtună descris cu prilejul naufragiului lui Pavel (Fapt. 27:14). J. Smith a adus argumente puternice pentru a arăta că vîntul este „din nord-est" și că naufragiul a avut loc, de fapt, în apropiere de coasta insulei *Malta. Recent A. Acworth a argumentat că naufragiul a avut loc în apropiere de Mljet în Marea Adriatică și că vîntul era un vînd de sud-est. Acest argument a fost contrazis în mod convingător de C. J. Hemer, care reafirmă localizarea în apropiere de Malta. Marinarii maltezi folosesc termenul „gregale" pentru a descrie vînturile violente, însoțite de furtuni maritime în timpul iernii, asociate cu depresiuni atmosferice deasupra Libiei sau a Golfului Gabes. O corabie romană mică, prinsă într-o asemenea furtună după ce a trecut pe lîngă Sicilia, ar fi fost bucuroasă să vadă insulele Malteze, căci de acolo mai erau vreo 320 de km pe mare pînă la un port tunisian unde puteau fi în siguranță.

BIBLIOGRAFIE. J. Smith, *Voyage and Shipwreck of St. Paul*[4], 1880, p. 287-291; vezi de asemenea A. Acworth, „Where was ST. Paul shipwrecked? A re-examination of the evidence", *JTS*, s.n. 24, 1973, p. 190-192; C. J. Hemer, „Euraquilo and Melita", *JTS* s.v. 26, 1975, p. 100-111.

J.M.H.

VÎNTURĂTOARE. (Ebr. *mizreh*, „vînturătoare"; ebr. *zārâ*, „a împrăștia", „a vîntura"; gr. *ptyon*, „vînturătoare"). O furcă lungă de lemn folosită de treierători pentru a arunca grîul în sus astfel încît pleava să fie vînturată (de ex. Is. 30:24; Ier. 15:7), metodă care mai poate fi întîlnită în unele zone îndepărtate din Orientul Mijlociu. Ioan Botezătorul a folosit o figură de stil ușor de înțeles cînd L-a descris pe Cristos ca marele Vînturător care va separa ce este rău de ceea ce este bun (Mat. 3:12; Luca 3:17). (*AGRICULTURĂ.)

J.D.D.

VÎRTEJ DE VÎNT. Termenul ebr. *sûpâ* este folosit pentru a descrie orice furtuni violente și nu este limitat la mișcări circulare ale maselor de aer (Iov 37:9; Prov. 1:27; 10:25; Is. 5:28; 17:13; 21:1; 66:15; Ier. 4:13; Amos 1:14; Naum 1:3). În alte pasaje se poate să fie tradus „furtună" (Iov 21:18;Ps. 83:15; Is. 29:6). Termenul *s[e]ārâ* este folosit ca sinonim și este tradus „vîrtej de vînt" cînd este singur (de ex. 2 Împ. 2:1; Iov 38:1; 40:6; Is. 40:24; 41:16), iar uneori este tadus „furtună" (Ps. 107:29). În traducerea RV expresia este folosită o singură dată în sensul ei strict (Ier. 23:19).

Vîrtejul de vînt este folosit ca o comparație potrivită pentru atacul neașteptat al unui invadator (Is. 5:28; Ier. 4:13; Dan. 11:40; Amos 1:14 ș.urm.). Simbolizează de asemenea judecata divină datorită mișcării sale bruște (Ps. 18:10; Naum 1:3), cît și mînia divină (Ps. 58:9; Pr. 10:25; Is. 17:13; 28:17; 66:15; Osea 8:7). Este folosit de asemenea cu privire la mînia mesianică, descrisă în Mat. 7:24-27. (*VÎNT.)

J.M.H.

VOIEVOD. Mai multe cuvinte ebr. sînt traduse cu termenul „voievod", dar nu există o consecvență totală. Sînt folosiți și termenii „domnitor", „căpetenie" etc. Frecvența folosirii cuvîntului depinde de traducătorii care redau termenul LXX *archōn*, care reprezintă nu mai puțin de 20 de cuvinte ebr., dintre care cel mai important este *rō'š*, „cap".

Cuvintele ebr, se încadrează în două categorii. Mai întîi, cuvinte împrumutate din alte limbi, care se referă de obicei la demnitari străini. De exemplu, *xšaθrapavan*, „satrap" și *fratama*, „cel mai de seamă", sînt cuvinte persane transliterate în Dan. 3:2, etc. (aram. *'ahašdarpan*), 1:3 (ebr. plur. *part[e]mîm*). *Satrapiile ținuturile Imperiului persan au avut la început aceleași granițe ca și regatele cucerite. Darius, însă, a redus numărul lor la douăzeci (Herodot 3.89-94). Puterea satrapului era subordonată unor anumiți demnitari care răspundeau direct înaintea Marelui Împărat, dar în rest era echivalentă cu aceea a unor regi vasali.

În al doilea rînd, unele cuvinte de origine indigenă reprezintă următoarele idei asociate: *(1) sar*, „persoană care exercită stăpînire", fie ca stăpîn suprem, fie ca vasal al unui domnitor mai mare; *(2) nāgîd*, „a fi în frunte", se referă în special la un lider militar; *(3)* si, *nāśî'*„a fi înălțat"; *(4) nādîb*, „voluntar", indicînd poate un contrast cu cei pe care regele i-a obligat să lupte pentru el; *(5) qāsîn*, „a judeca".

Ezechiel a folosit adesea termenul *nāsî'* cu referire la Mesia: corespunde cu concepția lui despre adevăratul David (Ezec. 37:24-25). În cartea lui Daniel termenii *sar* și *nāgid* sînt folosiți cu privire la El, potrivit cu imaginea militară cu care este descrisă lupta cosmică. Termenul *sar* este folosit de asemenea pentru îngerii păzitori ai țărilor și în special pentru Mihail (Dan. 10:13, 21).

În NT *archōn* este folosit pentru Satan, „stăpînitorul lumii acesteia", iar cînd este la plural se referă la autoritățile romane și evreiești („stăpînitori"). Este folosit o singură dată cu referire la Cristos (Apoc. 1:5), „Stăpînitorul împăraților pămîntului". Termenul *archēgos* din LXX (pentru ebr. *nāsî'* și *qāsin*) este folosit pentru Cristos (*cf.* Fapt. 5:31), adăugînd și ideea de „autor" (Fapt. 3:15) și „pionier" („înainte mergător") (Evr. 2:10; 12:2), datorită asocierilor din limba greacă.

J.B.J.

VORBIREA DE RĂU. Poate fi definită ca insultă, calomnie, defăimare sau înşelăciune. Aceasta poate fi făcută prin răspîndirea de ştiri false (Prov. 12:17; 14:5, 25) sau prin relatarea malițioasă a adevărului, adică, bîrfă (Lev. 19:16; Prov. 26:20).

Vorbirea de rău este interzisă în Ps. 34:13; Prov. 24:28; Efes. 4:31; Iac. 4:11; 1 Pet. 3:10. Aceasta îl descalifică pe om din starea de a mai fi plăcut lui Dumnezeu (Ps. 15:3) și de la funcții în biserică (1 Tim. 3:8; Tit 2:3). Cînd un creștin este insultat el trebuie să suporte lucrul acesta cu răbdare (1 Pet. 3:9), la fel ca și Cristos (1 Pet. 2:23).

Porunca a noua interzice depunerea de mărturie mincinoasă (Exod. 20:16; Deut. 5:20; *cf.* Exod. 23:1). Pentru a evita acuzațiile răuvoitoare sau false, la proces era nevoie de mărturia mai multor martori (Num. 35:30; Deut. 17:6; 19:15-21). M.R.G.

VRĂJITORIE. Cuvîntul ebr. care este tradus de obicei cu „vrăjitorie" și „vrăjitor" este rădăcina *qsm*. Rădăcina *nsh* este folosită în Gen. 44:5, 15 și în alte locuri este tradus „descîntător", „descîntare", „folosirea descîntecelor". Rădăcina *'nn* este cuplată uneori cu cuvintele de mai sus și este tradusă „a prezice viitorul" și, de două ori, „ghicire".

Vrăjitoria este în linii mari o încercare de a discerne evenimente îndepărtate în timp sau spațiu și care nu pot fi percepute prin mijloace normale. O definiție similară ar putea fi dată aspectului vizionar al prorociei, așa cum a fost exercitat de ex. în 1 Sam. 9:6-10. De aceea termenul putea fi folosit uneori într-un sens bun, cum este cazul unui proroc care are darul clarviziunii, fără a aproba prin aceasta toate formele de clarviziune. Astfel Balaam este un vrăjitor și în același timp un om inspirat de Dumnezeu (Num. 22:7; 24:1). Vrăjitoria condamnată în Ezec. 13:6-7 este descrisă ca „minciună". În Mica 3:6-7, 11, prevestirea este o funcție o prorocilor, deși aici ei au pervertit darul; cf. Zah. 10:2. În Prov. 16:10 *qesem* („decizii inspirate") este folosit cu privire la călăuzirea divină dată prin rege.

În afară de aceste sensuri generale, vrăjitoria este condamnată, afară de două pasaje menționate mai jos. Poporului lui Dumnezeu i se interzice să folosească vrăjitoria sau descîntecele așa cum făceau păgînii (Lev. 19:26; Deut. 18:9-14) iar 2 Împ. 17:17; 21:6 vorbește despre neascultarea lor. Vrăjitorii păgîni sînt menționați în 1 Sam. 6:2; Is. 44:25; Ezec. 21:22.

Vrăjitoria poate lua mai multe forme. Putem vorbi despre două categorii mari, și anume, vrăjitoria internă și cea mecanică; vrăjitoria internă constă fie din transă de inspirație de tip șamanic, fie din clarviziune directă; vrăjitoria mecanică folosește mijloace tehnice, cum sînt nisipul, măruntaiele unei jertfe sau, în vremurile moderne, frunze de ceai. Această categorisire nu poate fi impusă cu tărie, întrucît obiectele pot declanșa capacitatea de clarviziune, cum este cazul privirii la globul magic. Balaam se poate să-și fi declanșat puterile în felul acesta (Num. 24:1).

Următoarele forme sînt menționate în Biblie.

a. Rabdomanție. Ezec. 21:21. Bețe sau săgeți erau aruncate în aer și prevestirea era dedusă pe baza poziției în care cădeau. Osea 4:12 s-ar putea referi de asemenea la acest lucru.

b. Hepatoscopie. Ezec. 21:21. Se credea că examinarea ficatului și a altor măruntaie ale unei jertfe se credea că oferă călăuzire. Probabil că formele și semnele erau clasificate și apoi preotul le interpreta.

c. **Terafim.* Acesta este asociat cu prevestirea în 1 Sam. 15:23 („idolatrie", VSR); Ezec. 21:21; Zah. 10:2. Dacă terafimii erau imagini ale strămoșilor morți, prevestirea probabil că era o formă de spiritism.

d. Necromanția, sau consultarea morților. Aceasta este asociată cu prevestirea (vrăjitoria) în Deut. 18: 11; 1 Sam. 28:8; 2 Împ. 21:6 și este condamnată de Lege (Lev. 19:31; 20:6), proroci (Is. 8:19-20) și de cărțile istorice (1 Cron. 10:13). Mediul se spunea că are un *'ôb,* tradus „spirit familiar" sau, în termeni moderni, „un control" („stăpînire"?). Un termen asociat, tradus „vrăjitor" este *yid'ônî,* probabil de la rădăcina *yāḏa'* „a cunoaște" și probabil că se referă la cunoașterea supranaturală pe care pretindea că o are duhul și, în sens secundar, mediul.

e. Astrologia trage concluzii pe baza poziției soarelui, a lunii și a planetelor în raport cu zodiacul și unele cu altele. Deși nu este condamnată, astrologia este înjosită în Is. 47:13 și Ier. 10:2. Probabil că *magii care au venit la pruncul Isus (Mat. 2:9) au fost educați în tradiția babiloniană care îmbina astronomia și astrologia.

f. Hidromanția sau prevestirea cu ajutorul apei. În cazul acesta forme și imagini apar în apa dintr-un vas sau cînd cineva privește la o sferă de cristal. Licărirea apei induce o stare ușoară de transă și viziunile sînt subiective. Singura referire la această practică în Biblie este Gen. 44:5, 15, unde s-ar părea că Iosif a folosit paharul său de argint pentru acest scop. Dar nu putem spune cîtă credibilitate poate fi dată unei afirmații care apare într-un fragment în care Iosif și administratorul său îi înșeală în mod deliberat pe frații lui Iosif.

g. Sorții. În VT sorții au fost aruncați pentru a descoperi voia lui Dumnezeu cu privire la împărțirea teritoriului (Ios. 18-19, etc.), alegerea țapului care să fie jertfit în Ziua Ispășirii (Lev. 16), descoperirea unei persoane vinovate (Ios. 7:14; Iona 1:7), stabilirea îndatoririlor la Templu (1 Cron. 24:5), descoperirea unei zile norocoase pentru Haman (Est. 3:7). În NT hainele lui Cristos au fost împărțite prin tragere la sorți (Mat. 27:35). Ultima ocazie din Biblie în care sînt folosiți sorții pentru a afla voia lui Dumnezeu este alegerea lui Matia (Fapt. 1:15-26) și s-ar putea să fie semnificativ faptul că a avut loc înainte de Rusalii. (Vezi de asemenea *URIM ȘI TUMIM.)

h. **Visele* sînt considerate adesea mijloace de prevestire, dar în Biblie nu există nici un caz în care o persoană să ceară în mod deliberat călăuzire sau cunoaștere supranaturală prin vise, cu excepția posibilă a profetului fals din Ier. 23:25-27. Visul spontan, însă, este adesea un mijloc de călăuzire divină.

În Fapt. 16:16 o tînără are un spirit de ghicire. Termenul gr. folosit aici este *pythōn.* Oracolul faimos de la Delfi era în districtul Pytho și termenul era folosit pentru oricine care era inspirat în mod divin, cum ar fi fost o preoteasă de la Delfi. (*MAGIE ȘI VRĂJITORIE.)

BIBLIOGRAFIE. C. Brown, J. S. Wright, *NIDNTT* 2, p. 552-562. J.S.W.

ZABAD. **1.** Un bărbat din Efraim (1 Cron. 7:21). **2.** Un bărbat din Iuda, din familia lui Heţron (1 Cron. 2:36 ş.urm.). **3.** Unul dintre vitejii lui David (1 Cron. 11:41), probabil că poate fi identificat cu 2; observaţi numele Ahlai din lista strămoşilor lor. **4.** Un conspirator împotriva lui Ioas (2 Cron. 24:26). Forma corectă a numelui este *Iozacar. *Cf.* 2 Împ. 12:21. **5, 6, 7.** Trei laici care s-au despărţit de soţiile lor străine, aşa cum le-a cerut Ezra (Ezra 10:27, 33, 43).

D.F.P.

ZABAI. Probabil o formă prescurtată a numelui ebr. *zāḇaḏyâ*, „Domnul a înzestrat" (W. Rudolph). Acest nume este găsit în Ezra 10:28 şi Neem. 3:20. Potrivit cu Ezra 10:28, Zabai a fost silit de Ezra să se despartă de soţia sa străină. Zabai din Neem. 3:20 ridică probleme. El a fost tatăl lui Baruc, care a ajutat la reconstruirea zidurilor Ierusalimului. Fie că este aceeaşi persoană cu cel din cartea lui Ezra, fie că este o altă persoană cu acelaşi nume, fie că Zabai ar trebui înlocuit cu Zacai (*cf.* Ezra 2:9 şi diferite MS, Vulg. şi Sir.).

F.C.F.

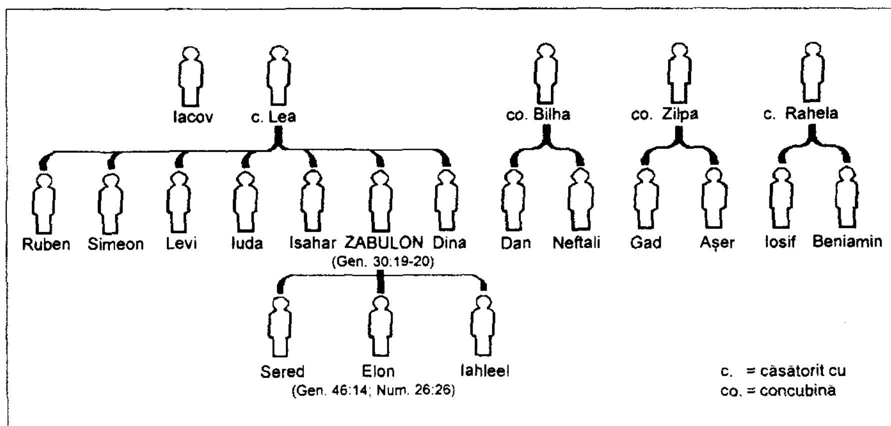
ZABDI. **1.** Bunicul lui Acan care a luat o parte din prada de la Ierihon care fusese dată spre nimicire (Ios. 7:1, 17-18). El este numit şi Zimri (1 Cron. 2:6). **2.** Un bărbat din Beniamin (1 Cron. 8:19). **3.** Un administrator al viilor lui David (1 Cron. 27:27). **4.** Un levit (Neem. 11:17), numit şi Zicri (1 Cron. 9:15).

R.A.H.G.

ZABULON. Al zecelea fiu al lui Iacov şi al şaselea fiu al lui Lea (Gen. 30:19 ş.urm.). Este posibil ca forma originală a numelui să fi fost Zabulon sau Zebul, ca şi numele adjunctului lui Abimelec (Jud. 9:26-41). În relatarea naşterii sale este sugerată o dublă derivare: *zāḇal*, „a onora" şi „*zāḇaḏ*", „a înzestra" sau „a acorda". Forme similare sînt întîlnite în scrieri egiptene, akkadiene şi canaanite. Înainte de coborîrea în Egipt Zabulon a avut trei fii: Sered, Elon şi Iahleel (Gen. 46:14), întemeietorii clanurilor tribale respective.

Spre deosebire de celelalte triburi, Zabulon a putut stăpîni mai mult decît teritoriul care i-a fost împărţit, poate pentru că o mare parte a fost teren nelocuit, fără cetăţi mari (Ios. 19:10-16). Despre Chitron (poate Catat din Ios. 19:15) şi Nahalol se spune că nu au fost cucerite complet (Jud. 1:30). În general vorbind, Zabulon a ocupat o regiune din S Galileii, între Aşer şi Neftali, avînd pe Manase la SV şi Isahar la SE. Graniţa de S era probabil constituită de rîul Chison din Valea Esdraelonului, lucru care i-a dat lui Zabulon, cît şi lui Isahar, control asupra drumurilor comerciale. Binecuvîntarea lui Iacov (Gen. 49:13) i-a promis lui Zabulon acces la mare, deşi nu este clar dacă este vorba de Marea Galileii sau de Marea Mediterană. În orice caz, lucrul acesta nu s-a realizat niciodată, dar s-ar putea ca referirea să fie făcută la poziţia comercială strategică pe care o deţinea împreună cu Isahar (*cf.* Deut. 33:18 ş.urm.). Aceste triburi au stăpînit împreună acelaşi munte sfînt (Deut. 33:19), probabil Tabor (*cf.* Jud. 4:6), la marginea teritoriului lui Zabulon. Deşi a avut unul dintre teritoriile tribale mai mici, terenul a fost fertil, fiind expus la vînturile de V care aduceau ploi. Avînd 57.400 şi, respectiv, 60.500 de războinici în cele două liste de recensămînt (Num. 1:31; 26:27), a fost al patrulea trib ca mărime.

În marea ceremonie de înnoire a legămîntului de al Sihem, Zabulon a primit un loc inferior, alături de Ruben şi de triburile „ţiitoarelor" (Deut. 27:13). Dar în perioada Judecătorilor s-a distins în conflictele cu canaaniţii şi madianiţii (Jud. 4:6, 10; 5:14, 18; 6:35). Unul dintre judecătorii mici, Elon, provenea din Zabulon (Jud. 12:11). Cînd David a devenit rege peste Israelul unit, Zabulon a oferit un ajutor inţial militar şi economic considerabil (1 Cron. 12:33, 40). Prorocul Iona era din Zabulon, de la Gat-Hefer (2 Împ. 14:25; *cf.* Ios. 19:18). Zabulon a suferit mult în timpul invaziei asiriene condusă de Tiglat-Pileser (2 Împ. 15:29; *cf.* Is. 9:1), mulţi dintre locuitorii săi fiind deportaţi, iar teritoriul său fiind inclus în Imperiul asirian. Totuşi, identitatea tribală a supravieţuit şi locuitorii săi sînt incluşi între participanţii la Paştele sărbătorit de Ezechia (2 Cron. 30:10-20). În NT, afară de citatul din Mat. 4:13-16, Zabulon este menţionat



Genealogia lui Zabulon.

numai în Apoc. 7:8, dar Nazaretul, unde Isus Şi-a petrecut primii ani, se afla în teritoriul tradiţional al lui Zabulon.

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, p. 200, 212, 233, 237.

A.E.C.

ZACHEU derivă de la ebr. şi aram. *Zakkai*, o formă prescurtată a numelui Zaharia. Mai marele vameşilor din Ierihon, care a devenit ucenic al lui Cristos (Luca 19:1-10). Probabil că el a deţinut monopolul impozitelor din Ierihon şi nu încape îndoială că uneori a abuzat de poziţia sa pentru a se îmbogăţi. Fiind mic de statură, s-a urcat într-un pom ca să-L vadă pe Isus, care i-a cerut apoi să rămînă în casa lui. Zacheu L-a primit bine şi a dat dovadă de pocăinţă practică prin faptul că a dat jumătate din averea sa la săraci şi a dat o compensaţie împătrită la cei pe care îi înşelase. Cristos a spus că lucrul acesta a arătat că el este cu adevărat un fiu al lui Avraam şi a declarat că mîntuirea a venit nu numai pentru el, ci şi pentru casa lui. Fariseii din mulţime au criticat acţiunea lui Isus, dar El a declarat că misiunea Lui este să caute şi să mîntuiască pe cei pierduţi.

BIBLIOGRAFIE. J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970, p. 278-285.

R.E.N.

ZAHARIA. Aproximativ 28 de persoane din Biblie poartă acest nume şi cei mai mulţi dintre ei sînt menţionaţi numai o dată sau de două ori, inclusiv ultimul rege din dinastia lui Iehu (2 Împ. 14:29; 15:8, 11). Cel mai cunoscut dintre ei este prorocul, care este menţionat alături de Hagai în Ezra 5:1; 6:14 şi ale cărui prorocii sînt găsite în cartea care îi poartă numele. Întrucît aceşti doi proroci erau entuziaşti cu privire la reconstruirea Templului în 520 î.d.Cr., trebuie să explicăm tăcerea lor în perioada 536-520 î.d.Cr. cînd construirea Templului a fost neglijată. S-ar putea ca părinţii lor să-i fi adus pe cînd erau copii în 537 î.d.Cr. sau se poate ca ei să nu se fi întors decît în jurul anului 520 î.d.Cr.; în cazul acesta trebuie să fi fost copii în 537 î.d.Cr., altminteri entuziasmul lor i-ar fi dus la Ierusalim chiar atunci. Aceasta înseamnă că Zaharia a fost tînăr cînd a început să prorocească şi în Zah. 2:4 s-ar putea să fie el cel care este numit „tînărul acesta", şi nu omul cu funia de măsurat. Este probabil că partea a doua a cărţii a fost scrisă la bătrîneţe (*ZAHARIA, CARTEA LUI.).

În NT Zaharia este tatăl lui Ioan Botezătorul (Luca 1:5, etc.). Mai este menţionat în NT şi „Zaharia, fiul lui Barachia, pe care l-aţi omorît între Templu şi altar" (Mat. 23:35; *cf.* Luca 11:51). Întrucît prorocul Zaharia a fost fiul lui Berechia (Zah. 1:1), este posibil ca el să fi fost martirizat, deşi nu există o confirmare independentă a acestui fapt. Alţii presupun că se referă la Zaharia, fiul lui Iehoiada, din 2 Cron. 24:20-22, şi că eroarea în numele tatălui este datorată evanghelistului sau, întrucît numele nu apare în cele mai bune MS ale Evangheliei după Luca, se poate să fie o adăugire a unui copist. Întrucît Cartea Cronicilor este ultima carte din Biblia ebr., menţionarea lui Abel şi Zaharia în acest verset este echivalentă cu expresia noastră „de la Genesa la Apocalipsa". Există de asemenea un Zaharia, fiul lui Ierebechia, care este chemat ca martor în Is. 8:2, dar nu există nici un motiv să presupunem că el este cel la care se referă Cristos.

J.S.W.

ZAHARIA, CARTEA LUI.

I. Schiţa conţinutului

a. Prorocii datate între 520 şi 518 î.d.Cr., în timpul reconstruirii Templului, 1:1-8:23

(i) Introducere. Zaharia, în tradiţia prorocilor adevăraţi (1:1-6).

(ii) Prima vedenie. Unor îngeri călare li se spune că Dumnezeu va rezidi Ierusalimul (1:7-17).

(iii) A doua vedenie. Coarnele distrugătoare sînt distruse de patru fierari (1:18-21).

(iv) A treia vedenie. Noul Ierusalim nu poate fi limitat de ziduri şi va fi locuinţa pentru evrei şi Neamuri (2:1-13).

(v) A patra vedenie. Iosua, marele preot, acuzat de Satan, este justificat de Dumnezeu, primeşte acces în prezenţa Lui şi este un prototip pentru Mlădiţa-Mesia (3:1-10).

(vi) A cincea vedenie. Un sfeşnic cu şapte braţe, alimentat prin două ramuri (probabil Iosua şi Zaharia), de la doi măslini. Un cuvînt special de încurajare pentru Zorobabel (4:1-14).

(vii) A şasea vedenie. Un sul zburător uriaş pe care erau scrise cuvintele lui Dumnezeu de condamnare a păcatului (5:1-4).

(viii) A şaptea vedenie. O femeie într-o măsură de o efă, simbolizînd păcatul, este dusă în ţara necurată a Babilonului, locul exilului (5:5-11).

(ix) A opta vedenie. Patru care cutreieră pămîntul la porunca lui Dumnezeu (6:1-8).

(x) Iosua este încoronat ca simbol al Mlădiţei-Mesia care zideşte Templul şi care domneşte ca Preot-Rege (6:9-15).

(xi) O întrebare cu privire la ţinerea postului care a fost instituit pentru a comemora căderea Ierusalimului în 587 î.d.Cr. Posturile vor deveni ospeţe şi toate popoarele vor fi părtaşe la binecuvîntare (7:1-8:23).

b. Prorocii nedatate, care ar putea fi dintr-o perioadă mai tîrzie a propovăduirii lui Zaharia, 9:1-14:21

(i) Judecata duşmanilor lui Israel este văzută în lumina venirii Prinţului Păcii (9:1-17).

(ii) Păstorii răi vor ceda locul conducătorului numit de Dumnezeu ca Lider care adună pe poporul Său (10:1-12).

(iii) Păstorul cel Bun îi confruntă pe păstorii răi, dar este respins de turmă, care după aceea suferă sub mîna unui alt păstor rău (11:1-17).

(iv) Ierusalimul aflat în încercare priveşte spre Cel pe care poporul L-a străpuns şi să căieşte cu adevărat (12:1-14).

(v) Prorocia ebraică încetează atunci cînd Păstorul cel Bun este lovit şi dă naştere unui izvor care curăţă păcatul (13:1-9).

(vi) Nenorocirea Ierusalimului este urmată de binecuvîntările şi judecăţile Împărăţiei lui Dumnezeu (14:1-21).

II. Autorul cărţii şi unitatea ei

În capitolele 1-8 Zaharia este numit autorul şi perioada este cea descrisă în Ezra 5-6. Această afirmaţie este general acceptată, deşi uneori au fost făcute încercări de a face distincţie între Zaharia care proroceşte şi Zaharia care are vedenii (de ex. S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, 1952).

Problema capitolelor 9-14 este mai complicată și mulți susțin că aceste capitole nu ar trebui atribuite lui Zaharia și că nu constituie o secțiune unitară. O părere moderată, adoptată de ex. de către H. L. Ellison în *Men Spake from God* 1952, este că trei prorocii anonime au fost adăugate la sfîrșitul secțiunii Prorocilor Mici și fiecare a fost introdusă cu expresia: „Proorocia, Cuvîntul Domnului". Aceste trei pasaje sînt Zah. 9:1-11:17; Zah. 12:1-14:21; Mal. 1:1-4:6. Alții (de ex. W. O. E. Oesterley și T. H. Robinson, *Introduction to the Books of the Old Testament*, 1934) consideră că în aceste capitole se află fragmente de la date diferite.

Argumentele principale împotriva ideii că Zaharia este autorul acestor capitole sînt: (i) diferența de atmosferă între 1-8 și 9-14. Prima secțiune este plină de speranță și promisiune; a doua prezintă o conducere inadecvată și amenințarea atacului. Nu se face nici o referire la reconstruirea recentă a Templului. (ii) În 9:13 există o referire la Grecia, ca puterea dominantă, și nu la Persia, ca în zilele lui Zaharia. (iii) Referirea înjositoare la prorocie în cap. 13 și imaginile apocaliptice din cap. 14 sînt caracteristice pentru o dată tîrzie.

Primele două obiecții presupun că dacă aceste capitole au fost scrise de *Zaharia, atunci ar trebui să provină din aproximativ aceeași perioadă ca și cap. 1-8. Nu avem nici o posibilitate de a cunoaște durata lucrării profetice a lui Zaharia, dar există indicații că el a fost tînăr atunci cînd a fost chemat prima dată să proroocească în 520 î.d.Cr. Ieremia a prorocit mai bine de 40 de ani, iar Isaia peste 50 de ani. Dacă aceste capitole au fost scrise de Zaharia la bătrînețe, era aproape de vremea lui Maleahi, Ezra și Neemia și, probabil, Ioel, cînd entuziasmul începutului a fost înlocuit de indiferență, conducere slabă și frica de atac.

Prin urmare, referirea la Grecia nu este o obiecție serioasă, chiar dacă nu acordăm nici o greutate credinței în prezicerea divină, care este cu certitudine prezentă în referirile la Rege și Păstor în aceste capitole. Grecia, sau Iavan, este menționată în Ezec. 27: 13, 19 precum și în Is. 66:19, ca unul dintre locurile unde misionarii se vor duce să proclame gloria lui Dumnezeu. Este demn de remarcat de dragul argumentului că mulți comentatori ar considera că „Trito-Isaia" (Is. 56-66) a fost contemporan cu Zaharia care a scris 1-8. Este probabil că Zaharia a văzut vedenia cu carele mergînd către „țara de la asfințitul soarelui" (6:6), iar în 8:7 prevestește întoarcerea prizonierilor din V. Mai tîrziu Ioel 3:6 se referă la evreii care au fost vînduți de către fenicieni ca sclavi la greci.

Începînd din 520 î.d.Cr. grecii din Asia Mică au fost o sursă permanentă de tulburare pentru Darius, iar în 500 î.d.Cr. a avut loc o mare revoltă ioniană. În 499 î.d.Cr. atenienii au ars fortăreața persană puternică de la Sardis, iar în 490 î.d.Cr. și 480 î.d.Cr. perșii, în urma unei invadării masive a Greciei, au fost învinși la Maraton și Salamina. Dintr-un punct de vedere pur omenesc, Zaharia ar fi putut considera Grecia ca o putere care avea să hărțuiască țările din Imperiul Persan a cărui graniță maritimă era îndreptată spre V. De fapt, se poate să fi avut loc deja raiduri pe coastele Palestinei. Totuși, ar trebui remarcat că Iavan este numai una dintre mai multe țări străine tratate în cap. 9.

Afirmația despre referirea înjositoare la prorocie în cap. 13 forțează interpretarea pasajului. Scriitorul nu poate înjosi prorocia întrucît el însuși declară că este proroc. În context ideea este că Păstorul străpuns, a cărui moarte deschide izvorul care spală păcatul, constituie punctul culminant al prorociei, astfel încît orice prorocie încetează și orice prorocie declarată care mai rămîne este falsă.

Afirmația cu privire la data tîrzie a imaginilor apocaliptice din cap. 14 este o părere subiectivă. Ar trebui să ne dăm seama că datarea pasajelor escatologice și apocaliptice din VT este bazată în mare măsură pe o părere personală. Întrucît există multe scrieri apocaliptice în perioada intertestamentală, se presupune că imaginile similare din scrierile altor profeți, de ex. Isaia și Zaharia, trebuie să fie datate mai tîrziu.

Pe de altă parte, există anumite legături clare între 1-8 și 9-14; de ex., nevoia de pocăință și curățire (1:4; 3:3-4, 9; 5:1-11; 7:5-9; 9:7; 12:10; 13:1, 9); Ierusalimul ca un loc de frunte (1:16-17; 2:11-12; 12:6; 14:9 ș.urm.); întoarcerea poporului (2:6, 10; 8:7-8; 9:12; 10:6-12); dușmanii Israelului trebuie să fie înfrînți (1:21; 12; 14) și convertiți (2:11; 8:20-23; 9:7; 14:16-19). Există anumite similarități de stil: de ex., folosirea numărului „doi" (4:3; 5:9; 6:1; 11:7; 13:8); adresarea la cazul vocativ (2:7, 10; 3:2, 8; 4:7; 9:9, 13; 11:1-2; 13:7); expresia cei „ce se duc și vin" apare în 7:14 și 9:8 și nu mai apare nicăieri în VT.

Nu este posibil să dovedim unitatea cărții, dar nu trebuie să ne grăbim să o abandonăm. Nu este necesar să căutăm personaje contemporane în 9:8, 16-17 și 12:10, deși cei care propun o dată tîrzie sugerează diferiți preoți din perioada Macabeilor. Dacă este necesară o identificare cu personaje contemporane, comentatorul conservator va putea spune că nu știm nimic despre liderii din Iudeea între 516 și 458 î.d.Cr., iar intrigile personale și asasinatele erau la fel de probabile ca și în vremurile Macabeilor.

BIBLIOGRAFIE. H. G. Mitchell, *ICC*, 1912; C. H. H. Wright, *Zechariah and his Prophecies*, 1878; M. F. Unger, *Zechariah*, 1963; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi, TOTC*, 1972; L. G. Rignell, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 1950; P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV*, 1961; B. Otzen, *Studien über Deuterosacharja*, 1964; F. F. Bruce, „The Book of Zechariah and the Passion Narative", *BJRL* 43, 1960-1, p. 336 ș.urm.; R. K. Harrison, *IOT*, 1968.

J.S.W.

ZAMZUMIM. (*zamzummim*, înțelesul este incert; ar putea însemna „șoptitori", „murmurători", de la o rădăcină arabă cunoscută). Nume dat de *amoniți poporului (cunoscut de asemenea ca *Refaimiți) pe care l-au izgonit din teritoriul lor în Transiordania centrală (Deut. 2:20-23). În prezent este dificil de asociat cu orice descoperiri arheologice dar, presupunînd că amoniții s-au stabilit în secolul al 13-lea î.d.Cr., am putea considera că aceștia au fost locuitorii regiunii la mijlocul și sfîrșitul Epocii bronzului, iar prezența lor este atestată de cîteva descoperiri recente (*cf. IDBS*, p. 20). Nu este cert dacă *Zuzim din Gen. 14:5 indică același popor.

J.G.G.N.
G.I.D.

ZANOAH. (Ebr. *zānôah*). **1.** Un oraș din Șefela (Ios. 15:34; Neem. 3:13; 11:30); Khirbet Zanuâ, la 3 km S de Bet-Șemeș, la V de localitatea modernă Zanoah. **2.** Un oraș din dealurile din apropiere de Iuta (Ios. 15:56; 1 Cron. 4:18); ar putea fi Khirbet Beit Amra, care domină valea Wadi el-Halil (V Hevron), o parte care este numită Wadi Abu Zenah (Grollenberg, Abel); sau Khirbet Zanuta, la SV de Eshtemoa (Rudolph, *Chronikbucher*, 1955, *ad. loc.*; Studiu israelian); sau Khirbet Yaqin, la 6 km SE de Hebron (Noth, *Joshua, ad. loc.*, citează LXX în care apare „Zanoah Kainului"- dar varianta este pusă la îndoială). J.P.U.L.

ZARZAVATURI. (Ebr. *zērō'îm*, „semințe", Dan. 1: 12; *zērᵉ'ōnîm*, semințe, mgVR „ierburi", Dan. 1:16). Un termen general pentru ceea ce este semănat, însă indicînd de obicei semințe comestibile care pot fi fierte, cum sînt lintea, fasolea, etc.). În contextul cuvîntul biblic este folosit cu privire la zarzavaturile pe care le-a cerut Daniel și prietenii săi, în locul mîncărurilor somptuoase de la masa regelui.

Cuvîntul ebr. *pôl* (2 Sam. 17:28) indică „boabele" aduse lui David și oamenilor săi. În Ezec. 4:9 se face o referire la aceste „boabe" ca un substitut pentru făina de grîu pe timp de foamete. Probabil că pîinea lui Ezechiel nu a încălcat legea levitică împotriva amestecării unor semințe diferite (vezi *ICC, ad loc.*). Mișna folosește același cuvînt însoțit de adjectivul național pentru boabe egiptene, la fel cum scriitorii greci folosesc cuvîntul *kyamos*. Există controverse cu privire la specia exactă întrucît cuvîntul arab modern are un înțeles larg; în vremurile biblice existau mai multe plante din familia fasolei, cum sînt bobul mare de grădină *(Vicia faba)*, năutul *(Cicer arietinum)* și lintea *(Lens culinaris)*.

Zarzavaturile erau cultivate în grădini (Deut. 11: 10; 1 Împ. 21:2), alte plante cum sînt prazul, ceapa și pepenii erau cultivate în culturi. Multe plante sălbatice erau culese pentru a fi folosite ca zarzavaturi și *ierburi (condimente). Vezi de asemenea *AGRICULTURĂ.

Castraveții (ebr. *qiššu'îm*). Unul dintre alimentele care i-au făcut pe oameni să fie nemulțumiți în timpul călătoriei prin pustia Paran, tînjind după plăcerile Egiptului (Num. 11:5). Este foarte probabil că a fost castravetele *Cucumis melo*, care era bine cunoscut în Egiptul antic, și nu castravetele din zilele noastre, *Cucumis sativus*, care este originar din India și care a pătruns în zona mediteraneană mai tîrziu.

„Coverca" despre care Is. 1:8 spune că a fost într-un „cîmp de castraveți" (evr. *miqšâ)* era o colibă primitivă din lemn, sprijinită pe patru stîlpi, sau o colibă simplă. Adăpostea pe paznicul care păzea plantele, dar după ce se încheia sezonul, coliba era abandonată și era lăsată în părăsire, oferind imaginea unei dezintegrări complete.

Ceapa (Ebr. *bᵉṣālim*). Ceapa (*Allium cepa*) este menționată numai o singură dată în Biblie (Num. 11:5). A fost întotdeauna un aliment comun și apreciat, despre care se considera că posedă proprietăți medicinale. Cultivată de egipteni din cele mai vechi timpuri, ceapa este reprezentată în unele picturi din mormintele lor.

Lintea (Ebr. *ᵃdāšîm*). O plantă mică asemănătoare cu mazărea (*Lens culinaris*, numită în trecut *L. esculenta* sau *Ervum lens*) din familia mazărei, lintea este crescută cu ușurință și continuă să fie o plantă favorită în pretutindeni Orientul Apropiat. Semințele prăjite sînt socotite cea mai bună mîncare ce poate fi luată într-o călătorie lungă sau în caz de urgență (*cf.* Ezec. 4:9). Lintea a fost folosită pentru „fiertura" asociată cu Esau (Gen. 25:29-34) și a fost între mîncărurile aduse lui David la Mahanaim (2 Sam. 17:28). Un cîmp de linte este menționat în 2 Sam. 23:11-12 ca scena isprăvilor curajoase ale unui războinic israelit împotriva filistenilor. Vezi D. Zohary: „Strămoșul sălbatic și locul de origine al lintei cultivate", în *Economic Botany*, 26, 1972, p. 326-332.

Pepenii (Ebr. *ᵃbattihim*). Menționați în Num. 11:5. Referirea este la pepenele verde (*Citrullus vulgaris*), un membru al familiei plantelor *cucurbitacee*, cu fructe al căror interior este alb sau roșu; pepenii au fost cultivați din cele mai vechi timpuri în Egipt și în Orient, iar semințele lor au fost găsite frecvent în morminte egiptene.

Prazul (Ebr. *hāsir*, „iarbă"). Numai în Num. 11:5; în altă parte cuvîntul ebr. este tradus „iarbă". Prazul din Egiptul antic, judecînd după exemplarele găsite în morminte, a fost prazul de salată *(Allium kurrat)* cu frunze ca iarba, mai înguste decît cele ale prazului obișnuit (*A. porrum)*. Amîndouă acestea sînt varietăți cultivate ale *A. ampeloprasum* care crește sălbatic.

Usturoiul (ebr. *šûmîn). Un fel de ceapă bine* cunoscută în Egiptul antic și după care tînjeau israeliții în pustie (Num. 11:5). Usturoiul *(Allium sativum)* se deosebește de alte specii de ceapă prin faptul că are „căței", în locul unui bulb tunicat; nu se seamănă și nu este cunoscut în stare sălbatică. F.N.H.

ZĂPADĂ. (Ebr. *šeleg*). Referirile puține la număr indică raritatea zăpezii în Palestina, unde este foarte rareori găsită la S de Hebron și este necunoscută de-a lungul coastei mării și în valea Iordanului. Căderea zăpezii este menționată numai de două ori (în 2 Sam. 23:20 (= 1 Cron. 11:22) și în 1 Mac. 13:22). Dar zăpada care acoperă Libanul, „muntele alb", este proverbială (Ier. 18:14) iar la altitudini mai joase, în Hauran, este relativ frecventă (Ps. 68:14). În alte părți este un fenomen rar, așa cum sugerează întîmplarea biblică cu Benaia (2 Sam. 23:20).

Zăpada este folosită în sens simbolic în mod variat. Este un lucru dat de Dumnezeu și aflat sub stăpînirea Lui (Iov 38:22), este una dintre minunile puterii lui Dumnezeu (Iov 37:6; Ps. 147:16), este dată pentru fertilitate (Is. 55:10 ș.urm.) și împlinește scopuri morale (Iov 38:22-23). Exprimă albeața (Exod. 4:6; Num. 12:10; 2 Împ. 5:27; Plîn. 4:7; Dan. 7:9) și, prin urmare, puritatea morală (Dan. 7:9; Marcu 9:3; Mat. 28:3; Apoc. 1:14). Descrie acceptarea completă a păcătosului care se căiește (Ps. 51:7; Is. 1:18). J.M.H.

ZEBAH. (Ebr. *zebah*, „măcel", „jertfă"). Unul dintre cei doi regi ai Madianului care a atacat Palestina pe vremea judecătorului Ghedeon. Cîțiva dintre oamenii lui Ghedeon au fost omorîți în cursul unui raid al madianiților (Jud. 8:18 ș.urm.). Ghedeon a ales cu grijă 300 de oameni și i-a urmărit pe invadatori. Locuitorii din Sucot și Penuel au refuzat să-l ajute și

au fost pedepsiți mai tîrziu. La Carcor (v. 10) Ghedeon a prins pe cele două căpătenii Zebah și Țalmuna și i-a omorît. După această faptă, Ghedeon a fost invitat să fie rege peste Israel, dar a refuzat (Jud. 8:22-23). În Ps. 83:1-12 acest incident este pus în lista victoriilor pe care Dumnezeu le-a dat poporului Său.

J.A.T.

ZEBEDEI. (Gr. *Zebedaios* de la ebr. *zib̲diyāhû*, „darul lui Iahveh"). Tatăl apostolilor Iacov și Ioan (Marcu 1:19) și soțul lui Salome (Mat. 27:56; Marcu 15:40). Un pescar galileean, probabil mai înstărit (*cf.* Marcu 1:20); a locuit în Betsaida sau în apropiere.

J.D.D.

ZEBUL. (Ebr. *z^eb̲ûl*, „înălțat", adică, prinț sau înălțime). Domnitor al Sihemului în timpul lui Abimelec, care s-a proclamat singur „rege"; l-a salvat pe Abimelec de revolta lui Gaal (Jud. 9:26-41). În limba ugaritică, *zbl* (I), „prinț", este un nume folosit pentru Baal, domnitorul pămîntului, în timp ce *zbl* (II) înseamnă „(om) bolnav"; *cf.* (de ex.) C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, p. 393, num. 815-816.

K.A.K.

ZECIUIALĂ. Obiceiul de a da zeciuială nu își are originea în legea mozaică (Gen. 14:17-20), nici nu a fost specific pentru evrei. A fost practicat și de alte popoare antice. Există trei probleme majore pe care trebuie să le examinăm.

1. Din ce li se cerea evreilor să dea zeciuială? Tora a legiferat că trebuia dată zeciuială din „sămînța pămîntului" (recolte), „roadele pomilor" și „cirezi și turme" (Lev. 27:30-32). Darea zeciuielii din vite trebuia făcută în felul următor: proprietarul număra animalele cînd ieșeau la pășune și fiecare al zecelea animal era dat lui Dumnezeu. În felul acesta nu exista posibilitatea de a alege animale inferioare pentru zeciuială din turme sau din cirezi (Luca 27:32 ș.urm.). Dacă un evreu prefera să dăruiască a zecea parte din rodul cerealelor și pomilor fructiferi sub forma valorii lor monetare, putea face lucrul acesta, dar trebuia să adauge în plus o cincime din acea sumă. Nu era permis să răscumpere în felul acesta zeciuiala din turme și din cirezi (Lev. 27:31, 33).

2. Cui trebuia plătită zeciuiala? Zeciuiala trebuia dată leviților (Num. 18:21 ș.urm.). Dar în Evr. 7:5 se spune că fiii lui Levi „care primesc slujba preoțească" sînt cei care primesc zeciuiala. Această abatere de la Lege poate să se datoreze faptului că leviții nu au vrut să-și îndeplinească îndatoririle în Ierusalim după întoarcerea din robie sub conducerea lui Ezra (Ezra 8:15 ș.urm.). Leviții, datorită naturii poziției și funcției lor în comunitate, nu aveau nici o sursă de venit, de întreținere sau moștenire ca să-și asigure traiul; din acest motiv și „pentru slujba pe care o fac ei, pentru slujba la cortul întîlnirii" ei aveau să primească „zeciuielile pe care le vor aduce copiii lui Israel" (Num. 18:21, 24). Acest pasaj din Num. 18 menționează numai zeciuiala din cereale și roadele pomilor fructiferi (v. 27). Totuși, leviților nu li se permitea să păstreze toată zeciuiala. Li se cerea să aducă o jertfă care să fie luată din a zecea parte, reprezentînd „o zeciuială din zeciuială" (Num. 18:26). Această „zeciuială din zeciuială" trebuia să fie „din tot ce va fi mai bun" (v. 29) și trebuia să le fie dată preoților (v. 28; Neem. 10:39).

3. Unde trebuia să ducă evreii zeciuielile lor? Ei trebuia să le aducă la „locul pe care-l va alege Domnul Dumnezeul vostru, din toate semințiile voastre, ca să-Și așeze acolo Numele Lui" (Deut. 12:5 ș.urm., 17 ș.urm.), adică, la Ierusalim. Aducerea zeciuielilor trebuia să aibă loc în cadrul unei mese de sărbătoare, la care să ia parte și leviții (Deut. 12:7, 12). Dacă Ierusalimul era departe de satul de origine al omului, transportul zeciuielii din recolte putea crea probleme, dar ei puteau să aducă zeciuiala sub formă monetară (Deut. 14:22-27). La fiecare al treilea an zeciuiala trebuia adusă în localitatea fiecărui om (Deut. 14:28 ș.urm.), deși, chiar și în aceste ocazii, i se cerea omului ca, după aducerea zeciuielii în comunitatea de baștină să meargă să se închine la Ierusalim (Deut. 26:12 ș.urm.).

La aceste legi relativ simple din Pentateuh cu privire la zeciuială au fost adăugate o mulțime de legi mărunte care au transformat un principiu religios minunat într-o povară apăsătoare. Aceste adăugiri complexe sînt redate în literatura mișnaică și talmudică. Această tendință nefericită din Israel a contribuit, fără îndoială, la convingerea că acceptarea înaintea lui Dumnezeu putea fi obținută prin acte rituale cum era zeciuiala (Luca 11:42), fără împlinirea legii morale a dreptății, îndurării și credinței (Mat. 23:23 ș.urm.).

Zeciuiala plătită lui Melhisedec de Avraam, strămoșul lui Israel și, prin urmare al preoților aaronici (Gen. 14:20), și primirea binecuvîntării de la acest preot-rege (Gen. 14:19), simbolizează în Evr. 7:1 ș.urm. că preoția lui Melhisedec a fost infinit superioară preoției aaronice sau levitice. În Gen. 14:18-20 nu ni se explică de ce a plătit Avraam zeciuială lui Melhisedec.

Referirea din NT la zeciuiala adusă din „chimen, izmă și mărar" (Mat. 23:23; Luca 11:42) ilustrează o extindere talmudică a legii lui Moise, garantînd că este adusă zeciuială din „tot ce se mănîncă ... și tot ce crește din pămînt".

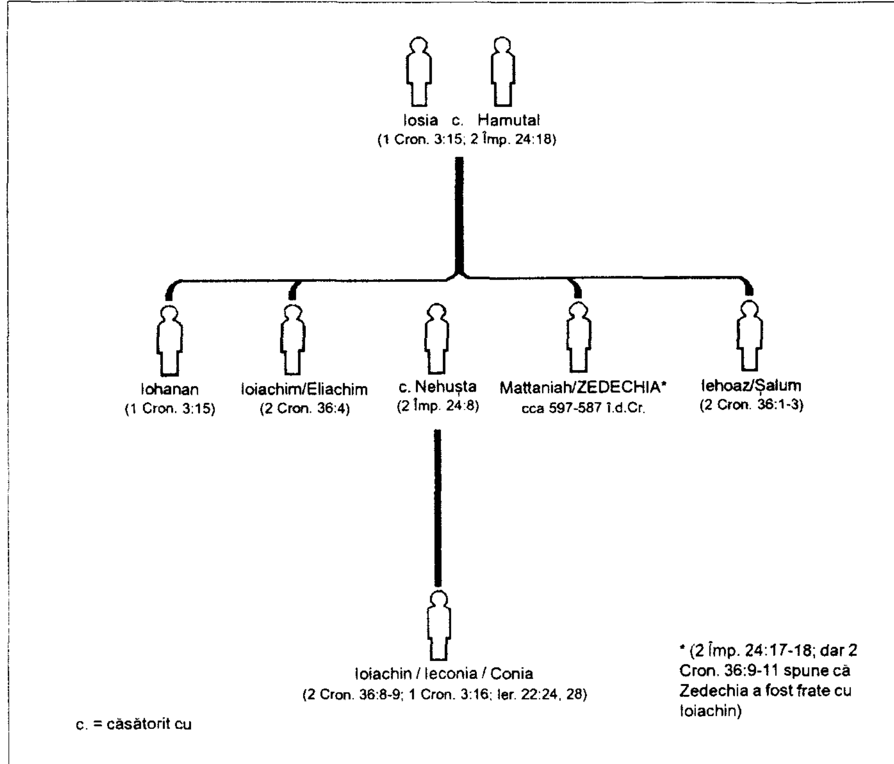
J.G.S.S.T.

ZEDECHIA. (Ebr. *sidqiyyāhû* - *sid̲qiyyâ*, numai în 1 Împ. 22:11; Ier. 27:12; 28:1; 29:3 - „Iahveh este neprihănirea (mea)". **1.** Unul dintre cei 400 de proroci de la curtea lui *Ahab care a mințit cînd a prorocit victoria lui Ahab asupra Siriei (1 Împ. 22:1-12; 2 Cron. 18:1-11). Cînd Mica a revelat adevărul, Zedechia l-a lovit peste obraz, arătînd în mod simbolic că este un mincinos (1 Împ. 22:13-28; 2 Cron. 18:12-27).

2. Un proroc mincinos între cei exilați în Babilon, a cărui moarte din porunca lui Nebucadnețar a fost prorocită de Ieremia (Ier. 29:21-23).

3. Un prinț al lui Iuda care a auzit citirea sulului lui Ieremia în timpul domniei lui Ioiachin (Ier. 36:11-13).

4. Al douăzeci și unulea și ultimul rege al lui Iuda, (cca 597-587 î.d.Cr.). Al treilea fiu al lui Iosia (1 Cron. 3:15), a fost așezat pe tron de către Nebucadnețar în locul lui *Ioiachin, nepotul său. Numele lui a fost schimbat din *Matania în Zedechia, indicînd vasalitatea lui față de Babilon (2 Împ. 24:17). Fiind întronat la vîrsta de 21 de ani, a domnit timp de 11 ani (v. 18; 2 Cron. 36:11).



O interpretare a arborelui genealogic al lui Zedechia.

Întrucît cetățenii de frunte au fost deportați împreună cu Ioiachin (2 Împ. 24:14-16), Zedechia a rămas cu oamenii de nimic al căror sfat, pe care nu l-a putut refuza, a dus în cele din urmă la pedepsirea lui de către Iahveh (Ier. 24:8-9; 29:16-19; Ezec. 11:14-21). Revolta din Babilon în cca 594 î.d.Cr. (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975, p. 102; Ezec. 11:21-24) a oferit vasalilor din V un prilej să conspire pentru a pune capăt subjugării lor și au cerut ajutor de la Iuda, unde existau dovezi ale unei partide anti-babiloniene (Ier. 28:1-10; 27:3). Ieremia a înțeles că suzeranitatea babiloniană era rînduită de Dumnezeu (Ier. 27; *cf.* 28:12-14). Zedechia s-a dus la Babilon în 593 î.d.Cr., poate pentru a înlătura orice suspiciune cu privire la participarea lui la complot (Ier. 51:59).

Zedechia s-a răzvrătit în cele din urmă (2 Împ. 24:20), călcînd legămîntul cu Babilonul (Ezec. 17:12-13). Probabil că lucrul acesta a fost legat de sosirea faraonului Hofra (Apries; Ier. 44:30), de la care - așa cum indică Scrisoarea 3 de la Lachis - Iuda a cerut probabil ajutor (*DOTT*, p. 214). În anul 588 î.d.Cr., Nebucadnețar și armatele sale au invadat Iuda și au asediat Ierusalimul. Asediul a fost întrerupt pentru o vreme ca să înfrunte armata egipeană care se apropia (Ier. 37:5), dar așa cum a prezis Ieremia (v. 6-10; 34:21-22), asediul a fost reluat. Cînd foametea din cetate a ajuns la culme, zidul a fost străpuns în iulie, 586 î.d.Cr. și cetatea a căzut (2 Împ. 25:3-4; Ier. 52:6-7). Templul a fost jefuit și ars iar poporul a fost exilat (2 Împ. 25:17-20). Zedechia a fugit spre Iordan, unde a fost prins și dus la cartierul general al lui Nebucadnețar la Ribla. Cei trei fii ai lui Zedechia au fost executați în fața lui. După aceea a fost orbit și a fost dus la Babilon (2 Împ. 25:4-7; Ier. 52:7-11).

D.W.B.

ZEL, RÎVNĂ. În sensul modern, zel înseamnă fervoarea pentru promovarea unei cauze sau pentru aducerea unui serviciu. Cuvintele corespunzătoare ebr. și gr. din Biblie pot avea un sens negativ. Astfel, *qānā'* (verb), *qin'â* (substantiv) sînt traduse adesea *„invidie", „invidios" (ca în Gal. 26:14; Ps. 37:1) sau *„gelos", „gelozie" (Gen. 37:11; Iov. 5:2) și „patimă" (vers. Cornilescu: „pizmă" n.ed.) Prov. 14:30, sau „zel", în sens pozitiv (2 Sam. 21:2).

Expresia „rîvna Domnului (oștirilor)" apare de mai multe ori (2 Împ. 19:31; Is. 9:7; 37:32; *cf.* Is. 26:11; 63:15) și înseamnă preocuparea Lui geloasă pentru poporul Său și pentru bunăstarea lor: relația lor cu El este ca și aceea dintre o soție și soțul ei, și de aceea în Is. 59:17 *NEB* traduce „mînie geloasă" (vers. Cornilescu: „gelozie", n.ed.)(ebr. *qin'â*).

Și în NT termenii gr. *zēloō* (verb) și *zēlos* (substantiv) pot avea un sens negativ și un sens pozitiv, în

funcție de context. Termenul este tradus „invidie" (Fapt. 7:9), „pizmă" (Fapt. 5:17) și „a pofti" (Iac. 4:2), dar este tradus în sens pozitiv ca „umblați" (urmăriți, doriți cu tărie) (1 Cor. 12:31), „plini de rîvnă" (Gal. 4:17) sau „rîvnă" (2 Cor. 7:7). Dar „gelos" poate avea și un sens pozitiv. În 2 Cor. 11:2 Pavel este „gelos" (*zēloō*) pentru convertiții săi, „cu o gelozie sfîntă" (*zēlos*), fără să se refere aici la gelozia umană asociată cu posesiunea egoistă sau cu preocuparea pentru propria sa reputație, ci gelozia pe care un om o simte pentru persoana iubită; o gelozie „divină" este simțită de Dumnezeu Însuși cu privire la poporul Său, care se află față de El ca într-o relație matrimonială (*cf.* Exod. 20:5; 34:14; Deut. 5:9, etc.).

Termenul *zēlōtēs*, *„zelot", este folosit cu privire la apostolul Simon (Luca 6:15; Fapt. 1:13), numit în Mat. 10:4 și Marcu 3:18 Simon Canaanitul, unde expresia *ho kananaios* s-ar putea să fie o traducere a cuvîntului aramaic *qan'ān*, „zelot". *Zēlōtēs* apare de asemenea în 1 Cor. 14:12, unde cititorii lui Pavel care sînt zeloși pentru manifestarea Duhului sînt îndemnați să caute *(zetes)* să exceleze în edificarea bisericii, adică, să-și dea seama că scopul darurilor spirituale este binele comun și nu niște scopuri egoiste. În altă parte *zēlōtēs* este tradus „zelos" (sau, „plin de rîvnă") (Fapt. 21-20; 22:3; Gal. 1:14; Tit 2:14; 1 Pet. 3:13).

Verbul *spoudazō* este tradus „căutați" (2 Pet. 1: 10), „îmi voi da osteneala" (2 Pet. 1:15), „siliți-vă" (2 Pet. 3:14), „am căutat" (Gal. 2:10; Efes. 4:3; 1 Tes. 2:17; 2 Tim. 2:15; 4:9, 21), „grăbește-te" (Tit 3:12), „să ne grăbim" (Evr. 4:11). Adjectivul *spoudaios* apare în 2 Cor. 8:17, 22, iar adverbul *spoudaiōs* în Lc. 7:4, Fil. 2:28; 2 Tim. 1:17, Tit 3:13. Substantivul *spoudē* este tradus „rîvnă" (Rom. 12:8, 11; 2 Cor. 7:12), „grabă" (Marcu 6:25; Luca 1:39), „rîvnă" (2 Cor. 8:7-8, 16; Evr. 6:11), „silință" (2 Pet. 1:5).

BIBLIOGRAFIE. H.C. Hahn, *NIDNTT* 3, p. 1166-1168; A. Stumpf, *TDNT* 2, p. 877-888; G. Harder, *TDNT* 7, p. 559-568. N.H.

ZELOT. (gr. *zēlōtēs*). Unul dintre cei doisprezece apostoli este numit Simon Zelotul (Luca 6:15; Fapt. 1:13), fie din cauza temperamentului său zelos, fie din cauza unei asocieri cu partidul zeloților (*CANAANIT). Pavel se descrie pe sine ca un zelot religios (Fapt. 22:3; Gal. 1:14) și mulți membri ai bisericii din Ierusalim sînt descriși ca fiind „plini de rîvnă pentru lege" (Fapt. 21:20).

Partidul zeloților, descris de Josephus ca „a patra filozofie" între evrei (*BJ* 2. 117; *Ant.* 18. 23), a fost întemeiat de *Iuda Galileanul, care a condus o revoltă împotriva Romei în anul 6 d.Cr. (*RECENSĂMÎNT). Ei s-au opus plății tributului de către Israel unui împărat păgîn și au spus că această plată este un act de trădare față de Dumnezeu, adevăratul Împărat al lui Israel. Acești oameni au fost numiți zeloți deoarece ei au urmat exemplul lui Matatia și al fiilor săi, care au dat dovadă de zel pentru legea lui Dumnezeu, atunci cînd Antioh IV a încercat să suprime religia iudaică (1 Mac. 2:24-27) și exemplul lui Fineas, care a dat dovadă de un zel comparabil în perioada de apostazie din pustie (Num. 25:11; Ps. 106:30 ș.urm.). Cînd revolta din anul 6 d.Cr. a fost înăbușită, zeloții au păstrat viu spiritul ei timp de 60 de ani. Membrii familiei lui Iuda erau lideri ai zeloților; doi dintre fiii lui au fost răstigniți de procuratorul Alexandru prin anul 46 d.Cr. (Jos., *Ant.* 20. 102), iar al treilea, Menahem, a încercat să ia conducerea revoltei antiromane din anul 66 d.Cr. (Jos. *BJ*, 2.433). Zeloții au fost activi în tot timpul războiului din anii 66-73 d.Cr.; ultimul punct de rezistență al zeloților, fortăreața Masada, a căzut în luna mai a anului 74 d.Cr., dar nici chiar atunci spiritul zelot nu s-a stins complet. (*ASASINI.)

BIBLIOGRAFIE. F. J. Foakes-Jackson și K. Lake, „The Zealots", în *BC*, 1, 1920, p. 421 ș.urm.; W R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus*, 1956; M. Hengel, *Die Zeloten²*, 1976; Y. Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand*, 1966; D. M. Rhoads, *Israel in Revolution 6-74 C.E.: A Political History based on the Writings of Josephus*, 1976.

F.F.B.

ZENA. Diminutiv de la numele gr. *Zenodorus* (*cf.* Lightfoot, despre Col. 4:15); un legiuitor avocat? *(nomikos)* care l-a însoțit pe Apolo la o destinație necunoscută: Tit trebuia să le pună la dispoziție cele necesare și să le dea o recomandare bună (Tit 3:13). Nu încape îndoială că ei i-au dus lui Tit scrisoarea de la Pavel (*cf.* Zahn, *INT*, 2, p. 49). În ciuda asocierii cu Apolo, nomikos probabil că nu se referă aici la cunoștințele și experiența cu privire la Tora. Probabil că Zena era expert în legea romană: *nomikos* este un termen folosit cu privire la juriști eminenți cum sînt Mucius Scaevola (Plutarh, *Sulla* 36) sau referitor la notari modești (*cf.* exemple în *MM*).

Faptele lui Titus (sec. al 5-lea) revendică autoritatea lui Zena, iar în unele calendare de sfinți este inclus între cei Șaptezeci. A.F.W.

ZERAH. De la ebr. *zāraḥ*, „a se ridica, a străluci, a ieși", în special cu referire la soare.

1. Fiul lui Reuel, fiul lui Esau și Basemat (Gen. 36:4, 10, 13, 17; 1 Cron. 1:35, 37), care ar putea să fie identic cu **2.** Tatăl lui Iobab, al doilea dintre regii vechi ai Edomului (Gen. 36:33; 1 Cron. 1:44).

3. Fiul lui Iuda și Tamar, frate geamăn cu Pereț (Gen. 38:29-30; 1 Cron. 2:4); strămoșul clanului Zerahiților din Iuda (Num. 26:20), din care făcea parte Acan care a păcătuit la Ierihon (Ios. 7:1, 17-18, 24; 22:20; 1 Cron. 2:6), și alții (1 Cron. 9:6; Neem. 11:24).

4. Fiul lui Simeon și strămoșul unui clan de Zerahiți din tribul lui Simeon (Num. 26:13; 1 Cron. 4:24); Zohar din Gen. 46:10; Exod. 6:15. **5.** Un urmaș al lui Levi prin Gherșom (1 Cron. 6:21, 41).

6. Un etiopian care a invadat Iuda cu o armată etiopiană și libiană mare (2 Cron. 14:9-15; 16:8) și care a fost înfrînt de Asa în bătălia de la Mareșa, în al 14-lea an al domniei sale, cca 897 î.d.Cr. (*cf.* 2 Cron. 15, în special v. 10, și E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of Hebrew Kings²*, 1965, p. 58-60, cu privire la 2 Cron. 15:19; 16:1). Nu se știe dacă Zerah a pornit din Egipt sau din Arabia. Singurul lucru care favorizează Arabia este forma semitică a numelui Zerah. Retragerea lui prin Gherar poate sugera că Zerah a venit din Egipt, iar prezența libienilor sugerează cu tărie acest lucru. Observați că Zerah nu este numit rege; prin urmare, el nu poate fi faraonul libian Osorkon I (cca 924-889 î.d.Cr.) în timpul domniei căruia a avut loc bătălia. Diferența clară dintre ebr. *h*

și egip. *k* probabil că exclude identificarea numelor Zerah, *zrh* și Osorkon, *(w)srk(n)*; pînă în prezent nu există nici un original egiptean sau etiopian convingător pentru numele lui Zerah. Prin urmare, probabil că Zerah a fost un comandant militar etiopian care a condus forțele egiptene în numele lui Osorkon I, care a încercat să calce pe urmele tatălui său Șișac; este puțin probabil ca înfrîngerea rușinoasă a lui Zerah să apară în cronicile egiptene sumare din perioada aceea.
K.A.K.

ZERED. Un torent de munte (ebr. *nahal*) sau wadi traversat de israeliți în cursul călătoriei lor în jurul frontierelor Edomului și Moabului (Num. 21:12; Deut. 2:13 ș.urm.). În Num. este menționat ca un loc de tabără, fapt care este în armonie cu porunca din Deut. 2:13 de „a se scula". Identificarea este controversată; probabil că este Wadi el-Hesa, care curge spre Marea Moartă dinspre SE. Comentariile care urmează în Deut. 2:14 ș.urm. arată că traversarea acestui torent a fost considerată o etapă importantă în călătorie.
G.T.M.

ZEUS. Se presupune că zeitățile gr. *Zeus* și **Hermēs* (Fapt. 14:12), redate în VA cu numele lor romane echivalente, Jupiter și Mercur, ar reprezenta zei locali necunoscuți, pe care licaonienii din Listra i-au recunoscut în Barnaba și Pavel. Nu este clar de ce vindecarea miraculoasă a dus la o asemenea identificare. Pavel a fost considerat Hermes, curierul divin și mesagerul lui Zeus, „pentru că mînuia cuvîntul". Este posibil ca existența unui cult local al lui Zeus (v. 13) să fi tranșat identificarea cu Barnaba. În legenda lui Filemon și Baucis, cei doi zei erau asociați cu călătorii de pe pămînt (Ovidiu, *Metamorfoze*, 8. 618-724), iar Filemon și Baucis au obținut favorul zeilor deoarece au fost singurii care le-au acordat ospitalitate. Lucrul acesta poate explica graba licaonienilor de a nu pierde acest prilej.

Pavel și Barnaba au fost foarte tulburați de acest lucru și au reușit numai cu mare greutate să-i împiedice pe oameni să le aducă o jertfă. Dar Pavel a folosit ocazia cu o dexteritate remarcabilă: ridicîndu-se la înălțimea rolului său de Hermes, el preia imaginea familiară a lui Zeus ca zeul cerului care se revelează în fenomenele naturii, și cu delicatețe și control de sine a reinterpretat imaginea pentru a prezenta principiile Evangheliei.

BIBLIOGRAFIE. A. B. Cook, *Zeus*, 1914-40; W. K. C. Guthrie, *The Greeks and theie Gods*, 1950. E.A.J.

ZORII ZILEI. (Ebr. *sahar*, „zori de zi"; gr. *anatole*, „răsărit", în VA „răsărit", „est"). „Locul" zorilor (Iov 38:12) este punctul de la orizont unde răsare soarele. Textul gr. (Luca 1:78) prezintă dificultăți de interpretare, dar ar putea intenționa să facă o comparație a lui Mesia cu soarele care răsare. Vezi A. R. C. Leaney, *The Gospel according to St Luke*, 1958, p. 90-91.
J.D.D.

ZOROBABEL. Înțelesul exact al numelui este incert; poate că derivă de la akkad. *zeru-Babili*, „sămînța Babilonului". El a fost fiul lui Șelatiel sau Salatiel și, prin urmare, nepotul regelui Ioiachin (Ezra 2:2; Hag. 1:1; Mat. 1:12). În 1 Cron. 3:19 textul ebr., dar nu și LXX, este numit fiul lui Pedaia, fratele lui Șelatiel. Dacă aceasta nu este o greșeală de copiere, este posibil să fi fost o căsătorie de levirat. Este foarte puțin probabil ca Zorobabel să fie identificat cu *Șeșbațar, întrucît relatarea dată în scrisoarea trimisă lui Darius (Ezra 5:6-17) este greu de înțeles în afară de cazul că Șeșbatar era mort pe vremea discuției pe care o relatează, în timp ce Zorobabel era implicat activ în construcția Templului. Se poate ca Șeșbațar să fi fost unchiul lui Zorobabel, Șenazar (1 Cron. 3:18), dar indiferent cine ar fi fost, a fost mai mult o marionetă, în timp ce Zorobabel și Iosua au fost lideri activi. Zorobabel s-a întors împreună cu grupul principal condus de Șeșbațar în 537 î.d.Cr. și a pus temelia Templului (Ezra 3). Ezra scrie că lucrările au fost împiedicate pînă în anul 520 î.d.Cr., cînd a avut loc un nou început, iar Zorobabel și Iosua au lua conducerea (Ezra 5-6; Hag. 1-2). În Hag. 1:1; 2:2 Zorobabel este numit „guvernator".

Vedeniile lui Zaharia i-au încurajat pe Iosua și Zorobabel în lucrarea lor, iar Zah. 4:6-10 promite că muntele de împotrivire (probabil cel din Ezra 5) va fi îndepărtat, și că Zorobabel avea să încheie lucrarea. Se afirmă adesea că încoronarea lui Iosua în Zah. 6:9-15 a fost în realitate încoronarea lui Zorobabel, dar nu există nici o dovadă în manuscrise cu privire la acest lucru, iar în 3:8 se pare că Iosua este aici un prototip al Vlăstarului Mesianic. De la E. Sellin încoace, din 1898, pe baza încoronării și a promisiunii de ocrotire în Hag. 2:20-23, s-a presupus că Hagai și Zaharia i-au convins pe evrei să-l încoroneze pe Zorobabel ca rege, dar acest gest de rebeliune a fost zdrobit repede de Persia. Nu există nici o dovadă în favoarea sau împotriva acestei teorii.

BIBLIOGRAFIE. L. E. Browne, *Early Judaism*, 1929; A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism*, 1935; J. S. Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958; P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968.
J.S.W.

ZI DE NAȘTERE. Ziua de naștere și aniversările ei erau de obicei un prilej de bucurie și de celebrare. Numai două asemenea aniversări sînt menționate în Scriptură, aniversarea faraonului din vremea lui Iosif (Gen. 40:20) și aceea a lui Irod Antipa (Mat. 14:6; Marcu 6:21). În Egipt celebrarea zilelor de naștere este menționată încă din secolul al 13-lea î.d.Cr. și probabil că este un obicei mult mai vechi (Helck și Otto, *Kleines Woeterbuch der Agyptologie*, 1956, p. 115, cu referințe textuale). Ziua urcării pe tron a faraonului era de asemenea o zi de sărbătoare, așa cum indică un text al lui Amenophis II, cca 1440 î.d.Cr. (Helck, *JNES* 14, 1955, p. 22-31); sărbătorirea zilei de naștere a regelui este atestată pe vremea lui Ptolemeu V (cca 205-182 î.d.Cr.; Budge, *The Rosetta Stone*, 1951, p. 8). O amnistie cu ocazie zilei de naștere a regelui este menționată într-un papirus conținînd fragmente din literatura didactică din sec. al 4-lea sau al 5-lea î.d.Cr. (S. R. K. Glanville, *The Instructions of Onchsheshonqy*, 1, 1955, p. 13). Sărbătorirea zilei de naștere a Irozilor era bine cunoscută în Roma; vezi H. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972, p., 160-161, n. 5.
K.A.K.

ZIDURI. Ca să-și zidească primele case, oamenii au folosit orice pietre disponibile și bulgări de noroi nears, cărora le dădea o formă aproximativă, de ex., Jarmo în partea de E a Iraqului (*Antiquity* 24, 1950, p. 185-195), Ierihon (*PEQ* 88, 1956, straturile X-XI). În Palestina, peste temeliile de piatră se clădeau adesea ziduri de cărămidă. Uriașele ziduri ale cetăților de pe la mijlocul celui de-al 2-lea mileniu î.d.Cr. constau dintr-o fundație de piatră foarte puternică care conținea o fortificație în pantă ce era la rîndul ei netezită cu un strat de mortar și din pereți groși de cărămidă, care uneori conțineau încăperi în ei (pentru informații cu privire la zidurile Ierihonului, vezi *ANEP*, no. 715; *PEQ* 84, 1952, stratul XVI. 1; vezi de asemenea P.J. Parr, *ZDPV* 84, 1968, p. 18-45).

În zidurile de cărămidă se încorporau în mod frecvent grinzi de lemn; în Egipt, cel puțin, acest lucru avea rolul de a preveni deformarea zidului datorită uscării structurii de cărămidă ce era făcută din lut nears, cît și pentru a lega întreaga structură (Petrie, *Egyptian Architecture*, p. 9). În Asia Mică, în regiunea Mării Egee și în Siria, grinzi de felul acesta erau introduse în mod obișnuit în fundațiile de piatră, sub pereții de cărămidă sau piatră sau în ei (R. Naumann, *Architektur Kleinasiens*, 1955, p. 83-86, 88-104, și fig. 63-66, 72-89) - și la fel în casele din sec. al 14-lea și al 13-lea î.d.Cr., în Ugaritul canaanit (Schaeffer, *Ugaritica*, 1, 1939, stratul 19, cu p. 92-96 și fig. 90). Se pare că în 1 Împ. 6:36; 7:12, se face aluzie la această utilizarea antică și foarte răspîndită a construcțiilor în care cărămida era zidită pe lemn, iar lemnul era așezat pe piatră. Textul se referă la clădirile pe care le-a zidit Solomon în Ierusalim. Această tehnică a fost inaugurată de fapt în cetatea israelită Meghido, în timpul lui Solomon sau al lui Ahab (Guy, *New Light from Armageddon*, Oriental Institute Communication No. 9, 1931, p. 34-35; *cf.* clădirile ilustrate în cartea lui Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, fig. 106, alături de p. 207. Vezi de asemenea, H.C. Thomson, *PEQ* 92, 1960, p. 57-63).

(*ARTE ȘI MESERII; *CĂRĂMIDĂ; *FORTIFICAȚII ȘI ARTA DE A ASEDIA; *CASĂ.)

A.R.M.
K.A.K.

ZIF. 1. Un oraș din S Iudeii, în apropiere de granița cu Edomul (Ios. 15:24); probabil că poate fi localizat la al-Zaifa. **2.** Un oraș din ținutul deluros al lui Iuda (Ios. 15:55), asociat cu David și Roboam, care l-au fortificat. Este identificat cu Tell Zif, la 7 km SE de Hebron. Este menționat pe pecețile pentru mînere de ulcioare găsite la *Lachis și în alte locuri; probabil că lucrul acesta indică importanța ca și centru administrativ al Iudeii în timpul domniei lui Ezechia. Regiunea învecinată era cunoscută ca Pustia Zif. **3.** Un bărbat din Iuda (1 Cron. 4:16).

D.F.P.

ZILPA. Slujitoarea lui Lea, prima soție a lui Iacov, dată acesteia de tatăl ei, Laban (Gen. 29:24). Mai tîrziu Lea i-a dat-o lui Iacov ca și concubină și ea a născut pe Gad și Așer.

J.D.D.

ZIMRAN. (Ebr. *zimran*, înțelesul incert). Ar putea deriva de la *zimra*, „cîntare, faimă", însemnînd prin urmare „cel sărbătorit", adică, în cîntări de laudă. De asemenea, ar putea deriva de la *zemer*, „oaie sau capră de munte". Un fiu al lui Avraam născut de țiitoarea Chetura (Gen. 25:2; 1 Cron. 1:32). J.D.D.

ZIMRI. (Ebr. *zimri*). **1.** O căpetenie din tribul lui Simeon (Num. 25:6-15) care a fost omorît de Fineas, nepotul lui Aaron, pentru nelegiuirea și cutezanța lui de a fi adus o femeie madianită în tabără, sfidînd spiritul general de pocăință al israeliților, în urma apostaziei de la *Baal-Peor.

2. Rege al lui Israel, cca 876 î.d.Cr. (1 Împ.16:9-20). El a domnit la Tirța doar o săptămînă, după asasinarea lui Ela, ca împlinire a prorociei împotriva dinastiei lui Baeșa (1 Împ. 16:1-4). El nu a fost sprijinit de popor, majoritatea urmîndu-l pe Omri, care a asediat imediat Tirța. Cînd cetatea a căzut, Zimri a dat foc palatului și a ars împreună cu el. J.C.J.W.

ZIUA DOMNULUI. Expresia este găsită numai o singură dată în Scriptură. În Apoc. 1:10 Ioan ne dezvăluie că vedenia din Apocalipsa a avut-o în timpul unei răpiri „în Duhul în ziua Domnului". Aceasta este prima dată cînd în literatura creștină este menționată *hē kyriakē hēmera*. Construcția adjectivală sugerează că era un nume oficial al zilei de închinare a bisericii. În calitatea aceasta apare în mod cert în prima parte a sec. al 2-lea (Ignatius, *Epistle to the Magnesians*, 1.67).

Prea puțin sprijin se poate aduce pentru teoria că termenul s-a referit la ziua de Paște, în afară de cazul în care se înțelege că fiecare zi a Domnului este o recapitulare a Paștelor. Trebuie remarcat că teologi de reputație cum sînt J. J. Wettstein, G. A. Deissmann și F. J. A. Hort, printre alții, preferă să interpreteze versetul printr-o transportare a lui Ioan, în extazul său spiritual în însăși marea zi de judecată (*cf.* Apoc. 6:17; 16:14). J. B. Lightfoot crede că există „motive foarte bune, dacă nu chiar convingătoare" pentru o asemenea teorie (*The Apostolic Fathers*, 2, Secțiunea I, Partea a II-a, p. 129). Majoritatea teologilor, însă, înclină să creadă ca și H. B. Swete că o asemenea interpretare este străină de contextul imediat și contrară uzanței lingvistice (LXX folosește întotdeauna *hē hemera tou kyriou* pentru „ziua Domnului" profetică: *kyriakos* nu apare). Prin urmare, ar părea logic să conchidem că după cum este redat locul exact al vedeniei lui Ioan în v. 9, tot așa este indicată și ocazia propriu-zisă în v. 10.

Chiar dacă acceptăm o dată tîrzie pentru scrierea Apocalipsei (cca 96 d.Cr.), nu este necesar să presupunem ca și Harnack, că expresia *he kyriake hemera* nu a fost folosită înainte de sfîrșitul sec.1. Se poate ca expresia să fi apărut încă în anul 57 d.Cr., cînd Pavel a scris 1 Corinteni. În 11:20 este vorbește despre *kyriakon deipnon* („Cina Domnului"). Este interesant că Pesh. redă aici „ziua Domnului". Dar pare puțin probabil ca termenul să fi fost folosit în mod curent, deoarece mai tîrziu în epistolă Pavel folosește expresia *kata mian sabbatou* (16:2).

Deissmann a clarificat și mai mult titlul arătînd că în Asia Mică și în Egipt încă înainte de era creștină prima zi a lunii era numită „Ziua Împăratului" sau Sebaste. Este posibil ca aceasta să se fi transferat la o zi din săptămînă, probabil joia *(dies Iovis)*. „Dacă aceste concluzii sînt valabile", comentează R. H. Charles, „putem înțelege cît de naturală a fost nașterea termenului Ziua Domnului; după cum fiecare primă zi a lunii era numită Ziua Împăratului, ar fi normal ca și creștinii să numească *prima zi* a fiecărei săptămîni Ziua Domnului, fiind asociată învierea Domnului și cu obiceiul creștinilor de a se întruni pentru închinăciune. Expresia se poate să fi apărut în cercurile apocaliptice atunci cînd creștinismul a adoptat o atitudine ostilă față de Imperiu" (R. H. Charles, *The Revelation of St John*, 1, 1920, p. 23; *cf.* Deissmann, *Bible Studies*, p. 218 ș.urm.).

Este clar că aici „Domnul" înseamnă Cristos și nu Dumnezeu Tatăl. Este ziua lui Cristos. Este ziua Lui datorită învierii Sale, cînd a fost „dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu" (Rom. 1:4). McArthur are dreptate cînd afirmă că acest titlu derivă din poziția de Domn a lui Isus Cristos care a fost arătată prin învierea Lui în „ziua întîi a săptămînii" (Marcu 16:2; vezi A. A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year*, 1953, p. 21). Închinarea creștină este în esență o *anamnēsis* (aducere aminte) a evenimentului de la *Paște care a revelat triumful planului de mîntuire al lui Dumnezeu. De aici derivă nota dominantă de bucurie și laudă. Prima zi a săptămînii este de asemenea o zi potrivită, întrucît amintește de prima zi a creației, cînd Dumnezeu a făcut lumină, precum și faptul că Rusaliile creștine au avut loc într-o zi de duminică. În plus, se poate ca primii creștini să fi așteptat întoarcerea Domnului în ziua Sa.

Cea mai veche dovadă despre celebrarea creștină a primei zile a săptămînii o găsim în 1 Cor. 16:1-2, dar nu există o referire explicită la o întrunire în ziua aceea. Fapt. 20:7 este mai explicit și probabil că reflectă continuarea folosirii de către creștini a calendarului iudaic, în care ziua Domnului începea sîmbăta la apusul soarelui. Alford vede în ușurința cu care ne-evreii au acceptat acest fapt iudaic „cea mai mare dovadă că ziua aceasta era respectată astfel" (Henry Alford, *The New Testament for English Readers*[6], 1871, p. 788). Pe de altă parte, în NT nu există nici o urmă de controversă cu privire la sabat. Deși împlinea scopurile bune ale lui Dumnezeu cînd a instituit sabatul pentru omenire, ziua Domnului nu era ținută „după vechea slovă" ci „într-un duh nou" (Rom. 7:6).

BIBLIOGRAFIE. H. P. Porter, *The Day of Light: the Biblical and Liturgical Meaning of Sunday*, 1960; W. Rordorf, *Sunday: the History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Church*, E.T. 1968; R. T. Beckwith și W. Scott, *This is the Day*, 1978 (replică la Rordorf); S. Bacchiocchi, *From Sabath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, 1977. A.S.W.

ZIUA TRÎMBIȚEI. Ziua „vestită ... cu sunet de trîmbiță" (Ebr. *yom teru'a*, Num. 29:1) sau „ziua de odihnă vestită cu sunet de trîmbițe" (Lev. 23:24). Luna a 7-a din *calendarul iudaic, tișri (sept./oct.) marca începutul anului civil. Prima zi a lunii trebuia să fie „o zi solemnă de odihnă" în care nu trebuia făcută „nici o lucrare". În LXX expresia *yom teru'a* din Num. 29:1 este redată *hemera semasias*, „o zi de vestire", dar Mișna și practica tradițională iudaică au înțeles prin aceasta folosirea *sopar*-ului, care era confecționat de obicei din corn de berbec. Tradiția nu este clară cu privire la ce se înțelegea prin sunarea trîmbiței, care era însoțită de citirea unor pasaje relevante din Scriptură (H. G. Friedmann, *JQR* 1, 1888, p. 62 ș.urm.).

BILBIOGRAFIE. N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947. T.H.J.

ZUZIM (Ebr. *zûzîm*; gr. *ethnē ischyra*, „popoare tari"). Un popor cucerit de Chedorlaomer, al cărui teritoriu se afla la E de Iordan (Gen. 14:5). Probabil că principala lor cetate, Ham, poate fi identificată cu satul contemporan cu același nume, la NE de Mt. Ghilboa, în N Iordaniei. Tristram (*Moab*, p. 182 ș. urm.) și alții, însă, au încercat să-l identifice cu satul moabit Ziza, aflat între Boțra și Lejun. Deoarece termenul Zuzim este menționat în paralel cu Refaimiți și Emimiți, s-ar putea să-i descrie pe locuitori (vezi LXX) și nu un nume tribal. Pentru acest motiv unii îi identifică cu *ZAMZUMMIM, care sînt identificați sau descriși ca Refaimiți (Deut. 2:20), al căror teritoriu a fost cucerit mai tîrziu de amoniți. D.J.W.
